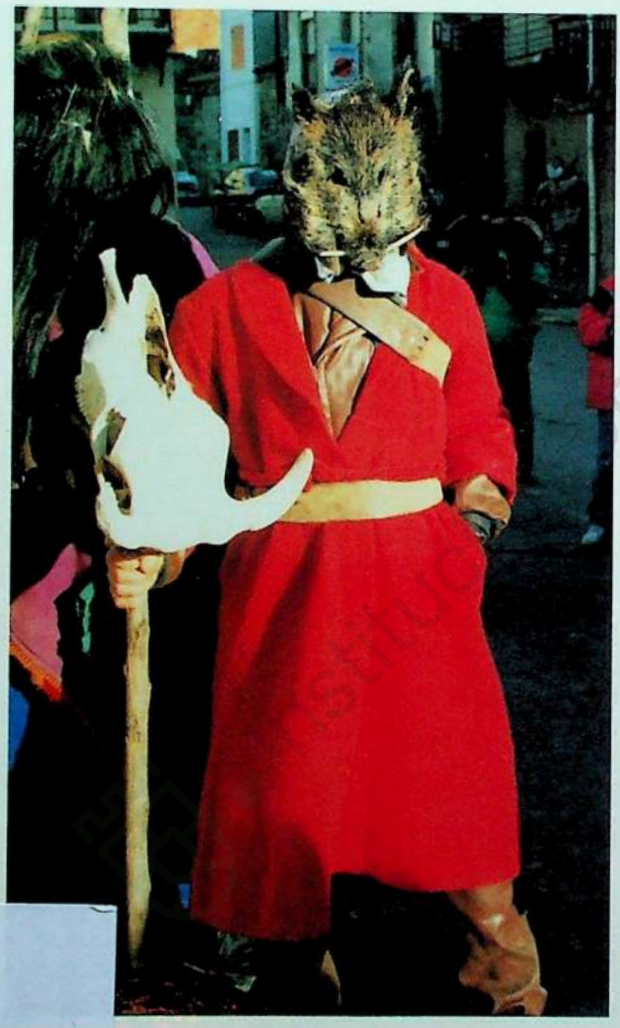
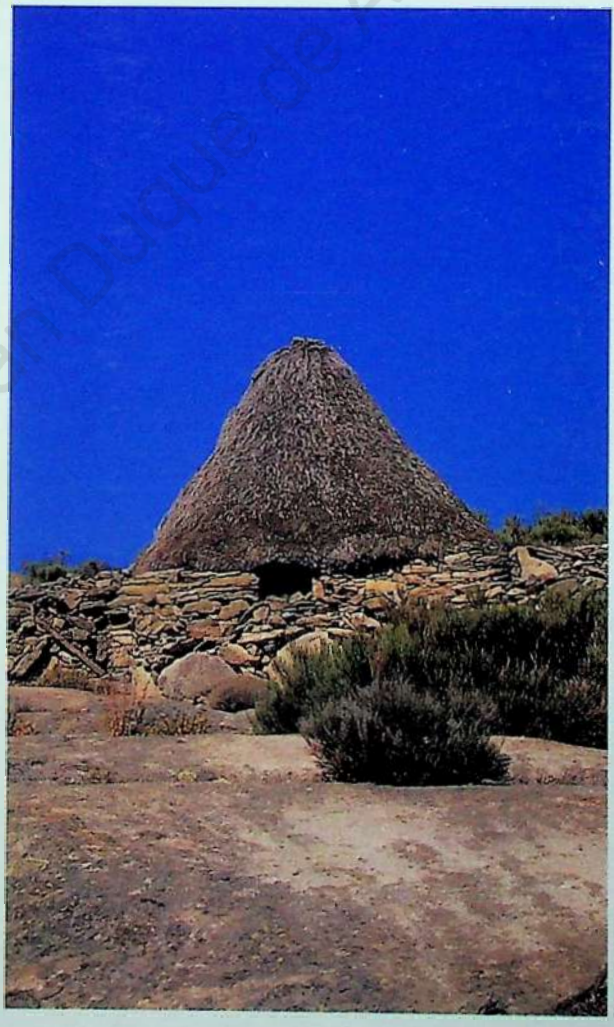
Antropología ecológica
Influencias, aportaciones e insuficiencias

Pedro Tomé Martín





DIPUTACIÓN PROVINCIAL DE ÁVILA
INSTITUCIÓN GRAN DUQUE DE ALBA

Institución Gran Duque de Alba

Institución Gran Duque de Alba

CDU 504.03 (460.18)
39 (460.251)
39 (460.189)

Institución Gran Duque de Alba

Institución Gran Duque de Alba

Pedro Tomé Martín

ANTROPOLOGÍA ECOLÓGICA. INFLUENCIAS, APORTACIONES E INSUFICIENCIAS

PROCESOS CULTURALES DE ADAPTACIÓN EN EL SISTEMA CENTRAL

Institución Gran Duque de Alba

INSTITUCIÓN GRAN DUQUE DE ALBA
DE LA
EXCMA. DIPUTACIÓN PROVINCIAL
ÁVILA 1996

Institución Gran Duque de Alba

Ilustraciones de cubierta:
Tinada y currumacho en Navalosa (Ávila)
Fotos: P. Tomé
I.S.B.N: 84-89518-17-3
D. Legal: AV-308-1996
Imprime: MIJÁN, Artes Gráficas. Ávila.

A la estepa un viento sur
convirtiéndola está en mar.
(R. Alberti)
Para Mª Ángeles e Iris,
mi «viento del sur»

Institución Gran Duque de Alba

Institución Gran Duque de Alba

Institución Gran Duque de Alba

ÍNDICE

		Págs.
0. PRÓLOGO		11
I. PREFACIO		15
Iª. PARTE: LA ORIENTACIÓN ECOLÓGICA EN ANTROPOLOGÍA		19
Capítulo 1:	LA ANTROPOLOGÍA COMO CIENCIA Y LA ANTROPOLOGÍA ECOLÓGICA COMO ORIENTACIÓN TEÓRICA	21
Capítulo 2:	DEL EVOLUCIONISMO A LA ECOLOGÍA CULTURAL	27
Capítulo 3:	LA ECOLOGÍA CULTURAL NEOEVOLUCIONISTA	75
Capítulo 4:	LAS BASES ENERGÉTICAS DE LA CONDUCTA HUMANA	123
Capítulo 5:	DEL FUNCIONAL-ESTRUCTURALISMO A LA TEORÍA DE SISTEMAS	147
Capítulo 6:	EL FUNCIONALISMO SISTÉMICO-ECOLÓGICO	183
Capítulo 7:	¿ECOLOGÍA O ECONOMÍA?	221
Capítulo 8:	EL MATERIALISMO CULTURAL	277
IIª PARTE: PROCESOS CULTURALES DE ADAPTACIÓN EN EL SISTEMA CENTRAL: EQUILIBRIO ECOLÓGICO Y RECIPROCIDAD EN EL ALTO ALBERCHE		315

Institución Gran Duque de Alba

Capítulo 9: EL MEDIO COMO CONDICIONANTE DE LA PRODUCCIÓN AGROPECUARIA EN EL ALTO ALBERCHE, EL VALLE DEL CORNEJA Y LA SIERRA DE GATA 317

Capítulo 10: ASPECTOS DEMOGRÁFICOS 341

Capítulo 11: ECONOMÍA Y ECOLOGÍA: LAS «TINADAS» 363

Capítulo 12: EL EQUILIBRIO ECÓLOGICO BASE DE UNA ECONOMÍA ASENTADA EN LA RECIPROCIDAD 389

Capítulo 13: ETNOECOLOGÍA: LOS CUCURRUMACHOS, EL SANTO DEL QUESO, LOS MAYOS, LOS MOROS Y LA SANTIDAD DE LAS MUJERES 413

Capítulo 14: OPOSICIÓN Y COMPLEMENTARIEDAD DEL SISTEMA AGROPASTORIL 441

Capítulo 15: UNA MICROECONOMÍA NO SUBSIDIARIA 487

Capítulo 16: EL CAMBIO CULTURAL 505

CONCLUSIONES 523

BIBLIOGRAFÍA 533

Institución Gran Duque de Alba

PRÓLOGO

Legítimas son las aspiraciones de muchos estudiosos de la cultura humana tendentes a realizar una tarea que se ajuste a lo más posible a los parámetros exigidos por las Ciencias Sociales. Tras las críticas y envites de las posturas meta-antropológicas postmodernas, más difícil parece poder dar visiones «científicas» o rigurosas de las costumbres, pautas y sociedades. Sin embargo el intento de hacerlo nos parece no sólo meritorio sino muy necesario. Y éste precisamente es, en nuestra opinión, el objetivo último del estudio del Dr. Tomé que presentamos: exponer y aplicar un enfoque antropológico que nos permita conocer, entender y explicar la cultura general y sus distintas expresiones particulares, en este caso, de varias zonas de la región montañosa vetónica.

El enfoque elegido es el ecológico, siendo la exposición del mismo completa pues incluye análisis histórico, desarrollo teórico y aplicación práctica. Con esta opción el autor persigue sin duda ese ideal de conocimiento validable y sistemático y no se escuda en blandas modas epistemológicas; o en el innegable valor de la penetración cualitativa de los problemas que se tratan; o en la importancia de los estudios de contextualización; etcétera; para circunscribirse sólo al ámbito de la reflexión, o para abandonar fácilmente la «empiria», la observación, el trabajo de campo, la recogida de datos, la estadística y la elaboración de conclusiones. Precisamente un acierto de su tarea está en no dejarse lastrar por una formación filosófica excesivamente complacida en la mera crítica de la labor de otros filósofos, inútil no tanto por teórica cuanto por estéril. Al contrario que esto, el presente libro nos ofrece a la par que una novedosa visión genética de la Antropología ecológica una aplicación de sus postulados en el estudio de la realidad socio-cultural concreta.

El repaso histórico de las escuelas etnológicas se realiza con un criterio bien definido, observar los aportes de cada una, positivos y negativos, en la conformación del enfoque ecológico-social. Tal tarea no tiene muchos precedentes en castellano y si bien puede ponerse en parangón con la

realizada por Marvin Harris en *El desarrollo de la teoría antropológica*[1], nos resulta más cercana y mucho más centrada en los autores de corte nétamente ecológico. Así lo atestigua el admirable tratamiento de las posturas de Steward, White, Rappaport, etcétera. Después del mismo se llega a una posición ecléctica que huye por igual de los dos peligros que acechan a la Antropología llamada ecológica, volver a consideraciones similares a las del materialismo cultural o dar unas explicaciones más complejas, pero igualmente mecanicistas, del funcionamiento de las sociedades, basadas de esta forma sólamente en el polo de lo infraestructural: en la demografía, la economía, el mercado y el ambiente natural.

La Antropología ha sido apellidada de muy diversas formas, como social, biológica, psicológica, filosófica; congnitiva, funcional, simbólica, estructuralista, interpretativa... Cada una de estas acotaciones encierra una peculiar manera de entender la disciplina y una selección de los objetos de estudio dentro del campo general de la cultura. También supone, incluso en los enfoques que se consideran más holísticos, una pérdida de datos. Nos concentramos en unos aspectos y, a través de los mismos, vamos explicando la totalidad. Es decir, cualquier enfoque supone un cierto reduccionismo –y a esto, desde luego, no se escapa el enfoque ecológico– pero es imprescindible para enfrentar una investigación de manera coherente y sistemática y puede siempre corregirse teniendo presentes de alguna forma las dimensiones más difíciles de analizar con nuestra metodología, en el caso de este libro, los aspectos simbólicos, rituales, míticos, religiosos... El Dr. Tomé no prescinde de ellos de ningún modo, como puede comprobarse de manera clara en la última parte del libro en la que, como venimos diciendo, se da la aplicación de la teoría en el terreno aludido. En concreto en tres zonas de refugio del Sistema Central que son, siguiendo el orden cronológico de estudio: la cacereña serranía de Gata y los abulenses valles del Alto Alberche y del río Corneja.

Las tres observaciones etnográficas se llevaron a cabo en tres años diferentes y se contó para su realización con ayudas económicas de la Asamblea de Extremadura, para la primera, y de la Junta de Castilla y León para las dos últimas[2]. La calidad de las mismas queda patente y puedo dar testimonio de ella al haber sido compañero de los dos traba-

[1] Véase: HARRIS, M., *El desarrollo de la teoría antropológica*, Siglo XXI, Madrid 1978.

[2] Pueden verse publicaciones o referencias parciales sobre estos trabajos en: TOMÉ, P., y VALENCIA, M.A., «Del olivo al olvido. Introducción a la ecología cultural de la Sierra de Gata» *Folklore*, vol. 13, 1993, 81-90; ESPINA, A., y TOMÉ, P., «Cambios culturales y ecológicos en el alberche medio». *I'' Congreso Internacional de Antropología en Extremadura-II° Congreso de Historia de la Antropología española*, Olivenza, 15-19 de noviembre de 1994; y en la Monografía presentada a la Junta de Castilla y León: ESPINA, A., y TOMÉ, P., «Culturas ganaderas del valle del Corneja», *Consejería de Educación y Cultura*, noviembre de 1995. En este sentido amplios pasajes de esta obra formaron parte de la Tesis Doctoral del autor, trabajo subvencionado, como esta misma edición, por la *Institución Gran Duque de Alba*.

jos de campo de la zona abulense. Semanas de paciene trabajo con alcaldes, sacerdotes, santeros, pastores, vaqueros, hacendados... Entrevistas indirectas para las que a veces era preciso acompañar a nuestros informantes por veredas y senderos, en algunos casos, por muchos kilómetros. En suma una labor de constante anotación, grabación y archivo de datos referidos a una amplia gama de variables etnológicas y ecológicas. Con todo ello se nos ofrece un retrato de la vida cultural, pasada y actual, de las comunidades objeto de estudio. Una visión centrada en las pautas generadas por la actividad agropecuaria, y que es menos extensa geográficamente en el caso del valle del Alberche que en los de la sierra de Gata y del valle del Corneja aunque, en todo caso, muestra la totalidad de los acervos populares: arquitectura, instrumentos, ganados, etc., pero también relaciones de parentesco, ritos de paso, ciclo festivo, folklore...

Al margen de esto, la originalidad del Dr. Tomé reside no tanto en investigar por separado comunidades hasta ahora poco tratadas como en ofrecernos un verdadero estudio comparativo de las tres zonas, del que se desprenden conclusiones relevantes. Por un lado queda de manifiesto la asombrosa correlación entre las características medio-ambientales –similares en los ámbitos observados– y las costumbres; por otro, una evolución paralela en muchas de las variables socio-culturales (caída demográfica, envejecimiento, pérdida de costumbres...); y por último una serie de nuevos inconvenientes y dificultades que inciden no sólo en una degradación de los ecosistemas sino también de la vida social y de la identidad de estos pueblos. Aquí radica uno más de los valores del libro que prologamos, señalar los nuevos problemas que se han generado en estos, y nos consta que en muchos otros, ámbitos rurales de España, y ofrecer directrices y orientaciones en su inseguro, pero posible desarrollo futuro.

Ángel-B. Espina Barrio
Salamanca, septiembre de 1996

Institución Gran Duque de Alba

PREFACIO

> «Era suya esa edad en que el hombre no sabe aún quién es y está listo a entregarse a lo que propone el azar; la mística del persa o el desconocido origen del húngaro, las aventuras de la guerra o el álgebra, el puritanismo o la orgía. En la universidad le aconsejaron el estudio de las lenguas indígenas. Hay ritos esotéricos que perduran en ciertas tribus del oeste; su profesor, un hombre entrado en años, le propuso que hiciera su habitación en una reserva, que observara los ritos y que descubriera el secreto que los brujos revelan al iniciado. A su vuelta, redactaría una tesis que las autoridades del instituto darían a la imprenta».
>
> *«El etnógrafo»*
> *J.L. BORGES*

Y fue a vivir entre los indios. Al cabo de los años aprendió el secreto de los brujos y regresó a la ciudad. Su negativa a realizar una tesis sorprendió a su antiguo director quien creyó que ese alumno se había convertido en un indio. Antes de convertirse en un bibliotecario borgiano el antiguo etnógrafo todavía pudo señalar que «lo que me enseñaron sus hombres vale para cualquier lugar, cualquier circunstancia».

Aunque la situación en la que me encontraba cuando me dispuse a iniciar la obra que ahora presento distaba mucho de la del etnógrafo del cuento de BORGES he de reconocer que se encontraba entre mis objetivos el hallar un conocimiento que pudiera ser válido para «cualquier lugar y cualquier circunstancia». No debe entenderse tal pretensión como un anhelo de establecer una ciencia universal o algo semejante. La pretensión era mucho más cercana y modesta: contribuir al conocimien-

to de las pautas culturales presentes entre determinados colectivos humanos. Y, sin embargo, a medida que la investigación avanzaba observaba como algunas reflexiones que, en principio, consideraba válidas para un ámbito limitado, eran pertinentes para otros aparentemente diferentes y lejanos. A la vez, se consolidaba en mí la impresión de que el conocimiento de lo «otro» era en realidad el conocimiento de lo propio, aunque sólo fuera por exclusión. El análisis de pautas culturales presentes en algunos lugares del Sistema Central contribuye así de manera muy amplia al conocimiento de la «cultura» y, por ende, del hombre.

Desde ese punto de vista, este obra tiene que ver con la versatilidad que la humanidad ha mostrado en sus procesos adaptativos y en la utilización de la cultura como factor determinante en los procesos evolutivos. Es decir, se encamina hacia el estudio de las formas culturales que los hombres han utilizado para lograr adaptarse al medio en que viven encuadrándose en el contexto de lo que se ha dado en llamar «antropología ecológica».

La antropología ecológica tal como hoy la conocemos tiene sus orígenes en la primera mitad del presente siglo. Sin embargo, reflexiones «ecológicas» están presentes en los primeros escritores de la humanidad. Por consiguiente, un análisis pormenorizado de la misma debe incluir ineludiblemente el conocimiento de las influencias y aportaciones que ha recibido y que constituyen su basamento. En este sentido, debo reiterar que entre las pretensiones de esta obra se encuentra la de descubrir qué es exactamente la antropología ecológica y cuáles son sus aportaciones reales a la antropología cultural. Ello sólo es posible desde una visión crítica que no sólo incluye el conocimiento de las influencias sino, especialmente, de las insuficiencias.

Por otra parte, el análisis teórico que mostramos no obedece a construcciones sustentadas en el vacio, sino que encuentran apoyatura y contrastación empírica en el trabajo de campo efectuado en el Sistema Central. En el mismo se pretendía interrelacionar el consumo y la producción agroalimentaria desde el punto de vista de la orientación ecológica. Ante la aparición de problemas de índole adaptativa los seres humanos pueden optar por dos estrategias básicas: incrementar la producción o disminuir el consumo. En ese sentido, nuestra investigación pretendía verificar la siguiente hipótesis: ***en condiciones ecológicas adversas los grupos humanos tenderán a aminorar los consumos desarrollando estrategias que no aumenten la producción y permitan el mantenimiento del equilibrio ecológico. Por contra, bajo condiciones ecológicas favorables, los grupos humanos propiciarán estrategias tendentes a aumentar la producción.***

En la medida en que las características físicas y ecológicas de los lugares en que el trabajo de campo se desarrolló eran claramente adversas para la vida cotidiana de los grupos humanos, nuestra investigación

se vio limitada a comprobar si en condiciones ecológicas adversas los grupos humanos producían estrategias minimizadoras de la producción.

Con todo, el mantenimiento de una perspectiva diacrónica presenta problemas metodológicos: algunas de las reflexiones que se presentan no han podido tener una contrastación fehaciente. Así, por ejemplo, aunque describimos el proceso de construcción de una «tinada» no hemos podido asistir al mismo ya que hace tres cuartos de siglo que no se levanta ninguna. En tales casos solamente exponemos información que hemos podido validar por varias fuentes y con los suficientes controles. De hecho, algunas de tales contrastaciones sólo han sido posibles tras recorrer numerosos caminos por el campo –algunos invisibles para nuestros ojos– acompañados de antiguos vaqueros.

Sería, por último, excesivamente presuntuoso si considerara que el trabajo que ahora presento es obra exclusiva de quien lo firma. La exposición minuciosa de todas las personas que han colaborado de una u otra forma en él precisaría de un nuevo volumen. Sin embargo, no puedo dejar de citar a algunas de las que han compartido preocupaciones, alegrías, caminatas y otros momentos. ¡Cómo no iniciar tal relación con Mª Ángeles e Iris!. Venciendo el pudor reconoceré que a ellas, mi familia, debo más que lo que sé, lo que soy.

En el largo capítulo de los agradecimientos no puedo olvidar al historiador Serafín de Tapia. No sólo fue él quien me mostró por vez primera las «tinadas» de Navalosa, sino que, además, aguantó estoicamente mi ignorancia acerca de la historia de la provincia de Ávila despejando cuantas dudas tuve a propósito de la misma. A alimentar no sólo mi espíritu también contribuyó otro historiador y gastrónomo para mí muy querido, Félix Ferrer. Algunas de las cosas que he podido comprender acerca de las tinadas se las debo al arquitecto técnico José A. Navarro. Además, de compartir charlas, viajes y dibujos me rodeó de su amistad y la de su familia.

Los difíciles y esotéricos caminos de la informática se aclaraban cada vez que hablaba con Fidel Rodríguez a quien debo agradecer otras muchas cosas, como su tiempo, que no es posible enumerar.

De justicia es incluir en esta lista de agradecimientos a determinadas instituciones. La Asamblea de Extremadura me concedió una beca para desarrollar conjuntamente con Mª Ángeles Valencia un estudio etnológico de la Sierra de Gata. La Junta de Castilla y León subvencionó parcialmente algunos de los proyectos de investigación etnográfica en los valles del Alberche y el Corneja que sirvieron de base para parte de las reflexiones que más adelante se presentan. La Institución Gran Duque de Alba, dependiente de la Diputación Provincial de Ávila, me ofreció el impulso definitivo al concederme una de las becas que anualmente oferta para la realización de tesis doctorales.

Cálido es el recuerdo que tengo de los habitantes de los pueblos en los que se desarrolló el trabajo de campo. Quisiera agradecer su colaboración, especialmente, a todos los vecinos de Navalosa con los que he pasado largas horas. De entre ellos quisiera destacar a Eutiquiano García, un auténtico pozo de sabiduría que me abrió horizontes impensables cuando iniciaba mis reflexiones. Igualmente he de agradecer su colaboración a gentes de otros pueblos y lugares tanto del Alberche, como del Corneja o Gata.

Por último he de mencionar a quien es primero. Me gustaría agradecer al Dr. Ángel Espina todo lo que ha hecho por mí y por la presente investigación. No existen palabras suficientes para corresponder a su afecto y al tiempo que se ha visto obligado a dedicarme. No sólo le debo casi todo lo que hoy día sé de esta disciplina. Sus comentarios y recomendaciones han abierto luz en lugares oscuros. Su compañía durante el trabajo de campo abría perspectivas diferentes en los datos obtenidos. En buena medida esta investigación ha sido posible gracias a su ayuda. Sin embargo, todas las deficiencias que en ella pudieran detectarse son de mi estricta responsabilidad.

Institución Gran Duque de Alba

Iª PARTE

LA ORIENTACIÓN ECOLÓGICA EN ANTROPOLOGÍA

Institución Gran Duque de Alba

Institución Gran Duque de Alba

CAPÍTULO 1

LA ANTROPOLOGÍA COMO CIENCIA Y LA ANTROPOLOGÍA ECOLÓGICA COMO ORIENTACIÓN TEÓRICA

Institución Gran Duque de Alba

El conocimiento de «lo otro» es parte ineludible del conocimiento del propio yo. El análisis de pautas culturales diferentes –como el Carnaval cebrereño– muestra la versatilidad de los comportamientos humanos. (Fotos P.T.).

Reproducción Granduque de Alba

1.A.– CIENCIA, ANTROPOLOGÍA Y ECOLOGÍA

La ciencia es una conquista histórica. La mayor parte del conocimiento científico, sin embargo, no consiste en la formulación continuada de teorías deslumbrantes y novedosas, sino en la modificación de teorías y conceptos precedentes: el desarrollo científico nos conduce a una mejor comprensión de los mismos problemas.

La historia de la antropología nos muestra, en cambio, cómo con excesiva frecuencia se han abandonado determinados problemas porque un hecho contrastado empíricamente refutaba una teoría. La irrefutabilidad, no obstante, no es una virtud de una teoría sino que, según POPPER, es uno de sus vicios. Lo que de hecho ha ocurrido, cada vez que se ha descubierto una anomalía en una teoría es descrito con nitidez por LAKATOS:

> «Los científicos tienen la piel gruesa. No abandonan una teoría simplemente porque los hechos la contradigan. Normalmente o bien inventan alguna hipótesis de rescate para explicar lo que ellos llaman después anomalía o, si no pueden explicar la anomalía, la ignoran y centran su atención en otros problemas».[1]

Cuando LAKATOS habla de «anomalías» hay que considerar que no se trata de un eufemismo para no nombrar una refutación, sino que una «anomalía» es aquello que nos permite modificar una teoría, aún al precio de retenerla sabiendo que las contiene. En este sentido, la presente investigación pretende volver a plantear problemas que teorías antropológicas aún en vigor han abandonado como consecuencia de la aparición de anomalías sin, por ello, desechar los contenidos de las mismas.

En un sentido amplio tradicionalmente se ha entendido la antropología como la ciencia que se interesa por el estudio de la cultura de los

[1] LAKATOS, I.: *La metodología de los programas de investigación científica*. Ed. Alianza Universitaria. Madrid. 1989. Págs. 12-13.

grupos humanos. Durante el último siglo las voces que han anunciado la rápida muerte de la antropología se han ido repitiendo con una variable frecuencia. En algunos casos se acudía como motivo de prueba a la indefinición teórica que la caracterizaba y que generaría, sin duda, su absorción por otra ciencia.[2] En otros, se aseguraba que la desaparición de sociedades diferentes a la nuestra como consecuencia de la homogeneización cultural dejaba a la antropología sin objeto claro de estudio.

Lo que parece fuera de toda duda es que bajo dichas afirmaciones subyacen, de forma más o menos implícita, dos creencias: la antropología no es una ciencia en sentido estricto y, caso de serlo, es aquella que se ocupa del estudio de los pueblos primitivos. Evidentemente tanto una suposición como otra son, cuando menos, discutibles.

Cierto es que reputados antropólogos han defendido la idea de que la antropología no es una ciencia. Así, J.R. LLOBERA afirma explícitamente que la antropología no es si no una «ideología teórica».[3] En su opinión, la antropología es una disciplina teórica que pretende acercarse al ideal científico y cuyo fundamento es la ingente cantidad de datos empíricos sobre los que apoya sus afirmaciones junto a un conjunto de ideologías teórico-descriptivas que permiten interpretarlos. Estas ideologías serían fruto de la necesidad que las ciencias sociales tienen de responder a las necesidades que la cambiante situación política internacional ha generado a lo largo de nuestro siglo. Así, si bien no de forma estrictamente mecánica sería posible establecer una correlación entre la

[2] Aunque lo habitual es contemplar como la antropología se somete a reiterados intentos de colonización por parte de otros saberes como la sociología o la historia, entre otros, tampoco resulta infrecuente la actitud inversa. La posición de K.POPPER puede ser suficientemente significativa al respecto: «En tanto que antes de la Segunda Guerra Mundial la idea de la sociología aún era la de una ciencia social teórica general y la idea de la antropología era la de una sociología aplicada a sociedades muy especiales, es decir, a sociedades, primitivas, esta relación se ha invertido actualmente de la manera más asombrosa. La antropología social o etnología se ha convertido en una ciencia social general; y parece que la sociología se encuentra en vías de irse conviertiendo cada vez más en una rama de la antropología social, en una antropología social aplicada a una forma muy especial de la sociedad, en una antropología, en fin, de las formas de sociedad altamente industrializadas de Occidente. La antropología social ha avanzado hasta convertirse en una ciencia especial aplicada a una ciencia básica y el antropólogo ha pasado a convertirse de en un modesto y algo miope *fieldworker* en un teórico social de vastas miras y hondo aliento, así como en un psicólogo social profundo. El viejo sociólogo teórico debe darse, de todos modos, por satisfecho con encontrar su actual acomodo como *fieldworker* y especialista: observando y describiendo los totems y tabús de los naturales de raza blanca de los países de la Europa Occidental y de los Estados Unidos». POPPER, K.R.: *La lógica de las ciencias sociales*; en ADORNO, TH.W. et al.: *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, ed. Grijalbo, Barcelona. 1972. Págs. 105-106.

[3] LLOBERA, J.R.: *Postscriptum: algunas tesis provisionales sobre la naturaleza de la antropología* en LLOBERA, J.R. (Ed): *La antropología como ciencia*, ed. Anagrama. Barcelona. 1975. Pág. 377.

evolución de la antropología y la del colonialismo. El cuadro siguiente, elaborado a partir de las ideas de LLOBERA, presenta la correlación existente entre las fases del colonialismo y las diferencias en la concepción de la antropología:

FASES COLONIALES	CONCEPCIONES DE LA ANTROPOLOGÍA
Expansión colonial (hasta la 1ª Guerra Mundial)	Evolucionismo. Evolución medida en «progreso». Grandes diferencias entre europeos y «primitivos». La civilización como sinónimo de progreso para los «primitivos». Necesidad de colonizarlos.
Consolidación colonial (Entre guerras)	Funcionalismo. Necesidad de trabajo de campo como medio para obtener datos que permitan un gobierno indirecto. Colonialismo = contacto cultural. «Primitivos» = mundo armónico estático. Nulo interés por el cambio.
Desintregración colonial (Tras la 2ª Guerra Mundial)	Estructuralismo. Apoyo explícito a los procesos descolonizadores. Énfasis en análisis de estructuras. Rechazo del empirismo vulgar y fomento de los modelos teóricos. No necesidad de trabajo de campo en zonas potencialmente conflictivas.

Sin embargo, con independencia de que el esquema histórico sea más o menos afortunado, que el objeto de la antropología sea históricamente cambiante en función de la coyuntura internacional y que incluso las justificaciones teóricas de la misma sean variantes en el transcurso del tiempo, no anula la pretensión de cientificidad.

En todo caso, la objetividad de la ciencia no está exenta de prejuicios morales, políticos, etc., y no por ello es menos ciencia. Posturas como las que en su día defendía LOWIE nos parecen con el correr de los años ingenuidades que no podemos pagar.[4] Por otra parte, podríamos afirmar que los prejuicios son inevitables independientemente de qué modelo explicativo se utilice debido a que

> «El ámbito objetual de las ciencias sociales está ya constituido precientíficamente; en todo caso, el científico social al deslindar categorialmente su ámbito objetual, tiene que tener en cuenta que está tratando de distinguir una clase de objetos posibles que por su parte

[4] «El procedimiento científico moderno es el de abstenerse de cualquier juicio subjetivo (...) El antropólogo, como individuo, no puede dejar de responder a manifestaciones de otras culturas, de acuerdo con sus normas individuales y nacionales; pero como hombre de ciencia registra simplemente costumbres como el canibalismo o el infanticidio, comprendiéndolas y, si le es posible, explicándolas». LOWIE, R.H.: *Historia de la etnología*, ed. Fondo de Cultura Económica. México. 1985. 3ª Reimp. Pág. 39.

reflejan ya una estructura categorial, a saber: la estructura de ese saber preteórico con cuya ayuda los sujetos capaces de lenguaje y acción pueden generar tales objetos».[5]

En suma, la interpretación y análisis está en función de la selección previa de hechos significativos, frente a otros considerados irrelevantes. La única forma posible de garantizar la «objetividad» en la recolección de los hechos sería recogiéndolos todos, y aún así es imposible no considerar algunos como más relevantes que otros. Dicho claramente, la recogida de datos implica siempre ciertas dosis de subjetividad que no pueden ser eliminadas por muchos controles que se pretendan colocar:

«La prevalencia de los datos factuales en las monografías antropológicas deriva, estoy seguro, no del valor o interés intrínseco de tales datos, sino de la actitud que tiene como lema «en caso de duda, recoge datos». En cierto modo se trata de un enfoque comprensible. El estudioso no puede saber de antemano qué resultar importante y qué no. Una vez registrados los datos en su cuaderno, experimenta una fuerte resistencia a no incluirlos en su monografía; recuerda los kilómetros recorridos bajo el sol o las horas invertidas en obtenerlos. Por otra parte, **la selección presupone una visión coherente de lo que se pretende hacer**».[5(bis)]

[5] HABERMAS, J.: *Un fragmento: objetivismo en las ciencias sociales*, en HABERMAS, J.: *La lógica de las ciencias sociales*. Ed. Tecnos. Madrid. 1988. Pág. 459.

[5(bis)] BARLEY, N.: El antropólogo inocente, ed. Anagrama. Barcelona. 1993. 5ª ed. Pág. 75.

Institución Gran Duque de Alba

CAPÍTULO 2
DEL EVOLUCIONISMO A LA ECOLOGÍA CULTURAL

En las serranías abulenses la diversificación productiva reducía los riesgos de la hiperespecialización. Arriba: El «Tío Alberto», molinero en Villafranca de la Sierra. Abajo: Niña arreando vacas en San Martín de la Vega del Alberche. (Fotos P.T.).

2.A.– LOS PATRONES EVOLUTIVOS

«La principal tendencia de la sociedad humana durante el largo periodo de su existencia ha consistido en pasar de un estado salvaje a un estado civilizado. Pero todos deben admitir que una gran parte de esta afirmación es no sólo verdad, sino una perogrullada... (...) Es una cuestión de fechas ...».[6]

A partir de la década de 1830 la idea de que las sociedades humanas no permanecen atadas de forma estática, sino que se hallan sujetas a cambios a lo largo del tiempo, comienza a configurar un corpus de conocimientos que darán origen posteriormente a lo que se conoce como evolucionismo. Y, sin embargo, aunque la idea de una dinámica evolutiva parece haberse asentado lo suficiente como para que pase a formar parte de nuestro acervo cultural cuando hablamos de dinámica de las sociedades humanas podemos encontrarnos con afirmaciones contrapuestas cuando no directamente contradictorias. TYLOR defendía simultáneamente la posibilidad de que la velocidad de la evolución cultural hubiese mantenido un ritmo uniforme o variable:

«la principal tendencia de la cultura desde los tiempos primitivos hasta los modernos ha seguido la línea que va desde el salvajismo hasta la civilización». (...)

«Podemos imaginarnos a nosotros mismos mirando a la Civilización como a una figura humana que recorre el mundo; la vemos demorándose o descansando por el camino, y a menudo desviándose por rutas que la conducen a laboriosos retrocesos hacia lugares por los que ha pasado hace ya mucho tiempo; pero directo o desviado, su paso tiende hacia delante».[7]

Con todo, ambas posibilidades mantienen algo en común: la idea de progreso. Frente a ella algunos autores van a defender una dinámica regresiva. De hecho, el propio TYLOR no puede obviar las palabras de J. DE MAISTRE quien afirmaba que

[6] TYLOR, E.B.: *Cultura Primitiva*, ed. Ayuso. Madrid. 1977. Vol. I. pág 46.
[7] TYLOR, E. B.: o. c. Págs. 37; 79-80.

«Nous partons toujours de l'hypothèse banale que l'homme s'est élevé graduellement de la barbarie la science et la civilisation. C'est le rêve favori, c'est l'erreur-mère, et come dit l'école le proto-pseudes de notre siècle. Mais si les philosophes de ce malhereux siècle, avec l'horrible perversité que nous leur avons connue, et qui s'obstinent encore malgré les advertissements qu'ils ont reçus, avaient possédé de plus quelques-unes de ces connaissances qui ont dû nécessairement appartenir aux premiers hommes...».[8]

En suma, podemos hallar tres modelos de evolución sociocultural claramente diferenciados: evolución de velocidad variable o no uniforme, dinámica regresiva y evolución uniformemente progresiva que, en no pocas ocasiones aparecen interconectados y entrecruzados.

2.A.1.–La evolución no uniforme

La idea de que el hombre no es un ser acabado, se encuentra en la base de no pocas mitologías. Desde esta perspectiva el ser humano sería el resultado de la aplicación en un número indeterminado de ocasiones de un método de ensayo y error. Obviamente la aparición de un error en la creación no puede ser imputada a alguno de los dioses por lo que la imposibilidad de un desarrollo armónico debe ser fruto de la conducta humana. Esto es, el acento no debe ser puesto en la naturaleza humana como en su conducta.

Un mitologema que aparece en un gran número de culturas y que revela tal concepción de la historia es el relato del diluvio.[9]

[8] De Maistre, J.: *Soirées de St. Pétersbourg*. Citado por Tylor, E.B.: o. c. Pág. 49.

[9] La reiteración del relato, con sus versiones locales, en distintos lugares del mundo se debe, según Labeyrie, a su referencia a un hecho físico perdurable en la memoria de los pueblos. Las mediciones efectuadas sobre el nivel del mar muestran que si bien 7.000 años atrás era parejo al actual, hacia el 4200 a C. había subido en torno a 4'5 metros, durando la crecida aproximadamente unos 1.000 años. Este hecho supuso la inmersión del Delta del Nilo, de los atolones coralíneos del Pacífico o de las costas del Brasil. Además, «hace 18.000 años, el nivel del mar estaba alrededor de 130 metros por debajo del actual y el golfo Pérsico estaba en seco. El Tigris y el Eufrates lo atravesaban para desembocar directamente en el océano Índico. El ascenso del mar forzó el avance de las poblaciones que vivían en las orillas de esos ríos. Ese avance se detuvo de modo definitivo hacia 4.000 a. C., alejándose hacia el interior de la Mesopotamia actual. Allí se establecieron las tribus desalojadas por las aguas y es probable que constituyeran la primera población sumeria». (Labeyrie, J.: El hombre y el clima. Ed. Gedisa. Barcelona 1986. Pág. 130). Este hecho podría explicar las semejanzas entre los relatos sumerios y acadios («Mitos sumerios y acadios», Editora Nacional. Madrid. 1984. Págs. 60-66 –mito sumerio– y 295-306 –versión acadia del Poema de Gilgamesh–. Ambos relatos pueden compararse con el relato bíblico Gn 6, 5-9, 17. Si bien la semejanzas son tan grandes que podemos hablar de relatos paralelos en el Poema de Gilgamesh, tras oir Utnapishtim de los dioses la frase «Coloca en la nave la simiente de todos los vivientes», introdujo en ella a un indeterminado número de personas que, en todo caso, es mucho mayor que las ocho personas que lograron salvarse en el relato bíblico.

La idea que trasluce tal mito es que el producto de la creación o evolución ha fracasado porque no logra los objetivos para los que fue diseñado y que, por tanto, debe reiniciarse el proceso para conseguir un ser humano aceptable a la vista de los dioses.[10]

Con todo, la idea de una evolución de diferentes velocidades no es sólo propia de relatos míticos. La polémica del primer tercio del siglo pasado sobre el lamarckismo entre CUVIER y SAINT HILAIRE nos da pruebas fehacientes de ello.

Bajo la conocida expresión de LAMARCK según la cual «la función crea el órgano», que va a defender SAINT HILAIRE, se ocultaba el significado de otra idea de mayor alcance para la ciencia de la época: era posible identificar toda una cadena de fósiles en la que los cambios se explicaban en función del uso y desuso de los órganos como consecuencia de alteraciones en el medio ambiente. Subyaciendo a esta idea se encuentra la consideración de que existe un plan orgánico en la formación de las especies.

Frente a tal consideración CUVIER, como una gran parte de los geólogos de su época, va a optar por el «catastrofismo». Esta teoría parte del supuesto de la ausencia de conexión entre los diversos estratos geológicos. La existencia de los mismos sería explicable en función de catástrofes naturales sucesivas. La misma razón servía para rechazar la idea de una conexión biológica entre fósiles de estratos diferentes. Es decir, la teoría de CUVIER, explicaba la desaparición de especies acudiendo a catástrofes naturales y, por tanto, había que entender que entre los estratos fósiles había separaciones tan bruscas que era imposible la conexión entre ellos.

La pretensión de los defensores del catastrofismo no era otra que eliminar la idea de una evolución entre las especies con el objetivo de salvaguardar la validez de los relatos bíblicos. Es decir, en última instancia, el catastrofismo se constituye como una creencia que compatibiliza la creación divina con la posibilidad del ensayo y error dentro de ella.

En nuestro siglo la idea de una evolución no uniforme ha tenido adeptos en campos tan diversos como la paleontología, la teoría de la ciencia o la antropología. En la mayor parte de los casos sus defensores pretenden justificar la existencia de procesos evolutivos dentro de sistemas equilibrados. De ello derivar una consecuencia teórica para la reflexión sobre la ciencia: cualquier intento de conectar, bien la teoría de sis-

[10] La mayoría de los relatos del diluvio finalizan con el establecimiento de un nuevo tipo de humanidad basado en un pacto o alianza con los dioses. Así, en Gn 9, Yahveh señala en varias ocasiones que la alianza nueva es con toda «carne que exista sobre la tierra» y «toda alma viviente». Igualmente Gilgamesh se dirige a Utnapishtim para decirle que «tus rasgos no son extraños; incluso eres como yo».

temas, bien el estructuralismo, en cualquiera de sus versiones, con procesos evolutivos se ve abocado a una teoría que incluya la velocidad no uniforme de los cambios.

DUNNEL, por ejemplo, al compaginar el gradualismo de la teoría darwiniana con una concepción de la misma como un esquema particular asentado en la persistencia de la variabilidad afirma que, debido a que la presencia diferencial es fruto del entorno –sin que ello signifique que sea imposible encontrar procesos aleatorios o estocásticos–, el cambio viene determinado fundamentalmente por la alteración de la frecuencia de variantes discretas y no como una variante particular. Esto es, DUNNEL cree que el cambio no puede ser transformacional, sino selectivo. Consecuentemente, el mecanismo sustentador de los procesos evolutivos es la selección natural que, así entendida, resulta no ser necesariamente progresiva, sino que posee un carácter estrictamente adaptativo. Ahora bien, si la evolución no es en sí misma progresiva, no es posible afirmar que el progreso forme parte necesariamente de la misma.

En este contexto debe situarse la teoría del «equilibrio puntuado»[11] que prescinde de uno de los componentes básicos de la evolución darwiniana: el gradualismo. ELDREDGE y GOULD pretenden, desde la paleontología, mostrar que el cambio no es algo que acontece con facilidad en la naturaleza. Por contra, la resistencia al mismo es tenaz. Es decir, los cambios solamente tienen lugar cuando las estructuras en las que se han producido las perturbaciones se muestran incapaces de absorberlas.

El equilibrio puntuado conlleva implícita una hipótesis acerca de procesos macroevolutivos que apunta la posibilidad de que las especies no cambian sustancialmente durante largos períodos de tiempo, sino que lo hacen en momentos puntuales de corta duración. Es decir, los cambios evolutivos se caracterizarían por largos períodos sin cambios alternados con breves tiempos de cambios muy rápidos. La causa de tal compatibilización se encuentra en el hecho de que mientras el sistema pueda absorber las perturbaciones generadas intra o extra sistémicamente, tenderá al equilibrio con meras transformaciones homeostáticas.

No obstante, TURNER y GRENE[12] consideran que la teoría del equilibrio puntuado no permite explicar procesos macroevolutivos, ya que al propugnar la existencia de procesos separados de carácter no adaptativo parece

[11] ELDREDGE, N. y GOULD, S.J.: *Punctuated Equilibria: An Alternative to Phyletic Gradualism*; en SCHOPF, T.J.M.(Ed): *Models of Paleobiology*, Ed. Freeman, San Francisco. 1972. Citado por MARTÍNEZ VEIGA, U.: Cultura y adaptación, ed. Anthropos. Barcelona. 1985. Págs. 13 y ss.

[12] TUNER, J.R.G.: *The Hypothesis thats Explains Mimetic Resemblance Explains Evolution: the Gradualistsaltationist Schims*, en GRENE, M. (Ed): *Dimensions of Darwinism*, ed. Cambridge University Press. Cambridge. 1983. Vid. especialmente la *Introduction* que presenta el propio GRENE.

identificar evolución con suma de adaptaciones ambientales. Por otra parte, cuando se pretende analizar la evolución desde un punto de vista estructural se corre el riesgo de limitarla a un conjunto de transformaciones internas que no precisan para su explicación de variables externas como el medio, o lo que es lo mismo, a una evolución meramente internalista.

Los principios teóricos que sustentan la teoría paleontológica del equilibrio puntuado tienen su parangón en las digresiones que en el ámbito de la filosofía de la ciencia realizan, con cierto éxito, autores como KUHN y LAKATOS.

De hecho, en «La estructura de las revoluciones científicas»[13] KUHN se manifiesta contrario a la idea de una ciencia en continuo progreso acumulativo. Según KUHN, los científicos solipsistas no existen porque todo científico maneja siempre un determinado vocabulario, un conjunto de datos, de problemas, de procedimientos, etc., que conforma un «paradigma». Ello significa que el desarrollo de la ciencia sólo es posible dentro de un determinado paradigma, hasta el punto de que aquello que no tiene cabida dentro de dicho paradigma es rechazado por acientífico.

En un sentido amplio, por paradigma se entiende una concepción del mundo que incluiría teorías, metodologías de investigación, técnicas y aparatos de experimentación, creencias generales acerca del mundo, problemas científicos, etc. Ejemplo de ello sería la visión aristotélica del mundo o la newtoniana. El hecho de que alguna de las teorías que se insertan dentro de un deteminado paradigma se demuestren falsas, no implica la falsedad del paradigma. O dicho de otro modo, la detección de anomalías en un paradigma no obliga a descartarlo debido a que en su interior se operan transformaciones «homeostáticas», reajustes de conceptos y teorías que permiten que se mantenga inalterado. Cuando las anomalías, bien por su número, bien por sus contenidos, no pueden ser absorbidas por el paradigma, entonces la validez del mismo se cuestiona y acontece una revolución científica en la que un paradigma es sustituido por otro.[14]

En suma, desde la perspectiva kuhniana el avance científico no es en sentido estricto acumulativo, ya que los cambios bruscos de marco teórico conllevan la perdida de conocimientos «verdaderos». Por consiguiente, se puede aseverar que la ciencia no progresa uniformemente, sino que épocas en las que no hay cambios significativos en la misma pueden ser seguidas por otras en las que la ciencia ofrece un «aspecto

[13] KUHN, TH.S.: *La estructura de las revoluciones científicas*, ed. Fondo de cultura económica. México. 1971.

[14] «Una teoría científica se declara inválida sólo cuando se dispone de un candidato alternativo que ocupe su lugar». KUHN, TH. S.: *La estructura de las revoluciones científicas*, o. c. Pág. 128.

anormal» con continuos cambios hasta que un nuevo paradigma se asienta. KUHN no acaba con la idea de progreso de la ciencia –por la sencilla razón de que éste puede ser medido por la separación con respecto a un principio–, pero sí entierra la idea de un proceso teleológico de la ciencia que nos acerque a la verdad.

De parámetros similares, parte la reflexión de LAKATOS quien, no obstante, cree que el concepto de «paradigma» es demasiado amplio y que debe, por tanto, ser sustituido por otro más restringido:

> «Las más grandes realizaciones científicas son programas de investigación que pueden ser evaluados en términos de cambios progresivos y cambios degenerativos de problemas; y las revoluciones científicas consisten en un programa de investigación que pasa a suceder a otro (superándole en progreso)».[15]

Para LAKATOS el núcleo en torno al cual se articula la ciencia no es un concepto o enunciado científico sino un conjunto de teorías que se asumen en un «programa de investigación». En el momento en que el programa se estanca, lo que ocurre cuando su efectividad se limita a descubrimientos de forma casual o a explicar hechos que la propia teoría no predice, acontece lo que KUHN denominó revolución científica. Aún así, no se sigue de la aparición de un nuevo programa de «investigación» la sustitución del precedente:

> «Tomemos la proposición P_3: «La teoría (o programa de investigación) T_1 en el tiempo t era superior a T_2». De tal proposición no se sigue «Todos o algunos científicos aceptaron en el tiempo t que T_1 era superior a T_2. Llamaré a esta proposición $P_{2\text{-}1}$. Puede suceder que la primera proposición sea cierta y la segunda falsa. Pero ahora añadamos a P_3 una premisa psicológica como $P_{2\text{-}2}$». Todos los científicos, *ceteris paribus*, aceptarán T_1 con preferencia a T_2 en el tiempo t, si T_1 es superior a T_2 en el tiempo t». A partir de P_3 y de $P_{2\text{-}2}$ se sigue $P_{2\text{-}1}$ dadas algunas hipótesis psicológicas adicionales débiles. Si T_1 y T_2 son programas de investigación, de la aceptación de T_1 como superior ($P_{2\text{-}1}$) sólo se sigue la decisión de trabajar en T_1 en lugar de hacerlo en T_2 si se añaden otros supuestos psicológicos importantes».[16]

En suma, únicamente se podrá afirmar que el progreso científico es uniforme si se realiza un ejercicio de «reconstrucción racional» ajeno al desarrollo mismo de los acontecimientos científicos que incluya hipótesis explicativas sobre el mismo cambio.

[15] LAKATOS, I: *La historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales*, en LAKATOS, I. y MUSGRAVE, A. (Eds): *La crítica y el desarrollo del conocimiento*, ed. Grijalbo. Barcelona. 1975. Pág. 464.

[16] LAKATOS, I.: *La metodología de los programas de investigación científica*, o. c. Pág. 244.

Hasta ahora hemos mostrado que tanto en disciplinas como la paleontología o la filosofía de la ciencia es posible encontrar líneas argumentativas para defender la existencia de un evolucionismo no uniforme. Ahora bien, ¿ocurre lo mismo en el pensamiento antropológico?

TYLOR era consciente de que toda la evolución de la cultura no es posible reducirla a un simple esquema gradual-progresivo válido simultáneamente para todos los grupos humanos existentes, sino que

> «progreso, degradación, supervivencia, renacimiento, modificación: todas éstas son formas de la conexión que teje el entramado de la compleja red de la civilización».[17]

Es decir, TYLOR, a pesar de estar plenamente convencido de que la historia general de la humanidad puede representarse desarrollando el mismo tipo de nexos que los geólogos realizan entre los diversos estratos de la corteza terrestre, comprende que el resultado de la evolución no es precisamente la

> «más alta organización del individuo y de la sociedad, hasta el punto de promover simultáneamente la bondad, el poder y la civilización del hombre».[18]

La razón de este aparente fracaso evolutivo hay que encontrarla en la interferencia de procesos degenerativos que suponen paralizaciones y retrocesos. La misma evidencia histórica nos muestra la desaparición de grandes civilizaciones que no han visto que sobre ellas se hayan levantado otras superiores. Ello ha de significar necesariamente que

> «el movimiento progresivo desde el barbarismo ha dejado a sus espaldas más de una cualidad de bárbaro que los cultivados hombres modernos añoran con pesar». (...)«incluso aquellos investigadores que más firmemente sostienen que el curso general de la civilización, (...) es un progreso hacia el bienestar de la humanidad, tienen que admitir muchas y diversas excepciones. La cultura industrial e intelectual no avanza, en modo alguno, uniformemente en todas sus ramas, y, en realidad, la excelencia en algunos detalles se consigue, a menudo, en condiciones que retrasan la cultura como conjunto».[19]

Argumentos similares son defendidos por antropólogos de nuestro siglo como L.A. WHITE. Para este neoevolucionista la velocidad de evolución no puede ser considerada como constante ya que es constatable como en determinadas épocas de la historia de la humanidad el cambio ha sido muy lento, caso del paleolítico, mientras que en otras, como el

[17] TYLOR, E.B.: *Cultura primitiva*, o. c. Pág. 33.
[18] Ibid. Pág. 42.
[19] Ibid. Págs. 43-42.

neolítico, se viven grandes transformaciones culturales. Una vez superada esta época, el cambio geométrico que la caracterizaba se ve ralentizado hasta el punto de establecerse una meseta o curva plana de crecimiento cultural que se mantiene inalterable hasta que en los inicios del siglo XIX tiene lugar la revolución de los combustibles.

Este esquema, que recuerda a los antecitados de ELDREDGE-GOULD y KUHN-LAKATOS, no descarta obviamente la existencia de pequeñas alteraciones en tan dilatado periodo de tiempo. Ahora bien, de acuerdo con un patrón energetista WHITE cree que solamente se puede hablar de cambios cuando hay transformaciones esenciales en la forma en que los grupos humanos se apropian de la energía de los ecosistemas en que habitan. Desde tales presupuestos, todo aquello que no implique directamente crecimiento en el consumo de energía son sólo innovaciones que, en sentido estricto, no pueden identificarse con el progreso cultural, aunque potencialmente puedan producirlo de forma indirecta. En suma, el modelo unilineal de desarrollo cultural que WHITE presenta es de carácter no uniforme en su crecimiento.

2.A.2.–La evolución como regresión

La creencia en la existencia de una «edad dorada» o paraíso que, bien de forma voluntaria o bien por la fuerza –«la caída»–, han abandonado los hombres, se encuentra muy arraigada en la mayoría de los relatos mitológicos de los distintos pueblos. La narración de la salida del Paraíso terrenal que hace el relato bíblico puede ser un claro modelo de ello[20]. La utilización del imperativo «descended» (del paraíso a la tierra) en la segunda de las «suras» coránicas en que se narra el mismo relato es suficientemente reveladora del tipo de cambio que implica la caída.[21]

Con todo, si algún mito puede ser considerado como paradigmático de esta idea es el conocido como «mito de las razas o de las edades» que HESIODO relata en «Trabajos y días».[22] La narración de HESIODO pretende poner de manifiesto la forma en que se han ido sucediendo las

[20] Sin embargo, hay que recordar que dicha narración ha sido utilizada en no pocas ocasiones como elemento de prueba de tesis contrarias. Así, algunos de los comentaristas de MORGAN han creído ver en la expulsión del paraíso el fin de una etapa de promiscuidad sexual y el inicio –con la actividades de CAÍN y ABEL– de una fase caracterizada por la agricultura y la ganadería como paso previo a la civilización.

[21] «Pero el Demonio les hizo caer, perdiéndolo (el paraíso), y les sacó del estado en que estaban. Y dijimos: «¡Descended!. Seréis enemigos unos de otros. La tierra será por algún tiempo vuestra morada». El Corán, 2, 36.

[22] Si bien el mito de las razas es eminentemente griego, SINCLAIR considera que se pueden encontrar paralelismos del mito hesiódico en culturas como la persa o la india. (SINCLAIR, T.A.: *Hesiod, Work and days*; citado en PÉREZ JIMÉNEZ, A. y MARTÍN DÍEZ, A.: *HESIODO. Obras y Fragmentos* Ed. Gredos, Madrid, 1983. 1ª Reimp).

distintas razas conforme a un orden de decadencia progresiva y regular[23]. En este proceso degenerativo el desorden se va introduciendo lentamente en la sociedad en la misma medida que se deprecia el valor del metal que representa cada época: oro, plata, bronce e hierro. Sin embargo, la aparición de una raza intermedia entre la del bronce y la del hierro, la «edad de los héroes», rompe, en cierto modo, con la linealidad que se mantiene a lo largo del relato.

En la Edad de Oro los hombres habrían vivido como auténticos dioses: sin penalidades, sin estar atados a trabajo alguno –la tierra producía suficientes recursos como para que no fuera necesario– y en una eterna juventud. La desaparición de esta época supuso la transformación de sus habitantes en «daimones», dioses menores encargados de la protección de la humanidad superviviente.

Frente a esta edad dorada, la argéntea habría estado caracterizada por la impiedad. No es, pues, de extrañar que sus moradores fueran «una segunda estirpe mucho peor» (vv. 127). La relación privilegiada con los dioses se ha perdido y ha sido sustituida por el temor. A la vez, como consecuencia de esas relaciones, comenzar a reinar la injusticia entre los hombres. Esta ausencia de justicia conlleva el germen de la destrucción, ya que encolerizará de tal modo a Zeus que, con su furia, extinguirá a todas las razas. No obstante, la desaparición de esta Edad de Plata no supondrá una total desconsideración. Sus moradores pasarán a ser tenidos como los muertos bienaventurados.

En este esquema descendente, la Edad de Plata iría seguida de otra dominada por el Bronce. Esta edad, es la época de los guerreros, de la fuerza bruta y el vigor físico. La ocupación fundamental de estos hombres es la guerra, por lo que esta época estaba condenada desde sus inicios a la autoaniquilación: todos terminan sucumbiendo ante los golpes de los otros.

La introducción de los «héroes», raza más justa y más valiente, supone un cierto avance, o cuando menos un estancamiento en el retroceso. A diferencia de lo que ocurría con los guerreros del bronce, los héroes manifiestan, aún en pleno ardor guerrero, un cierto respeto hacia aquello que tiene valor sagrado. Este acatamiento de lo sacro es suficiente como para que entre ellos reine la justicia.

[23] No obstante, J.P. VERNANT señala que en sentido estricto no pueden ser entendidas las razas siguiendo una temporalidad cronológica. Ello sería debido a dos razones básicas. En primer lugar, desde una concepción cíclica del tiempo, la Edad del Hierro precede nuevamente a la del Oro. De ahí que HESIODO se lamente de «no haber muerto antes o de haber nacido después» (vv.175–176). En segundo lugar, según VERNANT, no se trata de que no haya sucesión entre las razas, sino que cada uno vive una temporalidad diferente, de forma que habría que hablar de «superposición» de capas. VERNANT, J.P.: *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, ed. Ariel. Barcelona. 1983. Págs. 21–88.

La Edad del Hierro que HESIODO nos narra al comienzo y el final del mito de Prometeo es la antítesis de la Edad del Oro: enfermedades, duros trabajos, angustia por el futuro, vejez, muerte, etc. En definitiva, la historia de la desdicha humana y la necesidad de sufrir para obtener el alimento. La causa de tales zozobras hay que hallarla en un irritado ZEUS que, según indica HESIODO es el que ha «escondido» (vv.47) el fuego, el alimento.

Sin embargo, la vinculación fuego-alimento no es unánime entre los hermeneutas del mito. Así, ESPINA BARRIO lo sitúa en relación con la evolución humana más que con las posibilidades alimentarias. Es decir, el fuego sería el instrumento que sirve a HESIODO para explicar el paso de la

> «physis a la técnica, y de la técnica a la habilidad política y la moral».[24]

Con independencia de la interpretación que consideremos más correcta cabría interrogarse por las razones últimas que han llevado a los grupos humanos a formular su propia historia en términos de decadencia. En general, el pesimismo inmanente a este tipo de relatos puede tener su origen en tres factores: el enfrentamiento con las divinidades, las perturbaciones en el orden natural y lo «demoniaco».

El primero de estos factores alude a la capacidad que los hombres tienen para enfrentarse a los dioses y, consecuentemente, disentir del orden cósmico. Este intento de encontrar un nuevo «puesto en el cosmos», genera es un descentramiento del hombre con respecto al lugar que debe ocupar en la naturaleza:

> «Tratan de engañar a Dios y a los que creen; pero, sin darse cuenta, sólo se engañan a sí mismos». (El Corán, 2. 9).

Un segundo factor generador de la decadencia de los hombres son las perturbaciones que en el «orden natural» producen las titanomaquias. Los distintos relatos del Apocalipsis bíblico son suficientemente esclarecedores de los efectos negativos que las luchas entre titanes tienen para la humanidad:

[24] ESPINA BARRIO, A.: *Manual de antropología cultural*, ed. Amaru. Salamanca. 1992. Pág. 197. Para justificar sus palabras ESPINA parte de la narración del mito de Prometeo en su versión de la *Teogonía*. Acude, además, a la tesis de P. DIEL para quien «... el mito de Prometeo simboliza precisamente la historia evolutiva del género humano. Contiene por la misma razón, veladamente, el relato del desarrollo de las instancias psíquicas que caracterizan al hombre: la conciencia, el subconsciente, y el superconsciente (intelecto, perversión y espíritu)». DIEL, P.: *El simbolismo en la mitología griega*, ed. Labor, Barcelona. 1976. Pág. 237. Para una mejor comprensión del mito de Prometeo puede verse GARCÍA GUAL, G.: *Prometeo: mito y tragedia*, ed. Peralta. Madrid. 1979. Especialmente sugerentes son las palabras que sobre el mito escribe GARCÍA CASTILLO, P.: *Prometeo: la educación insuficiente*, en Campo Abierto, nº 5. 1988. Págs. 167 y ss.

«y cuatro bestias enormes, diferentes todas entre sí, salieron del mar. La primera era como un león con alas de águila (...), otra segunda bestia, semejante a un oso, levantada de un costado, con tres costillas en las fauces, entre los dientes (...) y vi otra bestia como un leopardo con cuatro alas de ave en su dorso; la bestia tenía cuatro cabezas (...) y vi una cuarta bestia, terrible, espantosa, extraordinariamente fuerte; tenía enormes dientes de hierro; (...) y tenía diez cuernos. Estaba yo observando los cuernos cuando en esto despuntó entre ellos otro cuerno, pequeño, y tres de los primeros cuernos fueron arrancados delante de él. Tenía este cuerno ojos como los de un hombre, y una boca que decía grandes cosas. (...) La cuarta bestia será un cuarto reino que habrá en la tierra, diferente de todos los reinos. Devorará toda la tierra, la aplastará y la pulverizará...» (Jn, 7, 2–24)

En definitiva, subyaciendo en todos estos relatos se encuentra la idea de una naturaleza que no puede ser pacífica por causa de la existencia de numerosas fuerzas irracionales que quieren arrastrarla hasta un primigenio caos.

El tercer elemento que lleva a los hombres a «caer» es lo que podríamos denominar lo «demoniaco en sí». No existe mitología en la que no aparezca algún ser intrínsecamente desestabilizador. Los propios dioses los permiten y, de alguna forma, los potencian. Los padecimientos del bíblico Job, víctima de una «apuesta» entre Yahveh y Satán son prueba de ello. Entre los egipcios, si Osiris, el dios solar, es el inventor de la agricultura, Tifón, su hermano, se encarna en la esterilidad de los desiertos, representando así un principio negativo. En la mitología irania, el bien y el mal se reparten el mundo. Es decir, la mayor parte de las mitologías incluyen la existencia de unos dioses ambivalentes a los que hay que aceptar tal cual son. El doble valor de lo divino presenta lo positivo y lo negativo bien de forma simultánea en una misma persona, bien recurriendo a la aparición de los elementos contrapuestos en parejas.[25]

Por otra parte, esta concepción negativa del cosmos encuentra expresión no sólo en relatos y leyendas, sino en un conjunto de ideas de pensadores de gran influencia y que incluyen desde el fundador de la filosofía de la historia –GIAMBATTISTA VICO– hasta antropólogos como el difusionista SMITH.

VICO elabora un «esquema intelectual» que permite explicar el mundo histórico con la misma precisión con que se puede explicar la naturaleza. Ahora bien, requiere ello de una

[25] El hecho de que la mayoría de las mitologías hayan presentado a los dioses en parejas complementarias bueno–malo, llevó a algunos autores, como C. G. JUNG, a sugerir que en realidad el diablo es la cuarta persona de la Trinidad.

«historia ideal de las leyes eternas, sobre cuya base transcurren los hechos de todas las naciones en su aparición, evolución, estado, decadencia y fin».[26]

Es decir, si la historia se puede contar es porque existe un punto de referencia común a todas las historias particulares en una historia universal. O dicho de otro modo, las historias particulares participan de la historia universal gracias a la intervención de la providencia que marca las condiciones de una historia ideal que debe ser seguida por las historias concretas.[27]

Según VICO, las condiciones de la historia ideal prevén la sucesión invariable de tres etapas claramente decadentes para cualquier sociedad.[28] Los rasgos uniformes de cada etapa se convierten en características propias que posibilitan una diferenciación nítida de las mismas a partir de la distinción entre tres tipos de naturalezas, costumbres, leyes, gobiernos, lenguas, etc., puestas de manifiesto en los tres signos de los tiempos.

Ahora bien, el hecho de que las diferentes naciones recorran invariablemente este camino de decadencia no debe conducirnos a un hipotético «final de la historia». Muy al contrario. En opinión de VICO el orden de la historia es eterno y, por lo tanto, la historia nos muestra el continuo renacer de los pueblos. Si bien los recursos utilizados para ello son variables, no hay duda de que sobre las cenizas de la última de las edades de los hombres surge siempre una nueva época de los dioses.

Ciento diez años después de la aparición de la «ciencia Nueva» de VICO aparecer el «Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas» de

[26] VICO, G.: *Ciencia nueva*, Ed. Orbis. Barcelona. 1985. Vol. II. Pág. 233.

[27] Tal vez el problema más acuciante con el que se encuentran estos filósofos de la historia es el de averiguar hasta que punto es posible establecer si existe o no un progreso moral. El recurso a la providencia suele ser lo que fundamente la respuesta. Así, para KANT, no es posible para los hombres determinar empíricamente si existe o no ese progreso, ya que para ello tendríamos que adoptar el punto de vista de una «historia profética». Evidentemente, esta perspectiva sólo corresponde a la providencia. La reflexión humana se ve limitada a constatar la existencia de datos empíricos que, eso si, nos muestran una tendencia hacia la superación. KANT, E.: «Si el género humano se halla en constante progreso hacia mejor», en KANT, E.: *Filosofía de la historia*, ed. Fondo de Cultura Económica. Madrid. 1978.

[28] La Tabla Cronológica que VICO muestra, (o. c. Págs. 62 y ss.), pretende recoger los hechos más importantes sucedidos en las historias de hebreos, caldeos, escitas, fenicios, egipcios, griegos y romanos. La elección de las fechas de comienzo y finalización de la historia universal se hace tomando como referencia acontecimientos de relevancia universal. Así, su inicio tiene lugar en el año 1656 del mundo –fecha en la que los hebreos tuvieron que soportar el diluvio– mientras que su finalización se hace coincidir con el 3849 del mundo, año en que sobreviene la segunda guerra púnica. Su objeto evidente es el de mostrar los paralelismos que se suceden entre las diversas historias particulares en aras de una historia universal. Con dicha tabla VICO quiere poner de manifiesto que es posible observar en todas las historias particulares como a una edad de los dioses, le sucede una edad de los héroes y a ésta una de los hombres.

GOBINEAU. En esta obra se pretende mostrar la nula influencia que el medio ambiente posee sobre la adaptabilidad humana y, por tanto, sobre su evolución. Para GOBINEAU la única explicación del progreso, el estancamiento y la decadencia de los pueblos se encuentra en las diferentes mezclas que se han producido entre las razas humanas. Según este autor, las circunstancias raciales dominan absolutamente todos los problemas importantes de la historia, hasta el punto de que ésta puede ser explicada en función de las desigualdades entre razas.[29]

GOBINEAU mantiene la creencia de que las razas superiores son capaces de desarrollar los elementos necesarios para el progreso, mientras que las inferiores se encuentran culturalmente limitadas debido a su herencia racial. La conquista de un pueblo por una raza superior va seguida siempre de mejoras pero, con el paso del tiempo, el inevitable mestizaje produce la decadencia racial y, consecuentemente, la cultural. Esto es, ni el fanatismo religioso, ni la crueldad, la corrupción, o cualesquiera otros elementos que han servido tradicionalmente para explicar la decadencia de sociedades humanas tiene valor explicativo, porque, aclara GOBINEAU, existen numerosos pueblos que siguen desarrollándose a pesar de tener todos esos «vicios». La causa es siempre la misma: la mezcla de conquistadores y conquistados.

Contemplamos así una historia de más de dos milenios para comprobar como la soberbia y orgullo (Hybris) que en HESIODO sustituían a la Diké, han dado paso, por evolución semántica, a la hibridación como contrapunto de la pureza.[30] Con estas premisas GOBINEAU se adherirá a la creencia de que la historia humana habría tenido su origen en una época dorada, la Edad de los Dioses. Esta edad tendrá su continuación con una edad dominada por héroes. Nuestra época, cronológicamente sucesiva a la de los héroes, se caracteriza por la degeneración de los hombres hasta la categoría de meros rebaños dominados por la mediocridad y la confusión. Con todo, GOBINEAU concede una cierta primacía a una de las razas que pueblan la tierra: la raza aria. En su opinión, las realizaciones más impor-

[29] Se hace preciso señalar, no obstante, que el lector del *Essai sur l'inégalité des races humaines* no encontrará una definición aceptable de qué es una raza y cuáles son los elementos distintivos de la misma. Da la impresión, por otra parte, que GOBINEAU confunde razas, entendidas como sector biológico, con simples diferencias étnicas. Tal confusión le lleva a conclusiones tan peregrinas como que los franceses son superiores a los alemanes, si bien inferiores a los ingleses, ya que estos, al resguardo de sus islas, han sufrido menos mezclas.

[30] A estas alturas del siglo XX no puede quedar ya ninguna duda acerca de la inexistencia de razas «puras». La sistematización racial como categoría taxonómica responde a criterios totalmente subjetivos. A pesar de las diferencias físicas que pueden encontrarse entre los distintos grupos de humanos que ocupamos el planeta, el entrecruzamiento de individuos de todas las razas ha generado un mestizaje que, afortunadamente, acaba con cualquier idea de pureza.

tantes que los hombres han hecho antes de degenerar hasta el rebaño han sido debidas a esta raza. No obstante, no queda claro si la raza aria es equiparable a la de los héroes, un híbrido entre estos y los hombres o un eslabón intermedio.[31] Posteriormente la obra de H.S. CHAMBERLAIN «Los fundamentos del siglo XIX» hizo de caja de resonancia de estas ideas que, como es sobradamente conocido, obtuvieron un gran eco en numerosas partes de Europa.

La defensa que del racismo han efectuado ciertos pensadores no lo convierte, sin embargo, en teoría científica –aunque los argumentos que utilizan pretenden hacerla pasar por tal–. En general, las ideas que pretenden defender un racismo científico parten de la convicción de que las semejanzas y diferencias entre las poblaciones humanas se encuentran en función de rasgos hereditarios que implican unas conductas determinadas. No es difícil demostrar que dichas ideas se basan en un argumento circular: se comienza suponiendo que las conductas proceden de los rasgos heredados pero, dada la imposibilidad de mostrar empíricamente dichos rasgos, son deducidos de la observación de las conductas.[32]

Por otra parte, las teorías degeneracionistas han sido ligadas frecuentemente al mantenimiento de determinados dogmas religiosos como puede observarse en la reacción de G.E. SMITH. Este acérrimo seguidor de la obra de BOAS pretende desarrollar una reconstrucción de la evolución cultural

[31] Por nuestra parte, seguimos sin encontrar una referencia clara al concepto de «raza aria». Desde que a principios del siglo XIX F. BLUMENBACH publicó su conocida clasificación de la humanidad, se ha generalizado la creencia en la existencia de un gran tronco común caucásico o európido. Este grupo incluye numerosas variaciones locales (nórdico, dináricos, alpinos, mediterránidos, anatólicos, turánicos, árabes, etc.). Así pues, sería posible asimilar la raza aria a una rama racial de este gran tronco. En todo caso, los intentos de conectar las lenguas «arias» con los tipos nórdicos han rozado frecuentemente la fantasía y la extravagancia. Aunque los avances científicos han sido sorprendentes en el último siglo, seguimos observando la existencia de numerosas dificultades para determinar la adscripción a razas determinadas de restos humanos de antigüedad, ya que algunas de las características básicas que permitiría una identificación, como la pigmentación de la piel, el tipo de cabello o el color de ojos no dejan vestigios en los esqueletos.

[32] Sobre esta lacra el pensador francés A. FINKIELKRAUFT señala certeramente lo siguiente: «No cabe duda de que el concepto de raza ha sido destruido por los trabajos convergentes de las ciencias sociales y naturales. Atreverse, en nuestros días, a sustentar en la naturaleza las diferencias entre las colectividades humanas, significa excluirse inmediatamente del saber. Los descubrimientos irrefutables de los biólogos y los etnólogos nos impiden pensar que el género humano está dividido en grupos étnicos claramente delimitados provistos cada uno de ellos de su propia mentalidad transmisible por herencia. Entre lo innato y lo adquirido, hemos aprendido a tomar en consideración los hechos y hemos dejado de inscribir en el patrimonio genético lo que en realidad procede de la historia y la tradición. (...) En suma, ya no nos engañan: el argumento biológico carece ahora de pertinencia; sabemos que todo, (...) es cultural». FINKIELKRAUFTT., A.: *La derrota del pensamiento*, ed. Anagrama. Barcelona. 1987. Pág 82.

que justifique los axiomas de las Sagradas Escrituras. En «El origen de la idea de Dios» SMITH elabora una historia de la evolución de lo religioso en la que señala que cuanto más primitivo es un pueblo, mejor conocimiento tiene de Dios. Así, los prehistóricos pueblos cazadores comprendían mucho mejor qué era Dios de lo que hoy día es posible. La degeneración de la religión como consecuencia de la ciencia es la causa de las dificultades que en nuestros días existen para comprender a la divinidad. Es decir, la humanidad habría seguido una evolución degenerativa desde la prehistoria, –fase en que la religión fue comunicada a los hombres por el mismo Dios–, hasta nuestros días. Las creencias religiosas sustituyen así los datos de la ciencia y el Génesis a la etnografía.

En definitiva, parece que TYLOR acertaba de pleno cuando afirmaba que las teorías degenerativas pueden mantenerse más fácilmente en los campos «teológicos que (en los) etnológicos». Se entiende así que en unos momentos en que la antropología estaba comenzando a desarrollarse, TYLOR advirtiera del desastre que puede significar asentar los presupuestos de las ciencias del hombre en criterios bíblicos:

> «En la actualidad, no es raro que el origen de la civilización sea tratado como una cuestión de teología dogmática. Más de una vez he oído asegurar desde el púlpito que las teorías que los etnólogos que consideran que el hombre se ha elevado desde una baja condición original son fantasías engañosas, pues constituye verdad revelada que el hombre se encontraba originalmente en situación elevada.(...) En la investigación del problema de la civilización primitiva, la pretensión de asentar la opinión científica sobre una base de revelación es, en sí misma, objetable. Y sería, a mi modo de ver, imperdonable, que unos estudiosos que han visto en Astronomía y en Geología los desastrosos resultados de intentar basar la ciencia en la religión, favoreciesen un intento análogo en Etnología».[33]

2.A.3.–La evolución como progreso

Aunque es posible rastrear la idea de que las sociedades han evolucionado desde culturas «salvajes» hasta otras «civilizadas» desde pensadores como LUCRECIO o CHUANG TSE, ser el desarrollo del pensamiento ilustrado a finales del siglo XVIII quien consolide en Europa la idea de que el género humano se ha hallado siempre en progreso. Paulatinamente, dicha idea se fue trasladando desde el ámbito del pensamiento social hasta el conjunto de las ciencias convirtiéndose en el auténtico motor de las ciencias. La antropología no fue ajena a este proceso: la idea del progreso humano hacía posible elaborar una taxonomía de los diferentes grupos desde el punto de vista de su evolución.

[33] TYLOR, E.B.: o. c. Pág. 50.

No obstante, aunque sea DARWIN quien popularice la noción de evolución, en el ámbito de la antropología este concepto posee una filiación diferente. El evolucionismo clásico antropológico bebe directamente de las fuentes del spenceriano «evolucionismo cósmico». Las implicaciones metodológicas que de ello se derivan no hace irrelevante la cuestión de la determinación de tal progenitura. De hecho, una gran parte de la historia de la antropología se ha desarrollado en el intento de mostrar que de la elección de la noción evolutiva darwiniana o del concepto de evolución de SPENCER se sigue una determinada concepción, no ya sólo de la historia, sino de la naturaleza del hombre y de la sociedad.

Debido a que las relaciones entre darwinismo y spencerismo han pasado a lo largo de la historia del pensamiento por fases muy diversas, sería una ingenua pretensión ubicar todos los evolucionismos en una misma línea y tratarlos como si fuese un corpus teórico totalmente homogéneo. Aún así, es posible detectar en todos los evolucionistas una preocupación común: cómo descubrir los factores que posibilitaban el progreso, esto es, los determinantes del cambio social. El declarado monismo en el que se asentaban la mayor parte de los evolucionistas decimonónicos será lo que establezca diferencias entre unas y otras teorías.

2.B.–EL EVOLUCIONISMO

2.B.1.–El evolucionismo anterior al Siglo XIX

Desde la antigua y clásica Grecia hasta nuestros días la idea de evolución ha sido puesta de manifiesto por numerosos autores y de forma muy diversa. De hecho, se ha convertido ya en un lugar común de la prehistoria de cualquier ciencia el acudir a las figuras de PLATÓN o de ARISTÓTELES. Parecería incluso evidente que la historia de la antropología debiera comenzar por este último. Sin embargo, dicha evidencia resulta eliminada por la práctica: no hay dos historiadores de la antropología que se pongan de acuerdo sobre el origen de esta ciencia.

Es más, nuestro recorrido por el protoevolucionismo se inicia con un contemporáneo de ARISTÓTELES que, sin embargo, desarrolla su pensamiento en un lugar muy alejado de Grecia: CHUANG TSE (o CHUANG TZU) (369 a.C –286 a.C).

En su «Nan Hua ching», CHUANG TSE, intenta elaborar una teoría de la evolución desde un ser simple «dentro de lo cual nada existe» hasta el más complejo «fuera de lo cual nada existe».[34]

[34] CHUANG TSE: *Nan Hua Ching*, Libro III, cap 33 –9, en ELORDUY, C.: *Lao Tse/ Chuang Tzu. Dos grandes maestros del taoismo*, Editora Nacional. Madrid. 1983. Pág. 501. Según ELORDUY, la idea de la evolución puede rastrearse ya en el propio LAO TSE quien afirma que si los príncipes guardaran la regla del Tao «los diez mil seres evolucionarían espontáneamente». LAO TSE: *Tao te king*, en ELORDUY, C.: o. c. pág. 123.

Para este pensador,

«en el principio existía la Nada. Esta fue el origen del Uno. Existía el Uno, pero informe.(...) Lo informe se fue dividiendo indefinidamente, y se lo llamó decreto (naturaleza de cada ser)».[35]

Por indefinida división del Uno se desarrollaría un Universo en el que todo lo engendrado está sujeto y sometido al cambio que los «diez mil seres» (todos los existentes) pueden producir.

Si la idea de la evolución se encuentra presente en la obra de CHUANG TSE con más nitidez aún se desprende del «De rerum natura» de LUCRECIO:

«El tiempo de este modo poco a poco
trae los descubrimientos de las cosas,
y la industria adelanta sus progresos;
pues vemos que el ingenio perfecciona
las artes sin cesar unas con otras,
hasta que logran perfección cumplida».[36]

Este latino parte de la consideración de que las cosas que existen han de proceder necesariamente de otras de su mismo género. Desde éstas podríamos remontarnos hasta «unas ciertas semillas» de las que nacen todos los seres en las que se hallan «sus elementos y primeros cuerpos».[37]

Sin embargo, con ser interesantes los aspectos evolutivos de la naturaleza que a partir de los tomos señala LUCRECIO, nos interesa más otro aspecto de su obra: la noción de desarrollo progresivo de la humanidad desde los grupos de hombres sin ley hasta la civilización. La noción de «era técnica» que hoy día nos es tan familiar encuentra, en ese sentido, en la obra de LUCRECIO un claro progenitor.

Considerando que las ideas de LUCRECIO van a servir de modelo en numerosos aspectos a otros evolucionistas posteriores, hemos juzgado pertinente detenernos en los más de 500 versos que dedica a este tema.[38]

[35] CHUANG TSE: o. c. pág 283. Se hace preciso reconocer que el continuo recurso por parte de CHUANG TSE a fábulas, metáforas y ejemplos, puede dificultar el seguimiento de la idea de una evolución desde lo que hoy llamaríamos microorganismos hasta llegar al hombre (con sus distintos grados de perfección) presente en numerosos de sus pasajes. Se trata, en todo caso, de una evolución teleológica cuyo fin es volver a la Gran Unidad originaria. Si bien no es de especial relevancia para el objeto de nuestra exposición, es de justicia hacer la salvedad, tal y como el editor señala, de que en algunas tradiciones y traducciones, el origen hay que buscarlo en la No-Nada, de la que surge el Uno. De ahí, tendríamos por división el Dos, esto es, cielo y tierra, y de ellos los diez mil seres.

[36] LUCRECIO: *De la naturaleza de las cosas*, ed. Orbis. Barcelona. 1984. Pág. 353.

[37] LUCRECIO: o .c. Págs. 98-100 (L. I, vv.154-214). En adelante, para la cita de esta obra, la numeración de los versos esta referida a las ediciones latinas más usuales.

[38] Ibid. Págs 329 y ss. (L. V, vv. 925-1457).

Según este escritor romano, en un primer momento los hombres vivían ignorantes de cualquier técnica, ya que «lo que la tierra producía de suyo, les bastaba»(933–34). Una segunda fase del desarrollo de la humanidad comienza cuando «supieron hacer chozas, y de pieles y fuego hicieron uso» (1011–12). En ésta época la vida humana se caracterizó por el establecimiento de relaciones entre los grupos humanos, relaciones que mediante pactos o acuerdos (1026) garantizaban no recibir daños a cambio de no ser dañados. La existencia de este tipo de pactos que, fácilmente, llevan la memoria hacia las teorías del «contrato social», nos indica, según LUCRECIO, que la noción de justicia es la que comienza a prevalecer entre los grupos humanos (V, 1023).

Si el dominio del fuego, juntamente con el uso del vestido y de las viviendas permitieron el establecimiento de la unidad familiar (1013-1017), los cambios cualitativos más importantes tienen lugar cuando los hombres comienzan a dominar el lenguaje articulado y, consecuentemente, a dar nombre a la naturaleza en función de las sensaciones que de ella se obtenían (1028-1090).

El lenguaje natural trajo la comunicación y, con ella, la transferencia de conocimientos. La distribución de campos y animales posibilita un mayor desarrollo. Surgen las ciudades y se inicia, en definitiva, lo que se conoce como civilización.

Ahora bien, la creciente discrepancia entre la valía de los hombres y las riquezas que algunos acumulaban se fue convirtiendo paulatinamente en motivo de confrontaciones. Ante tal situación, la sociedad hubo de dotarse de leyes que garantizasen su subsistencia (1141-1150). El objeto que las mismas perseguían era el aniquilamiento de la «anarquía y las venganzas fieras» y el consecuente ocaso del terror. El temor consubstancial a una situación caracterizada por la belicosidad originó un fenómeno nuevo: algunos grupos de hombres comenzaron a buscar refugio en la veneración de dioses e ídolos (1160-1240).

A pesar de las negativas consecuencias que para los hombres tuvo el recurrir a los dioses,[39] el establecimiento de leyes dio paso a una sociedad basada en la justicia y la civilización. Con ella, los conocimientos científicos pudieron desarrollarse sin trabas. El descubrimiento de la fundición de los metales era prueba suficiente de ello. De entre los metales, según LUCRECIO, el de mayor éxito fue el cobre –«tuvo el cobre mayor

[39] ¡Oh raza de los hombres sin ventura!
¡Cuando a los dioses concedió la existencia
y los armó de cólera inflexible,
cuntos gemidos asimismo entonces,
qué heridas a nosotros, y qué llantos
a nuestra descendencia ocasionaron! (VV. 1196 ss.)

precio, y se despreció el oro inútil»– (1273) por su utilización en la vida cotidiana para la

> «corta de selvas, pulimento de materiales y cuadrar maderos, para taladros, para excavaciones,» (1268 y ss.).

En tales condiciones, la falta de «consistencia», así como el escaso aguante a la fatiga de los llamados metales preciosos era puesta continuamente de manifiesto. Así pues, el uso estrictamente técnico de los metales y no su capacidad de ornato era lo que les concedía valor.

Si el cobre había proporcionado cotas de desarrollo impensables, el descubrimiento del hierro (1280 y ss.) va a introducir cambios cualitativos en la forma de vida de los hombres. Aunque los nuevos arados mejoran la producción agrícola, no obstante, es en el arte de la guerra donde se van a alcanzar logros significativos.

En suma, el esquema que LUCRECIO presenta en «De rerum natura» sobre la evolución social de los grupos humanos, nos permite aseverar que defendía una idea del progreso como un producto cultural históricamente adquirido. O dicho de otro modo, LUCRECIO mantiene la convicción de que la humanidad se encuentra en continuo progreso a través de una historia que le ha permitido remontarse desde el estado animal hasta las grandes civilizaciones.[40]

Por último, al presentar a LUCRECIO como uno de los predecesores del evolucionismo no puede obviarse que su metodología –elaborar reconstrucciones mentales de todo aquello sobre lo que no se tienen datos fiables haciéndolas coincidir con el núcleo de la teoría–[41] «hará furor» entre los primeros evolucionistas del XIX.

Si bien la lista de los predecesores de lo que hoy conocemos como evolucionismo en antropología sería interminable, ya hemos aludido a IBN JALDUM o al P. ACOSTA, es en siglo XVIII cuando se van a sentar definitivamente las bases del evolucionismo. Cabe destacar, en este sentido, a LORD KAMES, sobrenombre con el que es conocido el prolífico HENRY HOME y sus «Esbozos»: «Sketches of the History of Man».

[40] Sobre la teoría evolutiva de LUCRECIO puede consultarse PALERM, A.: *Teoría etnológica*, ed. Universidad Iberoamericana. México. 1967. Igualmente, podemos hallar una referencia a las concepciones evolucionistas de los clásicos en la obra de J. CARO BAROJA *La aurora del pensamiento antropológico. (La antropología en los clásicos griegos y latinos)*. ed. CSIC. Madrid. 1983.

[41] «cuando con sus canciones los poetas
a transmitir hazañas empezaron
a la posteridad: no mucho antes
se inventó la escritura: por lo tanto,
de estos antiguos siglos no logramos
más vestigios que aquellos que entrevemos
por la razón guiados solamente». (1443 y ss.).

Según LORD KAMES, desde un punto de vista estrictamente metodológico es imposible extraer conclusiones válidas para todos los pueblos a partir de unos hechos que, de forma particular, aparecen sólo en algunos. Aún así, este prolífico escritor británico postula la posibilidad de una evolución desde el salvajismo extremo hasta la civilización. En un sentido amplio, se puede decir que, según LORD KAMES, es la existencia de la propiedad privada lo que se va a constituir en motor de ese desarrollo al estimular la laboriosidad. No obstante, ello no debe ser visto como una defensa a ultranza del acopio de propiedades pues, según el mismo autor, cuando la propiedad se combina con la opulencia aparece la degeneración.

En este contexto surge una obra que figura por derecho propio en las historias de la antropología: «Historia de América» de W. ROBERTSON. A partir de los descubrimientos que la incipiente arqueología va ofreciendo y las nociones básicas de la filosofía de la historia, ROBERTSON va a elaborar una secuencia evolutiva cuyo inicio serán las culturas líticas. Por otra parte, la ampliación de los conocimientos geográficos permite a ROBERTSON confirmar la hipótesis del P. ACOSTA a propósito de las migraciones masivas de caminantes que accedieron a América a través del estrecho de Bering. Todo ello conduce a ROBERTSON al establecimiento de una taxonomía de la evolución social que posteriormente, tras su adopción por MORGAN, será seguida por un gran número de antropólogos. Según esta clasificación es posible diferenciar a través del decurso del tiempo tres épocas diferenciadas: salvajismo, barbarie y civilización.

La clasificación aludida no ser la única de las ideas de ROBERTSON que tengan gran influencia en la historia de la antropología. De hecho, aún de modo primario, ROBERTSON formular lo que podríamos denominar determinismo cultural: el carácter de un pueblo viene determinado fundamentalmente por su cultura y no por otros factores como la raza.

De gran importancia para el pensamiento antropológico es la figura de Marie-Jean-Antoine-Nicolas Caritat, más conocido como marqués de CONDORCET, cuyo «esbozo» («Esquisse d'un tableau historique des progrés de l'esprit humain»)[42] ser durante un tiempo libro de cabecera de MALTHUS. A través de él, influir notablemente en DARWIN y, especialmente, en SPENCER.

El punto de partida de CONDORCET es la total interdependencia de los hechos sociales, por lo que el análisis de los mismos debe centrarse en las interrelaciones. En opinión de CONDORCET, de la misma

[42] Esta obra representa una de esas paradojas con que la historia a veces nos castiga. El espíritu del progreso y el desmesurado optimismo ilustrado que la caracterizan contrasta con el hecho de que fuera escrita en la cárcel tras ser condenado a muerte CONDORCET por oponerse a la idea jacobina de que la revolución francesa concluyese en una «república de comerciantes».

forma que es posible descubrir leyes en la naturaleza, debe ser posible descubrir algún tipo de estructura legalisforme en el desarrollo humano. Tal presunción ser lo que le conduzca a formular una historia natural del hombre que, iniciada en la caza y la pesca, finaliza en la revolución francesa tras recorrer diez fases diferenciadas por el tipo de relaciones de producción. Tal afirmación no debe ser situada en la línea de determinismo económico alguno: la total interdependencia de los hechos sociales hace que cambios en el aparato productivo generen modificaciones institucionales, si bien, por la misma razón, cualquier alteración en una institución puede tener repercusiones en el sistema económico.

El factor determinante del progreso en la obra de CONDORCET es el contacto intercultural (aunque sea por vía militar). Desde ese punto de vista, lo relevante de hechos como las cruzadas no son las conquistas guerreras o el debilitamiento de clero y nobleza, sino el conocimiento que ofrecieron de numerosos rasgos culturales de los pueblos del oriente.

No obstante, para valorar las aportaciones de CONDORCET es preciso situarlas en su justa medida. Sus «esbozos», como otras muchas de las historias «intelectuales» de la emancipación de los hombres que se elaboran durante la Ilustración, no pretende elucidar cómo ha sido la evolución social sino si ha habido progreso en la misma. Esta precisión no es cuestión baladí porque el concepto de «progreso» no es socialmente neutro. En la medida en que el progreso es identificado con el mejoramiento de las condiciones sociales de vida y, por ende, con el aniquilamiento de determinadas formaciones sociales y el modo de vida a ellas anexo, se puede pensar que dicho concepto es, en cierto modo, ideológico. De hecho, la identificación de progreso con avance hacia una mayor ilustración-racionalidad que hace KANT no tiene nada que ver con la que puedan hacer posteriormente autores como MARX o DARWIN.

2.B.2.–El evolucionismo en el Siglo XIX

En 1812 el historiador danés VEDEL SIMONSEN había dado a conocer una historia de Escandinavia titulada «Resumen sobre los períodos más antiguos y remarcables de la historia nacional» en la que afirmaba que la antigüedad escandinava había vivido tres épocas diferenciadas: una edad de piedra, otra del cobre o del bronce y, por último, una del hierro. Con todo, la existencia de una hipotética «edad de piedra» es sólo una conjetura hasta 1846 cuando BOUCHER DE PERTHES pudo demostrarlo con su monografía acerca «De l'industrie primitive». Paulatinamente las ideas en las de BOUCHER DE PERTHES fueron imponiéndose hasta que fue común aceptar la existencia de una edad de piedra tal y como había afirmado VEDEL SIMONSEN.

Tras los descubrimientos que VON DEN STEINEN realizase acariciando el final del pasado siglo, la conocida como «edad de piedra» fue dividida, a su vez, en paleolítico y neolítico en función de que los útiles hallados fueran de piedra tallada o pulida. Según VON DEN STEINEN, era imposible demostrar que la secuencia evolutiva iniciada con la edad de piedra fuera universal. Para ello mostró que determinados pueblos habían llegado a domeñar los metales sin haber pasado previamente por una edad de piedra. Tal vez el mejor ejemplo sea el de los pueblos de la Amazonia. Aunque conocedores y constructores de útiles metálicos no habían podido utilizar la piedra, según VON DEN STEINEN, por ser un material inexistente en la selva. Es posible que tal aserto parezca una obviedad. Sin embargo, posee una relevancia inusitada en la medida en que implica la consideración de que no es necesario el dominio de útiles más sencillos, como los líticos, para llegar a utilizar otros más complejos, como de hecho son las aleaciones metálicas.

En suma, los descubrimientos de VON DEN STEINEN hicieron preciso introducir una serie de correcciones en la prehistoria y redefinir los sucesivos períodos por los que los grupos humanos han pasado en función de los recursos naturales. De facto, hoy día el término paleolítico se reserva para sociedades cazadoras y de escasa organización social que dominaban útiles como la piedra, madera, hueso, etc., mientras que el de neolítico se aplica especialmente a las sociedades de alfareros y agricultores.

Si bien es cierto que los contenidos del evolucionismo de COMTE pueden ser considerados idealizados y rudimentarios, sus consideraciones sobre la posibilidad de hallar unas leyes básicas que expliquen el desarrollo humano hacen que no debamos obviar la influencia que tuvo sobre el pensamiento con anterioridad a la aparición de los descubrimientos de VON DEN STEINEN.

COMTE parte de la idea de que tanto las instituciones como los hechos sociales deben ser analizados como si fuesen fenómenos naturales ya que es la sociedad quien aporta los productos culturales a la animalidad humana.[43]

[43] Con el objeto de evitar erróneas interpretaciones, es necesario hacer la salvedad de que la teoría comtiana considera que la subsunción de los fenómenos sociales en los naturales posee una finalidad metodológica y epistemológica, pero no ontológica: «Cuando he asignado como finalidad de la filosofía positiva el resumir en un sólo cuerpo de doctrina homogénea la totalidad de los conocimientos adquiridos, relativos a los diferentes órdenes de fenómenos naturales, quedaba lejos de mi pensamiento el querer proceder al estudio general de estos fenómenos, considerándolos a todos como efectos diversos de un principio único; como sujetos a una misma y única ley. (...) Estoy perfectamente convencido de que las tentativas de explicación universal de todos los fenómenos por una ley única, son totalmente quiméricas». COMTE, A.: «Curso de filosofía positiva. Lecciones 1 y 2», Ed. Orbis. Barcelona. 1980. Pág. 47.

Este presupuesto hace creer a COMTE que ha descubierto la ley fundamental que explicaba la evolución de la humanidad. La conocida como «ley de los tres estadios» recoge con cierta nitidez el paralelismo de los procesos ontogenéticos y los filogenéticos de la evolución.[44] Por tal motivo, afirma COMTE que las «diversas fases principales» de la historia de la humanidad deben «representar las épocas fundamentales» de la historia de cada individuo.[45]

Estas aportaciones de la obra comtiana implican al menos dos elementos teóricos de relevancia:

–La historia no es fruto del azar, sino que los hombres la construyen racionalmente de acuerdo con un determinado orden;

–La asimilación de los fenómenos sociales a los naturales debe hacerse desde un paradigma biologicista. Es decir, los fenómenos sociales deben analizarse desde el punto de vista de su nacimiento, crecimiento, maduración, reproducción y muerte.

La consideración del estadio positivo como la representación fehaciente de la madurez social va a generar una consecuencia teórica de gran importancia para el evolucionismo antropológico: el concepto de «supervivencia». A pesar de que el estadio positivo es el estadio que opera como fin del proceso evolutivo, no es posible desconsiderar los estadios previos. Dos son los motivos que justifican tal aprecio:

–La posibilidad de hallar dentro del estado positivo «supervivencias» procedentes de estados anteriores;

–Dada la ineludibilidad del proceso, sería impensable que hubiese un estado positivo sin la existencia previa de los precedentes.

Aunque el plan que COMTE se había trazado en su obra era excesivamente ambicioso, los logros alcanzados son más bien modestos. La disparidad entre lo perseguido y lo hallado tiene, en muy buena medida, su origen en las insuficiencias de la misma teoría comtiana: la filo-

[44] «el espíritu humano, por su naturaleza, emplea sucesivamente, en cada una de sus investigaciones, tres métodos de filosofar, cuyos caracteres son esencialmente distintos, e, incluso, radicalmente opuestos: primero, el método teológico; a continuación, el método metafísico; y, por fin, el método positivo». COMTE, A.: o. c. Pág 26. En opinión de EVANS-PRITCHARD, la formulación de esta ley no sería originaria de COMTE, quien habría pretendido «haber descubierto la más fundamental de estas leyes, la de las famosas tres etapas (o estados), en realidad enunciada por TURGOT antes que por él». EVANS-PRITCHARD, E.: Historia del pensamiento antropológico, ed. Cátedra. Madrid 1987. Pág. 87.

[45] «Esta revolución general del espíritu humano puede ser ampliamente constatada, de una manera sensible, aunque indirecta, al considerar el desarrrollo de la inteligencia individual. El punto de partida, al ser necesariamente el mismo en la educación del individuo y en el de la especie, hace que las diversas fases principales de la primera deban representar las épocas fundamentales de la segunda». COMTE, A.: o. c. Pág 28.

sofía positiva se limita, y no es poco, a señalar una determinada lógica del pensamiento humano, no de sus actos concretos. Es, por tanto, una filosofía de la naturaleza humana arropada de cientifismo más que una filosofía de la historia. No en vano resulta más fácil enunciar teorías que separar en la práctica aspectos dinámicos y estáticos de los mismos hechos. Por otra parte, es relativamente sencillo detectar la gran contradicción que preside toda la obra de COMTE. Si bien hace recaer el reino de lo positivo sobre los hechos –y, por tanto, sobre la existencia de una continuada neutralidad axiológica como fundamento del desarrollo de las ciencias–, a la vez, realiza una determinada taxonomía de la ciencia preñada por doquier de valoraciones. La clasificación comtiana de las ciencias es un auténtico prodigio de arbitrariedad. El hecho de que, en opinión de COMTE, solamente seis ciencias deben ser estudiadas –matemática, astronomía, física mecánica, química, filosofía y física social o sociología[46]– es prueba suficiente de ello. La subsunción del resto de las ciencias posibles en las antedichas, así como el desprecio manifiesto hacia algunas como la psicología,[47] la economía o cualesquiera otras que se incluyen en tal categoría, hace crecer aún más las dosis de arbitrariedad sobre las que se apoya. El culmen de la misma llega cuando COMTE determina el orden exacto en que los conocimientos de dichas ciencias deben ser adquiridos de entre las setecientas veinte combinaciones posibles.

Desde el punto de vista del objeto de la antropología la mayor limitación del método comtiano procede de su rechazo expreso a mostrar la causalidad de los fenómenos que analiza. Aunque el mismo COMTE se ufanase de los beneficios que ello comportaría para la ciencia, constatar la existencia de un fenómeno no es lo mismo explicarlo[48]. Por otra parte, si la eliminación de hipotéticas «causas metafísicas» del conocimiento científico se hace al precio de delimitar las relaciones «normales» de los fenómenos a la sucesión y similitud, se está construyendo una naturaleza tan simple que tiene poco o ningún parecido con la realidad factual. No obstante, si lo que se pretende al no dar razón de las causas de un fenómeno es salvar la pureza de la ciencia, reducimos la ciencia justamente a lo opuesto de lo que queremos significar con tal concepto.

[46] Ibid. Pág. 76.

[47] «Este pretendido método psicológico es radicalmente nulo desde sus principios. (...) en los escritos de estos vanos psicólogos, todo lo que no consiste en metáforas tomadas por razonamientos son verdades que no provienen de su pretendido método». Ibid. Págs. 40-41.

[48] «Todos sabemos que en las explicaciones positivas, incluso en las más perfectas, no tenemos la más mínima pretensión de exponer cuáles sean las causas generadoras de los fenómenos, ya que con ello no conseguiríamos sino retrasar la dificultad, antes al contrario, pretendemos analizar con exactitud las circunstancias de su producción y coordinar unos fenómenos con otros, mediante relaciones normales de sucesión y similitud». Ibid. Pág. 31.

Por último, hay que señalar que uno de los elementos que reiteradamente señala COMTE como genuinamente renovadores de la ciencia de su época –la unidad de doctrina y método–,[49] será también el germen de una de sus mayores limitaciones: no hay justificación positiva de la pretendida unidad del sistema, sino que ésta adquiere un cierto carácter metafísico. En opinión de COMTE, dos son los elementos que posibilitan la unidad, no sólo de doctrina y método, sino, sobre todo, del sistema:

–en el estadio positivo las ciencias logran el acuerdo de todas las personas sobre el mundo sin ningún tipo de resistencia ante las opiniones de los científicos-sacerdotes;

–la ley de los tres estadios asegura que se va a llegar al tercero y, por lo tanto, a la sistematización positiva de todas las ciencias.

La sistematización de las ciencias no es una cuestión estrictamente epistemológica, sino que posee una gran influencia social. Su logro permitirá el desarrollo de una «comunidad intelectual» que servirá de base para la «comunidad social» en la que el acuerdo de los hombres viene garantizado científicamente. Tal acuerdo científico asegura que, con la nueva religión de la Humanidad, todas las dimensiones de la sociedad y de cada uno de los individuos quedan plenamente integradas en el todo social. Parece, por tanto, que STUART MILL no estaba desencaminado cuando aseguraba que la unidad interna que COMTE proporcionaba al sistema garantizaba un paso sin fisuras desde la física social a la religión de la Humanidad.[50]

En suma, considerando que la filosofía positivista de COMTE, por su unidad de «doctrina y método» es

> «aquella que puede ser considerada como la única base sólida de la reorganización social, que debe terminar con el estado de crisis en que se encuentran desde hace tiempo las naciones más civilizadas».[51]

No cabe sino alegrarse del fracaso que obtuvo como reformador social.

La coronación de la física social en el Olimpo de las ciencias justificaría el establecimiento definitivo de un estado positivo que, en la práctica, supondría la aniquilación del Estado de derecho y su transformación en una nueva sociedad de corte feudal. Los medievales dogmas del catolicismo se verían sustituidos por los del positivismo. A la vez, la física social emergente eliminaría la explicación dinámica de la sociedad: una vez que el proceso de los tres estadios ha concluido –y se ha alcanzado la perfección social– no tiene razón de ser proseguir en la evolución. El

[49] El método no es susceptible de ser estudiado separadamente de los trabajos a los que se aplica. Ibid. Pág. 41.

[50] MILL, J.S.: *A. Comte y el positivismo*, ed. Aguilar. Buenos Aires. 1972. Págs. 158 y ss.

[51] COMTE, A.: o. c. Pág. 45.

paladín del evolucionismo positivo finaliza institucionalizando una estática social como expresión de la religión de la Humanidad. La estática social sería el símbolo de esa unidad que

> «distingue a nuestra existencia, a la vez personal y social, cuando todas sus partes, tanto morales como físicas, convergen habitualmente en un destino común».[52]

La crítica que hacemos al sistema social que COMTE propone no impide, sin embargo, que reconozcamos que su intento sistematizador de la ciencia, así como la formulación de un método en el que los conceptos quedaban subordinados a unos hechos sujetos a leyes generales,[53] ha mantenido su influencia hasta nuestros días generando toda una concepción de la ciencia que, con independencia de sus logros, ha sido y sigue siendo muy fructífera en él ámbito de la ciencia social.[54]

Por otra parte, es dentro de un esquema hegeliano-comtiano donde se sitúa el autor que es considerado, en sentido estricto, primer evolucionista: G. KLEMM.[55]

La obra de KLEMM no se limita a reflexionar teóricamente sobre la evolución de la humanidad, sino que se inicia en la recogida de numerosas «colecciones» de productos tecnológicos. A ello, hay que añadir que G. KLEMM es uno de los primeros autores en dotar al concepto de «cultura» una significación antropológica:

> «costumbres, conocimientos y destreza; la vida pública y doméstica en la paz y en la guerra; la religión, la ciencia y el arte».[56]

[52] COMTE, A.: *Catecismo Positivista*, en COMTE, A.: *La filosofía positiva*, ed. Porrúa. México. 1979. Pág. 135.

[53] «el carácter fundamental de la filosofía positiva consiste en considerar todos los fenómenos como sujetos a leyes naturales invariables, cuyo descubrimiento preciso y la posterior reducción al menor número posible constituyen la finalidad de nuestros esfuerzos». COMTE, A.: *Curso de filosofía positiva*, o. c. Pág. 31.

[54] La polémica que el positivismo suscita allá donde aparece ha generado un sinfín de bibliografía. El más claro ejemplo de estas polémicas puede ser la «possitivismusstreit» que en 1961 mantuvieron K. POPPER y TH. W. ADORNO y que, dos años después, completaron H. ALBERT y J. HABERMAS (ADORNO, TH. W. et al.: *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, o. c.). La influencia posterior y algunas de las limitaciones del sistema de COMTE han sido certeramente recogidas por KOLAKOWSKI. KOLAKOWSKI, L.: *La filosofía positiva*, ed. Cátedra. Madrid. 1979.

[55] Este título, a juzgar por las historias de la antropología, debería incluir también el de «primer etnólogo moderno». AGUIRRE, A.(Dir): Los sesenta conceptos clave de la antropología cultural, ed. Daimon. Barcelona. 1982. Pág. 33. La exclusividad de tal consideración le es negada por Lowie quien le hace compartir ese honor con MEINERS. LOWIE, R.: o. c. Pág. 21.

[56] Citado por R. LOWIE, o. c. Pág. 23, y por A. AGUIRRE (Ed), o. c. Pág. 33. No deberían ser extrañas las resonancias o similitudes que en apariencia esta definición guarda con la ya clásica y tópica de TYLOR. En ese sentido, no puede olvidarse que TYLOR quiso rendir un homenaje a KLEMM con su primer gran tratado: *Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilization*.

G. KLEMM elabora una historia de la humanidad, según la cual ésta habría superado tres etapas: salvajismo (Wildheit), sumisión o domesticidad (Zahmheit) y libertad (Freiheit). Las diferencias entre las dos primeras son de orden técnico-económico: el salvajismo vendría representado por la recolección propia de las hordas trashumantes; la domesticidad por la agricultura y la ganadería. Las diferencias técnico-económicas tendrán sus correspondientes consecuencias sociales. La aparición de la agricultura necesita, según KLEMM, de vínculos interpersonales que, en la práctica, originarán la familia. La unión de varias familias en tribus supondrá el nacimiento, bajo derecho divino, de la jefatura sacerdotal. No es de extrañar que en este contexto social surgiera la escritura. El estadio positivo de COMTE es sustituido por un estadio de «libertad» en el que la inventiva humana es desarrollada gracias a la secularización de la autoridad.

La aportación a la idea de una evolución lineal y progresiva que KLEMM realiza incluye una biologización de la historia. Las diferencias raciales imposibilitarán, según KLEMM, que todas las sociedades alcancen niveles similares de desarrollo porque las razas activas (la germánica) someterán siempre que puedan a las pasivas (mongoloides, negroides, egipcios, hindúes y finlandeses).

La primera teoría completa de la evolución general no se encuentra, sin embargo, en la obra de KLEMM sino en la «Estética social» que en 1850 publicó H. SPENCER. La influencia de dicha teoría en MORGAN y TYLOR y, con ellos, en la totalidad del pensamiento antropológico, es incuestionable. Algunos años antes de que estos antropólogos dieran a conocer sus ideas, el intercambio teórico acontecido entre DARWIN y SPENCER se había mostrado fructífero. Mientras el primero sustituía la expresión «selección natural» por el concepto de «evolución» procedente de la obra de SPENCER, éste incorporó a sus «Primeros principios» las tesis básicas del darwiniano «Origen de las especies».

Imbuido de un espíritu cientista, SPENCER va a hacer descansar su teoría de la evolución sobre tres principios o leyes:

–La persistencia de la fuerza;

–La indestructibilidad de la materia (que, a pesar de ser considerada dogma durante muchos años hoy sabemos falsa); y

–La continuidad del movimiento (la energía siempre perdura).

A partir de estos postulados SPENCER va a establecer una analogía entre lo orgánico y lo social. Es decir, en opinión de SPENCER, los grupos humanos pueden considerarse como un organismo vivo en el que hay un continuo crecimiento de tamaño, complejidad y estructuras que se acompaña de una diferenciación de funciones. Dicha idea no sólo no

es incompatible con la defensa de un cierto progreso, sino que, este autor, mantiene una nítida concepción del avance social y de las diferentes etapas por las que el mismo pasa. Dicha idea no parte de la contemplación de una historia de la humanidad en la que todos los pueblos atraviesan necesariamente las mismas fases de desarrollo. Las numerosas perturbaciones que el avance social sufre, hace que se produzcan notables diferencias en la evolución de las distintas culturas.

Pronto la spenceriana idea de la evolución de lo sencillo a lo complejo o, de lo que PITT RIVERS denomina de «lo homogéneo a lo heterogéneo», se enfrentará con un problema de difícil solución: la existencia de órganos aparentemente inútiles que la cultura crea en sus procesos evolutivos. La presencia de una ley fija de acontecimientos podría solventar la cuestión. Sin embargo, en opinión de LOWIE, ésta sólo ha podido mostrarse en el ámbito de la tecnología y, en ningún caso, en el de la evolución cultural general. Según LOWIE, lo que realmente ha sucedido es que los evolucionistas

> «pensando que conocían el curso de la evolución cultural como algo predestinado, se consideraban capaces de interpolar los eslabones que faltasen en la cadena de acontecimientos».[57]

A pesar de ello, no son pocos los evolucionistas que han prescindido total o parcialmente de los aspectos tecnológicos para formular su teoría. Los motivos aducidos para justificar esta exclusión son de lo más variado: ideológicos, metodológicos, o, sencillamente, prácticos. Este es el caso, por ejemplo, de WAITZ. Este pensador no cree preciso recurrir a análisis de la tecnología de las diferentes culturas para averiguar cual es su grado de desarrollo cultural. La razón es que cualquier cosa que pueda ser dicha sobre este aspecto ya aparecer en alguna de las monografías etnográficas de KLEMM y, por tanto, es absurdo dedicar un sólo minuto a dicho tema.

En otros casos, el recurso a la historia de la tecnología para justificar la evolución se muestra sencillamente absurdo. Tal es el caso de una gran parte de aquellos autores que, como MAINE, BACHOFFEN, McLENNAN, LUBBOCK, etc., han mostrado el evolucionismo cultural desde el punto de vista del derecho comparado.

Conviene destacar que la influencia de estos autores ha trascendido el ámbito de su reflexión sobre el derecho. Así, la obra de McLENNAN[58] sigue estando presente en nuestros días al incorporarse algunos de los conceptos de su invención al uso habitual de la etnología. MORGAN, a pesar de la negativa valoración que hace de algunos de ellos, le atribuye, por

[57] LOWIE, R.: o. c. Pág. 41.
[58] MAC LENNAN, J.: *Primitive Marriage*, ed. U. Chicago Press. Chicago. 1970.

ejemplo, la paternidad de conceptos tan populares en el estudio del parentesco como endo o exogamia.[59] Por otra parte, las aportaciones de este autor no se limitan a la terminología. Considera que la historia humana está en un continuo progreso que sólo es explicable mediante una ley general evolutiva. Dado que el avance se muestra en una serie unilineal, la clasificación de los pueblos primitivos nos dará una secuencia cronológica de la historia de la humanidad en la que se combinen una ley de crecimiento social diacrónico y unas leyes funcionales sincrónicas.

McLENNAN creía que las reconstrucciones históricas no servirían de nada sino eran convenientemente contrastadas por los hechos por lo que para mostrar la validez de sus teorías utilizó un método consistente en el rastreo de costumbres o instituciones, como las letras mudas, que pudieran considerarse restos de épocas anteriores.

La importancia de este autor hay que situarla en el hecho de ser el primero en utilizar el método comparativo a escala planetaria. Es decir, McLENNAN es el primer antropólogo que pretende hacer un análisis omnicomprensivo de los pueblos primitivos. No obstante, los datos empíricos le negaron reiteradamente la razón en su intento de mostrar una cronología más lógica que histórica. Tal vez por ello, el comentario que de su obra hace MORGAN, acudiendo incluso al principio de autoridad, sea eminentemente negativo:

> «Los principales términos empleados en Primitive Marriage, no tienen valor en etnología. Cuando esta obra apareció fue acogida favorablemente por los etnólogos, porque como estudio teórico, trataba un número de cuestiones que desde hacía largo tiempo venían estudiando. Su lectura detenida descubre deficiencias de definición, postulados ilegítimos, especulaciones ingenuas y conclusiones erróneas. (...) En su obra «Principles of Sociology» Herbert SPENCER ha señalado una cantidad de ellos. Rechaza al mismo tiempo la mayor parte de las teorías de McLENNAN... Lo que SPENCER deja de esta obra, salvo la coordinación de ciertos antecedentes etnológicos, sería difícil de precisar».[60]

La confusión del análisis lógico y el cronológico mostró palpablemente las deficiencias del ahistoricismo evolutivo de McLENNAN cuando W. ROBERTSON SMITH pretendió restringir las comparaciones únicamente a aquellas culturas genéticamente emparentadas. Para mostrar lo adecuado de las ideas de McLENNAN sobre totemismo y pastoreo, ROBERTSON SMITH se ve en la necesidad de compatibilizar dos significados diferentes del concepto de «origen». Así, en ocasiones, tal concep-

[59] «Los nuevos términos de McLennan *exogamia y endogamia* son de dudosa utilidad». MORGAN, L.H.: La sociedad primitiva, ed. Endymion. Madrid. 1987. Pág. 505.

[60] Ibid. Pág. 506.

to está referido a los inicios históricos de las formaciones sociales y, en otros casos, su referencia equivaldría al concepto de simplicidad. Con este principio, las reconstrucciones histórico-lógicas fueron totalmente infructuosas.

Este tipo de reconstrucciones son, no obstante, frecuentes en los representantes por antonomasia del evolucionismo: TYLOR y MORGAN.

Según TYLOR, la labor del antropólogo se reduce al establecimiento de escalas de civilización atendiendo a las características de dos extremos: la cultura europea y los pueblos primitivos:

> «Si buscamos algo semejante a una línea definida que nos permita identificar progresos y retrocesos en la civilización, donde mejor podemos encontrarla, evidentemente, es en la clasificación de las tribus y de los pueblos reales, pasados y presentes. Nos hallamos en situación de apreciar y comparar, mediante positivos ejemplos, la civilización verdaderamente existente en la humanidad, en sus diferentes grados. El mundo ilustrado de Europa y América marca, en la práctica, un mundo, colocando, sencillamente, a sus propios pueblos en un extremo de la serie social y a las tribus salvajes en el otro, distribuyendo el resto de la humanidad entre esos límites, según se acerquen más o menos a la vida salvaje o a la culta».[61]

Si bien esta reflexión no es muy original, en la medida en que es compartida con un amplio conjunto de pensadores, no ocurre igual con las aportaciones metodológicas que aparecen presentes por doquier en su obra. Si la filosofía cartesiana del método comenzaba por anular todo aquello que no fuera «claro y distinto», la obra de TYLOR se inicia con la supresión de cualquier prueba dudosa, como los relatos de viajeros. La referencia a DESCARTES no es un mero capricho. A través de COMTE, DESCARTES se hace presente en la obra de TYLOR como muestran las siguientes reflexiones metodológicas:

> DESCARTES: «dividir cada una de las dificultades que examinare, en cuantas partes fuere posible y en cuantas requiriera su mejor solución»;[62]
>
> TYLOR: «Un primer paso para el estudio de la civilización consiste en descomponerla en sus detalles, y clasificarlos luego estos en sus adecuados grupos».[63]
>
> COMTE: «...lo dividimos únicamente con la intención de evitar dificultades para mejor resolverlas».[64]

[61] TYLOR, E.B.: o. c. Pág. 41.
[62] DESCARTES, R.: *Discurso del método*, ed. Espasa-Calpe. Madrid. 1979. 2ª ed. Pág. 49.
[63] TYLOR, E.B.: o. c. Pág. 24.
[64] COMTE, A.: «Curso de filosofía positiva», o. c. Pág. 43.

La pureza metodológica de este autor está al servicio de una noción de ley general purificada de elementos acientíficos y conjugada con los principios de la difusión. Una vez que se han eliminado comtianamente los «residuos filosóficos», se puede construir una antropología que se articula sobre dos principios explicativos: el concepto de «unidad psíquica», tal y como la explicara BASTIAN, y la conexión histórica. Es decir, TYLOR piensa que la mente del hombre, en condiciones semejantes, produce pautas conductuales similares susceptibles de ser explicadas por leyes generales.[65] Que la noción de «unidad psíquica» haya sido utilizada profusamente no puede hacer olvidar una de sus limitaciones: en no pocas ocasiones, bajo condiciones similares se producen también, efectos disímiles.

Si LEIBNIZ tenía razón al aseverar que en la naturaleza no se producen saltos, el presupuesto de la uniformidad de acciones servirá a TYLOR para postular la existencia de grados de civilización causalmente vinculados. Este recurso a LEIBNIZ o a ARISTÓTELES es indicio de otro principio metodológico cuya raíz se encuentra en la filosofía positiva de COMTE: en el estudio de las ciencias sociales debe prescindirse de cualquier consideración «metafísica y teológica» y se debe proceder como si se estuviese en el ámbito de las ciencias de la naturaleza. A pesar de ello, TYLOR reconoce que

> «la gente suele estar poco dispuesta a considerar el estudio general de la vida humana como una rama de la ciencia natural. (...) Para muchos ilustrados, parece haber algo insolente y repulsivo en el concepto de que la historia de la humanidad es parte y parcela de la historia de la naturaleza, de que nuestros pensamientos, voluntades y acciones se rigen por leyes tan definidas como las que gobiernan el movimiento de las olas, la combinación de ácidos y bases y el crecimiento de las plantas y de los animales».[66]

En suma, el comtiano principio de que todos los acontecimientos de la vida de las personas son subsumibles bajo leyes generales se traduce por TYLOR en la afirmación de que

> «si la ley está en alguna parte, está en todas partes».[67]

[65] «La uniformidad que tan ampliamente caracteriza la civilización puede atribuirse, en gran medida, a la uniforme acción de causas uniformes». TYLOR, E.B.: o. c. Pág. 19. La spencieriana noción de «unidad psíquica», defendida por numerosos autores, no es asimilable a la idea de igualdad racial postboasina. El contexto en que BASTIAN utiliza este concepto es la polémica monogenismo-poligenismo. En este sentido, se puede aseverar que esta idea era común a la mayor parte de los monogenistas, con independencia de que posteriormente considerasen o no a unas razas superiores a otras. En el caso de BASTIAN la unidad psíquica sirve para explicar las similitudes culturales sin tener que recurrir a los consabidos paralelismos.

[66] Ibid. Pág. 20.

[67] TYLOR, E.B.: o. c. Pág. 39.

TYLOR es consciente de que se halla en los albores de una nueva ciencia y de que su avance sólo será posible a partir de unos principios metodológicos rigurosos. A la vez, su consolidación precisa de una amplitud de miras que la hagan alejarse de reduccionismos y dogmatismos estériles. Por tal motivo, acude a nociones ajenas al acervo de conocimientos de los evolucionistas. De hecho, el desarrollo de determinadas habilidades o del pensamiento científico son expuestas a partir de un concepto de difusión similar al que usara RATZEL:

> «Y de igual modo que las regiones distantes producen tan a menudo vegetales y animales análogos aunque en modo alguno idénticos, lo mismo ocurre con los detalles de la civilización de sus habitantes. Hasta qué punto existe, realmente, una analogía activa entre la difusión de plantas y animales y la difusión de la civilización, se observa claramente cuando advertimos cómo las mismas causas han producido las dos al mismo tiempo. En zona tras zona, las mismas causas que han introducido las plantas cultivadas y los animales domésticos de la civilización, han traído con ellos un arte y un conocimiento correspondiente».[68]

Así, el concepto de «préstamo cultural» característico de la escuela difusionista jugará un papel de relevancia en el evolucionismo de TYLOR. La postura del autor de «Cultura primitiva» en la discusión sobre el modo como ha evolucionado la tecnología prehistórica nos da pruebas de ello. TYLOR se sitúa en la línea de aquellos que defienden que el avance de la misma no tiene nada que ver con «instintos» que se manifiesten por una «especie de necesidad natural» en todos los hombres, sino que son las «facultades imitativas del hombre» lo que explicaría posibles similitudes.[69]

Las aportaciones metodológicas de relevancia de la obra de TYLOR no se limitan a los primeros capítulos de su magna «Cultura primitiva». Posiblemente su sistematización más relevante se encuentre en el artículo titulado «Sobre un método para investigar el desarrollo de las instituciones; aplicado a las leyes del matrimonio y la descendencia».

Con el fin de averiguar qué costumbres de parentesco están unidas orgánicamente y qué uniones son meras coincidencias, TYLOR propone

[68] TYLOR, E.B.: o. c. pág. 25.

[69] «A mi parecer, el doctor KLEMM, en sus disertaciones sobre Utensilios y Armas, y el coronel LANE FOX, en sus conferencias sobre guerra primitiva, adoptan una línea más instructiva al atribuir el desarrollo inicial de las habilidades, no a un instinto ciego, sino a una selección, a una imitación, a una adaptación y a un perfeccionamiento graduales de los objetos y de las operaciones que la Naturaleza pone ante él. (...) Por su parte, LANE FOX muestra como el desarrollo primitivo de las artes bélicas puede haberse debido a las facultades imitativas del hombre». TYLOR, E.B.: o. c. Págs. 76-77.

la elaboración de estudios de las correlaciones entre costumbres y sus frecuencias. Es decir, basa el fortalecimiento de la antropología en el uso de métodos estadísticos.[70] En este sentido, TYLOR no se circunscribió a una mera propuesta sino que analizó por medio de tabulaciones y clasificaciones, a partir de fuentes escritas, el matrimonio en 350 pueblos diferentes. Conviene señalar, no obstante, que cuando hallaba algún dato que contravenía sus hipótesis bien era considerado como una «supervivencia» de época pasada que no iba contra el corpus general, bien era directamente despreciado.

Sin embargo, la posibilidad de establecer correlaciones se constituye en uno de los problemas centrales de la doctrina evolucionista, ya que es una premisa insalvable para postular la existencia de un desarrollo cultural unilineal o multilineal. Por ello, como certeramente señalar GALTON, para establecer correlaciones es imprescindible conocer en qué grado las costumbres que se comparan conjuntamente son independientes. Lo contrario nos llevará frecuentemente al absurdo de comparar instituciones que deriven de un mismo tronco y sean duplicados de un original. Así, por ejemplo, sería una pérdida de tiempo comparar el sistema parlamentario utilizado en dos países diferentes porque, a pesar de las diferencias locales, todas ellas son copias de un mismo original. Igualmente, parece obvio, como señaló FLOWER, que la fecundidad del método depende, en muy buena medida, de que las comparaciones se efectúen sobre unidades equivalentes.

El hecho de que TYLOR insista en la necesidad de efectuar correlaciones estadísticas para hacer fecunda la antropología, no implica que olvide que son individuos, y no números asépticos de un cuadro científicamente elaborado el material con el que el antropólogo trabaja. O dicho de otro modo, tan poco positivo para la ciencia de la cultura sería el mantenerse en el ámbito de la generalidad, como caer en un individualismo extremo: la ciencia antropológica, según TYLOR, debe combinar necesariamente la investigación individual con la social.[71]

[70] Ya en *Cultura Primitiva* TYLOR había puesto de manifiesto las ventajas que de la adecuada utilización de métodos estadísticos se podrían derivar: «En algunas ramas del estudio de las leyes sociales, ahora es posible recurrir a la ayuda de la estadística, (...)Entre los argumentos modernos acerca de las leyes de la conducta humana, ninguno ha tenido efectos más profundos que ciertas generalizaciones como las de M. QUETELET, sobre la regularidad». Ibid. Págs. 27-28.

[71] «Hay gentes tan interesadas por la vida aislada de los individuos, que no pueden captar una noción de la conducta de una comunidad como conjunto. (...) Pero, por otra parte, el filósofo puede estar tan interesado por sus leyes generales de la sociedad, que llegue a olvidar a los actores de que esa sociedad está hecha. (...) Pero, al ver que la acción social colectiva no es más que el resultado de muchas acciones individuales, se comprende claramente que estos dos métodos de investigación, si se ponen en práctica de un modo correcto, deben ser perfectamente compatibles». Ibid. Pág. 29.

Con todo, TYLOR no sólo es uno de los mayores representantes del evolucionismo decimonónico, sino también quien da forma a los instrumentos que servirán a sus críticos contra los excesos comparativistas intentando compatibilizar frente a un unilinealismo dogmático la progresión y de la degradación con los conocimientos históricos:

> «la teoría de la progresión admite la degradación, y la teoría de la degradación admite la progresión, como poderosas influencias en el proceso de la cultura».[72]

No será TYLOR el único que detecte los errores a los que el evolucionismo estricto conduce. Ya dos años antes de la aparición de «Primitive Culture» DANILEVSKY se había percatado de que el evolucionismo unilineal estaba preñado de etnocentrismo: la historia del desarrollo cultural se ha formulado como el incesante avance de la cultura europea, lo que resulta a todas luces acientífico al marginar los progresos existentes en otras partes del mundo.

Más duras son las críticas que el evolucionismo recibió de F. BOAS y de sus seguidores. Según BOAS, el evolucionismo descontextualiza los rasgos y variables culturales haciendo así que pierdan su significado real. Es decir, la única forma posible de ver la cultura como un todo significativo sería tener en cuenta que las variables se encuentran interrelacionadas entre sí y dependen en muy buena medida de condicionamientos geográficos. BOAS parte de la consideración de cada fenómeno como resultado de un conjunto de acontecimientos históricos. Ello le llevará a rechazar las simplificaciones, a las que el uso del método comparativo evolucionista había llegado por ser incapaz de aprehender cada grupo humano como un conjunto de realizaciones culturales.

Además, a pesar de la relevancia que tienen los factores ambientales, BOAS elude un determinismo geográfico que fuera suficiente para explicar las diferencias entre las sociedades humanas en función solamente de los medios físicos en que habitan. Frente a ello, la postura de BOAS va a ser totalmente «posibilista». Esto es, al prestar atención a las posibles combinaciones en que pueden aparecer los diferentes elementos de una sociedad observa que el desarrollo de cada cultura se encuentra condicionado por varios factores: «medio social», «medio geográfico» así como la forma en que emplea o enriquece los materiales adquiridos por préstamo cultural.

Ahora bien, colocar sin más a BOAS la etiqueta de antievolucionista supone un reduccionismo inaceptable pues defendía la existencia de regularidades en los procesos históricos. El objeto de su crítica era una antropología entendida como sinónimo de libre especulación carente de

[72] Ibid. Pág. 52.

fundamento científico. Es decir, según BOAS podremos hablar de uniformidades evolutivas de corte paralelo una vez que se conozcan con rigor las secuencias históricas de los hechos observados en las reas locales particulares. Ello equivale a afirmar la necesidad de dos puntos de vista complementarios: uno previo de talante particularista y otro generalizador apoyado en el anterior.

En definitiva, para BOAS la existencia de rasgos comunes a muchas sociedades plantea la posibilidad de que existan de hecho leyes que gobiernen el desarrollo social. Esto es posible si existen causas y conexiones históricas establecidas entre las diversas sociedades o si, por el contrario, se afirma que es la mente humana quien se comporta de forma idéntica en todas partes. Ahora bien, según BOAS, ambas hipótesis parten del contrafáctico supuesto de que todos los fenómenos ectológicos han llegado a su estado actual por el mismo discurrir histórico:

> «no podemos decir que la existencia del mismo fenómeno siempre se deba a las mismas causas, y que así se demuestra que la mente humana obedece a las mismas leyes en todos los lugares. Debemos exigir que las causas por las que se desarrolló se investiguen y que las comparaciones se limiten a esos fenómenos que, como se ha comprobado, son efectos de las mismas causas».[73]

Ello implica que la uniformidad contrastada de los procesos debe ser condición indispensable previa a la realización de cualquier comparación. Por tanto, este método sólo será aplicable sobre reas geográficas reducidas.

La censura difusionista contra los excesos del evolucionismo pone de manifiesto lo que, según SAPIR, es el peligro continuado al que los investigadores sociales se ven amenazados,

> «el de convertir en realidades históricas o psicológicas lo que son simplemente abstracciones conceptuales».[74]

Una amenaza teórica de tal calibre no distingue entre evolucionistas o difusionistas y afecta por igual a los defensores de ambos principios. Si bien es cierto que no es preciso llevar a cabo una búsqueda exhaustiva en las obras de los evolucionistas para hallar nítidos ejemplos de reconstrucciones histórico-subjetivas, no lo es menos el que las obras de difusionistas como GRAEBNER, W. SCHMIDT o ELLIOT SMITH suponen un alarde de subjetivismo de la misma medida.

Aunque es habitual que las historias de la antropología distingan tres escuelas difusionistas –el hiperdifusionismo inglés de ELLIOT SMITH, el

[73] BOAS, F.: *Las limitaciones del método comparativo de la antropología*, en BOHANNAN, P. y GLAZER, M.: *Antropología: lecturas*, ed. McGraw Hill. Madrid. 1993. 2ª ed. Págs. 88-89.

[74] LOWIE, R. H.: o. c. Págs. 196.

difusionismo historicista alemán de GRAEBNER y el particularismo norteamericano de los seguidores de BOAS–, para el objeto de nuestra reflexión es suficiente distinguir entre dos modelos: un difusionismo estricto o paralelista que considera que cada cultura es una síntesis de toda la historia de la evolución de la cultura y un difusionismo moderado que mantiene que los contactos y préstamos entre grupos culturales se han desarrollado desde los inicios de la historia de la humanidad y que, por tanto, no es preciso que todas las sociedades hayan evolucionado de forma paralela.

En el establecimiento de dicha diferenciación se encuentra la posibilidad de establecer una cierta convergencia entre evolucionismo y difusionismo. En realidad, la paulatina distinción entre diferentes tipos de contacto intercultural y, consecuentemente, de difusión, junto con la constatación de que determinados elementos culturales pueden ser sustituidos históricamente por otros adquiridos por préstamo –siempre que cumplan más eficazmente la misma función–, muestra que la distinción entre evolución y difusión no es algo que se pueda mantener de forma radical. Esta idea será defendida por LOWIE quien indica que no es correcto oponer el evolucionismo cultural al principio de la difusión, puesto que

> «seguramente, dada una ley fija de desarrollo, iguales puntos de partida pueden llevar a una repetición indefinida de etapas idénticas».[75]

Es decir, siempre y cuando las correlaciones que se lleven a cabo estén convenientemente justificadas, no debe haber reparos en admitir la validez de interpretaciones «paralelistas o neo-evolucionistas»:

> «Dada la complejidad de los fenómenos sociales no podemos, por regla general, esperar una relación causal sencilla, sino que debemos tratar cualquier correlación que establezcamos, como parcialmente coincidente con otras. O para formularlo de otra manera, nuestros correlativos no se determinan mutuamente en forma completa; la presencia de algunos de ellos tan sólo hace a los otros más probables en el caso de que no estuvieran presentes. (...) Correlaciones de este tipo justifican una interpretación muy mitigada de paralelismo o de neo-evolucionismo».[76]

En suma, el hecho de que difusionistas como LOWIE lleven a efecto interpretaciones paralelistas, y que evolucionistas como MORGAN no tengan reparo en admitir la existencia de préstamos culturales permite pensar que, en la práctica, el difusionismo no es sino una forma moderada de evolucionismo:

[75] Ibid. Pág. 42.
[76] Ibid. Pág. 353.

«Dondequiera que existiera una conexión continental, todas las tribus deben haber participado en alguna medida, de los progresos de las otras. Todos los grandes inventos y descubrimientos se propagan solos; pero las tribus inferiores deben haber apreciado su valor antes de poder apropiárselos».[77]

La aceptación de la convergencia difusión-evolución sólo debe superar, en nuestros días, una prueba: cómo diferenciar con nitidez qué correlaciones se establecen como producto de una difusión y cuáles son establecidas nomotéticamente por los antropólogos. Ello incluye demostrar que no siempre la correlación de asociaciones posibles que se muestren es más elevada para la proximidad espacial, como mostrará GALTON, que para cualquiera otra variable.

Con todo, y a pesar de los errores en que se pueda caer, la fecundidad de las investigaciones antropológicas dependerá, en muy buena medida, de las posibilidades de conectar las investigaciones de base estadística con teorías generales que incluyan una adecuada explicación causal diacrónica y sincrónica de las adaptaciones tecno-económicas y tecno-ecológicas que los hombres y mujeres han ido desarrollando para poder sobrevivir.

2.C.–EVOLUCIONISMO: ¿UNA TEORÍA POLÍTICA?

La evolución no es el resultado de simples cambios homeostáticos sino el resultado de transformaciones conflictivas que, en ocasiones, pueden ser traumáticas. La existencia de procesos de selección «natural» o al menos, de procesos evolutivos que permiten únicamente la «supervivencia de los más aptos» ha sido defendida en el ámbito del desarrollo cultural por evolucionistas clásicos como MORGAN o TYLOR:

«(la familia panalúa) ofrece un buen ejemplo de la manera de obrar del principio de la selección natural».[78]

(historia y etnografía se unen para mostrar que) «las instituciones que mejor pueden mantenerse por sí solas en el mundo sustituyen paulatinamente a las menos aptas, y que este incesante conflicto determina la resultante general de la marcha de la cultura».[79]

[77] MORGAN, L.H.: *La sociedad primitiva*, o. c. Pág. 107. Por otra parte, según M. HARRIS, «El tratamiento que LOWIE hace del origen de la sipe representa mucho más que una mera inversión del esquema evolucionista de MORGAN: es una de las defensas más sólidas que se han hecho del paralelismo y la convergencia en los procesos evolutivos». HARRIS, M.: *El desarrollo de la teoría antropológica*, ed. Siglo XXI. Madrid. 1987. 7ª ed. Pág. 302. LOWIE, por su parte, afirma que «MORGAN no se dejó perturbar demasiado por los préstamos culturales, aunque admitió sin dificultad su existencia». LOWIE, R.H.: o. c. Pág. 78.

[78] MORGAN, L.H.: o. c. Pág. 431.

[79] TYLOR, E.B.: o. c. Pág. 79.

Aunque tanto en el caso de MORGAN como en el de TYLOR y, en general, en la mayor parte de los evolucionistas el concepto de evolución procede de SPENCER, es inevitable hablar de una aproximación a ciertas ideas de corte darwiniano cuando se pretende hacer del evolucionismo fundamento de sistemas políticos.

Ejemplo de tal aproximación es la «Evolución social» que publicará en 1915 A.G. KELLER con el objeto de traducir el evolucionismo de SPENCER al de DARWIN. La spencieriana fórmula del paso de la incoherente homogeneidad a la heterogeneidad coherente es sustituida por los términos de variación, selección, transmisión y adaptación. Desde este punto de vista, la variación sería la fuerza que pone en marcha la evolución mediante reacciones selectivas al medio. Por ello, según KELLER es posible diferenciar tres niveles de selección. En primer lugar, se puede hablar de una selección automática, esto es, una adaptación no consciente a determinados fines conscientes manifestada a través de las guerras, la lucha de clases y la competencia exacerbada. En segundo lugar, una adaptación racional en la que el hombre determina, al menos parcialmente, la dirección del cambio. Por último, señala KELLER, una contraselección que, fruto de técnicas como la guerra, el celibato, etc., permite la supervivencia de los menos aptos. La transmisión de esta selección se haría por medio de una imitación no consciente y una educación artificial en la conservación de las tradiciones. Es decir, según KELLER, estos procesos conjuntamente posibilitan la adaptación de las costumbres de forma que estas no varíen en exceso a pesar de la evolución.[80]

Tanto estas ideas como las que ya había expresado con anterioridad NOVICOW se acercan al darwinismo social que defienden BAGEHOT, GUMPLOWICZ, RATZENHOFER, SUMMER, SMALL, etc.

W. BAGEHOT intenta formular una teoría social de la selección natural en la que la importancia en los procesos evolutivos se desplaza desde los individuos hacia la cohesión grupal como requisito para la supervivencia. Esta estipulación se acompaña de la idea de la variabilidad humana, tomada de la obra de DARWIN, como instrumento de mejoramiento de la organización biológica. La cohesión del grupo, sin

[80] Hay que señalar que el «Contract with America» de los Republicanos estadounidenses, correlato actual de las ideas de KELLER, elimina incluso el factor educacional: «On the best-seller list, The Bell Curve argues that government should quit much of the anti-poverty business because the poor are doomed by their mostly hereditary low IQs» (LACAYO, R.: «Down on the Downtrodden», Time, December 19, 1994, Nº 51). Es decir, los gastos presupuestarios para incorporar a los marginados se consideran como un despilfarro, ya que, en última instancia, la «culpa» de su marginación no la tiene un deficiente funcionamiento del sistema social: «los pobres no tienen solución porque su coeficiente intelectual les postra irremediablemente en la miseria. Lo coherente a partir de ahí es contribuir a su gradual exterminio y no preservar, mediante aportaciones de los mejores, su supervivencia». El País. 8/I/ 1995. Suplemento «Domingo». Págs. 2-3.

embargo, puede no venir de factores biológicos, sino del «aglutinarse por la costumbre».

L. GUMPLOVICZ cree, por su parte, que la evolución social y cultural es producto de la lucha entre grupos sociales en la que sólo los más aptos sobreviven. La explicación de las luchas intergrupales se hallarían en el origen poligénico que, de hecho, impide una evolución unitaria. El origen de estos conflictos siempre tiene por causa directa el deseo de mejorar las condiciones económicas. Sin embargo, entre los pueblos más primitivos hasta que se toma conciencia de la rentabilidad de esclavizar a los perdedores hay una persecución del enemigo hasta el exterminio. En este proceso de imposición de unos grupos sobre otros surge el Estado en cuyo seno seguirá posteriormente la lucha. Por lo tanto, según GUMPLOVICZ no se puede hablar ni de progreso ni regreso, sino de mejoramiento o empeoramiento de las condiciones de vida en lugares y tiempos determinados.

Este esquema de GUMPLOVICZ pretende ser refutado por H.J. NIEBOER quien escribirá, ya en nuestro siglo, «Slavery as an Industrial System», obra en la que, partiendo del rechazo de cualquier postulado evolucionista, realiza un análisis de la esclavitud en términos estrictamente económicos. Según NIEBOER los esclavos sólo se capturan si la situación económica los hace imprescindibles. Su ausencia en pueblos cazadores o pescadores, en sistemas donde se precisa de capital para producir la subsistencia, como los esquimales, o en las islas de Oceanía donde no hay tierra aprovechable, sería prueba de ello. Es decir, sólo se utilizaría la fuerza para conseguir que un hombre trabaje para otro cuando no se puede conseguir alimento suficiente para garantizar la subsistencia de la unidad familiar. Sin embargo, la lucha por la existencia sigue siendo considerada por W.G. SUMMER como el motor de la evolución. En «Folkways», que aunque aparece 1906 es un compendio de artículos escritos a finales del pasado siglo, SUMMER señala que la sociedad es un sistema de fuerzas regidas por una ley: la ley de la evolución. La supervivencia de las costumbres más aptas es la consecuencia directa de esta ley que se genera de las presiones demográficas y económicas. Es decir, SUMMER parte de un determinismo geográfico aderezado de conceptos biológicos para explicar la evolución. Aún así, considera de primera magnitud los datos etnológicos sin los cuales sería imposible elaborar una teoría evolutiva. Según SUMMER, cada grupo cree ser el único que posee costumbres correctas, lo que le lleva a desaprobar las costumbres de los demás. A esta actitud difamatoria contra otros grupos es a lo que SUMMER denominará con un concepto que ha tenido gran fortuna: etnocentrismo.

Conviene precisar que en numerosas ocasiones el uso que se ha hecho de las teorías de SUMMER, BAGEHOT o GUMPLOVICZ se en-

contraba alejado de las pretensiones científicas que podían haber guiado a sus autores. Teorías morales y políticas de cualquier signo, desde las más reaccionarias a las más revolucionarias, adoptaron el darwinismo de inmediato con el no declarado objetivo de que sirviese como garantía «científica» a determinadas concepciones de la sociedad. Por otra parte, ciertos comportamientos también han encontrado justificación en estas ideas. Así, si W.G. SUMNER presentó como resultado de la lucha por la existencia el dilema de «libertad, desigualdad, supervivencia de los más aptos» o «no libertad, igualdad, supervivencia de los no aptos». Los «self-made-man» se autoconceptúan como paradigma de los más aptos ya que son

> «un producto de la selección natural que actúa sobre el cuerpo total de los hombres seleccionando a quienes pueden cumplir los requisitos de cierta tarea a realizar».[81]

En este contexto, el darwinismo se puede convertir en el fundamento biológico que el capitalismo precisaba, tal y como afirma M.O. BECNER:

> «el darwinismo proporcionaba un fundamento a la doctrina de A. SMITH de la «mano invisible». SMITH había supuesto que aunque cada hombre sigue su tendencia innata de «comerciar, intercambiar, negociar», los esfuerzos de los hombres se acoplarían de tal modo que servirían al bien económico de la sociedad en general».[82]

Esto es, la evolución tal y como había sido expuesta por DARWIN vendría a señalar lo mismo que ADAM SMITH: los hombres compiten para lograr el bienestar general.

En todo caso, no es preciso acudir hasta DARWIN para buscar fundamentos a ciertos programas políticos, máxime si observamos que, en realidad, todo lo que es conocido como darwinismo social no es sino un reduccionismo biológico similar al spenceriano.

SPENCER defendió la prioridad de la evolución natural sobre cualquier intervención humana, lo que, en la práctica, significaba la no actuación del Estado en todo aquello que implique perturbación del orden natural. Es decir, en opinión de SPENCER cualquier acción ejecutada por el Estado desde el punto de vista de la redistribución debe ser considerada como perturbadora pues al impedir que los menos aptos perezcan atenta contra el orden natural. En suma, las reflexiones de SPENCER conducen hacia un paradigma organicista no evolutivo que legitima una suerte de extraño anarquismo antisocial.

[81] BECKNER, M.O.: *El darwinismo*. ed. Revista Teorema. Valencia. 1976. (Col. cuadernos Teorema nº 5). Pág. 48.

[82] Ibid. pág. 48.

El darwinismo social no es, por tanto, más que la traducción a terminología científica o pseudo científica de las ideas políticas de SPENCER caracterizadas por un individualismo extremadamente antisocialista que alcanza concreción en la negación de un papel corrector de desequilibrios para el Estado en ninguno de los ámbitos de la vida. Es decir, lo que el darwinismo social expresa no tiene propiamente que ver con laş ideas de DARWIN. Es más, se puede probar que históricamente es DARWIN quien ha utilizado conceptos propios de las ciencias sociales en el estudio de la naturaleza. No en vano, la idea de la selección natural procede directamente de MALTHUS.

Por nuestra parte, asumimos sin problema la idea expresada por R. DAWKINS, según la cual,

> «alguna gente cree que podemos esperar que la ciencia evolutiva nos provea un código moral. (...) Es absolutamente cierto que en la naturaleza el fuerte explota al débil. (...) Pero esto no significa que nosotros tengamos que apoyar un sistema moral en el que una gente explota a otra gente o en el que una gente explota a otros animales. Nosotros somos libres de instaurar sistemas políticos y morales que se diferencian explícitamente de los principios de la naturaleza».[83]

Es decir, la idea de la explotación humana no es una consecuencia inevitable del evolucionismo: el uso de éste como intento de justificación de aquélla es una perversión científica.

Con todo, es posible afirmar que históricamente ha habido una utilización del evolucionismo que podríamos considerar, en sentido amplio, como ideológica. El evolucionismo social o cultural ha sido la teoría que ha servido para justificar la presión de la agricultura sobre otro tipo de economías aparentemente menos desarrolladas. Es decir, la afirmación, común a todos los evolucionistas, de que la «revolución agrícola» suponía un paso más en la evolución permitía directamente acabar con las condiciones que habían posibilitado el desarrollo de las sociedades cazadoras-recolectoras.

Cuando se tiene en cuenta el lento avance de la tecnología agrícola –aún son numerosos los lugares donde se sigue practicando de forma similar a como se hacía hace más de tres mil años–, las grandes extensiones de terreno sin cultivar por períodos que oscilan entre el año (barbecho de año y vez) y los veinte años (sistema de rozas), la expansión progresiva de los núcleos urbanos (con el consecuente abandono de tierras rurales para dotaciones urbanas) y la ampliación de las redes de caminos que facilitan el comercio entre poblaciones, aparentemente el único modo posible de aumentar la producción agrícola para una población creciente es incrementar las tierras dedicadas al cultivo.

[83] DAWKINS, R.: *La moralidad del hombre y los animales*, en Diario El País. 19/IV/82.

En este sentido, el evolucionismo se ha convertido en la teoría que ha justificado en aras del avance cultural la necesidad de roturar montes y de adquirir para el cultivo todo tipo de tierras. La disminución del hábitat en el que han vivido y viven grupos de cazadores-recolectores se incardina así en un proceso circular: los pueblos recolectores deben reconvertir su producción hacia procesos agrícolas y para ello precisan aún más tierras. El cultivo de una mayor cantidad de terreno debilita aún más a los sistemas recolectores y, por tanto, queda justificada «ex post facto» la necesidad de la agricultura.

Sin embargo, un estudio que tenga presente la adaptación tecno-económica al medio nos muestra que el sistema caza-recolección y el sistema agrario no son más que dos formas diferentes de adaptación a medios más o menos cambiantes.

Este es el caso, por ejemplo, de la cultura conocida como de la «cerámica picada» que se desarrolló en Suecia hasta hace unos cinco mil años. Estos grupos humanos se habían dotado de mecanismos culturales que aumentaban la eficiencia en la búsqueda de alimentos: la especialización en la construcción de arpones de gran calidad y eficiencia permitía lograr un elevado número de capturas durante un tiempo reducido. Dicha especialización conllevaba un control del tiempo: el periodo de caza era extraordinariamente breve, pero su producto debía garantizar el sustento durante mucho tiempo. Por tal razón fue preciso elaborar un sistema de almacenamiento, lo que genera en el seno de la cultura de la «cerámica picada» la emergencia de un grupo de trabajadores especializados –los constructores de tinajas y arpones–. En suma,

> «la tecnología especializada, particularmente cuando estaba combinada con método para almacenar alimentos, contribuyó a estabilizar el abastecimiento de víveres».[84]

Por otra parte, con el objeto de aminorar los riesgos derivados de una estrategia basada en el monocultivo o en la dependencia de un único recurso, estos grupos aplicaron algunas de sus herramientas o utensilios a actividades diversas en las que se mostraban igualmente eficaces. O dicho de otra forma, la estrategia de la diversificación precisaba de una nueva tecnología válida para la apropiación de distintos recursos: la tecnología del microlito. Así, mientras la tecnología del arpón, que era muy rentable dentro de un determinado sistema de producción, implicaba una gran inversión de tiempo, la técnica microlítica se mostraba más efectiva para esquemas productivos no previsibles en el tipo o en la cantidad de caza, con una menor inversión de tiempo.

[84] Zvelebil, M.: *Busca de alimento en los bosques de la Europa postglacial,* en *Investigación y ciencia*, Julio de 1986. Pág. 73.

En definitiva,

> «el sistema de la diversificación (puesto en práctica por la tecnología microlítica) reducía los riesgos inherentes a la estrategia especializada. Combinando los dos enfoques, un grupo postglacial podía tener la seguridad de un abastecimiento de víveres adecuado y razonablemente fiable».[85]

Con la diversificación la sedentarización se vio favorecida. A partir de ella, los grupos de la «cerámica picada» sueca pudieron vivir los mismos efectos que cualquier grupo inmerso en la conocida como «revolución agrícola»: construcción de viviendas, desarrollo de la albañilería, construcción de ciudades, acumulación de riquezas, etc..

Todo ello supuso que durante un largo periodo de tiempo los sistemas cazadores y agrarios fronterizos, teniendo mutuo conocimiento, conviviesen sin que los primeros adoptasen el sistema de producción de los segundos. La razón de tal actitud hay que buscarla en el hecho de que, en la práctica, la adopción de la agricultura no suponía ninguna ventaja adaptativa y exigía, además, el abandono tanto de una tecnología especializada que había costado una gran inversión de tiempo como, especialmente, de unas formas sociales complejas adaptadas a un determinado patrón ecológico. Por lo tanto,

> «la explicación del tránsito a la agricultura no hay que buscarla en la superioridad natural de la granja, sino en otros motivos».[86]

En la cultura de la «cerámica picada» en tanto el equilibrio entre especies explotadas intensivamente y especies casuales se mantuvo, no fue precisa la agricultura debido a que la productividad se mantenía sin aumentar los riesgos. En suma, aunque posteriormente cediera a la presión que las explotaciones agrarias ejercían sobre el territorio, ambos sistemas pueden considerarse como

> «ensayos para reducir riesgos e incrementar la productividad del medio ambiente intensificando el trabajo».[87]

Podemos afirmar, por tanto, que la agricultura no es el único sistema de adaptación tecno-económica para incrementar la producción del medio y poder hacer frente a sus fluctuaciones. Por la misma razón, hay que considerar que su extensión y asunción por parte de los grupos humanos debió acontecer en un proceso lento, gradual y no uniforme. En última instancia, es la cultura la que define, más allá de los límites estrictos de la supervivencia, las necesidades. Ello explica que en nume-

[85] Ibid. Pág. 74.
[86] Ibid. Pág. 77.
[87] Ibid. Pág. 78.

rosas reas geográficas durante considerables períodos de tiempo hallan convivido sistemas culturales basados en la recolección y en la producción agrícola.

De hecho, este fue el caso de la Península Ibérica donde hace unos 7.000 años convivían comunidades cazadoras-recolectoras del mesolítico y otras pastoras-agrarias neolíticas.[88] Además, los datos que la arqueología nos ofrece no permiten probar que dichas sociedades neolíticas hallan llegado hasta ese estadio a partir de otras mesolíticas existentes en la misma zona. Es decir, no es posible probar que en la Península Ibérica la invención de la agricultura se haya efectuado por evolución a partir de sistemas cazadores-recolectores primitivos, excepto en lugares alejados de la cuenca mediterránea donde la sedentarización no tuvo lugar hasta el tercer milenio antes de Cristo.

Por otra parte, la compatibilización de los sistemas adaptativos basados en la caza-recolección y en la agricultura no debe entenderse únicamente en el seno de una reflexión sobre determinados procesos históricos: un análisis de las condiciones bioclimáticas de la actual selva virgen de África Central nos muestra que resulta mucho más rentable, desde un punto de vista adaptativo, dedicarse a la caza que a la ganadería para obtener recursos alimenticios de origen animal.

No es posible obviar el hecho de que en África Central una considerable porción de los nutrientes se encuentra al alcance de la mano. Si bien es cierto que la práctica de rozas o de barbecho largo –que exige la tala y quema de determinadas zonas de selva o sabana–, garantiza un mayor aporte de energía, este proceso, que no elimina totalmente la incertidumbre de la producción, conlleva un gasto considerable de energía a lo largo de todo el año.

Por lo general, un sistema de barbecho de largo con una agricultura de rozas, exige, en la selva, las siguientes.[89]

–Elección de un lugar de baja densidad arbórea;

–Tala de árboles menores con hacha. Es preciso respetar los mayores para garantizar la regeneración del bosque, aunque ello dificulte enormemente la recolección;

–Desbroce y limpieza del resto de la vegetación;

–Quema de toda la vegetación cortada en la zona que se va a cultivar y distribución más o menos uniforme de la ceniza;

88 Martí Oliver, B.: *Inicios de la agricultura en la Península Ibérica*, en *Investigación y ciencia*. Marzo de 1983. Pág. 100.

89 Valdés, R.: *Los pueblos africanos*, en Frigole Reixach, J., Lison Tolosana, C. et al: *Las razas humanas*, ed. Instituto Gallach-Ed. Océano. Barcelona. 1989. Vol. I. Págs. 135-142.

–Igualación del suelo con estacas y mazas;

–Siembra;

–Aporcado, es decir, remover el suelo en torno a las plantas que están creciendo para que puedan aprovechar mejor los nutrientes del suelo, y cubrimiento, si es necesario, de las raíces;

–Cerramiento de la parcela sembrada para impedir la entrada a animales competidores;

–Mantenimiento continuo mediante el escardado para evitar que el crecimiento espontáneo de «malas hierbas» ahogue la producción del huerto;

–Recolección.

Frente a ello, el gasto energético de los modelos recolectores se reduce a las largas caminatas para encontrar el fruto buscado y su ulterior transporte. Evidentemente, este sistema posee más riesgos que el agrícola ya que las fluctuaciones de la producción pueden ser mayores. En todo caso, parece que existen numerosos grupos culturales que no destinan su actividad a la maximización de la producción de energía, que en este caso vendría representada por la producción agraria, sino que se conforman con aquella que les garantiza la subsistencia, la recolección.

Por otra parte, la actividad cooperativa de los hombres provee caza suficiente como para alimentar a la totalidad del poblado, mientras que es excesivamente costoso mantener ganadería. Ello es debido a que los únicos animales que asegurarían carne y leche suficiente son los bóvidos. Sin embargo, esta zona, por sus características bioclimáticas es abundante en moscas tse-tsé, de picadura mortal para estos animales, lo que resulta un riesgo excesivo para cualquier sistema ganadero.

En definitiva, la supuesta superioridad del sistema agrícola con respecto al cazador-recolector es puesta en entredicho por los datos tanto de la arqueología como de la etnografía.

Institución Gran Duque de Alba

CAPÍTULO 3
LA ECOLOGÍA CULTURAL NEOEVOLUCIONISTA

Institución Gran Duque de Alba

A pesar de los cambios que el tiempo ha ido generando, los medios tradicionales siguen estando presentes en la transmisión de ciertos «saberes». Arriba: Dos mujeres montando un telar en Navalosa. Abajo: Eutiquiano, Casimiro el «Pescador» –su yerno– y su nieto Juan: tres generaciones de una misma familia limpian el monte en Navalosa. (Foto P.T.)

3.A.–«LA CIENCIA DE LA CULTURA»

L.A. WHITE pretende en nuestro siglo rescatar para la antropología algunas de las aportaciones más características del evolucionismo decimonónico asimilándolo a una nueva ciencia: la culturología. Con este nombre WHITE designa a una disciplina científica que pretende efectuar una interpretación cultural de todos los fenómenos sociales. La premisa adoptada como punto de partida de las mismas es que la conducta humana no es una «función del organismo», esto es, no varía, como la de los animales, con las alteraciones orgánicas, sino con las modificaciones culturales:

> «la conducta humana es una función de la cultura: B=f(C). Toda variación de la cultura significa un cambio de la conducta».[90]

Los intentos de establecer una demarcación nítida del ámbito de la culturología chocan, no obstante, con la dificultad que supone conjugar a TYLOR, MARX Y DURKHEIM. Así, aunque WHITE pretende sustituir cualquier explicación social por la cultural correspondiente, la definición de hecho cultural de la que parte parece tener un paralelismo demasiado estrecho con la que en su día DURKHEIM elaboró para definir qué se entendía por hechos sociales.[91]

Según WHITE, el concepto de cultura, tylorianamente entendido,[92] puede ser analizado desde dos perspectivas: una amplia –el conjunto

[90] WHITE, L.A.: La ciencia de la cultura, ed. Círculo de lectores. Barcelona. 1988. Pág. 471.

[91] «Es hecho social toda manera de hacer, fija o no, susceptible de ejercer sobre el individuo una coacción exterior; o también, que es general dentro de la extensión de una sociedad dada a la vez que tiene una existencia propia, independiente de sus manifestaciones individuales». DURKHEIM, E.: *Las reglas del método sociológico*, ed. Orbis. Barcelona. 1985. Pág. 34.

[92] «(TYLOR) nos brindó la más satisfactoria definición de cultura que jamás tuvimos hasta no hace mucho tiempo». WHITE, L.A: o. c. Pág. 136. WHITE se refiere a la definición con que TYLOR abre su *Cultura Primitiva*: «La Cultura o la Civilización, tomada en su amplio sentido etnográfico, es ese complejo conjunto que incluye el conocimiento, las creencias, las artes, la moral, las leyes, las costumbres y cualesquiera otras aptitudes y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad». TYLOR, E.B.: o. c. Pág. 19.

resultante de aplicar procesos simbolizadores– y otra más restringida –la cultura sería un complejo mecanismo exosomático cuya función es garantizar la pervivencia humana–. Desde este punto de vista, la representación más visible de la misma sería el conjunto conformado por productos materiales, actos, creencias y actitudes.

Por otra parte, no se puede obviar que uno de los elementos definitorios de la cultura es su recepción como herencia social, esto es, que es transmisible por medios no biológicos. Tal circunstancia posee una gran relevancia analítica ya que nos permite abordar los componentes de la cultura como partes de un continuum y, por tanto, entender la cultura como dotada de un conjunto de leyes internas que articulan las diferentes interrelaciones entre sus componentes. La consideración de la cultura como totalidad integrada posee, a su vez, ventajas metodológicas en la medida en que nos permite volcar sobre ella alguno de los avances que la moderna teoría de sistemas ha generado a partir de la whiteana distinción de tres subsistemas en el seno de dicha totalidad: tecnológico, sociológico e ideológico.

El subsistema tecnológico incluiría el conjunto de instrumentos materiales y de técnicas que posibilitan el uso de dichos instrumentos para poder lograr una articulación adecuada entre el hombre y el medio que le rodea. Por su parte, el subsistema sociológico estaría conformado por las relaciones personales expresadas como pautas conductuales individuales y colectivas. Por último, el subsistema ideológico se vería compuesto por creencias, ideas, etc., que se expresan de forma simbólica, bien por medio de un lenguaje articulado, bien por otras formas simbólicas alternativas.

En cuanto que los tres susbsistemas son partes de un «sistema organizado»[93] debe existir un conjunto de interrelaciones entre los mismos de forma tal que la unicidad del sistema global quede garantizada. Según WHITE, este tipo de relaciones no son de igualdad intrasistémica sino que, de hecho, suponen una jerarquización de los subsistemas en favor del tecnológico pues, en última instancia,

> «el hombre como especie animal, y por lo tanto la cultura como un todo, depende de los medios materiales y mecánicos de ajuste que emplea para adaptarse al medio natural circundante».[94]

Es decir, WHITE cree que el subsistema social es una mera variable dependiente de otra independiente, el subsistema tecnológico. Por lo mismo, este tipo de jerarquización sitúa al subsistema ideológico en un nivel intrasistémico de rango inferior:

> «hay un tipo de filosofía propio de cada tecnología».[95]

[93] WHITE, L.A.: o. c. Pág. 430.
[94] Ibid. Pág. 431.
[95] Ibid. Pág. 432.

El carácter determinante que posee el subsistema tecnológico procede del hecho de que desempeña la función fundamental dentro de la totalidad. Dicha función consistente en convertir la energía disponible en el medio circundante en energía utilizable. Dicho de otro modo: el subsistema tecnológico desempeña la función de domeñar la energía de la naturaleza para que logre circular en un sentido inverso al que prescribe el segundo de los principios de la termodinámica. Si este principio prescribe que al ser la cantidad total de energía de un sistema cerrado siempre la misma tiende a transformarse en formas de energía cada vez menos utilizables, el subsistema tecnológico posibilita el incremento de la utilización de la misma.

La cultura, según WHITE, y en concreto la tecnología, permite generar una mayor uniformidad energética, sin por ello aumentar el desorden material, hasta propiciar un crecimiento de la energía disponible y utilizable del sistema. En todo caso es precisamente la aplicabilidad a los fines que interesan a los grupos humanos lo que confiere un significado a una energía que, de no estar mediada culturalmente, sería «per se» inexpresiva.

Ello significa, además, que dada la variabilidad de los sistemas culturales la apropiación de parte de la energía disponible por los grupos humanos depende básicamente de la eficiencia de los propios sistemas culturales para traducir la energía disponible en energía utilizable. Es decir, la variabilidad de la eficiencia de los sistemas culturales se relaciona con un consumo de energía que es proporcional a la eficiencia de los medios tecnológicos utilizados para «poner a trabajar» a dicha energía (en el supuesto de que el resto de los factores que potencialmente pueden influir sobre dicho proceso permanezcan constantes). Por lo tanto, según WHITE, en un sistema cultural es posible distinguir tres factores diferenciados:

a.–La cantidad de energía que circula a través del mismo;

b.–La eficiencia de los medios tecnológicos para encauzarla;

c.–La magnitud de bienes y servicios precisos para satisfacer las necesidades humanas.

En el supuesto de que el elemento hábitat permanezca constante el grado de desarrollo cultural, expresado en términos de bienes y servicios necesarios para la satisfacción de las necesidades humanas, vendrá determinado por los otros dos factores constituyentes del sistema, esto es, por la cantidad de energía y por la eficiencia de los medios que la domeñan. A partir de esta afirmación WHITE formula lo que denomina ley básica de la evolución de la cultura según la cual, en el supuesto de la constancia de los demás factores implicados,

«la cultura evoluciona a medida que aumenta la cantidad de energía aprovechada per cápita, o a medida en que aumenta la eficiencia de los medios usados para poner a trabajar la energía».[96]

Esta ley podría ser expresada simbólicamente de acuerdo con la siguiente fórmula:

$$E \times T \rightarrow C$$

(donde E es la energía aprovechada, T la calidad o eficiencia de los medios tecnológicos empleados y C el nivel de desarrollo cultural alcanzado).

Según WHITE la ley básica de la evolución de la cultura es el instrumento idóneo para compatibilizar una historia del desarrollo cultural que afecta por igual a todos los pueblos y una taxonomía de los mismos a partir de las comparaciones descritas.

Una historia comparada de los pueblos elaborada adoptando como criterios determinantes los expuestos mostraría, en primer lugar, que ningún sistema cultural que utilice únicamente la fuerza humana como medio de producción energética puede alcanzar un alto nivel de desarrollo pues una vez deducida la energía consumida por los no productores –niños, enfermos, ancianos, etc.– el nivel de fuerza desarrollado por persona nunca alcanzará 1/20 de la fuerza producida por un caballo.

Aunque las unidades energéticas que utiliza WHITE son difícilmente homologables es posible expresar sus ideas con una terminología que sea más acorde con las exigencias de la ciencia contemporánea. Si entendemos el cuerpo humano como una maquinaria química –un complejo mecanismo que combina oxígeno con otras formas de energía en forma de combustible que adquirimos con los alimentos–, observamos que sus rendimientos transformadores son inferiores al 20 %. La causa de una tasa tan baja se debe a que en dicha combinación no sólo hay metamorfosis del los productos energéticos en combustible, sino que se incluye la transformación de los mismos en dióxido de carbono, agua y otros productos de desecho en un proceso que origina calor y, en la contracción muscular subsiguiente, trabajo mecánico. Ahora bien, al realizar mucho trabajo físico en poco tiempo se produce una elevación del calor correspondiente, un calentamiento del cuerpo, y un cierto peligro para el mismo si no es controlado.

En suma, en los sistemas culturales que utilizan como medio para la adquisición de energía únicamente la fuerza humana, si consideramos la proporcionalidad que se exige entre cantidad de energía producida en cantidad de ser utilizable y necesidades satisfechas, hay que colegir, según el esquema whiteano, que el grado de desarrollo es ínfimo.

[96] Ibid. Pág. 435.

Por otra parte, señala WHITE, el hecho de que un determinado grupo humano sea capaz de utilizar ciertos recursos energéticos no implica necesariamente desarrollo. La utilización y el dominio de los recursos son actos cualitativamente diferentes. Así, el hecho de que los individuos de un determinado sistema cultural sean capaces de transportar por cauces fluviales determinados materiales, cocinar con fuego o recoger frutos, no tiene por qué indicar avance cultural. La utilización de la energía y la capacidad para domeñarla son habilidades diferentes. Por la misma razón, fabricar una rueda en el agua que mueva la piedra de un molino, construir un motor de vapor o un sistema agrario son claro indicio de avance cultural.

Son estos presupuestos los que permiten identificar a WHITE el primer gran avance en la historia de la humanidad en la invención de la agricultura en la medida en que en ella se produce una sustitución de una actividad de apropiación energética previa, la recolección, por otra similar pero esencialmente diferente. La cualidad diferencial de ambas estriba en que la recolección es mera utilización energética mientras que la agricultura implica el dominio y mejoramiento de las plantas junto a la domesticación de animales la revolución agrícola del neolítico el proceso de avance cultural sufre una paralización casi total hasta el siglo XIX de nuestra era cuando acontece el descubrimiento de los combustibles y, con él, la revolución industrial.

El reconocimiento del vértigo evolutivo que supone el neolítico es el reconocimiento tácito de la variabilidad evolutiva. Esto es, si los cambios acontecidos en la cultura son insignificantes en determinadas épocas y revolucionarios en otras, la suposición de que el proceso evolutivo se desarrolla siempre a una velocidad homogénea debe ser reemplazada por una consideración de la historia representada mediante una curva en «S» en la que un periodo de crecimiento cultural geométrico es seguido por una ralentización que configura una curva plana en la que puntos álgidos –como las culturas clásicas de Egipto, Mesopotamia, China, India o Grecia– se conectan con la siguiente explosión cultural, en este caso, la revolución industrial. Es más, en ciertas ocasiones, la curva plana que representa la ralentización en la evolución cultural adquiere un carácter claramente descendente, lo que permite afirmar a WHITE que las civilizaciones del Oriente estaban culturalmente más avanzadas que las sociedades europeas existentes entre la caída del Imperio Romano y la Revolución Industrial. La paralización o regresión del proceso de avance cultural tiene su origen en el hecho de que sólo el aprovechamiento de nuevas Formas de energía posibilita avances culturales. Sin nuevas formas de energía, según WHITE, la cantidad absorbible de la misma por los grupos humanos permanece prácticamente invariable.

El descubrimiento de nuevas formas de energía como los combustibles –primero el carbón y, posteriormente, el gas y el petróleo– es la base del siguiente gran paso en la evolución cultural. De hecho, los efectos que la revolución de los combustibles propició fueron sustancialmente idénticos a los que siguieron a la revolución neolítica: aceleración en el crecimiento demográfico, crecimiento de las unidades políticas, acumulación de riquezas, florecimiento de artes y letras y, en suma, un gran desarrollo cultural. Incluso, al igual que aconteció con la agricultura, una vez alcanzada la cima de los nuevos aprovechamientos energéticos aparece una ralentización en el progreso.

Ahora bien, si ha habido un mayor aprovechamiento energético ha sido, entre otras causas, por la creciente eficiencia de las herramientas. Por tanto, la ley básica de la evolución cultural debe ser susceptible de ser formulada bien en términos de crecimiento energético, bien en términos de eficiencia del instrumental utilizado para la apropiación de energía o bien incluyendo ambos elementos.

Ese es el motivo que lleva a WHITE a introducir una variación de peso en la formulación de la ley:

> «el grado de desarrollo cultural varía en proporción directa con la eficiencia de las herramientas empleadas permaneciendo constantes los demás factores (y) (...) el progreso cultural es efectuado, en consecuencia, tanto merced a un perfeccionamiento de las herramientas como a aumentos de la cantidad de energía aprovechada».[97]

Esta variación no debe entenderse como una aminoración del papel de la energía en el esquema whiteano. Dicho factor sigue siendo considerado básico desde el momento en que puede ser aumentado indefinidamente mientras que la eficiencia de una herramienta, sea esta cual sea, alcance siempre límites que no pueden ser superados.

Definido cuál es el papel del subsistema tecnológico, conviene ahora saber cuál es el lugar que ocupa en el conjunto de la cultura el subsistema social.

WHITE reafirma la dependencia del subsistema social respecto del tecnológico. Por tal razón, asegura que los sistemas culturales que se caractericen por tener una misma base tecnológica tendrán, igualmente, unas características sociales semejantes y, por consiguiente, podrán ser situados en la misma posición en una taxonomía de sistemas sociales. Todo ello, por supuesto, con independencia de las lógicas alteraciones sociales que se generan en la variabilidad medioambiental en que cada grupo se asienta.

[97] Ibid. Pág. 441.

Ahora bien, esta dependencia del subsistema tecnológico no significa que el sistema social no sea determinante para la vida de los colectivos. Su incidencia sobre el tecnológico es permanente. En este sentido, WHITE no alberga ninguna duda respecto a que la influencia del sistema social es siempre perniciosa para el desarrollo cultural de los pueblos debido a las graves consecuencias que, en su opinión, tales intervenciones han tenido para la evolución cultural.

Veamos esquemáticamente cómo se produce, en su opinión, tal operación, tanto en la revolución neolítica como en la de los combustibles:

1.– Revolución neolítica: sustitución de un modo de vida basado en la recolección por otro basado en la agricultura.

2.– Revolución de los combustibles: sustitución del modo de vida agrario por el industrial.

Modificaciones energéticas: incremento de la energía utilizable debido a la existencia de un mayor número de productos alimentarios;

Modificaciones sociales: se produce un incremento demográfico que, unido al aumento de productos alimentarios, posibilita que no toda la población deba ser productora directa y se creen las ciudades (1) o aumenten considerablemente de tamaño (2).

En suma, la transformación en el sistema de apropiación de energía posibilita una división social del trabajo seguida de una especialización de funciones y, consecuentemente, una diferenciación de estructuras. En última instancia, el resultado del proceso es un nuevo tipo de economía que hace inviable el mantenimiento de una organización social dominada por las estructuras de parentesco, clan o tribu (1), o arraigada en estructuras feudales (2).

Tanto en el caso de la revolución neolítica como en la de la utilización de los combustibles acaece una modificación sistémica por efecto del gran número de perturbaciones que se producen en cada modo de vida sin que el sistema sea capaz de absorberlas homeostáticamente. En la práctica, tal imposibilidad supone la crisis total del sistema y su sustitución por otro nuevo caracterizado por una organización social diferente y, especialmente, por un sistema tecnológico distinto. Una vez que la sustitución de sistemas se ha operado se produce una paralización en el proceso de evolución cultural que impide lograr la máxima eficiencia de los medios tecnológicos.

En opinión de WHITE, tras la revolución agraria se produce un estancamiento debido a que el «sistema socioeconómico» propició una división social del trabajo y una división en clases de la sociedad. La división en clases es la causa directa de la ralentización del avance cultural:

un aumento de la producción no genera beneficios directos para aquellos que producen, sino que, de haber excedente, el beneficio repercute directamente sobre la clase dirigente. Por su parte, ésta no se ve en la necesidad de planificar mejoras en las técnicas agrarias ya que dispone de todo tipo de bienes. Por tanto, según WHITE resulta más problemático un exceso de producción que su insuficiencia ya que el exceso de la misma genera un sinfín de actividades derrochadoras en los dirigentes.

Por otra parte, en su opinión, tras la revolución de los combustibles es también una intervención del sistema social lo que «estrangula» el crecimiento del sistema tecnológico. En la misma medida en que el mercado mundial disminuía, se producía un aumento proporcional de la producción industrial. Cuando los distintos países, como consecuencia del proceso de industrialización, comenzaban a desarrollarse y a producir lo que precisaban, las exportaciones de los más ricos caían en picado y con ellas sus beneficios. La caída de la exportación implicaba un severo recorte de la producción para evitar la acumulación de stocks. A su vez, el recorte productivo significaba el cierre de fábricas, minas, talleres, etc., lo que, en todo caso, producía un gran número de personas desocupadas y con escasez de recursos al no poder trabajar. Obviamente la escasez de recursos de los «parados» hizo que la producción fuera recortada aún más. El derrumbe de la exportación suponía simultáneamente la acumulación de la producción ante la escasez de recursos internos. Con ello, no sólo la industria se encontraba sometida a un círculo sin fin: incluso la producción agraria debía limitarse al no hallar salida en el mercado para sus productos. En suma, todo ello generaba una crisis total del sistema caracterizada porque la

> «plaga del exceso de producción y falta de trabajo, «hambre y miseria en medio de la abundancia» paralizó el sistema tecnológico».[98]

Según WHITE, sin embargo, no podemos pronosticar si la quiebra del sistema en que vivimos y la aparición de uno nuevo tendrá las mismas consecuencias que se han seguido de toda quiebra de sistemas sociales. La razón de esta incertidumbre estriba en que aunque determinados descubrimientos realizados en el seno del sistema tecnológico tengan su fuente en un nuevo tipo de energía (la nuclear), la potencia de la misma no sólo puede garantizar avances culturales sino que posibilita una destrucción de la civilización misma.

La quiebra de un sistema y su sustitución por otro adquiere una representación mucho más que simbólica en el gran número de conflictos bélicos que se generan. La solución a esta paradoja que supone que la fuente del avance cultural sea también la de su destrucción, en opi-

[98] Ibid. Pág. 455.

nión del autor de «La ciencia de la cultura» estriba en que, tras la próxima guerra, surja un único vencedor que pueda organizar

> «todo el planeta y a la especie humana dentro de un único sistema social».[99]

La historia de la cultura humana, por tanto, nos lleva desde la prehistoria de la humanidad hasta el control de la naturaleza gracias a un mecanismo extrasomático que nos permite adquirir toda la energía que precisamos:

> «El sol es la fuente primera de energía; la cultura un sistema termodinámico impulsado desde tal fuente».[100]

Cuando tras la destrucción radiactiva emerja una única potencia mundial que imponga un

> «único sistema político (...) desaparecerá la maldición de la guerra y se habrá dejado libre y abierto el camino hacia una vida más plena y más rica».[101]

3.B.–LAS INSUFICIENCIAS DEL SISTEMA DE WHITE

El intento desarrollado por WHITE para explicar culturológicamente la evolución de la cultura sin recurrir a otras disciplinas científicas incluye la difícil tarea de aunar criterios tan diferentes sobre las ciencias sociales como los que manejan SPENCER, TYLOR, DURKHEIM y MARX. Tan loable intento podía, como de hecho ocurrió, generar insuficiencias teóricas de difícil superación cuando no directamente contradicciones.

Las tesis que WHITE defiende se asientan en un determinado concepto de evolución cultural que aunque, en apariencia, puede generar beneficios teóricos se va a convertir en la práctica en el escollo que va a restringir su obra. Dicho concepto parte de la posibilidad de establecer comparaciones entre diferentes sistemas culturales desde la perspectiva de la superioridad de unos sobre otros. Es decir, WHITE se muestra incapaz de superar el etnocentrismo teleológico que significa considerar al propio sistema cultural no sólo como el más desarrollado de los posibles sino, incluso, como aquél al que todos los pueblos deben aspirar. Las insuficiencias y contradicciones que producen este etnocentrismo teleológico se ponen de manifiesto en tres ámbitos diferentes: la utilización del método comparativo, el contenido mismo de la ley básica de la energía y los supuestos que precisa y, por último, el papel que el subsistema social juega dentro de la evolución cultural.

[99] Ibid. Pág. 458.
[100] Ibid. Pág. 459.
[101] Ibid. Pág. 459.

3.B.1.–El método comparativo de WHITE

La utilización de un método comparativo es el prerrequisito necesario para poder establecer superioridades de unos colectivos humanos sobre otros. Con todo, WHITE no toma en consideración las críticas que contra éste se han efectuado desde los inicios de la antropología y vuelve a caer en la mayor parte de los errores que han sido achacados a los evolucionistas decimonónicos. De hecho, si el método comparativo es un instrumento válido para generar conclusiones nomotéticas, la obra de WHITE es un claro compendio de cómo no debe utilizarse.

El principal inconveniente de la historia de la cultura que WHITE presenta es su escasa facticidad: la temporalidad histórica se convierte en un elemento secundario en el intento de ofrecer una secuenciación más lógica que cronológica. De hecho, la utilización de una temporalidad «lógica» permite comparar sociedades que se desenvuelven en un determinado y efectivo contexto histórico con otras cuya actividad se despliega en un tiempo no real y ahistórico. Es decir, la asunción acrítica de una historia no efectiva nos lleva al absurdo metodológico de comparar unidades históricas con otras ahistóricas. Este tipo de equiparaciones históricas supone, además, otra serie de deficiencias metodológicas: la construcción de una historia teórica y no efectiva es posible solamente si se procede a extrapolar datos, realizar dudosas retroyecciones o utilizar meros estereotipos para efectuar las comparaciones. Por otra parte, la reconstrucción de una historia ideal exige revisar los acontecimientos de la historia real. Así, WHITE repite el error en que ya habían caído otros evolucionistas de no tomar en consideración todos aquellos datos efectivamente históricos que son conocidos y que, sin embargo, no concuerdan con las hipótesis que se pretenden demostrar.

Con todo, cabe reconocer el intento de WHITE por mantener la coherencia interna de su teoría. Las comparaciones que realiza aparentemente no son fruto de abstracciones sino que entroncan directamente con los postulados de la llamada ley básica de la evolución. Así, WHITE adoptará el consumo de energía como instrumento para el establecimiento de comparaciones interculturales.

El esquema elaborado por este profesor de la universidad de Michigan podría sintetizarse, según los axiomas expuestos, en la afirmación de que cuanto mayor consumo energético mayor desarrollo cultural. Sin embargo, se hace preciso admitir que una declaración de tal calibre puede plantear problemas de controvertida solución.

La secuenciación histórica que WHITE elabora pretende mostrar que tras la revolución neolítica prácticamente la evolución cultural se detiene:

«considerando la cultura en forma global, y midiéndola con varas tales como el tamaño de la unidad política, tamaño de las ciudades, magnitud de edificios arquitectónicos y de las obras de ingeniería, densidad de población, producción y acumulación de riquezas, etc., las culturas europeas del período comprendido entre la caída del Imperio Romano y el advenimiento de la fuerza motriz, eran en general inferiores a aquellas civilizaciones orientales (Egipto, India, Mesopotamia, China, Grecia)»[102]

Esta afirmación nos muestra con total claridad cómo tras afirmar que la unidad de medida es el consumo energético, dicho instrumento se desvanece totalmente para pasar a ser sustituido por otras unidades totalmente ajenas al corpus general. Por tal motivo, en el supuesto de que de su ejecución se probase la tesis de la superioridad cultural de las civilizaciones del antiguo oriente sobre las que en Europa precedieron a la revolución industrial, no quedaría demostrado que éstas tuviesen un menor consumo de energía, única premisa que garantizaría la veracidad de la afirmación.

Además, WHITE parece prescindir del componente histórico. No hay duda de que hablar de Grecia, Egipto o cualquiera de las civilizaciones orientales antecitadas como un todo sincrónico nos lleva a cometer errores de bulto.

Un somero análisis de la historia de la Grecia Clásica demuestra la heterogeneidad de la misma. El período de mayor esplendor político se sitúa a lo largo del siglo V antes de Cristo, coincidiendo con el «siglo de PERICLES» (495-429 a.C.). Sin embargo, será preciso esperar una centuria para hallar las obras cumbres de la filosofía: PLATÓN nace en el 428 a.C. y ARISTÓTELES muere en el 350 a.C. Por su parte, el auge de la ciencia helena se hace esperar aún entre uno y cuatro siglos más (dependiendo de que nuestra referencia sea ARQUÍMEDES o PTOLOMEO).

En suma, si la Grecia Clásica transcurre a lo largo de un período que abarca no menos de 600 años no parece muy prudente tratarlo como un todo homogéneo. Los resultados de comparar la Grecia de PERICLES con la Europa postromana serán diferentes a los que se obtendrán de comparar la Grecia de PTOLOMEO y la misma Europa.

Algo similar podría ocurrir con los más de 3.000 años de vigencia del Imperio Egipcio o con cualquiera de las civilizaciones a las que WHITE alude. Por los mismos motivos el tratamiento que da a la Europa anterior a la revolución industrial prescinde de la historia. En realidad resulta difícil aseverar si entre la Europa de S. AGUSTÍN, por ejemplo, y la de CARLOS I o MONTESQUIEU, existen más elementos comunes o diferenciadores.

[102] Ibid. Pág. 439.

Además, si efectuásemos una comparación entre todas las sociedades aludidas utilizando como medio de medida los instrumentos apuntados por WHITE las conclusiones obtenidas se alejarían mucho de las que él hubiera deseado. Tomemos en consideración, en primer lugar, el tamaño de la unidad política. Ciertamente la complejidad del Imperio egipcio o del de ALEJANDRO MAGNO era notoria. Pero parece difícil de mostrar que fuera mayor que la que tenía el imperio de CARLOS I, rey de Castilla, Aragón, Nápoles y Sicilia, emperador romano-germánico, archiduque de Austria, duque de Brabante y conde de Flandes y de Borgoña.[103]

Si la comparación se efectúa a partir del tamaño y extensión de las ciudades se vuelve más fútil. La superioridad de las civilizaciones orientales queda en entredicho si tenemos en cuenta que hacia finales del siglo XVI París, Nápoles, Venecia, Milán, Londres, Lisboa, Roma, Palermo y Sevilla superaban ya los cien mil habitantes.[104]

No es muy diferente el resultado de las comparaciones si el criterio adoptado es el relativo a la magnitud de los edificios arquitectónicos. Indudablemente es difícil superar la elegancia del Partenón. Ahora bien, no es menos cierto que un concepto como el citado resulta cuando menos inservible para establecer cualquier tipo de parangón. Si prescindimos de conceptos tan ambiguos y subjetivos y acudimos a otros como la complejidad arquitectónica o la funcionalidad de las edificaciones. Resultaría atrevido afirmar que una catedral gótica no resuelve más problemas arquitectónicos que una pirámide egipcia o un templo asirio o que cumple de forma más inadecuada las funciones para las que ha sido diseñada. A ello hay que añadir que las dimensiones no pueden ser lo único que debe tenerse presente cuando se analiza una obra de ingeniería: un acueducto romano puede considerarse una gran obra de ingeniería o un monumento al desconocimiento de principios físicos simples como el de los vasos comunicantes.

En suma, en la utilización del método comparativo, WHITE usa las unidades de métrica solo de forma nominal puesto que su aplicación correcta serviría para refutar lo que pretende mostrar.

Por otra parte, WHITE no toma en consideración aquellos datos que no sirven para el propósito que se sigue o bien lo contradice. Así, en coherencia con un esquema energetista se obvian invenciones o descubrimientos que aparentemente no tienen incidencia directa en el consumo de energía aunque puedan suponer la radical transformación de las

[103] ELLIOT, J.H.: *La España imperial*, ed. Vicens-Vives. Barcelona. 1978. 4ª Reed. Págs. 173 y ss.

[104] ELLIOT, J.H.: *La Europa dividida. 1559-1598*, e. Siglo XXI. Madrid. 1976. 2ª Ed. Pág. 41.

condiciones de vida de los colectivos humanos como la irrupción de la imprenta, el desarrollo de las ciencias o las artes en el Renacimiento. En el «debe» de las supresiones hay que anotar, incluso, hechos efectivamente acontecidos y que modificaron cualitativa y cuantitativamente el consumo de energía. Difícilmente puede prescindirse en un esquema eminentemente energetista de las consecuencias derivadas del conocimiento de América: la llegada a las sociedades europeas de nuevos productos alimentarios modifica totalmente la dieta de una gran parte de los europeos y, con ella, los niveles de energía consumida.

En suma, se puede afirmar que WHITE más que comparar sistemas culturales diferentes procede a establecer equiparaciones entre estereotipos: en uno de los lados de la balanza la «civilización» de las culturas de oriente, en el otro la «barbarie» que invadió Europa a la caída del Imperio Romano. En ambos casos la historia ha sido sustituida por sus anécdotas. Como resultado de tales elucubraciones habrá que afirmar que las aportaciones teóricas que WHITE ha hecho a la teoría antropológica deben ser tamizadas por el hecho de que se han generado sin una base comparativa de corte científico.

Posiblemente el poco aprecio que WHITE sentía hacia la obra de BOAS esté en la base del desprecio a las críticas que contra los abusos comparativistas se habían realizado antes de que el desarrollase su obra. Aunque el particularismo boasiano es una de las fuentes de la crítica contra los excesos evolucionistas, WHITE considera que la obra de BOAS es un conjunto de «enclenques explicaciones psicológicas»[105] que se muestran incapaces de

> «aprehender el concepto de una ciencia especial dedicada a una clase distinta e independiente de determinantes de conducta que son de tipo superpsicológico».[106]

Para el autor de «La ciencia de la cultura» cualquiera de las aportaciones que BOAS pudiera hacer a la antropología estaban limitadas por su escaso afecto hacia esta disciplina científica:

> «FRANZ BOAS sugirió una vez que «todo el grupo de fenómenos antropológicos puede desvanecerse, que en el fondo puede que sean problemas biológicos y psicológicos, y que todo el campo de la antropología pertenece a una de esas ciencias». De esta manera, BOAS hasta llegó a sugerir que la antropología misma «se convertiría cada vez más en un método que podrá ser aprovechado por un gran número de ciencias, antes que constituir una ciencia en sí misma».[107]

[105] WHITE L.A.: o. c. Pág. 187.
[106] Ibid. Pág. 152.
[107] Ibid. Pág. 477.

En suma, BOAS parece representar para WHITE lo contrario de aquello a lo que éste aspira. Frente a una cultura suprapsicológica, como la que han propuesto desde TYLOR hasta KROEBER, BOAS se situaría en un mero psicologismo que reduce la antropología a una ciencia de la mente:

> «la falta de aptitud de BOAS para elevarse por encima del nivel de la interpretación psicológica y captar un punto de vista culturológico es evidenciada claramente en un significativo pasaje escrito por BENEDICT. «Jamás ha sido comprendido suficientemente», dice ella, «cuán coherentemente a través de su vida definió BOAS la obra de la etnología como el estudio de la «vida mental del hombre», «actitudes psíquicas fundamentales de grupos culturales», y «mundos subjetivos del hombre».[108]

Aún así, la visceralidad que WHITE muestra hacia BOAS no es extensible hacia todos los particularistas. Es más, WHITE partirá de las ideas de uno de los más conocidos particularistas para efectuar su crítica contra el psicologismo desde un punto de vista culturológico:

> «CLARK WISSLER toma el punto de vista culturológico en gran parte de su trabajo. Considera el «concepto de cultura» como uno de los más recientes e importantes logros de la investigación antropológica». La psicología o explicación científica de la forma en que se comporta la gente, la distingue de la antropología, el estudio de la forma en que se comportan los rasgos culturales o culturas. En realidad, aboga por el estudio de la «cultura como independiente de los seres humanos».[109]

Es cierto que los abusos en la utilización del método comparativo han sido numerosos. Pero, como ya hemos afirmado más arriba, eso no sólo es criticable desde el particularismo sino desde el propio evolucionismo. Es decir, la discusión ha de centrarse en la validez o no del principio general del método comparativo y si éste necesariamente conduce al abandono de criterios objetivos y a especulaciones infundadas.

Antropólogos como LOWIE no tienen dudas de que ello es así. LOWIE considera apropiado el método comparativo para algunas ciencias, por cuanto ante dificultades concretas permite recurrir con facilidad a procedimientos científicos auxiliares. Sin embargo, el hecho de que tales comparaciones se hayan efectuado «auxiliándose de una ley de crecimiento» ha conducido a un «sofisma fatal» basado en

> «la ecuación ingenua que se hacía entre los grupos primitivos modernos y el salvaje prístino».[110]

[108] Ibid. Pág. 144.
[109] Ibid. Pág. 141.
[110] LOWIE, R.: o. c. Pág. 37.

Esta ecuación conduce a la aceptación acrítica de cualquier dato y al consecuente «abandono completo de criterios objetivos». En definitiva, en opinión de LOWIE, el método comparativo es desechable porque parte de una afirmación «atrevida» consistente en:

> «no comprender que aún los grupos culturalmente más sencillos de la actualidad cuentan con un pasado prolongado durante el cual han progresado muchísimo desde aquella etapa hipotética».[111]

Desde este punto de vista, el antropólogo puede seguir desarrollando su trabajo siempre que sea capaz de evitar

> «cualquier juicio subjetivo (y se limite a registrar) costumbres, comprendiéndolas y, si le es posible, explicándolas».[112]

Sin embargo, este no es el único punto de vista posible a propósito del problema requerido. De hecho, M. HARRIS defiende con la rotundidad que le caracteriza la posibilidad de utilizar los conocimientos que poseemos sobre las formas de vida de los pueblos primitivos contemporáneos como guías para entender a los pueblos del pasado debido a que dichos pueblos

> «exhiben formas de adaptación tecnoecológicas, tecnoeconómicas, de organización social y, finalmente, ideológicas que, tanto estructural como cronológicamente, son propias y distintivas de las sociedades grafas y preestatales».[113]

En el caso de la obra de HARRIS la posibilidad de equiparar las «configuraciones» aludidas viene posibilitada por la utilización como instrumento para la misma de un conjunto de rasgos: filiación unilineal, terminologías clasificatorias, grados de edad, densidad de población, etc. Además, añade HARRIS, una

> «explicación causal nomotética de esos rasgos sólo es posible si aceptamos que durante el paleolítico existieron complejos institucionales similares que fueron, y son, desplazados en todas partes por la evolución de las sociedades organizadas estatalmente».[114]

Por otra parte, a pesar de las ingenuidades que WHITE comete, el método comparativo no se utiliza en el aire: desde TYLOR es fundamentalmente estadístico. En 1889 el propio TYLOR llegó a comparar más de 300 sociedades con una base estadística que le permitía calcular porcentualmente el grado de aproximación de un rasgo en dos culturas diferentes y consecuentemente las posibilidades de asociación entre

[111] Ibid. Pág. 39.
[112] Ibid. Pág. 39.
[113] HARRIS, M.: *El desarrollo de la teoría antropológica*, o. c. Págs. 133 y ss.
[114] Ibid. Págs. 133 y ss.

ambas. Esta orientación fue rápidamente seguida por autores como S.R. STEINMETZ y su discípulo H.J. NIEBOER, L.T. HOBHOUSE, G.C. WHEELER y M. GINSBERG –quienes establecieron un parangón entre el modo de producción de los alimentos de 650 «unidades étnicas»– y G.P. MURDOCK, autor de las «Human Relations Area Files».

Es evidente que el recurso a la estadística no soluciona totalmente los problemas que el método comparativo tiene pendientes. La estadística aplicada a la antropología se ha mostrado, por el momento, incapaz de proporcionar relaciones causales, algo que resulta imprescindible en cualquier análisis que incluya aspectos cronológicos. Ello es debido, entre otras poderosas razones, al hecho de que la comparación estadística si quiere generar resultados positivos debe incluir únicamente entre sus elementos rasgos sincrónicos. Es decir, el uso de la estadística nos permite manipular grandes cantidades de datos mediante un coeficiente de correlación con el que podemos expresar el grado de asociación o adhesión entre dos datos cualesquiera tomados como variables. La condición para que ello sea posible es que dichos datos deben corresponder al mismo momento histórico.

Por otra parte, se hace preciso tener en cuenta que la base de que dicho coeficiente, con ser básico, es, en no pocas ocasiones, arbitraria. Su valor está en función de la metodología que nosotros mismos adoptemos para medir dichas variables y tal metodología encuentra, obviamente, su fundamentación en el modelo teórico al que previamente nos hayamos adscrito. Por consiguiente, para que una correlación estadística pudiera ofrecernos resultados aceptables respecto de las relaciones causa-efecto, sería necesario que se pudieran controlar y manipular las variables. Ahora bien, en el ámbito de la antropología tal pretensión, con pequeñas excepciones, es de facto imposible puesto que exigiría un experimento en el que todos los factores que pudieran incidir sobre el resultado final estuviesen bajo control.

La sustitución del metafísico término de «causa» por el de función como proponía RADCLIFFE-BROWN tampoco obvia los problemas. Cuando las observaciones se registran en un determinado contexto estructural el coeficiente de correlación sólo puede mostrarnos la causalidad (funcionalidad) lógica que previamente nosotros hayamos postulado. En definitiva, aunque la causalidad implique un determinado grado de correlación, no tiene por que ocurrir de la misma forma si la relación se invierte. Esto es, la correlación estadística puede mostrarnos causalidades funcionales o asociaciones por contigüidad entre dos o más instituciones, pero no demuestra la causalidad estructural de los fenómenos que es lo que el antropólogo debe mostrar.

Por otra parte, hay que reconocer la pertinencia de algunas de las observaciones de BOAS. En su crítica al comparativismo desmesurado

BOAS había señalado que la estadística prescinde totalmente del recurso al contexto de acción en que se producen los rasgos que hay que comparar. Este hecho posee repercusiones metodológicas perniciosas para la investigación. El contexto mismo, al conceder significación a determinados rasgos, puede ser considerado un rasgo de suma importancia sin el que dichos hechos no pueden ser entendidos.

Ahora bien, hemos dejado claramente asentado el principio de que en antropología la comparación es el método que más se asemeja al laboratorio y que, por tanto, es necesario acudir a ella para garantizar el estatuto científico de la disciplina. El problema es que nos presentamos ante el dilema de equiparar totalidades culturales, que incluyen contextos de acción, tal y como hubiese querido R. BENEDICT, o renunciar a la comprensión del significado de determinados hechos.

Probablemente no sea necesario caer en ninguno de los dos extremos. A fin de cuentas, ambos implicarían la defunción de esta ciencia: la comparación de totalidades nos lleva al silencio de lo imposible; la incomprensión de aquello que queremos explicar, al sin sentido.

La solución estriba en la utilización del método comparativo estadístico como complementario de cualquier otro enfoque o estrategia de investigación que nos permita elaborar leyes científicas universales sin renunciar a la comprensión de los elementos particulares y no como único método posible. En todo caso, si la antropología pretende hacer generalizaciones, y debe hacerlas, no queda otro remedio que formularlas en términos de probabilidad aún a sabiendas de que cualquier aserción fundada en probabilidades es siempre una descripción incompleta. Solamente así podremos establecer una vinculación entre nuestras premisas y las conclusiones a las que lleguemos con un carácter empírico y no meramente conceptual.

3.B.2.– La ley básica de la evolución cultural

La formulación clásica de la ley de WHITE hace referencia al aumento del consumo de energía o al crecimiento en la eficiencia de las herramientas utilizadas para la apropiación de la energía como factores que muestran la evolución cultural. Ahora bien, en la medida en que dicha formulación exige la constancia en el resto de los elementos que pudieran incidir sobre los dos anteriores, es posible detectar dificultades que pudieran conducir hacia la aparición de incoherencias teóricas.

La primera de las dificultades es de orden técnico: cómo es posible medir la apropiación energética por parte de los grupos humanos en entornos cambiantes. Esto es, el problema gravita sobre la posibilidad de determinar si son o no estables los entornos naturales en que los hom-

bres viven. En segunda instancia, resuelto el primero, cabe preguntarse si es alcanzable una contrastación fehaciente de la correlación entre consumo de energía y desarrollo cultural. Por último, es preciso diferenciar nítidamente entre consumo de energía per cápita y rendimiento neto energético per cápita. La primera de las interrogantes aquí planteadas es fundamentalmente de orden metodológico. Sin embargo, si su resolución no es factible la ley básica de la evolución quedaría en un simple enunciado sin posibilidad de contrastación empírica. La segunda dificultad hace referencia al contenido de la tesis misma. La ley básica de la evolución sociocultural podría ser validada, manteniéndose la ley como tendencia, aún en el caso de que un cierto número de datos lo contradijesen. En el tercero de los supuestos se establece algo más que una matización semántica.

Todos los grupos humanos viven insertos en un determinado ecosistema. En aras del rigor conviene precisar que un ecosistema es un sistema funcional de relaciones entre seres vivos que ocupa un espacio determinado y que se traduce en una corriente energética en continua circulación. Dicha corriente energética conduce a la creación y mantenimiento de distintas estructuras tróficas. Un sistema de las características del citado es siempre dinámico y, por tanto, incompatible con la estabilidad absoluta. La existencia de una energía en continua circulación y vinculada a un conjunto de cadenas tróficas es el motivo. En el caso de los ecosistemas con presencia humana es aún más notorio: en la medida en que se establecen interrelaciones entre los hombres y el resto de los seres vivos el espacio deja de ser natural para convertirse en una naturaleza culturalmente mediada. Siempre que un grupo humano esté presente en un contexto natural este deja de serlo para convertirse en un espacio cultural.

En todo ecosistema, sea culturalmente mediado o no, se producen fluctuaciones atribuibles a las interacciones intra e inter específicas, a las sucesiones, migraciones, etc. Dichos cambios aparecen con independencia de que se realicen de acuerdo con ritmos muy breves (la regeneración del plancton) o en espacios de tiempo más largos (la regeneración de un bosque). En todo caso, la aparición de tales procesos transformadores en el seno de los diferentes ecosistemas implican variaciones en las cantidades de energía disponible para los seres humanos. La dinamicidad del ecosistema no supone la eliminación de una cierta estabilidad. Podríamos considerar como estable a un ecosistema en el que, a pesar de las modificaciones, el nivel de biomasa permanezca inalterado o relativamente estable.

Sin embargo, la supervivencia del hombre implica necesariamente modificaciones en el ecosistema, ya que

«al eliminarse parte de la biomasa por un agente –el hombre– que no estaba incluido en el ecosistema primitivo, resultan favorecidas las especies oportunistas que al crecer rápidamente, ajustándose a las irregularidades determinadas por la intervención humana, representan una disminución de la diversidad específica en relación con el primitivo ecosistema».[115]

Es decir, la intervención del hombre en los ecosistemas hace que estos se vayan modificando paulatinamente y que los niveles energéticos se alteren. Dicho nítidamente: es preciso que la ley básica de la evolución cultural integre la no estabilidad de los ecosistemas en los que los hombres habitan si pretende dar frutos positivos.

Los grupos humanos han partido, por otra parte, en su adaptación al medio justamente de la premisa opuesta a la constancia del medio natural. De hecho, hay que considerar que

«la agricultura sólo es un sistema para incrementar la producción de recursos con que hacer frente a la inestabilidad inherente al medio natural».[116]

En definitiva, la ley básica de la evolución cultural de WHITE lo más que podría llegar a mostrarnos es que en un determinado momento histórico un grupo se halla más «desarrollado culturalmente» desde el punto de vista del consumo energético. Aún así, resulta imprescindible incorporar los factores inherentes a la dinamicidad de los ecosistemas. Sin dicha inclusión es imposible verificar, en la práctica, si la evolución de los distintos sistemas culturales debe hacerse siguiendo la misma línea o si, por el contrario, la adaptación a las transformaciones generadas en el propio sistema ecológico como consecuencia de la actividad humana permitirán una evolución cultural divergente y, por tanto, patrones evolutivos incomparables.

Por otra parte, en lo que respecta al contenido de la ley básica de la evolución debería ser posible establecer una correlación entre el desarrollo cultural y el consumo de energía. Sin embargo, los datos no parecen confirmar la hipótesis de WHITE. Tomado como nivel de medida del desarrollo cultural la esperanza de vida al nacer, podríamos establecer que en aquellos lugares donde el consumo energético fuera mayor, correlativamente, la esperanza de vida también lo sería. De hecho, en Bután, país con menor consumo energético per cápita, la esperanza de vida es de nueve años más que en Guinea-Bissau. Este país, sin embargo, multiplica por 2'5 el consumo de energía per cápita de aquél.

Si no partimos de una identidad total para la variable esperanza de vida y realizamos las correlaciones buscadas para esperanzas de vida

[115] MARGALEF, R.: *Ecología*, ed. Omega. Barcelona. 1982. Pág. 789.
[116] ZVELEVIL, M.: o. c. Pág. 72.

aproximadas, los datos pueden ofrecer disparidades aún mayores: la diferencia en la esperanza de vida entre Arabia Saudí y Bostsbuana es de sólo un año mientras que el consumo de energía per cápita de la primera es 12 veces mayor que la de la segunda. Mientras en Nepal hay una esperanza de vida de 53 años, uno menos que en Gabón, el consumo de energía de éste es 52'5 veces mayor. Por su parte, entre Haití y Gabón, con una diferencia en la esperanza de vida solamente de un año, la diferencia en el consumo es abismal: el consumo de energía per cápita de Gabón es 23'5 veces mayor.

La introducción de la variable «producto nacional bruto per cápita» como nuevo instrumento corrector tampoco mejora las posibilidades de validación empírica de la ley básica de la evolución cultural.

Aunque los datos «per se» nada dicen, la asociación de las tres variables citadas nos mostraría realidades tan significativas como las siguientes: Mozambique posee la misma esperanza de vida que Mauritania, siendo el producto nacional bruto per cápita de éste siete veces mayor que el de aquél; Omán y China poseen la misma esperanza de vida siendo el producto nacional bruto per cápita del primero 21'6 veces mayor que el del segundo.

En general, los datos que aportan los tablas siguientes no confirman la validez de la ley básica de la evolución de la cultura que formulara WHITE.[117]

Tabla 1: EV = 47

PAÍS	EV	CEPC	PNBPC
Chad	47	17	220
Rep. Centroafricana	47	29	390
Mozambique	47	59	70
Mauritania	47	111	510

Tabla 2: EV = 48

PAÍS	EV	CEPC	PNBPC
Bután	48	15	180
Burkina Faso	48	17	350
Etiopía	48	20	120
Malí	48	23	280
Burundi	48	24	210
Senegal	48	105	720

[117] En los tablas que siguen, la esperanza de vida (EV) está expresada en años, el consumo de energía per cápita (CEPC) en kg. de equivalencia en petróleo y el producto nacional bruto per cápita (PNBPC) en dólares USA. Los datos expuestos están tomados de «Anuario El País. 1995», ed. El País. Madrid. 1995.

Tabla 3: EV = 53-55

PAÍS	EV	CEPC	PNBPC
Nepal	53	22	180
Togo	54	410	470
Gabón	54	1154	3780
Haití	55	49	370
Ghana	55	130	400

Tabla 4: EV = 67

PAÍS	EV	CEPC	PNBPC
Paraguay	67	231	1210
Rep. Dominicana	67	341	950
Túnez	67	556	1510
Turquía	67	809	1802
Siria	67	955	1110

Tabla 5: EV = 70

PAÍS	EV	CEPC	PNBPC
Isla Mauricio	70	389	2420
México	70	1383	2870
Corea del Sur	70	1936	6340
Venezuela	70	2521	2610
Hungría	70	2830	2690
Rumanía	70	3048	1340

Tabla 6: EV = 71

PAÍS	EV	CEPC	PNBPC
Sri Lanka	71	177	500
Malasia	71	1066	2490
Argentina	71	1764	2780
Polonia	71	3165	1830
Trinidad y Tobago	71	4907	3620

Tabla 7: EV = 76

PAÍS	EV	CEPC	PNBPC
Costa Rica	76	570	1930
Israel	76	1931	11330
Bélgica	76	2793	11330
Alemania	76	2793	19300
Nueva Zelanda	76	4893	22360
Finlandia	76	5602	24400
Estados Unidos	76	7681	22560

Institución Gran Duque de Alba

En definitiva, los datos expuestos muestran que el número de excepciones que pueden hallarse en la aplicación de la ley básica de la evolución cultural es tan elevado que, difícilmente, ésta puede adquirir rango de conocimiento nomotético. Además, cabe señalar que el consumo de energía per cápita si no es puesto en relación con la cantidad de trabajo que es necesario desarrollar para su apropiación, no puede mostrarnos qué sistema cultural es más «avanzado». Es decir, aunque no parece haber mucha duda de que el consumo energético per cápita de la sociedad de consumo americana se encuentra en magnitudes incomparables con las del consumo de los integrantes de un sistema cultural como el de los cazadores-recolectores del Kalahari, por ejemplo, a partir de los criterios expuestos no puede determinarse con claridad cuál de los dos se halla culturalmente más «avanzado». La respuesta sólo será una obviedad si se vincula a

> «la sombría visión tradicional de la situación de los cazadores (que) es preantropológica y extraantropológica».[118]

Esto es, la idea de que el mayor consumo energético per cápita puede ir ligado a un mayor «desarrollo» cultural y que su escaso consumo es propio de una «economía de subsistencia» parece completarse con una visión de los «primitivos» como «hombres antieconómicos». Pero,

> «El Hombre Económico es una invención burguesa: como lo dijo Marcel MAUSS, «que no se sigue de nosotros, sino que nos antecede, como el hombre moral». No se trata de que los cazadores y recolectores hayan dominado sus «impulsos» materialistas, sino simplemente de que nunca hicieron de ellos una institución».[119]

En coherencia con dicha idea, las afirmaciones clásicas que consideraban que los «pueblos primitivos» no pueden producir más cultura material que los objetos necesarios para la subsistencia, puesto que se hallan todo el día inmersos en el problema de sobrevivir, debería de ser totalmente abandonada. De hecho, cada vez son mayores las evidencias etnográficas que desmienten tal tipo de aseveraciones.

> «Un argumento muy convincente puede ser el hecho de que los cazadores y recolectores trabajen menos que nosotros, y que, más que un trabajo continuo, la consecución de alimentos es intermitente, dejando mucho tiempo para el ocio, lo cual redunda en una proporción de sueño durante el día per cápita y por año mayor que cualquier otra condición social».[120]

[118] SAHLINS, M.: *Economía de la Edad de Piedra*, ed. Akal Universitaria. Madrid. 1983. 2ª ed. Pág. 15.

[119] Ibid. Págs. 26-27.

[120] Ibid. Pág. 27.

La síntesis que SHALINS efectúa del trabajo diario que realizan los Bosquimanos Dobe a partir de los datos que proporcionara LEE es suficientemente revelador:[121] en la búsqueda del alimento sólo trabaja el 65% del grupo y ninguno de ellos durante más del 36 ó 37% de su tiempo. Es decir, ningún «trabajador» adulto desempeña «actividad laboral» durante más de dos días y medio a la semana y en ningún caso más de seis horas al día. Esto es: cada adulto Dobe trabaja por término medio quince horas a la semana para mantenerse él y a los que dependen de él. El cuadro siguiente, tomado de SAHLINS, confirma claramente la necesidad de vincular el consumo de energía y la cantidad de trabajo desarrollado para producirla:

Resumen de trabajo diario correspondiente a los Bosquimanos Dobe.[122]

Semana	*Tamaño promedio del grupo*	*Consumo Hombre días*	*Trabajo Hombre día*	*Días de trabajo semana adulto*	*Índice trabajo por la subsis.*
1	25,6	179	37	2,3	0,21
2	28,3	198	22	1,2	0,11
3	34,3	240	42	1,9	0,18
4	35,6	249	77	3,2	0,31
4 completas	30,9	866	178	2,2	0,21

Las necesidades de la población pueden verse virtualmente satisfechas tanto por un exceso de producción como por una auténtica escasez de deseos. En el caso de los Dobe no ha lugar la primera de las posibilidades. Tampoco la segunda si por tal se entiende la equiparación de escasez y pobreza. Es decir, los grupos humanos que viven una «economía de susbsistencia» en la mayor parte de los casos tienen suficiente-

[121] SHALINS toma los datos de LEE, R.B.: *!Kung Bushman Subsistence: An Input-output Analysis*, en VAYDA, E.P. (Ed): *Environment and Cultural Behavior: Ecological Studies in Cultural Anthropology*, ed. Natural History Press. Garden City (Nueva York). 1969.

[122] El cuadro presenta una ligera modificación con respecto al de SAHLINS («Economía de la Edad de Piedra», o. c. pág. 35) en lo que se refiere a los ajustes que LEE había introducido. LEE había excluído de los datos los obtenidos durante la segunda semana del trabajo de campo debido a que en ella el investigador había contribuido a la alimentación del campamento durante dos días. Los totales ajustados hacen variar ligeramente las cifras referidas a las 4 semanas: Tamaño promedio del grupo= 31'8; Consumo hombre/día = =668; Días de trabajo/semana/adulto = 2'5 e Índice de trabajo por la subsistencia = 0'23. El índice de subsistencia pretende correlacionar consumo y trabajo necesario para producirlo. Aunque existen diversas formas de relacionar las dos variables citadas LEE lo hacía coincidir con el resultado de la fórmula S=T/C, donde T equivale al número de días de trabajo por hombre y C a los días de consumo por hombre. Una inversión de la fórmula podría indicarnos cuantas personas podrían mantenerse con un día de trabajo.

mente garantizado el aporte energético. Los datos que aporta SHALINS sobre consumos diarios son suficientemente reveladores:

> «La ingesta dietética de los cazadores de Arnhem Land (Australia) era la adecuada según los patrones del National Research Council of América. El promedio de consumo diario per cápita en Hemple Bay era de 2.160 calorías y en Fish Creek de 2.130 calorías (...)
> El rendimiento diario per cápita en orden a la subsistencia de los Bosquimanos Dobe era de 2.140 calorías. Sin embargo, teniendo en cuenta el peso corporal, las actividades normales y la composición de la población Dobe, según el sexo y la edad, LEE estima que cada habitante necesita sólo 1.975 calorías per cápita».[123]

La inaplicabilidad de la ley básica de la evolución a las economías tribales radica fundamentalmente en el hecho de que éstas, según SAHLINS, basan su modo de producción doméstico no en el uso, sino en el «aprovisionamiento». Es decir, este modo de producción se caracteriza por que la producción se organiza solamente como actividad doméstica:

> «La familia es en relación con la economía tribal lo que la casa solariega fue con respecto a la economía europea del Medievo, o la corporación industrial es con respecto al capitalismo moderno: cada una de ellas es la institución central de producción de su época».[124]

Evidentemente ello implica varios supuestos tácitos, tanto sobre la actividad productiva como sobre la familia:

> «La producción es una función doméstica. La familia está, como tal, comprometida directamente en el proceso económico y en buena parte lo controla. Sus mismas relaciones interiores, como las existentes entre marido y mujer, entre padre e hijo, son relaciones de producción. Los bienes que las personas producen, así como la forma de asignación del trabajo son, en su mayor parte, estipulaciones domésticas. Las decisiones se toman con miras a las necesidades hogareñas: la producción se organiza de acuerdo con las demandas familiares».[125]

La constitución de la familia para el aprovechamiento es posible, por tanto, gracias a que gobierna la producción. A su vez, la producción doméstica tiene su fundamento en la existencia de una democracia de la tecnología que permite la disponibilidad de herramientas de fácil uso y construcción. Por otra parte, el acceso a los recursos y la producción permite a las familias actuar de forma autónoma.

[123] Ibid. Pág. 37.
[124] SAHLINS, M.: *Las sociedades tribales*, ed. Labor. Barcelona. 1984. 3ª ed. Pág. 120.
[125] Ibid. Pág. 120.

Este modo de producción que caracteriza, según SAHLINS, la economía tribal impide tanto la formación de clases como la estratificación económica, lo que, sin duda, puede hacer desaparecer algunos de los inconvenientes que la sociedad de consumo genera. Varios son los motivos que explican esta idea. En primer lugar, en la medida en que no existe un incentivo para la producción de excedentes,

> «la economía no está organizada para una producción sostenida ni siquiera en tiempo normal».[126]

Es decir, cuando las necesidades básicas han sido satisfechas, la producción cesa. Este axioma, que se encuentra en las antípodas de la sociedad de consumo, significa que el móvil económico sólo actúa en presencia de unas necesidades que, dada la escasez de producción son siempre limitadas.[127] Por consiguiente, frente a una sociedad como la nuestra donde

> «la cantidad de trabajo per cápita aumenta en proporción del progreso tecnológico, y la cantidad de ocio disminuye».[128]

en las economías tribales la actividad económica es intermitente.

Por lo mismo, a pesar de los incentivos de producción que puedan aparecer, especialmente bajo la forma de autoridad tribal o vínculo parental,

> «"trabajador" no es de por sí una condición social, ni «trabajo» una categoría de economía tribal. Dicho de otro modo, el trabajo es organizado por relaciones «no económicas» en sentido convencional, perteneciendo a la organización general de la sociedad».[129]

En la medida en que estamos entendiendo el trabajo como la ejecución de determinadas obligaciones fruto de relaciones preexistentes,[130] el hombre termina siendo lo que hace y lo que hace es lo que es. Si el «trabajo» no conlleva la venta del «trabajador» ni elimina las relaciones parentales o comunitarias del individuo, si las esferas de la vida y el trabajo no están separadas, el trabajo no se constituye como algo externo al trabajador y, por tanto, se da, de facto, una inalienabilidad en el mismo.

[126] SAHLINS, M.: *Economía tribal*; en GODELIER, M. (dir): *Antropología y economía*, ed. Anagrama. Barcelona. 1976. Pág. 236.

[127] Por lo demás, este modelo lo único que hace es repetir lo que acontece en la naturaleza: la Tierra intercepta una pequeña parte de la radiación emitida por el sol (177238'9 x 1012 vatios) y utiliza una pequeña parte de ella (122'5 x 1012) para el mantenimiento de la vida, despreciándose el resto. «La biosfera no toma más que la radiación indispensable». MARGALEF, R.: *Ecología*, o. c. Pág. 887.

[128] SAHLINS, M.: «Economía tribal», o. c. Pág. 240.

[129] Ibid. Pág. 240

[130] No se trata, por tanto, de «me dará sagú (en términos de los abelam de Nueva Guinea), por eso la ayudo», sino de «es mi hermana, por lo tanto preparo el sagú con ella». SAHLINS, M.: *Economía tribal*, o. c. Pág. 240.

Esto supone una radical diferencia con respecto a lo que ocurre en la sociedad contemporánea en la que aparece una diferenciación nítida entre las esferas del trabajo y de la vida. De hecho, ese es según MARX el fundamento de la alienación:

> «el trabajo es externo al trabajador, es decir, no pertenece a su ser; en su trabajo, el trabajador no se afirma, sino que se niega; no se siente feliz, sino desgraciado; no desarrolla una libre energía física y espiritual, sino que mortifica su cuerpo y arruina su espíritu. Por eso el trabajador sólo se siente en sí fuera del trabajo, y en el trabajo fuera de sí».[131]

En definitiva, habrá que afirmar que si la ley básica de evolución cultural, tal y como fue formulada por WHITE, hace referencia a consumos totales de energía sin tener en cuenta el factor trabajo desarrollado para la adquisición de la misma, los resultados ofrecerán una escasa confianza. Es decir, si se pretende utilizar la ley básica de la evolución de la cultura para establecer algún tipo de comparación intercultural, ésta debe hacer necesariamente referencia al rendimiento neto de la energía consumida y a las características de la actividad desarrollada para adquirirla.

Por otra parte, si queremos mantener un mínimo de rigor, a la magnitud resultante de la ley de la evolución cultural se hace imprescindible substraer la cantidad de energía consumida para reponer no sólo el metabolismo basal o de mantenimiento, sino también la energía utilizada de más por fallos estructurales en los instrumentos utilizados para la apropiación energética.

Ciertamente no es probable que entre los «pueblos primitivos»

> «un hombre se construya una lanza cuya punta se vaya a desprender en medio del combate; ni que una mujer trence su propio cesto con paja podrida. Asimismo, si se construye una parka para un marido que sale a cazar para la familia a una temperatura inferior a los 30º bajo cero, es seguro que todas las costuras serán perfectas».[132]

Sin embargo, en la moderna sociedad de consumo una parte de la energía de la actividad cotidiana debe ser empleada para suplir o sustituir la ineficiencia de instrumentos que considerándose imprescindibles «no funcionan». Aunque no es posible afirmar la universalidad de la conocida como «ley de Murphy»,[133] en las sociedades de mercado es preciso hacer acopio de un excedente energético (con el consiguiente aumento en el

[131] MARX, K.: *Manuscritos de economía y filosofía*, Alianza Editorial. Madrid. 9ª ed. 1980. Págs. 108-109.

[132] HARRIS, M.: *La cultura norteamericana contemporánea. Una visión antropológica*, o. c. Pág. 25.

[133] «Si algo puede funcionar mal, lo hará (...) si algo se puede averiar, se averiará; si algo se puede hacer pedazos, se hará; si algo puede dejar de funcionar, lo hará». Ibid. Pág. 24.

número de horas de trabajo), para poder hacer frente tanto a la obsolescencia programada o no programada de instrumentos y bienes.

La hipotética alusión al hecho de que los pueblos «primitivos» de poder consumir la misma cantidad de energía que los pueblos civilizados lo harían, es el resultado de prejuicios extraantropológicos que identifican a dichos colectivos humanos con la miseria extrema.

Dicha afirmación choca frontalmente con la idea de «la sociedad opulenta primitiva» que defienden autores como SAHLINS:

> «Esa «abundancia material» depende en parte de las facilidades de producción, y ésta de la simplicidad de la tecnología y la democracia de la propiedad. Los productos son de fabricación casera: hechos de piedra, hueso, madera, piel, todos materiales que «se encuentran en abundancia a su alrededor». Por regla general, ni la extracción del material bruto ni su elaboración implican un esfuerzo extenuante. El acceso a los recursos naturales es directo por naturaleza –«todos son libres de tomarlos»–, así como la posesión de las herramientas necesarias es general y el conocimiento de las técnicas requeridas común».[134]

La única forma posible de lograr un incremento sustancial del consumo energético sería mediante el acopio de instrumentos y herramientas que lo posibilitaran. Ahora bien, una actitud de esas características podría considerarse como altamente inadaptativa. Entre los pueblos «primitivos de economía opulenta» la movilidad es una de las condiciones que posibilitan el éxito adaptativo que supone garantizar el aporte energético necesario diario con un gasto efectivo de trabajo reducido. Dicha movilidad se vería atemperada por la existencia de múltiples propiedades. Es decir,

> «del cazador se suele decir con propiedad que su fortuna es una carga. Dadas sus condiciones de vida, los bienes pueden volverse «una carga agobiante», (...) tanto más cuanto más se los transporte de un lado para otro. (...) Tal como escribió O. LATTIMORE refiriéndose a un contexto no muy distinto, «el nómada auténtico es el nómada pobre». La movilidad y la propiedad son incompatibles».[135]

A todo ello, habría que añadir que la reducción de la movilidad no puede considerarse necesariamente como un factor de «progreso» cultural. Prueba de ello es la situación paradójica que se produce en las sociedades de consumo donde parte de la mortalidad es debida a la reducida movilidad:

> «mientras que en los países menos desarrollados las principales causas de muerte están relacionadas con el consumo de dietas de bajo valor

[134] SAHLINS, M.: *Economía de la Edad de Piedra*, o. c. Pág. 23.
[135] Ibid. Pág. 24.

calórico y generalmente monótonas, la mortalidad en los países industriales se debe principalmente a enfermedades degenerativas».[136]

El avance cultural parece haber producido, al menos en la sociedad de consumo, un cúmulo de enfermedades degenerativas de etiología múltiple como la obesidad, la diabetes, la arteriosclerosis, etc., inexistentes entre los «primitivos». Es más, es posible detectar aparentes paradojas ligadas a la dieta: aunque se suele señalar la correlación entre el consumo de grasas y la aparición de la diabetes, esta enfermedad era totalmente desconocida entre los pueblos que habitan en las inmediaciones del Círculo Polar Ártico y cuya dieta era rica en productos grasos.

Las investigaciones que R.A. RAPPAPORT llevó a cabo sobre el sistema horticultor conocido como «swiddening» muestran, además, que existen colectivos humanos que pudiendo optar por sistemas productivos que generen más riqueza energética no lo hacen. Esto es, es posible constatar como hay grupos que prefieren mantener una baja producción energética, si bien suficiente para asegurar la supervivencia, a introducir modificaciones en su sistema productivo. El hecho de que el incremento de la productividad y la riqueza pudiera suponer una ruptura con la autonomía grupal parece hallarse en la base de tal decisión.

El citado sistema «swiddening» que desarrollan los Tsembanga de Nueva Guinea guarda un gran parecido con la agricultura de «rozas» del África Central. El desarrollo del mismo se inicia habilitando un claro del bosque en el que se «plantará» posteriormente un huerto. Una vez que éste haya dado sus frutos será abandonado permitiendo la recuperación del bosque prístino. Se trata, por tanto, de

> «un conjunto de actividades interrelacionadas encaminadas a 1) establecer y conservar, en una zona anteriormente dominada por otras especies, una asociación temporal de plantas cultivadas en su mayoría comestibles y 2) garantizar la sucesión de esa asociación temporal de plantas cultivadas por una similar a la sustituida».[137]

Hay que señalar, además, que la plantación del huerto suele tener lugar en bosques secundarios ya que la tala y el desbroce son más fáciles, lo que no significa que sea sencillo. Según RAPPAPORT, el gasto calórico efectuado durante el desbroce, tanto por hombres como por mujeres, es equivalente a 69.963 kilocalorías por hectárea desbrozada. Es decir, en el desbroce de un bosque secundario se emplean cerca de 7 kilocalorías por metro cuadrado.[138]

[136] GRANDE COVIÁN, F.: *Alimentación y nutrición*, Salvat editores. Barcelona. 1984. 3ª Reimp. Pág. 48.

[137] RAPPAPORT, R.A.: *Cerdos para los antepasados*, ed. Siglo XXI. Madrid. 1987. Pág. 45.

[138] RAPPAPORT, R.A.: *El flujo de energía en una sociedad agrícola*, en SCIENTIFIC AMERICAN: *La energía*, Alianza Editorial. Madrid. 3ª ed. Pág. 153.

El clareado y desbroce del bosque constituyen sólo la primera de las fases que exige el mantenimiento de la producción hortofrutícola. En la selva, los potenciales competidores con el ser humano son numerosos. Por tal razón, el trabajo desarrollado podría ser totalmente infructuoso si el huerto no contase con la adecuada protección. De hecho, los Tsembanga emplean en torno a 42.200 kilocalorías por hectárea en el proceso de vallado. Una vez desbrozado y cercado el huerto puede iniciarse propiamente el trabajo hortícola.[139] El excesivo gasto energético de determinados proce-

[139] RAPPAPORT, ROY A: realizó en su obra *Cerdos para los antepasados* (o. c. Págs. 57 y ss.) una estimación del cálculo de energía empleado por hectárea en los huertos Tsembanga que ofrecía los siguientes resultados:

Operación por por orden temporal	*Valor del gasto (Kcal.)**	*Huerto taro-ñame*	*Huerto caña de azúcar batata*
Desbrozo de maleza	7,22	80.785	70.785
Desbrozo de árboles	2,89	28.313	28.313
Cercado	2,89	28.313	28.313
Escarda anterior a la roza por fuego	1,10	10.890	10.890
Primera roza por fuego	0,09	840	840
Segunda roza por fuego	1,22	11.980	11.980
Colocación de retenedores en el suelo	1,87	18.095	18.095
Plantación	2,11	41.383	41.383
Primera escarda	7,67	75.140	75.140
Segunda escarda	7,67	75.140	75.140
Tercera escarda	7,67	75.140	75.140
Atado de azúcar	20-40	11.250	11.250
Mantenimiento varios**		25.000	12.500
Adquisición de materiales***		21.250	12.500
Recolección de batatas	13,11	26.758	85.330
Recolección de taros	2,44	10.430	3.590
Recolección de mandioca	6,67	5.570	990
Recolección de ñames	22,22	34.825	4.425
Recolección plantas de superficie	2,22	25.933	16.085
Recorrido hasta los huertos	1,50	30.000	22.500
Transporte desde huertos	6,56	148.510	98.400
Totales		788.837	717.981

*El valor del gasto está calculado en calorías por m², excepto en las recolecciones que se expresa en cal/Kg.2 y en el atado del azúcar que se calcula en calorías por manojo. Para esta estimación se parte de una cifra de 1.250 manojos por hectárea y se discrimina el gasto del primer atado (1'8 cal.) del segundo y el tercero (3'6 cal.). El gasto de los traslados viene medido en cal/minuto. La estimación de RAPPAPORT se realiza suponiendo veinte minutos de camino cuesta abajo, en el caso del recorrido, repetido hasta 400 veces para el caso de los huertos de taro-ñame y 300 en los de caña de azúcar-batata. El cálculo del transporte se hace suponiendo una carga de 25 kg. transportados cuesta arriba durante treinta minutos en 300 ocasiones en los huertos de taro y en 200 desde los de caña.

**El trabajo del mantenimiento viene referido a la restauración de cercas, construcción de almacenes para el ñame, sujección de plantas, etc.

***La mayor parte del material que se precisa adquirir son cuerdas.

Fundación Gran Duque de Alba

sos necesarios para el desarrollo de la hortícultura explica algunas de las peculiaridades del sistema como el agrupamiento y la dispersión:

> «la cantidad de energía gastada en construir cercas –alrededor de 154 calorías por metro lineal– contribuye en gran medida a explicar por qué los cultivos de un cierto número de horticultores están agrupados, y el coste del transporte de los productos alimenticios desde los huertos a las viviendas proporciona una buena pista de por qué la dispersión de los huertos como resultado del aumento de las dimensiones de las piaras va acompañada de una dispersión de las residencias».

A continuación se procede a quemar todos los árboles talados con el fin de que la ceniza sirva como abono. Sólo entonces comienza un proceso aparentemente anárquico como es la plantación del huerto. La concepción Tsembanga de la producción hortícola no incluye el establecimiento de algún tipo de agrupamiento de las plantas, sino que éstas se entremezclan sin orden. Esta mezcolanza permite aprovechar al máximo el volumen de la superficie utilizada y evitar, además, las plagas de insectos especializados en una única planta. Desde un punto de vista bioquímico, la mezcla sin orden de las plantas asegura las ventajas de cualquier variación del hábitat, protege la capa vegetal y proporciona un alto rendimiento de fotosíntesis. Es decir, el trabajo de los Tsembanga logra una

> «similitud estructural entre un huerto de este tipo y un bosque de lluvias tropicales».[140]

A partir de la quinta semana de trabajo, la actividad se centra diariamente en la escardadura. Este es un proceso selectivo que supone la eliminación de cualquier mala hierba, pero que respeta, en todo caso, los brotes de nuevos árboles (la «madre de los huertos»). Permitiendo el crecimiento de estos nuevos brotes se elimina la posibilidad de una rápida fase herbácea cuando se abandone el huerto. Es decir, la escardadura selectiva no sólo conduce al aumento de la producción, sino que tiene por objeto el garantizar la rápida regeneración del bosque. El respeto a los nuevos árboles posee además, la ventaja de que las raíces de estos puede proteger al suelo del huerto de posibles aluviones tropicales y permitir que los nutrientes del suelo se fijen en él, garantizándose así el desarrollo futuro de ulteriores huertos.

Una producción hortícola caracterizada por la mezcla de todo tipo de plantas cultivadas mantiene un proceso recolector continuado en función de la maduración de los diversos tipos de plantas. No hay, por tanto, una oscilación «laboral» en la que épocas de escasa actividad son seguidas de otras de trabajo excesivo. Con todo, el crecimiento de los nuevos árboles llega a dificultar tanto la labor que el huerto termina por

[140] Rappaport, R.A.: *El flujo de energía en una sociedad agrícola*, o. c. Pág. 156.

abandonarse. Este proceso de abandono progresivo del huerto es simultáneo a la plantación de otro nuevo, con lo cual se garantiza la supervivencia del grupo durante todo el año. El abandono del huerto en un tiempo que oscila entre los 14 y los 18 meses desde la plantación posee la ventaja de que el suelo nunca se ve empobrecido. No obstante, posee el inconveniente de que en tal tiempo se pierde una parte de la producción que pudiera precisar de más tiempo en su generación.

En definitiva, el fundamento último de todo el trabajo realizado por los Tsembanga tiene por objeto no sólo mantener el huerto, sino las especies de la selva que, en última instancia, permiten la existencia misma del huerto. Por tanto, contra lo que la ley básica de la evolución cultural que WHITE formulara, postula que la actividad laboral de los Tsembanga no pretende captar la máxima cantidad de energía en cada huerto, sino asegurar el mantenimiento del ecosistema aún con una baja producción energética.

Dicha actividad coincide, además, con lo que tanto MARGALEF como otros ecólogos afirman: en los ecosistemas más complejos las especies de más éxito no son aquellas que son capaces de captar una mayor cantidad de energía, sino aquellas que permiten sobrevivir a las que, a su vez, las mantienen.[141]

En definitiva, el sistema «swiddening» permite una asociación de plantas que hace posible una estabilidad de la subsistencia básica manteniendo, a la vez, la complejidad de la selva natural. Mientras las producciones agrarias habituales de la sociedad occidental vienen caracterizadas por el intento de reducir la madurez de los ecosistemas mediante la reducción de la complejidad ecológica de los mismos, el sistema «swiddening» prima la madurez de los ecosistemas (su estabilidad) frente a la producción:

> «Es significativo que en los sistemas dominados por el hombre, la tendencia de los que se pueden llamar estadios antropocéntricos sucesivos sea exactamente inversa a la tendencia de los ecosistemas naturales. La tendencia antropocéntrica va en la dirección de la simplicidad en vez de la complejidad, de la fragilidad, en vez de la estabilidad».[142]

Ahora bien, a medida en que se impone la simplicidad en los ecosistemas disminuye su autonomía. La única forma de mantener la producción energética en un ecosistema cada vez más simple es el recurso a la importación de energías externas al propio ecosistema. El mantenimiento de la producción a costa de la importación conlleva el serio riesgo de pérdida del control de la producción. En definitiva, la simplificación de ecosistemas naturales para aumentar la producción agraria hace depender las

[141] MARGALEF, R.: *Ecología*, o. c. Págs. 103-119 y 435-575.
[142] RAPPAPORT, R.A.: *El flujo de energía en una sociedad agrícola*, o. c. pág. 169.

regulaciones de los ecosistemas locales del exterior de los mismos. Con ello, la normal capacidad autocorrectiva de los ecosistemas es sustituida por intereses ajenos al propio grupo humano que se ve afectado.

Desde un punto de vista sociopolítico se puede añadir, además, que la sustitución de sistemas culturales energéticamente pobres por sociedades ricas en energía a causa de intereses económicos ajenos al mantenimiento de los grupos que practican la «agricultura de subsistencia» supone, en la práctica, una suerte de «imperialismo ecológico».[143] Este tipo de «imperialismo» acontece cuando aparece un trasvase de un flujo energético y material de un sistema menos integrado a otro más organizado sirviéndose de la eliminación de la complejidad de los ecosistemas.

Así pues, en contra de los postulados de la ley básica de la evolución cultural de WHITE, es posible mostrar cómo determinados grupos humanos han logrado grandes avances culturales sin incrementar los consumos energéticos. Estos avances han sido posibles gracias a la imitación de los procesos naturales de adaptación de determinados ecosistemas en los que conviven. A fin de cuentas,

> «el principio rector en la evolución de los ecosistemas no ha sido maximar la energía, sino utilizar solamente la energía necesaria para el mantenimiento de la máxima cantidad de organización que permiten los otros factores limitantes».[144]

Cabe señalar, por último, que la concepción whiteana parte del supuesto de que la revolución neolítica acontece cuando la energía utilizada durante el paleolítico –el esfuerzo humano– es sustituida por los recursos generados por la domesticación de plantas y animales. La adopción de semejante punto de partida nos conduce a un supuesto erróneo: en ambos períodos de tiempo la fuente energética es la misma. El esfuerzo humano que desarrollaban los hombres y mujeres del paleolítico tenía su origen en una alimentación basada en las plantas y los animales. Por lo que

> «salvo excepciones que ni vale la pena considerar (el empleo ocasional directo del potencial no humano), la cantidad de energía aprovechada per cápita y por año es igual en las economías paleolítica y neolítica, y se mantiene bastante constante en la historia humana hasta el advenimiento de la revolución industrial».[145]

El desacierto en el planteamiento no sólo implica deficiencias de interpretación histórica, sino del fundamento mismo de la ley básica de la evolución de la cultura:

[143] Ibid. Pág. 172.
[144] MARGALEF, R.: *Ecología*, o. c. Pág. 113.
[145] SAHLINS, M.: *Economía de la Edad de Piedra*, o. c. Pág. 18.

«El error evidente de las leyes evolutivas de WHITE es el uso de las mediciones «per cápita». Las sociedades neolíticas, en su mayoría aprovechan una cantidad total de energía mayor que las comunidades preagrícultoras, debido al mayor número de seres humanos mantenidos por la domesticación que proporcionaba su energía. Ese aumento general del producto social, sin embargo, no es necesariamente el resultado de un aumento de la productividad del trabajo».[146]

Tanto la arqueología como la etnografía cada vez ofrecen un mayor repertorio de datos que confirman la tesis de que, desde un punto de vista termodinámico, la actividad agrícola no tiene por qué ser considerada como más eficiente que la caza y la recolección. La cultura de la «cerámica picada», a la que ya hemos aludido, y los hallazgos arqueológicos del sirio Tell Abu Hureyra pueden ser claro indicio de que tanto la agricultura-ganadería como la caza-recolección sólo son dos formas diferentes de adaptación a un entorno mudable.

Los descubrimientos habidos en este yacimiento nos muestran cómo en la misma ribera del Eufrates, cuna de la agricultura, un grupo humano compatibilizó la producción agraria con la caza sin recurrir al pastoreo:

> «Uno de los descubrimientos más sorprendentes realizados en Tell Abu Hureyra tiene que ver con la caza. Quizás un milenio después de iniciarse allí la domesticación vegetal, la caza seguía desempeñando una función primordial en la subsistencia de la comunidad. Durante ese milenio, la fuente principal de proteínas animales era el sacrificio en masa de gacelas, cuando las manadas emigraban hacia el norte, a principios de verano».[147]

En este poblado, cuya población durante el neolítico oscilaba entre las dos mil y las tres mil personas, las matanzas estacionales de gacelas no se dirigían a individuos determinados de dicha especie. Su objetivo era la totalidad de los integrantes de cada manada. La técnica utilizada para la caza era similar a la que los indios de las llanuras norteamericanas usaban para la cacería de bisontes. Consistía en forzar a la manada hacia un recinto o trampa simulada en la que los cazadores esperaban. Estas cacerías, que se realizaban tras la época de parto de las hembras, eran posibles gracias a que en Abu Hureyra se cumplían tres requisitos: campo abierto, grandes manadas y muchos cazadores. El Tell de Abu Hureyra se encontraba habitado durante todo el año, dedicándose desde comienzos del neolítico sus habitantes a la agricultura. Sin embargo, aunque se conocían técnicas primitivas de domesticación animal

146 Ibid. Pág. 18.

147 LECCE, A.J. y ROWLWY-COWY, P.A.: *Caza de gacelas en la Siria de la edad de Piedra*, en Investigación y ciencia. Octubre de 1987. Pág. 72.

ovejas y cabras no representan más que el 10 por ciento de los huesos hallados en tal yacimiento. Por contra, el porcentaje de huesos pertenecientes a las gacelas superaba el 80. Evidentemente

> «si en el intervalo de unas semanas primaverales se puede lograr el abastecimiento de carne de un año, pocas razones aconsejarán emprender el pastoreo de rebaños».[148]

Por consiguiente, la mayor eficacia productiva se generaba en Abu Hureyra con la convivencia de agricultura a gran escala y caza. En suma, el comienzo de lo que hoy día conocemos como vida agraria no es un proceso unitario, ni mucho menos revolucionario. Lejos de las teorías de GORDON CHILDE la neolitización, entendida fundamentalmente como cambio económico y no sólo como sucesión cronológica, es un proceso gradual que acontece con ritmos diferentes en lugares y épocas distintas por causas muy variadas:

> «La continua evolución de las industrias mesolíticas nos demuestra que siempre existió una adaptación creciente a las nuevas condiciones ecológicas y una progresión tecnológica continua».[149]

No es, por tanto, difícil considerar que las interpretaciones que WHITE hace, siguiendo a GORDON CHILDE, de la evolución desde el paleolítico al neolítico se encuentran en una línea cuasifisiocrática que, de alguna manera, intenta legitimar el proceso de roturación de montes y adquisición de todo tipo de tierras para el cultivo, basándose en la «superioridad natural» de la producción agropecuaria. Con ser la idea, cuando menos, discutible, las repercusiones para una concepción ecológica de la antropología no son afortunadas. La ley básica de la evolución cultural que WHITE formulara parece asentarse sobre un conjunto de interpretaciones poco fundamentadas.

3.B.3.– El papel del sistema social

No es posible finalizar una reflexión sobre el energetismo whiteano sin referirse al papel que otorga al sistema social en el conjunto de la cultura.

En «La ciencia de la cultura» WHITE establece una jerarquía entre los diferentes subsistemas que configuran la totalidad que representa la cultura en la que el primado subsistémico es asignado al tecnológico. Es decir, los diferentes subsistemas que conforman la totalidad social son considerados como variables dependientes del subsistema tecnológico. Ello no significa que dicho subsistema opere en el vacio. Las relaciones entre

[148] Ibid. Pág. 79.
[149] MARTÍ OLIVER, B.: o. c. Pág. 101.

ellos aparecen siempre mediadas por el hecho de encontrarse insertos en un determinado sistema social que se comporta como condicionante.

Desafortunadamente, el análisis que WHITE efectúa sobre el papel que juega el subsistema social en el avance de la cultura es totalmente contradictorio. La primacía otorgada al subsistema tecnológico permitiría afirmar según WHITE que cualquier taxonomía que potencialmente se pudiera realizar acerca de los distintos sistemas sociales posibles estaría siempre en función directa de los sistemas tecnológicos sobre los que aquellos se basen. Conviene señalar al respecto que la relación establecida entre ambos tipos de subsistemas no es, en opinión del autor de la «culturología», una cuestión de mera influencia o de reciprocidad. El sistema tecnológico determina, en sentido estricto, al social:

> «el sistema social de un pueblo se halla determinado en su base por el uso de medios tecnológicos de subsistencia y de ataque y defensa».[150]

El sistema social, por su parte, produce un feedback negativo sobre el sistema tecnológico. Es decir, el sistema social, a pesar de la determinación y dependencia que mantiene con respecto al sistema tecnológico, coarta toda posibilidad de desarrollo cultural al lastrar a éste último:

> «El sistema social creado por la Revolución Agrícola influyó sobre el proceso tecnológico hasta eventualmente llegar a «contenerlo» y virtualmente inmovilizar todo otro progreso de la cultura considerada en su totalidad (...) también en la Edad de la Fuerza Motriz el sistema social creado por la nueva tecnología del combustible terminó por obrar como freno sobre todo otro progreso cultural».[151]

Sin embargo, se hace preciso convenir que este argumento es, al menos parcialmente, paradójico. Mientras por una parte se niega al sistema social la posibilidad de influir sobre los procesos evolutivos, por otra se le hace responsable directo de la ausencia de evolución cultural.

El intento de solución de dicha contradicción fracasa estrepitosamente al introducir WHITE un factor explicativo que, sin embargo, no se hallaba presente en el conjunto de premisas que posibilitaban la formulación de la ley básica de la evolución cultural. Según este autor, la ralentización de los procesos innovadores de la evolución tiene su origen en la relación que se establece entre el sistema «socioeconómico» y el tecnológico.[152] Ahora bien, la coherencia del esquema de WHITE se basaba en el mantenimiento de tres subsistemas interdependientes como partes de una totalidad que es la cultura: el tecnológico, el social y el ideológico. El

[150] WHITE, L.A.: o. c. Pág. 443.
[151] Ibid. Págs. 449-454.
[152] Ibid. Pág. 449.

recurso a un hipotético subsistema «socioeconómico» para justificar la ausencia de innovación constante en los procesos históricos significa una ampliación del sistema social más allá de lo previsto o precipitarse en el reducionismo que supone identificar sistema social y sistema económico.

El análisis de las definiciones que WHITE da de los diferentes subsistemas tampoco contribuye a solucionar la aporía. Por sistema tecnológico entiende el conjunto

> «compuesto por los instrumentos materiales, mecánicos, físicos y químicos, junto con las técnicas de su uso, con cuya ayuda el hombre, como una especie animal, es articulado con su habitat natural. Encontramos aquí las herramientas de producción, los medios de subsistencia, los materiales de refugio, los instrumentos de ofensa y defensa».[153]

Esto es, para WHITE el sistema tecnológico equivale a lo que en las monografías etnográficas tradicionales se situaba bajo el epígrafe de «vida económica»: el conjunto de medios necesarios para asegurar la subsistencia.

Por su parte, la definición del sistema «sociológico» incluiría al conjunto de

> «relaciones interpersonales expresadas por pautas de conducta, tanto colectiva como individual. Encontramos en esta categoría sistemas sociales, familiares, económicos, éticos, políticos, militares, eclesiásticos, ocupacionales y profesionales, recreativos, etc.».[154]

La comparación de ambas consideraciones supone, en la práctica, un nuevo problema. Si el sistema social incluye los sistemas económicos nos enfrentamos con la existencia de un conjunto de medios materiales y de las técnicas que permiten su efectividad –subsistema tecnológico– al margen del sistema económico. Es decir, en el corpus teórico de WHITE las relaciones económicas y «lo económico» mismo aparecen ora dentro del sistema tecnológico ora del social. El problema se acrecienta cuando no se determina con nitidez suficiente cuál es el papel que juega cada uno de los subsistemas en el conjunto de la totalidad.

La identificación que WHITE lleva a cabo del sistema tecnológico con lo meramente material sitúa lo «económico» al margen del ámbito de lo social. La idea que subyace a dicha interpretación supone que lo económico se identifica con el sistema de producción, intercambio y consumo de bienes y servicios, con absoluta independencia respecto de los elementos materiales que lo permiten. Ahora bien, como mostró R.

[153] Ibid. Págs. 430-431.
[154] Ibid. Págs. 430-431.

BURLING esta definición oscila entre el absurdo y la tautología. Si debemos incluir en

> «la economía la distribución de todos los bienes y servicios, ya sean materiales o no, entonces todo lo que hace el hombre entra en la definición».[155]

Dicha acotación dejaría de ser válida en el caso de que por bienes y servicios se entendiera solamente una parte de los mismos. En tal caso, habría una definición previa y tácita de qué bienes y servicios pueden ser considerados económicos y cuáles no y por tanto, la definición postulada equivaldría a decir que la economía estudia la producción, distribución y consumo de bienes y servicios económicos, lo cual es, evidentemente, tautológico. Una tercera posibilidad, según BURLING, de entender esta definición consistiría en equiparar en calidad de sinónimos los conceptos de economía y organización social, algo que ya hemos rechazado más arriba. WHITE se coloca en un callejón de difícil salida: salvar un determinismo de corte cuasimarxiano sin acudir a MARX.[156]

MARX había ubicado el concepto de producción como eje central del proceso de evolución social. Al hacerlo subrayaba la existencia de determinados factores de producción (el proceso de trabajo, las relaciones sociales de producción y las fuerzas productivas) como constituyentes básicos del sistema económico. La reflexión de WHITE provoca una escisión en este sistema al considerar separadamente los medios de trabajo, que para MARX son parte ineludible del proceso de trabajo, y las relaciones sociales de producción. Para WHITE ambos elementos interdependientes constituyen subsistemas diferenciados. Desde este punto de vista, las contradicciones intrasistémicas se trocan intersistémicas.

Esta decisión teórica provoca un argumento circular insalvable: aunque el sistema social está integrado dentro del tecnológico es éste quien determina a aquél. La circularidad procede de que no es posible considerar lo tecnológico al margen de lo económico imbricándose esto, lo económico, dentro del contexto social. En definitiva, el sistema tecnológico al determinar al social se autocondiciona. Por consiguiente, las limitaciones al desarrollo cultural que se expresan en el sistema social son inherentes al sistema tecnológico. Cuando WHITE señala que «el sistema social estaba estrangulando la gran máquina tecnológica de la vida de todo Estado»[157] se está refiriendo al exceso de producción generado por una determinada tecnología cambiante y al sistema de precios y ganan-

[155] BURLING, R.: *Teorías de maximación y el estudio de la antropología económica*, en GODELIER, M.(dir): *Antropología y economía*, o. c. Pág. 105.

[156] De hecho, en *La ciencia de la cultura*, MARX aparece citado únicamente en una ocasión y de forma colateral.

[157] WHITE, L.A.: o. c. Pág. 455.

cias como técnica. Esto es, no es el sistema social quien no absorbe la producción, sino el sistema tecnológico quien produce excedentes más allá de lo consumible por la población.

En suma, aunque WHITE pretende situar el sistema social al margen de los procesos de evolución social, se ve en la necesidad de matizar dicha afirmación, por una parte, y de reconocer que los conflictos sociales son de origen tecnológico, por otra.

Por tal razón, el autor de «La ciencia de la cultura» afirma que el

> «sistema de precios y ganancias estimuló la producción y el progreso tecnológico».[158]

Dicha aseveración nos lleva a una disyuntiva: o bien tomamos al «sistema de precios y ganancias» como parte del sistema social, en cuyo caso es indudable que dicho sistema provoca desarrollo tecnológico y, por tanto, incide en la evolución cultural, o bien consideramos al «sistema de precios y ganancias» como parte del sistema tecnológico y afirmamos la tautología de que el sistema tecnológico genera desarrollo tecnológico. Evidentemente esta disyuntiva supone un falso dilema. En el caso de optar por la segunda de las posibilidades nos veríamos abocados a la flagrante contradicción de afirmar simultáneamente que es el sistema social el que «estrangula» al mundo tecnológico y, a la vez, que es el propio sistema tecnológico quien se autolimita.

Por otra parte, con respecto al reconocimiento de que los conflictos sociales son de origen tecnológico, WHITE afirma que ante el «estrangulamiento» del mercado

> «las alternativas eran: estancamiento y muerte o guerra y revolución. Si el sistema social era capaz de contener la tecnología del Combustible y las rivalidades comerciales y conflictos de clase generados por tal tecnología, la sociedad terminaría estabilizada en una forma más o menos estancada de feudalismo industrial. Si, sin embargo, las fuerzas propias de la tecnología fueran capaces de vencer y superar las restricciones del sistema parlamentario y de precios, la cultura podría avanzar entonces a niveles más elevados».[159]

Ello significa que no hay conflictos sociales al margen de los procesos tecnológicos. La vuelta a la original idea marxiana de que tecnología y relaciones sociales de producción se desenvuelven dentro de un mismo ámbito, el sistema económico, está servida. Además, unir bajo un mismo concepto al sistema parlamentario y al de precios implica considerarlos como dos expresiones del mismo. Pero, incluso, prescindiendo

[158] Ibid. Pág. 454.
[159] Ibid. Pág. 455.

de consideraciones ideológicas dicha afirmación es, cuando menos, arriesgada. De hecho es posible mostrar como el sistema de precios funciona de forma similar tanto en grupos humanos que desconocen el parlamentarismo como en aquellos que lo han adoptado como forma básica de convivencia.

En definitiva, la ley básica de la evolución cultural sobrepasa los límites para los que fue concebida debido a la triple confusión que WHITE manifiesta entre político y económico, económico y social y social y tecnológico. La aplicación de un principio teleológico spenceriano a dicha evolución introduce nuevas reservas sobre el uso y abuso de la ley básica de la evolución cultural. La afirmación de WHITE de que «la evolución social se mueve inexorablemente hacia más elevados niveles de integración»[160], sólo puede entenderse como un instrumento de justificación teórica de aquello que RAPPAPORT denominara imperialismo ecológico. Este se refleja en la esperanza whiteana de que la evolución social termine con una única potencia política que pueda organizar

> «todo el planeta y a la especie humana dentro de un único sistema social».[161]

De acuerdo con la postulada ley de la evolución cultural dicha potencia será aquella que sea capaz de consumir más energía per cápita. En este sentido se puede aseverar sin temor a duda de que para WHITE toda la cultura es reducible a un sistema energético:

> «el sol es la fuente primaria de energía; la cultura un sistema termodinámico impulsado desde tal fuente».[162]

Un sistema de tales características es lo que se precisa, según WHITE, para lograr una vida más «plena y más rica» a los hombres.

No parece que sea posible encontrar a muchas personas que no compartan la aspiración whiteana a una vida más plena. Sin embargo, la homogeneización cultural como traducción política del etnocentrismo, de la consigna de la sociedad de consumo de «una talla vale para todos» encuentra más rechazos. En definitiva, la perspectiva homogeneizadora parte de la consideración de que los llamados «pueblos primitivos» deben aspirar a vivir como nosotros. A dicha perspectiva es totalmente ajena la consideración de que parte de tales grupos son organizaciones sociales que han logrado, en la mayor parte de los casos, adaptaciones tecnoeconómicas perdurables que les permiten vivir y sobrevivir sin más problemas de los que nosotros mismos podamos tener en nuestra sociedad.

[160] Ibid. Pág. 456.
[161] Ibid. Págs. 457-458.
[162] Ibid. Pág. 459.

3.C.–UNILINEALISMO Y MULTILINEALISMO: WHITE y STEWARD

El evolucionismo, entendido de forma amplia, es una metodología que pretende establecer comparaciones o paralelismos culturales a partir del nivel de desarrollo alcanzado por los diferentes grupos humanos. Desde ese punto de vista es posible diferenciar dos tipos de evolucionismo: uno lineal que ubica a las diversas culturas como estadios de una secuencia universal y uno multilineal que se ocupa de paralelismos limitados entre determinadas culturas. El primero de ellos representado por TYLOR y MORGAN renace en nuestro siglo con GORDON CHILDE y WHITE. El segundo, desarrollado en confrontación con el primero por J. STEWARD, dará lugar a la ecología cultural. En este sentido, se puede afirmar que la ecología cultural pretende explicar la evolución cultural sin caer en los excesos generalizadores de WHITE con una metodología que investigue regularidades en el cambio social y desarrolle leyes culturales de base empírica.

STEWARD acuña el concepto de «evolución multilineal» como instrumento para explicar la evolución sin recurrir a una serie de etapas más o menos universales. Este concepto es desarrollado desde la aparición de «The economic and social basis of primitive bands».[163] Esta obra es

> «la primera exposición coherente de cómo la interacción entre la cultura y el medio físico se pueden estudiar en términos causales sin recaer en un ingenuo determinismo geográfico y sin deslizarse hacia el particularismo histórico».[164]

El evolucionismo de STEWARD parte de la existencia de una interrelación dialéctica entre entorno natural y cultura humana de forma tal que no es posible afirmar de forma a priori la existencia de un entorno cultural o natural, ya que cada uno de ellos es definido en función del otro. Por tal razón, STEWARD priorizará las variables tecno-económicas y tecno-ecológicas a partir de la hipótesis de que cualquier muestra social diacrónica presenta la ideología y la organización social como variables dependientes.

Las mayores dificultades con que la ecología cultural se encontró en sus inicios estaban relacionadas con el carácter subsidiario de la misma con respecto a la ecología biológica. Sin embargo, la ecología cultural no

[163] Steward, J.: *The economic and social basis of primitive bands*, en *Lowie, R.* (Comp): *Essays in Anthropology presented to A.L. Kroeber*, ed. University of California Press. Berkeley. 1936. Págs. 331-345.

[164] Harris, M.: *El desarrollo de la teoría antropológica*, o. c. pág. 577. No opina igual C. Junquera quien afirma que «formulada por Steward, como reacción al posibilismo boasiano y a los postulados tecnológicos de White, la ecología cultural ha dado nueva legitimidad al determinismo geográfico». *Junquera Rubio, C.*: Indios y supervivencia en el Amazonas», ed. Amarú. Salamanca. 1995. Pág. 73.

equivale a la ecología de los biólogos ni tan siquiera a la ecología humana o social. De hecho, los axiomas en que se basan ecología biológica y ecología cultural son radicalmente diferentes: la ecología cultural concede al entorno un papel activo mientras que para la biológica juega un papel pasivo. Ello le lleva, por ejemplo, a rechazar la existencia de uniformidades de comportamientos aparecidas en un área de uniformidades espaciales; por otra parte, difiere de la ecología humana o social a medida en que no busca principios generales aplicables a cualquier situación cultural o ambiental sino que intenta explicar el origen de los modelos culturales que caracterizan áreas diferentes. Difiere, además, de la concepción neoevolutiva de WHITE porque introduce el entorno local como factor extracultural. En definitiva, la ecología cultural pretende con un método propio

> «comprobar si las adaptaciones de las sociedades humanas a sus entornos requieren modos particulares de comportamiento o si dan libertad para varios posibles modelos de comportamiento».[165]

Por tanto, frente a la abstracta noción de evolución general formulada por WHITE y GORDON CHILDE, STEWARD basa su teoría en la reconstrucción histórica a través de un método empírico y no deductivo. Según STEWARD la evolución general no tiene esquemas ni leyes a priori. Por tal razón, es totalmente imposible clasificar datos en torno a secuencias universales como WHITE pretende con un enfoque que se ve limitado para dar explicaciones de las evoluciones específicas ya que se mantiene atado a «vagas» generalizaciones universales. Aunque WHITE estaría de acuerdo en afirmar la importancia de los factores tecno-ecológicos en los procesos de transformación social, en la práctica, es indiferente conocer como ocurre ya que lo realmente importante es saber si es posible una evolución de la totalidad.

Por otra parte, STEWARD afirma que en la medida en que todos los aspectos de una cultura son funcionalmente independientes, si bien el grado de dependencia no es el mismo, puede resultar de utilidad el concepto de «núcleo cultural» definido como

> «la constelación de características que están más relacionadas con las actividades de subsistencia y las disposiciones económicas».[166]

Dicho concepto facilita la atención empírica a aquellas características que más tienen que ver con el entorno y se muestra como el instrumento adecuado para efectuar estudios de detalle o específicos antes de generalizar. En este sentido, si desde la óptica de STEWARD es posible

[165] STEWARD, J.: *El concepto y el método en la ecología cultural*, en BOHANNAN, P. y GLAZER, M.: o. c. Pág. 339.

[166] STEWARD, J.: Ibid. Pág. 339.

acusar a WHITE de excesos generalizadores, no es menos cierto que desde la de éste último podría imputarse al primero una recaída en el particularismo boasiano. De hecho, la noción de «núcleo» no puede tener en consideración los préstamos. Esto es, es imposible en la realidad conocer donde efectivamente se da un núcleo pues pudiera ocurrir que el elemento determinante de una cultura no sea, sin embargo, el que mayor repetición estadística muestra. Por otra parte, la petición de estudios de detalle limita la aplicación de la metodología propuesta a áreas geográficas o culturales muy reducidas. Es más,

> «como editor del «Handbook of South American Indians» en los años cuarenta, STEWARD utilizó el modelo de las áreas culturales para reagrupar los datos de forma útil y coherente».[167]

Aunque históricamente se ha pretendido minimizar el papel del entorno debido a que permanecen más o menos inalterados mientras que la cultura varía diacrónicamente, STEWARD propone una metodología que incluye tres procedimientos básicos:

> «Primero la interrelación de la tecnología explotadora o productiva y el entorno deben analizarse. Esta tecnología incluye una parte considerable de lo que a menudo se llama «cultura material», pero quizá todas las características no tengan la misma importancia. (...) Segundo, deben analizarse los modelos de comportamiento incluidos en la explotación de un rea particular por medio de una tecnología particular. (...) El tercer procedimiento es averiguar hasta qué punto los modelos de comportamiento ocasionados al explotar el entorno afectan a otros aspectos de la cultura».[168]

La revalorización del entorno con explicaciones diacrónicas será, además, posible gracias a la distinción entre «tipos culturales» concebidos por STEWARD como

> «constelaciones de características centrales que surgen de adaptaciones ambientales y que representan niveles similares de integración».[169]

La adopción de este punto de vista y la consecuente valoración de las adaptaciones ecológicas pretende reducir la importancia otorgada a la difusión. Con todo, los «tipos culturales» que posibilitarían la realización de generalizaciones son un trasunto de los estratos que los evolucionistas clásicos utilizan. Es decir, la noción de «tipo cultural» de STEWARD no supone ventajas teóricas significativas con respecto a los estra-

[167] JUNQUERA, C.: o. c. Pág. 75. El citado *Handbook* es una colección de varios volúmenes editados entre 1946 y 1959. (STEWARD, J.(ed.): *Handbook of South American Indians*, ed. Smithsonian Institute. Washington D.C. 1946-1959. 7 Vols.

[168] STEWARD, J.: *El concepto y el método de la ecología cultural*, o. c. Págs. 342-343.

[169] Ibid. Pág. 344.

tos o clasificaciones unilineales de WHITE. En última instancia, la cuestión de si es posible constatar la existencia de paralelos cuasi universales (WHITE) o éstos reducidos (STEWARD) no se resuelve en fáciles adhesiones sentimentales sino de forma empírica.

Es posible, no obstante, aludir a un riguroso intento de unificar ambas teorías en un corpus evolutivo-ecológico desarrollado por SAHLINS a partir de las críticas de E. SERVICE a la teoría de las bandas de STEWARD y al análisis que éste efectúa sobre el papel que juegan las organizaciones sociales en la producción de energía y recursos a partir del medio.[170] STEWARD había elaborado una clasificación de «tipos» de organizaciones sociales como respuesta a adaptaciones particulares de problemas de subsistencia según la cual un hábitat de baja productividad y recursos dispersos conduciría a una sociedad de tipo familiar. Solamente con el incremento de los recursos es posible una organización social basada en las bandas. Las bandas patrilineales serían organizaciones inflexibles adaptadas a la caza de pequeños animales en un espacio fijo y bien conocido. Por su parte, las bandas matrilineales estarían mejor adaptadas a la recolección. Tal presunción llevó a STEWARD a afirmar que debido a la mayor especialización de las mujeres en las tareas recolectoras, el tránsito a la agricultura conducía irremisiblemente a la matrilinealidad y la matrilocalidad.

Este modelo fue cuestionado por SERVICE para quien es innegable la casi universalidad de la estructura de bandas patrilineales y patrilocales.[171] Tal idea es seguida por SAHLINS quien considera que, aunque no existen dos tribus iguales,

> «la estructura tribal es generalizada; en esto radica su primitivismo. Carece de sector económico independiente o de una organización religiosa separada, y no hablemos ya de un mecanismo político especial. En una tribu no hay tantas instituciones diferentes como funciones diferentes de las mismas instituciones: un linaje, por ejemplo, puede encargarse de cosas diversas».[172]

A partir de esta consideración SAHLINS afirma que la organización correspondiente a la sociedad tribal se encuentra en un lugar intermedio entre las sociedades cazadoras y la civilización. No se trata de que la civilización esté más avanzada culturalmente por causa de su poder político o económico. Lo que sitúa a la tribu en un nivel inferior al de la civilización sería que ésta supone una transformación cualitativa basada en un adelanto organizativo. En todo caso, SAHLINS pretende destacar que

[170] STEWARD, J.: *The economic and social basis of primitive bands*, o. c.

[171] SERVICE, E.: *Primitive Social Organization*, ed. Random House. Nueva York. 1971. 2ª ed.

[172] SAHLINS, M.D.: *Las sociedades tribales*, o. c. Pág. 30.

«las tribus ocupan una posición en la evolución cultural».[173]

Para SAHLINS la evolución cultural crea siempre diversidad a través de la modificación de una adaptación en la que formas nuevas se diferencian de otras viejas. Por otra parte, la evolución genera «progreso» en la medida en que las formas superiores surgen de las inferiores y las sobrepasan.

> «La primera de estas direcciones es la evolución específica, y la segunda, la evolución general».[174]

Por tanto, en la medida en que es posible analizar cualquier transformación cultural desde el punto de vista específico o general, es posible una conciliación de las ideas de STEWARD y WHITE.

Según SAHLINS la evolución específica implica la adaptación a lo largo de muchas líneas, en tanto la general se fija en el progreso etapa a etapa: los avances en la evolución específica implican únicamente progresión de un punto a otro dentro de una misma línea y son siempre relativos a las circunstancias ambientales. La aceptación de la evolución general conlleva, sin embargo, el abandono de cualquier posición relativista:

> «el estudio de todo progreso necesita criterios absolutos, que sean relevantes para todos los organismos, prescindiendo de los entornos particulares».[175]

Este progreso comprende una mayor explotación de energía, un mayor nivel de integración y una mayor adaptabilidad en el sentido de que los organismos superiores están más liberados de los constreñimientos del medio. Sería posible considerar, desde un punto de vista biologicista, que la evolución específica nos conduce a una taxonomía filogenética en tanto que la general corta los linajes de forma transversal.

Con todo, la evolución cultural posee ventajas sobre la biológica, según SAHLINS. Que por difusión o aculturación pueda sustituirse una civilización menos desarrollada por otra más avanzada, no exige necesariamente la desaparición de la primera: el avance adaptativo es siempre relativo al problema adaptativo. Por tal motivo, no es posible comparar adaptaciones efectuadas en momentos históricos o lugares diferentes. Por la misma razón, es imposible defender una posición etnocéntrica que considere a una cultura como más avanzada, ni tan siquiera en el caso de que posea un grado de adaptación muy elevado. De hecho, hemos observado como en los dos últimos milenios culturas muy ricas y con un elevado nivel de adaptación han desaparecido mientras que otras «más pobres» sobrevivían.

[173] Ibid. Pág. 16.

[174] SAHLINS, M.D.: *Evolución: específica y general*, en BOHANAN, P. y GLAZER, M.: Antropología: lecturas. o. c. Pág. 370.

[175] Ibid. Pág. 375.

En opinión de SAHLINS la evolución específica conduce inevitablemente al relativismo. Sin embargo, su defensa no justifica su extensión hasta la consideración de que el progreso es sólo un valor moral no objetivo no sólo porque existan medios «objetivos» de medir el progreso, sino porque la evolución específica no es toda la evolución. Si es posible equiparar la evolución específica con el desarrollo filogenético,

> «la evolución general es la aparición sucesiva de nuevos niveles de desarrollo total».[176]

Una evolución de tales características no debe implicar necesariamente un proceso continuo en lo histórico. De hecho, la conexión de nuevos niveles en tradiciones no conectadas o conectadas sólo parcialmente es algo realmente posible.

En última instancia, según SAHLINS la diferencia fundamental entre evolución específica y general estriba en que la primera es sólo una secuencia histórica y relacionada de formas mientras que la evolución general sería, sin embargo, una secuencia de etapas ejemplificada por las formas concretas adoptadas en un orden dado de desarrollo. Por tanto, en una evolución de carácter universal cualquier representante de una etapa dada elegido al azar es tan bueno como cualquiera otro para el análisis de los procesos evolutivos. Es decir, la unidad taxonómica de la evolución general es siempre un sistema cultural propio.

Aunque SAHLINS asume el intento de WHITE de fijar los criterios de adscripción de nivel evolutivo en términos termodinámicos, efectúa una matización de importancia: ni progreso y rendimiento energético es lo mismo ni el progreso es el resultado inevitable del rendimiento energético. Para SAHLINS el progreso es identificable con

> «la transformación total de energía empleada en la creación y perpetuación de una organización cultural».[177]

Las culturas aprovechan y liberan energía extrayéndola de la naturaleza y transformándola en bienes materiales, trabajo, sistemas políticos, etc. La posición de una cultura en la escala de la evolución general vendría así fijada por la cantidad de energía que sea capaz de transformar del estado natural al cultural.

[176] Ibid. Pág. 380.
[177] Ibid. Pág. 383.

Institución Gran Duque de Alba

Institución Gran Duque de Alba

CAPÍTULO 4
LAS BASES ENERGÉTICAS DE LA CONDUCTA HUMANA

La actividad humana transforma cualquier medio natural en cultural para solventar problemas adaptativos. En las fotos Transporte de piornos en Garganta del Villar (Arriba) y Cepeda de la Mora (Abajo). (Fotos P.T.).

A pesar de las insuficiencias teóricas que hemos podido señalar en el sistema elaborado por WHITE sus aportaciones muestran claramente la importancia de las bases energéticas de las conductas colectivas humanas. No se puede obviar, en definitiva, que los grupos humanos no pueden sustraerse al hecho de que, en última instancia, dependen, como el resto de los seres vivos, de una serie de circuitos físicos y ciclos materiales.

Para una mejor comprensión de dichas bases se hace preciso remontarse hasta 1942. En ese año R.L. LINDEMAN propone un modelo energético en el que los organismos se articulan en torno a cadenas tróficas.[178] Una articulación de semejantes características posibilita la conversión de los organismos en unidades calóricas. Dicha conversión posee implicaciones metodológicas por cuanto permite efectuar un análisis de los ecosistemas en función de determinadas leyes de la física como los principios de la termodinámica.[179]

Aunque posteriormente quedará aclarado qué significado pueda tener para la ecología cultural la existencia de una serie de modelos basados en cadenas tróficas, es preciso señalar previamente cuáles son los condicionantes que la existencia de dichas leyes físicas imponen sobre la investigación.

La primera de las leyes de la termodinámica implica la necesidad de que la variación de energía que se experimente en un sistema ecológico sea idéntica a la energía que recibe procedente de su entorno o a la que el propio sistema entrega a dicho entorno. Aunque este es un principio único su forma particular dependerá siempre del tamaño del ecosistema. Ello nos permite diferenciar tres variantes aplicadas sobre un ecosistema:

a.–un ecosistema aislado o cerrado. En este caso, la suma de todas las formas de energía debe permanecer constante. Es decir, la suma de

[178] LINDEMAN, R.L.: *The Trophic-Dynamic Aspect of Ecology*, en Ecology. vol 23. 1942. Págs. 399-418.

[179] Al respecto puede verse MARGALEF, R.: *La ecología, entre la vida real y la física teórica*. Investigación y ciencia. Junio de 1995. Págs. 66-73.

las variaciones energéticas debe ser equivalente a cero (con independencia de que las energías del sistema puedan tomar formas diferenciadas en el transcurso del tiempo);

b.–un ecosistema al que se le comunica energía, incluyendo el trabajo realizado sobre él o el calor absorbido por él, pero que no cede energía al exterior. En tales condiciones la energía comunicada al sistema debe suponer la variación total de la energía interna en todas sus posibles formas;

c.–un sistema ecológico al que se le comunica energía y también realiza un trabajo (cede, por tanto, parte de su propia energía al exterior). La energía comunicada al sistema, en este caso, debe ser igual a la variación total de la energía interna del sistema más la energía cedida al exterior.

Con todo, el primero de los principios de la termodinámica no es el único rector de un ecosistema. La entropía o segundo principio de la termodinámica posee la misma relevancia. Según el principio de la entropía, la cantidad de energía existente en un sistema cerrado es siempre la misma pero tiende ineludiblemente a transformarse en formas de energía cada vez menos utilizables. Este principio es fundamental si se quieren comprender determinadas acciones humanas relacionadas con la ingesta de alimentos. La entropía implica la imposibilidad de obtener la cantidad máxima de trabajo de una determinada cantidad de calor debido a que el flujo del calor se orienta desde los cuerpos calientes hacia los más fríos.

En suma, el segundo de los principios de la termodinámica nos proporciona la medida de la irreversibilidad de ciertos acontecimientos que se operan en los ecosistemas. Es decir, este principio supone la existencia de una continua degradación de la energía en calor que se pierde en el medio ambiente sin posibilidad de recuperación sin que ello implique una destrucción de energía al ser equivalente la variación energética que se opera y la que el sistema ha intercambiado con el entorno. Por consiguiente, resulta imposible que los rendimientos de la conversión de energía a calor sean del cien por cien. Por tanto, todos los procesos naturales tienden a desarrollarse aumentando la entropía y, consecuentemente, cualquier variación que se produce en un ecosistema reduce su energía potencial. Como es obvio, tal proceso no significa necesariamente que los ecosistemas estén condenados a desaparecer:

> «lo que, por un lado, se contabiliza como un aumento de la función de entropía, se puede reconocer en otro aspecto, bajo la forma de alguna modificación en la estructura material en cuyo seno se ha producido el cambio irreversible, es decir, la creación de historia. El truco para aumentar la organización propia consiste en hacerse el

centro o el escenario de un proceso irreversible, importar material «más ordenado» y expulsarlo «menos ordenado», y aprovechar la diferencia entre las ordenaciones respectivas de entrada y salida para conseguir algún trabajo, como en una máquina de vapor o en un motor de explosión, o para aumentar la riqueza de estructura, o la «información» del sistema local».[180]

Por otra parte, la entropía no debe significar la desaparición de los ecosistemas aunque sólo sea porque nuestro planeta, considerado como un ecosistema global, no es un sistema cerrado. De hecho, recibe aproximadamente 13 x 1023 calorías por año del sol. Esta energía es transformada por los diferentes organismos vivos para mantener y crear más vida. Por tal razón podemos afirmar que el intercambio energético no se realiza sólo por transferencias caloríficas, sino que es posible gracias a transferencias químicas, mecánicas, electromagnéticas, etc. Aún a riesgo de errar por simplificar, se puede afirmar que una reacción química sólo es un transferencia energética en la que la energía almacenada en un enlace químico se transfiere a otros cuando acontece una ruptura.

La existencia de intercambios energéticos como fruto de transformaciones químicas cobra una especial importancia para analizar los procesos adaptativos. En realidad, una ruptura de un enlace químico supone la transferencia de un electrón de un nivel energético a otro. Pues bien, la pérdida de un electrón (oxidación) o su ganancia (reducción) en un proceso que ocurre simultáneamente (redox) conlleva una gran liberación de energía. Tal vez, el ejemplo más claro de ello sea la oxidación de combustibles fósiles como el carbón o el petroleo.

La liberación energética de las reacciones redox puede originar una transferencia mecánica que, a su vez, produce trabajo (entendido como el producto de una fuerza por la distancia de su recorrido de aplicación). En la medida en que se transfiere energía mecánica (cinética) obtendremos calor. La posibilidad de esta transferencia calórica nos permite medir con parámetros fácilmente homologables la cantidad de energía transferida.[181]

Los sistemas ecológicos en los que se producen intercambios energéticos no solo están sujetos a los principios de la termodinámica sino también a una serie de principios físicos como la radiación, la conducción, la convección y la evaporación-condensación que le permiten

[180] Ibid. Pág. 71.

[181] Las mediciones de la energía transferida por calor no pueden hacernos caer en el fácil error de confundir calor y temperatura. El calor es una forma de energía que presenta dos aspectos: intensidad, medida en grados (y, en ese sentido, equiparable a la temperatura), y cantidad de calor, sólo apreciable en calorías. Según MARGALEF la diferencia entre calor y temperatura es similar a la existente entre fusión y vaporización.

entrar en contacto con el entorno. En ese contacto se pone de manifiesto la importancia de los organismos. Si un cuerpo está más caliente que su entorno tendrá una pérdida inmediata de energía por radiación o emisión de calor. Semejante obviedad condiciona un gran número de comportamientos de los seres humanos, al igual que los de cualquier otro ser vivo homotermo. Las respuestas a las pérdidas o ganancias de energía pueden ser fisiológicas o de comportamiento e, incluso, tener un reflejo genético.[182]

Ya hemos señalado la importancia que MONTESQUIEU, HUNTINGTON o LABEYRIE atribuyen al clima. Con independencia de lo acertado de sus opiniones parece evidente que la temperatura del ambiente afecta a los procesos vitales de cualquier organismo. Por tal motivo, no hay duda de que supone una gran ventaja adaptativa el poseer el control térmico, bien sea logrado por procesos fisiológicos como en el caso de determinados organismos o por mecanismos exógenos al propio cuerpo como la vestimenta o la vivienda en el caso de los grupos humanos.

4.A.–LAS CADENAS TRÓFICAS

La adopción dentro de un esquema energetista de un punto de vista termodinámico posibilita una mejora en el análisis de algunos de los problemas adaptativos de las colectividades humanas. La mayor parte de estos problemas se encuentra relacionados directamente con la producción de alimentos, esto es, con transferencias energéticas. El esquema conceptual reseñado permite el agrupamiento de los distintos seres vivos presentes en un ecosistema en diferentes niveles tróficos. Generalmente, en una cadena trófica el primero de los niveles está formado por aquellos seres que son capaces de fotosintetizar ya que, en última instancia, toda la energía que utilizamos procede de las radiaciones solares. El segundo nivel estaría conformado por herbívoros. Posteriormente encontraríamos a los carnívoros de primer grado, de segundo grado, etc.

Con todo, lo normal es que los encadenamientos tróficos no sean tan simples. La complejidad, acompañada en numerosas ocasiones de las variaciones estacionales, es lo común. En todo caso, no es posible identificar especie y nivel trófico ya que una especie puede ocupar varios eslabones diferentes de la cadena. Esta matización viene perfectamente explicada, por ejemplo, en la actitud omnívora de los colectivos humanos: lo habitual es que los grupos humanos se alimenten de granos silvestres, herbívoros devoradores de dicho grano, carnívoros de primer grado, devoradores, a su vez, de los anteriores, y así sucesivamente.

[182] Tal y como muestran las reglas de BERGMANN y ALLEN acerca del tamaño de aves y mamíferos en relación con la temperatura de los lugares en que habitan habitualmente. Sobre las reglas térmicas puede verse MARGALEF, R.: *Ecología*, o. c. Págs. 143-155.

Sin embargo, la aplicación de los principios de la termodinámica también plantea un gran problema. En la medida en que hay una paulatina degradación calórica con cada intercambio de energía habrá, igualmente, una mayor disipación de la producción alimentaria. Es decir, la aplicación del principio de la entropía a las redes tróficas supone que cada intercambio trófico conlleva una pérdida parcial del total de los alimentos, con lo que se puede aseverar que en las redes alimentarias el flujo energético no es cíclico sino unidireccional. Ello queda puesto de manifiesto en la cantidad de biomasa que es transferida de unos niveles a otros de la cadena.[183]

Por biomasa entendemos

«la masa total de componentes vivos de un sistema ecológico. Abarca, pues, tanto la flora como la fauna y los microorganismos».[184]

Es decir, la biomasa es la cantidad de energía almacenada en los enlaces químicos de un biotopo. Recurrir a la biomasa, algo relativamente fácil de medir en unidades de materia orgánica seca por unidades de superficie o volumen del biotopo (Tm/Ha, gr/m^3, etc.), nos permitirá considerar los grados de eficiencia energética de los ecosistemas y, consecuentemente, analizar con mejores datos las posibilidades de adaptación que ofrece cada uno de ellos a colectividades humanas.

En general, se pueden señalar dos causas que hacen que los seres vivos pierdan parte de la energía que potencialmente debían de adquirir en la alimentación: la pérdida en el propio acto de la alimentación y la respiración. La primera de las causas es de etiología variable y puede producirse por la ineficiencia de la red trófica (no todo el alimento disponible es consumido ni todo el consumido es asimilable), por la preparación de los alimentos, prácticas culinarias y alimenticias, etc. La segunda de las causas, la pérdida por respiración, acontece en el interior de la propia cadena. La respiración equivaldría a la oxidación de las moléculas alimenticias por las células, esto es, la disociación química de los alimentos asimilados para obtener energía utilizable.[185] Se trata, por tanto, de un proceso totalmente necesario para el mantenimiento de la vida. Aún así, este proceso supone altos costes energéticos que, en el caso de los vertebrados

[183] Aunque aproximadamente la Tierra intercepta 177238'9 x 1012 vatios de la radiación electromagnética emitida por el sol solamente utiliza para hacer funcionar la vida 122'5 x1012 vatios. La mayor parte de esta energía es transformada en biomasa que se almacena en las plantas. Sin embargo, sólamente un 10% de la biomasa almacenada en las plantas pasa a los hervíboros cuando estos las ingieren. A su vez, solamente un 10% de la de estos pasa a los carnívoros de primer nivel y así sucesivamente.

[184] *Diccionario de términos medioambientales*, ed. Area Editorial. Madrid. 1992. 5 vols.

[185] Una explicación completa de los complejos mecanismos químicos que acontecen en la respiración puede hallarse en CURTIS, H.: *Biología*, ed. Médica Panamericana. México. 1990. Págs. 215-237.

superiores, puede llegar a ser hasta del 98% de la energía transferida. Por ello, solamente la energía que permanece tras la respiración puede ser almacenada como biomasa y, consecuentemente, transferida.

Cabe reseñar que tales transferencias se mantienen en las mismas circunstancias tanto para los ecosistemas naturales como para aquellos fruto de las transformaciones efectuadas por los grupos humanos. De hecho, H. ODUM mostró que la productividad primaria de un ecosistema natural y de uno artificial, su rendimiento, es sustancialmente semejante.[186] De ser cierta la hipótesis de ODUM habría que concluir que

> «la tecnología humana no ha conseguido superar significativamente a los fenómenos naturales, aunque ha logrado escapar a algunas de las limitaciones de la producción bruta».[187]

Con todo, es preciso señalar que la producción neta de energía, esto es, la cantidad de biomasa utilizable es ligeramente mayor en los cultivos que en los ecosistemas naturales. La hipótesis de ODUM plantea que la diferencia entre ecosistemas naturales y artificiales se sitúa en el hecho de que la naturaleza maximiza la producción bruta mientras que las actividades humanas se encaminan hacia la maximización de las producciones netas.[188]

4.B.–LA ENERGÉTICA HUMANA

El modelo expuesto hasta el momento posee validez para cualquier ecosistema. Tal modelo se podría concretar en la idea de que la vida no tiene prisa: en los ecosistemas los flujos de energía se limitan a lo necesario para impulsar y mantener la eficacia de los ciclos existentes. Sin embargo, cualquier ecosistema antrópico queda modificado por la acción cultural de los grupos humanos.[189] Es decir, la intervención humana en cualquier ecosistema lo transforma de tal manera que imposibilita

[186] ODUM, H.T.: *Environment, Power and Society*, ed. J. Wiley & Sons. Nueva York. 1971.

[187] HARDESTY, D.L.: Antropología ecológica, ed. Bellaterra. Barcelona. 1979. Pág. 55.

[188] «Debe pensarse, por tanto, que la selección natural jamás ejerció una presión muy fuerte para incrementar la productividad primaria, y que la biosfera no toma más que la radiación indispensable para mantener una organización tal que requiere cierto reciclado mínimo de material». MARGALEFF, R.: *Ecología*, o. c. Pág. 887.

[189] La mediación cultural, y la modificación subsiguiente, atemperan cualquier punto de vista estrictamente mecanicista que condujera a la consideración del ser humano como un mero organismo más en un ecosistema. Desde tal punto de vista el cuerpo humano sería considerado únicamente como una máquina química en la que la energía adquirida en forma de combustible (los alimentos) se combina con el oxígeno que respiramos. Dicha combinación supone una transformación energética cuyo resultado es la producción de dióxido de carbono, agua y otros productos de desecho. Tal proceso origina calor y, en la contracción muscular, trabajo mecánico.

una consideración del mismo como un sistema ecológico natural. Ello significa que la ***actividad humana transforma cualquier medio natural en artificial por cuanto es el propio hombre quien lo crea mediante una extensión de mecanismos culturales de tal calibre que convierten a la naturaleza, en muchos aspectos, en parte de la cultura***, con independencia de que la solución a determinados problemas adaptativos genere a su vez otros problemas mayores o, incluso, la destrucción total del ecosistema.

En la modificación cultural de los sistemas ecológicos naturales es posible considerar básicamente dos hechos adaptativos que hacen diferenciar los comportamientos tróficos de los hombres respecto de los de cualquier otro ser vivo: la manipulación y la invención de vínculos tróficos.

Las consecuencias derivadas de la aparición de estos dos comportamientos nos llevan a considerar que los grupos humanos tienden a reducir lo más posible los riesgos inherentes a la búsqueda de la alimentación y, siempre que pueden, tratan de incrementar la productividad del medio en que se encuentran.

La reducción del riesgo se opera mediante la simplificación al máximo de las cadenas tróficas gracias a la utilización de diversos factores entre los que hay que incluir la eliminación de cualquier competidor posible.

El incremento bruto de la productividad viene posibilitado por la eliminación de determinadas restricciones físicas en las zonas en que se habita. Este proceso es independiente de la modificación sustancial de las zonas de residencia o de otras sobre las que no se ejerce un control directo. Si tomamos como ejemplo la construcción de la egipcia presa de Asuán, aunque no todas las actividades humanas poseen las mismas repercusiones en el entorno, observamos como dicho embalse permitió, además de obtener ingentes cantidades de energía eléctrica, la irrigación de una considerable zona del Valle del Nilo. En este caso la superación de una limitación natural, la ausencia de agua, introdujo variaciones no sólo en los ecosistemas próximos al lugar de la construcción, sino a cientos de kilómetros. Señal de ello es la práctica desaparición de la pesca en el Mediterráneo Oriental como consecuencia de las alteraciones en las corrientes marinas.

Tradicionalmente el método utilizado para lograr una mejora de la productividad neta ha pasado por la interrupción del desarrollo de los ecosistemas para impedir su envejecimiento. A medida que los sistemas ecológicos envejecen las comunidades oportunistas se ven reemplazadas por las de equilibrio que dedican muy poca energía a la reproducción decayendo, por tanto, su productividad neta. Como de hecho ocurre con las prácticas agrarias, la mejor forma de aumentar la productividad neta de un ecosistema consiste en mantenerlo en las primeras fases de sucesión:

«el mayor rendimiento se puede obtener en situaciones mucho más simplificadas, menos maduras. La agricultura es un ejemplo típico y su término es el monocultivo».[190]

Sin embargo, la aparición de procesos de selección artificial en las especies vegetales o animales situadas en niveles inferiores de las cadenas tróficas permite una mayor concentración energética en las partes más apetecibles.[191] No obstante, la modificación genética de las patatas, por poner un ejemplo, está basada en el mismo principio que ha regido la alimentación tradicional: los grupos humanos siempre prefieren para comer aquellos alimentos que presentan una relación de costes y beneficios prácticos más favorables y evitan aquellos que la presentan más desfavorable. No obstante, como señala HARRIS, no puede deducirse de ello que

«afirmar que un hábito alimentario representa una optimización de costes y beneficios no quiere decir que se trate de un hábito óptimo (ya que) optimización no es lo mismo que óptimo».[192]

Si entendemos por rendimiento adaptativo positivo la mejora sustancial de la productividad energética, la única forma posible de averiguar si una estrategia es adaptativa es comparar la energía que entra en la cadena alimenticia con la que llega efectivamente hasta el ser humano que la consume. Ello es posible con una ecuación que relacione ambos elementos y que proporcione un índice válido para poder efectuar una evaluación como la que estamos solicitando:

$$(Pa/(E_s - E_i)) \times D_h$$

(Donde Pa equivale a la producción de alimentos, E_s a la energía solar y E_i a la importada. El resultado de esta operación debe multiplicarse por D_h, es decir, la dimensión del hábitat si queremos que el resultado sea correcto).[193]

[190] MARGALEF, R.: *Ecología*, o. c. Pág. 815.

[191] Ejemplo de ello puede ser la producción por parte de investigadores del INIA de huevos de gallina con cáscaras más duras y con menos colesterol. Tal producto no sólo reduce costes económicos, derivados de la rotura de un buen número de huevos durante los transportes, sino sobre todo sanitarios al restringirse las posibilidades de desarrollo de la salmonelosis. En general, sobre las repercusiones de la biotecnología en nuestra vida cotidiana se puede consultar la obra del ex presidente del CSIC español E. MUÑOZ (*Genes para cenar*, ed. Temas de Hoy. Madrid. 1991).

[192] HARRIS, M.: *Bueno para comer*, ed. Alianza Editorial-Ediciones del Prado. Madrid. 1994. Pág. 259.

[193] Entendemos por energía importada toda aquella que llega al ecosistema por vías diferentes de la solar. El ejemplo más claro vendría representado por todos aquellos alimentos o instrumentos que permiten la mejora de la eficiencia energética del ecosistema adquiridos por vía comercial o de intercambio de cualquier tipo, incluyendo la guerra.

No obstante, los resultados de esta ecuación se muestran insuficientes para explicar actos como las destrucciones rituales de comida, estrategias tróficas ineficaces, etc., por lo que habría que medir la eficacia energética más que a partir de los alimentos producidos, de los efectivamente asimilados:

«El consumo es la única medida real de la energía transferida a un grupo humano, previa corrección por pérdidas por asimilación (excrementos)».[194]

Con todo, no puede afirmarse que históricamente haya sido la eficacia energética uno de los resultados del progreso humano. Hasta el momento las principales mejoras han tenido que ver más con la cantidad de energía producida que con la eficacia de los sistemas tróficos productores. Incluso, el aumento de la cantidad de energía se ha hecho, en no pocas ocasiones, a costa de la eficacia. Los mecanismos para aumentar la cantidad de producción son de lo más variado e incluyen desde modificaciones como la irrigación o el drenaje de marismas, el uso y abuso de combustibles como los fertilizantes, o el comercio y la dominación política o militar.

Por otra parte, el aumento de la productividad de un determinado ecosistema sólo podrá ser considerado como tal si el excedente energético producido puede ser utilizado para aquello en que se precisa. Es decir, el aumento de la productividad de un ecosistema no tiene tanto que ver con los incrementos de producción como con el destino que se concede al plus de energía producida: de nada sirve a un esquimal matar más focas con un rifle de precisión que con un arpón si no puede apropiarse del animal muerto porque se hunde en el mar antes de que llegue hasta él.

En este sentido se hace preciso tener presentes los costes reales de asimilación de cualquier energía adquirida. Ello es especialmente relevante si se considera que el principal objetivo de la energía consumida es la conservación y reproducción de la vida. Es decir, nos vemos en la tesitura de utilizar un índice de coste/producción que indique las calorías producidas en forma de alimento por cada caloría consumida en su producción.

Según M. HARRIS el coste relativo de los alimentos ha disminuido con el decurso del tiempo. A la vez, se ha producido un aumento en el coste absoluto de los mismos. Es decir, contrariamente a lo que intuitivamente pudiera parecer, cada vez es mayor la cantidad de trabajo necesaria para la consecución de alimento. Por su parte, BOSERUP señala que al no existir una preocupación en los colectivos humanos por mejorar la eficacia productiva sino solamente la cantidad, en la práctica

[194] HARDESTY, D.L.: *Antropología ecológica*, o. c. Pág. 58.

se precisa de más trabajo para mantener la producción.[195] En su opinión, cualquier grupo humano que pudiera optar entre un método que representase un menor coste absoluto u otro caracterizado por una mayor producción, elegiría la primera de las posibilidades del dilema.

En definitiva, básicamente existen dos estrategias adaptativas: la disminución de los costes de producción de los alimentos y el aumento de la cantidad de los mismos, aún con incremento de costes.

Según T.W. SCHOENER aunque aparentemente la maximización de la productividad parece conllevar las mismas ventajas adaptativas que la disminución de costes, en la práctica, supone un proceso negativo de adaptación.[196] De hecho, los colectivos que optan por este método se enfrentan cotidianamente a problemas como la escasez de tiempo para actividades diversas como el aprendizaje, la búsqueda de pareja, etc. La ausencia de tiempo para actividades como las descritas es debida a que la maximización de la producción exige una mayor dedicación temporal al trabajo, como señalara TUAIAVII DE TIAVEA:

> «En Europa hay realmente poca gente que tenga tiempo. Puede incluso que ninguna. Esa es la razón por la que la gente corre por la vida como una piedra lanzada. Casi todos mantienen sus ojos pegados al suelo cuando caminan y balancean sus brazos para llevar mejor el paso. Cuando alguien les para, le gritan malhumoradamente: ¿Por qué me has parado?. No tengo tiempo, ¡Haz un buen uso de tu propio tiempo!. Parece que piensan que un hombre que camina rápido es más valiente que uno que camina despacio».[197]

Según SCHOENER la minimización de la producción puede tener ventajas adaptativas siempre que se garantice la subsistencia. Ello sería especialmente palpable en el caso de las sociedades cazadoras donde el abandono durante períodos prolongados de tiempo del refugio habitual incrementa la vulnerabilidad del grupo ante otros colectivos hostiles. Desde este punto de vista, el elevado número de víctimas que potencialmente puede significar una actividad como la caza supone un condicionante que generará modificaciones en las cadenas tróficas: en condiciones habituales los grupos humanos pretenderán destinar el menor tiempo posible a dicha actividad aunque sea la más importante que realice el grupo.[198]

[195] BOSERUP, E.: *Las condiciones del desarrollo en la agricultura*, ed. Tecnos. Madrid. 1967.

[196] SCHOENER, T.W.: *Theory of Feeding Strategies*, en «Annual Revies of Ecology and Systematics». Vol. 2. 1971. Págs. 369-404.

[197] TUAIAVII DE TIAVEA: *Los papalagi (Los hombres blancos)*, en SCHEURMAUN, E. (Comp.): *Discursos de TUAIAVII DE TIAVEA*, ed. Integral. Barcelona. 1995. 8ª ed. Pág 27.

[198] Se hace preciso constatar que la mortalidad derivada de la caza puede alcanzar en ocasiones grandes magnitudes. De hecho, W.B. KEMP afirma que entre los esquimales «los accidentes de caza eran los responsables del 15 por 100 de las defunciones». (KEMP, W.B.: *El flujo de energía en una sociedad cazadora* en SCIENTIFIC AMERICAN: o. c. Pág. 128).

Por otra parte, la teoría de SCHOENER nos acerca a uno de los conceptos de más amplia tradición en la teoría ecológica: el nicho ecológico. Este concepto es utilizado desde los años veinte en la ecología biológica para señalar que los espacios de los diferentes sistemas ecológicos se dividen en segmentos de extensión aleatoria.[199] Con él se hace referencia a

> «determinada función que, según las circunstancias, puede estar desempeñada por una u otra especie».[200]

Es decir, el concepto de nicho supone una especialización por «oficios» entre dos especies cualesquiera o más que conviven en un ecosistema y que «se reparten» las funciones en el mismo.

Este concepto fue utilizado en antropología por F. BARTH tras descubrir que el entorno de determinados grupos étnicos pakistaníes no sólo estaba determinado por condiciones naturales sino por otros grupos humanos,[201] lo que lleva a determinados antropólogos a utilizar tal concepto como

> «la representación compleja de las relaciones de sus miembros con respecto a los recursos críticos para la subsistencia de los individuos o del grupo, en el espacio y/o en el tiempo».[202]

Con esta definición la presencia de la competencia puede aparecer de dos formas diferentes: aumentando la eficiencia en la explotación de los recursos o eliminando a los individuos de la especie competidora. Por consiguiente más que una teoría acerca de los nichos ecológicos se precisa de una adecuada teoría de la competencia.[203] Es precisamente aquí donde halla una adecuada imbricación la teoría del citado SCHOENER.

T. SCHOENER parte de la convicción de que de las tres dimensiones presentes en la competencia –hábitat, alimento y tiempo– el factor hábitat es el preponderante. Es decir, la decisión acerca del reparto de recur-

199 ELTON, C.S.: *Animal Ecology*, ed. Methuen & Co. Londres. 1927.

200 MARGALEF, R.: *Ecología*, o. c. Pág. 391.

201 BART, F.: *Ecologic Relationships of Ethnic Groups in Swat, Nort Pakistan*, en American Anthropologist. Vol 58. 1956. Págs. 1.079-1.089.

202 MARTÍNEZ VEIGA, U.: *Cultura y adaptación*, o. c. Pág. 47. MARTÍNEZ VEIGA declara seguir en este caso las ideas expuestas en LOVE, T.: *Ecological Niche Theory in Sociocultural Anthropology: A conceptual Framework and Application*, en American Ethnologist. Vol 4. 1977.

203 En realidad, con esta opinión no hacemos sino seguir las reflexiones de MARGALEF a propósito de la pertinencia del concepto de nicho ecológico. MARGALEF duda incluso que tal concepto pueda ser fructífero en el ámbito de la ecología: «el estudio de la sucesión enseña la poca utilidad del concepto de nicho, pues de ordinario los nichos no se manifiestan constantes, sino que parecen subdividirse en el curso de la sucesión. El concepto de nicho se vuelve superfluo, pues la única regularidad consiste en que los ecosistemas más maduros admiten más especies y ofrecen más posibilidades de vida que los menos maduros». MARGALEF, R.: *Ecología*, o. c. Pág. 739.

sos en un ecosistema posible está condicionada fundamentalmente por la posición que cada miembro del mismo sea capaz de adoptar dentro de él. Dicho de otra forma: dos especies semejantes en la utilización de recursos son excluyentes y, por consiguiente, no pueden convivir durante largos períodos de tiempo, salvo que el número de los recursos sea suficiente: la teoría de la competición de SCHOENER afirma que la competición genera ineludiblemente una diferenciación en la obtención de alimentos. El carácter generalista o especialista de una determinada población estará siempre en función de la escasez o abundancia de recursos alimentarios. Ello supone sustituir la hobbesiana idea de que la competencia es algo constante, por la creencia de que es una variable dependiente de otros factores.

Esta teoría de la competición se completa con lo que SCHOENER denomina la optimización de la obtención de alimento: ante la escasez de recursos o las variaciones de los entornos cualquier colectivo tiende a maximizar alguno de los factores que posibilitan la obtención de alimentos como la energía o el tiempo.

El factor tiempo alcanza una relevancia especial en la producción alimentaria en caso de conflicto entre estrategias tróficas que garanticen la pervivencia a corto plazo y la supervivencia a largo. Aunque pareciera evidente que las estrategias adaptativas preferirán garantizar la pervivencia a largo plazo, no siempre es así. De hecho, no se podrá llegar al largo plazo sin garantizar unos mínimos del corto. El problema de la obtención de alimento en un grupo cuya estrategia trófica suponga la aniquilación de las reservas energéticas o alimentarias en el corto plazo es la elección de un plan adecuado:

> «La predicción fundamental de la teoría del óptimo de la obtención de alimento consiste en afirmar que aquellas poblaciones que tienen un uso exclusivo de un área determinada tienden a adoptar estrategias de explotación que tienen en cuenta los resultados a largo plazo, mientras que aquellas que no tienen un uso exclusivo de un área utilizan estrategias de optimización a corto».[204]

De ser cierta esta hipótesis se podría afirmar que la territorialidad no resulta ser un elemento determinante. Los grupos explotan un terreno mientras pueden y, posteriormente, lo abandonan.

Con todo, desde la perspectiva de BOSERUP la disyuntiva que se halla en la base de la teoría de la competición y del óptimo en la obtención de alimento es un falso dilema porque, en ausencia de condicionantes selectivos de índole demográfico, las estrategias utilizadas por los colectivos humanos serán siempre minimizadoras. En definitiva,

[204] MARTÍNEZ VEIGA, U.: *Cultura y adaptación*, o. c. Pág. 50.

la elección de una u otra estrategia vendría determinada por la presión demográfica.

Esta idea posee amplias repercusiones metodológicas. De ser cierta podríamos colegir si una determinada colectividad social mantiene una organización predominantemente estable o inestable: la utilización de comportamientos que incidieran en el crecimiento de la producción nos indicaría la presencia de un incremento demográfico, la tendencia a minimizar el tiempo dedicado a la producción alimentaria sería indicio de una estabilidad demográfica.

Conviene señalar, en todo caso, que únicamente la energía asimilada y no consumida en la conservación puede ser dedicada al crecimiento y la producción. Esto es, sólo es posible transferir a otras comunidades, individuos o niveles diferentes de la cadena trófica la producción neta.[205]

Por consiguiente, si pretendemos efectuar una medida de la eficacia adaptativa de la estrategia alimenticia que los colectivos humanos desarrollan en los diferentes sistemas ecológicos, no podrá adoptarse como punto de partida de la ecuación ni la producción de alimentos ni tan siquiera su asimilación:

> «como última medida de la eficacia de los métodos de alimentación humanos tenemos, pues, a la parte de energía ingresada en la cadena alimenticia que realmente se convierte en biomasa humana; es decir
>
> $$\frac{\text{biomasa humana}}{\text{(energía solar-energía importada)}}$$».[206]

Aún así, un modelo ecológico que tuviera únicamente en cuenta las transferencias energéticas vía calorías que se pueden efectuar dentro del ecosistema sería claramente insuficiente. De hecho, en los grupos humanos la muerte por inanición acontece ante la ausencia de proteínas, no de calorías. No puede obviarse el dato de que las proteínas pueden llegar a representar el 50 por ciento del peso seco de un ecosistema viviente.[207]

[205] Sería excesivamente pretencioso considerar que nuestra especie no constituye un nivel trófico intermedio. Sin tener en cuenta a ciertas especies animales que, ocasionalmente, pueden devorar a seres humanos como tigres, tiburones, etc., nuestro cuerpo contribuye al mantenimiento de las cadenas detríticas que se alimentan de nuestros restos post mortem.

[206] HARDESTY, D.L.: o. c. Pág. 64.

[207] Las proteínas pueden adoptar una gran variedad de tipos: enzimas, toxinas, hormonas, etc. Estas moléculas orgánicas son determinantes en el mantenimiento de un gran número de funciones biológicas a pesar de que ellas mantienen invariable su estructura. El siguiente cuadro, resumido a partir de los datos que aporta H. Curtis (o. c.) puede ser un claro ejemplo de ello.

La importancia de las proteínas fue destacada por HARRIS en su teoría acerca de la guerra entre los yanomam». Según HARRIS, las condiciones del bosque tropical exigen que un grupo que quiera garantizarse el aporte mínimo diario de proteínas mantenga un control sobre una enorme cantidad de tierra. Ahora bien, el incremento del territorio no garantiza los efectos positivos que se buscan con él:

«A medida que una aldea se expande, sus partidas de caza tienen que recorrer distancias cada vez mayores para encontrar una abundancia razonable de animales de caza. Rápidamente se llega a un punto crítico cuando, a fin de no volver con las manos vacías, los cazadores deben pasar fuera la noche y esto no es algo que les guste hacer en una región de combates intensos. En consecuencia, los aldeanos están obligados a aceptar una reducción de las raciones de carne o a dividirse y dispersarse. Al final escogen esta última posibilidad».[208]

La escisión de las aldeas limita la posibilidad de una caza intensiva. Con ello, la carne de los grandes animales comienza a escasear y los «yanomam» se ven en la necesidad de acudir al consumo de insectos y otros pequeños animales. Esto hace que las tensiones dentro de cada aldea y entre aldeas se incrementen, lo que provoca una escalada de incursiones y, consecuentemente, de guerras. Es decir, según HARRIS, la guerra es el instrumento que los «yanomam» utilizan para incrementar la cantidad de proteínas disponibles.

En el supuesto de que la hipótesis de HARRIS sobre la guerra fuera cierta, habría que considerar que ésta posee un alto valor adaptativo: la dispersión de las aldeas por extensos territorios posibilita la aparición entre ellas de «tierras de nadie» que se comportarían como reservas biológicas ya que al no ser terreno de caza permiten la reproducción de animales que, de otra forma, podrían desaparecer bajo la presión cazadora.

Conviene señalar, además, que el origen de la guerra se hallaría en el control de las proteínas de origen animal, no del vegetal. Ello debe relacionarse con el hecho de que sean aquellas las únicas que poseen

Tipo de proteínas	*Función biológica*
P. estructurales	Colágeno, seda, cubiertas virales, etc.
P. reguladoras	Insulina, ACTH, hormonas del crecimiento;
P. contráctiles	Actina, miosina;
P. transportadoras	Hemoglobina, mioglobina;
P. protectoras de la sangre	Anticuerpos;
P. de las membranas	Antígneos;
Toxinas	Toxina botulínica o diftérica;
Enzimas	Sacarosa, pepsina.

[208] HARRIS, M.: *Canibales y reyes*, ed. Alianza Editorial. Madrid. 1993. 6ª Reimp. Pág. 78.

todos los aminoácidos esenciales para la vida. Aunque las proteínas son sintetizadas en el organismo humano a través de los aminoácidos, no todos ellos pueden ser sintetizados por nuestro propio cuerpo. Este factor realza la importancia de la investigación sobre las cadenas tróficas. El análisis de la dieta humana cobra aún mayor importancia cuando observamos que ninguno de los alimentos de origen vegetal consumidos habitualmente por los grupos humanos los posee en su totalidad. Realmente sería posible obtener una nutrición adecuada de una dieta vegetariana si determinados alimentos como el maíz, las judías, el arroz y las lentejas fueran consumidas en grandes cantidades. Sin embargo,

«el margen de seguridad en caso de infección o herida será necesariamente menor que en las culturas en las que las existencias de carne u otras formas de proteínas animales son abundantes. Por ello, cualquier deterioro en la oferta de proteínas animales per cápita tenderá a ser combatido como parte de una estrategia adaptativa de carácter general encaminada a maximizar la supervivencia y bienestar del grupo».[209]

Por su parte, E. ROSS ha ligado la importancia de la adecuada ingesta de proteínas con determinados tabúes alimenticios. Para ROSS la presencia o ausencia de determinados tabúes alimenticios podría ser explicada desde el análisis de la productividad faunística de un determinado hábitat: el grado de nomadismo o sedentarismo de un determinado grupo determinará qué tipo de piezas pueden ser consumidas. Mientras que entre grupos sedentarios la estrategia cinegética se orienta hacia la consecución de pequeños animales, pues lo contrario podría suponer un rápido agotamiento de las reservas de proteínas animales a lo que hay que sumar la desventaja de generar un considerable gasto energético en su transporte hasta el poblado, los grupos que practican el nomadismo orientan su actividad cazadora hacia los grandes animales. Para estos grupos la desventaja del transporte no existe porque pueden situar su campamento cerca del lugar de la caza. Además, su movilidad no pone en riesgo la existencia de una «reserva» de caza.

Estas dos estrategias vienen reforzadas por determinados tabúes alimentarios que llevan a los habitantes de estos poblados a prohibir el consumo de determinados animales en función de las estrategias citadas. Así considerado, un tabú alimenticio es un instrumento de adaptación ecológica que pretende mantener

> «la producción faunística, las necesidades nutritivas humanas y el nivel de eficacia con las reservas calóricas tecnoambientales propias de regímenes proteícos».[210]

[209] HARRIS, M.: *Introducción a la antropología general*, red. Alianza Universidad, Madrid. 1991. Págs. 231-232.

[210] ROSS, E.: *Food Taboos, Diet and Hunting Strategy: The adaptation to Animals in Amazon Cultural Ecology*, en Current Anthropology, Vol 19. 1978. Pág. 3.

Con todo, estas teorías han recibido numerosas críticas porque plantean problemas de difícil solución al poder constatarse la existencia de numerosas poblaciones que no siguen los patrones aludidos.

Junto a la importancia de las proteínas en la alimentación humana hay que destacar la que cobran elementos como carbohidratos, lípidos, vitaminas, minerales, etc.[211]

El estudio sobre las enfermedades mentales de los esquimales que realizó WALLACE en 1961 había destacado ya la importancia de los

[211] La importancia de vitaminas y minerales se pone de manifiesto al analizar sus funciones principales y las consecuencias derivadas de sus carencias. La tabla siguiente elaborada a partir de los datos ofrecidos por Helena CURTIS (o.c.) puede ser suficientemente reveladora:

Principales funciones de las vitaminas:

A	Protege la piel y las encías. Favorece la visión
B1	Funcionamiento del corazón y del sistema nervioso
B2	Metabolismo de grasas e hidratos de carbono
B3	Reacciones de síntesis energéticas
B5	Metabolismo de nutrientes y desarrollo hormonal
B6	Formación de glóbulos rojos
B12	Glóbulos rojos
Ácido fólico	Intervención en la síntesis celular
H	Metabolismo químico
C	Formación y defensa del colágeno, dientes y huesos
D	Utilización del calcio y fósforo por los huesos
E	Desarrollo muscular
K	Coagulación normal de la sangre

Consecuencias principales de la ausencia de vitaminas:

A	Ceguera
B1	Trastornos nerviosos, anemia y dolor de cabeza
B2	Alteraciones en la piel y mucosas
B3	Diarrea, pelagra y transtornos nerviosos
B5	Transtornos nerviosos e intestinales
B6	Anemia y transtornos nerviosos
B12	Anemia
Ácido fólico	Malformaciones fetales y problemas intestinales
H	Problemas intestinales y anemia
C	Hemorragias, escorbuto
D	Deformaciones óseas y raquitismo
E	Distrofia muscular y neuropatías
K	Hemorragias.

Funciones desarrolladas por los minerales esenciales:

Azufre	Intervención en la síntesis de proteínas
Calcio	Componente esencial del esqueleto óseo
Cinc	Componente básico de la insulina
Fósforo	Intervención en la formación ósea
Hierro	Componente básico de los glóbulos rojos
Lodo	Componente fundamental de la tiroxina del tiroides

equilibrios nutricionales para el mantenimiento del organismo humano.[212] En opinión de WALLACE el «pibloktoq» –enfermedad similar a lo que en su día FREUD denominó «gran ataque de histeria»– era muy frecuente entre los esquimales debido a la ausencia de vitaminas y minerales que éstos padecían. El «pibloktoq» es una enfermedad que genera un retraimiento del individuo que la padece durante varios días. Normalmente este retraimiento va acompañado de una irritabilidad exacerbada. Este comportamiento es seguido por una fase de gran agitación y actividad en la que el individuo afectado puede arrojar cualquier objeto que esté a su alcance. Una vez que el comportamiento compulsivo ha decaído se produce un abatimiento que puede prolongarse por períodos de tiempo más o menos largos. Esta abulia va acompañada, además, de una amnesia parcial que hace que el enfermo no recuerde ni su hiperactividad ni sus ataques histéricos.

FREUD había analizado numerosos casos de histeria entre personas pertenecientes a las clases trabajadoras de las grandes ciudades buscando una relación con experiencias traumáticas individuales. Sin embargo, la aplicación de la hipótesis de WALLACE hubiese permitido correlacionar de forma más clara el por qué de una anormalidad estadística tan frecuente en un determinado colectivo. En general, tanto el raquitismo como el tétanos eran enfermedades conocidas y extendidas entre las clases más depauperadas de las grandes urbes. Hoy día conocemos sobradamente que el raquitismo es causado por la ausencia de calcio en la dieta humana. Existe una clara coincidencia entre los pacientes de las comunidades del septentrión de Groenlandia que estudió WALLACE y los de la cosmopolita Viena de FREUD: insuficiencia de calcio y de vitamina D3. En el caso de los trabajadores vieneses tal insuficiencia tenía su origen en una inadecuada alimentación. Entre la comunidad Augmagassalik la fluctuación de la pesca, especialmente del bacalao, hacía que los períodos sin aporte de calcio pudieran ser considerablemente largos. La carencia de vitamina D3 procede en ambos casos de la ausencia de luz solar. En el caso de los pacientes de WALLACE la ausencia de la misma se debía a la debilidad del sol ártico. La estancia prolongada en centros de trabajo sin luz solar y escasamente iluminados con luz artificial era, por el contrario, la causa en el caso de los pacientes de FREUD.[213]

Con todo, WALLACE no pretende establecer un principio legaliforme que incluya una causalidad cuasi mecánica entre la ausencia de cal-

[212] WALLACE, A.F.C.: *Mental Illnes, Biology and Culture* en HSU, F.L.K.: *Psycological Anthropology: Approaches to Culture and Personality*, ed. Dorsey Press. Homewood (Illinois). 1961. Pág. 255-295.

[213] Sobre las repercusiones que, en general, la obra de FREUD tiene en la moderna teoría antropológica puede verse ESPINA BARRIO, A.B.: FREUD Y LEVI-STRAUSS, ed. Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca. Salamanca. 1990.

cio y el ataque de histeria. Cualquier análisis sobre enfermedades parte de que éstas pueden venir condicionadas por múltiples factores individuales y culturales. Es decir, la hipótesis de WALLACE se limita a señalar que la mayor parte de los individuos que manifestaban los clásicos síntomas del ataque histérico estaban sometidos, a su vez, a deficiencias de calcio. Son los factores culturales los que hacen que, entre los esquimales, sea el retraimiento la primera reacción y no la agresividad. De hecho, el comportamiento pasivo ha podido ser visto por los esquimales en algunas ocasiones. Sucede siempre que un esquimal pierde la confianza en sí mismo. Estos casos pueden ser particularmente graves, ya que algunos individuos abandonan la caza e, incluso, la comunidad para vivir y morir en total soledad. En definitiva, WALLACE defiende que entre los esquimales el «pibloktoq» es la consecuencia de insuficiencias dietéticas. Dadas las características del ecosistema en que habitan los esquimales las deficiencias dietéticas podrían ser considerables:

> «La supervivencia en semejante medio exige dos cosas fundamentales. La primera es una dosis adecuada de calorías en forma de comida, y la segunda es el mantenimiento de un microclima apropiado mediante refugios y vestido».[214]

Por ello, para evitar la extensión de las hambrunas y de enfermedades como el «pibloktoq» los flujos energéticos estaban, en muy buena medida, regulados por controles sociales. Las comidas comunitarias como el reparto de la «alopaya» (reparto de comida tras la captura de un gran mamífero, como la ballena) que los esquimales celebran a la vuelta de las expediciones de caza pudieran ser prueba de ello:

> «las comidas comunitarias sirven para que el éxito de un cazador determinado transcienda su propio hogar en beneficio de toda la comunidad».[215]

Aunque hoy día prácticamente han desaparecido esos «controles culturales» debido a la introducción de la tecnología en la caza (autotrineos, rifles de precisión, etc.), ésta sigue siendo la principal fuente de bienestar.

No obstante, cabe señalar que la obtención de alimento es algo más complejo que la mera interacción entre medio ambiente y tecnología. Es cierto que las innovaciones técnicas permiten dar muerte a un mayor número de animales, pero ello no significa que aumente el número de capturas. La utilización de rifles de precisión a larga distancia, por ejemplo, aunque ha reducido drásticamente la mortalidad de los cazadores, hace que el 60 % de las piezas muertas puedan no ser cobradas por que

[214] KEMP, W.B.: *El flujo de energía en una sociedad cazadora*, o. c. Pág. 121.
[215] Ibid. Pág. 140.

se hundan en el océano antes de que lleguen hasta ellas los cazadores.[216] Aún así, la siempre presente amenaza del hambre justificaba la aparición de prácticas como el infanticidio femenino:

> «La existencia de esta práctica está comprobada por los datos recogidos por Edward M. WEYER en 1932. Por ejemplo, entre los esquimales Netsilik, la proporción de mujeres menores de diecinueve años era del 48 por 100 de los varones de la misma edad; en la zona de Barre Grounds la proporción era del 46 por cien».[217]

Sin embargo, este fenómeno suele ser excepcional. No son pocos los grupos humanos de cazadores-recolectores que en épocas de especial tensión recurren al infanticidio o al geronticidio. Este último sólo es eficaz para reducciones de emergencia a corto plazo. Su práctica no puede modificar las tendencias demográficas del medio o el largo plazo. Por tanto,

> «tanto en el caso del geronticidio como del infanticidio, la matanza consciente y directa es, probablemente, una excepción. Entre los esquimales, los ancianos demasiado débiles para contribuir a su propia subsistencia pueden «suicidarse» retrasándose cuando el grupo avanza, aunque los hijos contribuyen activamente al fallecimiento de sus padres mediante la aceptación de la expectativa cultural de que los ancianos no deben convertirse en una carga cuando escasean los alimentos».[218]

Por otra parte, la investigación sobre determinados comportamientos desde el punto de vista de la relación entre adaptación y modificación de cadenas tróficas no puede limitarse al estudio de calorías o de ingestas de lípidos, hidratos de carbonos, grasas y demás alimentos.

> «De hecho, el concepto de sistema ecológico reposa en gran parte en la existencia de unos ciclos materiales que unen a los organismos vivientes a sus entornos inorgánicos».[219]

Dicho de otra forma, en la media en que las complejas moléculas orgánicas de las que nos nutrimos y garantizan nuestra supervivencia (lípidos, hidratos, vitaminas, etc.) no existen tal cual en estado natural sino que deben ser sintetizadas por el organismo, es preciso tener en cuenta ese amplio conjunto de sustancias inorgánicas que permiten realizar dicha síntesis. De una u otra forma la teoría ecológica se basa en la existencia de una serie de ciclos materiales que permiten que unos seres vivos sobrevivan en entornos inorgánicos. El carácter holístico de la ciencia antropológica queda así puesto de manifiesto: la fundamentación de una antropología de corte ecológico no sólo nos exige adentrarnos por

[216] Ibid. Pág. 131.
[217] Ibid. Pág. 127.
[218] HARRIS, M.: *Canibales y reyes*, o. c. Pág. 30.
[219] HARDESTY, D.L.: o. c. Pág. 69.

los procelosos caminos de la química y la biología, sino también por el de otras disciplinas como la geología, la geografía, etc.

En todo caso, es preciso tener presente la dirección de los ciclos materiales porque en un sentido amplio estos pueden llegar a ser tan sociales como naturales. Cualquier ciclo material consta de una serie de elementos comunes que permiten su desarrollo. Así, siempre encontramos unos depósitos permanentes (atmósfera, agua, corteza terrestre, seres vivos, etc.) y unas redes de distribución o transportes (agua, aire, etc.). A pesar de su carácter cíclico ello no significa que tal circularidad sea observable. De hecho, algunos de los ciclos materiales sólo se completan en el transcurso de varios miles de años. Pero, además, la materia no puede ser utilizada indefinidamente. Si, por ejemplo, generamos una erosión desmesurada en un cultivo, con las consiguientes pérdidas de fósforo, es realmente difícil ajustar el ciclo en otros lugares en los que potencialmente se hubiera acumulado dicho fósforo. Es decir, en la práctica los ciclos sedimentarios no son totalmente circulares sino que mantienen un contenido casi unidireccional en las transferencias. Resulta por ello difícil de comprender como los colectivos humanos generan una alteración continuada de dichos ciclos. Tales actividades resultan altamente inadaptativas máxime cuando se permite la desaparición de determinados equilibrios de los que la existencia del ser humano depende. A ello hay que añadir el que la distribución geográfica de las sustancias vitales no es uniforme –lo que conduce necesariamente al recurso al comercio o a la dominación política o militar–.[220] Además,

[220] La no uniformidad en la distribución de dichas sustancias no significa que determinados lugares del mundo deban convertirse necesariamente en exportadores y, por contra, otros en importadores. Un análisis meramente cuantitativo del comercio mundial de mercancias nos muestra la significativa coincidencia de que los diez países que mayores recursos exportan son, a la vez, los que más gastan en importación. De la tabla siguiente, tal vez, más que las cantidades totales (expresadas en miles de millones de dólares) sean especialmente significativos los porcentajes sobre el total mundial.

PAÍS	*EXPORT*	*%*	*PAÍS*	*IMPORT*	*%*
Estados Unidos	465	12'6	Estados Unidos	603	15'9
Alemania	362	9'9	Alemania	327	8'7
Japón	361	9'8	Japón	241	6'3
Francia	209	5'7	Reino Unido	210	5'5
Reino Unido	183	5	Francia	201	5'3
Italia	168	4'6	Italia	147	4'5
Canadá	145	3'9	Hong Kong	143	3'8
Hong Kong	134	3'6	Canadá	139	3'7
Holanda	135	3'7	Holanda	126	3'3
Bélgica-Luxemburgo	116	3'1	Bélgica-Luxemburgo	118	3'1
Total 10 Países	2278	61'8	Total 10 Países	2255	59'4
Total Mundo	3687	100	Total Mundo	3796	100

Fuente: «Anuario El País. 1995» (Datos relativos a 1993).

«visto en relación con el ciclo de materiales, el transporte de recursos hacia reas de gran concentración de población, donde son consumidos, crea el problema de la polución y el problema de la falta de retorno».[221]

Ello equivale a postular que los problemas de distribución de los elementos esenciales para el mantenimiento de los colectivos humanos, con independencia de que los problemas de ausencia de retorno y polución en zonas de concentración de poblaciones no sean exclusivamente humanos, no surgen tanto de los ciclos materiales como de la estructura social existente a la que están vinculados.

Ahora bien, la introducción de estas nuevas variables exige superar un enfoque meramente energetista y sustituirlo por otro que permita incluir los avances propios de la teoría de sistemas. De hecho, RAPPAPORT uno de los antropólogos que con mayor eficacia ha estudiado como se llevan a efecto las transacciones energéticas en determinados «ecosistemas culturales», señala que

«es importante resaltar que si bien los detalles de las transacciones de energía pueden aclarar ciertos aspectos de las relaciones ecológicas y, quizás, de las económicas, las explicaciones que se limitan a las consideraciones de entradas y salidas de energía pueden fallar en algunos casos».[222]

Institución Gran Duque de Alba

221 MARGALEF, R.: *Ecología*, o. c. Pág. 798.
222 RAPPAPORT, R.A.: *Cerdos para los antepasados*, o. c. Pág. 69.

Institución Gran Duque de Alba

Institución Gran Duque de Alba

CAPÍTULO 5
DEL FUNCIONAL-ESTRUCTURALISMO A LA TEORÍA DE SISTEMAS

La globalización e interdependencia económica y ecológica exige teorías de amplio alcance incluso para explicar problemas locales. Fotos: Ganaderos pasando el control sanitario de las reses en San Martín de la Vega del Alberche. (Fotos A. Espina).

5.A.– DE MALINOWSKI A LÉVI-STRAUSS

La vinculación del evolucionismo ecológico con los patrones energetistas nos ha conducido hacia postulados sistémicos. Por otra parte, el rendimiento teórico de la orientación ecológica quedaría visiblemente aminorado si no se tuvieran en cuenta las aportaciones que desde el funcionalismo hasta la teoría de sistemas se han ido generando en el presente siglo. De hecho, la ecología cultural ha sido considerada por algunos autores como una forma de neofuncionalismo.[223] Es más, se puede avanzar que la orientación ecológica permite el desarrollo de un funcionalismo diacrónico.

Con todo, la vinculación entre dinamismo y funcionalismo no es algo nuevo. Un somero análisis de la obra de MORGAN es suficiente para comprender que los evolucionistas parten de la idea de que todos los elementos se encuentran interrelacionados. Es decir, para los evolucionistas cualquier elemento cultural sólo puede entenderse en relación con el resto, por lo que los cambios que se generan en uno de los elementos del sistema producen alteraciones en todo él.

Por otra parte, aunque el funcionalismo de comienzos de nuestro siglo surge como reacción contra los excesos de evolucionistas y difusionistas, su punto de partida es inevitablemente evolutivo: una institución o se mantiene cumpliendo una determinada función que se ha desarrollado históricamente y que perdura, o pierde su carácter de función. En tal caso, sólo es explicable desde un punto de vista histórico que incluye la creencia en un sistema equilibrado.

La existencia de pervivencias como el folklore o la covada, que tanto atraían a los evolucionistas no es explicable en función de necesidades actuales, sino históricas. Con ello, se llega a una de las grandes paradojas de las metodologías antropológicas. Como señala GELLNER aquellos que

223 GODELIER, M.: *Antropología y economía. ¿Es posible la antropología económica?*, en GODELIER, M.: *Antropología y economía*, o. c. Pág. 296.

practican reconstrucciones históricas se ven en la obligación de comportarse como funcionalistas para explicar los cambios evolutivos y, a la vez, el funcionalista se sorprende a sí mismo elaborando reconstrucciones históricas para explicar las supervivencias no funcionales.[224] De hecho, no es difícil rastrear en funcionalistas como MALINOWSKI una cierta fidelidad a las ideas evolutivas a pesar de las furibundas diatribas que lanza contra los tylorianos «survival».

Si, en general, el postulado que niega la autonomía del conocimiento respecto de las condiciones sociohistóricas en que surge es válido para cualquier ciencia, la aparición del funcionalismo en la escena de la antropología y otras ciencias sociales lo hace evidente por las vinculaciones entre la sociedad del primer tercio de nuestro siglo y la teoría funcional.

A comienzos del presente siglo el orden social al que COMTE y SPENCER habían aspirado parecía haber hallado concreción. El proceso evolutivo de la sociedad, por lo tanto, había terminado. De acuerdo con tales ideas, en la medida en que el industrialismo era el mejor de todos los mundos posibles –no en vano era el telos que la evolución social y cultural había perseguido–, las teorías sociales debían incluir entre sus objetivos el mantenimiento del status quo. Sin embargo, el funcionalismo, y posteriormente el estructuralismo, interpretará la sociedad como un todo cerrado compuesto de partes interdependientes, en el que el cambio social, si se acepta, es siempre el resultado de la variación de roles entre los individuos o colectivos. Esto es, el cambio social se reduce a intercambio o sustitución de unos elementos por otros ya presentes en el sistema. La sociedad, de acuerdo con estos postulados, tenderá siempre hacia la estabilidad y la permanencia. El comtiano lema de «orden y progreso» es íntegramente desarrollado: progreso sí, pero hacia un orden cada vez más perfecto.

En buena medida, la función de las ciencias sociales en este contexto será la de racionalizar, justificar y elevar a categoría científica tales hechos o fenómenos sociales. El presente se autoexplica, sea en nuestra sociedad o en las de la Melanesia, en base a lo que en él existe. Los procesos históricos que han servido para desembocar en este tiempo, puesto que escapan del cosmo positivo de lo dado, de lo fácticamente existente, en general, no serán considerados como principios explicativos.

Tal vez el más claro ejemplo de ello sea la obra de B. MALINOWSKI –y con él un gran número de funcionalistas–, quien, a pesar de mantener ciertos rescoldos evolucionistas, adopta un punto de partida sincrónico que elimina cualquier posibilidad de evolución. Dicha premisa será considerada como axiomática para lograr el objetivo de una teoría antropológica completa que incluyese una noción de totalidad social similar a

[224] GELLNER, E.: *Introducción*, en EVANS-PRITCHARD, E.: o. c. Págs. 21 y ss.

la elaborada por M. MAUSS. El intento de establecer correlaciones funcionales entre los elementos que conforman la sociedad y considerar a esta como un todo, no es nada novedoso ya que puede hallarse en las obras de COMTE, SPENCER o DURKHEIM. Así, aunque la idea de evolución cultural en última instancia procede de SPECNER, el organicismo de su teoría termina por ser prácticamente incompatible con la posibilidad de cambios continuos. La sociedad tiene la misma consistencia que cualquier organismo vivo que, aunque dinámico, esta caracterizado por su estabilidad. DURKHEIM, haciendo coincidir la «solidaridad orgánica» con la sociedad industrial, cree que el análisis social debe centrarse básicamente en los elementos que cohesionan la sociedad.[225]

El análisis funcional-estructural se caracteriza por la defensa de dos principios básicos: cualquier sociedad es un sistema de elementos interdependientes y, en segunda instancia, este sistema puede ser comprendido de la misma forma en que se entiende un sistema natural. Este segundo principio posee grandes repercusiones metodológicas ya que supone que cualquier sistema social es reducible a las relaciones que se pueden establecer entre un conjunto determinado de variables.[226] Las matizaciones introducidas en estos axiomas han permitido a R. BOUDON distinguir tres funcionalismos básicos: absoluto, cuyo representante más notorio sería MALINOWSKI, relativizado, ejemplificado en las obras de MERTON y estructural reconocible en los trabajos de PARSONS.[227]

MALINOWSKI elabora una teoría de orientación biopsicológica que pretende dar cuenta de cómo las necesidades básicas comunes a todos los hombres y mujeres se transforman en necesidades sociales secundarias. Sin embargo, para comprender en su justa medida la aportación malinowskiana se hace preciso tener en cuenta las precisiones que DURKHEIM introdujo en el concepto de función. En opinión de DURKHEIM este concepto es ambivalente, ya que

> «o bien designa un sistema de movimientos vitales, abstracción hecha de sus consecuencias, o bien expresa la relación de correspondencia que existe entre estos movimientos y algunas necesidades del organismo».[228]

La precisión es importante porque MALINOWSKI utilizará el concepto de función en la segunda de las acepciones descritas por DURKHEIM.

[225] DURKHEIM, E.: *La división del trabajo social*, ed. Planeta-Agostini. Barcelona. 1985. Vol. I. Págs. 131 y ss.

[226] EVANS-PRITCHARD, E.: *Antropología social*, ed. Nueva Visión. Buenos Aires. 1973. Pág. 65.

[227] BOUDON, R.: *Remarques sur la notion de fonction*, en *Revue française de Sociologie*. Nº VIII. 1967. Págs. 198-206.

[228] DURKHEIM, E.: *La división del trabajo social*, o. c. Vol. I. Pág. 57.

Esto es, la función, en el caso de MALINOWSKI, se vincula orgánicamente a determinadas necesidades. Por ello, el punto de partida de este tipo de funcionalismo son las siete necesidades materiales del género humano:

> «nutrición, reproducción, comodidades físicas, seguridad, relajación, movimiento y crecimiento».[229]

Desde esta concepción, la cultura debe ser entendida como una herramienta que permite dar respuesta a tales necesidades yendo más allá de la mera adaptación. Tal aseveración implica considerar que la cultura es básicamente un patrimonio instrumental que otorga al hombre una posición preferente para resolver los problemas de adaptación al medio en que vive. Como tal, no es otra cosa que un sistema de objetos, actividades y actitudes que conforman un conjunto integral de elementos interdependientes que se organizan en torno a instituciones que cumplen funciones vitales para la supervivencia de los grupos humanos como la familia, el clan, la tribu y los equipos organizados para la cooperación económica. En definitiva, su análisis de cómo un individuo resulta determinado culturalmente parte de la base material de la sociedad ya que

> «el individuo se debe de estudiar como una realidad biológica».[230]

Por tal motivo, el análisis cultural para mostrar que los individuos «per se» no podrían superar con éxito las necesidades surgidas de la adaptación al entorno debe incorporar junto a herramientas e instituciones el medio físico natural. Solamente la organización social puede asegurar la satisfacción de las necesidades básicas tal y como se muestra en los siguientes cuadros:[231]

Cuadro 1: Necesidades básicas

Necesidades básicas (individual)	Respuestas directas (organizadas, colectivas)
A1 Nutrición (metabolismo)	B1 Comunidad
A2 Reproducción	B2 Matrimonio y Familia
A3 Comodidades físicas	B3 Vivienda y vestido
A4 Seguridad	B4 Protección y defensa
A5 Relajación	B5 Sistemas de juego y reposo
A6 Movimiento	B6 Actividades y sistemas de comunicación
A7 Crecimiento	B7 Preparación y aprendizaje

[229] BOHANAN, P. y GLAZER, M.: o. c. Pág. 283.

[230] MALINOWSKI, B.: *El grupo y el individuo en el análisis funcional*, en BOHANNAN, P. y GLAZER, M.: o. c. Pág. 285.

[231] Elaborados a partir del «Cuadro sinóptico de las necesidades biológicas y derivadas de su satisfacción en la cultura» presentado por MALINOWSKI. MALINOWSKI, B.: *El grupo y el individuo en el análisis funcional*, o. c. Pág. 286.

Cuadro 2: Necesidades instrumentales

Necesidades instrumentales	Respuestas a las necesidades instrumentales
C1 Renovación del aparato cultural	D1 Económicas
C3 Estatutos de la conducta y sus sanciones	D3 Control social
C5 Renovación del personal	D5 Educación
C7 Organización de la fuerza y la obligación	D7 Organización política

Cuadro 3: Necesidades simbólicas.

Necesidades simbólicas e integrales	Sistemas de pensamiento y fe
E1 Transmisión de la experiencia con principios consistentes	F1 Conocimientos
E4 Fórmulas de control intelectual, emocional y pragmático del destino y la oportunidad	F4 Religión mágica
E7 Ritmo comunal de recreo, ejercicio y descanso	F7 Arte, Deporte, juegos, ceremonia

Cuadro 4: Correlación de necesidades y respuestas.

A1	B1	C1	D1	E1	F1
A2	B2				
A3	B3	C3	D3		
A4	B4			E4	F4
A5	B5	C5	D5		
A6	B6				
A7	B7	C7	D7	E7	F7

En suma, según la teoría de MALINOWSKI lo que permite diferenciar su obra de otras que también pasan por funcionalistas es la concepción del individuo que defiende:

> «el funcionalismo se diferencia de otras teorías sociológicas, quizá, en su concepción y definición del individuo, más que por otras características... Cuando hablo aquí de «funcionalismo», quiero decir la clase de funcionalismo que he creado y estoy desarrollando... A menudo se asocia el nombre del profesor RADCLIFFE–BROWN con el mío... El profesor RADCLIFFE-BROWN está desarrollando y profundizando en el punto de vista de la escuela sociológica francesa. Así, descuida el individuo y descarta la biología».[232]

[232] Ibid, Págs. 285-303.

Reconstrucción Gran Duque de Alba

Ahora bien, el mismo MALINOWSKI debe matizar su énfasis en la individualidad para evitar el riesgo de reducir la antropología a una psicología cultural. Por tal razón, afirma que el recurso al individuo desde un punto de vista antropológico tiene como fin averiguar cómo es modificada la base anatómico-fisiológica por las condiciones sociales. O lo que es lo mismo, indagar en qué medida el individuo depende de la colectividad. En ese sentido se puede entender la cultura como la realidad primariamente instrumental que posibilita que los hombres y mujeres puedan

> «satisfacer sus requerimientos biológicos con la cooperación y en un medio remodelado y ajustado».[233]

A la vez, el propio organismo humano se modifica en el proceso por causa de la misma cultura, con lo que ésta aparece simultáneamente como un gran aparato condicionador. Acudir a los orígenes del dimorfismo sexual puede ser buena prueba de la existencia de una retroalimentación entre los planos orgánicos y simbólicos, entre lo ambiental y lo cultural. Mientras que para cualquier determinista biológico la diferenciación sexual es una mera cuestión genética, desde nuestro punto de vista son otros los elementos que la han generado. Sin embargo,

> «no se trata de negar el dimorfismo biológico entre ambos sexos, ni su herencia; se trata de precisar la integración de ese dimorfismo en una lógica simbólica, re-presentativa, condicionada, pero no determinada, por los mecanismos genéticos».[234]

Es cierto que en la organización y distribución de trabajos –caza de grandes animales, recolección, etc.– las diferencias biológicas resultan un factor determinante. Ahora bien, el establecimiento de dos modos diferenciados de vida (cazadores móviles/recolectoras sedentarias) posee también consecuencias biológicas:

> «Los hombres, forzados por el intenso ejercicio corporal requerido por la caza adquieren mayor resistencia y fortaleza física. Así, por ejemplo, el continuo transporte y manejo de armas le permite ejercer con la mano el doble de presión de agarre sobre un objeto que la mujer, o adquirir mayor velocidad en la carrera, proporcionar mayor impulso en los lanzamientos, etc. En términos generales se ha afirmado que la capacidad vital de los hombres como consecuencia de su actividad específica, es proporcionalmente superior a la de las mujeres: su actividad cardiaca en reposo es menor, y el volumen de sangre por palpitación mayor que en las mujeres, al mismo tiempo que tienen mayor capacidad para neutralizar el metabolito del ejer-

233 Ibid. Pág. 290.

234 LORITE MENA, J.: *El orden femenino. Origen de un simulacro cultural*. ed. Anthropos. Barcelona. 1987. Pág. 146.

cicio, el ácido láctico. (...) En esta dinámica, B.A. HAMBURG afirma que los hombres tienen mayor habilidad espacial que las mujeres; más exactamente aún: que esta habilidad ha sido seleccionada genéticamente en el proceso adaptativo de la vida de los cazadores».[235]

Por otra parte, según MALINOWSKI la experiencia nos muestra que la satisfacción de las necesidades básicas no siempre se realiza de forma directa, sino que, en numerosas ocasiones, sólo puede ser lograda por vía indirecta. Que la satisfacción de las necesidades básicas pueda ser retardada y lograrse por vías indirectas permite el mejor desarrollo de las técnicas adaptativas y, consecuentemente, un dominio del entorno incomparable. No obstante, el retardamiento de la satisfacción de las necesidades conlleva el pago de un determinado precio:

«la satisfacción cultural compleja de las principales necesidades biológicas le impone al hombre nuevos imperativos secundarios o derivados».[236]

A su vez, se aclara la necesidad de renovar periódicamente todo el aparato cultural. Es decir, en la medida en que existe una estrecha correlación entre cultura y satisfacción de necesidades, la explicación última de la cultura radicaría en las necesidades humanas.

En suma, en los grupos humanos cada idea, creencia, institución, instrumento, etc., tiene una función que desempeñar y dicha función es parte de la totalidad cultural de manera ineludible. Ello significa que son las necesidades humanas las que dan origen a las grandes instituciones culturales como los sistemas económicos, los políticos, etc. Por otra parte, los aspectos funcionales definen el tipo de actividad que el individuo debe desarrollar posteriormente. MALINOWSKI considera, además, que un instrumento no pertenece a una determinada cultura por el hecho de ser utilizado ocasionalmente por la misma. Lo que hace que algo sea considerado como parte de un todo cultural es que esté incorporado al uso colectivo y se transmita dicho uso de forma social. O dicho de otra forma, no hay cultura sin organización social. La cooperación se convierte en el elemento clave para garantizar la transmisión de los principios de servicio en la producción o en la utilización. Ello significa que existe un reconocimiento del valor de lo transmisible culturalmente. Tal reconocimiento implica que la satisfacción de una urgencia determinada puede ser retardada mediante un mecanismo aplazado e indirecto y, esencialmente, simbólico. En definitiva, MALINOWSKI supone que en la medida en que la satisfacción de las necesidades básicas se

[235] Ibid. Págs. 147-148.
[236] MALINOWSKI, B.: *El grupo y el individuo en el análisis funcional*, o. c. Pág. 291.

transmiten a un objeto o proceso que sólo las compensa indirectamente, se produce una transferencia simbólica que puede ser explicada de acuerdo con los principios del condicionamiento clásico de PAVLOV: la formación de hábitos, habilidades, valores, etc., no consiste en otra cosa que en acondicionar el organismo a unas respuestas más determinadas por la cultura que por la naturaleza.

Con todo, según MALINOWSKI, hay que tener presente que, a pesar de las apariencias simbólicas con que se manifiestan los procesos sociales –brujería, magia, religión, etc.–, los principios del conocimiento, incluso en la sociedades denominadas «primitivas», se basan siempre en la experiencia real y el razonamiento lógico. Por consiguiente, según MALINOWSKI el funcionalismo, en la medida en que pretende considerar de forma coordinada la investigación sobre los individuos y los grupos, se autoconceptúa como la

> «teoría de la transformación de las necesidades orgánicas, es decir, del individuo, en necesidades e imperativos culturales derivados».[237]

Aún así, el pretendido intento del análisis funcional total, cuyo objetivo último es el de explicar los hechos en función del papel que juegan dentro de una totalidad cultural, lleva en sí mismo el germen de su imposibilidad debido a que tal pretensión incluye tratar todos los elementos sociales como si tuviesen la misma importancia, algo que ni es así, ni es posible realizar. El núcleo del problema que los funcionalistas son incapaces de superar está ligado al carácter ultraempírico de sus investigaciones, carácter que les hace reducir las instituciones sociales a lo meramente observable. Este axioma produce la continua caída en contradicciones o el abandono de determinados postulados inherentes a la teoría cuando se pretende explicar de qué modo se reproduce la sociedad –entendida como todo existente y no empíricamente perceptible–. En última instancia, los sentidos nos pueden informar de relaciones sociales pero no de totalidades.

Esta constatación conduce a RADCLIFFE-BROWN a afirmar que no es posible desconsiderar las explicaciones históricas, sino únicamente aquellas que se hacen pasar por tal y lo único que buscan es mostrar leyes «pseudocausales»

> «la admisibilidad de una explicación histórica depende de la amplitud y precisión del informe histórico... Los antropólogos, considerando su estudio como estudio histórico, recurren a la conjetura y a la imaginación e inventan explicaciones «pseudohistóricas» o «pseudocausales».... Tales especulaciones no son meramente inútiles, sino algo mucho peor. Esto no implica en modo

[237] Ibid. Pág. 301.

alguno la exclusión de la explicación histórica, sino todo lo contrario».[238]

De forma similar se expresa LEACH quien señala que

«la generación de antropólogos británicos de la que formo parte ha proclamado con orgullo su creencia en la irrelevancia de la historia para comprender las organizaciones sociales... Nosotros, los antropólogos funcionalistas, no somos realmente «anti-históricos» por principios, lo que ocurre es que *no sabemos cómo introducir los materiales históricos en el entramado de nuestros conceptos*».[239]

Habría, no obstante, una segunda posibilidad que elimina el recurso a las explicaciones históricas: considerar la sociedad como un sistema en el que las diferentes relaciones sociales son funcionalmente interdependientes y, además, algunas de ellas desarrollan el papel de elementos de integración del todo. Sin embargo, aunque tal recurso supera teóricamente el empirismo de partida sigue siendo insuficiente para explicar la totalidad de las relaciones sociales y el modo como la sociedad se reproduce. En el fondo, no es que haya una interdependencia funcional sino que una institución es capaz de establecer una jerarquía entre las distintas instituciones sociales. En definitiva, más que de una interdependencia funcional, se precisa de la asunción de una multitud de funciones jerarquizadas por una de las instituciones, lo que nos acerca más a una teoría cibernética de sistemas que al funcionalismo clásico. En última instancia, ni tan siquiera la jerarquización institucional sería suficiente para obviar las explicaciones históricas ya que no se trata de que una institución social asuma varias funciones cualesquiera para ser dominante, sino que

«es necesario que asuma la función de las relaciones de producción, es decir, no necesariamente el rol organizador de tal o cual esquema organizativo de tal o cual proceso concreto de trabajo, pero sí el control del acceso a los medios de producción y a los productos de este trabajo».[240]

Por otra parte, cuando se postula que un sistema es siempre una instancia en equilibrio, con independencia de que se haga para obviar explicaciones históricas o con el objeto de superar las ataduras del empirismo, se afirma que cualquier cambio posible que acontezca dentro de él tiene un carácter homeostático, algo que, de facto, no es así ya que en toda sociedad aparecen continuamente movimientos disruptores y contradicciones.

[238] RADCLIFFE-BROWN, A.R.: Estructura y función en la sociedad primitiva, ed. Planeta-Agostini. Barcelona. 1986. Pág. 11.

[239] LEACH, E.: *Political Systems of Highland Burma*, ed. Harvard University Press. 1954. Pág. 282.

[240] GODELIER, M.: *Antropología y economía. ¿Es posible la antropología económica?*, o. c. Pág. 303.

Ahora bien, en un sistema teórico como el de MALINOWSKI la única posibilidad de tomar en consideración la disrupción es contemplarla como un movimiento que, si bien puede influir sobre el sistema, es siempre externo al mismo. Acudir a tal consideración para mantener la «pureza» del funcionalismo nos conduce irremisiblemente a creer que la historia de la sociedad es un conjunto de contingencias externas a la misma. En este sentido, el funcionalismo se presenta como un claro predecesor de aquellos que en nuestros días han acudido al «fin de la historia» –que con tal concepción ni tan siquiera habría podido empezar– para justificar determinadas posiciones teóricas o ideológicas.

Cabe señalar, además, que el ultraempirismo en que cayó el funcionalismo para evitar las especulaciones evolucionistas no es más que una cruel ironía que se vuelve en contra de sí mismo. La única forma de entender los datos registrados fielmente es acudiendo posteriormente al contexto, esto es, interpretando dichos datos en función de algo no empírico como es la totalidad u otras instancias tal y como diáfanamente se observa en «Sexo y represión en la sociedad primitiva».[241]

Aunque la obra de MALINOWSKI oscila frecuentemente entre lo incompleto y el error, tal vez sea excesivo el veredicto que sobre él hace recaer PANOFF para quien

> «entre su fracaso como teorizante y su eclipse total como etnólogo ejemplar, muchos se sienten inclinados a pensar que no subsiste nada... MALINOWSKI heredó tanto sus fuerzas como sus flaquezas del siglo XIX: un materialismo, más bien rústico, una cierta machaconería pedante».[242]

Tan demoledora como la de PANOFF resulta la opinión de HARRIS sobre MALINOWSKI. Para HARRIS, un maestro en el arte de titular, no hay duda de que la fragilidad de la obra de MALINOWSKI se debe a su debilidad por los títulos sensacionales y su inclinación hacia los «exotismos sugestivos».[243] Por su parte, RADCLIFFE-BROWN llegó a afirmar que

> «la Escuela Funcional no existe realmente; es un mito inventado por el profesor MALINOWSKI».[244]

Sin embargo, la superación de algunas de las insuficiencias teóricas expuestas encuentran su mejor apoyo en reflexiones de pensadores que se tenían por funcionalistas, estructuralistas o funcional-estructuralistas. La conexión que realiza el mismo RADCLIFFE-BROWN entre los conceptos de «proceso, estructura y función»[245] puede ser, de hecho, un buen punto de apoyo.

241 MALINOWSKI, B.: *Sexo y represión en la sociedad primitiva*, ed. Nueva Visión. Buenos Aires. 1974.

242 PANOFF, M.: *MALINOWSKI y la antropología*, ed. Labor. Barcelona. 1974.

243 HARRIS, M.: *El desarrollo de la teoría antropológica*, o. c. Pág. 490.

244 RADCLIFFE-BROWN, A.R.: o. c. Pág. 215.

245 Ibid. Pág. 21.

RADCLIFFE-BROWN no considera oportuno que la antropología se centre en el estudio de instituciones o instancias sociales sino en los procesos de la vida social entendidos como acciones o interacciones entre los individuos o colectivos. Las regularidades que muestran estas interacciones es lo que permitirá elaborar rasgos generales de la vida social que hacen posible las comparaciones. Íntimamente imbricado con el concepto de «proceso» se encuentra el de «adaptación», considerado por RADCLIFFE-BROWN clave para lograr una formulación adecuada de la teoría de la evolución sociocultural. La versatilidad de dicho concepto permite diferenciar aspectos diferentes del sistema social que son, en la práctica, tres modelos de adaptación:

> «Existe la forma en la cual la vida social se ajusta al medio físico, y podemos hablar de ella como de adaptación ecológica. Existen, en segundo lugar, las disposiciones institucionales gracias a las cuales se mantiene la vida social ordenada, de modo que se produzca lo que SPENCER llama cooperación y el conflicto se reprima o se regule. Podemos llamar a esto el aspecto institucional de la adaptación social. En tercer lugar existe el proceso social mediante el cual el individuo adquiere hábitos y características mentales que le adaptan a un lugar en la vida social y le capacitan para participar en sus actividades. Lo cual puede denominarse adaptación cultural».[246]

A su vez, el concepto de adaptación debe vincularse, en opinión de RADCLIFFE-BROWN, al de estructura. Este concepto, orgánicamente entendido como una disposición ordenada de partes, produce una continuidad cuya manifestación son estructuras sociales determinantes del comportamiento:

> «la estructura social es una ordenación de personas en relaciones institucionalmente controladas o definidas... Las relaciones sociales, cuyo entramado constituye la estructura social, no son uniones de individuos al azar, sino que están determinadas por el proceso social y toda relación es tal que la conducta de las personas en sus interacciones con cada una de las otras está controlada por normas, reglas o patrones».[247]

Pero, por otra parte, las estructuras sociales solamente son aprehensibles desde la función que desempeñan. Es decir, el concepto de función, entendido al modo organicista, permite interconectar la estructura social y los procesos de adaptación que conforman la vida social. Así pues, la obra de RADCLCIFFE-BROWN posibilitará que la antropología pase desde el funcionalismo hasta el estructuralismo. El instrumento para ello es un estructuralismo que básicamente sigue siendo funcional.

[246] Ibid. Págs. 17-18.
[247] Ibid. Págs. 20-19.

Por otra parte, que la opción teórica que supone la obra del que MALINOWSKI denominara «funcionalista compuesto» –más por referencia irónica al apellido de RADCLIFFE-BROWN que por motivos teóricos–, esté aún vinculada a conceptos funcionalistas va a permitir el establecimiento de una diferencia entre dos modelos de estructuralismo antropológico cuyos más eximios representantes son el propio RADCLIFFE-BROWN y LÉVI-STRAUSS. Las diferencias existentes entre ambos modelos podrían ser condensadas en un cuadro en el que aparecieran las principales variables metateóricas que condicionan la investigación:

VARIABLE	RADCLIFFE-BROWN	LÉVI-STRAUSS
Paradigma	Organicista	Matemático-lingüístico
Modelo	Conceptual-mecánico	Teórico-estadístico
Objeto	Descripción de a realidad	Interpretación de la realidad
Carácter	Globalizador funcional	Lógico-experimental deductivo
Explicaciones diacrónicas	Si	Si
Predice	No	Si
Abstracción	Grado 1	Grado 2

La discrepancia entre ambos modelos tiene su origen en el abandono por parte de LÉVI–STRAUSS del paradigma organicista aún manteniendo la noción de función. Así, la noción de función orgánica es sustituida por otra de carácter matemático. Generalmente, en matemática una función hace referencia a una relación existente entre dos variables o más en la que cualquier variación introducida en uno de los elementos provoca una modificación en el significado de los restantes. Es decir, declarar que X es función de Y, equivale a hacer depender el valor de X del de Y. La sustitución de una acepción del concepto de «función» por otra no es una mera cuestión semántica. Gracias a la misma, LÉVI-STRAUSS puede construir un estructuralismo

> «no funcional, genético ni histórico, sino deductivo, más contundente que se haya utilizado en una ciencia humana empírica».[248]

El carácter deductivo del sistema estructural es fundamental puesto que permite el establecimiento de predicciones sobre los comportamientos de los individuos respecto de ciertas instituciones, como el matrimonio, cuyas reglas han podido ser definidas previamente de forma matemática. Las innovaciones que LÉVI-STRAUSS introduce permiten un análisis estructural caracterizado por la

[248] PIAGET, J.: *El estructuralismo*, ed. Orbis. Barcelona. 1985. Pág. 88.

«economía de explicación, unidad de solución, posibilidad de reconstruir el conjunto a partir de un fragmento y de preveer los desarrollos ulteriores a partir de los datos actuales».[249]

Aún así, la existencia misma de estructuras sociales presenta problemas teóricos de consideración. LEACH considera que las estructuras son meras construcciones lógicas que están presentes en las teorías antropológicas, en el mejor de los casos, o en la mente del antropólogo y que este proyecta sobre su objeto de estudio como realidades:

«The structures which the anthropologist describes are models which exist only as logical constructions in his own mind».[250]

Aún así, frente a este empirismo idealista LÉVI-STRAUSS, como desde otro punto de vista MARX, afirma la existencia real de estas estructuras cuyo funcionamiento constituye la lógica misma de todo el sistema social. Esto es, para el autor de «Tristes trópicos» un orden social subyacente explica el orden social aparente. No sin razón, ESPINA BARRIO afirma que

«quizá el convencimiento de que son normativas ocultas, distintas de las aparentes, las que rigen la vida social –y que hay que desentrañar esa «gramática secreta» en el trabajo etnológico, sea el mayor influjo marxista en la obra de LÉVI-STRAUSS».[251]

No se trata de una aseveración carente de fundamento. En el «Prefacio a la primera de edición» de «Las estructuras elementales del parentesco», el conocido etnólogo señala que su propósito con tal obra es

«mostrar que las reglas de matrimonio, la nomenclatura, el sistema de los privilegios y de las prohibiciones, son aspectos inseparables de una misma realidad: la estructura del sistema que se considera».[252]

En suma, para LÉVI-STRAUSS es indudable la existencia real de normas que obligan o dan derecho preferente en los intercambios matrimoniales, por ejemplo, a pesar de no ser perceptibles por medio de los sentidos como un burdo empirismo exigiría:

«de ningún modo es una existencia formal relativa únicamente al teórico que disponga sus modelos a su comodidad, puesto que estas estructuras existen «al margen» de él y constituyen el origen de las relaciones observadas hasta el punto de que la estructura perdería

[249] LÉVI-STRAUSS, C.: *Antropología estructural*, ed. Paidós. Barcelona. 1985. Pág. 234.
[250] LEACH, E.: *Political Systems of Higland Burma*, o. c. Págs. 4-5.
[251] ESPINA BARRIO, A.B.: *Freud y Lévi-Strauss*, o. c. Pág. 41.
[252] LÉVI-STRAUSS, C.: *Las estructuras elementales del parentesco*, ed. Planeta-Agostini. Barcelona. 1985. Vol. I. Pág. 11.

todo su valor de verdad sin esta estrecha concordancia con los hechos».[253]

Por otra parte, la estructuración de la realidad no es incompatible con la existencia de la «historia» puesto que es posible recurrir a la existencia de una serie de estructuras diacrónicas. De hecho, en «El pensamiento salvaje».[254] La historicidad aparece como elemento que explica la integridad de los elementos de una estructura humana. Esta idea ha sido especialmente resaltada por todos aquellos estructuralistas que han creído encontrar en LÉVI-STRAUSS

> «la encarnación de esta creencia en la perennidad de la naturaleza humana».[255]

La apelación a una estructura no estática por parte del autor de las «Mitológicas» supone, en la práctica, una traslación de los conceptos de diacronía y sincronía tal y como fueron utilizados por F. DE SAUSSURE. Para este lingüista toda investigación debía ceñirse a dos ejes complementarios: la simultaneidad y la sucesividad. En el ámbito de la simultaneidad los aspectos relativos a la temporalidad quedan excluidos de antemano, mientras que la referencia a la sucesividad permite la inclusión de los mismos en torno al primero de los ejes.[256]

Con todo, es preciso aclarar cuál es nuestra referencia cuando utilizamos el concepto de «estructura». Para LÉVI-STRAUSS es posible hablar de estructuras si con ello nos estamos refiriendo a un modelo que cumpla cuatro condiciones: carácter sistemático, inclusión de modelos, predicción y totalidad en la observación.[257]

El carácter sistemático de la misma hace que el cumplimiento de las condiciones referidas suponga tácitamente que la alteración de uno de los elementos de la estructura tendría inmediatamente repercusiones directas sobre el resto de los elementos de la misma. Por otra parte, debe ser posible la agrupación de modelos. Esto es, para LÉVI-STRAUSS, todo modelo observable puede ser incluido en un grupo más amplio que abarca varias familias de modelos. Por ello, el conjunto de transformaciones que se operan en la entidad observada se corresponden siempre con un grupo determinado de modelos. Consecuentemente, la capacidad de predicción de los cambios en función de las propiedades queda referida al grupo de modelos, lo que es posible gracias a la observación de todos los elementos inherentes al mismo.

253 PIAGET, J.: o. c. Pág. 91.

254 LÉVI-STRAUSS, C.: *El pensamiento salvaje*, ed. Fondo de Cultura económica. México. 1982.

255 PIAGET, J.: o. c. Pág. 88.

256 DE SAUSSURE, F.: *Curso de lingüística general*, ed. Planeta-Agostini. Barcelona. 1985. Págs. 109 y ss.

257 LÉVI-STRAUSS, C.: Antropología estructural, o. c.

Ahora bien, en la medida en que LÉVI-STRAUSS pretende dar carácter universal a las estructuras que describe hallamos que, de facto, debe limitar su estudio a un análisis formal de las reglas. Es decir, sus propuestas nos conducen hacia la indagación de la lógica interna del sistema, con independencia de la formalidad o realidad de las mismas. Ello supone un giro metodológico de imprevisibles consecuencias puesto que lo que, en principio, parece ser una interpretación de una determinada realidad social, termina convirtiéndose en una teoría de modelos.[258]

En definitiva, a pesar de las continuas referencias a determinadas sociedades la mayor parte de los estructuralistas, LÉVI-STRAUSS entre ellos, no pueden analizar grupos humanos concretos desde un punto de vista estructural. Tal pretensión imposibilitaría una explicación de cuáles han sido las condiciones que han generado unos u otros sistemas de parentesco o cuál es la causalidad estructural de tal o cual regla de matrimonio. Esto es, la mayor parte de los estructuralistas, al igual que los funcionalistas, cuando desarrollan trabajo de campo se ven en la necesidad de recurrir a enfoques complementarios o a hipótesis ajenas al propio corpus teórico funcional-estructuralista como claramente muestra el análisis que LÉVI-STRAUSS efectúa del parentesco de los bororo.[259]

Por otra parte, describir un sistema de parentesco no es dar razón de por qué o para qué existe. Tanto LÉVI-STRAUSS, como antes RADCLIFFE-BROWN, dedican ingentes esfuerzos a mostrar las conexiones y reglas de intercambio de los sistemas de parentesco de los aborígenes australianos. La polémica suscitada entre ambos abarcó desde la taxonomía misma de los sistemas hasta los más nimios detalles acerca del parentesco concreto de alguna de las tribus. Sin embargo, ninguno de ellos tuvo en consideración los sistemas de producción de dichos pueblos, lo que hubiese modificado dicha interpretación. Desde nuestro punto de vista si un sistema de parentesco se constituye como la instancia suprema de la organización social de una determinada colectividad, entonces debe incluir determinadas reglas no escritas de adaptación

[258] «La teoría de modelos es la teoría de las interpretaciones de lenguajes formales (un modelo de una fórmula de un lenguaje es una interpretación del lenguaje para la cual la fórmula resulta verdadera). Entre los conceptos de la teoría de modelos se encuentran los de verdadero para una interpretación, consecuencia semántica (o consecuencia desde el punto de vista de la teoría de modelos) y validez lógica». HUNTER, G.: *Metalógica.*, ed. Paraninfo. Madrid. 1981. Pág. 20.

[259] LÉVI-STRAUSS, C.: *Tristes trópicos*, ed. Círculo de Lectores. Barcelona. 1994. Págs. 253-271. A pesar de la aversión que la mayor parte de los estructuralistas mantienen al conocimiento de las infraestructuras, LÉVI-STRAUSS considera que, en última instancia, lo que subyace al sistema de parentesco bororo son un conjunto de condicionantes económicos que deben ser comprendidos necesariamente desde un punto de vista materialista. De hecho, algún autor ha llegado a calificar el análisis que hace LÉVI-STRAUSS sobre los bororo de «excesiva reducción materialista». ESPINA BARRIO, A.B.: «*Freud y Lévi-Strauss*», o. c. pág. 67.

efectiva al entorno que, generalmente, se expresarán en un determinado sistema productivo.

Según LÉVI-STRAUSS

> «RADCLIFFE-BROWN mostró de modo evidente que la unidad fundamental de la sociedad australiana es el grupo local u «horda». La horda se compone de un grupo de hombres, hermanos entre sí, de sus hijos, de sus hijas e hijas de sus hijos no casados. Sus mujeres y las mujeres de sus hijos, si bien comparten la existencia de la horda, en realidad provienen de una horda vecina, en razón de la ley de exogamia, y siguen perteneciendo al grupo de sus padres y hermanos. Por lo tanto, la horda puede definirse como un grupo patrilineal que explota cierto territorio sobre el que posee derechos exclusivos».[260]

Con independencia de las matizaciones que a partir de esta definición se puedan presentar, tanto sobre el concepto mismo de horda, como sobre si efectivamente ésta es la propietaria del territorio o lo es el clan, en ella existen suficientes elementos que deberían llevar la explicación más allá del lugar en el que LÉVI-STRAUSS concluye.

En general, el agrupamiento humano, el australiano no es una excepción, fluctúa en función de los recursos alimenticios en una zona dada. En el caso de Australia, se puede establecer, además, una correlación entre la densidad de población de las tierras y los recursos hídricos existentes en ellas.[261] Cada grupo local u horda consta de varias familias patrilinealmente emparentadas que se desenvuelven por un territorio propio. Ello no puede confundirse con la exclusividad en el uso del mismo. Durante épocas más o menos largas el territorio puede ser utilizado por cualquier horda con la que exista algún tipo de vínculo. En este sentido, hay que hacer notar que la existencia de dichos vínculos suele ser fruto del intercambio precedente de mujeres. Con todo, hay que matizar que la utilización de territorios ajenos no es un hecho habitual. Únicamente se produce en épocas críticas –sequías, epidemias, hambrunas, etc.–. La utilización compartida del territorio va a constituirse en el fundamento de una red de obligaciones que permitirá posteriormente nuevos arreglos matrimoniales. A todo esto conviene añadir dos nuevos aspectos. En primer lugar, el tamaño de la banda es variable en función de los recursos. Cuando los recursos escasean la banda puede escindirse

[260] LÉVI-STRAUSS, C.: *Las estructuras elementales del parentesco*, o. c. Vol I. Págs. 197-198.

[261] Las interpretaciones que a continuación efectuaremos acerca de los aborígenes australianos están basadas en los datos aportados por LÉVI-STRAUSS, C.: *Las estructuras elementales del parentesco* (o. c.), y por FERRUS, J. y BARDAGI, F: *Los pueblos de Australia*, en FRIGOLÉ REIXACH, J. y LISON TOLOSANA, C.: o. c. Vol II. Págs. 299-321.

en varias unidades que nomadean independientemente. Si en un área determinada los recursos comienzan a crecer hasta alcanzar los límites de la abundancia se reproducen uniones de bandas hasta formar agregados que pueden alcanzar las doscientas personas. La abundancia de recursos se convierte así en prerrequisito de cualquier ritual puesto que estos solamente se celebran con la banda unida. En territorios donde la escasez de recursos ha terminado por ser casi crónica la adscripción de un grupo a un territorio se convierte en una mera abstracción. En estos casos, la banda prácticamente nunca se llega a reunir al completo y se distribuye por pequeños grupos en amplias zonas de terreno.

Ello nos conduce al segundo aspecto reseñado: la constatación de que un grupo local reducido raramente puede sobrevivir «per se». La red de obligaciones que se establecen entre los distintos grupos poseedores de territorio resulta, por tanto, de vital importancia para garantizar la subsistencia del grupo. Lo habitual es que la caza se desarrolle dentro del territorio al que el grupo está adscrito. Si sobre dicho grupo se proyectase una escasez extrema de recursos, los miembros del mismo podrán desplegar dicha actividad en el territorio de procedencia de las mujeres que lo conforman, siempre y cuando hayan sido expresamente invitados a ello por el grupo poseedor del territorio o hayan solicitado los debidos permisos.

La suma de obligaciones que surge como consecuencia del intercambio recíproco de mujeres, tal y como es descrito por LÉVI-STRAUSS, tiene como efecto inmediato la posibilidad del intercambio económico del usufructo del territorio cuya potencialidad se multiplica por el hecho mismo de que cada grupo local puede tener contactos multilaterales con hasta quince grupos más.

En definitiva, el sistema de parentesco de los aborígenes australianos tiene como objetivo último lograr la pervivencia de los mismos en un medio particularmente hostil. Ello se logra utilizando tres pautas de comportamiento:

1ª –dispersión espacial que permite aprovechar al máximo los recursos de una zona muy amplia;

2ª –eliminación de la fluctuación demográfica mediante el establecimiento de un sistema abierto que permite la escisión del grupo ante la escasez para mejor aplicación de la pauta número 1 y la reconciliación de los grupos en función de los recursos;

3ª –establecimiento de una compleja red de intercambios multilaterales entre los grupos basada en la reciprocidad equilibrada.

Tales pautas hallan perfecto acomodo en un sistema de parentesco basado en las mitades o secciones. El sistema de mitades, como admira-

blemente explica LÉVI-STRAUSS, implica la división del grupo en dos subgrupos exógamos permitiendo una clasificación según la cual pertenecen a una misma categoría los hermanos y hermanas y los primos paralelos de la persona de referencia. Mientras tanto, los primos cruzados se asignan a la otra mitad, pudiéndose convertir en cónyuges autorizados o prescriptivos.

Estas mitades, con algunas variantes (LÉVI-STRAUSS informa que entre los dieri son los hijos de los primos cruzados los que contraen matrimonio y no estos), se completa con secciones y subsecciones que distribuyen a los miembros de un grupo amplio en cuatro u ocho grupos menores exógamos. Dado que un hombre no puede tomar una esposa de su propio grupo, el número de restricciones matrimoniales está en función directa del número de secciones en que el mismo esté dividido: una en el sistema de mitades, tres en el de secciones y siete en el de subsecciones. Por la misma razón, en un sistema de mitades se precisan únicamente dos bandas para formar una red matrimonial. Con el sistema de secciones el número de bandas es mayor y con el de subsecciones, dado el número de restricciones, debe ser muy elevado.

A. WEIL mostró que este sistema permitía combinar matemáticamente categorías diferentes de parientes en el sistema Murngin.[262] En este sistema los individuos se reparten en secciones o clases de forma que cada clase está determinada según ciertas reglas por la pertenencia de los padres a una u otra clase y por las reglas de matrimonio. Ello significa que cualquier individuo que vaya a contraer matrimonio debe cumplir, al menos, dos condiciones:

A: para todo individuo existe un tipo de matrimonio al que tiene derecho y sólo uno;

B: para todo individuo el tipo de matrimonio que puede contraer depende sólo de su sexo y del tipo de matrimonio de sus padres.

Es decir, el tipo de matrimonio que puede contraer un hijo que procede de un matrimonio M_i es un función de M_i $f(M_i)$. Ello es válido igualmente para su hermana $g(M_i)$. En un sistema de cuatro secciones o clases entre las que se establece un intercambio generalizado tendríamos cuatro tipos de matrimonio posibles:

M_1: hombre A con mujer de B;
M_2: hombre B con mujer de C;
M_3: hombre C con mujer de D;
M_4: hombre D con mujer de A.

262 WEIL, A.: *Acerca del estudio algebraico de ciertos tipos de leyes de matrimonio.* (Sistema Murngin), en LÉVI-STRAUSS, C.: *Las estructuras elementales del parentesco*, o. c. Vol I. Págs. 278-286.

Si los hijos de una madre de clase A, B, C, D, sean respectivamente de la clase B, C, D, A, entonces tenemos, según WEIL, lo siguiente:

Tipo de matrimonio de los padres:	M_1, M_2, M_3, M_4
Tipo de matrimonio del hijo:	$f(M_i)$ M_3, M_4, M_1, M_2
Tipo de matrimonio de la hija:	$g(M_i)$ M_2, M_3, M_4, M_1

Obviamente en este sistema, tanto *f* como *g* son permutaciones entre M_i, M_n, ya que de lo contrario algunos tipos de matrimonio podrían desaparecer en la segunda o tercera generación. Si en este sistema hubiese que cumplir una tercera condición «C» que permitiese la permutabilidad de las sustituciones de *f*, *g*, entonces sería transitivo. Esta condición C se expresaría como sigue:

$$C = f[g(M_i)] = g[f(M_i)]$$

C: Todo hombre debe poder casarse con la hija del hermano de su madre.

Si la sociedad de la que hablamos es considerada de tipo irreductible, esto es, una sociedad en la que se pueden distinguir dos o más subpoblaciones pero que permite que existan vínculos de parentesco entre una y otra de las submitades, el número de matrimonios posibles se acrecienta. Según LÉVI-STRAUSS el sistema puede ser similar en una organización más compleja, como la de los aranda, que implica la existencia de ocho secciones. Se muestra así fehacientemente cómo el sistema de parentesco basado en secciones nos permite establecer cálculos de combinaciones de categorías diferentes de parientes con fines, en nuestra opinión, muy variados.

Ahora bien, dado que el nivel tecnológico alcanzado por estos agrupamientos humanos es escaso, eurocéntricamente considerado (no conocen ni la alfarería, ni el arco y las flechas siendo, además, muy excepcional el uso de los metales), el espacio requerido para practicar el nomadismo se encontrará en razón directa con la desertización del territorio sobre el que habitan. Consecuentemente, la supervivencia de estos grupos sólo podrá garantizarse si están dotados de una organización social flexible que permita la movilidad geográfica de los individuos por los diferentes terrenos que se pueden explotar y de un mecanismo que permita establecer una red compleja que garantice la supervivencia de individuos y grupos mediante el establecimiento de determinados vínculos. Este mecanismo es el sistema de parentesco de secciones y subsecciones ya que las múltiples posibilidades combinatorias hacen posible la existencia de una red que permite a unidades pequeñas y móviles expandirse o contraerse en función de los cambios medioambientales. De forma más nítida: una de las funciones básicas del sistema de parentesco de las secciones

«puede haber sido de tipo económico, al permitir a las poblaciones asegurar un vasto dominio territorial respecto a grupos exteriores a la tribu, a la vez que asegurar el futuro de cada grupo local contra las penalidades económicas, permitiendo acceder a medios ambientales más favorables».[263]

Finalmente, lo que el análisis precedente evidencia es que si se pretende averiguar cuál es la causalidad estructural de la condiciones determinadas de vida de un grupo humano, no es suficiente con realizar una exploración de la lógica interna de los sistemas de parentesco por lo que los hallazgos estructural-funcionalistas deben ser completados con las investigaciones acerca de las condiciones tecno-económicas de adaptación de dichos grupos.

Por otra parte, no resulta difícil encontrar organizaciones sociales en las que aparecen simultáneamente valores contradictorios por lo que el análisis de la totalidad debe incluir el conflicto como un elemento más de la misma. Tal consideración ha llevado a E. R. LEACH a reprochar a determinados antropólogos, especialmente MALINOWSKI, la identificación que hacen de cambio y destrucción. Tan conservadora identificación les ha llevado a considerar que una sociedad integrada es aquella en la que no hay cambios. Sin embargo, LEACH llegó en la antigua Birmania a una conclusión muy diferente: no es posible confundir equilibrio social y estabilidad, ya que, de hecho, muy pocas sociedades tienden hacia ésta. Por otra parte, si nos retrotraemos a teorías como la del «equilibrio puntuado» y las aplicamos a la evolución cultural habrá que afirmar que, incluso, las sociedades estables no están exentas de cambios.

Autores como SANDERS han mostrado en su análisis de la evolución de las culturas mesoamericanas que para que una estructura sobreviva no es preciso que funcione bien, simplemente es suficiente con que sea capaz de resistir a las fuerzas que la amenazan.[264]

5.B.–EL CAMBIO Y LAS JERARQUÍAS CIBERNÉTICAS

5.B.1.–Cibernética de los sistemás antrópicos

El análisis de la estaticidad inherente a cualquier sistema no tiene porque se entendido como contradictorio con una investigación diacrónica. En última instancia, ambos modelos se presuponen y se necesitan. Por tal razón, cualquier investigación que tenga por objeto de estudio las acciones humanas en los diferentes ecosistemas naturales o antrópicos

263 FERRUS, J. Y BARDAGI, F.: o. c. Pág. 311.

264 SANDERS, W.T. Y PRICE, B.: *Mesoamérica, the Evolution of a Civilization*, ed. Random House, Nueva York. 1968.

debe incluir variables que permitan incorporar a los resultados la movilidad consubstancial a los ecosistemas.

En principio parece imposible construir un modelo matemático que incluyese un conjunto de ecuaciones diferenciales que asignaran un vector indicador del cambio a cada uno de los estados posibles de un ecosistema, incluido la destrucción del mismo. Todo ecosistema experimenta cambios debidos a agentes externos al mismo y, por tanto, no predecibles. Cada uno de estos agentes induce, a su vez, una respuesta de amortiguación de efectos que, obviamente, tampoco era predecible en primera instancia. Sin embargo, estas irregularidades ajenas al sistema pueden presentar la forma de un mecanismo de regulación que se extiende a todos los pares posibles de elementos que actúan recíprocamente, sean el hombre y la biosfera o algo más concreto como un depredador y su presa. De hecho, parte de la organización de la vida se basa en la capacidad para construir osciladores. Ello significa que ciertos períodos o ritmos son reforzados por procedimientos naturales. Esto ha permitido sustituir en algunas especies las respuestas directas ante las oscilaciones externas por ritmos endógenos que anticipan los cambios exteriores. Al hacerlo así su capacidad de supervivencia se acrecienta. Las fluctuaciones, regulares o no, se combinan en la naturaleza con la sucesión o renovación de los ecosistemas en lo que se puede considerar como un mecanismo de autoorganización del sistema mismo. Es decir, en las variaciones de un ecosistema se puede observar que periódicamente se reproducen situaciones semejantes aunque no totalmente idénticas: en los movimientos que se producen en los ecosistemas se superponen una tendencia oscilatoria que reproduce un ciclo y otra de dirección definida que posee un carácter irreversible. Por ello, si tuviésemos que representar matemáticamente los aspectos diacrónicos de un ecosistema la curva resultante sería helicoidal.

La irreversibilidad de la sucesión adquiere gran relevancia para los análisis de la ecología cultural. La mayor parte de los ecosistemas antrópicos se caracterizan por una acción humana que, en la práctica, se concreta en organizar procesos de dirección y encauzamiento de la evolución de tales ecosistemas. La comparación de etapas sucesivas basándonos en el criterio de madurez de los ecosistemas, esto es, de autoorganización, nos permite diferenciar sistemas maduros de otros que no lo son. Dicha afirmación se encuentra lejos de ser una obviedad y se revela especialmente importante para el objeto de nuestras investigaciones y para el análisis de los procesos adaptativos de los diferentes grupos humanos. Que el rendimiento energético de las plantas sea mayor cuando son jóvenes determina la diferencia entre la agricultura y cualquier otro sistema ecológico: el fundamento de la explotación agraria es impedir mediante la recolección que los productos agrarios lle-

guen hasta el final de su proceso madurativo y pierdan, con ello, capacidad energética.

En general, la sucesión puede ser entendida como un sistema cibernético. Por sistema cibernético entendemos aquél en el que la interdependencia de los miembros que lo conforman no es «horizontal» sino jerarquizada. Esto es, puede presentarse una jerarquía cibernética entre los elementos de un sistema que muestre una estructura interdependiente basada en el escalonamiento sucesivo de las funciones. Notorio ejemplo de un orden cibernético puede encontrarse en la obra de T. PARSONS. El análisis del sistema social que efectúa pretende mostrar la existencia de una jerarquía entre los cuatro subsistemas que, en su opinión, guían la acción: biológico, psíquico, social y cultural. La relación existente entre los mismos no es de igualdad, sino que el subsistema capaz de proporcionar mayor información, el cultural, ocupa el lugar más elevado de la escala. En este caso, el subsistema biológico, el que mayor cantidad de energía aporta, ocuparía, sin embargo, el escalón inferior.

Desde estos presupuestos no existiría problema alguno para considerar que la sucesión en un ecosistema puede ser representada como un sistema cibernético en el que «la aceleración negativa o cambio de velocidad de renovación del ecosistema, es proporcional a la distancia o diferencia que existe entre el estado actual del ecosistema y una situación «ideal» a la que se tiende de manera asintótica».[265]

La relevancia de este mecanismo de autoorganización que es la sucesión o proceso de renovación de los ecosistemas para el uso humano procede de la posibilidad de hacer que ésta sea reconducida hacia un nivel de referencia ideal no en términos de situación climax del ecosistema (respiración equivalente a producción primaria del mismo y cociente entre producción primaria y biomasa total mínimo), sino de los intereses humanos.

Ahora bien, se hace preciso indicar que la asíntota es aún más hipotética en la medida en que la sucesión no viene referida a individuos, ni siquiera a especies, sino que es función del ecosistema como totalidad. Ello significa que el proceso de renovación –aceptación o rechazo de innovaciones– no puede ser descrito desde el interior del sistema mismo. Pero, a la vez, supone que la selección natural opera no tanto sobre el nivel individual o específico, sino sobre el ecosistémico. La razón de esta operación hay que buscarla en el hecho de que la persistencia de determinados ecosistemas totales, con todos sus diferentes niveles de organización, es la condición de posibilidad de la existencia de las poblaciones que habitan en él. Igualmente, significa que las rela-

265 MARGALEF, R.: *Ecología*, o. c. Pág. 891.

ciones dentro del ecosistema son siempre dinámicas y que toda adaptación, en la medida en que se puede considerar como efecto subsiguiente a una modificación, es precaria.

Que las relaciones intrasistémicas de un ecosistema sean dinámicas no puede confundirse con la creencia de que el flujo de materia y energía, elementos que unidos a la información nos proporcionan la clave de cualquier ecosistema antrópico, sean continuos. En la medida en que un ecosistema es un sistema funcional de relaciones entre seres vivos, cabe la posibilidad de cambio continuo de aspectos determinados del sistema como consecuencia de los nacimientos, muertes, envejecimientos, crecimientos, etc. A ello hay que añadir que los ecosistemas y los organismos que los conforman parecen adoptar una cierta parsimonia en relación con la adquisición de energía. El interés por la maximización de los procesos de adquisición de energía es nulo. Los procesos de adaptación ecosistémicos muestran claramente que la vida no tiene prisa.

Este hecho posee repercusiones metodológicas relevantes. Si el flujo de energía se limita lo suficiente como para asegurar la pervivencia del ecosistema, entonces aquellas investigaciones que cuenten entre sus variables un ecosistema tendrán que descartar la posibilidad de ser enfocadas desde un punto de vista determinista. Es decir, la no existencia de una continuidad energética hace impredecible el consumo energético de un ecosistema en un momento dado y, por consiguiente, su análisis tendrá que ser de carácter probabilístico, lo que puede ser particularmente pertinente para el análisis de las interacciones entre las diferentes especies que componen un ecosistema. Este punto de vista demográfico permite estudiar las interacciones entre especies dentro de un determinado ecosistema a partir de un análisis de la compleja red que tales interacciones conforman. El modelo básico de representación es, en este caso, binario. Es decir, es posible analizar las relaciones entre diferentes especies que coexisten en un ecosistema en un circuito recurrente negativo (presa-depredador).

El tipo de vida que llevan las sociedades de cazadores-recolectores nos muestra que el mantenimiento de dicho sistema exige que uno de los elementos, la presa, tenga una tasa de renovación más alta que el otro, el depredador. De lo contrario el circuito estaría condenado al colapso. En este modelo el flujo energético pasa, en primer lugar, por la presa y, a través de ella, al depredador. Esto significa que el depredador-cazador se ve sometido a una pérdida energética que se produce ineludiblemente en la transferencia. Para compensar dicha pérdida el depredador debe acudir a otros recursos. El hecho de que los pueblos cazadores sean, a su vez, recolectores es prueba suficiente de ello.

Con todo, se hace preciso analizar los dos factores que posibilitan tal proceso. Para el mantenimiento del sistema se precisa, en primer lugar, que el cazador tenga control sobre la totalidad del ecosistema para poder predecir los cambios y oscilaciones que se van a producir. De lo contrario, no podría valorar el momento y la cantidad de presas que se puede cobrar. Por otra parte, en segundo lugar, dos circuitos recurrentes negativos situados en paralelo generan un circuito positivo, como mostraría un análisis matemático simple. En este caso, dicho circuito positivo es un modelo de competencia que puede llegar a la simplificación del ecosistema e, incluso, a la extinción de poblaciones.

Por la misma razón que nos vemos abocados a desarrollar un análisis de los ecosistemas en términos probabilísticos, no resultará apropiado que éste se haga desde un esquema reducionista energético. Si pretendemos representar de forma gráfica los procesos evolutivos que acontecen en un ecosistema, esto es, la sucesión, tendremos que acudir al símil del árbol profusamente ramificado o, como hace SAHLINS, al de la

> «vid ascendente (no un árbol, ya que no hay tronco, no hay «línea principal»)».[266]

Los procesos evolutivos de la sucesión implican que hay saltos de unas series sucesivas a otras, de rama a rama, y que, a su vez,

> «la sucesión combina funcionalmente y, a veces, sucesivamente, series sucesivas diferentes. Tanto para la especie, como para el ecosistema vale más una probabilidad alta de existir, de ocupar un espacio y de anticiparse al tiempo, que el usar mucha energía o usarla de manera eficiente».[267]

La acción de los grupos humanos, sin embargo, se mueve, por lo general, en sentido opuesto. Es decir, la acción antrópica sobre los ecosistemas naturales provoca una serie de alteraciones en los mismos que provocan su simplificación y alteran las condiciones de selección en favor de las especies más prolíficas causando una regresión de los ecosistemas.

La regresión no conlleva una merma de la producción primaria, esto es, de la cantidad de materia viva elaborada por el primero de los niveles tróficos –los productores vegetales–. No ocurre lo mismo con la biomasa, es decir, el conjunto de materia orgánica renovable de un ecosistema que se ve notoriamente reducida. Por tanto, la transformación de un ecosistema natural en un ecosistema antrópico implica siempre un aumento de la razón entre la producción primaria y la biomasa debido a que la intervención humana es un factor de cambio opuesto a la suce-

266 SAHLINS, M.: *Evolución: específica y general*, o. c. Pág. 373.
267 MARGALEF. R.: *Ecología*, o. c. Pág. 891.

sión ecológica que aumenta la producción de especies que quedarían relegadas a un segundo plano en el conjunto ecosistémico. Baste como prueba las «malas cosechas» que se producen cuando no hay escarda y florecen las «malas hierbas»:

> «al eliminarse parte de la biomasa por un agente –el hombre– que no estaba incluido en el ecosistema primitivo, resultan favorecidas las especies oportunistas que al crecer rápidamente, ajustándose a las irregularidades determinadas por la intervención humana, representan una disminución de la diversidad específica en relación con el primitivo ecosistema».[268]

Es precisamente esta idea la que lleva a Roy A. RAPPAPORT a señalar que

> «es la tendencia a disminuir la complejidad y estabilidad de los ecosistemas, y no la amenaza de la contaminación, de exceso de población o incluso de escasez de energía, lo que constituye el problema ecológico fundamental al que se enfrenta el hombre de manera inmediata. También puede ser el más difícil de resolver, ya que su solución no puede reconciliarse fácilmente con los valores, fines e intereses ni con las instituciones políticas y económicas que prevalecen en las naciones industrializadas».[269]

En todo caso, las aportaciones de MARGALEF nos llevan a considerar que, contrariamente a lo que consideran algunos «ecolocos»,[270] no existen ecosistemas puros donde aparece el hombre. Más claramente: ***cualquier ecosistema que incluya al hombre está cultural-biológicamente modificado***.

Estas modificaciones son debidas básicamente a tres operaciones: el consumo de alimentos, el transporte y el despilfarro energético.

Como es notoriamente conocido los alimentos son combustibles cuya oxidación libera energía suficiente como para mantener los procesos vitales. Esta energía liberada puede ser medida en forma de calor. Así, el recambio de energía mínimo para poder seguir manteniendo las funciones vitales, o metabolismo de mantenimiento, es aproximadamente de una kilocaloría por kilo de peso y hora.[271]

[268] Ibid. Pág. 789.

[269] RAPPAPORT, R.A.: *El flujo de energía en una sociedad agrícola*, o. c. Pág. 173.

[270] Los términos de «paraecólogos» y «ecolocos» son utilizados por MARGALEF para referirse a ciertos profetas del fin del mundo a los que, no obstante, considera absolutamente necesarios por cuanto son un «mecanismo de anticipación» que sensibiliza a la gente y hace aumentar su responsabilidad. MARGALEF R.: *La teoría ecológica y la predicción en el estudio de la interacción entre el hombre y el resto de la biosfera*, en SIOLI, H. et al: Ecología y protección de la naturaleza, ed. Blume. Barcelona. 1982. Pág. 343.

[271] GRANDE COVIÁN, F.: o. c. Pág. 12.

Es decir, el metabolismo de mantenimiento exige a una persona cuyo peso se encuentre en torno a los setenta kilos, un consumo de alimentos equivalente a 1680 kilocalorías al día. Obviamente, el desarrollo de cualquier actividad aumenta estos consumos (entre 2'5 kcal/minuto en un trabajo rutinario de oficina y 11 kcal/minuto del trabajo de cortar un árbol con un hacha).

En general, se puede decir, por tanto, que el consumo de alimentos por parte de un hombre se puede estimar en torno a las 3000 Kcal al día. Esta cantidad se aproxima a cifras astronómicas cuando pensamos en las kilocalorías que los seres humanos precisamos consumir en forma de alimento anualmente: más de 5^{15}. Este dato[272] nos proporciona un claro indicio de hasta que punto los ecosistemas naturales pueden ser modificados por la acción humana de procurarse alimentos. Sin embargo, a pesar de la magnitud, el consumo de alimentos supone un gasto energético prácticamente inapreciable si lo comparamos con la producción total de energía en la biosfera (65.940 millones de Tm de C por año).[273]

La superficie continental supone unos 130 millones de km^2 de los cuáles entre 31 y 45 son cultivables y de ellos aproximadamente 15 cultivados. Ello significa que, por término medio, cada persona está sustentada por 0'3 Ha, lo que equivale a una densidad de población de 350 personas por km^2 de tierra cultivada. Tales cifras revelan hasta que punto

[272] La cifra referida supone en realidad una aproximación ideal al consumo real. La exactitud de la misma resulta prácticamente imposible de determinar debido a las gigantescas diferencias individuales y colectivas en el consumo de alimentos. Los datos ofrecidos en adelante son el resultado de las pertinentes modificaciones que nosotros mismos hemos realizado sobre los que R. MARGALEF publicó en 1982 para adecuarlos a las actuales dimensiones de población.

[273] Según R. Margalef (*Ecología*, o. c. pág. 469) la produción total de la biosfera puede desglosarse como sigue:

	Producción $gC\ m^{-2}\ año^{-1}$	*Extensión en millones de* km^2	*Total, producción anual,* $10^6 m\ C$
Bosques	400	41	16400
Cultivos	350	15	5250
Estepas/prados	200	30	6000
Desiertos	50	40	2000
Improductivo	0	22	0
Subtotal		148	29650
Océanos	100	361	36100
Aguas continentales	100	1,9	190

Tot: 65.940 millones de Tm de C*=7'9 x 10^{20} cal–g $año^{-1}$=104'8 x 10^{12} W.

Lo que arroja una producción media de la Tierra de 65.940: 510 = 129'3 g C m^{-2} año–1 = 0'35 g C m^{-2} $día^{-1}$.

* 1 g C= 12.000 cal–g; 1 g C $año^{-1}$ = 1'5905 mW.

se produce una explotación de los ecosistemas. El desigual reparto de la explotación es puesto de manifiesto cuando percibimos que en sistemas próximos al equilibrio, como los de las bandas de cazadores-recolectores, en rara ocasión se alcanzan densidades de 5 habitantes por km^2. Por ello, el hombre se ve en la necesidad de eliminar gran cantidad de biomasa cuya respiración sería equivalente al consumo de energía de la población humana superpuesta.

En suma, los datos expuestos no permiten albergar ninguna duda a propósito de la regresión que tiene lugar en los ecosistemas naturales como consecuencia de la acción humana. A ello se debe añadir, además, que los alimentos que consume la humanidad adquieren un rendimiento energético bajo, ya que, en demasiadas ocasiones, o son utilizados de forma poco eficaz (como lo muestran las ingentes cantidades de residuos no utilizados de los mismos), o bien una proporción de ellos pasa a través de productores de carne, con lo que el rendimiento energético inicial puede verse reducido a su décima parte.

El segundo de los elementos que produce alteraciones sustanciales en los ecosistemas naturales es, como hemos dicho, el transporte. Entendemos por tal la actividad que permite rehuir los circuitos de regulación local que limitarían las poblaciones, no sólo humanas, sino de todas aquellas especies que lo practican. El transporte puede efectuarse siguiendo dos modelos básicos: humano y de recursos. En el primero de los casos, el nomadismo, los grupos humanos explotan un determinado medio hasta que este alcanza cotas próximas a la tasa de renovación del ecosistema. Llegado ese momento se trasladan a otro ecosistema dejando al primero reproducirse hasta alcanzar unas características que permitan su nueva explotación. En este caso, las modificaciones pueden no ser sustanciales en el ecosistema, ya que los hombres, si no lo sobreexplotan, pueden constituirse en osciladores del mismo tipo que los climáticos a los que el ecosistema puede dar respuesta. Sin embargo, en el segundo de los tipos posibles de transporte se producen mayores modificaciones debido a que para escapar de los efectos de la regulación en circuitos locales se procede a la importación de recursos ajenos que transforman totalmente el ecosistema primigenio. No obstante, no se puede negar que este equivalente ecológico del traslado de poblaciones puede tener unas mayores ventajas adaptativas que la migración o el nomadismo.

La última de las actividades transformadoras de los ecosistemas naturales por la acción antrópica supone en realidad un gran despilfarro energético. El consumo de energía a través de los alimentos supone, como hemos señalado, unas 3000 kilocalorías por persona y día. Es decir, la humanidad consume al cabo del día $1'6059 \times 10^{19}$ calorías de energía al día. Y sin embargo, esta cantidad es muy inferior a la de la

energía que consumimos en transporte, calefacción, etc. Es decir, al metabolismo interno o somático de los hombres y mujeres se puede contraponer un metabolismo externo o «cultural» que supone, en la práctica, el consumo de más del 85 % del total de la energía consumida.

La energía que no procede de los alimentos tiene su origen fundamentalmente en la producción primaria de los ecosistemas presentes (madera) o pasados (carbón, petróleo, gas, etc.). La reactivación de fuentes energéticas pasadas supone, a su vez, una reactivación o rejuvenecimiento de la biosfera. A pesar de la crisis que la utilización de energía fósil ha generado para nuestra sociedad, especialmente desde el año 1973, hay que señalar que su uso como sustitutivo de la madera ha permitido la continuación de la sucesión. En este sentido podríamos aventurar una suposición contrafáctica: de no haberse sobreexplotado el petróleo y el resto de las energías fósiles y con los conocimientos tecnológicos existentes en los tres primeros cuartos de nuestro siglo, hubiese habido un incremento de la producción primaria procedente directamente de los ecosistemas presentes. Es decir, la sobreexplotación de la energía fósil ha permitido el mantenimiento de los bosques en las cantidades que conocemos.

Dado que la energía consumida por el «metabolismo cultural» puede no ser estrictamente indispensable para asegurar la supervivencia física de las poblaciones humanas, su variabilidad puede ser similar a la de éstas. Así, encontramos grupos humanos donde el consumo energético por parte del metabolismo cultural se aproxima o es equivalente a cero, mientras que otros colectivos humanos multiplican por cien la energía necesaria para el mantenimiento del metabolismo biológico. Por otra parte, cabe recordar que el impacto del hombre sobre la biosfera es proporcional no sólo a la densidad de población, como parece evidente, sino también al consumo de energía por individuo.

En el curso de la sucesión y evolución biológica se muestra una tendencia a reducir la energía invertida en el crecimiento y reproducción antes que alterar la necesaria para la respiración. Ello es debido, sobre todo, a la actividad locomotora. Esta regularidad parece mantenerse también en la ocupación de espacios por parte de la población mundial. Es decir, el desarrollo de la civilización conduce a un aumento más rápido de la tasa de aumento neto en el consumo individual de energía (f) que de la tasa de aumento neto de población (r). Es evidente que existen, no obstante, grandes diferencias entre los distintos agrupamientos humanos respecto de estas variables. De hecho, en numerosos de los países del conocido como tercer mundo la relación puede ser casi inversa. En todo caso, la suma de las tasas f y r es casi siempre una pareja cuyo valor oscila en torno al 0'05. Ello significa que el impacto de la actividad antrópica sobre la biosfera crece de forma similar en toda la extensión de la naturaleza. Si

hacemos caso a los datos aportados por Ramón MARGALEF, el flujo de energía canalizado por el hombre se duplica prácticamente cada trece años. La tasa medida por f se puede asociar a la capacidad que los seres humanos tenemos para evitar los circuitos de regulación local, es decir, al transporte. En este sentido, los países más desarrollados ejercen un control sobre los que están menos desarrollados. No obstante, solamente en un mundo sometido a cambios excesivamente bruscos la estrategia de maximizar la r podría ser más efectiva. Sin embargo, puesto que cada situación puede exigir una estrategia adaptativa diferente, es posible que la mejor adecuación se consiga cuando se pueda formular una ecuación según la cual r=f y r*f= valor máximo.

Aún así, no parece excesivamente lógico explotar los ecosistemas naturales como si fueran infinitos. Se hace, por tanto, necesaria una intervención sociopolítica y cultural sobre las estrategias de la f y de la r de forma que se pueda lograr que r+f=0. La consecución de tal objetivo será posible siempre que una de las variables crezca en la misma medida en que la otra disminuya. No obstante, se hace preciso reconocer que el deseable límite de r=f=0 incluye la premisa básica, aún hoy contrafáctica, de la distribución de forma justa y equilibrada entre toda la población de todos los recursos.

En suma, estos tres elementos –alimentación, transporte y metabolismo cultural– nos indican claramente que la inclusión del hombre en la biosfera implica que la función guía de los ecosistemas naturales entendidos cibernéticamente debe ser sustituida por otra que incluya los componentes antrópicos:

> «El hombre es causa de una regresión general de los ecosistemas naturales.
>
> La inclusión del hombre en la biosfera requiere cierta complementación o ampliación de la función guía a minimizar, pues debe sustituir su expresión
>
> $$\frac{\text{energía cambiada}}{\text{biomasa mantenida}}$$
>
> por otra que podría tener la forma siguiente:
>
> $$\frac{\text{metabolismo biológico + metabolismo exosomático o cultural}}{\text{biomasa + artefactos + transmisión cultural}}$$
>
> Esta nueva formulación es sugerida por lo que parecen ser peculiaridades humanas, pero una vez aceptada, se observa que no pocos organismos que no son el hombre dependen igualmente de una energía auxiliar».[274]

[274] Ibid. Págs. 891-892.

Esta fórmula nos permite asimilar la evolución cultural más a la sucesión biológica que a la evolución de las especies. Por otra parte, para que dicha formulación permita entender la evolución cultural en términos cibernéticos se debe producir una asimilación de la conducta de los grupos humanos al estado actual de un sistema cibernético que opera con referencia a uno ideal. En este sentido, la conducta de las sociedades humanas

> «puede hacerse proporcional a la distancia entre su situación actual y cierta situación ideal, que hace de función guía en el circuito estabilizador. Dicho ideal no siempre es el mismo, de manera que las civilizaciones pueden seguir caminos diversos y aún parcialmente divergentes».[275]

Aunque es indudable que la ecología, tal y como la entienden los biólogos, y la ecología cultural participan de una misma orientación teórica, se hace conveniente resaltar que no pretendemos que las investigaciones ecológicas puedan ser transportadas tal cual hacia los dominios de la ecología cultural ni que sea, de facto, posible una traducción de la una a la otra. No existe vacilación alguna respecto a las ingentes posibilidades que tales aplicaciones poseen para la investigación de sistemas cerrados. Por la misma razón, debe ser la más exquisita prudencia la que guíe tales aplicaciones cuando se trata de sistemas tan abiertos como el sociocultural.

5.B.2.–Cibernética y teoría de sistemas

La interpretación de los ecosistemas naturales nos permite justificar la explicación de los ecosistemas culturales desde el punto de vista de un funcional-estructuralismo ampliado con las aportaciones de la teoría de sistemas. Aunque no es difícil hallar un buen número de precursores de la moderna teoría de sistemas, esta teoría fue formulada tal y como hoy la conocemos por el biólogo L. VON BERTALANFFY quien al igual que alguno de sus sucesores la considera como el paradigma apropiado para la ciencia de nuestro siglo.[276] Tal consideración procede, según LUHMANN, del hecho de que en

> «los contactos interdisciplinarios entre física, biología, sociología, epistemología, lógica de las relaciones autorreferenciales, cibernética de segundo orden (es decir: teoría de la observación de observaciones) tienen hoy lugar las más fascinantes evoluciones teóricas, y la teoría de sistemas es, en este contexto, el mejor traductor de unas disciplinas a otras».[277]

[275] Ibid. Pág. 892.

[276] VON BERTALANFFY, L.: *Teoría de sistemas*, ed. Fondo de Cultura Económica, México. 1976.

[277] LUHMANN, N.: *La teoría de la diferenciación social*, en Revista de Occidente. Julio-Agosto 1987. Pág. 219.

La teoría general de sistemas ha sido definida como una doctrina de carácter interdisciplinar

> «que elabora los principios y modelos aplicables a los sistemas en general, sin consideración de su particular especie, elementos y «fuerzas» implicadas... La teoría general de sistemas, por tanto, es la exploración científica de «todos» y «totalidades» que no hace tanto tiempo, eran consideradas nociones metafísicas que transcendían los límites de la ciencia».[278]

Según VON BERTALANFFY es posible hallar un conjunto de propiedades inherentes a todo sistema: mantenimiento de una estructura jerárquica, estabilidad, teleología, diferenciación, y acercamiento a estados firmes así como su mantenimiento. De entre las mismas, la diferenciación sistémica puede derivar rendimientos teóricos de interés en el ámbito de la ecología cultural.

La teoría general de sistemas ha producido con ayuda de la biología, la matemática y la cibernética, avances en dos aspectos relativos a los sistemas: las relaciones entre sistema y entorno y sobre los sistemas autorreferenciales. Puesto que un sistema se forma siempre a partir de la diferenciación de un entorno que lo rodea, diferenciación sistémica quiere decir que

> «en un sistema se introduce nuevamente una distinción entre sistema y entorno. Se forman sistemas parciales para los que seguidamente el resto del sistema es un entorno "interno"».[279]

De esta forma, se produce una multiplicación de las perspectivas sistema-entorno. A la vez, como en el interior de una sociedad se da una multiplicidad de posibilidades de este tipo, la unidad del sistema se puede presentar de múltiples modos en el mismo sistema y siempre como un tipo distinto de diferencia. En suma, toda diferenciación de sistemas exige la formación de un sistema con relaciones autorreferenciales en las que el entorno queda, por tanto, excluido en un proceso de «autopoiesis». Esto es,

> «este tipo de sistemas deben producir, ellos mismos sus operaciones fundamentales».[280]

Evidentemente, en la medida en que las operaciones fundamentales que ocurren dentro de un sistema no pueden ser importadas, nos encon-

[278] VON BERTALANFFY, L.: *La búsqueda de una filosofía de sistemas*, en LASZLO, E., VON BERTALANFFY, L. et al.: *Hacia una filosofía de sistemas*, ed. Dpto. de Lógica de la Universidad de Valencia. Col. cuadernos Teorema. Valencia. 1981. Págs. 42-43.

[279] LUHMANN, N.: o. c. Pág. 213.

[280] Ibid. Pág. 214.

traremos con un sistema totalmente autónomo. La aceptación de tales presupuestos es incompatible con una evolución de lo simple a lo complejo, como la que formulara SPENCER. No habría, desde este punto de vista, especiales dificultades para refutar empíricamente una evolución cultural como diferenciación creciente. Tal es la causa de que la teoría general de sistemas sustituya dicho supuesto evolutivo por la tesis de que la

> «evolución transforma, bajo condiciones especiales, la forma de la diferenciación, esto es, las formas de constitución de los subsistemas primarios».[281]

La aparición de la teoría de sistemas en el ámbito de la antropología de orientación ecológica tuvo lugar en 1.963 de la mano de C. GEERTZ.[282] La «causalidad recíproca» que había pretendido sustituir a la «vieja» dialéctica es reemplazada ahora por una causalidad binaria que permite la utilización de modelos matemáticos. Por otra parte, la introducción en antropología de conceptos como ecosistema (o sistema ecológico) permitirían establecer interrelaciones entre cultura, biología y medio ambiente considerando a cada una de ellas como un sistema.

Si un ecosistema supone un conjunto de relaciones dinámicas entre seres vivientes y un entorno inórganico en el que se produce un intercambio energético, teóricamente no debe haber diferencias sustanciales entre la metodología empleada en el análisis de los ecosistemas naturales y los ecosistemas culturales. Por tanto, la cuestión a la que los antropólogos deben dedicarse, según GEERTZ, será la de descubrir qué tipo de organización es posible y qué mecanismos garantizan el funcionamiento de un sistema caracterizado por la coexistencia de un núcleo cultural y un entorno natural. Sin embargo, ya se ha hecho habitual entre los ecólogos culturales no considerar al entorno como una variable independiente. Como señala VAYDA en antropología ecológica la estrategia investigadora que se sigue se basa en el presupuesto de que

> «las prácticas culturales funcionan como partes de un sistema dentro del cual se incluyen también fenómenos ambientales».[283]

El problema para los análisis ecológico-culturales es determinar si la organización de los elementos particulares que conforman el sistema es diferente que la del sistema mismo. Esto es, la cuestión es precisar si las relaciones posibles que se establecen entre los individuos que confor-

[281] Ibid. Págs. 215-216. Así parecen mostrarlo, además las obras de R. REDFIELD y F. BARTH.

[282] GEERTZ, C.: *Agricultural Involution: The Processes of Ecological Change in Indonesia*, ed. University of California Press. Berkeley. 1963.

[283] VAYDA, A.P.: *An Ecological Approach in Cultural Anthropology*, en Bucknell Review, Vol 17. Pág. 113.

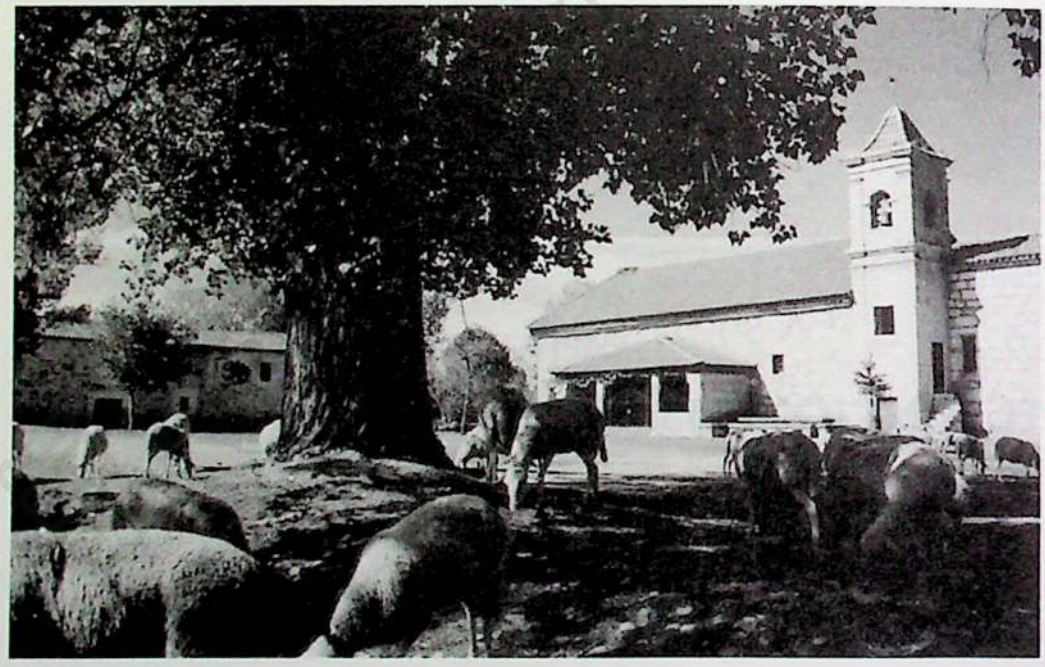
man el sistema poseen el carácter autorregulador del mismo –orientación sistémica– o si, por el contrario, son meras variables de la totalidad del sistema –ecología de los individuos–. Desde nuestro punto de vista, si la ecología cultural quiere ofrecer rendimientos teóricos de interés para la antropología, debe ser capaz de superar tal disyuntiva. Esto es, limitarse a la investigación de las propiedades de los sistemas obviando la composición humana de los mismos nos parece tan fútil como considerar únicamente las relaciones entre los individuos prescindiendo del hecho de que se encuentran en un contexto más amplio que los incluye.

Institución Gran Duque de Alba

Institución Gran Duque de Alba

CAPÍTULO 6
EL FUNCIONALISMO SISTÉMICO-ECOLÓGICO

Institución Gran Duque de Alba



Un modelo cibernético-sistémico permite integrar en una teoría la relación existente entre un macho cabrío presente en una feria en Navarrevisca Arriba. (Foto P.T.) y ciertas formas de religiosidad. Ermita de Nuestra Señora de la Vega en Piedrahíta. Abajo. (Foto A. Espina)

6.A.–«CERDOS PARA LOS ANTEPASADOS»

6.A.1.–El cuidado de los cerdos

Tras la estela iniciada con la obras de STEWARD y WHITE numerosos autores recurrieron al estudio de las bases materiales de la sociedad para interpretar los comportamientos humanos desde el punto de vista de la adaptación al medio ambiente. Metodológicamente ecólogos culturales como GEERTZ, LEE, De VORE, RAPPAPORT, VAYDA, etc., creen que toda sociedad debe ser analizada como una totalidad que se comporta como un subsistema de uno más amplio: el sistema ecológico. Existe, a la vez, en la mayoría de ellos un recurso a la teoría de sistemas y a la teoría de la información con el objeto de superar algunas de las deficiencias teóricas del funcionalismo clásico. En este sentido, la aparición de esta «segunda generación» de ecólogos culturales supone una renovación teórica que modificó algunos de los elementos que la antropología había acuñado como inamovibles desde sus inicios.

De entre este numeroso grupo de autores nos ha parecido pertinente centrarnos en una de las obras de RAPPAPORT, «Cerdos para los antepasados», para mostrar las aportaciones teóricas de la orientación ecológica, así como algunas de sus deficiencias. En dicha obra, RAPPAPORT va a analizar el kaiko, celebración que los maring realizan a lo largo de un año y que consta de continuas matanzas de cerdos que son comidos comunitariamente y a las que se invita a las comunidades con las que se tiene relación de algún tipo.

Podríamos situar el punto de partida de los análisis de RAPPAPORT en una de las «confesiones de fracaso» de MALINOWSKI. El autor de «Los argonautas del Pacífico occidental» reconoce casi al final de su carrera que algunos de los errores que en la misma cometió, fueron debidos al falso principio de «nada que decir» sobre un determinado tema que normalmente se presenta como vulgar y excesivamente cotidiano como para haberle prestado atención durante el trabajo de

campo. Por tal razón, MALINOWSKI cree que todo trabajo de campo debe reunir tres líneas de investigación:

–Recolección de hechos tal y como aparecen;
–Correlación de instituciones;
–Síntesis de las dos precedentes.

El problema es que esta última sólo puede hacerse una vez que el trabajo ha finalizado. Si una de las precedentes no se ha ejecutado correctamente será imposible efectuar tal compendio. Por otra parte, la síntesis final ya no puede incidir sobre el resultado de la investigación, por lo que si ésta no se plantea adecuadamente el resultado puede ser un fracaso. Todo ello lleva a MALINOWSKI a reconocer ciertos errores, o cuando menos ciertas lagunas, en alguna de sus monografías. Dichas lagunas se solventarían en su opinión, al menos de forma parcial con las

«valoraciones cuantitativas de ciertos aspectos materiales».[284]

Así, anuncia el autor de «Magia, ciencia y religión» que de poder efectuar nuevamente sus trabajos de campo

«prestaría mucha mayor atención a las mediciones, pesando y contando todo lo que pueda legítimamente medirse, pesarse y contarse: el peso de la típica cesta de ñames, ... el consumo de taytu por día y cabeza, etc.».[285]

Esa es precisamente la labor que RAPPAPORT desarrolla en su análisis de los rituales maring desde un punto de vista funcional.

En principio, RAPPAPORT asume la concepción de la religión presente en las teorías funcionales clásicas: los rituales tienen la función de reducir la ansiedad que produce en los colectivos humanos su incapacidad para controlar fenómenos y acontecimientos externos a la comunidad. Lo que diferencia su análisis de los de otros funcionalistas precedentes es su orientación. RAPPAPORT pretende averiguar cómo afecta el ritual a las relaciones que se establecen entre una comunidad y las entidades externas a ella. En este sentido, lo novedoso de la obra citada no es que incluya la interacción entre diferentes sistemas particulares para desarrollar una análisis progresivo, sino la integración de variables culturales y no culturales de forma conjunta. Con ello, se pretende superar la tradicional tricotomía que situaba en diferentes niveles lo orgánico, lo inorgánico y lo sociocultural. Es decir, la innovación metodológica de RAPPAPORT se sitúa en torno a la posibilidad de adscribir las diferentes variables a uno u otro sistema en función de las hipótesis que se quieren contrastar y de las demostraciones que se efectúan:

[284] MALINOSKI, B.: *Confesiones de ignorancia y fracaso*, en LLOBERA, J.R.: *La antropología como ciencia*, o. c. Pág. 136.
[285] Ibid. Pág. 137.

«la distinción de los sistemas por este método se basa en la certidumbre o en la expectativa de que los rasgos o variables que se consideran componentes de un sistema particular se afectan, de algún modo y algunas veces, unos a otros más de lo que se afectan a rasgos o variables extrasistémicos o son afectados por ellos».[286]

Desde este axioma la investigación de RAPPAPORT se dirige a indagar cómo, cuándo y en qué grado se afectan unos a otros los rasgos y variables. Es decir, RAPPAPORT da por sentado la existencia de determinados rasgos culturales entre los tsembanga de Nueva Guinea y no manifiesta ningún interés por averiguar por qué existen o cómo han llegado a existir. Su objeto es mostrar cómo funcionan dichos rasgos o rituales en su interacción con el medio ambiente, el uso de la tierra, la guerra, la distribución de alimentos y otras actividades que realizan cotidianamente los maring.

Desde tal punto de vista, el ritual se considera

«como un mecanismo regulador en un sistema, o en un conjunto de sistemas entrelazados, en el que se incluyen variables tales como la superficie del barbecho, el tamaño y la composición de la población humana y de la de cerdos, las exigencias tróficas de las personas y los cerdos, la energía empleada en actividades varias, y la frecuencia de los infortunios».[287]

No obstante, en este caso nos hallamos muy alejados de una concepción ontológica carnapiana –ser es ser el valor de una variable– ya que para RAPPAPORT ni los tsembanga ni los componentes de su medio ambiente son meras variables. La introducción del concepto de mecanismo regulador en la teoría ecológico cultural de RAPPAPORT es un indicio sobrado de que ha traspasado el umbral del funcionalismo primigenio para introducirse en la teoría de sistemas. Ahora bien, esta nueva consideración parte justamente de la idea de que las relaciones sistémicas más que reguladas son autorreguladas. Un proceso de autorregulación

«puede aplicarse a los sistemas en los cuales un cambio en el valor de una variable da comienzo a un proceso que o bien limita un cambio ulterior o bien sitúa de nuevo el valor en su nivel inicial».[288]

Ciertamente este proceso, al que RAPPAPORT denomina indistintamente autorregulación o retroalimentación negativa elimina algunos de los inconvenientes teóricos que subyacían al viejo concepto de dialéctica. Sin embargo, no es muy descabellado considerar que la retroalimentación negativa no es sino una dialéctica desideologizada que ha suprimido el papel de la voluntad.

[286] VAYDA, A.P.: Prólogo, en RAPPAPORT, R.A.: *Cerdos para los antepasados*, o. c. Págs. XIII-XIV.

[287] RAPPAPORT, R.A.: *Cerdos para los antepasados*, o. c. Pág. 4.

[288] Ibid. Pág. 4.

En todo caso, el esquema conceptual que utiliza RAPPAPORT posibilita orientar la antropología hacia nuevos problemas y soluciones. En general, el diseño conceptual procedente de la teoría de sistemas facilita el análisis de las poblaciones humanas desde el punto de vista de su relación con el entorno. Ello no significa que deba sacrificarse el objeto fundamental de la antropología cultural, la elucidación de fenómenos culturales, sino que éstos pueden ser comprendidos desde un enfoque que incluye los beneficios teóricos de la continua mensurabilidad.

Conviene reseñar que este esquema conceptual nos permite acercarnos a algunos de los conceptos básicos de la orientación ecológica. Así, el concepto de población al que hemos aludido líneas más arriba debe ser entendido ecológicamente. Esto es,

> «una población puede definirse como un agregado de organismos que poseen en común ciertos medios distintos destinados a la conservación de un conjunto de relaciones materiales con los demás componentes del ecosistema en que se hallan incluidos».[289]

En este sentido, la definición anterior de población nos conduce irremisiblemente a considerar que la cultura no es sino una parte de los medios específicos que los grupos humanos utilizan para garantizar su supervivencia.

Con frecuencia se ha afirmado que la dependencia que numerosos pueblos melanesios mantienen con respecto a los cerdos era signo inequívoco de una agricultura y ganadería poco desarrollada. De hecho, sin embargo, no es así: el cerdo aporta el 25% de la energía y el 9% de las proteínas de origen animal que los humanos consumimos.[290]

La domesticación del cerdo parece haberse iniciado alrededor del 6.750 a.C. en la zona que hoy ocupa Irak como animal carroñero. Aunque esa sigue siendo su función en numerosos lugares, en los países más «avanzados» la industria agropecuaria lo valora por su capacidad en la transformación del alimento. De hecho, a los agricultores les proporciona más beneficio económico vender su cosecha transformada en carne animal que en forma de productos vegetales de consumo humano. La razón de semejante beneficio económico se basa en que la carne de cerdo es altamente nutritiva. Cien gramos de magro de cerdo pro-

[289] Ibid. Pág. 6.

[290] POND, W.G.: *Avances en la producción porcina*, en Investigación y Ciencia. Julio 1983. Pág. 50. Las predicciones que este mismo autor efectúa indican un aumento muy considerable de la producción porcina: en el año 2.000 se consumirán 215.000 millones de megacalorías frente a los 144.000 que se consumían en 1970. Ello supone que en treinta años el consumo de cerdos se habrá incrementado aproximadamente en un 23 %. A pesar de este aumento la contribución global del cerdo a la alimentación humana descenderá: 23% de la energía y 8% de proteínas. (pág. 57).

porcionan las tres cuartas partes de las necesidades de un adulto en hierro y tiamina, un tercio de las necesidades de niacina, vitamina B_6 y B_{12}, la mitad de las proteínas y los oligoelementos.[291]

Con todo, la producción de cerdos plantea problemas en numerosos lugares. El cerdo posee un aparato digestivo similar al humano, por lo que, frecuentemente, entra en competición con la propia población humana. Evidentemente, el grado de competencia dependerá de las diferencias culturales en las preferencias alimentarias de los grupos humanos. En las industrias porcinas de los Estados Unidos, por ejemplo, es impensable que los cerdos sean alimentados con trigo o patatas debido a que el elevado consumo humano de tales productos los encarece. La moderna tecnología de esta industria sustituye estos alimentos por subproductos (salvados de trigo y maíz, harinas de sangre y huesos, etc.) que incrementan la rentabilidad económica. Sin embargo, en otros lugares son las sanciones divinas y los tabúes los que reducen el grado de competencia, bien dictando prohibiciones expresas de consumo de carne de cerdo bien, como entre los maring, regulando ritualmente cuando debe comerse.

Los cerdos cumplen varias funciones en las aldeas maring: proporcionan carne, mantienen limpias las zonas residenciales comiendo todo tipo de desperdicios y residuos (incluyendo las heces humanas) y benefician al bosque secundario al arrancar tubérculos y otros componentes herbáceos de huertos ya abandonados.

El tratamiento que dan los maring a los cerdos es acorde con los beneficios que reciben de ellos. Durante la infancia del cerdo éste se convierte en un animal de compañía. Mientras es demasiado pequeño como para andar es llevado en brazos. Posteriormente acompaña a su dueña diariamente hasta los huertos conducido por una correa. Además, recibe caricias, se le habla continuamente, se le dan apetitosos alimentos, etc. En cuanto aprende a seguir a su ama le es retirada la correa. Hasta que cumple los ocho meses, más o menos, convive con los seres humanos en sus cuartos de estar. Cumplida esa edad se le proporciona una cochiquera individual en el interior de la vivienda. Aunque sigue conviviendo con sus dueños una barandilla, por la que saca el hocico para recibir comida o caricias, les separa de ellos. En cuanto el cerdo es capaz de valerse por sí solo se le deja en libertad para que pase el día hozando hasta la noche cuando vuelve a la vivienda para recibir su ración diaria de tubérculos y restos de comidas.

Desde la cosmovisión maring este tipo de relaciones es incompatible con un análisis de la cría de cerdos desde un punto de vista estrictamen-

[291] Ibid. Pág. 50.

te energetista. Evidentemente, la explicación que el antropólogo da de las mismas no tiene por que ser coincidente. Sin embargo, las razones que acuden en pro de la eliminación de un reducionismo energético son aún mayores en el caso del científico que en el del maring. La energía empleada para el mantenimiento del cerdo y la proporcionada por la carne del mismo se sitúan en una relación de 1:1. Es decir,

> «es muy posible que se gastara más energía en obtener alimento para cerdos que la que estos restituyen en forma de carne».[292]

A ello habría que añadir, además, que la cría de cerdos genera gastos energéticos adicionales: búsqueda de cerdos perdidos, reparación de desperfectos ocasionados por los mismos en cercas y viviendas, destrozo en huertos (que debieran figurar como sustraendo en la producción total de alimentos de la aldea), etc. Por consiguiente, el cuidado de cerdos por los tsembanga maring de Nueva Guinea muestra que, contrariamente a lo que WHITE postulaba, las actividades humanas no están orientadas exclusivamente hacia la producción energética. De hecho, como ya hemos indicado en otro lugar, la supervivencia de los hombres y las mujeres depende tanto de la disponibilidad de energía como de la existencia en adecuadas proporciones de vitaminas, minerales, proteínas, etc. Por tanto, si se quieren comprender acciones aparentemente inadaptativas o, incluso, aquellas otras que pasan por adecuadas para garantizar la supervivencia del organismo humano, la orientación ecológica no puede limitarse a ser una mera contrastación de las entradas y salidas de energía de un sistema ecológico ya sea cultural o natural.

El caso de los tsembanga podría mostrar como el gasto energético empleado es mayor que el obtenido. Es más, las actividades maring aparentemente se acercan más a lo antieconómico que a lo «económico».

Así considerada la cuestión, las teorías que defienden que la cría de cerdos en Melanesia tiene por objeto el almacenamiento de excedentes vegetales que pudieran ser usados en épocas de crisis no tienen mucho sentido. No parece que sea una actividad adaptativa el mantenimiento de unos almacenes cuyo coste energético es mayor que el rendimiento que pueden llegar a producir. Por tal motivo, la hipótesis de RAPAPPORT se inclina en otra dirección:

> «la cría de cerdo debe ser considerada como una forma de convertir carbohidratos en proteínas y grasas de alta calidad, más que un medio de almacenar vegetales».[293]

[292] RAPPAPORT, R.A.: *Cerdos para los antepasados*, o. c. Pág. 68.

[293] Ibid. Pág. 74. Desechar la hipótesis de que los cerdos son almacenes vegetales no significa considerar que los cerdos no prestan un gran servicio alimenticio a sus dueños. De hecho, las batatas proporcionan entre un 0'9 y 1'7% de proteínas por unidad de peso y un 0'3% de grasas. En cambio, la parte comestible del magro de cerdo proporciona un 10'9% de proteínas y un 27% de grasas.

Es decir, el cuidado de los cerdos se muestra como altamente adaptativo, a pesar del gasto energético, porque garantiza la disponibilidad inmediata de proteínas de alta calidad.

Por otra parte, aunque lo habitual es comer cerdos sólo en el transcurso de ceremonias su consumo se extiende a otras ocasiones. Carne de cerdo se come con ocasión de matrimonios o imprevistos como heridas o enfermedades. Es más

> «los animales son sacrificados inmediatamente después de que una persona se lesiona o en el curso de una enfermedad que no ha respondido a un tratamiento menos radical (procedimientos mágicos), y si la enfermedad se prolonga, pueden ser sacrificados varios cerdos».[294]

Si, además, tenemos presente que los cerdos pueden ser consumidos en casos de muertes o rituales de guerra y, por supuesto, cada vez que uno de los animales muere por causa de alguna enfermedad o herida de flecha tras ser perseguido por haber entrado en los huertos, observamos que esta carne se consume frecuentemente en situaciones en que los maring sufren de algún tipo de stress. Esta constatación es importante porque desde un punto de vista fisiológico el stress produce en el organismo humano una merma del nivel de nitrógeno. Ello equivale a afirmar que entre los tsembanga el consumo de carne de cerdo puede servir para compensar las caídas de nitrógeno producidas en situaciones «stressantes». Tal interpretación podría explicar que la carne solamente sea distribuida de forma homogénea entre toda la población en las ocasiones rituales, pero no ante hechos excepcionales que sólo afectan a determinados miembros del grupo.

La carne de cerdo no es el único aporte de proteínas de origen animal que consumen los maring. Por ello, en función de las carnes consumidas existen restricciones diferentes para los distintos habitantes del poblado: mientras que niños y mujeres que aún no han tenido hijos no se hallan sometidos a ningún tabú y pueden comer cualquier tipo de carne, los adolescentes evitarán cualquier alimento que crean que les impide llevar el peinado macizo (por ejemplo, marsupiales de piel flexible que hacen que el pelo sea flexible); las adolescentes evitarán aquellos animales, como ratas y cerdos silvestres, que presuntamente llenarán su vagina de mal olor; los hombres no consumirán animales pequeños, propios de niños, ni aquellos animales que por ser fríos puedan disminuir su calor (peces, reptiles, anfibios, ...), etc.

En suma, en la alimentación de los maring existen aportes secundarios de proteínas animales gracias a que en su dieta se incluye el consu-

[294] Ibid. pág. 90.

mo de otros animales tanto domésticos (casuarios y pollos) como silvestres: cerdos silvestres, casuarios, marsupiales, ratas, serpientes, lagartos, anguilas, barbos, ranas, pájaros, huevos de diferentes aves, murciélagos, insectos y arañas.

Que la distribución de estos aportes energéticos y proteínicos no sea equitativa nos viene a mostrar que

> «los tabúes, contribuyen a dirigir la mayor parte de las fuentes auxiliares de proteínas animales a dos categorías de personas que las necesitan en gran medida: las mujeres y los niños. La privación de los varones adultos, que, como categoría ontogenética son los que necesitan menos proteína, en favor de las mujeres y los niños, puede ser ventajosa para la población.[295]

Es decir, es posible dar una explicación ecológica de la existencia de determinados tabúes alimenticios que invalida la pretensión de explicar el origen de tales tabúes a partir de causas estrictamente ideológicas o religiosas. Por consiguiente, sería posible afirmar con E. ROSS que la presencia o ausencia de tabúes alimenticios se explica a partir de las condiciones naturales y culturales que permiten la explotación del sistema ecológico en que habitan los colectivos humanos. En opinión de RAPPAPORT,

> «existen razones más que suficientes para pensar que la regulación ritual del consumo de carne de cerdo entre los tsembanga realiza una importante contribución a una dieta que mantiene a la población adecuadamente sana a un alto nivel de actividad».[296]

6.A.2.– El Kaiko

El kaiko es la culminación de un ciclo ritual simbolizado en una fiesta celebrada a lo largo de un año en que se sacrifican los cerdos. Esta fiesta se inicia cuando el «rumbin» (una variedad de hoja roja de Cordyline Fructicosa que es plantada a la finalización de una guerra) es arrancado. El acto de arrancar el rumbin y dar, por tanto, inicio a la festividad se produce en el instante en que el número de cerdos es considerado como suficiente. En la práctica, el número suficiente de cerdos de las piaras de los maring se obtiene cuando comienzan a ser nocivos para sus dueños. Para evitar un crecimiento desmesurado los tsembanga castran a los cerdos machos a los tres meses, con lo que las cerdas sólo pueden cruzarse con los cerdos salvajes. Este hecho no es muy frecuente porque exige la cercanía de los silvestres hasta los poblados humanos o que las cerdas domésticas se alejen de ellos. Existe otro factor que elimina la posibilidad

[295] Ibid. Pág. 87.
[296] Ibid. Pág. 96.

de un rápido crecimiento de las piaras: el consumo de cerdos en condiciones estressantes o en sacrificios menores junto a la elevada mortalidad infantil de los lechones. En suma, la velocidad de crecimiento de las piaras garantiza que el periodo de celebración del kaiko oscile entre los ocho y los doce años. Aún así, RAPPAPORT señala que en períodos de desgracias anormalmente elevadas, con el consecuente sacrificio de cerdos, o en épocas de excesiva mortalidad infantil de los cerdos, el periodo entre dos kaikos puede prolongarse hasta veinte años.

Dado el tipo de alimentación de los cerdos –fundamentalmente batata y mandioca– su mantenimiento es asignado a las mujeres, por lo que, en la práctica, la decisión de celebrar el kaiko se relaciona con su capacidad de aguante. No puede olvidarse que entre los tsembanga, además del cuidado de los cerdos, las mujeres tienen asignados otros trabajos:

> «son las mujeres las que plantan y recolectan los tubérculos y ejecutan la mayor parte del trabajo de escarda y la casi totalidad del transporte. No es fácil hacer cálculos exactos, pero parece justo suponer que de las 125 calorías empleadas por término medio para cada cerdo, 100 son empleadas por mujeres... El número de animales del que cuidaba cada mujer oscilaba entre 0 y 8... Sobre la base de cien calorías diarias por cerdo, el cuidado de seis cerdos exigiría el 50% de la energía de que una mujer dispondría para todas sus actividades».[297]

No es de extrañar, por tanto, que sean los maridos de las mujeres que cuidan las piaras mayores los que inician los rumores de la inminencia del kaiko. En suma, la campaña en favor de la celebración inmediata del kaiko comienza cuando

> «la relación entre determinados cerdos y sus amos cambia, pasando de ser de apoyo (provisión de proteínas, conversión de tubérculos de calidad inferior, etc.) a ser una relación de parasitismo (demandas costosas o intolerables de energía)».[298]

Por consiguiente, se puede afirmar que el número de cerdos necesarios para celebrar el kaiko se alcanza cuando el número de casos particulares es lo suficientemente amplio como para que haya un consenso sobre su necesidad. Todo lo anterior lleva a RAPPAPORT a considerar el ciclo ritual tsembanga como

> «un mecanismo homeostático complejo, que sirve para compensar los valores de un cierto número de variables dentro de los límites de unas «escalas de objetivos» (escalas de valores que permiten la per-

[297] Ibid. Pág. 171.
[298] Ibid. Pág. 172.

petuación del sistema, tal como está constituido a lo largo de períodos de tiempo indefinido...
(En suma,) «la función reguladora del ritual entre los tsembanga y otros maring ayuda a conservar un medio ambiente no degradado, limita los conflictos bélicos a frecuencias que no ponen en peligro la existencia de la población en la región, ajusta las relaciones hombre-tierra, facilita el comercio, distribuye los excedentes locales de cerdos en forma de carne entre toda la población y garantiza a la población humana una proteína de alta calidad cuando más la necesitan».[299]

6.B.– ¿DEGRADACIÓN AMBIENTAL O ADAPTACIÓN?

Afirmado el carácter adaptativo del ritual maring RAPPAPORT procede a realizar un cálculo de la capacidad de sustentación del territorio tsembanga.[300] En el ámbito de la ecología cultural la capacidad de sustentación hace referencia al número aproximado de organismos que pueden sobrevivir en un determinado territorio sin que se produzca degradación en el mismo. Es, por tanto, un concepto ligado a la capacidad de autodepuración (de neutralización de contaminantes) o, si se expresa en términos de una teoría de sistemas, de autorregulación.

RAPPAPORT es consciente de parte de los problemas tanto metodológicos como conceptuales que supone la utilización de una noción como la de capacidad de sustentación ligado a la idea de «degradación ambiental». restringimos el concepto de degradación ambiental a la merma en la productividad de un sistema ecológico, el concepto se vuelve vacuo para los intereses de la antropología: la sustitución de cualquier comunidad «natural» por otra de cultivo supondría degradación. Por otra parte, cualquier cultivo elimina la posibilidad de autorregulación presente en un ecosistema «virgen». En suma, la inestabilidad de los ecosistemas en los que el hombre habita es, en cierto modo, vital para garantizar su supervivencia. Esta afirmación debe quedar matizada por la consideración de que no existen ecosistemas naturales allá donde el hombre está presente. En tales casos, aunque la intervención humana sea escasa, la naturaleza está mediada culturalmente.

299 Ibid. Pág. 243.

300 Para ello se sirve de la siguiente fórmula:

$$P = \frac{\left(\frac{T}{R+Y}\right) * y}{A}$$

(donde P= población que puede ser sustentada, T = total de tierra cultivable, R = = duración del período de barbecho en años, Y = duración del período de cultivo en años, y A = superficie de la tierra cultivada necesaria para proporcionar a un «individuo medio» la cantidad de alimento que ordinariamente obtiene de las plantas cultivadas por año. Ibid. Pág. 101.

La modificación cultural de los procesos inherentes al desarrollo de los sistemas naturales puede adoptar formas variadas: alteración de los flujos energéticos, cambio del orden ecológico con el objeto de incrementar la producción neta o bruta, mutación de la estructura de organismos nutritivos, etc. La alteración de los impulsos energéticos presentes en la naturaleza puede estar basada en los propios flujos energéticos. Así, el aprovechamiento de las crecidas fluviales puede ser repetido en otros lugares, procediendo a inundar arrozales, por ejemplo, con los mismos objetivos. En todo caso, dicha alteración precisa de una planificación de las actividades humanas para lo que resulta de gran importancia la existencia de una red de información. Esto es, aunque la teoría de sistemas puede generar beneficios teóricos para la antropología ecológica deberá ser ampliada con aportaciones de la teoría de la información.

Los mecanismos para variar la producción de los ecosistemas naturales son muy variados aunque, por lo general, se busca el aumento de la producción neta. La mejor forma de lograr un aumento sustancial de la producción neta de un ecosistema es mantener a las comunidades ecológicas en las primeras fases de sucesión, impidiendo, por tanto, su maduración. El recurso para ello es la agricultura en sus diversas estrategias: agricultura nómada, intensiva, extensiva o, incluso, subvencionada (aquella que reduce el trabajo de los seres humanos mediante aportes energéticos externos como los fertilizantes).

Con todo, donde más claramente se puede apreciar la intervención humana en los procesos ecológicos es en la supresión de determinados factores restrictivos como la temperatura o la escasez de agua recurriendo a mecanismos culturales variados. En todo caso, la intervención humana para lograr adaptarse a los medios naturales en que vive suele ser de tal calibre que estos dejan de ser tales para poder ser considerados artificiales. Es decir, la intervención del hombre en los sistemas ecológicos naturales convierte, en muchos aspectos, a la naturaleza en parte de la cultura, con independencia de que la solución a determinados problemas adaptativos pueda generar otros diferentes de mayor importancia. Por consiguiente, si en un sentido muy amplio, la ecología es el estudio de las relaciones entre el medio ambiente y un ente biológico, la ecología cultural restringe la posibilidad de dicho ente a las acciones humanas. Desde este mismo punto de vista, la adaptación sería el establecimiento de cualquier relación con el medio que resultara beneficiosa para el organismo humano.

Tras las consideraciones expuestas no puede hablarse de degradación como si fuese un concepto unívoco. Cabe distinguir, cuando menos, entre una degradación ambiental en sentido absoluto y una degradación antropocéntrica. Esta última es la que resulta relevante

para el estudio de la ecología cultural. La degradación antrópica hace referencia a

> «todo proceso que llevara a una disminución de la productividad útil al hombre por unidad de superficie de trabajo consumido o ambas cosas».[301]

La degradación antropocéntrica no debe vincularse tanto a lo que acontece solamente en el medio sino, especialmente, a cualquier desviación con respecto a las condiciones óptimas de adaptación y supervivencia, sin que ello signifique identificación de los términos de supervivencia y adaptación. Por tanto, en ecología cultural no pueden utilizarse instrumentos metodológicos que identifiquen el éxito adaptativo con la supervivencia o el éxito reproductor como el «Índice de ajuste de DARWIN». Por otra parte, si consideramos que cualquier cambio adaptativo produce una serie de cambios compensatorios en el sistema, podríamos diferenciar entre una adaptación externa y una adaptación interna. La primera consistiría en un mero ajuste beneficioso al medio. La adaptación externa, sin embargo, implicaría la compensación beneficiosa de modificaciones dentro del sistema.

De entre los cuatro modelos de adaptación que diferencia MARTÍNEZ VEIGA, siguiendo a TOULMIN, dos nos parecen especialmente relevantes: una adaptación racional o calculativa consistente en la elección de una determinada opción en base a un cálculo de posibilidades y una adaptación homeostática o retroalimentativa ante las presiones del entorno.[302]

En la adaptación racional los sujetos que proceden a ejecutar una acción que genera beneficios adaptativos son los propios individuos que se ven en la necesidad de optar entre varias posibilidades. Esta adaptación parte del hecho de que el individuo que decide lo hace en un entorno concreto constituido por factores biológicos y culturales. Esto es, si la adaptación de los seres humanos a su entorno se reduce a la opción entre varias posibilidades del entorno, entonces la cultura debe ser considerada como un subconjunto más del entorno. Pero, evidentemente, explicar cuáles son los mecanismos concretos que llevan a una determinada colectividad a optar por una u otra posibilidad puede transcender los límites de una teoría de orientación ecológica para precisar apoyatura en una adecuada interrelación de las teorías de la decisión y de la información.

A diferencia de la anterior, la adaptación homeostática incluye entre los mecanismos de feedback tanto factores biológicos como culturales. Desde este punto de vista, asumido por RAPPAPORT, la adaptación se

301 Ibid. Pág. 99.
302 MARTÍNEZ VEIGA, U.: o. c. Págs. 4-5.

explica inserta en un sistema que incluye el entorno y los elementos culturales en condiciones de igualdad. En este sentido, la cultura puede considerarse como la red de informaciones que conforman el mapa conceptual de las variaciones del entorno. A la vez, una orientación como la aludida, considera que la cultura es el instrumento que sirve para regular el entorno. En todo caso, no debe entenderse que dicha capacidad de regulación es equivalente a las posibilidades de transformación del entorno, sino que tal concepto hace referencia al hecho de que se permite la viabilidad del sistema.

Con todo, se hace preciso reconocer que en la breve historia de la ecología cultural, posiblemente por las limitaciones metodológicas de STEWARD, se ha entendido el concepto de adaptación de forma reaccional, identificándolo con la búsqueda de alimentos. Ahora bien, establecer una equivalencia entre adaptación y supervivencia conduce a un problema metodológico de difícil solución: es imposible contrastar en el tiempo que dura un trabajo de campo si la adaptación ha sido o no efectiva. Ni tan siquiera introduciendo controles temporales puede garantizarse la pureza del resultado de la investigación. Además, recurrir a un concepto como el de «capacidad de sustentación», que justifica una adaptación homeostática, sería posible desde el contrafáctico supuesto de que el conjunto de medios y recursos para sobrevivir es estable. Pero, evidentemente, ello elimina la posibilidad de una interpretación dinámica de la adaptación e incluso la valoración adecuada de los cambios compensatorios que se producen en el entorno. Por otra parte, estos cambios exigen nuevas modificaciones adaptativas en los individuos que generan nuevas compensatorias en el entorno y así sucesivamente. Solventar esta cuestión acudiendo a la noción de dialéctica plantea problemas conceptuales y metodológicos. Recurrir a la retroalimentación negativa no nos proporciona ningún beneficio adicional. A estos problemas cabría añadir que la imagen del ser humano que proyecta es la de un ser francamente limitado. Si la única posibilidad de adaptación es de tipo reactivo, ¿dónde queda la capacidad de inventiva, la imaginación de los seres humanos?

El mismo RAPPAPORT añade un problema:

> «exceptuando casos raros las poblaciones locales de seres humanos están compuestas por individuos de una serie de categorías de edad y sexo, cada una de las cuales tiene necesidades tróficas diferentes. (Sin embargo,) las estimaciones de la capacidad de sustentación se basan en el supuesto de que la proporción de individuos de cada categoría de edad y sexo permanece constante».[303]

303 RAPPAPORT, R.A.: *Cerdos para los antepasados*, o. c. Pág. 100.

Lo novedoso de este tratamiento es la metodología ecológica que utiliza RAPPAPORT: se considera a los tsembanga como una «población» y al territorio como un ecosistema. Ello permite una integración de variables inorgánicas, orgánicas y culturales en un todo sistémico que muestra las interconexiones existentes entre las tres.

A pesar de ello, el mismo RAPPAPORT descubre que en una consideración ecosistémica restringida se producen ciertas deficiencias:

> «el concepto de ecosistema, que proporciona un marco o modelo apropiado para el análisis de los intercambios tróficos entre poblaciones ecológicas diferentes que ocupan un mismo lugar, sólo puede aplicarse si se introducen de forma analógica intercambios materiales no tróficos entre poblaciones ecológicamente semejantes que ocupan lugares separados».[304]

Esto es, RAPPAPORT descubre que la orientación ecológica ha conducido, en última instancia, a una ecología de las poblaciones humanas. Para superar el problema que supone la entrada de «inputs» ajenos al (eco)sistema recurre al concepto de «sistemas regionales». Este concepto permitiría introducir la aparición de intercambios entre poblaciones semejantes de ecosistemas diferentes. Además, se garantiza así una consideración homeostática no excluyente con la dinámica. Las relaciones entre poblaciones que ocupan ecosistemas diferentes sólo puede entenderse acudiendo a la historia misma de las relaciones: amistades tradicionales, alianzas, devolución de favores, etc. Por otra parte, la discriminación entre un macrosistema, el sistema regional, y los ecosistemas particulares procura una explicación sistémica de ciertos fenómenos culturales al introducir un criterio externo a los ecosistemas. Dicho criterio es la «coherencia interna».[305] En última instancia, el concepto de «coherencia interna» permite el establecimiento de un «continuum» natural en el que cualquier ecosistema o sistema regional puede llegar a ser considerado como un subsistema de otro más amplio.

La diferenciación entre sistema regional y sistemas particulares plantea el problema de cómo determinar cuándo nos encontramos ante un sistema regional. Esta dificultad se disolvería si se aplican criterios de relaciones empíricamente contrastables de carácter material. De lo contrario, cada sistema regional no sería más que la proyección de una estructura del antropólogo sobre una realidad que, salvo excepciones de ecosistemas casi aislados, cada investigador podría determinar en función de criterios diferenciadores diferentes y, por tanto, resultar unidades desiguales. De hecho, RAPPAPORT afirma que

[304] Ibid. Pág. 244.

[305] RAPPAPORT denomina sistema coherente a «aquellos en los que un cambio en el estado de cualquiera de sus componentes da por resultado inmediato cambios proporcionales en el estado de todos los demás componentes». Ibid. Pág. 247.

«en el análisis funcional y cibernético de las relaciones ecológicas de los tsembanga, las variables han sido abstraídas de los acontecimientos o entidades del mundo físico y tratadas como componentes de un sistema analítico».[306]

A ello habrá que añadir que según RAPPAPORT algunas de las consideraciones que se hacen a propósito de los rituales tsembanga no se encuentran en los hechos mismos, sino en las interpretaciones «post facto» realizadas. Es decir, en una concepción como la semejante, existen interpretaciones que son prácticamente incontrastables empíricamente y en las que ni tan siquiera la cuantificación de las variables elimina las elevadas dosis de «idealismo» funcional.

Por otra parte, el análisis cibernético al que alude RAPPAPORT sólo es posible si se concede la existencia de varios niveles que son funcionalmente interdependientes. En este sentido, los rituales, y, por tanto, la cultura debe considerarse como parte

«de los medios característicos gracias a los cuales una población local se mantiene en un ecosistema y gracias a los cuales una población regional mantiene y coordina a sus grupos y los distribuye por la tierra disponible».[307]

Desde tal punto de vista, los rituales pueden ser asimilados en su funcionamiento a un mecanismo binario de gran simplicidad. Es decir, el ritual cumple en su funcionamiento las mismas características que, por ejemplo, un interruptor. Ello significa que posee dos estados posibles: activado o «apagado». El paso de un estado a otro está en función de las informaciones que el interruptor-ritual recibe.

Una adecuada interpretación de los rituales maring nos está conduciendo de la teoría de sistemas simples a la cibernética apoyada en la teoría de la información. El concepto de información debe ser entendido, en este caso, como algo técnico. Esto es, información es la reducción de la incertidumbre que puede tenerse acerca de algo. La incertidumbre es reducida por la cantidad y calidad de la información recibida en el sistema. Cuanta más información y de mejor calidad se reciba, mejor. Desde este punto de vista, un dato es la cantidad mínima de información susceptible de ser codificada por un emisor y un receptor. La necesidad de que la información sea elevada en calidad y cantidad procede del hecho de que no se trata sólo de transmitir o recibir datos sino de actuar sobre ellos adecuándolos a las necesidades del sistema. Esto es, en la teoría de la información resulta de gran importancia el efectivo procesamiento de datos. Ahora bien, dicho proceso sólo será efectivo si los datos son codificados

306 Ibid. Pág. 249.
307 Ibid. Pág. 252.

con cierto orden y rigor. De lo contrario la acción a partir de los datos recibidos sería «neg-entrópica», imposible o inadecuada.[308]

En la teoría de la información, el término de entropía se utiliza para referirse al grado de desorden de un sistema. Un sistema estará más desordenado cuanto mayor sea la desorganización y ambigüedad de la información que transcurre por el interior de sus redes. Por contra, si la información está estructurada, es decir, ordenada, será más eficaz y aportará más datos. En general, cualquier sistema informativo procura la reducción de su neg-entropía para conseguir un grado cero de entropía (ausencia de desorden). En el caso de los rituales tsembanga es especialmente notorio: la decisión de iniciar el kaiko no es tomada por ningún jefe o autoridad, sino cuando la información recibida de los datos ecosistémicos está lo suficientemente ordenada como para que así sea. Es más, desde este punto de vista, el concepto mismo de autoridad se utiliza únicamente para

> «designar un punto en la red de comunicaciones del cual emanan mensajes que instigan a realizar acciones».[309]

La finalidad de las numerosas asambleas que tienen lugar entre los tsembanga tienen por objeto hacer que la «voz sea una», con independencia de que en ellas se tome alguna decisión. Es decir, el objeto de las reuniones no es tanto la adopción formal de determinadas decisiones como hacer circular la cantidad de información que posibilite el consenso.

Ahora bien, la consideración del ritual como un mecanismo binario reduce la incertidumbre, ya que solamente existen dos posibilidades. Es decir, si lo expresamos en términos antropomórficos habrá que colegir que

> «una vez que el mecanismo regulador recibe la señal de que una variable ha transgredido su límite tolerable, no tiene que decidir qué hacer: sólo puede hacer una cosa o nada».[310]

Entender el ritual como un mecanismo binario posibilita analizarlo como si se tratara de un «transductor», esto es, como un conjunto de señales que transmiten información. Dicha información al ser del tipo «si-no» no es de orden cuantitativo (lo sería si fuera más-menos), sino cualitativa. Es decir, en opinión de RAPPAPORT, la realización del ritual es una simple representación cualitativa de un conjunto complejo de informaciones cuantitativas. Con ello, la totalidad de los participantes poseen suficiente información de su subsistema local en constante fluc-

308 «La tendencia a evitar el desorden y la ambigüedad en un proceso de datos, se denomina entropía negativa (neg-entropía)». GINER, J.: *Informática para desinformados*, en GRUP EMBOLIC: *Logos para legos*, ed. Mestral. Valencia. 1987. Pág. 7.

309 RAPPAPORT, R.A.: *Cerdos para los antepasados*, o. c. Pág. 30.

310 Ibid. Pág. 253.

tuación. Además, esta información se presenta nítida y ordenada: el ritual informa sin ambigüedades. Arrancar el «rumbin» significa que el ecosistema ha alcanzado un estado tal que debe haber una intervención reguladora. La ausencia de la ambigüedad, esto es, la consecución de un grado cero de neg-entropía procede de su carácter binario:

> «al igual que los termostatos, los rituales presentan un aspecto binario. Del mismo modo que los termostatos se apagan y se encienden, afectando a la cantidad de calor producida por el horno y a la temperatura del medio, también los rituales tsembanga se inician y se completan, afectando al tamaño de la piara, a la cantidad de tierra cultivada, a la cantidad de trabajo empleada, a la frecuencia de las guerras y a otros componentes del sistema.[311]

Podríamos, por tanto, sintetizar la teoría de RAPPAPORT acerca de los rituales de la siguiente forma: los rituales son instrumentos culturales que mediante la «sacralización» de mecanismos homeostáticos permiten a los participantes de un grupo humano hacer acopio de la información suficiente para lograr una adaptación efectiva al entorno sin modificarlo sustancialmente o, al menos, sin degradarlo. La sacralización de homeóstatos y transductores puede ser explicado por la teoría funcionalista clásica e, incluso, por la durkeimniana de la religión: la sacralización aumenta significativamente la fiabilidad de cualquier información investida simbólicamente. En definitiva, como el autor de «Cerdos para los antepasados» señala

> «el ritual maring no sólo actúa como homeóstato (manteniendo cierto número de variables del sistema total dentro de unos límites de viabilidad) sino como transductor («transduciendo» en información y energía los cambios en el estado de un subsistema que puede producir cambios en un segundo subsistema)».[312]

6.C.– MEDIO AMBIENTE COGNITIVO Y MEDIO AMBIENTE OPERATIVO

Un hecho puede ser explicado de diferentes formas. Observemos, por ejemplo, estas dos afirmaciones:

A1.– los tsembanga no edifican sus viviendas en las zonas más bajas de la montaña debido a que los espíritus de la noche se introducen en ellos y les producen fiebre;

A2.–En las zonas inferiores a los 1.000 metros de altura de la Cordillera Bismarck de Nueva Guinea, donde habitan los maring, es frecuente la presencia de mosquitos anofeles portadores de malaria.

311 Ibid. Pág. 253.
312 Ibid. Pág. 248.

Ambas afirmaciones explican el mismo hecho, aunque los maring no reconozcan la vinculación entre los mosquitos y la enfermedad. La diferencia entre las dos explicaciones estriba en el hecho de que la segunda de ellas es un constructo teórico elaborado por el antropólogo en base a sus datos, conocimientos, observaciones y teorías. Es decir, la afirmación A2 responde a un modelo teórico. La primera de las aseveraciones es sólo válida en el seno de la comunidad de los interactuantes. La segunda en el ámbito de la ciencia. La primera afirmación representa según RAPPAPORT un medio ambiente cognitivo. La segunda uno operativo.

La distinción entre ambos modelos, posiblemente más fructífera para la orientación ecológica que la conocida emic-etic de HARRIS, es totalmente necesaria debido a que entre ambos no existe una isomorfía. De hecho el medio ambiente cognitivo incluye elementos incontrastables por el antropólogo, como la presencia de espíritus. El medio ambiente operativo, por su parte, presenta elementos incomprensibles para los actuantes, las bacterias. Este último medio ambiente resulta inútil para los observados. El beneficio que proporciona es de orden teórico y científico.

Lo relevante del modelo cognitivo según RAPPAPORT no es su ajuste o desajuste con respecto a la realidad, esto es, al medio ambiente operativo, sino

> «el grado en que da lugar a un comportamiento apropiado a la situación material de los actores, grado que podemos medir por un criterio funcional y adaptativo... Así pues, el antropólogo funcionalista considera que el modelo cognitivo forma parte de los medios de que dispone una población para ajustarse a su entorno».[313]

Ahora bien, la interdependencia de modelos no debe significar su equiparación, sino que la integración debe realizarse en un orden cibernético que suponga una jerarquización. El ritual maring se ajusta a un esquema de las siguientes características.

INPUT		*OUTPUT*
Fuente + transmisor	Tratamiento de la información	receptor + destino
entrada de datos procedentes del entorno	Procesamiento de datos	salida de datos ritual

El procesamiento de los datos en el caso de los tsembanga se limita a dos operaciones básicas: el cálculo y la clasificación. Es preciso calcular los inputs, ordenar dichas entradas comparándolas con otras semejan-

[313] Ibid. Págs. 258-259.

tes o diferentes para producir la acción. En este caso, dado el mecanicismo que preside la definición del ritual que RAPPAPORT muestra, no sería necesario adoptar una decisión: ésta se da o no. En definitiva, un procesamiento de datos no es otra cosa que la ejecución sistemática de una serie de operaciones con cierto orden y rigor con un conjunto de datos previamente seleccionados y convenientemente codificados. RAPPAPORT con el fin de incidir en la interpretación cibernética del ritual maring señala que es un sistema automático. En un sistema que incluye el automatismo

> «las señales concernientes al estado de las variables son recibidas por la memoria, donde se compara con valores de «referencia» o escalas de valores. (Tales valores, aún cuando se almacenan en la memoria, pueden ser ajustados continuamente como respuesta a las señales procedentes de otra parte del sistema)»[314].

Es decir, el sistema informático-cibernético de los maring posee capacidad de autorregulación. Por tal motivo, la aparición de cualquier disfunción o desajuste genera una actuación tendente a conservar el sistema dentro de los límites permitidos:

> «como respuesta a las discrepancias entre los valores reales y los de referencia, se inician programas que tienden a hacer que la variable desviada regrese a un estado cercano a los valores de referencia o situado dentro de las escalas de referencia»[315].

Si consideramos que un «programa» es un conjunto de instrucciones que mantienen un orden determinado y, actuando sobre los datos de entrada, nos proporciona unos resultados, el kaiko, el ritual (iniciado tras las quejas en número significativo, si bien indeterminable, de las mujeres que cuidan las piaras y las incursiones excesivas –aunque igualmente indeterminables numéricamente–, de los cerdos) es

> «un programa destinado a hacer que los valores de las variables relacionadas con los cerdos regresen a la escala de referencia».[316]

6.D.–DEFICIENCIAS DEL MODELO CIBERNÉTICO-SISTÉMICO DE RAPPAPORT

6.D.1.–Los lastres de la teoría de sistemas

El modelo cibernético-sistémico de RAPPAPORT presenta deficiencias que proceden bien de la asunción de la teoría de sistemas, bien de incapacidades propias.

[314] Ibid. Pág. 259.
[315] Ibid. Pág. 59.
[316] Ibid. Pág. 260.

La teoría general de sistemas se ha convertido hoy día en camino de tránsito obligado para cualquier investigación relativa a las ciencias sociales. Sin embargo, posee insuficiencias teóricas de consideración que, si bien no la invalidan totalmente, hacen preciso que se apoye en otros enfoques teóricos más productivos si pretende generar los beneficios que persigue. Desde sus inicios ha habido autores que han mostrado su rechazo a que el concepto de sistema pueda ser considerado como un nuevo «paradigma» en sentido kuhniano. Así, L. THAYER habla con desprecio de la «moda sistémica» en la que tan difícil se hace distinguir entre «pensar en sistemas» y contar un «bonito juego»:

> «En las llamadas «ciencias» sociales y de la conducta, una porción considerable de libros han sido revisados en los últimos años para adoptar la popularidad de la llamada «aproximación de sistemas» en estas áreas. En la mayoría de los casos, estas adaptaciones se han quedado en el añadido de un subtítulo como «Una aproximación de sistemas» o en el añadido de un capítulo nuevo en el cual el autor introduce a sus lectores en este último grito del ser «científico». En una especie de capítulo trenzado o cosa parecida, aquél añade unas cuantas palabras que suenan... Desde luego, en la ciencia, como en cualquier otra institución social, hay modas. Hay una Verdad a la Moda y una Verdad pasada de Moda».[317]

No es una cuestión sólo de modas. En principio las ventajas teóricas que la teoría general de sistemas aporta no introducen mejoras significativas sobre los resultados que la aplicación funcional-estructuralista genera. Sin embargo, la mayor parte de las críticas que a este último enfoque se han realizado siguen siendo pertinentes para la teoría de sistemas. Especialmente problemático nos parece el intento de establecer una cibernética social a la que conduce necesariamente una teoría general de sistemas que parte de la existencia de una jerarquía reguladora como elemento inherente a cualquier sistema.

La teoría de sistemas es un desarrollo del procesamiento de información por parte de las máquinas y encontró una aplicación casi inmediata en la biología debido a que los organismos vivos pueden ser considerados como sistemas cibernéticos autorregulables. Sin embargo, una consideración similar de los sistemas sociales no parece excesivamente consistente. Existen sobradas razones para ello. Tal vez, de entre las mismas, la más contundente es la que parte del hecho de que una transposición tal cual de sistemas cerrados, los biológicos, a sistemas muy abiertos, los sociales, solamente puede hacerse a cambio de prescindir de la mayor parte de los elementos que dan sentido a las acciones humanas. Este pro-

317 THAYER, L.: *Un comentario sobre la defensa que hace Laszlo de la filosofía de sistemas*, en LASZLO, E., VON BERTALANFFY, L. et al.: o. c. Págs. 50-51.

blema ya fue detectado por LUHMANN quien introdujo dos restricciones metodológicas para poder construir una cibernética social: los límites del sistema deben ser identificables de manera unívoca, y, además, los valores finales que sirven como referencia al estado actual en cualquier sistema cibernético, deben ser determinables empíricamente.

Sin embargo, estas restricciones siguen siendo insuficientes debido a que la variabilidad de cualquier sistema social es incomparable con la que pueda sufrir un organismo vivo. Como señalara el mismo LUHMANN,

> «la biología tiene un sistema de referencia empírico, unívoco del que carecen las ciencias sociales. Un sistema social no viene fijado, como un organismo, de una vez por todas en cuanto a su tipo. De un asno no puede resultar una serpiente, aún si tal evolución fuera necesaria para la supervivencia. Un orden social, en cambio, puede experimentar profundas mutaciones estructurales sin abandonar su identidad y continuidad de su existencia. Puede transformarse de una sociedad agraria en una sociedad industrial, o de ser una familia grande puede convertirse en una tribu con un orden político suprafamiliar, sin que pueda decirse cuando estamos ante un nuevo sistema. A consecuencia de ello en ciencias sociales falta también el bien perfilado problema empírico de la muerte, que en biología sirve como criterio de supervivencia».[318]

A ello se debe añadir que no sólo parece imposible determinar cuáles son los presupuestos universales que garantizan la pervivencia de los sistemas sociales dadas las continuas transformaciones que se operan en ellos. Es más, en tales condiciones resulta incluso prácticamente imposible probar su existencia. Las restricciones metodológicas de LUHMANN tampoco resultan válidas en la medida en que la no continuidad de los sistemas dificulta la descripción del sistema «actual» y hace imposible determinar cuál es el estado-meta de los sistemas sociales. Es decir, la teoría general de sistemas, debido a su implicación cibernética se enfrenta a un doble problema prácticamente irresoluble. Por una parte, no es posible determinar con nitidez cómo y cuándo se producen cambios sistémicos en la evolución sociocultural. Por otra,

> «el marco categorial de la cibernética exige indicadores empíricos unívocos e independientes para los límites y estado-meta de todo sistema cuyas operaciones hayan de estudiarse en términos funcionalistas desde el punto de vista de la conservación del sistema».[319]

LUHMANN cree que la solución a tales problemas podría hallarse bien acudiendo a un funcionalismo sistémico, bien asimilando la dife-

[318] LUHMAN, N.: *Funktion und kausalität*. Citado por HABERMAS, J.: *La lógica de las ciencias sociales*, o. c. Pág. 315.

[319] HABERMAS, J.: o. c. Pág. 316.

renciación social a la distinción entre estructura y proceso. Es decir, la teoría general de sistemas para ser operativa debe limitarse a ser un empírico funcional-estructuralismo sistémico en el que conceptos como el de «estructura» o «límite» son sustituidos, tal y como señala THAYER, por los «que suenan más» de «sistema» y «entorno».

En última instancia, la generalización de las categorías o elementos claves de cualquier sistema cibernético para que puedan ser utilizados como base de una teoría de los sistemas sociales está destinada a no tener éxito. El mismo LUHMANN parece intuirlo y acude para obviar tal exigencia a la «antropologizante» necesidad de autoestabilizarse mediante la acción en sistemas hipercomplejos. Es decir, los hombres y mujeres se ven en la necesidad de actuar siempre en sistemas que no pueden abarcar como actuantes en su totalidad, por lo que reducen la complejidad de los mismos. Dicha concepción se asienta en las antípodas de la concepción evolutiva de SPENCER. Si para éste no había duda de que la evolución cultural era distinguible por el aumento de la complejidad, las distinciones introducidas por la teoría de sistemas de LUHMANN la asimilan a la reducción de la misma.

Ahora bien, la reducción de la complejidad del sistema total en el que se está inserto solamente puede hacerse al precio de simplificar, no tanto el sistema mismo, como la concepción que de él se tiene. O dicho de otro modo, la reducción de la complejidad exige la institucionalización mediante todo tipo de mecanismos culturales o sociales de actos, en lo que es un proceso de eliminación de la sartriana obligación de elegir continuamente.[320] Opera, en suma,

> «mediante normaciones de su comportamiento contrafácticamente aseguradas, sostenidas por supersimplificadoras interpretaciones del mundo».[321]

Para expresar esta misma idea en términos de la teoría general de sistemas habría que señalar que el hilo sostenedor de tal teoría es el gradiente entre la complejidad del mundo y la reducida complejidad del mundo construido teóricamente. Ello evidencia, una vez más, la imposibilidad de construir desde estos parámetros una teoría evolutiva de lo simple a lo complejo. Pero, además, las ideas que presenta LUHMANN no son más que una traducción de las reflexiones antropológicas de GEHLEN para quien

> «la apertura al mundo es fundamentalmente una carga. El hombre está sometido a una sobreabundancia de estímulos de tipo no ani-

[320] «La elección es posible en un sentido, pero lo que no es posible es no elegir. Puedo siempre elegir, pero tengo que saber que, si no elijo, también elijo». SARTRE, J.P.: *El existencialismo es un humanismo*, ed. Orbis. Barcelona. 1984. Pág. 88.

[321] HABERMAS, J.: o. c. Pág. 320.

mal; a una plétora de impresiones «sin finalidad» que afluyen a él y que él tiene que dominar de alguna manera. Frente a él no hay un medio ambiente (circum-mundo) con distribución de significados realizada por vía instintiva, sino un mundo (mejor sería expresarlo negativamente: un campo de sorpresas de estructura imprevisible) que sólo puede ser elaborado, es decir, experimentado, mediante «pre-visión» y «pro-videncia». Ya aquí hay una tarea de urgencia física de importancia vital, a saber: por sus propios medios y por sí mismo, el hombre ha de descargarse, es decir, transformar por sí mismo los condicionamientos carenciales de su existencia en oportunidades de prolongación de su vida».[322]

LUHMANN sustituye la gehleniana «descarga» por la «reducción de la complejidad». Se construye así, una «antropología filosófica» existencial-institucionalista que puede prescindir de la historia. No obstante, a pesar de acudir a la necesidad de autoestabilización, la teoría de sistemas sigue sin resolver el problema del paso de un sistema a otro.

Para algunos de los defensores de la teoría general de sistemas problemas como la conservación o desaparición de los sistemas son excesivamente abstractos, por lo que su solución excede el ámbito de las ciencias sociales. Su propuesta teórica incluye, por tanto, que el análisis funcional-estructural sistémico obvie dicho problema estableciendo una jerarquía de problemas de referencia en relación con la cual pueden aprehenderse en cada caso

«clases de hechos funcionalmente equivalentes y con ellas ámbitos sistémicos de flexibilidad y capacidad de adaptación, de indiferencia ante las desviaciones».[323]

En la medida en que las desviaciones no son tenidas en cuenta, los resultados de un análisis en términos de sistemas no son aplicables a procesos disruptivos, sino solamente a aquellas regulaciones que tengan por objeto garantizar la estabilidad y conservación del sistema. Ello imposibilitaría, según LUHMANN, por ejemplo, un análisis sistémico efectuado con fines revolucionarios mediante la inducción de contrarregulaciones que agudizasen las crisis y conflictos.

Es decir, LUHMANN cree que se da una unidad entre teoría y práctica social, por lo que un análisis sistémico de la sociedad debe ser válido para resolver tecnocráticamente cualquier conflicto o crisis. La teoría de sistemas se autoconcibe al servicio de la autoestabilización del sistema. Para sus defensores

322 GEHLEN, A.: *El hombre*, ed. Sígueme. Salamanca. 1980. Págs. 40-41.
323 HABERMAS, J.: o. c. Pág. 328.

«ni de la evolución ni de la revolución cabe esperar una mejora tangible de las circunstancias».[324]

En definitiva,

«tras el intento de justificar la reducción de complejidad del mundo como punto de referencia del funcionalismo sociológico se oculta el no confesado compromiso de la teoría con los planteamientos conformes con el poder, con la apología de lo existente por mor de la conservación de lo existente».[325]

Por consiguiente, de la misma forma que en su momento establecimos una relación entre la institucionalización de un cierto capitalismo y el florecimiento del funcionalismo, cabe decir ahora que el capitalismo avanzado precisaba de una nueva teoría social que mantuviese intactos los presupuestos de la anterior, el funcionalismo, pero se adecuase a las características de la nueva sociedad: la teoría general de sistemas se presenta como una nueva forma de ideología que elimina de la discusión social las referencias a las cuestiones prácticas, en el sentido kantiano del término, permitiendo, sin embargo, el funcionamiento de la sociedad.[326]

La crítica contra la teoría de sistemas no tiene por objeto despreciar el concepto de «estabilidad». Para una indagación rigurosa de la causalidad estructural de la forma de vida de las colectividades humanas desde un punto de vista antropológico, tanto el concepto de «estabilidad» como el de «evolución» son imprescindibles y complementarios. Sin embargo, la teoría general de sistemas se muestra totalmente incapaz de explicar, mucho más de comprender, el por qué de la complejidad como elemento de diferenciación social. Dicho motivo implica su no operatividad en el intento de averiguar cuáles son las causas de lo que hay y por qué hay lo que hay. Por tanto, no se trata solamente de que no pueda abordar el problema de la conservación de los sistemas, sino de que se muestra claramente ineficaz para explicar la transición de un sistema a otro. Por tal razón, sus ventajas operativas para establecer correlaciones nomotéticas quedan muy disminuidas por mucho que sea «el último grito de la ciencia». De hecho, el mismo T. PARSONS había señalado que todo estudio comparativo para ser completo debe ser necesariamente evolutivo.

A pesar de la censura que hemos vertido contra la teoría de sistemas no pretendemos insinuar que sea totalmente inservible. La adopción de la misma por los antropólogos partidarios de la ecología cultural para explicar nociones como los mecanismos de autorregulación, de feed-back, de los

[324] LUHMANN, N.: *La teoría de la diferenciación social*, o. c. Pág. 211.
[325] HABERMAS, J.: *La lógica de las ciencias sociales*, o. c. Pág. 331.
[326] Ibid. Pág. 401.

flujos energéticos, etc., supuso una renovación completa de la antropología que exigió modificar numerosos puntos de vista que habían sido defendidos casi canónicamente. Nuestra crítica pretende, por tanto, situar dicha teoría dentro de un contexto o marco teórico que muestra que posee deficiencias y que dichas deficiencias pueden ser aminoradas con el recurso a otros enfoques. En este sentido, el intento de compatibilizar un enfoque sistémico con la existencia de hecho de un proceso evolutivo, lleva tanto a LUHMANN como a PARSONS a postular la existencia de unos universales evolutivos. Según PARSONS solamente se puede establecer una teoría general de la sociedad si se establecen previamente estudios comparativos que incluyan suficientes elementos evolutivos. El problema con el que PARSONS, o cualquier otro científico social, se enfrenta es cómo evitar que la comparación no esté basada más en juicios de valor procedentes del mismo científico que en «juicios de realidad». Es decir, uno de los problemas con los que cualquier teoría evolutiva se enfrenta es el de establecer criterios «objetivos» que permitan determinar los mecanismos evolutivos. En este sentido, PARSONS cree que el criterio que permite determinar si una sociedad se encuentra más o menos avanzada es la capacidad generalizada de adaptación que muestra.[327] La adaptación consistiría no sólo en la adecuación a las condiciones dadas, sino también en el esfuerzo exigido por el paso a un estado más satisfactorio. Es decir, el criterio de PARSONS implica que la adaptación no es algo meramente pasivo, sino que exige una actividad por parte de los grupos humanos. Dicha actividad podría ser traducida spencerianamente en una mayor complejidad de la organización social, esto es, en un incremento de la organización global de todos los elementos que sirven para estructurar la acción social.

En tal sentido, la diferenciación social de la que LUHMANN y la teoría general de sistemas hablan se convierte en un criterio capital para determinar la evolución cultural. Más aún si se considera que, al no poder implicar la diferenciación una desorganización, sino un nuevo orden entre partes, exige una reordenación de los modos de integración socioculturales.

Una defensa de la evolución en estos términos es incompatible con un unilinealismo. Si el criterio evolutivo es la diferenciación social, los grupos humanos podrán evolucionar de forma diversa en función de las necesidades adaptativas con las que se enfrenten. Esa y no otra es la idea que se encuentra en la base de la teoría del evolucionismo multilineal que elaborase STEWARD. La contrastación empírica así lo muestra. Básicamente podemos hallar tres tipos de sociedades, consideradas desde dicho punto de vista:

327 PARSONS, T.: *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives*, ed. Prentice-Hall. Englewood Cliffs.(N.J.) 1966.

–Aquellas que aparentemente han progresado continuamente (la civilización europea);

–Aquellas que habiendo alcanzado altos niveles de adaptación y de desarrollo han «retrocedido» o desaparecido (la maya, por ejemplo);

–Aquellas que se han fijado a un determinado nicho ecológico más o menos amplio y parecen haberse estancado (por ejemplo, la mayor parte de las llamadas «preliterarias»).

La coincidencia de LUHMANN con el fundador de la antropología ecológica es manifiesta. El defensor de la teoría de sistemas adopta como punto de partida la creencia de que la evolución social se refleja en un aumento de la complejidad. En opinión de LUHMANN, la evolución social va ligada a reestructuraciones sistémicas del sistema social que pasan de una diferenciación segmentaria a una diferenciación funcional. Esta diferenciación permite la inmediata estabilización de las ventajas evolutivas adquiridas para impedir algún tipo de regresión. Este tipo de adquisiciones evolutivas se desarrollarían multilinealmente a partir de situaciones diversas de partida, pero «equifinales». Sin embargo, la teoría general de sistemas se muestra incapaz de explicar cuáles son los mecanismos que subyacen a la evolución cultural, aunque su rendimiento pueda ser elevado para explicar determinados elementos correlativos de la estabilidad.

Esta incapacidad la inhabilita para explicar la presencia o el origen de un rasgo determinado. La contrarréplica que anuncia que tal pretensión cae fuera de los intereses de aquellos que sólo pretenden mostrar como funcionan los ya existentes no parece un argumento metodológicamente procedente ni lógicamente admisible. El problema no es cómo funciona un rasgo o si se quiere ir más allá. La cuestión estriba en la imposibilidad manifiesta, aunque hubiera interés, de explicar cualquier modificación que se produzca en él.

Además, el postulado de la unidad funcional de la sociedad impide, de hecho, percatarse de que un determinado rasgo puede tener consecuencias funcionales diferentes para grupos o individuos diferentes. Esto es, si no se especifican claramente las unidades para las que un rasgo o institución es funcional, no existe criterio diáfano que nos permita distinguir entre lo adaptativo y lo no adaptativo, entre lo funcional y lo disruptivo. Fue una consideración de semejantes características lo que llevó a algunos funcionalistas como MERTON a afirmar que

> «no es rara la propensión de algunos funcionalistas a concluir que la magia o ciertos ritos y creencias religiosas son funcionales por causa de sus efectos sobre el estado mental o la confianza en sí mismo del creyente. Sin embargo, muy bien puede suceder en algunos casos

que esas prácticas religiosas eclipsen a prácticas seculares accesibles y más adaptativas y las reemplacen».[328]

6.D.2.– Insuficiencias de Cerdos para los Antepasados

La primeras críticas que la publicación de la obra de RAPPAPORT recibió estaban referidas a la disparidad entre los resultados aportados y la metodología empleada. El territorio que estudia RAPPAPORT ocupa aproximadamente unos 7 km^2, con lo que es imposible determinar procesos ecológicos amplios. Es decir, no es posible confirmar si los datos obtenidos por RAPPAPORT serían los mismos si la escala geográfica utilizada fuera mayor.[329] Por otra parte, la duración del trabajo de campo que efectuó RAPPAPORT fue de unos 14 meses (octubre 1962-diciembre 1963). En opinión de J.N. ANDERSON este tiempo es excesivamente corto para comprobar si los datos nutricionales que RAPPAPORT expone no son aleatorios. Esto es, no es posible hacer una proyección temporal y suponer que porque durante un año la nutrición ha adoptado una determinada configuración, ésta se va a mantener a lo largo de toda la vida de los tsembanga o, al menos, durante largos períodos de tiempo.

Pero, no todos los problemas que plantea la obra de RAPPAPORT son de orden metodológico. Una de las limitaciones más serias de la teoría de sistemas tal cual es utilizada por el autor aludido procede de la visión estrecha y conservadora que posee del concepto mismo de «sistema». En el intento de formular una ecología de las poblaciones RAPPAPORT parte de una definición de población en la que la función más importante que el agregado de organismos que conforman la población puede desarrollar es la de conservar las relaciones materiales tal cual son. En ningún caso se plantea la posibilidad de que aparezcan cambios en la relación con el entorno. La monografía de RAPPAPORT muestra fehacientemente como las acciones de los maring son altamente adaptativas, pero ignoramos si podrían ser más eficientes si se introdujeran en ellas modificaciones de algún tipo. Este «conservadurismo» se extiende a lo largo de toda la monografía. De hecho RAPPAPORT afirma que el objetivo del ritual es la

> «perpetuación del sistema tal y como está constituido a lo largo de períodos de tiempo indefinido».[330]

Es decir, la adopción de presupuestos funcional-sistémicos le hubiera conducido a tal afirmación con independencia de lo que la empiría

[328] MERTON, R.K.: *Teoría y estructura social*, ed. Fondo de Cultura Económica. México. 1972. Pág. 44.

[329] ANDERSON, J.N.: *Ecological Anthropology and Anthropological Ecology*, en HONIGMAN, J.J. (ed): *Handbook of Social and Cultural Anthropology*, ed. Rand McNally. Chicago. 1973. Págs. 143-178.

[330] RAPPAPORT, R.A.: *Cerdos para los antepasados*, o. c. Pág. 243.

hubiese mostrado. Desde la primacía de la estabilidad funcional es imposible investigar la evolución de los rasgos. Es decir, de la constatación de las características actuales del ritual no puede deducirse que siempre fue así o que así lo seguirá siendo. En suma, la consideración cibernética que convierte al ritual en un ordenador está basada en un énfasis desmesurado de los procesos de autorregulación. Aún así, no se pueden obviar opiniones como las de DIENER o HOLLING. P. DIENER considera que en un sistema los procesos autorregulativos son tan importantes como lo puedan ser los procesos «disruptivos».[331] Mientras que según C.S. HOLLING en cualquier autorregulación es posible diferenciar dos tipos de procesos: de equilibrio que impiden excesivas fluctuaciones en el interior del sistema y en el sistema mismo y de elasticidad o recuperación que aseguran la pervivencia temporal del sistema.[332] Son estos procesos los que resultan de mayor interés en la medida en que permiten determinar cómo evoluciona el sistema. Sin embargo, para RAPPAPORT lo importante es que el kaiko permita al sistema regresar al estado inicial, no al mejor de los estados posibles. Desde esta perspectiva, los desajustes, aunque potencialmente pudieran generar ventajas adaptativas, no son tomados en consideración.

Ligado al primado de la estabilidad se encuentra la consideración del ritual como ordenador que responde mecánicamente. La teoría de las señales que maneja RAPPAPORT elimina cualquier posibilidad de evaluación de opciones antes de tomar una decisión. El kaiko se hará cuando las señales ecosistémicas decidan que debe hacerse. Este mecanicismo conservador elimina de la teoría ecológica la voluntad de los seres humanos. Desde tal modelo el comportamiento de los hombres es explicable desde un esquema de estímulo-respuesta. Esto es, ante un determinado estímulo, la señal ecosistémica que indica que el número de cerdos comienza a ser excesivo, el colectivo responde de forma casi-refleja. RAPPAPORT parece no tener en cuenta otra serie de variables que inciden directamente sobre la conducta humana como las experiencias individuales o colectivas o las expectativas.

Sin embargo, el esquema estímulo-respuesta no explica comportamientos complejos por lo que debe ser sustituido por otro que incluya variables intermedias. Esto es, la explicación de un ritual de las características del kaiko precisa de un esquema de comportamiento según el cual la conducta sea tenida como una función del medio y de las características propias del organismo (individual y colectivo).

331 DIENER, P.: *Ecology or Evolution?: the Hutterite Case*, en American Ethnologist. Vol. 1. 1974. Págs. 601-618.

332 HOLLING, C.S.: *Resilience and Stability of Ecological Systems*, en Annual Review of Ecology and Systematics», Vol 4. 1973. Págs. 1-23.

Frente al modelo adaptativo estrictamente reaccional cabe oponer un modelo de toma de decisiones. El neofuncionalismo ecológico de RAPPAPORT y VAYDA ponen de manifiesto un modelo cibernético donde los principios que rigen la conexión causa-efecto son sustituidos por el análisis en términos de sistemas. Es decir, el análisis input-output permite establecer un sistema circular no causal en el que variando un componente del sistema varía el sistema en su totalidad. Con semejante punto de partida los análisis históricos decaen en la medida en que no se trata de explicar el origen-causa de una institución, sino para qué sirve. Desde esta orientación es imposible tener presente el papel que los individuos pueden jugar. Por ello, en opinión de J.O. SÁNCHEZ-FERNÁNDEZ, debe recurrirse a un modelo de toma de decisiones como el que propone R. RHOADS.[333] Dicho modelo parte de la consideración de que cualquier colectivo es heterogéneo, por lo que el arranque de cualquier investigación ha de estar siempre en los individuos que conforman el colectivo. La orientación ecológica puede mantenerse si el estudio se dirige hacia el análisis de la forma en que las constricciones que el entorno (social y físico) genera sobre las decisiones de los individuos en los procesos.

Con todo, el «case study» que defiende RHOADS nos parece insuficiente para corregir las desviaciones reaccionales de RAPPAPORT. Así, R. RHOADS para comprender el rol que la organización social juega en el sistema comercial de los Andes venezolanos se limita a estudiar la evolución de una familia-tipo a lo largo de un periodo de más de veinte años.[334] A nuestro entender el estudio de casos, importado de la psicología clínica, posee relevancia en la medida en que puede proporcionar sugerencias que conduzcan a estudios de escala mayor. Sin embargo, el estudio de fenómenos culturales basados en individuos sigue siendo muy arriesgado.

Posiblemente la consideración cibernética de RAPPAPORT pudiera mantenerse si la adaptación reaccional fuera sustituida por un modelo heurístico. El método heurístico se opone a la visión del ritual como un conjunto de instrucciones que conforman un programa. Su característica fundamental es la búsqueda de la resolución de problemas, en este caso adaptativos, mediante evaluaciones globales de progresos. La diferencia fundamental con respecto al modelo de RAPPAPORT estriba en el carácter binario del programa. En su sistema todas las instrucciones que conforman el programa solamente pueden responder «si» o «no». Incluso en el caso de que el programa sea muy complejo e incluya bifurcaciones que nos desvíen a otro punto del programa no existen más que dos posibilidades reales para cada instrucción del algoritmo.

333 Comunicación personal.

334 RHOADS, R.D.: *The Intergenerational Transfer of New Rurality: The Family Farm and Commercial Production in the Venezuelan Andes*, en «Urban Anthropology and Studies of Cultural Systems and World Economics Development». Vol 21. 1992. Págs. 311-352.

Evidentemente, el método heurístico posee el inconveniente de realizar aproximaciones por tanteo. Esto representa una dificultad teórica que, en apariencia, lo hace inferior en rendimiento a cualquier algoritmo binario. Sin embargo, en la práctica las ventajas que emanan la introducción de la capacidad de decisión de los seres humanos son considerables. Desde un punto de vista estrictamente metodológico supone la posibilidad de aumentar el número de variables presentes en la adopción de la decisión. Así, se posibilita la existencia de tres tipos fundamentales de variables para explicar la conducta de los individuos:

a.–Variables del entorno, esto es, los cambios que acontecen en el medio y que influyen directa o indirectamente sobre el individuo;

b.–Variables propias del organismo, entre las cuales se incluyen las experiencias pasadas, las expectativas de futuro, así como otra serie de necesidades «psicológicas» que modifican los comportamientos para producir una adaptación que vaya más allá de la mera supervivencia;

c.–Variables de la respuesta, esto es, aquellas que son significativas en el desarrollo de la conducta que queremos explicar.

Se hace preciso insistir en el hecho de que un modelo cibernético-reaccional no precisa de la consideración del segundo de los tipos de variables aludidas. Aunque un esquema binario ofrece todas las ventajas derivadas de la sencillez del procedimiento, también ésta puede suponer un límite.

El segundo bloque de críticas achacables a «Cerdos para los antepasados» estaría vinculado al concepto de «capacidad de sustentación». Este concepto, acorde con el modelo estático que defiende RAPPAPORT, señala

> «los límites de los valores dentro de los cuales han de mantenerse las variables para que el sistema dure, pero no la forma que los valores se mantienen dentro de dichos límites».[335]

Es decir, el concepto de «capacidad de sustentación» resulta fútil si se pretende elucidar, por ejemplo, el cambio social, ya que es incapaz de explicar si van o no a producirse cambios y por qué. En general, la vinculación entre un «máximo», un límite más allá del cual no puede crecerse sin eliminar la estabilidad del sistema, se vincula a modelos de ecología de poblaciones. Este límite se sitúa en relación con la capacidad de recursos generados por un hábitat. Con estos parámetros, cabe cuestionarse si la capacidad de sustentación debe medir un máximo, un estado óptimo o el mínimo. En la fórmula que RAPPAPORT utiliza el

[335] RAPPAPORT, R.A.: *Cerdos para los antepasados*, o. c. Pág. 107.

resultado final es el número máximo de personas que pueden ser sustentadas por el medio.

Ahora bien, está claro que la sustentación del máximo supone una situación de riesgo excesivo. Según los datos que aporta RAPPAPORT, la población tsembanga ascendía en la época de su trabajo de campo a 204 personas. Dado que la producción hortícola que practican está basada en la tala y quema de bosques secundarios, en la práctica siempre se quema mucho más bosque del que luego se planta. Así, aunque sus huertos ocupaban 42 acres, el bosque desbrozado alcanzaba los 864. Si todo este terreno estuviera cultivado podrían vivir en el mismo territorio 397 personas (en el supuesto de que la población porcina se mantuviera en el punto mínimo y el valor de la variable cantidad de tierra cultivada para mantener a un individuo medio fuese equivalente a 0'057 ha). Evidentemente, si incrementamos el valor de esta última variable el número de personas desciende. Dado que la energía que se utiliza para el cuidado y mantenimiento de los cerdos adultos es casi tan elevada como la que se utiliza para garantizar la pervivencia del colectivo humano, a medida que la población porcina crezca, el valor de la capacidad de sustentación se irá reduciendo. De esta forma, RAPPAPORT calcula que la capacidad de sustentación del territorio tsembanga con una población porcina en su punto álgido equivale a 251 personas. Por consiguiente, si la capacidad de sustentación es calculada para el valor máximo, sin poner en peligro la capacidad de regeneración del bosque, el número de personas que podrían vivir en territorio tsembanga se incrementaría entre un 94'6% (población porcina mínima) y un 26% (población porcina máxima). Ahora bien, cuantos más cerdos crían los tsembangas, más trabajo desarrollan (especialmente las mujeres). Por la misma razón, el incremento de personas exigiría un incremento correlativo de cerdos para garantizar el mismo nivel de calorías y proteínas animales. Pero, si se incrementan las horas de trabajo existen serías posibilidades de que aumente el número de enfermedades. Ello implicaría inmediatamente un menor rendimiento del trabajo e, incluso, una mayor demanda de cerdos antes del ritual. Además, es fácil suponer que si sólo se cultiva el 5% del terreno desbrozado, los espacios elegidos serán los de mayor calidad. Por consiguiente, la extensión del número de huertos no sólo implicaría un mayor trabajo de vallado y otras actividades afines, sino que no podría garantizar que los nuevos huertos produjesen igual cantidad que los ya existentes. En suma, si la población tsembanga estuviese en los límites de la capacidad de sustentación de su territorio cabría la posibilidad de que ésta fuera sobrepasada. En consecuencia, parece oportuno rechazar un cálculo máximo de la capacidad de sustentación.

Rechazado el máximo quedan aún dos opciones posibles: el óptimo y el mínimo. Si el criterio determinante es el óptimo, los problemas

metodológicos se acrecientan debido a que en el caso de los seres humanos éste viene ligado al «ambiguo» e inmensurable concepto de «bienestar». La obra de SAHLINS pone de manifiesto que las necesidades pueden ser satisfechas por un exceso de producción o bien por una reducción de los deseos:

> «adoptando la estrategia Zen, un pueblo puede gozar de una abundancia material incomparable... con un bajo nivel de vida».[336]

La capacidad de sustentación aparece vinculada a una idea «malthusiana» según la cual los colectivos humanos están limitados por los recursos materiales del espacio donde habitan. Sin embargo, la existencia de «factores restrictivos» como condicionantes máximos del modo de vida de una determinada población puede conducirnos a explicaciones falsas. De hecho, ya en los años cincuenta se halló una vinculación entre entorno y recursos a partir de la ley del «no óptimo».[337] Según dicha ley, ninguna especie encuentra un hábitat que reuna las condiciones óptimas para su supervivencia porque en todo hábitat posible siempre existirán factores limitantes. A ello hay que añadir que los ecosistemas, aunque estables, son dinámicos. Por consiguiente, en la medida en que los factores limitantes se modifican con el transcurso del tiempo la capacidad de sustentación de un determinado hábitat es diacrónicamente variable. Ello significa que es metodológicamente imposible, con este concepto, valorar si la adaptación efectiva de un grupo a su entorno ha sido positiva a largo plazo.

En definitiva, el cálculo del número «óptimo» de personas que pueden sobrevivir en un determinado territorio sin que se produzca una degradación ambiental ni cambien las condiciones que rigen el modo de producción, siempre será el resultado de un cálculo parcial y derivado. Su parcialidad procede del desconocimiento de factores ajenos a la producción alimentaria. Derivado porque, en última instancia, el óptimo equivaldrá al máximo. Es decir,

> «siempre resulta difícil proyectarse desde el «óptimo» existente hacia el «crítico» que persiste. Cuestiones tales como la adaptación a largo plazo no pueden deducirse por los datos relativos a un breve período de tiempo».[338]

Es decir, SAHLINS cree que los grupos humanos no se adaptan a las condiciones medias de los hábitat en que se desenvuelven, sino a aquellas que garantizan la supervivencia del grupo. Este principio es conocido como la ley del mínimo de LIEBIG:

336 SAHLINS, M.D.: *Economía de la Edad de Piedra*, o. c. Pág. 14.
337 DANSEREAU, P.: *Biogeography*, ed. Ronald Press, Nueva York. 1957.
338 SAHLINS, M.D.: *Economía de la Edad de Piedra*, o. c. Pág. 57.

«el crecimiento está limitado no tanto por la abundancia de todos los factores necesarios como por la disponibilidad mínima de cualquiera de ellos».[339]

Para SAHLINS este «déficit de producción» aparece vinculado a tres factores: «subaprovechamiento de los recursos», «subaprovechamiento de la capacidad de trabajo» e «insuficiencia de la unidad doméstica». Por consiguiente, en el ámbito de la ecología cultural se hace preciso diferenciar entre los efectos producidos por la superación del límite de la capacidad de sustentación y los que acontecen tras superar el límite de los rendimientos decrecientes. La superación de la capacidad de sustentación implica la irreversibilidad en el proceso de destrucción del medio. Sin embargo, aún traspasando los límites de rendimientos decrecientes puede mantenerse una producción estable, aunque se produzca menos por unidades de esfuerzo. De hecho, según HARRIS, la producción pesquera mundial, por ejemplo, se mantiene estable o incluso crece a pesar de que los rendimientos son claramente decrecientes.

M. HARRIS parte de una fórmula de la energía alimentaria como instrumento para diferenciar entre expansión e intensificación en los sistemas energéticos humanos. Según esta fórmula, aún en el caso de que el factor tecno-ambiental sea tomado como invariante(e), es posible lograr un incremento del flujo energético (E) si se aumenta el número de personas que trabajan (m), el tiempo de los que ya lo hacen (t) o su intensidad trabajando más deprisa (r). Es decir, el flujo energético equivaldría al producto de

$$m*r*t*e.$$

En el caso de los tsembanga que analiza RAPPAPORT habría que añadir a todos estos factores la distribución espacial y la densidad poblacional. Esto es, el resultado global del trabajo no es el mismo en una población concentrada que en una dispersa.

Este modelo trófico arroja nuevos indicios sobre la insuficiencia el concepto de «capacidad de sustentación». En una cadena trófica el número de eslabones no puede ser excesivo. La pérdida de energía que acontece en cada transformación implicaría el nulo aporte energético al último de los eslabones. Para evitar tales pérdidas energéticas los seres humanos se sitúan simultáneamente en diversas cadenas. Es decir, la posibilidad de atender a dietas múltiples facilita la admisión de las fluctuaciones ambientales en condiciones de eficiencia positiva. O dicho de otra forma, en los ecosistemas en los que existe una gran fluctuación las acciones humanas se encaminan hacia la diversificación como instrumento de adaptación. Ello significa que la actividad depredadora del

[339] Harris, M.: *Introducción a la antropología general*, o. c. Pág. 200.

hombre está guiada por la «prudencia». Tal cautela le permite insertarse en múltiples circuitos recurrentes del ecosistema que funcionan como reguladores. Por ello, aunque es imposible prescindir de la existencia de factores restrictivos en el medio ambiente la acción humana puede, mediante el control total o parcial del mismo, acomodar dichos factores a sus necesidades. El control demográfico permite, por una parte, reducir el flujo energético manteniendo una tasa de multiplicación baja. Además, la inventiva humana facilita la superación de la dependencia de los recursos de un determinado espacio mediante la importación de recursos dispersos por otras zonas o desarrollando instituciones ligadas a la movilidad como la trashumancia.

El factor demográfico no puede, por tanto, limitarse a ocupar el lugar de cociente resultante de la ecuación de la capacidad de sustentación.[340] La importancia de dicho factor se acrecienta cuando tenemos presente que si bien el control de los factores físicos y biológicos puede ser precario, no ocurre lo mismo con la demografía. El tamaño de una población está siempre controlado culturalmente. De hecho, en el análisis que STEWARD realizó de la filiación de los Shoshones se establecían correlaciones entre el tamaño y la densidad de las poblaciones y el parentesco, la complejidad social, la estratificación y la organización política. En esa misma línea, CARNEIRO afirma que existe una tendencia hacia el aumento de la especialización y complejidad en la organización social a medida que aumenta el tamaño de la población.[341] El control demográfico puede adoptar formas muy diversas: aborto, descuido nutricional selectivo, prolongación de la lactancia materna, abstinencia sexual, geronticidio, abandonos «mágicos» de la voluntad de vivir, etc.

En definitiva, la única aportación teórica que puede esperarse de la aplicación del concepto de capacidad de sustentación es la comprobación tautológica por métodos cuantitativos de la tesis de que los colectivos que se encuentran adaptados al medio, no superan la capacidad de sustentación del mismo. De hecho, en todos aquellos casos

340 En la fórmula que RAPPAPORT toma de CARNEIRO se interrelacionan las siguientes variables: total de tierra cultivable (T), duración del periodo de barbecho (R), duración del período de cultivo (Y) y superficie de la tierra cultivada para proporcionar a un «individuo medio» la cantidad de alimentos que ordinariamente obtiene de plantas cultivadas por año (A). La población que puede ser sustentada (p) es el resultado de esta fórmula:

$$\frac{\left(\frac{T}{R+Y}\right)^{*} Y}{A} = P$$

341 CARNEIRO, R.: *On the Relationship Between Siza Population and Complexity of Social Organization*, en Southwetern Journal of Anthropology. Vol. 23. 1967. Págs. 234-243.

en que se ha calculado el valor de la misma la conclusión ha sido sustancialmente idéntica:

> «los resultados, aunque muy variables, muestran una gran congruencia en un aspecto: la población existente es generalmente inferior –en algunos casos incluso muy inferior– al máximo calculable».[342]

En todo caso, el concepto de «capacidad de sustentación» nos ha conducido a la elucidación de la eficiencia adaptativa a través de la consecución de los alimentos. Ahora bien,

> «confrontada con un caso etnográfico particular de subproducción, ninguna explicación abstracta puede ser tan satisfactoria como una enumeración de las fuerzas específicas en juego: las relaciones políticas y sociales existentes, los derechos de propiedad, los impedimentos rituales al desarrollo del trabajo y otras por el estilo. Pero en la medida en que las diferentes formas de subproducción aludidas más arriba se descubren generalmente en las economías primitivas, tampoco puede ser satisfactorio análisis alguno de ellas. Porque entonces éstas, pertenecen a la naturaleza de las economías en cuestión, y en ese caso deben interpretarse a partir de condiciones igualmente generales de organización económica».[343]

Esto es, el análisis de los problemas planteados hasta el momento y, especialmente, la superación de las deficiencias que hemos observado en la explicación funcional-sistémica nos conducen ineludiblemente a lo que se ha dado en denominar antropología económica.

[342] SHALINS, M.D.: *Economía de la Edad de Piedra*, o. c. Págs. 57-58. SAHLINS aporta datos de varias fuentes para corroborar tal tesis. Estos son algunos de ellos:

Grupo	Lugar	P. Rea	P. Potencial máxima	%P. real del potencial
Naregu Chimbu	N. Guinea	288/m²	453/m²	64
Tsembanga	N. Guinea	204	313-373	55-65
Yagaw Hanaoo	Filipinas	30/km²	48/km²	63
Lamet	Laos	2'9/Km²	11'7-14'4Km²	20-25
Iban	Borneo	23/Km²	35-46/km²	50-66
Kuikuru	Brasil	145	2.041	7
Ndembu	N. Rodhesia	3'17/m²	17-38/m²	8-19
W.Lala	N. Rodhesia	3/m²	4/m²	75
Swaka	N. Rodhesia	4/m²	10/m²	40
Dogomba	Ghana	25-50/m²	50-60/m²	42-100

[343] Ibid. o. c. Pág. 90.

Institución Gran Duque de Alba

Institución Gran Duque de Alba

CAPÍTULO 7
¿ECOLOGÍA O ECONOMÍA?

Gran parte de los procesos económicos tradicionalmente desarrollados en las sierras de Ávila han podido ser mantenidos a lo largo del tiempo gracias a su total adecuación a principios ecológicos. Arriba: Ameal en Navalosa. Abajo: Molino en Villafranca de la Sierra. (Fotos P.T.)

7.A.–EL EVOLUCIONISMO ECONÓMICO: MORGAN Y MARX

7.A.1.–El evolucionismo tecnoeconómico de Morgan

La mayor parte de las indagaciones que sobre los aspectos económicos de las sociedades «primitivas» se han efectuado, se han visto históricamente condicionadas por dos elementos: la crítica de cualquier materialismo y la confusión de economía y medios materiales de producción. Prueba somera de ello sería la conocida expresión de MALINOWSKI según la cual

> «en el fondo de la llamada concepción materialista de la historia reposa una idea análoga del ser humano, quien, en cualquier cosa que proyecta o persigue, sólo lleva en el corazón un interés material de tipo puramente utilitario».[344]

Tras tal aseveración algunos etnógrafos han despreciado directamente la investigación de las instituciones económicas o las han situado de forma a priori como subsidiarias de cualquier otra institución social. En realidad, lo que parece subyacer a esta actitud no es otra cosa que una consideración idealizada del «buen salvaje» y de los pueblos primitivos como carentes de «economía».

La expresión de FRAZER, prologando al mismo MALINOWSKI, es nítida. Según FRAZER, MALINOWSKI obra correctamente criticando

> «severamente la concepción habitual del Hombre Económico Primitivo, especie de espectro que, parece ser, todavía ronda por los manuales de economía e incluso extiende su nefasta influencia a las mentes de ciertos antropólogos... Este horrible fantasma actúa únicamente guiado por el sucio lucro, que persigue incansablemente según la vía de menor resistencia».[345]

[344] MALINOWSKI, B.: *Los argonautas del pacífico occidental*, ed. Planeta-Agostini. Barcelona. 1986. Págs. 503-504.

[345] FRAZER, J.: Introducción, en MALINOWSKI, B: Los argonautas del pacífico occidental, o. c. Págs. 9-10.

En este sentido, resulta sintomática la escasa relevancia que WISSLER, particularmente atento a la relación entre formas de subsistencia y construcciones culturales, da a los aspectos económicos de las sociedades «primitivas». En la taxonomía de rasgos elaborada por WISSLER los aspectos económicos sólo aparecen como una subdivisión de la cultura material en la clasificación de los hechos sociales.

Un segundo factor que ha influido en la elaboración de los análisis económicos de grupos «ágrafos», ha sido la reducción de lo económico a los medios materiales de subsistencia. Ello ha producido una confusión entre los conceptos de economía, tecnología e incluso ecología. Así, no es extraño hallar monografías que bajo el epígrafe de «vida económica» se limitan a describir los instrumentos tecnológicos característicos de una determinada sociedad. Por otra parte,

> «la economía también se ha utilizado, a veces, en un sentido ligeramente más amplio, equivalente a lo que otros han denominado ecología, o bien la forma total en que la cultura se ajusta al medio ambiente».[346]

En ambos casos, el problema es el mismo: reducir lo económico a lo meramente material. Esta concepción de lo económico parece no tener en cuenta que es posible describir actos económicos no materiales. Nuestra sociedad nos ofrece múltiples ejemplos de ello. Así, la audición de un concierto de música no es un acto estrictamente material, aunque la consecución de la entrada para el mismo equivalga a varios días de trabajo.

No es pues de extrañar que haya habido que esperar hasta 1922, año en que R.F. BARTON publica «Ifugao Economics», para hallar una monografía específicamente económica.[347] No obstante, ello no significa que, en un sentido muy amplio, no haya habido una «antropología económica».[348]

Históricamente podemos encontrar reflexiones sobre comportamientos económicos de otras culturas en autores como HERODOTO, o más modernamente, en MILLAR, FERGUSON o CONDORCET. Setenta años

346 BURLING, R.: *Teorías de la maximación y el estudio de la antropología económica*, en GODELIER, M.: *Antropología y Economía*, o. c. Pág. 102.

347 BARTON, R.F.: *Ifugao economics*, ed. University of California Publications in American Archeology and Etnology. Vol 15. 1922. Págs. 385-446.

348 Ese mismo año se publicó «Los argonautas del Pacífico occidental» que, a pesar de las afirmaciones precedentes de MALINOWSKI, es una descripción de las actividades económicas que se desarrollan en parte de Melanesia. El mismo MALINOWSKI había publicado en 1902 un artículo acerca de *The economic aspect of the Intichiuma ceremonies* (WESTERMARCK, E. (Ed.): *Festkrift tillagnad*. Helsinki) y otro tras la vuelta de su primera expedición por el Pacífico con el título de *Primitive economics in the Trobriand Islands* (Economic Journal. Vol 31. Londres. Págs. 1-16). Citados los dos últimos en GODELIER, M.: *Instituciones económicas*, ed. Anagrama. Barcelona. 1981. Pág. 9.

antes de que K. MARX intente averiguar cuál es el origen y la estructura de las clases sociales, podemos encontrar un anticipo de tal pretensión en la obra de John MILLAR titulada «El origen de la distinción de rangos o una investigación sobre las circunstancias que dieron origen a la influencia y la autoridad en los miembros de una sociedad». Si MILLAR adquiere relevancia para la historia de la antropología económica no es por la historia concreta de la humanidad que elabora, sino por la idea de que no todas las sociedades han de pasar necesariamente por todas las etapas de la evolución social. En su opinión lo que diferencia a una etapa de otra es el modo de subsistencia concreto que se acompaña de un sistema articulado de leyes e instituciones. Por otra parte, y con independencia de que sus reconstrucciones fuesen o no correctas, es preciso atribuir a MILLAR el mérito de estudiar instituciones como la poligamia y poliandria, el precio de la novia, el préstamo de esposas, la matrilinealidad, etc.

A consecuencias similares llegará A. FERGUSON, autor de «Historia del progreso y fin de las república de Roma» y de «Ensayo sobre la historia de la sociedad civil», quien va a asentar su evolucionismo en una suerte de determinismo económico. Como MILLAR considera que el motor de la historia, lo que permite a la humanidad evolucionar, es la propiedad privada.[349]

La reflexión sobre el papel que juega la propiedad en la evolución sociocultural está igualmente presente en la que podemos considerar con todo derecho primera investigación en el ámbito de la antropología económica: «La sociedad primitiva» de L.H. MORGAN.

La obra morganiana se fundamenta en el presupuesto de la esencial unidad de la especie humana (si bien dicho supuesto no excluye un cierto racismo imperante en la conciencia de la época).[350] La noción spenceriana de la evolución se identificaba con el paso de lo simple a lo complejo. MORGAN, por su parte, la sitúa en el avance hacia lo racional desde la irracionalidad:

«las instituciones del hombre han aparecido en una serie continuada y progresiva, cada una de las cuales representa el resultado de movi-

[349] M. HARRIS señala que FERGUSON con más acierto que Morgan, supo establecer una correlación entre los estadios evolutivos de la economía y de la organización social y los *medios de subsistencia*. HARRIS, M.: *El desarrollo de la teoría antropológica*. o .c. Pág. 26.

[350] En el caso de MORGAN, indianofilia y melanofobia parecen ir unidas. Así, según el historiador C. RESEK, *MORGAN se afilió a la causa del abolicionismo con la esperanza de que, sin la protección de la esclavitud, la raza negra desapareciese*. (Citado por *Harris, M.: El desarrollo ...*, o. c. Pág. 120). Por su parte, LISON TOLOSONA se queja de *la insensibilidad ante los negros* que Morgan muestra. (LISON TOLOSAN, C.: *Prólogo*; en MORGAN, L.H.: *La sociedad primitiva*, o. c. pág. 24). La defensa de una *unidad cerebral* de todos los hombres no es incompatible con un cierto racismo, ya que tal *unidad* se explica en función de la defensa del monogenismo.

mientos de transformación inconscientes para libertar a la sociedad de males actuales... Todas las comprobaciones del saber y experiencias humanas tienden a demostrar que la raza, como unidad, ha progresado firmemente desde una condición más baja a una más alta».[351]

Ello no significa que no puedan aparecer retrocesos ocasionales en el proceso evolutivo. En todo caso, este tipo de degradaciones no afecta a la linealidad progresiva del género humano, sino a grupos concretos. La creencia de una evolución degenerativa se encuentra totalmente alejada de la mente de MORGAN:

«tampoco existe base para suponer su degradación desde un nivel más alto, porque las comprobaciones de la experiencia humana no ofrecen base verosímil para tal hipótesis. Puede admitirse que existieran casos de retrocesos mental y físico en tribus y naciones, por razones conocidas, pero ellos jamás interrumpieron el progreso general de la humanidad».[352]

Evidentemente, el presupuesto de la uniformidad evolutiva no exige que la velocidad de cambio sea uniforme. La existencia de préstamos culturales, y los contactos entre grupos humanos pueden introducir cambios en los procesos evolutivos. A ello, hay que añadir la «razón geométrica» que parece presidir el proceso de transformación social:

«las primeras invenciones y las primeras organizaciones sociales fueron más difíciles de adquirir, y, por tanto, los más largos intervalos de tiempo las separaban entre sí. En esta ley del progreso, que obra en razón geométrica, se encuentra prueba suficiente de la prolongada duración del salvajismo... La porción más adelantada de la raza humana fue detenida, por así decirlo, en ciertas etapas del progreso, hasta que algún gran invento o descubrimiento, tal como la domesticación de animales o el proceso de fundición del hierro mineral, diera un nuevo y pujante impulso hacia adelante».[353]

En el análisis de la evolución sociocultural, MORGAN se hace eco de la división en tres etapas de la historia de la humanidad que estableciese un siglo antes ROBERTSON.[354] Lo más interesante de tal división, con las correspondientes subetapas, se encuentra en la preeminencia que otorga a la tecnología. Es decir, según MORGAN se produce una concurrencia entre tecnología de subsistencia, parentesco, propiedad y

[351] MORGAN, L.H.: o. c. Pág. 124.
[352] Ibid. Pág. 124.
[353] Ibid. Págs. 105-107.
[354] En opinión de LISON TOLOSANA, los precedentes directos de los tres estadios morganianos serían VOLTAIRE, MONTESQUIEU, V. DE CASTELLEUX, A. FERGUSON, J. MILLAR, W. ROBERTSON, G. KLEMM, H.S. MAINE, E.B. TYLOR y J. LUBBOCK. LISON TOLOSANA, C.: *Prólogo*, o. c. Págs. 32-33.

gobierno, de tal forma que el avance en la tecnología modifica todo el sistema social en orden a una mayor adaptabilidad y perfeccionamiento de la especie:

> «El hecho importante de que el hombre comenzó al pie de la escala, y se elevó, está demostrado expresivamente por la sucesión de las artes de subsistencia. De su ingenio, en este sentido, pendía la cuestión entera de la supremacía del hombre en la tierra. El hombre es el único ser de quien se puede decir que ha logrado el domino absoluto de la producción de alimentos que, en el punto de partida, no era más suya que de otros animales... Es, por tanto, probable, que las grandes épocas del progreso humano se han identificado, más o menos directamente, con la ampliación de las fuentes de subsistencia».[355]

La idea que subyace al pensamiento de MORGAN es la de que las condiciones de vida dentro de cada una de las diversas etapas del desarrollo han sido sustancialmente idénticas y las variaciones han de ser atribuidas a factores adaptativos a un medio ambiente cambiante. El motivo de tal consideración no es arbitrario: la idea de la «unidad psíquica» garantiza tal aserto. Con todo, se puede reseñar que la idea de la «unidad psíquica» no es el presupuesto de partida de MORGAN, sino la conclusión a la que deductivamente llega al final de «La sociedad primitiva»:

> «Con un mismo principio de inteligencia y una misma forma física, en virtud de un origen común, los resultados de la experiencia humana han sido los mismos substancialmente en todos los tiempos y en todas las regiones de la misma condición étnica.
> En consecuencia, sus operaciones y procesos han sido uniformes a través de todas las etapas del progreso humano... Tanto el salvaje, como el bárbaro y como el hombre civilizado, prestan un principio común de inteligencia. Fue en virtud de este principio que bajo condiciones similares el hombre produjo los mismos implementos y utensilios y las mismas invenciones e idénticas instituciones que desarrolló de idénticos gérmenes originales del pensamiento... desde la cabeza de la flecha que manifiesta el pensamiento en el cerebro del salvaje, hasta la fundición del mineral del hierro, que revela la más elevada inteligencia del bárbaro, y, finalmente, hasta el ferrocarril, que puede considerarse el triunfo de la civilización».[356]

Sin embargo, a pesar de las correlaciones que pueden ser establecidas entre los diversos elementos del sistema social, MORGAN parece

[355] MORGAN, L.H.: o. c. Pág. 90.
[356] Ibid. pág. 544.

olvidar criterios básicos del evolucionismo cuando le hace falta. Así, no tiene problemas para admitir la existencia de préstamos interculturales que favorezcan el desarrollo, aunque ello pueda suponer una flagrante contradicción con el principio antes enunciado:

> «Los elementos de otros países entremezclados con los de la cultura nativa, en regiones del hemisferio oriental, crearon un estado anormal de la sociedad allí donde las artes de la vida civilizada fueron amoldadas de nuevo, de acuerdo con las aptitudes y necesidades de salvajes y bárbaros».[357]

Con todo, MORGAN elabora un complejo análisis de las diferentes fases por las que la evolución social pasa desde el estado primigenio hasta la civilización. Cabe señalar, no obstante, que así como los datos que aporta para el estudio de los estadios de salvajismo y barbarie son prolijos, su reflexión a propósito del estadio de civilización es parca, tal y como vemos en los siguientes cuadros:[358]

Cuadro 1

ESTADIO	*INICIO*
Salvajismo Inferior	Infancia del hombre
Salvajismo Medio	Fuego y la pesca
Salvajismo Superior	Uso de arcos y flechas
Barbarie Inferior	Alfarería
Barbarie Media	Domesticación de animales
Barbarie Superior	Trabajo del hierro

Cuadro 2: *ESTADIO: SALVAJISMO. PERÍODO: INFERIOR*

INICIO: Infancia del hombre.
FINAL: Con el uso del fuego y con la pesca.
CARACTERÍSTICAS: Inicio del lenguaje articulado.
Promiscuidad sexual.
SUBSISTENCIA: Frutas y nueces propias de las selvas.
PROPIEDAD: Efectos personales. Se entierran con su poseedor.
VIVIENDA: Cavernas y árboles en climas tropicales y subtropicales.
FAMILIA: Consanguínea.
GOBIERNO: Pacto entre varones

357 Ibid. Pág. 464.

358 Los cuadros aquí presentados están elaborados a partir de los que ofrecen LISON TOLOSONA (*Prólogo*, o. c. Págs. 37-39) y ESPINA BARRIO (*Manual de antropología cultural*, o. c. Pág. 77), además de los elaborados por el propio MORGAN en la recapitulación del primero de los capítulos de *La sociedad primitiva* (o. c. Págs. 84-85).

Cuadro 3: *ESTADIO: SALVAJISMO. PERÍODO: MEDIO*

INICIO: Con el fuego y la pesca.
FINAL: Con invención del arco y la flecha.
CARACTERÍSTICAS: Dominio del lenguaje. Uso del fuego y las lanzas. Tabú de unión padres-hijos.
SUBSISTENCIA: Frutas, nueces y pescado.
PROPIEDAD: De la gens.
VIVIENDA: Se disemina por otros climas.
FAMILIA: Punalúa.
GOBIERNO: Gens.

Cuadro 4: *ESTADIO: SALVAJISMO. PERÍODO: SUPERIOR*

INICIO: Con el uso del arco y las flechas.
FINAL: Con la invención de la alfarería.
CARACTERÍSTICAS: Uso de arco y flechas. Escritura en imágenes. Tabú de unión padres-hijos.
SUBSISTENCIA: Raíces farináceas cocidas. Caza.
PROPIEDAD: De la gens.
VIVIENDA: Continúa la expansión.
FAMILIA: Punalúa.
GOBIERNO: Gens.

Cuadro 5: *ESTADIO: BARBARIE. PERÍODO: INFERIOR*

INICIO: Alfarería.
FINAL: Domesticación de animales (Viejo Mundo) y riegos y cultivos de maíz y otras plantas (Nuevo Mundo).
CARACTERÍSTICAS: Alfarería. Tejidos. Escudos y Mazas guerreras. Tabú de unión entre hermanos.
SUBSISTENCIA: Raíces farináceas. Caza.
PROPIEDAD: Individual.
VIVIENDA: Arquitectura de mayores proporciones. Aldeas empalizadas.
FAMILIA: Punalúa. Sindiásmica.
GOBIERNO: Fratria. Confederación. Consejo de jefes. Un guerrero.

Cuadro 6: *ESTADIO: BARBARIE. PERÍODO: MEDIO*

INICIO: Domesticación de animales y horticultura.
FINAL: Con la fundición del hierro mineral.
CARACTERÍSTICAS: Uso del bronce. Modo de vida pastoril (Europa). Horticultura (América).
SUBSISTENCIA: Porotos, calabazas, cacao y maíz (América); Leche, carne de animales (Europa).

© Universidad Gran Duque de Alba

PROPIEDAD: Individual, comunitaria y religiosa (para el culto).
VIVIENDA: Arquitectura de adobe y piedra. Vivienda colectiva.
FAMILIA: Sindiásmica.
GOBIERNO: Consejo de jefes. Comandante militar.

Cuadro 7: *ESTADIO: BARBARIE. PERÍODO: SUPERIOR*

INICIO: Trabajo del hierro
FINAL: Alfabeto fonético y uso de la escritura.
CARACTERÍSTICAS: Uso del hierro. Caminos pavimentados.
Jerarquías religiosas. Monogamia.
SUBSISTENCIA: Productos agrícolas.
PROPIEDAD: Del Estado y del individuo. Esclavos como propiedad.
VIVIENDA: Edificios comunales. Habitaciones lacustres. Villas.
FAMILIA: Sindiásmica. Patriarcal. Monógama.
GOBIERNO: Consejo de jefes, asamblea del pueblo y comandante militar.

Cuadro 8: *ESTADIO: CIVILIZACIÓN. PERÍODOS: ANTIGUA Y MODERNA*

INICIO: Con la escritura.
FINAL: Aún no ha llegado.
CARACTERÍSTICAS: Organización política basada en territorio y propiedad.
GOBIERNO: Basado en la propiedad y en el pueblo, provincia y Estado.
El Estado protege personas y sociedad.

Este esquema morganiano aclara, en muy buena medida, las características metodológicas que tiene el trabajo de los evolucionistas: las opiniones acerca del lenguaje o las relaciones sexuales no dejan de ser meras elucubraciones tendentes a confirmar hipótesis indemostrables.

Para HARRIS, las insuficiencias de la obra de MORGAN proceden de su incapacidad de descubrir, aunque la postule, una relación entre los «parámetros tecnoeconómicos y la estructura social».[359] Es decir, el intento morganiano de hacer derivar una sucesión en la evolución de las culturas a partir de las relaciones que se pueden descubrir en el análisis de la tecnología que las mismas han desarrollado, se queda en una mera definición al no poner las semejanzas o diferencias que pueden aparecer entre ellas directamente en relación con variables «tecno-ecológicas o tecno-económicas». Como consecuencia de ello, las secuencias evolutivas que MORGAN postuló, incluso en el ámbito de la tecnología, han sido rechazadas por manifiestamente incorrectas –con independencia de que su secuencia general haya pasado a incorporarse al inconsciente colectivo de la mayoría de los investigadores de los pueblos primitivos o de la historia–.

[359] *El desarrollo de la teoría antropológica*, o. c. Pág. 159.

La asunción por parte de un gran número de antropólogos de la secuencia evolutiva diseñada por MORGAN supuso la institucionalización en la antropología de una orientación teórica caracterizada por la defensa a ultranza del postulado de la evolución de las culturas a través de períodos similares. Dicha orientación teórica puede condensarse en torno a los siguientes aspectos:

–Defensa de la «unidad psíquica» del hombre como presupuesto fundamental;

–Determinación científica de los períodos universales del desarrollo social;

–Indagación sobre el origen de los fenómenos e instituciones socioculturales;

–Recurso a la arqueología, siempre que se pueda, para determinar el orden de la seriación evolutiva;

–Inclusión en los períodos arqueológicos de la referencia correspondiente a los medios de subsistencia, modos de vida, sistemas de parentesco, instituciones, creencias, etc.;

–Desarrollo de trabajo de campo para obtener datos etnográficos de culturas existentes que puedan ofrecernos conocimientos del pasado mediante la interpolación en él de las «culturas primitivas» actuales;[360]

Con todo, el recurso a la obra de MORGAN es debido a la reiterada importancia que concede a la tecnología de subsistencia y a las influencias que los condicionantes procedentes del medio poseen en los grupos humanos. Ambas ideas permiten realizar

> «una matriz de posibilidades estructurales que le acercan mucho a la moderna ecología cultural».[361]

A pesar de la similaridad que debe presidir el proceso evolutivo, al presentar las características que definen cada una de las épocas por las que los grupos humanos han pasado, MORGAN establece diferencias sustanciales entre lo que acontece a uno y otro lado del Atlántico. No se trata de una contradicción. Las diferencias climáticas, orográficas y edafológicas, explican las discrepancias entre unos y otros grupos humanos. La orografía será, por ejemplo, la causante de que algo tan fundamental como el nacimiento de la agricultura obedezca a móviles diferentes. Así, MORGAN explica como en Europa y Asia occidental la aparición de la agricultura tiene su origen en las

[360] Estas características del evolucionismo están tomadas libremente del *Prólogo* de LISON TOLOSANA a *La sociedad primitiva* de MORGAN. o. c. Págs. 33 y ss.

[361] Ibid. Pág. 46.

«necesidades de los animales domésticos y que el empleo de alimentos farináceos por estas tribus fue una resultante de los conocimientos adquiridos (por la vida pastoral). En el hemisferio occidental, los aborígenes en general pudieron avanzar hasta el estadio inferior de la barbarie, y algunos de ellos hasta el medio, sin animales domésticos, salvo la llama del Perú, y con un solo cereal, el maíz, ... Pero el maíz, por su crecimiento en las colinas –lo que favorecía el cultivo directo– por su utilización y por su rendimiento abundante y propiedades nutritivas, era una dote más rica para contribuir a los primeros progresos de la humanidad que todos los demás cereales juntos»[362].

Y, sin embargo, a pesar de la relevancia que MORGAN concede a las condiciones naturales no puede encontrarse en él a un defensor del determinismo geográfico:

«En Australia, el hombre, tal como lo representan sus costumbres de antropófago, está situado en el plano más inferior del que se haya tenido noticia. Y esto, a pesar de poseer los australianos un verdadero continente por sus dimensiones, rico en minerales, con un clima bastante benigno y suficientemente dotado de medios de subsistencia».[363]

En todo caso, la hipotética contradicción quedaría invalidada por la existencia misma de préstamos. Si bien es difícil constatar que pudieran haberse dado entre pueblos europeos y americanos o entre cualquiera de estos y australianos, no cabe duda de que la copia reiterada de inventos, puede alterar la velocidad de progreso de alguna de las tribus humanas:

«Es probable que alguno de estos inventos fuesen copiados de tribus que se hallaban en el estado medio, porque fue por este proceso constantemente repetido que las tribus más adelantadas elevaban a las más atrasadas, a medida que éstas eran capaces de apreciar los medios de progreso y apropiarse de los mismos».[364]

En suma, un cierto determinismo tecno-económico, matizado por las influencias ecológicas habrían generado una historia de la humanidad de carácter lineal y progresivo en la que no ha sido imposible que se hayan simultaneado culturas diferentes: «existieron, sin duda, diferencias de cultura del mismo período en los hemisferios oriental y occidental, a consecuencia de la naturaleza desigual de los continentes; pero las condiciones de la sociedad en el estadio correspondiente debe haber sido por lo demás, muy parecida».[365]

362 MORGAN, L.H.: o. c. Págs. 95-96.
363 Ibid. Pág. 388.
364 Ibid. Pág. 527.
365 Ibid. Pág. 88.

7.A.2.–Evolucionismo multilineal de Marx: «Formas que preceden a la producción capitalista»

El reconocimiento que la obra de MORGAN alcanzó rápidamente se debe en parte a la asunción cuasi bíblica de sus tesis por la ortodoxia marxista. Si bien es a partir de la publicación de «Ancient society» cuando el estudio de las sociedades precapitalistas se convierte en una preocupación para MARX,[366] las referencias a las sociedades precapitalistas están presentes en su obra con mucha anterioridad.

Con el objetivo de preparar lo que posteriormente será «El Capital», MARX escribe un borrador para los «Grundrisse» que lleva por título «Formas que preceden a la producción capitalista».[367] En este opúsculo, complementario del conocido «Prefacio a la Crítica de la Economía Política»,[368] MARX intenta abordar de forma sistemática el problema de la evolución histórica.[369]

Según MARX existe un elemento clave que establece una radical diferencia entre el trabajador de una sociedad capitalista y el que vive en formas de producción precapitalistas: su ligazón a la tierra. El trabajador de la sociedad capitalista se encuentra totalmente separado de la tierra. En las formas de producción precapitalistas, sin embargo, el trabajador se ve a sí mismo unido a la tierra y se autoconcibe, por tanto, más como propietario que como trabajador. La diferencia no es una cuestión meramente semántica. El propietario de la tierra no pretende crear valor –aunque de hecho pueda hacerlo– sino garantizar el sustento de su familia o de la estructura comunitaria dentro de la que se halla inserto. Por ello, el camino para analizar qué tipo de sociedades han precedido a la capitalista será el de investigar los diferentes modos de producción en relación con la propiedad de la tierra.

Aunque aún hoy, no existe ninguna constatación etnográfica de que la horda pudiera ser efectivamente la primera forma de organización social humana, MARX la sitúa en el punto de partida de la misma. La razón en que se apoya para defender tal idea es su surgimiento como un proceso natural desde la animalidad:

366 IZQIOERA ETULAIN, J.L.: *Marxismo y sociedades precapitalistas*, en *Estudios Filosóficos*, Vol. XXXII. Valladolid. 1983. Pág. 50.

367 MARX, K.: *Formas que preceden a la producción capitalista*, en GODELIER, M.: *Antropología y economía*, o. c. Págs. 21-46.

368 Es en este «Prefacio» donde MARX elabora una historia de la sociedad que partiendo desde la sociedad esclavista se remonta hasta el capitalismo. Es decir, el desarrollo histórico que MARX presenta en el *Prefacio* se inicia justamente donde finaliza el que se presenta en las *Formas que preceden a la producción capitalista*.

369 IZQUIERA ETULAIN, J.L.: *Materialismo, cultura y modos de producción*, ed. San Esteban. Salamanca. 1990. pág. 15.

«La comunidad tribal resultante de un proceso natural, o, si se quiere, la horda –la comunidad de sangre, de idioma, de costumbres, etc.– es el primer supuesto de la apropiación de las condiciones objetivas de su vida y de la actividad de autorreproducción y de objetivación de esta».[370]

A diferencia de lo que ocurre en las sociedades capitalistas, la apropiación real de lo producido en el proceso de trabajo no acontece en el producto del mismo. Al ser la unidad supraindividual quien se apropia de la tierra y ejerce los derechos de propiedad sobre la misma, el individuo solamente se ve como propietario en calidad de miembro de la comunidad. Es decir, al ser la unidad supraindividual la propietaria y la única capaz de tener en sí misma todas las condiciones de reproducción y plusproducción, hay que considerar que la propiedad es colectiva y, por tanto, no individual.

Por otra parte, a diferencia del unilinealismo morganiano, el modelo evolutivo de MARX permite una evolución multilineal. Según el autor de «El capital», a partir del patrón originario descrito la estructura comunitaria puede desarrollar varias formas que no están obligadas a pasar necesariamente por fases sucesivas. Por tal razón, la inevitabilidad del transcurso de todos los grupos humanos a través de todas las posibles fases evolutivas, se desvanece. La adopción de una determinada forma de producción u otra estará en función de elementos contingentes, tanto inherentes como exógenos a la propia estructura comunitaria, como la historia, la climatología, la demografía, etc.

Así, puede ocurrir que se constituya una comunidad únicamente para la guerra. Esto es, que los individuos en su relación con la tierra no encuentren más constricción que la de otras estructuras comunitarias que pretendan la misma tierra y decidan asociarse para la mejor defensa de la misma. En este caso, los individuos son propietarios de la tierra en cuanto que pertenecientes a una determinada estructura comunitaria que se articula como centro. Por ello,

«cuanto menor sea el grado en que la propiedad del individuo sólo puede ser valorizada, de hecho, a través del trabajo común, ... tanto más están dadas las condiciones para que el individuo se convierta en propietario privado del suelo».[371]

Cuando las condiciones son las aludidas, la naturaleza de la estructura comunitaria mantiene una igualdad entre campesinos autosuficientes en la medida en que son propietarios de la tierra. Sin embargo, en última instancia, el fundamento de la privacidad de la propiedad es el

370 MARX, K.: *Formas que preceden a la producción capitalista*, o. c. Pág. 21.
371 Ibid. Pág. 25.

ser miembro de la comunidad. Tal fundamento se mantendrá en tanto el trabajo garantice la subsistencia que es, en el fondo, el objeto último que justifica la apropiación. Ello significa que la propiedad privada del suelo no pretende la riqueza. El hecho de que esté solamente destinada a la subsistencia la convierte en el instrumento de la reproducción de la comunidad misma.

En definitiva, existen dos modelos diferentes de propiedad y, por tanto, de producción: el modo de producción asiático y el modo de producción clásico. En el primero de ellos no hay propietarios sino poseedores. Es decir, la existencia de la propiedad colectiva viene acompañada del usufructo privado de la misma. En el modo de producción clásico o antiguo aparece, sin embargo, la privacidad. Este modo de producción que se desarrolló históricamente en Grecia y Roma se caracteriza porque una parte de la tierra es propiedad de la comunidad. Esta tierra colectiva es disfrutada colectivamente «qua ager publicus». El resto de la tierra se fracciona entre propietarios privados. La privacidad de una parte de la tierra es el fundamento de la ciudadanía. Es decir, estas tierras poseen el status de «romanas» precisamente por ser privadas. Por lo mismo, el romano o el griego, serán considerados como ciudadanos si son propietarios privados de tierra comunitaria.

Tanto el modo de producción asiático como el modo de producción clásico mantienen, según MARX, notables diferencias con un tercer modo de producción: el modo de producción germánico. En este caso, la comunidad no es unión sino reunión en asamblea de propietarios libres. La unidad de producción ha dejado de ser la totalidad para pasar a ser la unidad doméstica: el domicilio individual. Obviamente ello no es incompatible con la existencia de un «ager publicus» de las tierras no arables. Sin embargo, el disfrute de estas tierras comunales (praderas, montes, etc.) se hace siempre en calidad de propietario individual. Ello significa que no hay una contraposición entre propiedad privada y colectiva. En la medida en que la colectividad existe como reunión efectiva de propietarios libres y no como totalidad, la comunidad misma adquiere carta de existencia en relación recíproca con los propietarios. Por ello, en la Edad Media, época en que históricamente se ha desarrollado este modo de producción, no es la comunidad, como en Roma, quien otorga carta de ciudadanía al individuo, sino que el proceso es inverso.

En suma, en las formaciones económicas basadas en la agricultura y en la propiedad de la tierra cuyo objeto último es la producción de valores de uso, la reproducción del individuo y del modo de producción viene garantizada por la existencia de dos condicionamientos previos y comunes a ellas: la apropiación natural del trabajo en su naturaleza y no en su producto y, por otra parte, la mediación de la ocupación por la comunidad en su relación con la tierra. Es decir, en todos los modos de

producción precapitalistas se dan, de hecho, unas condiciones objetivas que implican que las relaciones que el individuo mantiene con su trabajo están comunitariamente mediadas y que el producto del mismo no se convierte en mercancía, aunque pueda llegar a hacerlo si no es producido para sí mismo:

> «para convertirse en mercancía, el producto no ha de ser producido como medio directo de subsistencia para el productor mismo».[372]

Por tanto, en la medida en que la comunidad cobra existencia efectiva determinada en función del tipo de propiedad, el individuo es trabajador porque es miembro de la comunidad.

Para que este tipo de comunidad se mantenga es preciso que se reproduzcan las anteriores condiciones objetivas. Ahora bien, esto es prácticamente imposible. La alteración continua de las relaciones que los individuos mantienen con la comunidad conlleva una modificación de la base económica de la misma. Es decir, existe un límite a las posibilidades de desarrollo de estos tipos de sociedad. La superación del mismo supondrá cambios de tal magnitud que el modo de producción será sustituido por otro.

A pesar de la coherencia que preside la reflexión de MARX existe una discordancia entre ella y la realidad. El modo de producción asiático no sólo sigue vigente tal cual fue descrito por MARX y alguno de sus sucesores, sino que ha acrecentado la riqueza producida hasta límites insospechables como muestra el análisis ecológico-cultural realizado por WITTFOGEL. Este análisis afirma que el despotismo de las burocracias orientales tenía su origen en el control de los medios tecno-económicos que permitían el regadío y, en general, el control del agua. La aparentemente neutra afirmación de WITTFOGEL según la cual el despotismo oriental es totalmente opuesto a la sociedad feudal europea, planteará posteriormente graves problemas teóricos para el corpus teórico general marxista: ¿si no hay feudalismo, cómo llegar al capitalismo?. ¿Si no se llega al capitalismo, es posible la consecución del comunismo?.[373]

En todo caso, lo relevante de las ideas de MARX radica en la consideración de que, a pesar de que ninguno de los modos de producción expuestos tienen como objetivo último la producción de riqueza, los modelos preburgueses son también económicos:

> «el hecho de que la historia preburguesa, y cada una de sus fases, tenga también su economía y un fundamento económico de su movimiento es *au fond* la mera tautología de que la vida del hombre, *d'une*

[372] MARX, K.: *El Capital*, ed. Siglo XXI. Madrid. 1984. 4º ed. Tomo I. Pág. 206.
[373] WITTFOGEL, K.: *El despotismo oriental*, ed. Guadarrama. Madrid. 1966.

manière ou d'une autre, descansó desde siempre sobre la producción social cuyas relaciones llamamos precisamente económicas».[374]

Esta afirmación posee un hondo calado metodológico. Si el determinismo económico que permite la explicación de la sociedad capitalista es válido para explicar los presupuestos fundamentales sobre los que las sociedades precapitalistas descansan, nada impide suponer que ambos tipos de sociedad puedan ser estudiados con el mismo método.

Ello nos explica porque MARX cree que

«las condiciones originarias de la producción aparecen como presupuestos naturales, como condiciones naturales de existencia del productor».[375]

El único límite posible que una colectividad puede hallar en su relación con las condiciones naturales de la producción es, según MARX, otra estructura comunitaria que reclame las mismas tierras.

Desde este punto de vista, el concepto de «propiedad» queda reducido a una relación que se establece entre el individuo y ciertas condiciones naturales que le pertenecen. Es decir, en los modos de producción preburgueses la propiedad significa pertenecer a una estructura comunitaria lo que introduce algunas diferencias básicas entre lo que se ha dado en llamar el marxismo dogmático y las propuestas mismas de MARX.

Según la tradición marxista, el derecho de la propiedad se funda en el trabajo. Sin embargo, MARX afirma en las «Formas que preceden a la producción capitalista» que tal derecho se origina en la apropiación de la tierra por parte de las comunidades tribales modificadas posteriormente por el transcurso de la historia debido a la dualidad que rige las condiciones naturales de producción. Por una parte, están referidas al comportamiento del individuo con el suelo como con algo suyo. Por otra, esta relación está comunitariamente mediada. Es decir, este comportamiento no es estrictamente individual sino que se ejecuta como miembro de una comunidad que aspira a autorreproducirse continuamente con el mismo modo de existencia. Por lo mismo, la entidad comunitaria no es más que un

«estadio determinado del desarrollo de las fuerzas productivas de los sujetos que trabajan, al cual corresponden relaciones determinadas de los mismos entre sí y con la naturaleza».[376]

Si la propiedad es un modo de relación con las condiciones naturales de la producción adquirirá una u otra forma en función de las condi-

[374] MARX, K.: *Formas* .... o. c. Págs. 34-35.
[375] Ibid. Pág. 35.
[376] Ibid. Pág. 40.

ciones mismas de la producción. Desde este punto de vista, un modo de producción no es otra cosa que la unidad que puede inferirse de una forma de estructura comunitaria y un tipo determinado de propiedad.

En definitiva, y contra la ortodoxia marxista, se puede aseverar que MARX es partidario de un evolucionismo de corte multilineal en el que la

> «historia se presenta como la de las múltiples formas de comunidades primitivas que van evolucionando de diversas maneras hacia formas distintas de Estado y de sociedad de clases».[377]

Por tanto, desde un punto de vista marxiano la concepción de la evolución sociocultural no puede ser lineal –como MORGAN y ENGELS pretendían–. Además, en la medida en que lo que hace que unas formaciones sociales opten por uno u otro medio de producción sean factores contingentes, el mecanicismo queda también descartado. La introducción de criterios multilineales dificulta la explicación de la transición de unos modos de producción a otros y exige el abandono de una simple gradualidad unilineal. Según GODELIER, pueden producirse dos tipos de subsunción de los modos de producción, uno de ellos de carácter formal y el otro real. A su vez, la subsunción formal puede presentar una tipología doble como reproduce el cuadro siguiente:[378]

TIPO	*RELACIÓN FORMA/ BASE*	*RELACIÓN DOMINACIÓN/ SUBORDINACIÓN*
Subsunción Formal Tipo I	Forma nueva Base antigua (de otra forma)	Forma nueva desarrollada pero subordinada a la forma antigua que permanece dominante.
Subsunción Formal Tipo II	Forma antigua Base nueva (de otra forma)	La Forma antigua se mantiene y se subordina a la nueva.

La subsunción real se produce siempre sobre la base de la formal y acontece cuando en el modo de producción tiene lugar conjuntamente la transformación de la base material y la forma social. Es decir, la subsunción formal conlleva una falta de correspondencia entre la base material y la forma social, mientras que en la subsunción real hay una correspondencia recíproca o fusión de ambas. Por lo tanto, se puede formular una teoría de la transición que muestre, a partir de las relaciones entre forma social y base material, los estados posibles de un sistema, o

377 GODELIER, M.: *Teoría marxista de las sociedades precapitalistas*, ed. Estela. Barcelona. 1971. Pág. 8.

378 Tomado directamente de IZQUIETA ETULAIN, J.L.: *Materialismo, culturas y modos de producción*, o. c. Pág. 119.

lo que es lo mismo, cómo aparece y desaparece un determinado modo de producción.[379]

MARX expuso en «El Capital» la fórmula general que sintetiza estas transformaciones según la cual,

> «toda forma histórica determinada del proceso de producción continúa desarrollando la base material y las formas sociales de aquél. A cierto grado de madurez esta forma histórica determinada y despojada deja lugar a otra superior».[380]

Una consideración del desenvolvimiento histórico de carácter dialéctico no mecanicista ni unilineal permitiría distinguir las siguientes formas sociales: embrionarias, en ascenso, en expansión, en declive y en ruina. El descubrimiento de una contradicción incompatible con el sistema no significa necesariamente la disolución del mismo, ya que ciertas contradicciones inherentes al propio sistema se constituyen en su dinamizador.

Conviene señalar, que la evolución multilineal no mecánica de la que MARX habla, permite, por otra parte, asegurar que en un determinado modo de producción pueden llegar a coexistir elementos correspondientes a formas históricas de producción diferentes y que son conservados como «supervivencias». Ello explicaría que en lugares donde el capitalismo ha llegado a su máximo desarrollo se mantengan aún sistemas agrarios propios del pasado e, incluso, vestigios del sistema feudal.

El determinismo tecno-económico de MARX –un cambio en la tecnología producirá siempre un cambio en el ordenamiento socio-laboral y, finalmente, una modificación de la superestructura–, ha hecho que muchos de sus críticos no se percatasen de que en tal análisis hay una aportación teórica de gran relevancia para la antropología y el resto de las ciencias sociales. MARX pretende explicar el cambio cultural a partir de la existencia de tres variables diferentes: formas de producción, modos de producción y estructura social. Esta triple distinción nos permite analizar el sistema social desde el punto de vista de tres subsistemas interrelacionados pero susceptibles de investigación independiente como totalidades: el sistema tecno-económico, el sistema organizativo y el ideológico.

Sería ENGELS quien se encargara de sistematizar estas ideas haciéndolas accesibles para el gran público:

[379] Una explicación coherente de cómo acontece la transición entre los diferentes modos de producción puede hallarse en HABERMAS, J.: *La reconstrucción del materialismo histórico*, ed. Taurus. Madrid. 1983. 2º Reimp. Págs. 9-45 y 131-230.

[380] Citado en IZQUIETA ETULAIN, J.L.: *Materialismo, cultura y modos de producción*, o. c. Pág. 122.

«los capítulos siguientes vienen a ser, en cierto sentido, la ejecución de un testamento. Carlos MARX se disponía a exponer personalmente los resultados de las investigaciones de MORGAN en relación con las conclusiones de su (hasta cierto punto, puedo llamarlo nuestro) análisis materialista de la historia, para esclarecer así, y sólo así, todo su alcance».[381]

La aparición de seguidores de la obra de MARX había introducido, según ENGELS, ideas erróneas y contradicciones que había que limar si se quería presentar al marxismo como un corpus teórico coherente. Por tal razón, la sistematización que ENGELS desarrolla hace énfasis en el hecho de que

«el marxismo debe ser comprendido como una teoría general de los sistemas sociales, caracterizados estos en términos de la recíproca influencia de diferentes elementos del sistema».[382]

Con tal objeto, los elementos económicos quedan parcialmente minusvalorizados, ya que lo económico debe ser tomado como un elemento heurístico que sirva como punto de partida para la investigación sistémica. Es decir, la sistemación de las ideas marxianas por parte de ENGELS suponen, entre otras cosas, el abandono de lo económico como único determinante. Por tal motivo, la vulgarización que ENGELS lleva a cabo de la obra de MARX implica encaminar el pensamiento de éste hacia un positivismo de corte científico.[383]

Aunque no son excesivas las ocasiones en que se recurre al materialismo histórico para fundar determinadas opciones teóricas en la antropología, no compartimos ni la idea de que el materialismo histórico es un mero análisis de las sociedades precapitalistas con el que se pretendía completar las investigaciones de la sociedad capitalista, ni la creencia de que es únicamente una teoría unilineal de la evolución social.

Básicamente son dos las razones que se pueden aducir en favor de una consideración que vaya más allá de las ideas aludidas. En primer lugar, cabe señalar que

«MARX ha concebido el materialismo histórico como una teoría global de la evolución social, contemplando la teoría del capitalismo como uno de sus elementos».[384]

381 ENGELS, F.: *Prefacio a la primera edición* de *El orígen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, ed. Planeta-Agostini. Barcelona. 1986. Pág. 27.

382 GOULDNER, A.W.: *Los dos marxismos*. Alianza Editorial. Madrid. 1983. Pág. 267.

383 Al respecto puede verse especialmente ENGELS, F.: *Del socialismo utópico al socialismo científico*, ed. Ricardo Aguilera. Madrid. 1969. No es posible afirmar de forma taxativa que ENGELS hubiera *traicionado* las ideas de MARX. Ignoramos qué derrotero hubieran seguido las ideas de MARX de vivir más años.

384 HABERMAS, J.: *La reconstrucción del materialismo histórico*, o. c. Pág. 40.

Por otra parte, no se puede defender a ultranza que el materialismo histórico es una teoría unilineal. El problema del determinismo se plantea en el marxismo a propósito de una cuestión tan concreta como la de saber si era posible que Rusia alcanzara una etapa socialista sin pasar por la capitalista. Aunque la cuestión parece ajena a los intereses de la antropología, la respuesta de MARX y ENGELS muestra lo contrario. Una respuesta afirmativa a dicha cuestión convertía al marxismo en una teoría irrelevante. Las implicaciones prácticas de una respuesta negativa no eran queridas, por otra parte, por ninguno de los marxistas, ya que ello convertiría de facto a los igualitaristas y revolucionarios rusos contemporáneos de MARX en agitadores en pro del capitalismo en lugar del socialismo que deseaban.

Tanto ENGELS como MARX, con pequeñas diferencias de grado, rechazan la idea de que el capitalismo deba surgir en todas partes. Eso sí, una vez iniciado sus leyes internas se desarrollarán de manera inexorable. Por tanto, una cosa es el análisis de las condiciones que hacen posible el nacimiento del capitalismo y otra muy diferente la inexorabilidad de sus leyes. O dicho de otro modo, MARX defiende una concepción multilineal de la evolución social. La no necesariedad del capitalismo es prueba de ello.

A partir de esta concepción es posible estipular la existencia de dos modelos diferentes de determinismo. Uno particularista que hace referencia a la inexorabilidad de las leyes inherentes al capitalismo una vez que éste se ha iniciado. El segundo, universalista. En este caso, la referencia son condiciones que están presentes en cualquier sociedad y en cualquier momento histórico como la determinación de la superestructura por parte de la infraestructura. En nuestra opinión, solamente este segundo tipo de determinismo puede ser denominado, en sentido estricto, materialismo histórico.

El teórico determinismo economicista de carácter científico no es incompatible con la praxis humana. La obra de MARX

«se caracteriza precisamente por su contradictoria combinación de determinismo y voluntarismo».[385]

El determinismo universal de carácter economicista que defiende MARX tropezó con una anomalía de difícil integración en el corpus teórico general: el modo de producción asiático. Este modo de producción se caracteriza por la ausencia de una propiedad privada: las personas gozan de la propiedad del suelo en calidad de poseedores. La consecuencia directa de este tipo de propiedad es la inexistencia de una clase económicamente más poderosa. Dicho de otro modo, en el

[385] GOULDNER, A.W.: *Los dos marxismos*, o. c. Pág. 249.

modo de producción asiático no es posible asignar una papel preponderante en el conjunto de la economía a las clases propietarias. Por tal motivo, la aparición de excedentes ha generado una dominación de carácter caciquil que, históricamente, ha devenido en un Estado que se autoconcibe como instrumento económico preponderante. Ello significa que en el modo de producción asiático el elemento determinante del sistema es lo político y no lo económico. El papel determinante del sistema político procede de el control que ejerce el Estado sobre la propiedad de la tierra y sobre la construcción y mantenimiento de los vitales sistemas de riego para la producción. Frente a este poder, los individuos poseen tierras solamente en calidad de miembros de una comuna tradicional.

Sin embargo, la teoría ortodoxa del marxismo solucionó este problema por el camino más sencillo:

> «el modo de producción asiático fue reprimido como tema porque era anómalo, desde el punto de vista del paradigma».[386]

En este intencionado olvido del modo de producción asiático se encuentra el germen de la visión evolucionista unilineal que puede haber llegado de MARX a algunos antropólogos. Tal concepción se encuentra expuesta en la teoría sobre el imperialismo de LENIN quien normalizó el marxismo apartando el modo de producción asiático para integrar las sociedades orientales en un desarrollo unilineal. Esto es, para LENIN las sociedades orientales eran sociedades subdesarrolladas que tendrían que seguir la misma evolución que ya habían seguido las occidentales. Por ello, desde su punto de vista el modo de producción asiático no es necesario para explicar el carácter específico de las sociedades asiáticas. En este sentido, se puede aseverar que

> «el estudio del imperialismo de LENIN vuelve a un evolucionismo unilineal y, en este sentido, es una normalización del marxismo».[387]

Frente a dicha simplificación, desde un punto de vista antropológico la clasificación multilineal que puede hacerse a partir de la obra de MARX asocia tres tipos de variables que explican la evolución social aludiendo no sólo al sistema económico. Por tanto, la expresión marxiana se podría reflejar en el cuadro siguiente:[388]

386 Ibid. Pág. 353.

387 Ibid. Pág. 354. Por otra parte, asumimos perfectamente las reflexiones de GOULDNER contra el uso ideológico del modo de producción asiático por parte de la ortodoxia rusa en su confrontación con el modelo de comunismo seguido en China por Mao. (Vid. especialmente págs. 373-374).

388 Tomado de ESPINOSA BARRIO, A.B.: *Manual de antropología cultural*, o. c. Pág. 85.

PROPIEDAD	*TIPOS DE PRODUCCIÓN*	*ESTRUCTURA SOCIAL*
Tribal	Caza y pesca *Agricultura incipiente*	Clan familiar (gens)
Esclavista	Agricultura intensiva	Ciudad-Estado (Señores y *esclavos*)
Feudal	Agricultura y artesanía *incipiente*	Señores feudales *siervos y artesanos*
Capitalista	Comercio e industria	*Burgueses y proletarios*

En definitiva, las aportaciones realizadas por MARX, son de gran relevancia para la historia de la antropología y resulta injustificable que un gran número de historias de la misma hayan decidido ignorarlo. Baste citar, como ejemplos significativos, las conocidas «Historia de la etnología» de R. LOWIE, «Historia de la Antropología» de P. MERCIER, o la «Historia del pensamiento antropológico» de E. EVANS-PRITCHARD, donde ni tan siquiera aparece citado. Algo similar ocurrió, según R. FIRTH, en el curso que RADCLIFFE-BROWN dio en 1937 sobre «Una ciencia natural de la sociedad».[389]

La existencia de teorías evolutivas de corte multilineal, como la de MARX, permiten combinar el evolucionismo morganiano con otros postulados no declaradamente marxistas. Es más, los presupuestos, fines y objetivos de la obra de MORGAN pueden encontrarse en las obras de antropólogos como HAHN[390] o LORIA.[391]

7.B.– PAUTAS ECONÓMICAS DE INTEGRACIÓN SOCIAL

7.B.1.– ¿Formalismo o Substantivismo?

La universalidad morganiana es abandonada por los partidarios de una visión particularizadora. Desde este punto de vista las interferencias entre medio físico y cultural son puestas especialmente de manifiesto por una serie de estudios que se consagran a las fuentes naturales de energía, en especial a la alimentaria. Entre ellos, podemos señalar «Habitat, Economy and Society» (1934) de C.D. FORDE, «Land, Labour and Diet in Northern

[389] FIRTH, R.: *¿El antropólogo escéptico?. La antropología social y la perspectiva marxista de la sociedad*, en BLOCH, M. (Dir): *Análisis marxistas y antropología social*, ed. Anagrama. Barcelona, 1977. Pág. 47.

[390] HAHN, E.: *Das Alter witschaflichen Kultur der Menschheit*, ed. Winter. Heidelberg. 1905.

[391] LORIA, A.: *Economics foundations of society*, ed. Scribner's. Nueva York. 1899.

Rodhesia» (1949) de A. RICHARDS, o «The Primi-tive World and its Transfomations» (1953) de R. REDFIELD.

De hecho, tanto FORDE como R. FIRTH ponen en duda que se pueda hablar de principios económicos generalizables o universalizables. Para ambos todas las creencias, así como cualquier lazo social, juegan un determinado rol dentro de un sistema económico concreto. En opinión de FORDE

> «estos pueblos cazadores no son en modo alguno de condición uniforme; al contrario, presentan una gran diversidad y en algunos casos una considerable especialización. Tan amplias son las variedades y combinaciones de economías, que resulta difícil hallar un término que incluya a estos pueblos cazadores, pescadores y recolectores de semillas silvestres, raíces y frutos».[392]

Ese será el motivo que lleve a C.D. FORDE a considerar que los pueblos primitivos no se encuentran en una determinada fase de la evolución económica de la sociedad, sino que poseen determinadas economías diferentes de las occidentales. Debido a que en las sociedades tradicionales los sistemas económicos satisfacen tanto necesidades materiales como inmateriales resulta imposible establecer una clasificación de tipos económicos. Esta clasificación tendría que asentarse sobre el valor que determinado objeto o técnica tiene en una sociedad dada. Es decir, en la medida en que en las sociedades tradicionales los sistemas económicos satisfacen todo tipo de necesidades, el valor que asignemos a un objeto dado estará siempre en función de factores que pueden ser, en la mayoría de los casos, no equiparables.

Desde este punto de vista nociones clásicas de la antropología pierden parte de su valor. Eso ocurre, por ejemplo, con conceptos como el de «economía de subsistencia». Desde los presupuestos de FORDE este concepto ha sido aplicado indiscriminadamente sobre numerosas sociedades sin atender al hecho de que la acumulación de determinados bienes que no consideramos de valía «objetiva» pueden jugar un papel importante. Este será el motivo que lleve a autores como FIRTH, RICHARDS o B. DEACON a postular que los hechos económicos, en cuanto que renuevan o refuerzan lazos sociales, son la mejor ejemplificación de un hecho «social total».

Por otra parte, MERCIER afirma que parte de las nociones fundamentales de la economía pierden su significación cuando se extraen de la realidad occidental y pretenden aplicarse sobre otra diferente.[393] Sin embargo, de ser así, poco valor tendrían las palabras de un contradictorio FRAZER para quien

[392] FORDE, C.D.: *Hábitat, economía y sociedad*, ed. Oikos-tau. Barcelona. 1965. Pág. 395.

[393] MERCIER, P.: Historia de la antropología, ed. Península. Barcelona. 1979. 5ª ed. Págs. 119 y ss.

«poca reflexión hace falta para convencerse de la importancia fundamental que las fuerzas económicas tienen en todas las etapas del recurso humano, desde la más humilde a la más elevada. Después de todo, la especie humana es parte del universo animal, y como tal, igual que el resto de los animales, reposa sobre una base material desde la cual puede levantarse una vida superior».[394]

El problema teórico que se plantea es de profundo calado: ¿pueden ser analizados los pueblos «primitivos» con los presupuestos económicos que aceptamos para la sociedad de consumo?. La respuesta a esta cuestión está en función del tipo de relación que se establezca entre dichas culturas y la nuestra. Es decir, aquellos autores que consideren que las diferencias entre los pueblos «primitivos» y nuestra forma de vida es una mera cuestión de grado, darán una respuesta afirmativa a la cuestión planteada. Por el contrario, los que consideren que la lógica evolutiva de los pueblos «primitivos» y la dinámica evolutiva de nuestra sociedad son esencialmente diferentes, optarán por negar tal posibilidad. La elucidación de esta cuestión nos conduce directamente al debate formalismo-substantivismo de la antropología económica.

Los defensores de una teoría formalista de la economía, como HERSKOVITS, LECLAIR, BURLING y otros, parten de la idea de que la economía, entendida como disciplina académica, es el estudio del comportamiento humano desde la relación que puede establecerse entre los medios y los fines, así como la asignación de recursos entre fines alternativos posibles. Con este punto de partida los conceptos de «bien económico» y «bien escaso» devienen prácticamente sinónimos: si se dispone de un bien, sea cual sea, en suficiente cantidad como para que su utilidad marginal sea equivalente a cero, entonces, evidentemente, ese bien no puede llamarse escaso. Si se dispone de ese bien en cantidades que hacen inapreciable el gasto de recursos, se tratará de un bien libre. Esta consideración conduce a los formalistas a establecer el postulado de la universalidad de la escasez formulado en los siguientes términos:

«en todas partes los hombres afrontan el hecho de que sus aspiraciones exceden sus capacidades. Siendo ese el caso, en todas partes deben economizar sus capacidades para realizar sus aspiraciones en la mayor medida posible».[395]

La teoría formalista parte del supuesto de que frente a una necesidades humanas insaciables, los recursos que permiten satisfacerlas son limitados. Por consiguiente, el postulado que afirma la universalidad de la

394 FRAZER, J.: o. c. Pág. 8.

395 LECLAIR JR, E.E.: *Teoría económica y antropología económica* en GODELIER, M.: *Antropología y economía*, o. c. Pág. 133.

escasez está ligado tanto a una consideración de qué son bienes económicos como a una consideración de qué es el hombre.

Desde este punto de vista, la economía no sería más que aquel conocimiento que permite relacionar dichos fines con los medios que nos permiten adquirirlos. No se trata, por tanto, de un concepto que derive directamente de la realidad, sino del carácter lógico de la relación entre medios y fines. En la medida en que la economía formal se plantea dentro de una lógica que parte de la premisa de la insuficiencia de los medios, esto es, de la escasez, la racionalidad de la elección no estará referida a los fines ni a los medios, sino a su relación. La elección exige de la existencia de varios fines que son, de facto, jerarquizables y que pueden ser graduados preferencialmente. La existencia de dichos fines es completada en la elección con la de más de un uso posible de los medios.

En todo caso, no resultaría difícil hallar ejemplos que muestran lo contrario. El mismo LECLAIR, tras formular el postulado de la universalidad de la escasez, añade que es posible que haya sociedades donde esta no se dé. Según POLANYI, el problema procede de que las características propias del sistema de mercado han pretendido universalizarse. En dicho sistema tanto las condiciones de elección como sus consecuencias son determinables y cuantificables gracias a un sistema de precios. En suma, la utilización de este significado formal de economía sería posible en un sistema económico resultado de una secuencia de actos para ahorrar, esto es, de elecciones inducidas por la escasez:

> «Mientras que las reglas que determinan tales actos son universales, la medida en que estas normas pueden aplicarse a un concreto sistema económico depende de si tal sistema económico consiste, de hecho, en una secuencia de tales actos».[396]

En la medida en que resulta una obviedad que tal cosa ocurre solamente en los sistemas de mercado, la relación entre economía formal y sistema económico es meramente contingente.

Por otra parte, según DALTON no es cierto que los postulados de la universalidad de la escasez y del cálculo economizador –a ello queda reducida la economía en una visión formalista de la misma– tengan relevancia universal. Los defensores de tal concepción confunden, afirma DALTON, un postulado correcto y de carácter universal en el ámbito de la biología –la existencia humana precisa de un continuo soporte universal– con una determinada orientación social: la organización social hace que el hombre sitúe en la cúspide valorativa la adquisición de propiedades. En definitiva, lo que subyace a estas ideas es un reflejo ideológico.

396 POLANYI, K.: *El sistema económico como proceso institucionalizado*, en GODELIER, M. (dir): *Antropología y economía*, o. c. Pág. 159.

Para DALTON no hay duda de que una determinada concepción del hombre se presenta bajo la forma de un postulado social según el cual el mantenimiento de la economía de mercado exige el cumplimiento de una necesidad institucional como es la búsqueda del interés privado. La defensa de dicho interés nos ha conducido a la

> «equivocada conclusión de que la teoría económica formal tiene relevancia para todas las economías».[397]

Por otra parte, los defensores de la teoría formalista consideran que únicamente desde unos presupuestos maximalistas es posible establecer una teoría general de la antropología económica de carácter evolucionista. El presupuesto de la maximización implica la idea de que graduar los fines trae aparejada la existencia de una ley que permite que las normas sean mensurables. Ello significa que dichas metas son variables en función de las características individuales y temporales. Por tanto, en la medida en que toda elección conlleva una maximización el problema que hay que explicar es el de la elección. Ello ha llevado a BURLING a afirmar que

> «economizamos en todo lo que hacemos. Siempre estamos tratando de maximizar de alguna forma nuestras satisfacciones».[398]

Este presupuesto, junto a la idea de R. FIRTH de que se debe analizar la economía primitiva de forma que sea comparable con la economía moderna, permite a LECLAIR establecer una teoría general de la antropología económica de carácter evolutivo en la que la teoría económica contemporánea sólo constituiría un elemento. Esta teoría debe asentarse sobre un caso general suficientemente contrastado con casos similares particulares repartidos por todas las áreas geográficas y debe permitir el control y la comparación sistemática de casos especiales como la propia economía de mercado. En este sentido, un número limitado de principios –LECLAIR propone siete–[399] sería suficiente para desarrollar dicha teoría general. Este conjunto de principios básicos deben ser aplicados sobre un determinado sistema económico caracterizado básicamente por proveer de procedimientos ordenados que permiten resolver cualquier problema social que exija economización. O dicho de otro modo, el hecho de que la economización de los medios sea un problema social es uno de los axiomas sobre los que una teoría general de procesos debe asentarse según LECLAIR. La elección de un sistema económico como ámbito de aplicabilidad de esta teoría conlleva unos supuestos tácitos que se basan en el hecho de que toda sociedad posee necesariamente un sistema

[397] DALTON, G.: *Teoría económica y sociedad primitiva*, en GODELIER, M. (Dir): *Antropología y economía*, o. c. Pág. 185.
[398] BURLING, R.: o. c. Pág. 121.
[399] LECLAIR JR, E.E.: o. c. Págs 137-138.

económico o cuando menos un cierto número de instituciones que se relacionan estructuralmente con la economización social.

En definitiva, la teoría general de LECLAIR pretende aplicar lo potencialmente fructífero del pensamiento económico contemporáneo al estudio de las sociedades primitivas. Por otra parte, esta posición parte de la inexistencia de vías directas que posibiliten la

> «comprensión intercultural general de los procesos y los sistemas económicos».[400]

Dicho con claridad: si se quiere establecer una antropología que nos permita comparar los distintos sistemas económicos, hay que comprobar los datos disponibles de las distintas sociedades, uno a uno.

El mayor rendimiento teórico de la aportación de LECLAIR es de índole metodológico, ya que siendo compatible con el pensamiento económico contemporáneo y con los análisis etnográficos económicos es lógicamente consistente y susceptible de generar conocimientos que permitan avances conceptuales. Sin embargo, tales pretensiones no han sido acogidas tan favorablemente como él hubiera esperado. De hecho, K. POLANYI considera que la utilización de un concepto anfibológico como el de «economía» con carácter unívoco cuando su significado formal se halla en un campo semántico diferente del significado sustantivo del mismo, ha producido una auténtica

> «peste para una exacta metodología de las ciencias sociales».[401]

Para POLANYI el empleo sin discernimiento del concepto compuesto conlleva una identificación artificial de la economía y su forma mercantil, por lo que los dos significados de lo económico deben ser tratados separadamente. Mientras el concepto formal, la consideración de la economía como «cálculo racional», procede de las leyes del entendimiento, el concepto sustantivo de la misma derivaría de la dependencia del hombre con respecto a la naturaleza.[402] Es decir, el concepto sustantivo de lo económico hace referencia al intercambio que se produce entre lo social y lo ambiental para proporcionar medios para la satisfacción material de los seres humanos.

Desde tales presupuestos cabe la consideración de un concepto sustantivo de economía nacido del propio sistema económico como el

> «proceso instituido de interacción entre el hombre y su medio ambiente, que tiene como consecuencia un continuo abastecimiento de los medios materiales que necesitan ser satisfechos».[403]

[400] Ibid. Pág. 147

[401] POLANYI, K.: o. c. Pág. 156.

[402] En este sentido puede afirmarse que la concepción sustantiva de la economía tiene sus más ilustres predecesores en las obras de ARISTÓTELES, MARX O MAUSS.

[403] POLANYI, K.: o. c. Pág. 159.

Lo «material» viene referido únicamente a aquello que exige la utilización de medios materiales para lograr fines. Por tanto, el sistema económico es procesual. El dinamismo del sistema económico surge del hecho de que los bienes y los recursos están en continuo cambio. En este sentido, los elementos económicos pueden ser agrupados bajo tres categorías:

–Ecológicos, si se refieren al medio natural;

–Tecnológicos, si están referidos al medio mecánico; y

–Societales, cuando su referencia es con el medio humano.

Con todo, la interacción entre naturaleza y humanidad no está basada en unidades coherentes que pudieran conformar una estructura que posea funciones e historia en la sociedad. Es la institucionalización del proceso económico –al crear una estructura con una función determinada– lo que le confiere unidad y estabilidad. Al trasladar el lugar del proceso a la sociedad se añade significación a su historia. A la vez, se centra el interés en los valores, los motivos y la política:

> «unidad y estabilidad, estructura y función, historia y política deletrean de forma operacional el contenido de nuestra afirmación de que el sistema económico humano es un proceso institucionalizado».[404]

A partir de tales presupuestos habría que colegir la inaplicabilidad de las teorías formales al estudio de sociedades «no civilizadas»:

> «la producción y la distribución de los bienes materiales están organizadas mediante principios transaccionales esencialmente distintos del intercambio de mercado».[405]

En la medida en que una estructura económica sistemática va implícita en cualquier organización social que pretenda asegurar el uso y explotación de los recursos naturales para el mayor número posible de personas, en su sentido substantivo, la economía resultaría de aplicabilidad general. Sin embargo, dada la diversidad de técnicas que aseguran la explotación y de instituciones que garantizan la distribución, el concepto sustantivo de economía no resulta analíticamente fructífero. Aunque es cierto que algunos de los mecanismos económicos que están presentes en la sociedad de mercado aparecen en culturas «primitivas», como la división del trabajo, el uso del dinero, etc., las diferencias siguen siendo mayores que las similitudes.

La ambigüedad de conceptos como el de «equivalencia funcional» parece hallarse en la base de todos los errores que acontecen al aplicar la teoría económica convencional a sociedades «primitivas»:

[404] Ibid. Pág. 161.
[405] DALTON, G.: o. c. Pág. 191.

«Si tal equivalencia funcional implica una identidad más exacta –bien de equivalencia organizativa o bien de identidad de propósito–, entonces se trata de un concepto muy engañoso (que oscurece) la esencial diferencia entre la economía de mercado y la primitiva».[406]

En suma, esta ambigüedad nace, una vez más, del uso indiferenciado de los dos conceptos de lo «económico». Aunque todas las sociedades deban proporcionar un flujo sostenido de materiales que garanticen la subsistencia (significado substantivo), no por ello todas deben tener estructuras economizadoras (significado formal) funcionalmente equivalentes.

7.B.2.–Reciprocidad, redistribución e intercambio

Tanto POLANYI como DALTON y el resto de los substantivistas aseguran que la inaplicabilidad de los presupuestos básicos de la economía de mercado a sociedades «primitivas» procede de la existencia de pautas integradoras sustancialmente diferentes: mercado, por una parte, reciprocidad y distribución, por otra.

Ahora bien, ¿no es el mercado una forma de reciprocidad y distribución?. De ser así, habría que colegir que es la teoría formalista la que aparece cargada de razón y que las diferencias entre las sociedades «no civilizadas» y las «civilizadas» es una cuestión únicamente de grado.

La experiencia etnográfica suele limitar a tres el número de pautas de integración que se desarrollan en las distintas sociedades: reciprocidad, redistribución e intercambio.

La reciprocidad, según POLANYI, denota la existencia de movimientos entre agrupamientos simétricos. Es decir, la existencia de una simetría institucionalizada es condición de posibilidad de la reciprocidad –como, por otra parte, ya señalara ARISTÓTELES en el primero de los libros de la «Política»–. Ello no significa necesariamente una dualidad, ya que tres, cuatro o más grupos pueden ser simétricos con respecto a dos o más ejes. De hecho, LÉVI-STRAUSS señala, que

«entre los rangte, el tío paterno de la novia tiene derecho a recibir un búfalo llamado mankang: «Si hay tres hermanos A, B y C, B tomará el mankang de las hijas de A; C el de las hijas de B, y A el de las hijas de C».[407]

Por ello mismo, tampoco se precisa de la simetría uno a uno entre los grupos para garantizar la reciprocidad.

Como posteriormente veremos en nuestro estudio acerca del Valle del Alberche, en condiciones en que el equilibrio ecológico es frágil es

[406] DALTON, G.: o. c. Pág. 201.
[407] LEVI-STRAUSS, C.: *Las estructuras elementales del parentesco*, o. c. Vol II, Pág. 313.

necesario que la productividad no sea elevada. Cuando un incremento productivo o una tasa elevada de productividad pueden alterar las condiciones de supervivencia, la reciprocidad evita la posibilidad de colapso ecológico. Es decir, la reciprocidad se convierte en un sistema distributivo que reduce el esfuerzo productivo y la explotación excesiva. Tal característica la convierte en

> «la forma dominante de intercambio dentro de las sociedades organizadas en bandas y aldeas».[408]

La reciprocidad no consiste en un mero intercambio caprichoso de regalos, sino que obedece a ciertas pautas:

–Entrega de regalos sin devolución inmediata;

–Inexistencia de cálculo del valor del regalo;

–No hay necesariamente un equilibrio de regalos.[409]

La inexistencia de un «registro» de los regalos deviene esencial. De lo contrario se sucederían alardes de generosidad que, a largo plazo, podrían establecer una competencia entre los miembros de la comunidad y con ello un aumento de la producción que podría ser negativo para la pervivencia de los grupos. Es decir, una de las características que definen la reciprocidad es que no genera riqueza, ni para el donante ni para el que recibe:

> «los regalos recíprocos constituyen un modo, normal o privilegiado según el grupo de transmisión de los bienes, o de ciertos bienes, y estos regalos no se ofrecen, de modo principal o en todo caso esencial, con el fin de recoger beneficio o ventajas de naturaleza económica».[410]

Sin embargo, el hecho de que no haya un registro fehaciente de los regalos no significa que no se produzca una devolución, ya que, como indicara MAUSS,

> «aunque las prestaciones y contraprestaciones se hacen de un modo voluntario, son estrictamente obligatorias».[411]

De hecho, aunque no existan mecanismos explícitos que obliguen a los deudores a saldar sus cuentas

> «hay sutiles sanciones para impedir que existan aprovechados. La conducta de este estilo genera una corriente soterrada y permanente de desaprobación. Los aprovechados acaban sufriendo sanciones colectivas».[412]

408 HARRIS, M.: *Introducción a la antropología general*, o. c. Pág. 240.
409 Ibid. Pág. 239.
410 LEVI-STRAUSS, C.: *Las estructuras elementales del parentesco*, o. c. Págs. 92-93.
411 MAUSS, M.: *Los dones y la devolución de dones*, en BOHANNAN, P. Y GLAZER, M.: o. c. Págs. 277-278.
412 HARRIS, M.: *Introducción a la antropología general*, o. c. Pág. 239.

Basar la economía tribal sobre la reciprocidad no significa una idealización de dicho mundo tribal ni un acercamiento al ilustrado buen salvaje. Según SAHLINS, hay dos motivos que impiden tal concepción: la falta de previsión y la aparición de rendimientos productivos negativos. Si bien la ausencia de excedentes impide la alienación en el trabajo, puede significar una catástrofe de dimensiones grupales si existe un cambio en las condiciones ecológicas habituales, una sequía, por ejemplo. Por otra parte, si en un modo de producción doméstico dos o más familias, por los motivos que fueren, son incapaces de producir la cantidad necesaria para el propio sustento y el mantenimiento del grupo, se produce una infraproducción y, por tanto, una escasez no individual sino colectiva. El retrato que hace LEE de la institución de la reciprocidad entre los !Kung nos muestra un claro ejemplo de ello.[413]

En tal descripción se muestra como aproximadamente tres cuartas partes de los !Kung adultos parten por la mañana a recolectar alimento durante todo el día volviendo por la noche y compartiendo equitativamente todos los alimentos recolectados. Todo lo compartido es repartido por igual, sin analizar quien ha traído más o quien no ha aportado nada. A la mañana siguiente, un grupo de recolectores diferente al del día anterior abandona el campamento con el mismo propósito. Al cabo de varios días todos los adultos habrán participado en la recolección o caza y, a su vez, dado y recibido. Esta idílica reciprocidad se enfrenta con un problema. Si un día uno de los adultos en lugar de recolectar se dedica a dormir, recibirá habiendo aportado muy poco. Si la situación se hace extensiva a varias familias, por los motivos que fueren, quien padece no son las citadas unidades domésticas, sino la colectividad como tal.

Según SAHLINS el prerrequisito de la reciprocidad es la segmentación social. La reciprocidad no ocurre necesariamente en una relación de uno a uno, sino que se puede articular en el seno de un marco más amplio. Es decir, considerando que la reciprocidad como forma de intercambio de mercancías es sólo un episodio dentro de una relación social continua y duradera, se puede asegurar que la base de cualquier intercambio de este tipo es una segmentación social:

> «En la jerarquía segmentaria, cada grupo es, en la perspectiva de sus participantes, un sector de relaciones sociales, más o menos solidarias y sociables, más en las esferas interiores del hogar y la comunidad, y que progresivamente van disminuyendo a medida que se avanza hacia la oscuridad intertribal exterior. Cada sector contiene normas apropiadas de reciprocidad.[414]

[413] LEE, R.B.: *!Kung Bushman Subsistence: An Input-Output Analysis* en VAYDA, A.P. (Dir): *Enviroment and Cultural Behavior: Ecological Studies in Cultural Anthropology*, ed. Natural History Press. New York, 1969.

[414] SAHLINS, M.: *Economía tribal*, o. c. Pág. 243.

Es decir, el intercambio en las sociedades tribales se da sobre la base de una gradación en la reciprocidad.

Un análisis del sistema «Jajmani» puede proporcionarnos indicios del significado de la hipótesis de SAHLINS.[415]

Este sistema, que puede ser encontrado en determinados lugares de la India, se caracteriza por las obligaciones nacidas de las prestaciones y contraprestaciones entre campesinos y artesanos. Si un extraño a la aldea llegase hasta ella y solicitara de los servicios de cualquiera de los artesanos que la habitan se vería en la obligación de pagar por adelantado y con moneda. Los servicios realizados para los vecinos del pueblo, con independencia de la casta a la que pertenezcan, se abonan, sin embargo, en especie y cuando se puede: independientemente del servicio recibido un agricultor puede pagarlo cuando finalice su cosecha, aunque falte mucho tiempo para ello. En suma, entre los vecinos del pueblo, de forma totalmente transversal al sistema de castas, el sistema jajmani garantiza un crédito permanente al confiar no tanto en el precio del servicio como en la persona que lo lleva a cabo. Este sistema, al combinar reciprocidad entre vecinos con intercambio con ajenos, puede asimilarse al precepto bíblico que impide la usura solamente con el vecino:

> «si prestas dinero a uno de mi pueblo, no serás con él un usurero; no le exigirás interés» (Ex 22, 24).

En suma, este principio podría sintetizarse en la existencia de una gradación en la reciprocidad de las economías tribales. En opinión de TH. VEBLEN es posible afirmar la existencia de un principio subyacente a todo tipo de intercambio tribal: el beneficio, si es a costa de otras comunidades, no es ofensivo. Por su parte, la gradación en la reciprocidad permitió a E. SERVICE establecer una taxonomía que permite diferenciar entre reciprocidad generalizada, reciprocidad equilibrada o compensada y reciprocidad negativa.

La reciprocidad generalizada vendría caracterizada por transacciones altruistas sobre la base de una asistencia prestada y, si es posible, devuelta. El ejemplo extremo de este tipo de reciprocidad es el amamantamiento de los hijos. En este tipo de reciprocidad

> la espera de una retribución material directa es improbable, sobre todo implícita. El lado social de la relación supera al material y, en cierto modo, lo encubre, como si no contara».[416]

[415] Los datos referidos a este sistema socioeconómico proceden de VARÓN, J.: *Los pueblos del Asia Meridional*, en FRIGOLE REIXACH, J. Y LISON TOLOSANA, C.: *Las razas humanas*, o. c. vol 3. Págs. 414 y ss.

[416] SAHLINS, M.: *Economía tribal*, o. c. Pág. 243.

En la reciprocidad generalizada la obligación social de la devolución se presenta difusa: la reciprocidad se dará cuando sea necesaria para el dador o posible para el receptor. Por tal motivo, en este tipo de relación de reciprocidad el fluir normativo puede ser unilateral. La incapacidad de corresponder no implica ruptura de la reciprocidad. El cuidado de los parientes enfermos así lo atestigua.

En el caso de la reciprocidad equilibrada la retribución es inmediata o levemente retardada, directa y del mismo valor. En este caso, lo social y lo material poseen el mismo valor, por lo que debe haber un ajustamiento del tipo «quid pro quo». Ello equivale a decir que existe una cierta evaluación del regalo presentado. Es decir, en una relación de reciprocidad equilibrada sería impensable la unilateralidad. Este tipo de reciprocidad se da entre personas que siendo socialmente iguales no se hallan vinculadas por lazos de parentesco ni mantienen una relación personal directa. Ello hace que la donación implique la devolución. Claro ejemplo de ello son las normas que según MALINOWSKI rigen el anillo Kula:

> «el principio fundamental de las reglas que rigen la práctica del intercambio que es el kula consiste en la entrega de un regalo ceremonial al que debe corresponderse con un contrarregalo equivalente después de un cierto lapso de tiempo, ya sea unas cuantas hora, incluso minutos, ya sea un año, a veces más, el tiempo que diste entre las dos entregas. Pero nunca pueden intercambiarse los dos objetos mano a mano después de haber discutido su equivalencia, negociándolos y evaluándolos».[417]

Obviamente el hecho de que no se discuta la equivalencia, no implica que no exista evaluación del regalo recibido: como señala MALINOWSKI el contrarregalo debe ser «equivalente». De hecho, si el artículo que se de como contrarregalo no lo es,

> «el receptor se sentirá contrariado y enfadado».[418]

En todo caso, en este tipo de relación resulta impensable una negociación. Cualquier tipo de negociación implica la eliminación de la reciprocidad. Con la consecuente sustitución de forma de intercambio acontece una transformación de las relaciones sociales mismas. Tal característica procede del hecho de que la reciprocidad no se practica con cualquier miembro de otra tribu, sino que solamente es posible entre aquellos que

> «se comportan como amigos entre sí, tienen un cierto número de deberes y obligaciones mutuas, que varían con las distancias entre sus respectivos pueblos y el status recíproco».[419]

417 MALINOWSKI, B.: *Los argonautas del pacífico occidental*, o. c. Vol. I. Pág. 107.
418 Ibid. Vol. I. Pág. 108.
419 Ibid. Vol. I. Pág. 103.

Por último, la reciprocidad negativa implica un conjunto de transacciones con ánimo de lucro, incluyendo desde el regateo hasta el robo. En este tipo de relación, los participantes se enfrentan como representantes de intereses opuestos tratando cada uno de ellos de maximizar su posición frente a la del otro en un intercambio inmediato, aunque sea entre socialmente iguales.

En definitiva, es posible afirmar, con SAHLINS, que la reciprocidad está en función de la distancia sectorial que ocupan los individuos:

> «la sociedad de parentesco de las sociedades primitivas no puede ser indiferenciada si tenemos en cuenta las divisiones inherentes a la modalidad doméstica de producción. Incluso en el parentesco hawaiano la familiaridad universal es sólo una formalidad; en la práctica reconoce continuamente distinciones individuales de distancia social».[420]

SHALINS presenta un modelo geométrico para establecer una relación entre distancia sectorial y tipo de reciprocidad que se presenta. La vida tribal podría representarse como un conjunto de círculos concéntricos. El núcleo vendría conformado por el hogar. En círculos sucesivos hallaríamos el sector del linaje, el de la aldea, el tribal y el intertribal. En esta representación gráfica los cinco círculos estarían atravesados por un segmento en el que aparece la reciprocidad. Así, cuanto más cerca se está del centro, más posibilidades existen de que opere una reciprocidad generalizada. Esta va desapareciendo a medida que nos alejamos de dicho centro. De esta forma, en el sector de la tribu comienza a imperar una reciprocidad equilibrada que se convierte claramente en reciprocidad negativa en el sector intertribal.[421]

Las primeras investigaciones que CHAGNON realizó sobre los yanomano de Brasil y Venezuela sirvieron para mostrar, además, que las variaciones en el medio social pueden representar variaciones en el modo en que la reciprocidad se produce.[422]

Las aldeas yanomano hostiles restablecen relaciones y se convierten en aliados en una serie de pasos sucesivos que se inician con la reciprocidad negativa y concluyen en la generalizada previo paso por una reciprocidad compensada. La suspensión de hostilidades entre dos aldeas yanomamo da paso a unas relaciones en las que predomina la reciprocidad negativa con intercambio de productos típicos de cada aldea. Tras un tiempo prudencial, el intercambio adquiere la forma de una reciprocidad

[420] SAHLINS, M.D.: *Economía de la Edad de Piedra*, o. c. Pág. 141.
[421] Ibid. Págs. 216 y ss.
[422] CHAGNON, N.: *Yanomano: The Fierce People*, ed. Holt, Rinehart, and Winston. New York. 1968.

más equilibrada o compensada que se ejecuta con la entrega de obsequios en fiestas preparadas al efecto. Este tipo de entregas ya no exige devolución inmediata y puede esperar hasta otra fiesta. Una vez que esta fase ha sido alcanzada comienzan a aparecer alianzas matrimoniales, previo intercambio de hermanas solteras entre hombres de aldeas aliadas. Con el parentesco se establece una reciprocidad generalizada.

Sin embargo, la consecución de una reciprocidad generalizada no siempre es beneficiosa. El establecimiento de los lazos parentales genera un aumento de la población, lo que requiere una mayor cantidad de comida para el mantenimiento de la aldea. Aunque la mayor parte de las calorías las adquieren de los plataneros y bananeros perennes de sus huertos, el acceso a las proteínas animales requiere de la caza (no poseen animales domésticos ni facilidad para obtener pescado de los ríos). Como consecuencia de la presión demográfica la carne de los grandes animales comienza a escasear y, consecuentemente, se hace necesario recurrir a animales más pequeños e insectos para garantizar el aporte de proteína animal. Con ello, los límites de la «capacidad sustentadora» se sobrepasan:

> «Se alcanza el punto de los rendimientos decrecientes. Aumentan las tensiones dentro y entre las aldeas, y esto les lleva a escindirse antes de agotar de modo permanente los recursos animales. Esto provoca, asimismo, la escalada de incursiones, que dispersa las aldeas yanomano sobre un extenso territorio, a la vez que protege los recursos vitales al crear tierras de nadie que funcionan como reservas de caza».[423]

Con ello, la alianza política surgida de los matrimonios queda rota y todo intercambio se ve bruscamente interrumpido siendo las hostilidades el marco de relación de los miembros de las aldeas antes aliadas. La separación de las aldeas permite una recuperación de la caza, lo que unido al hecho de que la «capacidad sustentadora» está más vinculada al concepto de bienestar que a necesidades biológicas, hace que el proceso pueda volverse a iniciar transcurrido un cierto tiempo.

En definitiva,

> «en las sociedades primitivas el intercambio se presenta no tanto en forma de transacciones como de donaciones recíprocas; estas donaciones recíprocas ocupan un lugar mucho más importante en estas sociedades que en la nuestra; por fin, esta forma primitiva de los intercambios no sólo tiene esencialmente un carácter económico, sino que nos pone en presencia de lo que con acierto denomina un «hecho social total», vale decir, dotado de una significación a la vez social y religiosa, mágica y económica, utilitaria y sentimental, jurídica y moral.[424]

[423] HARRIS, M.: *Introducción a la antropología general*, o. c. Pág. 229.
[424] LEVI-STRAUSS, C.: *Las estructuras elementales del parentesco*, o. c. Pág. 91.

Con todo, es posible aseverar, con POLANYI, que la reciprocidad, entendida básicamente como una institución que genera integración, cobra una especial importancia debido a su facilidad para utilizar tanto la redistribución como el intercambio como instrumentos subordinados.[425] Por tal razón, en las economías sin mercado reciprocidad y redistribución suelen aparecer tan íntimamente imbricadas que, en ocasiones, diferenciarlas con nitidez se troca una labor de gran dificultad.

No obstante, la «norma de reciprocidad» plantea dos exigencias mínimas interrelacionadas entre sí:

–La ayuda debe ser devuelta. Esto es, las personas que han recibido algún tipo de ayuda se comprometen a ayudar a aquellas de quienes han recibido la ayuda;

–No es comprensible la ejecución de algún acto que pudiera resultar lesivo para aquellos que previamente hayan otorgado algún tipo de ayuda.[426]

El cumplimiento de estas exigencias tácitas en la norma de la reciprocidad produce consecuencias imprevisibles. La generosidad, al crear la sumisión, propicia, como en el caso de los «grandes hombres», la jefatura. Es decir, en la medida en que la generosidad es la base económica fundamental de la política tribal –entendida como acto de moralidad positiva–, el orden político queda garantizado por una circulación centralizada desde la base hasta la cumbre de la pirámide social y desde ella, nuevamente, en sentido descendente hacia los subordinados. Se crea así una relación jerárquica, una obligación de lealtad. Por consiguiente, en cuanto que la actuación del jefe tribal como «padre» o «hermano mayor» confunde la jerarquización política con la estructuración en base a la parentela, la desigualdad social y política supone la igualdad económica asegurada por la tan cacareada generosidad. La importancia de que el «big man» sea un «padre» o un «hermano» es básica para garantizar una reciprocidad generalizada. Ello es debido a que existe una relación entre el tipo de reciprocidad y la distancia de parentesco:

«la reciprocidad se inclina hacia el polo de la generalización por el parentesco cercano, y hacia el extremo negativo en relación proporcional a la distancia del parentesco».[427]

El sistema de los «grandes hombres» basado en la reciprocidad generalizada impide, de hecho, la existencia de un despotismo convencional. Al estar basada en un «parentesco ficticio», la reciprocidad puede que-

[425] POLANYI, K.: o. c. Pág. 164.

[426] SAHLINS, M.: *Economía tribal*, o. c. pág. 251. Igualmente en Economía de la Edad de Piedra, o. c. Pág. 227.

[427] SAHLINS, M.D.: *Economía de la Edad de Piedra*, o. c. Pág. 214.

brarse si una de las partes, el gran hombre, no la cuida, es decir, si deja de comportarse como «padre» o «hermano». Los vínculos jefe-súbdito son personales y, por tanto, deben ser reforzados periódicamente para que no desaparezcan. Por tal razón, el jefe-gran hombre debe estimular la producción con el fin de conseguir una igualdad económica entre sus partidarios si no quiere que estos desprecien su autoridad, o incluso su vida si su comportamiento se vuelve despótico. Como resultado de todo ello, se puede decir que el modo de producción doméstica limita

> «la intensificación de la autoridad política, a la de la producción doméstica por medios políticosociales y al encauzamiento de esa producción hacia el mantenimiento de una organización más amplia».[428]

En suma, este sistema socioeconómico presente tanto en Melanesia y los cacicatos polinésicos, como entre los indios de las llanuras o los cazadores-recolectores del Kalahari, pone de manifiesto un imperativo de cooperación que sitúa la reciprocidad generalizada como forma dominante de intercambio tal y como claramente se muestra en el análisis de la forma de vida de los pigmeos mbuti que hace GODELIER.[429]

Los mbuti viven en la selva ecuatorial de Zaire en un ecosistema caracterizado por la presencia de un gran número de especies tanto animales como vegetales. La variedad del ecosistema ha permitido el desarrollo de un sistema económico sustentado básicamente en la caza y la recolección. La producción cinegética obliga a la participación de un gran número de personas y se realiza siempre colectivamente. Así, mientras los varones casados tienden grandes redes entre los árboles, las mujeres y los varones solteros empujan la caza hacia dichas redes. Estas actividades se repiten casi diariamente repartiéndose y consumiéndose por la noche los productos de la caza y la recolección. Este sistema de producción requiere que el número de integrantes de la banda oscile entre las siete y las treinta personas. Menos de siete redes harían de la caza una actividad ineficaz o, al menos, insuficiente. Por otra parte, más de treinta personas podrían generar una sobreexplotación cinegética esquilmándose la caza en poco tiempo. Como consecuencia de ello, se constata una gran movilidad social. Existe una variación rápida y frecuente de los miembros de la banda, tanto de su número como de su composición social. En suma, la pauta de la cooperación de los individuos en la caza según edad y sexo como medio para asegurar la reproducción adquiere una determinada forma en función de la regla de la dispersión de los grupos cazadores y del número máximo de miembros que puede tener el grupo. A su vez, conjuntamente, ambas pautas influ-

[428] Ibid. Pág. 253.

[429] GODELIER, M.: *Antropología y economía.*¿Es posible una antropología económica?, o. c. Págs. 321 y ss.

yen directamente sobre una tercera, la de «fluidez permanente». Esta última, permite a los miembros de una determinada banda abandonarla e irse a otra cuando, por ejemplo, el número de sus integrantes es elevado o la cantidad de caza disminuye. En definitiva, el imperativo de la cooperación, como forma de adaptación a las condiciones del medio, expresada como pauta cultural de comportamiento, determina todo el sistema cultural de los mbuti que llegan a extender la reciprocidad hasta la unión conyugal. Esta, adopta la forma de matrimonio por intercambio entre hermanos. Así, la búsqueda de una esposa se realiza, preferentemente, entre las bandas más alejadas, y nunca en aquellas de las que provienen la madre o la madre del padre. El grupo familiar del marido compensa al grupo familiar de la desposada con una de sus mujeres, lo cual hace innecesario el pago del «precio de la novia».

No obstante, la reciprocidad políticamente integrada cambia cualitativamente y se desarrolla como proceso de reasignación de bienes por los poderes existentes. Esto es, el desarrollo de la reciprocidad deviene redistribución. Y, sin embargo,

«allí donde la reciprocidad separa, la redistribución combina».[430]

Esta forma de integración es siempre una relación intertribal en un grupo en el que los bienes se concentran en un centro social desde el que posteriormente fluyen hacia el exterior. En términos económicos, la redistribución implica la jefatura. Por ello, si la reciprocidad exige simetría, la redistribución sería imposible sin la focalización. No hay redistribución sin un centro hacia el que se producen y desde el que se generan posteriormente los movimientos de apropiación. Sin embargo, de la misma forma que no es la reciprocidad lo que genera la simetría, la distribución no surge de la existencia de un centro distribuidor en la comunidad aunque lo suponga:

> «la redistribución se consigue, dentro de un grupo, en la medida en que la asignación de los bienes se reuna en una mano y tenga lugar en virtud de la costumbre, la ley o una decisión central ad hoc».[431]

Según POLANYI existen razones suficientes para mostrar que la redistribución se presenta en todos los niveles de civilización. Se puede afirmar, por tanto, que la distribución es una forma de integración apta para todos los niveles y cualquier grado de temporalidad, desde un Estado centralista hasta un grupo transitorio. En todo caso, cuanto mayor sea la red redistribuidora, mayores efectos tendrá. Para mostrar esta teoría, POLANYI acude a PLATÓN quien consideraba que la polis perfecta debía tener 5.040 habitantes. La razón de tan exacto número se encuentra en que

[430] SAHLINS, M.: *Economía tribal*, o. c. Pág. 259.
[431] POLANYI, K.: o. c. Pág. 164.

«esta cifra era divisible de 59 formas distintas, incluida la división por los diez primeros numerales. Para el cálculo de impuestos, la formación de los grupos, para las transacciones comerciales, el cumplimiento de las obligaciones militares y de otra clase «por turno», etc., permitía la mejor esfera de acción».[432]

En suma, se puede aseverar que los sistemas culturales basados en la integración económica de la redistribución son grupos relativamente grandes, como mínimo del nivel de la aldea. Este sistema suele ir ligado a las grandes fiestas de ostentación, como el «potlach» de los Kwakiutl o las de los «grandes hombres» de Melanesia. El reparto de bienes a gran escala permite en Melanesia el agrupamiento en torno a estos dadores que se convierten en «grandes hombres». La base de su existencia es la redistribución combinada con la reciprocidad al crearse grupos de seguidores o facciones en torno a cada uno de ellos. Ello implica que el status de gran hombre es siempre adquirido y, por tanto, no hay «grandes hombres» de nacimiento, su status es el mejor indicativo de su autoridad. Conviene matizar que este título no es de rango político. «Gran hombre» es aquél que es capaz de redistribuir los excedentes dentro y fuera de la comunidad gracias a sus relaciones sociales. A diferencia de ello, un jefe político es la autoridad oficial pudiendo haber adquirido la jefatura bien por nacimiento, bien por edad o costumbre. Generalmente, el jefe es un experto agricultor que, entre otras funciones, tiene asignada la responsabilidad de decidir sobre turnos de rotación de terrenos, sobre fecha de inicio de las distintas fases del cultivo, etc. Ello posibilita que la mayor parte de los jefes puedan convertirse en «grandes hombres» con el fin de dar mayor relevancia a su autoridad y no tener que repartirla con potenciales competidores. El jefe puede constituir, como de hecho ocurre en las Islas Trobriand y en Nueva Caledonia, el foco de recepción y distribución de dones. Al ser considerado «hermano mayor de la tribu», ello le convierte en garante del orden tribal. El «gran hombre», también llamado «hombre importante, hombre de fama, hombre rico generoso, hombre-centro»,[433] combina siempre el interés personal con el bienestar general, de forma que todas sus acciones públicas van dirigidas a demostrar su posición con respecto a las demás como producto de su propio esfuerzo.

Este sistema tiene la ventaja económica de ser autogenerativo, ya que cuantos más partidarios tiene un gran hombre, mayor es el prestigio que alcanza. Así, un «gran hombre» debe incentivar la producción con el fin de asegurar la igualdad económica de sus partidarios. El incremento de la producción no sólo favorece a sus partidarios, sino que, al hacerle más rico a él, atrae forzosamente a más partidarios.

[432] Ibid. Pág. 165.
[433] FERRUS, J. Y BARDAGI, F.: o. c. Vol 2. Pág. 246.

Por tal motivo,

«como toda estrategia redistributiva, estas fiestas competitivas están adaptadas a sistemas ecológicos capaces de soportar una intensa explotación durante largos períodos de tiempo».[434]

En suma, un sistema redistributivo se caracteriza por cumplir las siguientes condiciones:

–Acceso de todos los integrantes a los medios de producción,

–Inexistencia de grupos u organizaciones que vinculen los grupos locales a una red económica única,

–Existencia de condicionamientos ecológicos en forma de fluctuaciones anuales de la productividad.

Por tanto, aunque la expresión más popularizada de los sistemas redistribuidores sean las fiestas de los «grandes hombres» melanesios o los «potlatches» destructivos, este sistema es sinónimo de una organización compleja que exige que los productos del trabajo de varios individuos sean clasificados en función de determinados criterios tras haber sido transferidos hasta un lugar central. Posteriormente deben ser distribuidos entre proveedores y no proveedores de manera que se asegure la igualdad de todos los miembros de la aldea y, a la vez, los proveedores no puedan sentirse minusvalorados. Evidentemente, dicha labor exige la presencia de un redistribuidor de gran prestigio. Su papel fundamental no es tanto el de lograr la redistribución equitativa sino lograr un aumento de la producción. Este hecho servirá ulteriormente para incrementar el propio prestigio introduciendose así una circularidad que garantiza tanto la productividad como el reparto. Esta intento de incentivar la producción

«está estrechamente relacionado con la expansión de la densidad demográfica, el agotamiento de los recursos, el incremento de la guerra y el surgimiento de las clases y el Estado».[435]

Aún así, es posible establecer una diferenciación entre dos sistemas redistribuidores: la redistribución igualitaria y la redistribución estratificada.

La redistribución igualitaria supone una exacerbación de la reciprocidad en la que la figura redistribuidora no espera nada de aquellos a los que da, excepto, tal vez, su admiración. Cuanto mayor sea la cantidad redistribuida que haya sido producida efectivamente por el distribuidor, más se asimilará esta forma de integración socioeconómica a la reciprocidad. Posiblemente el potlacht que celebraban los kwakiutl sea la representación más evidente de la jactanciosidad de los proveedores.

[434] HARDESTY, D.L.: o. c. Pág. 84.
[435] *Harris, M.: Introducción a la antropología general*, o. c. Págs. 242-243.

En todo caso, el «potlach» de los kwakiutl puede mostrarnos fehacientemente como se produce la transición desde un tipo de redistribución a otro a partir de la utilización de un exceso de producción de un determinado recurso como reserva ante la posible escasez de otro recurso. El «potlach» consistía en una fiesta en la que los kwakiutl se hacían todo tipo de regalos con el objetivo de autoglorificarse. Evidentemente cuantos más regalos podía un personaje hacer mayor era el prestigio que adquiría. Según SUTTLES.[436] Una explicación que parta de los principios de la ecología cultural nos mostrará que este tipo de fiesta hay que relacionarlas con el tipo de filiación bilateral de los kwakiutl y a las condiciones tecno-ecológicas de su forma de vida. La filiación bilateral, el numaym, permitía a los individuos vincularse parentalmente con el caudillo que mayor sustento y seguridad otorgase. Ello permite comprender el «potlach» como una operación de adaptación al entorno abundante pero sujeto a grandes fluctuaciones. Es decir, el «potlach» es

> «una respuesta funcional al problema de minimizar los efectos que las fluctuaciones estacionales y de largo término tenían sobre la productividad de los grupos locales».[437]

El procedimiento que permitía reducir los efectos negativos de las fluctuaciones estacionales consistía en acumular todos los excedentes posibles de un numaym bajo el control de un jefe que en una fiesta de autoglorificación, el «potlach», los redistribuía entre los numaym que, según su criterio, se encontraban en peores circunstancias. Es decir, el sistema de prestigio del «potlach» respondía a una determinadas condiciones tecno-económicas y tecno-ecológicas muy determinadas que permitían una redistribución que comenzaba a estratificarse en un sistema que incentivaba la producción y garantizaba la integración social

La pretenciosidad de los proveedores no puede ser explicada desde perspectivas psicologistas como las de BENEDICT: el «potlach» no es una cuestión de autoglorificación, sino un mecanismo adaptativo. En este sentido, es posible asimilar el «potlach» kwakiutl al «kaiko» tsembanga: ambos son mecanismos reguladores que corrigen los efectos de las fluctuaciones estacionales. En suma, la justificación del abandono de la reciprocidad y su sustitución por la redistribución se encuentra relacionada directamente con la necesidad de incrementar la producción, por lo que hay que buscarla en condicionantes de tipo ecológico o económico:

> «donde puede intensificarse la producción sin provocar agotamientos, las redistribuciones competitivas pueden cumplir funciones

436 SUTTLES, W.: *Affinal ties, subsistence and prestige among the Coast Salish*, en American *Anthropologist*. Vol. 62. 1960. Págs. 477-485.

437 HARRIS, M.: *Introducción a la antropología general*, o. c. Pág. 271.

ecológicas con valor de adaptación, tales como proporcionar un margen extra de seguridad en años de escasez y nivelar la producción regional».[438]

Por otra parte, lo característico de la redistribuición variante estratificada es que el redistribuidor se abstiene de participar en el proceso de producción y finaliza cualquier acto de intercambio con mayores posesiones que nadie. La diferencia procede, por tanto, de la actitud de las dos partes. En la redistribución igualitaria la aportación de bienes al redistribuidor por parte de los miembros de la facción es voluntaria y se acompaña del convencimiento de que total o parcialmente va a ser recuperado todo aquello que se aporte. En la forma estratificada, en la medida en que existe una clase gobernante con capacidad suficiente para obligar, las aportaciones dejan de ser totalmente voluntarias. Lo que define, por tanto, a esta forma de redistribución según HARRIS sería

«los trabajadores pierden el control sobre:
1.–El acceso a la tierra y a las materias primas.
2.–La tecnología de la producción.
3.–Horas y planes de trabajo.
4.–Lugar y modo de actividad productiva.
5.–Disposición de los productos de trabajo».[439]

En general, la transición de un sistema a otro ocurre dentro de un complejo de redistribución-guerra-comercio. Esto es, el gran redistribuidor es aquél que posee muchos partidarios y el que, por tanto, posee una gran capacidad para aglutinar a un considerable número de guerreros que, posteriormente, recibirán una parte del botín de guerra.

No es difícil hallar causas ecológicas en los inicios de las guerras características de los sistemas redistribuidores. Por lo general, el paso de los sistemas igualitarios a los estratificados comenzó en hábitats que exigen un grado de especialización muy elevado para sobrevivir. Alguien altamente especializado que quisiera abandonar el grupo social en el que se encontrara inserto no sólo tendría que ser capaz de emigrar, sino también de modificar absolutamente todo su modo de vida. Situada sobre uno de los platillos de balanza la emigración y el aprendizaje de un modo de vida totalmente diferente y, sobre el otro, la disminución parcial del nivel de vida acostumbrado, no es de extrañar que para numerosas personas aparezca como más razonable el mantener el lugar de residencia y adaptarse a una redistribución estratificada que, de alguna manera, era previsible. Normalmente, la transición de un tipo a otro de redistribución viene generada por un aumento de población causado por la especialización productiva y la consecuente

[438] Ibid. Pág. 259.
[439] Ibid. Pág. 248.

mejora de las condiciones de vida. El aumento demográfico, especialmente el incremento de la densidad de población, conlleva la extensión de la red de distribución de un «gran hombre», o lo que es lo mismo, el crecimiento de su poder hasta dejar de ser parte directa del proceso productivo. Es decir, existen causas ecológicas que explican la aparición de los impuestos y, con ellos, de un tipo de organización estatal o semiestatal.

Una vez que se establece una organización social de estas características en la que personas individuales y aldeas completas eligen «libremente» la subordinación política ante la opción de una emigración excesivamente costosa, la propia organización sociopolítica comienza a dotarse de mecanismos que impidan la huida de las personas: la emigración de mano de obra especializada supone una disminución directa de la recaudación impositiva. A la vez, el crecimiento de este tipo de sociedades implica la necesidad de una expansión geográfica que solamente puede hacerse a costa de los pueblos vecinos.

Todo ello nos conduce a una tesis arriesgada: cualquier sistema no estatal que tenga por vecino a uno estratificado está condenado a aumentar su producción y, con ello, a desaparecer. En el caso de que la producción no aumente y, consecuentemente, no se produzca una estratificación en dicha sociedad, lo más posible es que sufra una invasión por parte del vecino. El resultado es el mismo: la desaparición de esa forma concreta de vida. Aunque esta explicación que pudiera parecer intemporal y meramente teórica haya concreción día a día en numerosos lugares del planeta.[440]

El aumento de la producción es la única vía que el «gran hombre» local posee para ser considerado lo suficientemente poderoso como para lograr un gran número de partidarios que le sigan en una guerra. De no acontecer el suceso bélico, la comunidad igualitaria corre el riesgo de que una parte de los miembros de su comunidad la abandonen para irse a vivir a la sociedad estatalizada vecina que, por su producción, garantiza la supervivencia de sus participantes. Con ello, se aumentará el poder de los «grandes hombres» y entraremos en la transición que hemos descrito hacia las formas de redistribución estratificadas.

Aunque no afirmamos que el paso de los sistemas redistributivos igualitarios a los estratificados sea una secuencia universal, no parece haber mucha duda en que

> «se debió a procesos evolutivos recurrentes que produjeron líneas de desarrollo paralelas en diferentes partes del globo».[441]

[440] La declaración de la ONU del año 1993 como *Año Internacional de los Pueblos Indígenas* tenía precisamente como objetivo alertar sobre la rápida desaparición de numerosas culturas.

[441] HARRIS, M.: *Introducción a la antropología general*, o. c. Pág. 319.

El sistema social de los grupos que presentan una redistribución estratificada parece el idóneo para que se desarrolle una forma de integración diferente como es el intercambio. De hecho, el «potlach», cuando fue conocido por BOAS incluía un buen número de materiales, como las mantas, que habían sido adquiridas a los blancos por medio de intercambio.

El intercambio, como forma de integración, precisa de un sistema de mercado que fije precios. Por ello, deben distinguirse según POLANYI tres clases de intercambio:

> «el movimiento meramente locacional de «cambio de lugar» entre manos (intercambio operacional); los movimientos aproximativos de intercambio, con un índice fijo (intercambio decisional) o con un índice contractual (intercambio integrador)».[442]

Hay que hacer notar que en los intercambios de tipo decisional efectuados de acuerdo con un determinado índice prefigurado el sistema económico no es fijado por las condiciones de mercado, sino por dicho índice, por lo que no genera beneficios para ninguna de las partes. Por consiguiente, si queremos presentar un intercambio con funciones de integración, éste debe estar dirigido hacia la producción de un precio que sea favorable para ambas partes. No en vano se ha considerado al «regateo» como la esencia misma del comportamiento contractual.

Desde este punto de vista, el elemento del antagonismo es irrenunciable como forma de integración de las sociedades. Si esta hipótesis es correcta, las explicaciones funcionales clásicas resultarán ser altamente inadecuadas: una sociedad basada en el intercambio nunca puede ser un todo completamente armónico. Como es evidente, esta afirmación posee connotaciones metodológicas importantes para la antropología. Si el antagonismo se encuentra en la base de la sociedad, cualquier análisis de la misma que se detenga en los procesos autorreguladores y no tenga en cuenta los procesos disruptivos será insuficiente.

Sin embargo, esta hostilidad latente desaparece cuando se trata del intercambio de aquello que asegura la pervivencia de los grupos humanos, ya que existe una

> «prohibición universal de las transacciones de naturaleza lucrativa en lo referente a comida y materias comestibles en la sociedad primitiva y arcaica».[443]

Todo intercambio supone, en la práctica, una forma de comercio regulada por la impersonal ley de la oferta y la demanda. Ello no significa que toda transacción comercial deba ir ligada al sistema de precios.

[442] POLANYI, K.: o. c. Pág. 165.
[443] Ibid. Pág. 166.

Según POLANYI, el mercado es una institución de la que dinero y comercio son solamente funciones. De hecho, no siempre donde hay comercio hay mercado. Por lo mismo es fácil comprobar que no en todos los lugares donde aparece el dinero se puede hablar de comercio. En suma, comercio, dinero y mercado son elementos que hay que analizar de forma diferenciada.

El comercio es un método pacífico de adquirir bienes y está presidido por la bilateralidad y la regularidad como principios básicos. En todo caso, al igual que la reciprocidad o la redistribución, es una actividad que afecta a la colectividad. El comercio implica la reunión de dos o más comunidades en las que, en principio, no hay formación ni de precios ni de índices de intercambio.

Una variante de este comercio básico acontece cuando la administración aparece en forma de control, lo que acontece cuando se hace preciso defender las rutas comerciales y establecer pactos más o menos duraderos. En este caso, dado que las equivalencias se establecen de una vez para todas de acuerdo con determinados índices, no hay posibilidad de regateo. Ello no significa que no haya ajustes de precios: las modificaciones de los mismos pueden ser indirectas mediante cambios en la calidad de los productos, en la forma de pagos, etc. Solamente cuando este tipo de comercio ha alcanzado desarrollos muy notables aparece una tercera forma de comercio que es el mercado.

Por otra parte, y casi podríamos afirmar que por definición, el dinero no es más que un medio de intercambio indirecto. Aunque los mercados precisan de la existencia del dinero, éste se define al margen de los mismos:

> «la definición sustantiva del dinero se deriva de los usos concretos a que se dedican objetos cuantificables. Estos usos son de pago, de standar y de intercambio. El dinero, por tanto, se define aquí como los objetos cuantificables que se utilizan en uno o varios de estos usos».[444]

Esto es, dinero y moneda no son términos equivalentes. Claro ejemplo de ello es el hecho de que dinero eran las «especias» en la época colombina o los cereales en la Babilonia de HAMMURABI. Por la misma razón, no parece haber contradicción entre el hecho de que el dinero que se utiliza como medio de pago pueda no servir ulteriormente como instrumento de compra. El uso de pago del dinero no es otra cosa que la ejecución de determinadas obligaciones por las que objetos cuantificables cambian de manos. Ello no requiere de una transacción en sentido estricto ya que puede ejecutarse la obligación con cambio de manos sin

[444] Ibid. Pág. 173.

la voluntad específica de una de las partes, como ocurre en el caso de las multas. Sin embargo, el uso normal o standar del dinero es la igualación de clases diferentes de bienes para propósitos concretos. Hay que hacer notar que sin este uso del dinero los sistemas distributivos serían notablemente menos eficaces.

Por último, el uso que POLANYI denomina de intercambio procede de la necesidad de objetos cuantificables que posibiliten intercambios indirectos. Es decir, el uso del dinero como intercambio permite adquirir unidades de tales objetos en un intercambio directo para procurarse nuevos objetos en un intercambio posterior. Con independencia de la existencia o no de un mercado, estos usos del dinero pueden alcanzar un desarrollo casi ilimitado puesto que la expansión es algo inherente a la concepción misma del dinero.

Con todo, las características atribuibles al dinero están directamente relacionadas con la concepción que del mismo se tenga. GÓMEZ CRESPO indica que

> «la definición de dinero de la que parten los primeros antropólogos que se interesan por el tema era la aceptada generalmente por los estudiosos de la economía occidental. El dinero se entendía como un medio de pago e intercambio universal (válido para todas las mercancías), que tenía las características de homogeneidad, ser fácilmente divisible, ser fácilmente transportable y ser fácilmente conservable, actuando, además, como un patrón de valor controlado por el Estado».[445]

Por otra parte, la consideración del dinero como instrumento de intercambio universal fue refutada con la distinción que introdujo POLANYI entre dinero-primitivo de uso especial y dinero-moderno de uso general. En definitiva, estamos defendiendo con POLANYI que intercambio y mercado no son sinónimos, ya que el intercambio es una relación económica y el mercado una institución. Es decir, mercado e intercambio son coextensos, pero no sinónimos. Así, en el mercado deben existir cuando menos los elementos propios de la oferta y la demanda asociados a la equivalencia aún cuando ello genere contradicciones derivadas de que son grupos diferentes de personas, cada uno de ellos con características propias, los que representan la oferta y la demanda. No es la misma la posición del que precisa un bien, el comprador, que la del que lo posee, el vendedor. La equivalencia, por otra parte, no es el resultado del intercambio sino su precondición. Esto es, la equivalencia es lo que permite la forma básica de integración que es el intercambio o la redistribución.

[445] GÓMEZ, P.: *Comprar y vender*, ed. Eudema. Madrid. 1993. Pág. 18.

En todo caso, el intercambio económico solamente puede ser comprendido, con independencia del valor material, en función del valor social que se atribuye al objeto de intercambio. El hecho de que en el intercambio el objeto fundamental que pasa de manos a manos no tenga aparentemente valor material, no significa que no sea un intercambio de carácter económico. El anillo kula, paradigma de la crítica contra la consideración del hombre «primitivo» como «homo oeconomicus» puede ser un claro ejemplo de que los intercambios simbólicos y aparentemente sin valor material pueden ser la fachada de otros materiales. El punto de partida de la reflexión de MALINOWSKI es lo que pudiéramos denominar actitud «antieconómica» del primitivo:

> «llegamos aquí a un rasgo muy importante de la actitud mental de indígena respecto al valor y a la riqueza. La gran equivocación de atribuirle al salvaje una naturaleza puramente interesada, conduce a razonamientos inexactos, tales como ...«agarrar y nunca soltar sería el principio orientador de su vida». El error fundamental de este razonamiento es que admite que el «hombre primitivo», representado por el salvaje contemporáneo, vive libre de todos los impedimentos debidos a las convenciones y los tabús sociales, y menos en lo que se refiere a la economía. La verdad es todo lo contrario».[446]

Según MALINOWSKI, el anillo kula tiene como objeto lograr el intercambio de brazaletes de concha («mwali») y collares («soulava») que se utilizan como adorno en las grandes fiestas, aunque su valor simbólico junto a su incomodidad puede hacer que no lleguen a portarse nunca. Aunque H. CODERE afirma que si el dinero es un sistema meramente simbólico y el intercambio de los objetos valiosos en el kula es un intercambio de símbolos, no habría diferencias sustanciales entre ambos tipos de intercambio,[447] es posible mostrar como el valor simbólico de dichos objetos deviene económico sin recurrir a dicho argumento. Cuando uno de los trobriandeses se hace con un objeto al que la comunidad considera de gran valor acontecen los regalos de solicitud. Ello significa que el poseedor del mismo puede recibir todo tipo de ofertas («pokala») y regalos para solicitar que dicho objeto sea donado («kaributi»). Los «pokala» consisten en

> «cerdos, plátanos de buena calidad y ñames o taros; los otros (kaributi) son de mayor valor: se trata de las tan apreciadas grandes hojas de hacha o de las espátulas de la cal de hueso de ballena».[448]

Es decir, los objetos ceremoniales y sin valor material pueden ser utilizados como instrumento de intercambio indirecto, bien por alimento o

[446] MALINOWSKI B.: *Los argonautas del Pacífico occidental*, o. c. Vol. I. Pág. 108.

[447] CODERE, H.: *Money-exchange systems and theory of money*, en Man. Vol 3. 1968. Págs. 557 y ss.

[448] MALINOWSKI, B.: *Los argonautas del Pacífico occidental*, o. c. Vol I. Pág. 110.

bien por instrumentos de trabajo que pueden proporcionar alimento de forma perenne.

Hay otro elemento que resalta aún más la consideración económica del anillo kula y que, en parte, permite explicar por qué los trobriandeses se juegan la vida recorriendo los mares para intercambiar objetos decorativos. Nos estamos refiriendo a lo que MALINOWSKI denomina «aspectos secundarios del kula». Tales aspectos cobran la forma de una comercio desarrollado que transcurre entre las islas vecinas y que permite el intercambio de alimentos y recursos de forma redistributiva entre los diversos territorios. Con ello se garantiza el acceso a los recursos más variados por los habitantes de todas las islas:

> «viajando por lejanas tierras provistas de riquezas naturales desconocidas en sus países de origen, los navegantes kula regresan siempre cargados en abundancia con los productos de sus diligencias. Además, para poder ofrecerles regalos a los asociados, las canoas que parten hacia el extranjero llevan cargamento de las cosas que se saben más codiciadas en el lejano país de destino».[449]

Ello significa que los viajes kula son aprovechados para establecer relaciones comerciales que permitan regresar a la propia isla con productos inexistentes. De hecho, tales viajes pueden incluir «pequeñas expediciones mercantiles» al interior de las islas visitadas. En este caso, la adquisición de estas mercancías no se ejecuta ya en forma de reciprocidad, sino de trueque («gimwali») en el que, la total ausencia de ceremoniales de magia o de elementos que permitan establecer una asociación de reciprocidad, hace que

> «la equivalencia entre los artículos se ajusta durante la transacción, mediante regateos o tratos».[450]

Según MALINOWSKI este comercio tiene por objeto intercambiar fundamentalmente productos manufacturados de las comunidades del interior («platos de madera, peines, cacharros de cal, brazaletes y cestas») con productos alimenticios («ñames, cocos, pescado y nuez de betel»). En definitiva, a pesar del intento de MALINOWSKI de que su interpretación del anillo kula

> «consista en ser un instrumento para disipar tales condiciones groseras y materialistas de la humanidad primitiva».[451]

la descripción que realiza del mismo muestra un sistema de distribución económica que favorece la adaptación de todos los grupos existentes en las Islas Trobriand sin tener que incentivar la producción hasta

[450] Ibid. Vol. I. Pág. 193.
[451] Ibid. Vol II. Pág. 504.

más allá de los límites necesarios. De hecho, en «Los argonautas» MALINOWSKI se ve obligado a reconocer que

> «toda la vida tribal está regida por un constante dar y tomar, toda ceremonia, todo acto legal o consuetudinario se acompaña de un presente material y otro presente recíproco; la riqueza que pasa de mano en mano es uno de los principales instrumentos de la organización social, del poder del jefe, de los lazos del parentesco consanguíneo y del parentesco por matrimonio».[452]

El reconocimiento de que la vida de los trobriandeses gira en torno a una institución central de carácter económico permitirá que MALINOWSKI pueda reconsiderar años más tarde algunas de sus ideas a propósito del Kula. Es más, este autor se ve impelido a reconocer que por causa de su «purismo metodológico» no se había percatado de que:

> «el hecho económico más importante del kula, es que el intercambio no utilitario de objetos preciosos proporciona la fuerza motriz y el entramado ceremonial para un sistema de comercio extraordinariamente importante».[453]

Que una parte considerable de las transacciones se formulen a través de regalos no aminora su importancia económica. En este sentido, las palabras de MAUSS pueden ser consideradas suficientemente esclarecedoras:

> «el carácter voluntario, por así decirlo, aparentemente libre y gratuito y, sin embargo, obligatorio e interesado de esas prestaciones, prestaciones que han revestido casi siempre la forma de presente, de regalo ofrecido generosamente incluso cuando, en ese gesto que acompaña la transacción, no hay más que ficción, formalismo, y mentira social, y cuando en el fondo lo que hay es la obligación y el interés económico».[454]

El análisis de lo que los partidarios de una interpretación substantivista de la realidad económica de los pueblos «primitivos» denominan mecanismos de integración, nos ha mostrado, en primer lugar, que es posible acudir a mecanismos evolutivos para explicar las formas de integración que, sin embargo, se desenvuelven de forma no cronológica.[455] Es decir, aun-

[452] Ibid. Vol. I. Págs. 173-174.

[453] MALINOWSKI, B.: *Confesiones de ignorancia y fracaso*, o. c. Pág. 133.

[454] MAUSS, M.: *Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas*, en MAUSS, M.: *Sociología y antropología*, ed. Tecnos. Madrid. 1991. Pág. 157.

[455] El recurso a procedimientos evolutivos no debe identificarse necesariamente con la seriación progresiva. Como acertadamente señala LÉVI-STRAUSS algunas sociedades tradicionales latinoamericanas más que representar fases de escaso desarrollo en una hipotética evolución son el último arcano de sociedades desarrolladas que desaparecieron. Claro ejemplo de ello pueden ser un considerable número de pobladores de Centroamérica.

que se ha podido comprobar que existen mecanismos culturales que posibilitan el paso de organizaciones sociales basadas en la reciprocidad hasta otras basadas en la redistribución y desde éstas hasta el intercambio,

> «las formas de integración no representan «etapas» de desarrollo. No implican ningún orden temporal. Las distintas formas subordinadas pueden presentarse al mismo tiempo que la dominante, que puede repetirse después de un eclipse temporal».[456]

Esta afirmación debe servir de fundamento para despreciar una consideración de las sociedades primitivas como próximas al buen salvaje. Es decir, en ningún caso es posible determinar que moralmente es más positiva una sociedad basada en la reciprocidad que una basada en el comercio. La identificación del «don» o regalo con algo moralmente aceptable se sustenta en una consideración ideológica, totalmente respetable, que no puede ser confundida, sin embargo, con la realidad científica. El análisis que J. PARRY hace de las donaciones a los brahmanes es un claro indicio de que lo moralmente deseable no se identifica con lo aceptable.[457]

Aunque los regalos (dana) que reciben los brahmanes de Benarés por celebrar los ritos de paso son totalmente desinteresados, los brahmanes se hallan obsesionados por la anonimidad con que se hacen. Esta anonimidad impide la bilateralidad de la donación, ya que el dana no es un pago en compensación por los servicios prestados (en cuyo caso no sería precisa devolución alguna). La obsesión moral de los brahmanes por estos regalos es debida a que la unilateralidad, la imposibilidad de devolución compensada, trasmite los estigmas del donante. Esto es, los pecados que hubieran podido cometer los potenciales donantes pasan con el regalo al receptor. El regalo, de alguna forma, purifica al donante traspasando la impiedad al receptor. Así, los sacerdotes brahmánicos de Benarés que, en última instancia, viven de donaciones, se ven en la necesidad de mediar todas sus hipotéticas actividades con ritos continuados de purificación. En este caso, el dana, el don, supone la corrupción del receptor del mismo, ya que al no poder devolverlo adquiere ante sus ojos la categoría de «soborno».[458]

Por otra parte, las investigaciones que Elizabeth COLSON efectuó a mediados del presente siglo en Rodhesia del Norte muestran que entre los Tonga el comercio es una forma de acceder a recursos precisos para garantizar la subsistencia del grupo en épocas de escasez.[459] El comercio

[456] POLANYI, K.: o. c. Pág. 167.

[457] Parry, J.: «On the perils of exchange», en PARRY, J. y BLOCH, M.: *Money and the morality of exchange*, ed. Cambridge University Press. Cambridge. 1989. Págs. 64-93.

[458] Sobre los *pecados* de los brahamanes pueden leerse los capítulos *Brahmanes 0, Monjes 1* y *Reyes y brahmanes 0, Khattiyas y monjes 2* de la obra de CARRITHERS, M.: ¿Por qué los humanos tenemos culturas?, Alianza Ed., Madrid. 1995. Págs. 177-186.

[459] COLSON, E.: *Trade and wealth among the Tonga*, en BOHANNAN, P. y DALTON, G.: *Markets in Africa*, ed. Northwestern University Press. Evaston (Illinois). 1962. Págs. 601-616.

entre los Tonga, tal y como lo describe COLSON, se rige únicamente por la ley de la demanda. La posibilidad de la oferta no es tenida en cuenta. Es decir, el comercio no viene determinado, en este caso, por los excedentes de producción, sino por la escasez. No se trata de vender lo que sobra, sino de comprar lo que falta. En este sentido, se puede afirmar que

> «el comercio no sólo cumple un papel económico, sino también un papel social, estando ambos íntimamente relacionados».[460]

Los ejemplos contrapuestos nos indican, por tanto, que la moralidad subyacente a los dones no tiene en sí misma nada que la haga más aceptable que la del comercio. Por consiguiente, una de las estrategias que mayor efectividad puede proporcionar, desde un punto de vista metodológico, para abordar los problemas relativos a las formas de integración en particular y a la forma de vida de los «pueblos primitivos» en general, es la introducción de criterios evolutivos en dichos estudios. En este sentido, la conocida como evolución específica, tal y como fuera definida por SAHLINS, puede ser una adecuada estrategia de investigación.

Ello nos conduce a intentar resolver otro de los problemas planteados y aún sin resolver: qué estrategia –formalista o substantivista– ofrece una mayor potencialidad para el estudio de los aspectos económicos de la vida de las sociedades precapitalistas.

Formularemos en principio una tesis atrevida: la cuestión de si la economía formal es o no aplicable a los sistemas económicos precapitalistas debe ser sustituida por la de si es aplicable a algún sistema económico sin restricción de temporalidad o forma. La fundamentación de esta afirmación hay que buscarla en el carácter lógico que presenta la economía formal, esto es, en el hecho de que se limite a ser un conjunto de constructos teóricos interrelacionados que no contienen ningún tipo de aseveración de carácter fáctico.

> «Tal teoría no puede comprobarse empíricamente ni aplicarse hasta que los conceptos clave reciban una interpretación empírica, es decir, hasta que la teoría no se haga substantiva».[461]

En vista de ello, habrá que sugerir que la economía formal, tal y como ha sido expuesta, se limita a ser un mundo ideal en el que cada uno de los conceptos –precio, intercambio, etc.– es una entidad pura sin contrastación empírica. Las características de dichos conceptos son axiomáticamente determinadas por el constructor del sistema y, por lo tanto, mientras no reciban confirmación empírica, o si se prefiere substantiva, son totalmente

460 GÓMEZ CRESPO, P.: o. c. Pág. 45.

461 KAPLAN, D.: *La controversia formalistas-substantivistas de la antropología económica: reflexiones sobre sus amplias implicaciones*, en GODELIER, M. (Dir): *Antropología y economía*, o. c. Pág. 219.

arbitrarias. Por ello, en nuestra opinión, la economía formal no es susceptible de ser aplicada al estudio de los pueblos «ágrafos» e incluso dudamos de que ofrezca rendimientos teóricos relevantes para la antropología, aunque sea muy válida para otras reas de conocimiento. Además, a pesar de los aciertos predictivos de la economía formal, negamos su aplicabilidad para el ámbito que nos ocupa porque no estamos tan interesados en saber qué va a ocurrir, como en conocer las condiciones estructurales que operan causalmente en los sistemas económicos para explicar el modo de vida de determinados sistemas culturales. Es decir, no pretendemos explicar qué va a pasar sino averiguar por qué va a pasar.

Ello no significa que neguemos validez absoluta a tal concepción de la economía. No hay duda de que desde un punto de vista metodológico puede contribuir a explicar relaciones que operan entre determinadas variables de un sistema. Aún así,

> «lo **formalmente posible** no es lo **empíricamente probable**, y si lo que deseamos desarrollar es una teoría científica, lo primero sólo es útil en la medida en que nos conduce a lo segundo. Hasta que el análisis formal se haga substantivo dotándolo de una interpretación empírica, se queda sólo en un interesante ejercicio lógico».[462]

Por otra parte, no creemos que reducir lo económico únicamente a una posible relación entre medios y fines pueda aportar, desde un punto de vista metodológico, consecuencias fructíferas para la antropología. Máxime cuando tal relación es aplicable a cualquiera de los ámbitos de la vida humana con independencia de que sean o no económicos.

Sin embargo, aunque hemos aludido a la necesidad de dotar de contenido empírico a la teoría formal para que genere rendimientos positivos, no nos situamos en el punto de vista de un «formalismo substantivo» o de un «substantivismo formal», como postula KAPLAN. Nuestro punto de partida permite adoptar estrategias que, aunque potencialmente pudieran incluir ambos puntos de vista, superen las deficiencias que ambos comportan. De hecho, a pesar de las críticas que mutuamente se hacen formalistas y substantivistas, en la práctica, cuando deben hacer una investigación confluyen continuamente. Los substantivistas se ven en la necesidad de recurrir a operaciones formales que relacionen determinadas variables, mientras que los formalistas han de acudir a definiciones operativas substantivas porque

> «las dos corrientes son dos variantes del empirismo funcionalista que reina en la economía y antropología anglosajonas».[463]

[462] Ibid. Pág. 229.

[463] GODELIER, M.: *Antropología y economía. ¿Es posible la antropología económica?*, o. c. Pág. 286.

En opinión de GODELIER tanto formalistas como substantivistas parten de un estricto empirismo funcionalista que les hace identificar lo que de hecho ocurre con lo que efectivamente se observa. Es decir, la clasificación de los sistemas económicos precapitalistas de acuerdo con uno de las tres formas de integración que POLANYI expone –reciprocidad, redistribución e intercambio– lo más que hace es mostrarnos cómo funciona una determinada sociedad. Tal punto de vista conduce necesariamente a la confusión entre lo que efectivamente acontece y lo que los actuantes observados creen que acontece. Sin embargo,

> «considerar sin más que los resultados obtenidos por observación son convalidables implica pensar que el sentido común nos puede informar de las relaciones intersubjetivas por el mero análisis de la conciencia de los participantes, lo cual como mínimo es problemático».[464]

En definitiva, si se quiere comprender la lógica interna de un sistema económico con el fin de inquirir cuáles son los elementos que pueden servir como causalidad estructural de la forma de vida inherente a dicho sistema, la investigación no puede deternerse en la forma en que se produce la circulación de bienes, sino que debe abarcar el modo en que estos son producidos. Por tal motivo GODELIER ha afirmado que desde un punto de vista metodológico es preciso que la investigación sobre los aspectos económicos de los pueblos «primitivos» se guíe por dos principios:

> «–1. se investigue y descubra, más allá de su lógica aparente y visible, una lógica subyacente, invisible;
>
> –2. se investiguen y descubran las condiciones estructurales e históricas de su aparición, de su reproducción, y de su desaparición en la historia».[465]

El recurso a GODELIER no significa que optemos corregir un «formalismo substantivo» con un marxismo estructural. Hemos podido observar palpablemente como la exposición de las formas de integración que POLANYI describe debía ser completada continuamente con explicaciones que procedían del ámbito de la ecología cultural. Por ello, nuestra posición encuentra su punto partida en un empirismo no funcionalista que es corregido y complementado por los conceptos que proceden tanto de la ecología cultural como del materialismo clásico. Una afirmación como la precedente debe ser, por fuerza, convenientemente matizada en, al menos dos aspectos. En primer lugar, somos plenamente conscientes de que una aseveración como la anterior se aproxima a la

[464] TOMÉ MARTÍN, P.: *De la fenomenología a la etnometodología*, en Paideia. Nº 19. Octubre de 1992. Pág. 406.

[465] GODELIER, M.: *Antropología y economía. ¿Es posible la antropología económica?*, o. c. Pág. 289.

paradoja por cuanto la ecología cultural comporta dosis de funcionalismo. Por otra parte, no debe colegirse del enunciado anterior que exista una identificación entre los principios del marxismo y los de la ecología cultural. Aún así, algunas de las lagunas que la ecología cultural presenta son corregibles acudiendo a un esquema que tiene en su origen explicaciones de MARX. A su vez, el marxismo antropológico debe ser revisado por la ecología cultural. La convergencia de ambos enfoques nos permitirá construir una ciencia que manteniendo un esquema evolutivo, de corte sahlinsiano, pueda establecer comparaciones interculturales de tipo nomotético.

Institución Gran Duque de Alba

Institución Gran Duque de Alba

Institución Gran Duque de Alba

CAPÍTULO 8
EL MATERIALISMO CULTURAL

La distribución de bienes materiales puede organizarse mediante principios transaccionales diferentes del intercambio de mercado como ocurre en esta feria ganadera de Navarrevisca. (Fotos P.T.)

8.A.–EL MATERIALISMO CULTURAL DE HARRIS

A punto de finalizar el siglo XX la influencia de MARX sobre la antropología es mayor de la que sus propios defensores hubieran podido pensar hace medio siglo. Esta influencia se asienta especialmente sobre dos direcciones de investigación: el materialismo cultural de M. HARRIS y el estructuralismo marxista de GODELIER.

La primera de las corrientes, el materialismo cultural, conecta directamente con lo que son los presupuestos básicos de la ecología cultural. No es de extrañar, pues, que sean fácilmente detectables en ella influencias de WHITE y de otros evolucionistas.

Por otra parte, no es infrecuente la coincidencia de materialismo cultural y del marxismo estructuralista tal y como la obra de SAHLINS muestra. La pretensión harrisiana de considerar «materialista cultural» a todo aquello que coincida con sus teorías (prescindiendo, incluso de qué o quién sea el coincidente) avala esta cierta identidad:

> «de hecho, salvo por la retórica y opacidad del estilo estructuralista, muchos materialistas estructurales se revelan, a su pesar, como materialistas culturales».[466]

El que tanto materialistas estructurales como materialistas culturales tengan una influencia de MARX no significa, sin embargo, que los postulados de éste sean defendidos bíblicamente. De hecho, uno de los elementos que definen al materialismo cultural es el abandono de la dialéctica como método para interpretar la realidad. Según HARRIS, el abandono de la dialéctica tiene su origen en la sustitución de los principios epistemológicos hegelianos por otros que se sitúan en la estela de HUME. Tal sustitución lleva al defensor del materialismo cultural a afirmar que

> «la insuficiencia capital de la epistemología dialéctica radica en la carencia de instrucciones operacionales para identificar las «negacio-

[466] HARRIS, M.: *El materialismo cultural*, ed. Alianza Universidad. Madrid 1987. 3ª reimp. Pág. 256.

nes» decisivas desde un punto de vista causal. Si todo suceso tiene su negación, entonces todos sus componentes tendrán que tenerla. Ahora bien, cada acontecimiento consta de un número indefinido de negaciones. ¿Cuál de ellas es la que constituye la «contradicción esencial»?».[467]

Abandonadas las «ataduras» de la dialéctica, el punto de partida del materialismo cultural es la marxiana idea de que el ser social determina la conciencia de los individuos. Esto es, HARRIS pretende mantener el determinismo infraestructural eliminando ambigüedades de la teoría marxiana. La conocida expresión marxiana es traducida por la siguiente formulación:

> «los modos de producción y reproducción conductuales-etic determinan probabilísticamente las economías doméstica y política conductual y mental-emic».[468]

Este determinismo infraestructural no afirma la imposibilidad de que los componentes superestructurales alcancen una cierta autonomía con respecto a la infraestructura conductual etic, a pesar de la prioridad estratégica que se le concede. De hecho, en el caso de HARRIS la infraestructura vendría conformada por la tecnología y, en general, cualquier tipo de prácticas susceptibles de ser utilizadas para la producción básica de alimentos y energía, esto es, el modo de producción conductual etic. En suma, la infraestructura estaría conformada por la tecnología de subsistencia, las relaciones tecno-ambientales, las pautas de trabajo y los ecosistemas. Junto a estos elementos, pueden ser consideradas condiciones infraestructurales las relativas al modo de reproducción: cualquier tecnología o práctica que se destine a controlar el tamaño de la población, incluyendo pautas de apareamiento, crianza de niños, control médico de las pautas demográficas, anticoncepción, aborto, infanticidio, etc.

La superestructura conductual estaría conformada por el arte, la música, danzas, ritos, juegos, ciencia, etc. Ahora bien, en el sistema social es posible diferenciar, según HARRIS, cuatro niveles o componentes universales: infraestructura, estructura, superestructura conductual etic y superestructura conductual emic.

Cabe señalar que la diferenciación entre lo etic-emic es producto básicamente de una determinada epistemología: aunque no es posible identificar etic-emic con objetivo-subjetivo (puede haber emic-objetivo, emic-subjetivo, etic-subjetivo y etic-objetivo), la diferenciación nos permite distinguir entre lo conductual y lo mental.

[467] Ibid. Pág. 167.
[468] Ibid. Págs. 71-72.

En el caso de las observaciones etic, las proposiciones dependen de distinciones consideradas adecuadas por la comunidad de científicos. Es decir, en las proposiciones etic el observador establece el significado de lo observado en función de criterios científicos. Su validez depende, por tanto, de su adecuación o no a la ciencia. Las proposiciones emic, por contra, reflejan el punto de vista de la intención del actor. En este caso, son los observados quienes se constituyen como jueces últimos de la adecuación y justificación de lo observado. Por tal razón, una proposición emic puede ser falsada en la medida en que contradiga el cálculo por el que los actores juzgan que una entidad es apropiada o aceptable. En suma, esta epistemología permite diferenciar cuatro dominios objetivos y operacionales en el ámbito de la investigación antropológica:

	emic	etic
conductual	I	II
mental	III	IV

Pues bien, en la medida en que

> «lo esencial del materialismo cultural es que centra su atención en la interacción entre la conducta y el entorno físico, establecida a través del organismo humano y su aparato cultural».[469]

es fundamental para cualquier investigación la distinción entre los distintos niveles. La confusión metodológica entre ellos conduce, irremisiblemente, a errores en las conclusiones.

Diferenciados estos cuatro niveles, el materialismo cultural se ocupa, básicamente, de descubrir las constantes de la naturaleza humana a través de la descripción de fenómenos culturales desde un punto de vista etic. Su objeto de estudio se reduce, por tanto, a cuatro ámbitos:

–Los modos de producción conductual-etic;

–Los modos de reproducción conductual-etic;

–Las economías domésticas y las economías políticas conductuales etic;

–La superestructura conductual.

Esto es, si lo expresamos en una terminología más tradicional, el materialismo cultural se dedica a investigar lo infraestructural, lo estructural y lo superestructural desde el punto de vista de las conductas. El recurso a la infraestructura, como nivel más elevado de determinación, garantiza la posibilidad de incorporar regularidades sujetas a las leyes de la naturaleza. O dicho, una vez más, con terminología tradicional, la infraestructura supone el nexo de unión entre naturaleza y cultura:

[469] Harris, M.: *El desarrollo de la teoría antropológica*, o. c. Pág. 571.

«la infraestructura representa la principal zona interfaccial entre naturaleza y cultura, la región fronteriza en la que se produce la interacción de las restricciones ecológicas, químicas y físicas a que está sujeta la acción humana con las principales prácticas socioculturales destinadas a intentar superar o modificar dichas restricciones».[470]

Con todo, esta afirmación no debe confundirse o identificarse con un sociobiologismo o un reduccionismo biologicista. Afirmar la prioridad infraestructural no implica negar que son ideas las que producen las invenciones humanas. El determinismo infraestructural hace referencia al modo concreto como esas ideas cobran una existencia material. Es decir, el materialismo cultural postula que

«cuando estén maduras las condiciones infraestructurales, surgirán las ideas apropiadas, y no una sino muchas veces».[471]

Por ello mismo, parece bastante razonable buscar los comienzos de la evolución sociocultural en el complejo de actividades corporales comunicadoras de energía que inciden sobre el equilibrio entre tamaño poblacional, cantidad de energía dedicada a la producción y provisión de recursos necesarios para el mantenimiento. Que dicho equilibrio pueda estar culturalmente mediado es la justificación del determinismo infraestructural. En suma, el materialismo cultural pretende probar qué clase de conductas serán más probables en función de principios biopsicológicos concretos. Ello no significa que sea posible predecir a corto plazo la dirección del cambio sociocultural a partir de la evaluación de lo que puede considerarse el mayor bien para el mayor número posible de personas. Es más, con excesiva frecuencia, las innovaciones son disfrutadas únicamente por una selecta minoría.

Ahora bien, en opinión de HARRIS postular la existencia de unas condiciones biopsicológicas panhumanas no equivale a formular una especie de «biograma genético». De hecho, la determinación infraestructural implica la consideración de que la mayor parte de las similitudes o diferencias entre grupos humanos son debidas a procesos culturales. Con todo, aunque la formulación de unas constantes biopsicológicas panhumanas es algo excesivamente arriesgado, podría ofrecer según HARRIS la ventaja teórica de explicar como media la infraestructura entre la naturaleza y la cultura. Para este antropólogo americano es posible reducir dichas constantes a un esquema tetrapartito:

–La gente necesita comer y, generalmente, opta por las dietas más nutrientes y con más calorías y proteínas;

[470] HARRIS, M.: *El materialismo cultural*, o. c. Pág. 73.
[471] Ibid. Págs. 75-76.

–Las personas no pueden permanecer totalmente inactivas. Sin embargo, para la realización de cualquier tarea se pretenderá consumir el mínimo de energía posible;

–Las personas poseen una sexualidad desarrollada y obtienen un placer reconfortante con ella;

–Las personas necesitan del amor y el afecto para sentirse seguras y felices y, en el caso de que el resto de los factores permanezcan iguales, harán lo posible por aumentar el afecto y el amor que los otros los dan.[472]

El mantenimiento de estos principios exige el rechazo de la idea de que cualquier proceso económico es explicable como un mero reflejo de los modos de producción. Es decir, aún salvando el determinismo infraestructural marxiano, HARRIS sitúa en el ámbito de lo estructural elementos que MARX creía inherentes a la infraestructura misma. Ejemplo de ello serían las pautas de intercambio. HARRIS ubica en el ámbito de lo estructural lo relativo a la economía doméstica y a la economía política. La economía doméstica vendría representada por la organización de la reproducción y producción, así como los intercambios básicos en contextos domésticos. Es decir, una investigación estructural que pretendiera incidir en la economía doméstica debería enfocarse hacia la estructura familiar, la división del trabajo doméstico, la socialización, enculturación y educación domésticas, la asignación de roles sexuales y de edad, las disciplinas, jerarquías y sanciones domésticas, etc. Por otra pate, HARRIS sitúa dentro de lo estructural todo aquello que tiene que ver con la economía política, esto es, la forma como se organiza la reproducción y producción en agrupaciones humanas supradomésticas. Por tanto, sería posible explicar con la demografía, tecnología, ecología y economía de subsistencia la evolución de la propiedad de los medios de producción que quedarían convertidos en una variable dependiente de las citadas.

Aún así, la prioridad infraestructural nos muestra que la probabilidad de cambios sistémicos es mayor si se operan cambios en el nivel infraestructural que en el estructural o en el superestructural. Ello no quiere decir que el papel de la estructura y la superestructura sea irrelevante. Ambas desempeñan un rol de gran importancia en los procesos reproductores. Esta importancia procede de la posibilidad de introducir retroalimentaciones negativas en la conservación de los sistemas. Los procesos productores y reproductores dependen funcionalmente, según HARRIS, de la organización política y doméstica etic. A su vez, la conjunción etic en su totalidad depende de las adhesiones ideológica a valores y fines. Por otra parte, cuanto mayor es el apoyo estructural y superestructural a los cambios infraestructurales tanto más rápida será la

[472] Ibid. Pág. 79.

transformación del sistema. Es decir, el materialismo cultural pretende invocar diferentes grados de causación que oscilan entre la incertidumbre y la certeza absoluta. Con tal abanico de causaciones, los procesos estructurales y superestructurales perfilan el resultado final a través de retroalimentaciones positivas o negativas.[473]

En opinión de HARRIS el materialismo cultural no pretende anular la voluntad política de los participantes porque el determinismo infraestructural no es monádico sino que hace referencia a variables «demográficas, tecnológicas, económicas y ambientales»[474] permitiendo a la acción política la posibilidad de incidir directa o indirectamente sobre cualquiera de las mismas.

Aunque el materialismo cultural posee en opinión de sus defensores una aplicabilidad muy elevada debe considerarse como una teoría «parsimoniosa», una teoría que explica mucho con poco. Tan hipotéticas ventajas proceden del hecho de que explican

> «el proceso nomotético que produce un tipo de institución cada vez que se da un determinado conjunto de condiciones».[475]

Estas teorías serían nomotéticas por referirse a causas y efectos generales, a tipos de condiciones recurrentes y no, como las teorías ideográficas, a procesos estrictamente particulares. Con todo, no debe entenderse a partir de esta afirmación que no existan explicaciones nomotéticas de procesos particulares, por ejemplo, el origen del cristianismo, sino que dichos procesos particulares son integrados dentro de una más amplia visión que permite la generalización de situaciones y condiciones semejantes.

La posibilidad de efectuar generalizaciones de corte nomotético permite, a su vez, efectuar predicciones en determinadas condiciones. Eso ocurre, por ejemplo, con la explicación materialista cultural de la vida de los cazadores-recolectores. En la medida en que la incapacidad para controlar la tasa de reproducción de la flora y fauna es el elemento que hace de la movilidad geográfica el hecho esencial de la vida de los cazadores-recolectores, estos sólo podrán subsistir con asentamientos de escasas dimensiones que posibiliten, además, una baja densidad poblacional. Ambos elementos van a ser los que permitan predecir teóricamente que, como consecuencia de determinadas características infraestructurales, va a surgir un tipo de organización social: la banda. Este tipo de organización debe mantener una estructura flexible que permita el agrupamiento –cuando hay recursos suficientes– y la dispersión si disminuyen. La solidaridad intergrupal es reforzada por la celebración conjun-

[473] Ibid. Pág. 92.
[474] Ibid. Pág. 91.
[475] Ibid. Pág. 95.

ta de toda la banda de actividades ceremoniales en las épocas de mayor presencia de recursos. La suma de todos estos elementos hace predecible, según HARRIS, el igualitarismo político-económico como consecuencia de una infraestructura asentada sobre la caza y la recolección. Es decir, la estructura económica de la caza y la recolección conduce ineludiblemente a la reciprocidad:

> «la reciprocidad es la forma dominante de los intercambios de grupos de cazadores y recolectores, mientras que los sistemas de intercambios redistributivos del tipo «gran hombre» son correspondientemente poco frecuentes».[476]

8.B.– INSUFICIENCIAS DEL MATERIALISMO CULTURAL

Gran parte de la aceptación que el materialismo cultural tiene en nuestros días se debe a la capacidad de M. HARRIS de editar «best-sellers» antropológicos. No existe ninguna duda acerca del dominio que un marxista como HARRIS posee de las técnicas de mercadotecnia. Sin embargo, en su prolífica obra existen deficiencias significativas basadas en las interpretaciones que hace bien de la historia de la antropología o la filosofía, bien de datos recogidos por otros antropólogos. Otras, en cambio, tienen su origen en su capacidad de forzar los hechos para que coincidan con sus teorías.

8.B.1.– El perro materialista y el rabo dialéctico

Una de las obsesiones que el materialismo cultural harrisiano tiene es la de evitar que «el rabo dialéctico» sea el que «menee al perro materialista». Para ello, según afirma él mismo, intenta conjugar simultáneamente las ideas de MARX, HUME, DARWIN, SPENCER, TYLOR, MORGAN, FRAZER, BOAS y otros autores. Es decir, en su intento de formular una ciencia panhumana de la sociedad que pueda ser considerada de validez universal se interesa por

> «las interacciones sistemáticas entre pensamiento y conducta, por los conflictos tanto como por las armonías, por las continuidades y las discontinuidades, los cambios revolucionarios y los graduales, la adaptación y la inadaptación, la función y la disfunción, la retroalimentación positiva y la negativa».[477]

Según HARRIS la discrepancia entre el materialismo dialéctico y el cultural estriba en la vinculación epistemológica del primero con HEGEL y del segundo con HUME. Sin embargo, en el caso de MARX, cuyas

[476] Ibid. Pág. 98.
[477] Ibid. Pág. 14.

deficiencias se pretenden superar, no existe contradicción entre dialéctica y empirismo. Es decir, HARRIS identifica la dialéctica de HEGEL y de MARX como si fueran una misma cosa olvidando que en el «Epílogo a la segunda edición de El Capital» su autor señala que

> «mi método dialéctico no sólo difiere del de HEGEL en cuanto a sus fundamentos, sino que es su antítesis directa».[478]

La contraposición entre empirismo y dialéctica había sido canonizada por LENIN quien dedicó parte de su obra a mostrar que el positivismo era en realidad una teoría política reaccionaria disfrazada de teoría científica. Aún así, seguimos sin comprender por qué HARRIS se siente insultado. ¿Acaso confunde empirismo y positivismo? De hecho, acudir a HUME para mostrar que no se es positivista rechazando, a la vez, a COMTE no va contra lo que MARX criticara. Es más, si LENIN criticaba el positivismo no es ni siquiera porque fuera una teoría social insuficiente, sino porque necesitaba validar una teoría revolucionaria positivistamente sustentada.[479]

Las defensas del enfoque dialéctico, como las de LEACOCK, se basan fundamentalmente en el hecho de que la dialéctica posibilita la adecuada distinción entre cambios cuantitativos y cualitativos en los procesos de evolución cultural. Aunque HARRIS tiene razón al afirmar que este procedimiento es arriesgado, en la medida que las transformaciones cualitativas pueden ser reflejo de preconcepciones conceptuales del antropólogo acerca de las características propias del sistema que está cambiando, no es posible deducir de él que suponga una subordinación política. Es cierto que en el método dialéctico existe una unidad indisoluble entre teoría y práctica pero, si tal consideración fuera suficiente para invalidar la metodología entonces sería preciso descartar todas las estrategias científicas: de una u otra forma, toda práctica científica conlleva implícita una teoría política.[480]

[478] MARX, K.: *El capital*, o. c. Vol. I. Pág. 19. Es decir, HARRIS interpreta hegelianamente la dialéctica confundiéndola con un método más o menos crítico que, en la práctica (teórica), resulta ser tautológica. Sin embargo, la dialéctica en el caso de MARX «no es una ley del pensamiento, sino una ley real» (ADORNO, T.W.: *Dialéctica negativa*, ed. Taurus. Madrid. 1986. 3ª Reimp. Pág. 14). Por otra parte, J. HABERMAS muestra palpablemente como puede ser interpretable dialécticamente la evolución sociocultural. (HABERMAS, J.: *La reconstrucción del materialismo histórico*, o. c.). A propósito de las diferencias entre la dialéctica de HEGEL y MARX puede verse GURVITCH, G.: *Dialéctica y sociología*, ed. Alianza Editorial. Madrid. 1971. 2 «ed. Págs.101-133 y 163-215.

[479] Las implicaciones que para las ciencias sociales posee un posicionamiento u otro acerca del positivismo, aparecen claramente recogidas en ADORNO, T.W., POPPER, K.R. et al: *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, o. c. La polémica vendría representada por las opciones «antipositivistas» de ADORNO y HABERMAS, por un lado, y las «positivistas» de POPPER, ALBERT Y PILOT, por el otro. El intento (fallido) de conciliación de ambas posturas corrió a cargo de R. DAHRENDORF.

[480] Esta idea es expuesta con claridad por J. HABERMAS en *Ciencia y técnica como ideología* y en *Política científica y opinión pública*, en HABERMAS, J.: *Ciencia y técnica como ideología*, ed. Tecnos. Madrid. 1984. Págs. 53-113 y 131-158.

Según HARRIS, la subordinación científica al compromiso político es posible entre los dialécticos marxistas porque la fe dialéctica les ha revelado el destino final del mundo y, en ese sentido, la ciencia será progresiva si confirma tal aseveración. Sin embargo, estando totalmente de acuerdo en que la ortodoxia marxista es plenamente identificable con dicha crítica, produce asombro la siguiente afirmación de HARRIS:

> «nuestra estrategia acepta y afirma la interdependencia de ciencia y política. También rechaza con absoluta firmeza el mito de una ciencia libre de valores. Insiste en que hay una relación determinada entre las estrategias de investigación dominantes y las estructuras e infraestructuras politicoeconómicas. Aún cuando los materialistas culturales no comparten una línea política común acerca de cómo se producirán las futuras transformaciones del capitalismo y el socialismo de Estado, ni tampoco acerca de cuál será su contenido, la adhesión a nuestra estrategia contribuye inevitablemente a una crítica radical del statu quo».[481]

Solamente desde una comprensible obsesión norteamericana por evitar una posible «caza de brujas» se pueden comprender las críticas a la ortodoxia marxista para después «echarse en sus brazos». La cita de HARRIS muestra fehacientemente como éste está de acuerdo plenamente con aquella. En suma, tanta palabrería para criticar las insuficiencias teóricas de MARX y el materialismo dialéctico pretenden esconder un rechazo del marxismo ortodoxo y de las condiciones políticas existentes en la ex-U.R.S.S. De hecho, HARRIS manifiesta que

> «el materialismo cultural sostiene que la eliminación de la explotación nunca podrá alcanzarse en una sociedad que subvierte la integridad empírica y operacional de la ciencia social por razones de conveniencia política».[482]

Aunque lo expuesto en el texto precedente es asumible casi por cualquier persona, en el fondo lo que HARRIS hace es confundir práctica política y teoría científica. Si bien es cierto que ambas van unidas, no lo es menos que la crítica científica debe hacerse, primariamente, contra la teoría y, posteriormente, contra sus consecuencias políticas. El procedimiento inverso, la crítica de la práctica, no invalida en sí misma la teoría. En suma, es lícito sospechar que cuando HARRIS alude al materialismo dialéctico, está pensando, en realidad, en el totalitarismo soviético. Pero, de ser así, no tiene sentido atribuir los errores del materialismo dialéctico al «mono hegeliano». El materialismo dialéctico en su ver-

481 HARRIS, M.: *El materialismo cultural*, o. c. Pág. 180.
482 Ibid. Pág.181.

sión soviética, el diamat, es instituido por STALIN tras conocer las críticas que lanzara LENIN contra el positivismo.[483]

Por otra parte, criticar a MARX por los desvaríos teóricos de LENIN es, cuando menos, un anacronismo. Por ello, son totalmente injustificadas algunas de las acusaciones que vierte HARRIS contra MARX. Es decir, HARRIS, identifica las teorías científicas de MARX con el marxismo leninismo en un reducionismo aberrante en alguien que se precia de científico conocedor de la historia de las ciencias sociales.

A diferencia del materialismo dialéctico, el materialismo cultural, según HARRIS, sostiene que las transformaciones estructurales o superestructurales no tienen por que generar cambios en todo el sistema. Ello es explicable desde el concepto de retroalimentación:

> «Entre infraestructura, estructura y superestructura se da una retroalimentación negativa, o sea, un conjunto de relaciones mantenedoras del sistema; pero también una retroalimentación positiva, relaciones transformadoras del sistema».[484]

Sin embargo, el concepto de retroalimentación que puede suponer ventajas para captar totalidades estáticas, es incapaz de comprenderlas en movimiento. De alguna forma, el concepto de «retroalimentación» es un intento de mantener las ventajas teóricas del concepto de dialéctica eliminando sus ataduras ideológicas. Con todo, esta necesidad que HARRIS mantiene de desideologizarse parece ser consencuencia de un «trauma hegeliano» que le imposibilita comprender que

> «la verdadera misión del método dialéctico consiste en demoler todos los conceptos adquiridos y cristalizados para impedir la momificación –la cual es debida a la incapacidad de captar las totalidades en movimiento– y también en tener en cuenta simultáneamente los conjuntos y sus partes».[485]

Si la sustitución del método dialéctico, basado en la desconsideración del principio aristótelico de identidad (A+A=B), por el de retroalimentación (A+B=A) generará aportaciones teóricas de interés para la antropología o, por el contrario, supondrá deficiencias es algo que escapa a nuestra reflexión. En todo caso, si sea adopta un punto de partida declaradamente marxista, como hace HARRIS, resulta absurdo eliminar de un plumazo el método que lo hace posible.

[483] Como claramente se muestra en BOCHENSKI, I.M.: *El materialismo dialéctico*, ed. Rialp. Madrid. 1976. Tras un exhaustivo análisis de las características que definen al diamat y del contexto de su surgimiento, BOCHENSKI formula el siguiente juicio acerca del mismo: «culturalmente exótico, primitivo y en lo fundamental falso». (Pág. 213).

[484] HARRIS, M.: *El materialismo cultural*, o. c. Pág. 183.

[485] GURVITCH, G: o. c. Pág. 20.

Por otra parte, la confusión entre teoría científica y teoría política por parte de HARRIS le lleva a confusiones categoriales. MARX como científico parte de la infraestructura etic. Como político, sin embargo, se ve en la necesidad de atemperar cualquier forma de mecanicismo. Esto es, la introducción por parte de MARX de la voluntad en las acciones humanas sólo puede hacerse desde la superestructura emic. Lo contrario, esto es, la exigencia de que el futuro esté determinado únicamente por los componentes infraestructurales etic, llevaría a la anualación de la voluntad de los participantes. La crítica a la sociedad concebida como termostato que vertimos sobre RAPPAPORT podría hallar aquí una reiteración. Y, sin embargo, colectivamente se puede decidir ir contra las exigencias infraestructurales. La mediación cultural de lo que los psicólogos denominan motivos secundarios posibilita la superación de un rígido determinismo mecanicista al que la teoría de HARRIS se ve avocada. De hecho, el determinismo infraestructural nos impediría comprender algunas de las acciones humanas que tienen que ver con la necesidad de la seguridad y el afecto, incluidas, por ejemplo, por MALINOWSKI entre las constantes panhumanas.[486]

La mayor diferencia entre el materialismo cultural y el marxismo clásico, una vez que aquél ha mantenido contra MARX que

> «la infraestructura debe componerse de aquellos aspectos que nos permitan predecir un máximo de componentes adicionales, hasta el comportamiento de todo el sistema si fuera posible».[487]

Es el lugar que ocupa la infraestructura en la teoría. Mientras que para HARRIS se ubica en un nivel metodológico en la obra de MARX la infraestructura hace referencia a condiciones «reales» y no «teóricas» de vida. MARX concebía la superación de los diferentes modos de producción dialécticamente a partir de las contradicciones internas del propio sistema. Sin embargo, esta visión es superada acertadamente por HARRIS gracias al concepto de «modo de reproducción». Ello le permite incluir en su consideración de la evolución cultural los factores demográficos, ecológicos y tecnológicos. Esta ampliación posibilita una caracterización de dicha evolución en base a tres factores:

> «escalada de presupuestos energéticos, incremento de la productividad y aceleración del crecimiento demográfico».[488]

[486] Que los motivos aprendidos respondan a necesidades culturales puede explicar numerosas conductas que en la sociedad occidental tienen que ver con «necesidades innecesarias» publicitariamente creadas. El análisis que HARRIS hace de la cultura norteamericana contemporánea rebosa de pruebas que muestran que el determinismo infraestructural es incumplido en tantas ocasiones que no es posible mantener un mecanicismo estricto referido a las acciones humanas. HARRIS, M: *La cultura norteamericana contemporánea*, o. c.

[487] HARRIS, M.: *El materialismo cultural*, o. c. Pág. 81.

[488] Ibid. Pág. 83.

Ahora bien, esto supone directamente una recuperación de la ley básica de la evolución sociocultural de WHITE. Es cierto que la evolución cultural nos indica que el consumo energético per cápita y sistema local ha ido en continuo crecimiento. Evidentemente no es posible comparar las 100.000 biocalorías por día que se consumen en una sociedad de cazadores-recolectores con los 50 trillones diarios de los estados industriales. Sin embargo, como mostramos al hablar de WHITE, la «sociedad opulenta primitiva» que postulara SAHLINS invalida un principio general que identifica evolución e incremento de consumo energético. Por otra parte, es cierto que la eficiencia productiva parece haber aumentado. Si en las sociedades de cazadores-recolectores se sitúa en torno al 10:1, en los sistemas de regadío lo hace sobre los 50:1. Ahora bien, la eficiencia productiva ha de ponerse necesariamente en relación con las necesidades. Si toda solución adaptativa se encuentra en función del problema adaptativo que pretenda resolver, el recolector no incrementará la eficiencia productiva de su ecosistema si no le es preciso. Sin embargo, no es posible aseverar que está menos adaptado que el productor agrario que utiliza el riego.

El tercero de los factores a los que HARRIS alude es el crecimiento demográfico. Es innegable que la población ha aumentado tanto en cantidad como en densidad. Ahora bien, identificar incremento de población con evolución puede ser excesivo. HARRIS afirma que las culturas no han empleado los incrementos de la eficiencia tecno-ambiental para ahorrar energía, sino para aumentar el consumo de la misma. A su vez, este incremento energético estaría destinado a acrecentar el número de hijos. En culturas en las que los hijos cuidan de los padres, cuanto mayor sea la prole, más seguro es el mantenimiento en la vejez. Es decir, HARRIS indica que en condiciones óptimas la eficiencia del sistema cultural parece inclinarse más hacia un incremento del número de hijos o hacia el incremento del consumo de energía per cápita, que hacia la reducción del trabajo. Por consiguiente, si el nivel y el modo de producción se mantienen constantes, en cualquier colectivo humano que mantenga una media de cuatro hijos por mujer,

> «no queda otra solución que impedir que casi el 50 % de las mujeres que nacen puedan alcanzar la edad reproductora si no se quiere que la calidad de la vida de una población cuyo estado de salud es, en principio, razonablemente bueno sufra drásticos recortes en un corto espacio de tiempo».[489]

Sin embargo, el infanticidio femenino, las agresiones contra las madres, el aborto traumático, el selectivo descuido nutricional, etc., son

[489] Ibid. Pág. 85.

sólo utilizados excepcionalmente y en épocas en que la escasez de recursos condiciona todas las pautas vitales. Pero, aunque desde el punto de vista de la teoría sea especialmente interesante averiguar qué pautas culturales se modifican con las variaciones de recursos, no es posible extraer conclusiones de validez universal si no es con el mantenimiento de todos los factores en idénticas condiciones. Aquello que es válido para la abundancia puede no serlo para la penuria. Con todo, es posible que HARRIS tenga razón al afirmar que el aspecto más importante de la producción sea la reproducción. Desde un punto de vista metodológico, no obstante, producción y reproducción requieren tratamientos diferentes. Los problemas relativos a la producción vienen referidos a su incremento. Los relativos a la reproducción, a su reducción. Ahora bien, el principio del determinismo infraestructural no podrá señalar exactamente si un determinado grupo humano optará por incrementar su producción o por disminuir su reproducción. Por otra parte, la tesis que identifica crecimiento demográfico y evolución parece enfrentarse, en demasiadas ocasiones, con la identificación de «bienestar» y reducción de hijos.

En suma, las reflexiones precedentes nos conducen irremisiblemente a otro problema teórico que lleva planteándose de forma solapada desde hace varias páginas: el problema de las probabilidades.

8.B.2.– ¿Probabilismo o particularismo?

El problema de las probabilidades aparece en el materialismo cultural bajo varias formulaciones diferentes. Algunas de ellas afectan directamente a aquello que puede considerarse su esencia. Así, HARRIS al traducir el principio marxiano de la determinación de la conciencia individual por el modo de producción social señala que

> «los modos de producción y reproducción conductuales etic determinan *probabilísticamente* las economías doméstica y política conductuales-etic, que a su vez determinan las superestructuras conductual y mental-emic».[490]

Aparentemente el determinismo infraestructural es algo simple de entender. Sin embargo, cada uno de los elementos que componen esta cadena «infraestructura-superestructura-etic – infraestructura-superestructura-emic» es un vasto complejo de sistemas y subsistemas que incluyen, a su vez, otros inferiores y, por supuesto, conjuntos de elementos de todos ellos. Consecuentemente, el número de probabilidades de causas posibles para explicar la conducta es inusitadamente elevado. A ello hay que añadir que la infraestructura es

[490] Ibid. págs. 71-72. Cursiva nuestra.

«una combinación de variables demográficas, tecnológicas, económicas y ambientales. Su descripción y análisis requiere una ingente labor de investigación cuyos resultados sólo cabe presentar como hipótesis y teorías provisionales y probabilísticas».[491]

Es decir, si tomamos en consideración que las variables aludidas son, a su vez, un amplio conjunto compuesto cada uno de ellos por un número indeterminado de subcomponentes, el número de probabilidades se multiplica hasta límites insospechados. Por tanto, el determinismo infraestructural no solo no es mecanicista, sino que ni tan siquiera puede ser determinista.

Ello, ha llevado a Paul MAGNARELLA a señalar que

«unfortunately, Cultural Materialism as presented thues far lacks operational instructions for identifying the causally decisive connections between or among the large number of subcomponents comprising infastructure whith the large number comprising structure, and so on. The task of making the connections at this point requires mores imagination and art than science».[492]

El mismo HARRIS debiera de ser consciente de que es preciso «más arte que ciencia» para lograr determinar la causalidad infraestructural de un acontecimiento. No en vano afirma que

«***las teorías materialistas culturales pueden invocar diferentes grados de causación infraestructural, que oscilan entre la certeza y la indeterminación casi absolutas***. A lo largo de este abanico de posibilidades, los compromisos estructurales y superestructurales perfilan, aparentemente, el resultado final a través de procesos de retroalimentación positivos y negativos, en relación inversa a la capacidad de las teorías existentes para descubrir los factores infraestructurales determinantes».[493]

Además, esta indefinición hace que sea imposible determinar exactamente qué probabilidades están basadas en frecuencias empíricamente determinables y cuáles proceden de una inexplicable lógica de la decisión cuyo origen son desconocidos factores. Esto nos conduce a problemas metodológicos casi irresolubles debido a que los factores anexos a la lógica privada del investigador pueden proceder, incluso, del grado de confianza que éste tenga en la estrategia que está siguiendo. Con ello, la misma crítica que vertíamos sobre estructuralistas y defensores de la teoría de sistemas, en el sentido de que sus descubrimientos eran una proyección en la realidad de estructuras mentales sólo reconocibles en el pensamiento del antropólogo, puede ser reproducida, al menos parcialmente, en este caso.

491 Ibid. Pág. 91.

492 MAGNARELLA, P.J.: *Cultural Materialism and the Probleme of Probabilities*, en American Anthropologist. Vol. 84. 1982. Pág. 140.

493 HARRIS, M.: *El materialismo cultural*, o. c. Pág. 92. Negrita nuestra.

De hecho, la creencia de que dos o más fenómenos están causalmente conectados puede provenir de una inferencia causal asignada probabilísticamente. Es decir, este tipo de conexiones son más procesuales que validables empíricamente. El recurso a HUME se va trocando, cada vez más, en mera retórica. Consiguientemente, no parece muy oportuno esperar adhesiones al materialismo cultural de los defensores de estrategias rivales, al menos en aquello que viene referido a la probabilidad causal que interconecta los fenómenos socioculturales. En la medida en que las conductas y los fenómenos mentales son puestos en conexión con fenómenos infraestructurales, no hay problema para hallar el origen de cualquier inferencia causal que quiera plantearse. En este sentido, la críticas que HARRIS hace a la dialéctica se miran en el espejo del materialismo cultural. HARRIS deduce de su análisis del «Anti-Düring» de ENGELS que

> «los principios dialécticos no suponen un modo de investigación con características propias; un conocimiento de la lógica dialéctica ni favorece el descubrimiento de relaciones con forma de ley ni contribuye a la contrastación de hipótesis específicas... Como epistemología del escepticismo, lo transitorio, lo efímero y lo novedoso, la dialéctica es sumamente recomendable».[494]

Teniendo en cuenta lo reseñado a propósito de las probabilidades, la descripción que hace HARRIS de la dialéctica parece proceder de una autoobservación del materialismo cultural. Es decir, el materialismo cultural se muestra incapaz de definir instrucciones operacionales que nos permitan identificar, más allá de la vaga infraestructura, el origen de las inferencias causales.[495]

De la misma forma que HARRIS interrogaba a los dialécticos acerca de la contradicción definitoria en un proceso de negación de negaciones, parece lícito plantearse ahora la cuestión de cómo calcular qué variable es la decisiva de entre la vasta conjunción de las que operan de forma causal-probabilísticamente. Tal licitud se ve reforzada por el hecho de que en la obra de HARRIS no aparece ninguna base cuantificacional que permita falsar o contrastar las teorías. Como MAGNARELLA señala certeramente:

> «lacking an explicit basis for quantification, such posited probabilities are not open to rigorous scientific testing and cannot be falsified».[496]

[494] Ibid. Pág. 169.

[495] HARRIS señala que «la infraestructura no es una «causa primera» sencilla, transparente, compuesta de un único factor;... En ciertos casos, podremos descartar determinadas opciones político-ideológicas por su virtual imposibilidad; pero en otros, es posible que varias vías de acción alternativas se vean respaldadas por teorías e hipótesis que brinden grados de certeza sensiblemente parecidos.... Las ambigüedades teóricas de esta clase pueden interpretarse de dos maneras: o bien el resultado es totalmente abierto, o bien se halla muy determinado, pero los investigadores no han logrado aportar la clase o cantidad de datos necesarios para despejar la incógnita de ese resultado determinado. Ibid. Págs. 91-92.

[496] MAGNARELLA, P.J.: o. c. Pág.140.

El «mono hegeliano» que tanto había pretendido sacudir HARRIS se le ha subido así a su propia espalda: su crítica a la dialéctica hegeliana había señalado que

> «como no hay instrucciones para identificar las propiedades o componentes que forman las negaciones cruciales, las relaciones dialécticas nunca son falsables».[497]

Es más, una teoría probabilística nunca puede ser verificada ni totalmente falsada a partir de una determinada frecuencia de instancias empíricas que la niegan. Ello lleva a HARRIS a confundir continuamente la «lógica en uso» con «la lógica de la realidad». De hecho, el mismo HARRIS se puede permitir el lujo de no aplicar su propia teoría a todos los casos, sin que por ello se invalide. Tal vez sea en «Vacas, cerdos, guerras y brujas» donde esto se hace más evidente. Aunque los elementos que conforman la infraestructura son, como hemos visto, múltiples, HARRIS explica el «amor a las vacas» en la India desde un punto de vista ecológico:

> «el amor a las vacas activa la capacidad latente de los seres humanos para mantenerse en un ecosistema con bajo consumo de energía, en el que hay poco margen para el despilfarro o la indolencia. El amor a las vacas contribuye a la resistencia adaptativa de la población humana conservando temporalmente a los animales secos o estériles, pero todavía útiles».[498]

Esta explicación es coherente con el resto de las ideas que son expuestas en «Vacas, cerdos, guerras y brujas».

Su veracidad o falsedad no confirma o refuta la teoría general. Aunque cabe preguntarse si es más aceptable una explicación probablemente falsa que una no explicación, HARRIS, en defensa del probabilismo, aduce lo siguiente:

> «sólo pido un favor: tened presente que, al igual que cualquier científico, espero presentar soluciones probables y razonables, no certeras. Sin embargo, por imperfectas que puedan ser, las soluciones probables deben tener prioridad sobre la inexistencia de soluciones».[499]

[497] HARRIS, M.: *El materialismo cultural*, o. c. Pág. 167.

[498] HARRIS, M.: *Vacas, cerdos, guerras y brujas*, ed. Alianza editorial. Madrid. 1994. 15ª Reimp. pág. 33. Este determinismo ecológico es, por otra parte, acorde con las peticiones que el propio HARRIS formula en el prólogo de esta misma obra donde señala que «un estudio más minucioso de las creencias y prácticas que parecen más raras revela que éstas se hallan fundadas en condiciones, necesidades y actividades ordinarias, triviales, podríamos decir «vulgares». Entiendo por solución trivial o vulgar la que se apoya en tierra y está integrada por tripas, sexo, energía, viento, lluvia y otros fenómenos palpables y ordinarios». (Págs. 11-12). Con todo, siempre cabe afirmar que determinismo ecológico y determinismo infraestructural no son, a pesar de HARRIS, sinónimos.

[499] Ibid. Pág. 14.

Evidentemente, la explicación probabilística tiene ciertas ventajas. La de eliminar las contradicciones no es la menor de ellas. Así, HARRIS afirma respecto de la restricción de la carne de cerdo en Oriente medio que

«la prohibición divina de la carne de cerdo constituyó una estrategia ecológica acertada».[500]

La razón de esta acertada estrategia ecológica se halla en el hecho de que las zonas en las que esta prohibición se manifestó con mayor virulencia son tierras llanas y colinas desforestadas. Esto es, tierras áridas donde la escasez de lluvia impide una producción agrícola mínima y lleva a los individuos a la práctica del nomadismo. En estas condiciones la cría de cerdos no se muestra conveniente. Es difícil arrastrarlos y conducirlos durantes largas distancias, no producen leche y, aunque es omnívoro, se nutre principalmente de alimentos propios de los bosques y las riberas de los ríos.

> «Sobre todo, el cerdo está mal adaptado desde el punto de vista termodinámico al clima caluroso y seco del Néguer, el Valle del Jordán y las otras tierras de la Biblia y el Corán... El Oriente Medio es un lugar inadecuado para criar cerdos, pero su carne constituye un placer suculento. La gente siempre encuentra difícil resistir por sí sola las tentaciones. Por eso se oyó decir a Yahvéh que tanto comer el cerdo como tocarlo era fuente de impureza. Se oyó repetir a Alá el mismo mensaje y por la misma razón: tratar de criar cerdos en cantidades importantes era una mala adaptación ecológica».[501]

Esto es, de una forma explícita HARRIS defiende que los tabúes alimentarios son explicables ecológicamente. Con independencia de la veracidad o no de la teoría precedente, lo que nos interesa destacar es cómo las explicaciones probabilísticas tienen la «ventaja» de poder ser aplicadas en función de las necesidades teóricas de su autor. Así, tras las explicaciones de «vacas» o «cerdos», HARRIS añade que se debe

> «rechazar que todas las prácticas alimenticias sancionadas por la religión tienen explicaciones ecológicas. Los tabúes cumplen también funciones sociales, como ayudar a la gente a considerarse una comunidad distintiva».[502]

Por consiguiente, como de hecho señala MAGNARELLA, el tratamiento que HARRIS hace tanto de la vaca sagrada de la India como de la porcofobia del Oriente Próximo o del canibalismo azteca representan soluciones válidas únicamente en un marco conceptual particularista

[500] Ibid. Pág. 43.
[501] Ibid. Págs. 43-44 y 46.
[502] Ibid. Pág. 47.

que conduce ineludiblemente a contradicciones manifiestas. Así, en su intento por determinar el elevado alcance y potencial de las teorías materialistas culturales indica que esta estrategia consiste en un conjunto de teorías que muestran.

> «el proceso nomotético que produce un tipo de institución cada vez que se da un determinado conjunto de condiciones (no referidas a una) concatenación única de acontecimientos históricos que conducen a la aparición inicial de un pensamiento o práctica en un determinado lugar geográfico».[503]

Con eso parece olvidarse que la antropología ecológica de STEWARD y de WHITE había surgido como un rechazo al particularismo boasiano que, al negar la posibilidad de hallar leyes o regularidades que permitieran establecer principios generales interculturalmente válidos, limitaba la antropología a la interminable recolección de fenómenos culturales. Frente a tal consideración de la realidad social y del status de la antropología, los primeros ecólogos culturales pretenden explicar diacrónicamente las instituciones como algo inmune a los cambios de la historia. Sólo así es posible la elaboración de teorías nomotéticos y no sólo particulares.

Sin embargo, HARRIS tras las correspondientes admoniciones contra el particularismo ideográfico, va a ahondar en las «ventajas» de las explicaciones probabilísticas de corte particularista. Así, critica la interpretación que formula SAHLINS del canibalismo entre los aztecas porque éste distorsiona la teoría pretendiendo establecer correlaciones nomotéticas:

> «SAHLINS trata de agrupar el caso azteca junto con ejemplos de antropofagia ritual pre-estatal y en pequeña escala procedentes de Oceanía y de otras partes. De este modo distorsiona completamente el problema. Porque de lo que se trata no es de explicar el canibalismo en general, sino un caso particular: el azteca. Y más concretamente, lo que hay que explicar no es por qué se convirtieron los aztecas en antropófagos, sino por qué siguieron siéndolo».[504]

En su opinión, la respuesta a los interrogantes que plantea el canibalismo azteca se hallan en el agotamiento específico del hábitat mesoamericano tras siglos de explotación intensa y de crecimiento demográfico desmesurado. Tal explicación debe acompañarse, además, de una correlación entre costos y beneficios de utilizar la carne humana como fuente de proteínas animales a «falta de opciones más baratas». Ciertamente el canibalismo azteca presenta características diferenciales en cuanto que se aproximan a la «industrialización». Tal vez el epíteto no sea el más correcto para referirse a rituales religiosos. Sin embargo, los datos conocidos pue-

503 HARRIS, M.: *El materialismo cultural*, o. c. Pág. 95.
504 Ibid. Pág. 363.

den mitigar la sensación de exageración del calificativo. Se calcula que en 1487, con motivo de la celebración del Templo Mayor de los aztecas, fueron sacrificadas en torno a 20.000 personas en sólo cuatro días. Al margen de celebraciones específicas, HARNER calcula que el consumo de carne humana oscilaba entre los 15.000 y 20.000 cadáveres por años.[505]

Aún así, no parece aceptable intentar formular una explicación específica para el canibalismo azteca, máxime cuando el mismo HARRIS reconoce que

> «desde Brasil hasta los Grandes Llanos, las sociedades indoamericanas sacrificaban ritualmente víctimas humanas con el fin de lograr determinado tipo de beneficios.... Todo aquel que sepa de qué modo los tupinamba, los hurones y otras sociedades aldeanas se libraban de sus víctimas sacrificiales, deberían ser capaces de llegar a la misma conclusión: las víctimas eran comidas».[506]

En todo caso, al margen de la polémica HARRIS-SAHLINS, las explicaciones particulares sobre acontecimientos únicos finalizan en demasiadas ocasiones en aclaraciones más ideográficas que nomotéticas o, cuando menos, muy próximas a lo subjetivo. MAGNARELLA señala acertadamente que

> «rather than being nomothetic and explicitly objective, probabilities relating to single, nonrepetitive events are idiographci and subjective».[507]

En suma, conceptos como «frecuencia relativa de probabilidad» pueden prescindir de la experiencia y autocorregirse. Además, si un concepto es referido a probabilidades solamente podrá ser asignado a una clase, o cuando menos, a una serie de acontecimientos. Resulta metodológicamente absurdo aplicar conceptos probabilísticos a fenómenos únicos (como, según HARRIS, el caso del canibalismo azteca). Por todo ello, MAGNARELLA concluye que el principal desacierto que puede achacársele a HARRIS es la utilización de sus «inverificables teorías» como máximo abogado defensor de los principios científicos:

> «failing to do this, cultural materialism render their theories untestable by the very scientific procedures they advocate».[508]

[505] HARNER, M.: *The Ecological Basis for Aztec Sacrifice*, en American Ethnologist. Vol. 4. 1977. Pág. 119. Por otra parte, miembros de la expedición de H. CORTÉS pudieron hacer un cálculo de una de las colecciones de víctimas. Los aztecas tenían la costumbre de exponer ordenadamente amontonados los cráneos, una vez, vaciados y comidos. El cálculo de uno de los grupos de cráneos ascendía a la cifra de 136.000. A estos había que añadir dos torres muy elevadas construídas a base de calaveras que los hombres de CORTÉS fueron incapaces de contabilizar.

[506] HARRIS, M.: *Canibales y reyes*, o. c. Págs. 141 y 151.

[507] MAGNARELLA, P.J.: o. c. Pág. 141.

[508] Ibid. Pág. 141.

En definitiva, el probabilismo conduce a un problema de difícil solución: cómo mantener a partir de frecuencias más o menos reiteradas la posibilidad de establecer predicciones. HARRIS defiende reiteradamente que es la posibilidad de establecer predicciones a partir de las correlaciones nomotéticas lo que hace del materialismo cultural una estrategia científica digna de ser seguida por todos los antropólogos. Para justificarlo pretende mostrar las capacidades predictivas del materialismo cultural con un exhaustivo análisis de las sociedades de cazadores-recolectores.

En su opinión, la baja densidad de población y el asentamiento disperso en pequeños núcleos de las grupos de cazadores-recolectores hace predecible la aparición de un determinado tipo de organización política caracterizada por un igualitarismo político y la reciprocidad como forma básica de intercambio: la banda.

Sin embargo, en sentido estricto, esto no es una predicción efectuada a partir de un conjunto de probabilidades. La explicación que HARRIS hace del modo de vida de las sociedades de cazadores-recolectores no es sino la elucidación de algo sobradamente conocido. Ni tan siquiera es posible admitir que se trate de retroyecciones predictivas que sean capaces de predecir probabilísticamente qué organización social ha adoptado un grupo del que conocemos el pasado lejano y el presente pero no un pasado intermedio. Es decir, la mayor parte de las predicciones que hace HARRIS (baja densidad de población, bilateralidad matrimonial, ausencia de coerción política, paridad sexual, lactancia como control de la fertilidad, exogamia, etc.) son formalmente explicaciones de algo suficientemente conocido. Podríamos asumir que a partir de todos los datos conocidos acerca del origen de los poblados de cazadores-recolectores, el tipo de organización social representado por las bandas era el más posible. Pero posible y predecible no son sinónimos. Es más, J. FRIEDMAN ha señalado que

> «it is absolutely impossible for HARRIS framework to do anything other than restate in a deceptive form that which we already know as fact. Once again, explanation dissolves into redescription, but the original distribution remains forever unexplained».[509]

Por otra parte, HARRIS hace coincidir, sin ningún tipo de cautela o restricción, la descripción del modo de vida de los cazadores-recolectores con las bandas paleolíticas. Aún concediendo la posibilidad de una similaridad estructural entre ambos tipos de bandas, existen hechos no

509 FRIEDMAN, J.: *Marxim, Structuralism, and Vulgar Materialism*, en Man. Vol. 9. 1974. Pág. 465. Aunque no seamos capaces de considerar el materialismo de HARRIS como vulgar y nos parezca algo exagerado considerar que todas las explicaciones de HARRIS se basen en la forma engañosa del conocimiento que ya se tiene, no cabe ninguna duda que éste es un auténtico maestro en el arte de la redescripción.

coincidentes y que, sin embargo, son predichos por HARRIS. Este es el caso, por ejemplo, de la paridad sexual.

El materialismo cultural afirma que un análisis de las condiciones tecno-económicas en las que las bandas habitan nos mostraría que el papel de la mujer no se limita a la recolección. El punto de partida de esta hipótesis es la afirmación de que

> «la lactancia intensiva y prolongada constituyó un importante método de control de la fecundidad a lo largo del Paleolítico. La efectividad del método de la lactancia para espaciar los nacimientos parece estar relacionada con el equilibrio dietético entre calorías proteínicas y calorías de hidratos de carbono».[510]

Una dieta de este tipo permite a la madre mantener su salud y la lactancia por períodos que pueden alcanzar los cinco años post parto. Desde este punto de vista, no puede considerarse la inmovilidad como algo inherente a la mujer (la lactancia prolongada hace que los niños y niñas de tres, cuatro o cinco años puedan quedarse en el campamento cuidados por otros miembros del grupo). Esto es, esta perspectiva supone que la especialización de la mujer en actividades recolectoras no supone ningún tipo de ventaja adaptativa para el grupo. Desde este presupuesto se podría predecir la participación de la mujer en las actividades cinegéticas como ojeadoras, batidoras, carniceras o porteadoras. Por lo mismo, no habría razones que impidan afirmar que portaban armas y participaban en la captura y muerte de los grandes mamíferos. En definitiva, el materialismo cultural defiende que bajo condiciones ecológicas óptimas, el dimorfismo sexual no modificará las pautas igualitarias ya que, cuanto más abundante sea la caza, las proteínas animales, y mayor efectividad tenga la lactancia prolongada como medio de control de la fecundidad, menos necesidad habrá de utilizar vías alternativas para lograr el control demográfico. La abundancia de caza, a la vez, hace que las hostilidades intergrupales sean atemperadas y, consecuentemente, disminuya la frecuencia de las guerras. Cuando esto ocurre, según HARRIS, el rol del varón-guerrero deja de ser sobrevalorado y, en la misma medida, disminuye la infravaloración de la mujer. Esta deja de ser considerada como un trofeo para el valiente luchador y, por tanto, la proporción de sexos se equilibra dando origen a la monogamia.

Por contra, en condiciones en que los recursos comienzan a escasear, la fuente proteínica decae y, por tanto, es imposible prolongar durante mucho tiempo la lactancia. El recurso a otros medios de control como el infanticidio femenino o el aborto se hace inexcusable. Aún así, los intervalos entre nacimientos se acortan, con lo que la frecuencia de embara-

[510] HARRIS, M.: *El materialismo cultural*, o. c. Pág. 99.

zos aumenta la inmovilidad femenina y, consecuentemente, la especialización de las mujeres en la recolección de frutos en los alrededores del campamento. La eliminación de parte de los cazadores (las mujeres), hace que la caza disminuya aún más. Así, las tensiones intergrupales comienzan a acentuarse y se producen continuas guerras. El desarrollo de la guerra como forma de vida supone la consideración de la mujer como el trofeo-descanso del guerrero. Así entendida la historia acontece, según HARRIS, una sobrevaloración de lo masculino. La aminoración del rol que la mujer desempeña en el grupo se acentúa ante el surgimiento de una poliginia que hace énfasis en la filiación patrilateral.

En el contexto descrito, la posibilidad de incrementar la intensificación de la recolección mediante su domesticación agraria, algo que no era factible con la caza, supone una inversión de la relación costos/beneficios (gracias, entre otras cosas, a la posibilidad de utilizar la mano de obra infantil para las tareas agrícolas, algo impensable en las cinegéticas). Surge así, según HARRIS, la agricultura y las primeras aldeas preestatales ágrafas, en las que, habida cuenta de la productividad infantil, las mujeres deben intensificar la «producción» de hijos para poder garantizar un incremento productivo.

Hasta aquí la «coherente» teoría de HARRIS acerca del papel de las mujeres en las bandas. Ahora bien, en dicha teoría se confunden tres términos diferentes: lo deseable, lo posible y lo predecible. HARRIS desea que las cosas hubieran sido tal como el las describe. De hecho, no es imposible que así hubieran sido. Por ello, predice que así fueron. El único inconveniente que esta teoría «científica» posee es su absoluto desprecio de los datos que la ciencia nos aporta. La paleontología nos muestra que aunque hubiera sido posible una historia como la que HARRIS cuenta, no ocurrió así. Los diferentes huesos hallados en Abu Hureyra nos muestran fehacientemente como se desarrollaba la vida de las mujeres en la transición del paleolítico al neolítico.

El Tell de Abu Hureyra era una extensa colina artificial que ocupaba aproximadamente 11'5 hectáreas y bajo la cual se hallan restos de una población ocupada por seres humanos desde hace aproximadamente 11.000 años. Este lugar enclavado en una de las orillas del valle del Eufrates se hallaba rodeado por la llanura anegable del citado río, por uno de sus lados y por una estepa seca y horizontal cubierta de escasa vegetación por el otro. En tiempos mesolíticos la población del citado enclave era de entre 200 y 300 personas. Tras una pequeña época de abandono (hacia el 7.500 a.C.) se repobló justamente en el momento en que no muy lejos de allí se estaba iniciando la producción agraria llegando a alcanzar entonces los 3.000 habitantes.

El análisis de los restos óseos hallados en este lugar revela que los esqueletos de las mujeres presentan las siguientes patologías: daños en el

dedo gordo del pie, crecimiento desmesurado de vértebras de la columna, crecimiento óseo de la rodilla, lesiones discales, abultamiento de los húmeros y de los radios, muescas en las rótulas, osteoartritis en el extremo del hueso superior de los dedos de los pies, etc. Un análisis somero de las condiciones de vida de los habitantes de este lugar nos puede proporcionar suficientes indicios acerca del origen de tales patologías.

> «Los ocupantes preneolíticos de este asentamiento recogían semillas silvestres muy diversas: lentejas, trigo, centeno, cebada, almeces y pistachos; cazaban también las gacelas que acudían hacia el Eufrates en primavera».[511]

Los cereales y las legumbres descritos no pueden ser comidos tal cual se recogen de sus respectivas plantas sino que exigen un tratamiento previo que va a convertirse en el causante directo de las lesiones óseas halladas en las mujeres. Estas debían moler lo que recolectaran si querían que fuese apto para la comida. Recreemos la operación de la molienda:

> «la molendera vierte el grano en el molinillo y sostiene la muela con las dos manos. De rodillas, con los dedos de los pies hacia delante, arrastra la piedra hacia el extremo opuesto del molinillo, donde acaba con el torso y cabeza casi paralelos al suelo: los brazos quedan al nivel de su cabeza, o muy cerca. Una vez alcanzado el extremo, retrocede a su posición de partida con una sacudida brusca. El movimiento por el cual se alargan los brazos durante el arrastre de la muela reclama la acción del músculo deltoides del hombro; los bíceps, por su lado, se encargan del doblamiento de los brazos hacia adentro».[512]

La realización durante varias horas al día de la labor descrita explica las malformaciones óseas. Las patologías de los dedos de los pies y de los huesos próximos a ellos, surgen de la necesidad de hacer palanca con los propios dedos. La posición arrodillada con un continuo balanceo brusco explica la deformación de las vertebras y los daños discales. Por su parte, el movimiento de la muela del molinillo supone un incremento considerable de la musculación de los brazos, razón por la que se pro-

[511] MOLLESON, T.: *La lección de los huesos de Abu Hureya*, en Investigación y ciencia. Vol. Octubre. 1994. Pág. 60. T. MOLLESON es profesora de osteología humana en la Universidad de Londres y miembro del Departamento de Paleontología del Museo de Historia Natural de Londres T. MOLLESON. Con anterioridad ya nos hemos referido a las condiciones de vida, especialmente la caza de gacelas, en el Tell de Abu Hureyra. Al respecto puede verse LEGGE, A.J. Y ROWLWY-COWY, P.A.: *Caza de gacelas en la Siria de la Edad de Piedra*, o. c. Igualmente puede consultarse el artículo de Andrew M.T. MOORE, iniciador en el 1972 de las excavaciones de Abu Hureya, *Una aldea de colonos preneolíticos a orillas del Eufrates*, en Investigación y Ciencia. Vol. Octubre de 1979. El lugar al que se refieren los tres artículos, así como nuestra reflexión, se halla hoy día bajo las aguas de la presa de Tabqa.

[512] Ibid. Pág. 61.

duce un abultamiento de los húmeros donde se inserta el deltoides y de los radios donde lo hace el bíceps. Al ponerse en cuclillas para descansar, se ejerce tensión sobre las rodillas (lo que se vería corroborado por las muescas que aparecen en las rótulas).

Todas las lesiones descritas se encuentran únicamente en restos de mujeres y niñas, lo que es un indicio más que razonable de que ellas eran las encargadas de los trabajos que se relacionaban directamente con la recolección. Mientras, las deformaciones óseas halladas en esqueletos de varones han sido producidas por traumatismos diversos, lo que permite «predecir» su dedicación a la caza.

Ahora bien, a partir de la especialización cazador-recolectora no debe deducirse otro tipo de desigualdades:

> «no es forzoso inferir que esa división de roles implicase desigualdad entre los sexos o entre los papeles; eso vino más tarde».[513]

Es decir, HARRIS cae en el prejuicio de considerar la caza como la única actividad productiva o, al menos, la de mayor rango. Pero la recolección es también una actividad productiva, por lo que la asignación de roles por especialización no debe considerarse necesariamente como la exclusión de los procesos productivos. El problema surge cuando las diferencias biológicas se insertan dentro de un más amplio esquema lógico-representativo que pretende hacer pasar por «natural» lo que solamente es cultural.

Los problemas de desconsideración del papel que juega la mujer en las bandas, o en cualquier otro tipo de organización social, surgen cuando se pretende presentar como «lógica» y «únicamente posible» la dedicación exclusiva de las mujeres a la recolección y de los hombres a la caza. Es decir, lo que acontece es que el dimorfismo sexual se integra en una determinada lógica que transforma las diferencias en desigualdades:

> «la caza de grandes animales arranca en unas diferencias biológicas, pero las establece como separación (barrera, dicen algunos autores; antagonismo, afirman otros) entre dos modos de vida culturales (cazadores/recolectoras; deambulantes/sedentarias). Así surgen las diferencias específicas que alimentan y canalizan las diferencias preexistentes, pero asumiéndolas en un nivel cualitativo diferente: la coherencia simbólica».[514]

A partir de la coherencia simbólica de la lógica que sirve para dar cohesión social al grupo, comienza a considerarse como «natural» la falta de poder físico de la mujer. Sin embargo, la asignación de roles sociales

513 Ibid. Pág. 63.
514 Lorite Mena, J.: o. c. Págs. 146-147.

(cazador-recolectora) posee también repercusiones biológicas. Cómo fácilmente puede entenderse la testosterona es estimulada y recompensada en actividades como la caza y la guerra. En la medida en que esta hormona facilita el desarrollo osteo-muscular, nos encontramos con una retroalimentación que supone que la dedicación por parte de los hombres a la caza y la guerra, por ser más fuertes, supone unas reacciones fisiológicas que confirman biológicamente las adaptaciones culturales. Esto es, lo cultural y lo biológico son, en este caso, inseparables. En ese sentido es perfectamente asumible la consideración de que

> «la «anatomía no es el destino» dando a entender que las diferencias sexuales innatas no puede explicar la distribución desigual de privilegios y poderes entre hombres y mujeres en las esferas doméstica, económica y política».[515]

Ahora bien, la asunción de determinadas propuestas de organización social no pueden hacernos modificar la historia mediante el establecimiento de predicciones contrafácticas y, posiblemente, arbitrarias. El materialismo cultural se muestra, desde este punto de vista, como una teoría especulativa que incumple los dictados del determinismo infraestructural que postula. Desde la perspectiva de éste último, la situación actual de las mujeres debe ser ligada a condiciones infraestructurales. En tanto éstas no sean modificadas será imposible hacer predicciones ex post facto que vayan contra dichas condiciones. Como el mismo HARRIS señala en otro lugar:

> «ni los varones han nacido con una tendencia innata a ser cazadores o guerreros, ni las mujeres han nacido con una tendencia innata a cuidar de las criaturas y niños y ser sexual y políticamente subordinadas. Más bien, ha sucedido que bajo un conjunto amplio, pero finito de condiciones culturales y naturales se han seleccionado ciertas especialidades ligadas al sexo en un gran número de culturas. Cuando cambien las condiciones demográficas, tecnológicas, económicas y ecológicas subyacentes a las que están adaptados estos roles ligados al sexo, surgirán nuevas definiciones culturales de los mismos».[516]

Por otra parte, la predicción que HARRIS efectúa de las condiciones de vida de las bandas paleolíticas finaliza directamente en la aparición de la agricultura. Desde tal esquema conceptual habría que postular que las actuales bandas de cazadores-recolectores, con las que se equipara a las anteriores, también deberían finalizar una presunta evolución adoptando formas agrícolas de vida. Sin embargo, ya hemos mostrado que la agricultura es sólo una forma más de adaptación al medio. Por tal razón, los grupos

[515] Harris, M.: *Vacas, cerdos, guerras y brujas*, o. c. Pág. 79
[516] Harris, M.: *Introducción a la antropología general*, o. c. Págs. 514-514.

humanos desarrollarán prácticas agrícolas si éstas se muestran más eficientes desde el punto de vista de la adaptación que las que hasta ese momento estén siguiendo. De hecho, es sobradamente conocido como pueblos de cazadores-recolectores se han negado reiteradamente a abandonar sus prácticas y sustituirlas por otras que, en la práctica, no poseían ventajas sustanciales. Como señala LÉVI-STRAUSS acerca de los indígenas «ge» de Brasil:

> «se les construyeron casas y vivían fuera; se intentó fijarlos en aldeas y continuaron nómadas; rompían las camas para hacer fuego y se acostaban en el suelo. Las vacas que el gobierno había enviado vagaban a la ventura, en manadas; y ellos rechazaban con asco su carne y su leche. Los morteros de madera movidos mecánicamente por medio de un recipiente fijado a un brazo de palanca que se llenaba y vaciaba alternativamente se pudrían, inútiles, ya que la práctica general seguía siendo el triturado a mano».[517]

En última instancia, la predicción harrisiana de la seriación «banda-agricultura- aldea pre-estatal ágrafa- sistema de «big men» - Estado» puede haber sido válida para determinados casos, pero no puede considerarse una secuencia universal ni tan siquiera en el caso de que haya sido seguida por muchos grupos humanos.

8.C.– MATERIALISMO CULTURAL Y MARXISMO ESTRUCTURAL

En principio desde los postulados derivados de la obra de MARX no debieran existir diferencias esenciales entre el tipo de análisis que debe aplicarse a las sociedades preindustriales y a las industrializadas. El mantenimiento tal cual de la perspectiva marxiana nos conduciría a una ciencia general que sería a la vez historia universal y antropología general. Esta ciencia debería ser entendida como una

> «"teoría" comparada de las relaciones sociales y explicación de las sociedades concretas aparecidas en el curso irreversible de la historia».[518]

Tendríamos, con ello, una ciencia social única que combinaría los análisis de historia, antropología, psicología, economía política y sociología. Este marco teórico es el que determina las relaciones entre marxismo estructural, materialismo cultural y ecología cultural.

Estas estrategias se caracterizan por adoptar en sus investigaciones un punto de partida declaradamente materialista. El énfasis que la ecología cultural pone en el estudio de las bases materiales de la sociedad está relacionado directamente con la pretensión de renovar el estudio de las sociedades

[517] LÉVI-STRAUSS, C.: *Tristes trópicos*, o. c. Pág. 198.
[518] GODELIER, M.: *Antropología y economía: ¿es posible la antropología económica?*, o. c. Pág. 295.

considerándolas como partes de un todo más amplio: los ecosistemas. Por su parte, el marxismo estructural relaciona dichas bases con los intentos de determinar las estructuras básicas de la sociedad. Con todo, no es posible confundir ecología cultural y marxismo a pesar de la convergencia de ambas estrategias al intentar construir un nuevo esquema conceptual que posibilite la comparación intercultural desde postulados evolutivos multilineales.

Las diferencias proceden de que, en numerosas ocasiones, la ecología cultural parte de un materialismo estrecho que identifica materia con biología o energía y relaciones económicas con tecnología adaptativa. De la misma forma, supone un estrecho reduccionismo según GODELIER identificar sistemas de parentesco o sistemas políticos con mecanismos funcionalmente necesarios para lograr una adaptación biológico-ecológica o para lograr ventajas selectivas (algo que había conducido al materialismo cultural, como variante de la ecología cultural), a una

> «teoría de la evolución sociocultural mediante principios análogos a los de la selección natural de las especies».[519]

Por otra parte, la noción de «ventaja adaptativa» resulta ser indeterminada. Según SAHLINS probar que algo tiene un valor económico positivo, por ejemplo, o que algo es adaptativo no significa dar una explicación de su existencia. En definitiva, a pesar del balance positivo que la ecología cultural con sus diversos matices muestra, en opinión de GODELIER el «neofuncionalismo» en el que anida y que en buena medida la hace depender de postulados empiristas y de un materialismo reduccionista, le impide explicar la causalidad estructural de los hechos sociales. En este sentido, como hemos visto, el límite al que puede aspirar es el establecimiento de correlaciones probabilísticas. Estas limitaciones son las que hacen exclamar a GODELIER que

> «el materialismo empirista y el funcionalismo simplificador son, en definitiva, impotentes para explicar las razones de lo que existe, es decir, la historia y el contenido de las sociedades, que nunca son totalidades completamente «integradas», sino totalidades en que la unidad es el efecto provisionalmente estable de una compatibilidad estructural que permite reproducirse a las distintas estructuras hasta que la dinámica interna y externa de estos sistemas impide que estas totalidades sigan existiendo como tales».[520]

[519] IZQUIETA ETULAIN, J.L.: *Materialismo, culturas y modos de producción*, o. c. Pág. 47.

[520] GODELIER, M.: *Antropología y economía*, o.c. pág. 311. Para apoyar sus ideas GODELIER cita a SAHLINS: The new materialism seems analyticsalli innocent of any concern for contradicition «although it sometimes figures itself a client of marxism (minus the dialectical materialism). So it is unmindful of the barriers opposed to the productive forces by establish cultural organization each congealed by its adaptative advantages in some state of fractional affectiveness» SAHLINS, M.D.: *Economic Antropology and anthropological economics*, en Social Science Information. Vol. 8. 1967. Pág. 80.

Las implicaciones metodológicas para el conjunto de la antropología que las ideas de GODELIER defiende son casi evidentes: si se quiere realizar un análisis que explique los diferentes modos de producción y, a la vez, las relaciones sociales posibles, debe obviarse la identificación entre lo visible y lo real propia de un materialismo burdo. Es decir, es preciso recurrir a un materialismo que no reduzca las instancias y estructuras a modos posibles de relación entre el hombre y el medio ambiente. Ello nos conduce hacia un materialismo estructural que tiene más en común con MARX que con LÉVI-STRAUSS, si bien la continuidad entre ambos se apoya en la irreductibilidad de unas estructuras a otras.[521] Ello no quiere decir que no sea posible el establecimiento de relaciones de compatibilidad estructural entre estructuras de un mismo sistema. En todo caso, esta irreductibilidad impide, según HARRIS, la formulación de las estructuras a partir de criterios infraestructurales o viceversa.

Por su parte, el materialismo estructural de FRIEDMAN diferencia entre «dominación» (concepto referido a las obligaciones) y «constreñimiento», determinación negativa o conjunto de limitaciones que informa a los actuantes de qué no se puede hacer.[522] Según FRIEDMAN la infraestructura puede llegar a «constreñir» las relaciones de producción, por lo que puede ocurrir que éstas no se manifiesten en la totalidad del sistema aunque estén presentes en ella. No obstante, HARRIS afirma que dominación y constricción, esto es, determinación positiva y determinación negativa son las dos caras (hegelianas) de una misma moneda:

> «en términos hegelianos, las cosas no son sólo lo que son, sino también lo que no son. O según la terminología positivista, todo constreñimiento es una determinación, toda determinación es un constreñimiento».[523]

[521] GODELIER, M.: *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*, ed. Siglo XXI. Madrid. 1974.

[522] Acerca de los conceptos fundamentales del marxismo estructural y del tipo de relaciones que pueden establecerse entre las diferentes acepciones del marxismo y la antropología, puede verse la obra colectiva editada por MAURICIO BLOCH: ANÁLISIS MARXISTAS Y ANTROPOLOGÍA SOCIAL (o. c.) Las distinciones entre los conceptos aludidos en el texto están presentes en el artículo de JONATHAN FRIEDMAN incluído en dicha obra cuyo título es *Tribus, Estados y Transformaciones*.

[523] De hecho, DALTON se apoya en la obligatoriedad impositiva para justificar la tesis de la subjetividad de la explotación: «Los marxistas califican de «explotación» las transacciones materiales entre señor y campesino... Pero es imposible emitir un juicio como ese objetivamente... ¿Cabe definir como «explotación» el hecho de que a los americanos (y rusos) de hoy en día se les obligue a pagar bajo amenaza legal un tercio de sus ingresos a los gobiernos federal, estatal y local?. Sugiero que el problema de la posible existencia de una «explotación» en situaciones semejantes debería hacerse depender de las reacciones subjetivas de los que pagan los impuestos o tributos». DALTON, G.: *Peasantries in Anthropology and History*, en Current Anthropology. Vol. 13. 1972. Pág. 407.

El hecho de que MARX, posiblemente por sus insuficiencias epistemológicas, no definiese con precisión qué entendía por «relaciones de producción» hace, según HARRIS, que los marxistas estructurales sean incapaces de diferenciar nítidamente entre lo que son componentes etic y emic. Así, el citado FRIEDMAN sitúa los componentes estructurales y superestructurales emic como determinantes del sistema, lo que le lleva, según el autor de «El materialismo cultural» a considerar que la estructura dominante del capitalismo es la fetichización del dinero. Con este axioma, que prácticamente se sitúa en las antípodas del marxiano «beneficio si y sólo si explotación», la estructura del capitalismo, en particular, y la de toda forma de dominación, en general, es atribuida al control de «fuerzas sobrenaturales». Es decir, según HARRIS la interpretación que del capitalismo hace FRIEDMAN conduce a la idea de que la clase dominante es tal porque los explotados creen que así debe ser[524]. Dicho de otro modo, el análisis de FRIEDMAN sustituye el control de las condiciones materiales de vida por el control espiritual. Sin embargo, desde una perspectiva marxista parecería más lógica una consideración que nos llevara a pensar que

> «los monopolios –sobre los ancestros o el capital– se fundan en el control sobre fuerzas materiales, no en ilusiones ideológicas. Las clases dominantes no se limitan a controlar ilusiones: su control se extiende a esos fenómenos etic y conductuales que llamamos policías y ejércitos, fenómenos capaces de hacer cosas muy tangibles a los cuerpos humanos».[525]

Sin embargo, el problema para los materialistas estructurales no es el de cómo acontece la retroalimentación entre estructura e infraestructura. En opinión de HARRIS, la indefinición en que se mueven en torno al concepto de «relaciones de producción» les permite introducir o sustraer elementos de la infraestructura y situarlos en otro nivel. El estudio de M.

[524] HARRIS, M.: *El materialismo cultural*, o. c. Pág. 248.

[525] Acudiremos a una metacita para explicar metafóricamente como pueden entenderse las «fuerzas sobrenaturales» que gobiernan cualquier sistema sociopolítico de dominación: «el profesor SAMPEDRO, cuando era joven, contaba la misma historia con otra metáfora (para tiempos conflictivos ésta): érase una vez una gran jaula de dos pisos convenientemente separados –para evitar males mayores, claro– en los que habitaban, respectivamente, pajarracos y pajaritos de pasoliniana memoria; cuando los pajarracos –que, como era de esperar, vivían en el piso superior– recibían suculenta comida, los pajaritos del piso inferior se alegraban mucho, porque intuían con razón que cuanta más tajada hubiera arriba más restos llegarían abajo, de manera que también los pajaritos se sentían muy contentos de que sus vecinos del piso de arriba se pusieran morados. Es sabido, además –y ésta es mi contribución a la metáfora del profesor SAMPEDRO– :1) que entre los vicios capitales de los pajaritos no están la envidia ni la codicia, y 2) que el «capitalismo de Estado», por otros llamado socialismo, «limpió» tan bien la parte superior de la jaula que ya no caían ni restos». (CAPELLA, J.R.: *Una lectura del Manifiesto Comunista*, Ed. Comité Federal del PCE. Madrid. s.d. Pág. 13. A pesar de las afirmaciones de DALTON, los pajaritos son capaces de reconocer no sólo subjetivamente cuando comen y cuando pasan hambre.

BLOCH sobre Madagascar sería según HARRIS prueba de ello. En tal estudio BLOCH ubica los sistemas de parentesco entre la infraestructura o la estructura según se refiera a uno u otros pueblos.

En definitiva, según HARRIS, la mayor diferencia entre marxismo estructural y materialismo cultural es que aquellos

> «juzgan la ambigüedad de la formulación marxiana (de las relaciones de producción), no como un pasivo, sino como un activo; niegan la necesidad de discernir las relaciones de producción emic de las de tipo etic (o las dimensiones emic y etic de cualquier otra cosa), y rechazan la posibilidad de explicar las relaciones de producción en función de las fuerzas productivas».[526]

Con ser válida la crítica de HARRIS, hay que reconocer que la expresión por parte de GODELIER de las mismas tesis aparece un tanto matizada. Tras analizar exhaustivamente el modo de vida de los mbuti llega a la conclusión de que

> «cada sistema económico y social determina un modo específico de utilización de los recursos naturales (y del trabajo humano), determinando en consecuencia los patrones específicos que gobiernan el «buen» y «mal» uso de los recursos, es decir, una forma específica de «racionalidad económica intencional».[527]

La expresión «racionalidad económica intencional» hace referencia, según GODELIER, al sistema de reglas sociales que los colectivos humanos deben aplicar para lograr la consecución de unos objetivos que van ineludiblemente unidos al modo de producción concreto. La relación entre este tipo de racionalidad aludido y el modo de producción en que se inserta nos lleva a la cuestión de las diferencias entre tal racionalidad y lo que venimos denominando, en sentido amplio, adaptación.

La resolución de tal cuestión no resulta fácil. Según GODELIER la lógica interna de la explotación de los recursos y de las condiciones que aseguran la reproducción del modo de explotación que garantiza la pervivencia del grupo, explica, a su vez, todos los fenómenos de «inadaptación». Por consiguiente, si el proceso de adaptación mismo puede ser contradictorio y, además, la dilucidación de las adaptaciones no se diferencia de la aclaración de los procesos disruptores, las explicaciones en términos energetistas de determinadas funciones sociales no aportan nada nuevo. De hecho, GODELIER reconoce en la explicación harrisiana del «amor a las vacas» de la India el

526 HARRIS, M.: *El materialismo cultural*, o. c. pág. 253.

527 Ibid. pág. 245. Eso sería lo que hace MARX en *La ideología alemana*, el *Prólogo* a la *Contribución a la crítica de la economía política*, el *Manifiesto comunista*, *La miseria de la filosofía* o las *Tesis sobre Feuerbach*.

«tipo de materialismo bruto, «economicista», que reduce todas las relaciones sociales al simple status de epifenómenos directamente dependientes de las relaciones económicas, que a su vez se reducen a meras técnicas de adaptación al entorno natural y biológico».[528]

La racionalidad que subyace a la totalidad de las relaciones sociales se reduce, en el materialismo cultural, según GODELIER, a «simples ventajas adaptativas» que, en principio, no se diferencian en exceso de las «funciones» de las que hablaba MALINOWSKI. Es decir, si se admite que una sociedad existe, entonces debe funcionar. Por tanto, según GODELIER, es posible realizar una interpretación funcionalista del materialismo cultural: una variable es adaptativa si cumple una función. Para el estructuralista una definición como la expresada aquí es una pura «banalidad»:

«como Marshall SAHLINS dice: probar que un determinado rasgo o disposición cultural tiene un valor económico positivo no sirve como explicación adecuada de su existencia, ni siquiera de su presencia. La problemática de las ventajas adaptativas no supone la única respuesta válida. Como principio general de causalidad y como actuación económica en particular, las «ventajas adaptativas» resultan indeterminadas: estipulan a grandes rasgos lo que es imposible que se produzca pero hacen posible cualquier eventualidad».[529]

Desde este punto de vista aquello que explica el carácter dominante de una estructura –bien sea el parentesco o las relaciones políticas o religiosas–, escapa al análisis de las causalidades estructurales. La historia quedaría reducida a una seriación de acontecimientos que se repiten con una determinada frecuencia y la causalidad a mera probabilidad. Tal idea conlleva una vuelta solapada al evolucionismo unilineal. Es decir, en las teorías ecológico culturales de HARRIS subyace una historia concebida como «progreso» que se explica a partir de estudios particulares de bandas, tribus, jefaturas, estados, etc. Desde esta perspectiva, en el análisis de HARRIS no hay lugar para los fenómenos de «devolución», esto es, de aquellos que suponen una reversibilidad. Ello incluye, por ejemplo, la consideración de determinados colectivos como representantes de un estadio primitivo cuando puede ocurrir que sean los últimos representantes de una evolución de carácter «degenerativo». La inclusión de los «fenómenos» de evolución «degenerativa» o «devolución» es de importancia, según GODELIER, no tanto porque contravengan determinados postulados evolutivos, sino porque

«nos muestran, sobre todo, que no existe evolución «en general», ni una verdadera «evolución general» de la humanidad. La humanidad

[528] GODELIER, M.: *Instituciones económicas*, o. c. Págs. 49-50.
[529] Ibid. Pág. 58.

no es un sujeto, como no lo son las sociedades o sus respectivas historias... La comparación de los diversos tipos de sociedades y la reconstrucción de sus formas de evolución debería ser llevada a cabo ante todo, sobre la base de conjuntos limitados de sociedades vecinas».[530]

Esta reflexión de GODELIER nos transporta hasta el concepto de evolución específica que tematizara SAHLINS. La referencia a este autor es importante para solventar la polémica GODELIER-HARRIS porque, aunque se halla más próximo del primero que del segundo, puede servir como núcleo de interconexión de ambas teorías. De hecho, marxismo estructural y materialismo cultural coinciden en más ocasiones de las que a sus respectivos portavoces les gustaría reconocer. Es más, la elucidación de las causalidades estructurales por parte de GODELIER y sus seguidores no difiere en esencia de la estrategia de HARRIS. Este último afirma con ciertas dosis de ironía que

«salvo por la retórica y opacidad del estilo estructuralista, muchos materialistas estructurales se revelan, a su pesar, como materialistas culturales».[531]

Además, los marxistas estructurales coinciden con los defensores de una consideración substantivista de la antropología económica al definir la economía como un proceso de aprovisionamiento material y mantener la inaplicabilidad de las categorías válidas para el estudio de la sociedad occidental a sociedades «preliterarias». Sin embargo,

«desde una perspectiva materialista cultural, tanto los substantivistas como los formalistas se hallan atascados en el mismo lodazal metafísico».[532]

En opinión de HARRIS, ambos enfoques concluyen remitiendo los procesos económicos a procedimientos emic de la vida social. Ello habría llevado a autores como DALTON a ubicar conceptos como «explotación» o «excedentes» únicamente en la mente de las personas. Es decir, según DALTON, la explotación carecería de sentido fuera de la mente de los que se sienten explotados.[533]

Realmente resulta sorprendente el intento de compatibilizar estas reflexiones con los análisis clásicos de MARX. La única forma, por tanto, según HARRIS, en que

«una estrategia substantivista desmitificada puede evitar el estéril relativismo del programa boasiano consiste en reconocer la diferen-

530 Ibid. Págs. 58-59.
531 Ibid. Págs. 60-61.
532 HARRIS, M.: *El materialismo cultural*, o. c. Pág. 256.
533 Ibid. Pág. 260.

cia entre las definiciones emic y etic de conceptos como explotación o excedente».[534]

Con todo, sería injusto considerar a GODELIER como un substantivista más. Además de los numerosos matices individuales es posible diferenciar, tres posiciones en el debate substantivismo-formalismo:

1.–Los que consideran que la economía es el estudio del comportamiento humano desde el punto de vista de la relación de los medios y los fines y la asignación de medios escasos entre fines alternativos. Esta sería la postura defendida por la mayor parte de los formalistas. Cabe citar de entre los mismos a HERSKOVITS, LECLAIR, BURLING, SALISBURY, etc.

2.–Los que consideran que la economía sería las formas y estructuras sociales de la producción, distribución y circulación de bienes materiales que caracterizan a una sociedad en un momento dado. En este caso estarían los seguidores de POLANYI y DALTON y, en general, los substantivistas.

3.-Los marxistas estructurales, especialmente SAHLINS, FRIEDMAN, GODELIER y E. TERRAY, quienes parten del rechazo de la definición formal y de la consideración como insuficiente de la substantiva. Este grupo adopta como punto de partida en sus análisis económicos conceptos marxistas como «modo de producción» y «formación económica y social». Es más, según GODELIER

> «la convergencia de hecho entre substantivistas y formalistas en el abandono, la modificación y la suavización de las tesis formalistas por parte de sus defensores, nos permite ya entrever que la querella sobre la definición de lo económico, que hace estragos desde hace veinte años en el American Anthropologist, el Current Anthropology, etcétera, tiene menos alcance del que le confieren sus protagonistas. En realidad, esto es así porque las dos corrientes son dos variedades del empirismo funcionalista que reina en la economía y la antropología anglosajona».[535]

Por otra parte, SAHLINS muestra como el proceso de determinación en las sociedades organizadas en «bandas y aldeas» no ocurre como lo postula el materialismo cultural. Así, aunque HARRIS opina que el determinismo infraestructural es aplicable a estas sociedades, SAHLINS afirma la prioridad en ellas de los procesos estructurales que terminan determi-

[534] HARRIS, M.: *El materialismo cultural*, o. c. Pág. 263.

[535] GODELIER, M.: *Antropología y economía: ¿es posible la antropología económica?*, o. c. Pág. 286. Desde este punto de vista, la diferencia entre formalistas y substantivistas sería una mera cuestión de grado: los substantivistas se niegan a aplicar al análisis de «todos» los sistemas económicos las categorías económicas clásicas.

nando también a la infraestructura. Es decir, para SAHLINS la intensificación de la producción agraria viene especificada por el tipo de organización sociopolítica. La teoría de SAHLINS supone que los grupos de cazadores-recolectores y los organizados en tribus ajustan su producción a las necesidades de subsistencia por lo que se caracterizarían económicamente por la subproducción y el mantenimiento de una mínima densidad con un grado elevado de dispersión espacial.

Si la hipótesis de SAHLINS es acertada, la polémica formalismo-substantivismo debiera inclinarse decididamente del lado susbstantivista. Sería impensable hablar de una economía caracterizada por la maximización de los beneficios sobre los costos en una sociedad que no alcanza los límites de una hipotética «capacidad de sustentación» del hábitat en que viven.

Según HARRIS, es cierto que existen especificaciones estructurales. Ahora bien, tales especificaciones deben ser explicadas desde lo infraestructural. El punto de partida de esta hipótesis es el hecho de que una determinada población se estabiliza o no por debajo de la capacidad de sustentación con absoluta independencia de los elementos infraestructurales y no estructurables. En concreto, según HARRIS la intensificación de un modo de producción siempre alcanza un determinado punto a partir del cual el rendimiento en la relación costos-beneficios comienza a ser decreciente. Es decir, sólo podría hablarse de subproducción

> «cuando la intensificación no ha alcanzado todavía el punto de los rendimientos decrecientes. Y SAHLINS no brinda prueba alguna de que cualquiera de los grupos que describe como subproductivos pueda incrementar su producción sin rebasar su límite».[536]

Sin embargo, aún reconociendo que ésta afirmación pueda ser parcialmente correcta, HARRIS tampoco ofrece ninguna prueba de sus planteamientos. Es decir, la crítica que hace HARRIS a SAHLINS se presenta como una especulación materialista cultural puesto que en ningún caso aclara, por ejemplo, si el nivel a partir del que el rendimiento decae está por encima o por debajo de la «capacidad de sustentación». Esto es, HARRIS no aporta ninguna evidencia empírica que pruebe la falsedad de las ideas de SAHLINS. La aceptación de su teoría, por tanto, debe apoyarse únicamente en el hecho de que es materialista cultural, pero no en su contrastación empírica.

Las diferencias entre la perspectiva harrisiana y la sahlinsiana se extienden también a los factores demográficos. La estructura demográfica de un determinado grupo viene determinada, según SAHLINS, por las relaciones sociales del modo de producción doméstico. Es decir, los aspectos demográficos de una población se determinan estructuralmen-

536 HARRIS, M.: *El materialismo cultural*, o. c. Pág. 266.

te. HARRIS, por contra mantiene su determinismo infraestructural para explicar la necesidad del control demográfico:

> «la necesidad no surge de la estructura, sino de la situación malthusiana común a todas las formas de vida. La necesidad de limitar los efectivos demográficos es una necesidad impuesta por la naturaleza sobre la infraestructura».[537]

Esto es, HARRIS defiende que las penalidades inherentes a cualquier tipo de regulación demográfica (infanticidio, selenicidio, malos tratos a mujeres, etc.) son efectos directos de la producción, procesos que determinan la estructura política y doméstica. Desde este punto de vista, la teoría de SAHLINS sería contradictoria ya que sitúa el intento de evitar los rendimientos decrecientes en la base del control demográfico. Es decir, según HARRIS, el autor de «Economía de la Edad de Piedra» considera la subproducción no como el pago de la aparente pobreza sino como el factor determinante del bienestar. Superar determinados techos productivos no generaría más bienestar sino, probablemente, un caos económico y político. No obstante, SAHLINS señala que no es evidente que en las economías arcaicas se produzca una tendencia a exceder la capacidad de población que le permiten los medios de que disponen. ¿Debe interpretarse esta afirmación como una suerte de determinismo infraestructural?. Evidentemente no. En opinión de SAHLINS las teorías que mecanicistamente explican las causas demográficas a partir de un «efecto» de carácter económico o político observado, suelen ser fruto de una «sobresimplificación». En cualquier grupo humano la presión sobre el suelo no es una función tecnológica y de los recursos, sino del acceso de los productores en condiciones de suficiencia a los medios que garantizan la supervivencia.

> «Esto último es claramente la especificación de un sistema cultural: relaciones de producción y propiedad, normas de la tenencia de tierras, relaciones entre los grupos locales y otras muchas circunstancias».[538]

Es decir, solamente en el improbable caso de que las normas tradicionales que rigen la vida de un determinado grupo humano, en especial en lo relativo al acceso a la producción y al trabajo fueran acordes con una explotación óptima de la tierra, una sociedad podría expresar «presión de población» por debajo de su capacidad técnica de producción. En suma, contra lo que afirma HARRIS,

> «el umbral de la presión demográfica no es una determinación absoluta de los medios de producción, sino que es relativo a la sociedad en cuestión. Además, dependen también de las instituciones locales

[537] Ibid. Pág. 267.
[538] SAHLINS, M.D.: *Economía de la Edad de Piedra*, o. c. Pág. 63.

el modo como se experimenta a nivel organizativo esta presión, el nivel del orden social al cual se le comunica, así como también el carácter de la respuesta».[539]

En definitiva, SAHLINS considera que la definición de la presión social, así como de sus efectos, está ligada a la estructura existente y no a la infraestructura. Observado desde este presupuesto, el materialismo cultural sería una suerte de marxismo revestido funcionalmente: funcionamiento y adaptación son equiparados en una mera tautología.[540]

Ello no comporta una renuncia a alcanzar el objetivo que el materialismo cultural se había propuesto:

«la meta del materialismo cultural, en particular, consiste en explicar el origen, mantenimiento y cambio del inventario global de diferencias y semejanzas socioculturales».[541]

Tal pretensión es posible si se da cuenta de los fenómenos culturales, las entidades y acontecimientos observables y sus relaciones con el entorno en que habitan los grupos humanos mediante teorías susceptibles de contrastación empírica, algo para lo que el materialismo cultural se muestra muy reducido. Sin embargo, tanto la ecología cultural evolucionista de STEWARD o WHITE, la teoría ecológico-sistémica de RAPPAPORT, o el materialismo cultural de HARRIS, pueden ser consideradas como «orientaciones teóricas» insertas dentro de una estrategia de investigación más amplia que podría denominarse «estrategia ecológica», «orientación ecológico-cultural» o, sencillamente, «antropología ecológica».

539 Ibid. Pág. 63.

540 La consideración de HARRIS como un neofuncionalista es común a la mayor parte de los considerados marxistas estructurales. Tal epíteto le es asignado por GODELIER (*Antropología y economía. ¿Es posible la antropología económica?*, o. c. pág. 299.), SAHLINS (SAHLINS, M.D.: *Economic Anthropology and Anthropoligcal economics*, o. c. Pág. 287.) y FRIEDMAN (FRIEDMAN, J.: *Marxism, Structuralism and Vulgar Materialism*, o. c. Pág 449.).

541 HARRIS, M.: *El materialismo cultural*, o. c. Pág. 42.

IIª PARTE

PROCESOS CULTURALES DE ADAPTACIÓN EN EL SISTEMA CENTRAL: EQUILIBRIO ECOLÓGICO Y RECIPROCIDAD

Institución Gran Duque de Alba

Institución Gran Duque de Alba

CAPÍTULO 9
EL MEDIO CONDICIONANTE DE LA PRODUCCIÓN AGROPECUARIA EN EL ALTO ALBERCHE, EL VALLE DEL CORNEJA Y LA SIERRA DE GATA

Institución Gran Duque de Alba

Las condiciones medioambientales extremas pueden llegar a marcar en algunos pueblos abulenses todas las actividades de la vida cotidiana. Arriba: Mujeres cosiendo al sol en el invierno navalosano. Abajo: Fiesta «de quintos» en la misma localidad. (Fotos P.T.)

9.A.–SOCIEDADES GANADERAS Y SOCIEDADES TRIBALES

El desarrollo de la antropología ha sido posible, entre otros factores, gracias al estudio de los pueblos llamados «primitivos». El surgimiento de un proceso de descolonización en todo el planeta y la consiguiente desaparición de los imperios europeos, introdujo dificultades adicionales al trabajo de los antropólogos. Muchos de ellos se vieron en la necesidad de realizar sus trabajos de campo en lugares políticamente inestables o de declarada situación bélica. De forma paulatina surge un interés por el estudio de los rasgos culturales de las sociedades agrícolas de toda Europa, especialmente de la franja mediterránea. Dicho interés va a ir acompañado en unos primeros momentos por un cierto grado de confusión en la elucidación de los rasgos y pautas culturales de las sociedades rurales castellanas o, en general, europeas debido a que son tratadas de forma similar a las «preliterarias».

Los primeros antropólogos que inician sus trabajos de campo en los pueblos castellanos aplican tal cual los métodos tradicionales de la antropología. De hecho, TAX FREEMAN afirma que

> «los puntos de vista de la antropología social española deben mucho a modelos puestos en práctica por en la América hispana por investigadores como Robert REDFIELD, George FOSTER y Eric WOLF».[542]

Sin embargo, la consideración de los pueblos castellanos como sociedades tribales supone, en la práctica, un error metodológico de consecuencias incalculables. La aplicación de esquemas conceptuales válidos para las sociedades ágrafas supone en la práctica, por ejemplo, prescindir de que los habitantes de las sociedades rurales europeas viven en el seno de sociedades fuertemente estatalizadas. A diferencia de lo que ocurre en Nueva Guinea, por ejemplo, lo que ocurre en los pueblos castellanos no puede explicarse refiriéndose únicamente a un determinado pueblo como si fuera un sistema social aislado.

542 TAX FREEMAN, S.: *Los municipios del norte de España*, en Ethnica. Vol. 19. 1983. Pág. 81. De forma semejante ya se había expresado diez años antes en TAX FREEMAN, S.: *Studies in Rural European Social Organization*, en American Anthropologist. Vol. 75. 1973. Págs. 743-750.

Sin embargo, según WOLF,

> «la distinción entre primitivos y campesinos no residen en el mayor o menor grado de implicación con el mundo exterior a ellos, sino en el carácter de esa relación».[543]

La presencia y existencia del Estado es algo infranqueable. Mientras el primitivo, según SAHLINS, sólo tiene que producir un mínimo de calorías que le garanticen la pervivencia, el campesino tiene que producir un cierto excedente con el que abonar lo que WOLF denomina «fondo de renta». Es decir,

> «los campesinos son labradores y ganaderos rurales cuyos excedentes son transferidos a un grupo dominante de gobernantes que los emplea para asegurar su propio nivel de vida y que distribuye el remanente a los grupos sociales que no labran la tierra, pero que han de ser alimentados a cambio de otros géneros de artículos que ellos producen»[544].

El pago de ese fondo fuerza a los habitantes del medio rural a ubicarse en alguno de los polos de la tensión que supone incrementar la producción o disminuir el consumo. En tal sentido, afirmamos que en situaciones en que el equilibrio ecológico es precario se procede a atemperar la producción mediante mecanismos culturales sin disminuir drásticamente el consumo. Además, la estrategia opuesta, el incremento de la producción, cuando los trabajadores de la tierra no poseen el control del excedente producido, genera en el medio y el largo plazo problemas irresolubles.

Cabe señalar, por último, que nuestra investigación ni se enmarca en ningún tipo de nostalgia por valores tradicionales ni supone un intento de recuperar perdidos valores morales. Nuestras descripciones y valoraciones de los sistemas de reciprocidad e intercambio en el Sistema Central deben ser ligadas únicamente a la situación ecológico-económica dominante. Por otra parte, esa tradicionalidad es, en ocasiones, el refugio de determinados patrones de conducta impuestos recientemente. Es decir, una cosa es lo tradicional y otra «lo de siempre». Frecuentemente «lo de siempre» es muy reciente: las coplas que «de siempre» se han cantado en Navalosa al santo patrón fueron importadas a finales de los setenta de cercanos pueblos del valle del Tormes.[545]

543 WOLF, E.: *El campesinado y sus problemas*, en GODELIER, M. (dir): *Antropología y economía*, o. c. Pág.261.

544 Ibid. Pág. 262.

545 Al respecto puede verse ARNHOLD, A.: «Lo tradicional no es de siempre», en DÍAZ, L. (Coord.): *Etnología y folklore*, ed. Junta de Castilla y León. Valladolid. 1986. Págs. 49-55. Tal vez, el más claro ejemplo de que lo tradicional no es de siempre ha sido mostrado por el coordinador de dicha obra. L. DÍAZ VIANA en su análisis de la «tradicional» pinochada de Vinuesa (Soria) señala que los ancianos del lugar se quejan del abandono del «traje tradicional» que está sufriendo la fiesta. Sin embargo, su estudio histórico

Es cierto que algunas de las pautas culturales que vamos a describir no las hemos podido presenciar in situ (hace más de tres cuartos de siglo que no se levanta una tinada, por ejemplo). Parte de nuestras reflexiones se basan, por tanto, en interpretaciones que hemos debido efectuar a partir de la información recogida en los diversos lugares. En ese sentido, no cabe sino compartir la siguiente reflexión de LÉVI-STRAUSS:

> «cuanto menores eran las posibilidades de las culturas humanas para comunicarse entre sí y, por lo tanto, corromperse por mutuo contacto, menos capaces eran sus respectivos emisarios de percibir la riqueza y la significación de esa diversidad. A fin de cuentas soy prisionero de una alternativa: o antiguo viajero, enfrentado a un prodigioso espectáculo del que nada o casi nada aprehendería, o que, peor aún, me inspiraría burla o repugnancia; o viajero moderno que corre tras los vestigios de una realidad desaparecida. Ninguna de las dos situaciones me satisface, pues yo, que me lamento frente a sombras, ¿no soy impermeable al verdadero espectáculo que toma cuerpo en ese instante, para cuya observación mi formación humana carece aún de la madurez requerida?. De aquí a unos cientos de años, en este mismo lugar, otro viajero tan desesperado como yo llorará la desaparición de lo que hubiera podido ver y no he visto. Víctima de una doble invalidez, todo lo que percibo me hiere, y me reprocho sin cesar por no haber sabido mirar lo suficiente».[546]

Pero no sólo es la aludida TAX FREEMANN quien va a analizar las culturas de la España rural. Mediado el presente siglo una serie de antropólogos comienzan a investigar las culturas rurales del ámbito mediterráneo tras la estela de PITT-RIVERS. Para este autor no había ninguna duda acerca de que

> «las culturas tradicionales de la Europa campesina representan una manera de vivir tan original como las de Borneo y las de los Andes pero con la misma si no mayor velocidad se encuentran en vías de desaparición».[547]

Afirmaciones como la precedente supusieron la llegada a España de antropólogos anglosajones como G. FOSTER, la citada S. TAX FREEMANN,

de la fiesta revela que tal traje fue introducido como una innovación en los años cincuenta cuando la Sección Femenina quiso dar realce a determinadas fiestas «folklóricas» (DÍAZ, L.: *Identidad y manipulación de la cultura popular. Algunas anotaciones sobre el caso castellano*, en DÍAZ, L. (Coord.): *Aproximación antropológica a Castilla y León*, ed. Anthropos. Barcelona. 1988. Pág. 18.

546 LÉVI-STRAUSS, C.: *Tristes trópicos*, o. c. Págs. 60-61.

547 PITT-RIVERS, J.: *Prefacio*, en DOUGLAS, W.A. y ACEVES, J.B.: *Los aspectos cambiantes de la España rural*, ed. Barral. Barcelona. 1978. Pág. 27. Cuatro años antes, en 1974, había sido publicada en inglés una edición de esta misma obra (edit. Schenkman Publishing Company de Cambridge (Massachussets)).

S. BRANDES, W. KAVANAGH, etc. o latinoamericanos como J.M. ARGUEDAS, sirviendo, además, como espoleta para muchos otros que se estaban formando en esos momentos en las universidades españolas.

Por otra parte, tras las investigaciones que el mismo PITT-RIVERS llevase a cabo en la gaditana Sierra de Grazalema se ha convertido en un lugar común el análisis de los hábitos y costumbres vitales de los moradores de las montañas.[548] Algunas de estas investigaciones, como las desarrolladas por KAVANAG o BRANDES, entre otras, van a elegir como zona de estudio el mismo sistema montañoso en que, bastantes años después, se desarrollan las nuestras. Con todo, es posible señalar precedentes directos de las mismas en el primer tercio de nuestro siglo. No son sólo los cuestionarios como los del Ateneo de Madrid los que comienzan a aportar datos sistematizados de la España rural. Algunos etnógrafos comienzan a sentir interés por éstas culturas. Ese es el caso de los trabajos etnográficos y etnológicos que el alemán G. KLEMM desarrollara en los años treinta.[549]

Gracias a algunos de esos trabajos es posible detectar hoy día cambios profundos en las pautas culturales presentes en el medio rural español. Estos cambios deben comprenderse en el seno de una totalidad que muestra cómo las alteraciones infraestructurales modifican las relaciones de los individuos con el ecosistema. A su vez, éstas modificaciones en la «naturaleza» conllevan cambios culturales importantes que incluyen modificaciones en el sistema económico. El correcto análisis de tales transformaciones sólo será posible si se inserta en una perspectiva diacrónica: la magnitud de los cambios culturales acontecidos en los últimos treinta años en el medio rural imposibilitan el desarrollo de investigaciones apegadas a un funcionalismo clásico.

Las razones por las que optamos por elegir un pueblo como representativo en cada uno de los casos no son sólo de orden metodológico, sino teórico. La investigación realizada por RAPPAPORT entre los tsembanga alcanzaba sus mayores rendimientos gracias a la distinción entre población, en sentido ecológico, y ecosistema. Esta distinción permitía, a su vez, el establecimiento de una diferenciación entre sistemas locales y

[548] PITT-RIVERS, J.: *Los hombres de la Sierra*, ed. Grijalbo. Barcelona. 1971. Esta obra fue publicada originariamente con el título de *The People of the Sierra* en Nueva York (ed. Criterion Books. 1954). Posteriormente PITT-RIVERS publicó una obra sobre la misma temática: PITT-RIVERS, J.: *Un pueblo de la sierra: Grazalema*, ed. Alianza. Madrid. 1989.

[549] Los avatares de las distintas contiendas bélicas acontecidas primero en España y posteriormente en el resto de Europa hicieron que las investigaciones de G. KLEMM no fueran conocidas hasta 1962, año en el que apareció incluída en uno de los números de la revista de lingüística de la Universidad de Cuyo, en Mendoza (Argentina), la monografía titulada *La cultura popular de la provincia de Ávila*. No obstante, el propio KLEMM se doctoró a comienzos de la década de los cincuenta en su país con esta investigación.

sistemas regionales. En ese sentido, la elección de un determinado núcleo poblacional en las comarcas referidas debe entenderse vinculada a esta distinción.

La orientación ecológica que preside la presente investigación identifica de manera muy amplia los términos de población y pueblo. En un sentido ecológico, la primera hace referencia al grupo que

> «separados de sus vecinos, forman una unidad en un conjunto de intercambios materiales con las poblaciones de otras especies con las que comparten el territorio».[550]

Conviene precisar que el concepto «pueblo» no hace referencia sólo a las personas que cohabitan:

> «la comunidad que constituye el pueblo se confunde semánticamente con el espacio productivo que sustenta su reproducción».[551]

Para los vecinos de un determinado lugar el «pueblo», como espacio físico en el que se sitúan las viviendas, y el terreno que lo rodea pertenecen a campos semánticos diferentes. Sin embargo, frente al exterior estos mismos vecinos incluirán en el término «pueblo» tanto el núcleo poblacional como el término que lo circunda. Por consiguiente, partir del concepto de «pueblo» nos permite lograr una adecuada integración de variables territoriales y culturales en un todo ecosistémico. La acción de «poblar» se vincula ineludiblemente con la ocupación de espacios, de terrenos. La ocupación de espacios que permiten la pervivencia del grupo, esto es, su reproducción, se garantiza mediante la fundación de un pueblo. De hecho, no es extraño utilizar en castellano como sinónimos los términos «poblar»-«repoblar» y «reproducir». La identificación del «pueblo» tanto con el lugar como con las gentes que lo habitan no supone forzar el concepto para que coincida con nuestras necesidades teóricas. El «Tesoro de la lengua castellana o española» de Sebastián de COVARRUBIAS define escuetamente el término «pueblo» como «el lugar y la gente del».[552]

> «el núcleo semántico de «pueblo» está conformado por las ideas de tierra + gente + reproducción».[553]

[550] RAPPAPORT, R.A.: *Cerdos para los antepasados*, o. c. Pág. 34.

[551] DEVILLARD, M.J.: *Una categoría cuestionada y cuestionable: el pueblo*, en DÍAZ, L. (Coord): *Aproximación antropológica a Castilla y León*, o. c. Pág. 52.

[552] COVARRUBIAS, S.: *Tesoro de la lengua castellana o española*, ed. Alta Fulla. Barcelona. 1987. (Según la edición que preparó MARTÍN DE RIQUER en 1943 siguiendo las impresiones de 1611 y las adiciones de 1674).

[553] VELASCO, H.H.: *Signos y sentidos de la identidad de los pueblos castellanos. El concepto de pueblo y la identidad*, en DÍAZ, L. (Coord.). Aproximación antropológica a Castilla y León, o.c. Pág. 30.

Con todo, es posible alegar que la elección de un sólo pueblo como representativo de una determinada comarca puede viciar la investigación en su origen. No en vano, es posible resaltar un cierto carácter localista exacerbado durante años como instrumento de dominación totalitaria en algunos de los núcleos aludidos. Así lo constata LISON al comparar las polis griegas y los pueblos castellanos. En su opinión éstos parecen vivir

> «organizando la convivencia dentro de sus límites geográfico-municipales y de los que, a la vez, obtiene la subsistencia. En este tipo de vida predomina una orientación local, tradicional y religiosa de la vida de los vecinos, una fuerte solidaridad de grupo –que no inhibe las tensiones y conflictos internos en ciertos momentos– semiautarquía económica, autogestión y arraigado sentido de independencia y finalmente, un estilo de vida que refleja la cultura del grupo».[554]

Sin embargo, aún reconociendo la veracidad de la descripción de LISON, una cosa es lo que los vecinos del pueblo sienten y otra lo que el antropólogo observa. Es decir, el recurso a la distinción emic-etic que propone HARRIS elimina de raíz los inconvenientes aludidos. Es cierto, que los integrantes de cualquiera de los núcleos de población aludidos considera que es más lo que les diferencia del pueblo de al lado que lo que les une. Un análisis de lo que acontece en un sólo pueblo así lo puede atestiguar. No obstante, la aplicación de la visión científica sobre las pautas culturales desarrolladas en cada lugar muestra que, mientras se mantienen sistemas naturales y productivos semejantes, son más las que se mantienen en común que las que diferencian a los vecinos. En este sentido, con las convenientes matizaciones locales, es posible generar conclusiones válidas para espacios más amplios.

Por otra parte, el recurso a tres ecosistemas diferentes de un mismo sistema montañoso permitirá averiguar si es posible descubrir rasgos culturales semejantes en toda la cadena montañosa, con independencia de la distancia a la que se hallen «pueblos» diferentes. Igualmente, se podrá contrastar si las montañas unen o separan. Esto es, si unos mismos rasgos culturales se manifiestan de forma similar en las dos laderas de una montaña o si, por contra, estas sirven de barrera no sólo climática sino también cultural. La elección de dos valles unidos pero contrapuestos geográficamente, el Alberche y el Corneja podrá contribuir decididamente a ello.

Por otra parte, se hace preciso reconocer que la elección de un núcleo-pueblo como lugar de referencia básica obvia un problema metodológico. La distinción emic-etic permite diferenciar nítidamente cuáles son las pautas culturales que se manifiestan en una comarca de forma

554 LISON TOLOSANA, C.: *Invitación a la antropología cultural de España*, ed. Akal. Madrid. 1980. Pág. 75.

similar y que proporcionan a la misma una homogeneidad. Ahora bien, si los límites de un determinado territorio se trazan a partir de los datos derivados de los sentimientos de los habitantes se pueden descubrir ciertas sorpresas, tal y como podemos observar en la Sierra de Gata. El límite norte de la misma, la provincia de Salamanca, el occidental, la «raya» de Portugal, y el meridional, la extremeña llanura del campo de Moraleja aparecen claramente marcados. No ocurre lo propio si atendemos al límite oriental. Observada desde un punto de vista exclusivamente «emic» el límite oriental de la Sierra de Gata es difuso. Si bien todos los habitantes de la citada comarca poseen una clara conciencia de pertenencia a la misma, la apreciación varía cuando se refiere a la vecindad. Así, las localidades de Torrecilla de los Ángeles, Hernán-Pérez y Villanueva de la Sierra, situadas en la zona más oriental, no son citadas como pertenecientes a la Sierra de Gata en ninguno de los pueblos del occidente gateño. Tal apreciación varía en razón de la proximidad a las mismas. En los pueblos limítrofes con los citados y, por supuesto, en ellos mismos, no existe ninguna duda al respecto. La excluyente apreciación gateña es corroborada por los vecinos de la comarca aledaña. Aunque éstas tres localidades se hallan entre la Sierra de Gata y Las Hurdes, entre los hurdanos es frecuente oir que los pueblos citados son «Extremadura, pero no Gata».

Un análisis de los modos de producción y de los rasgos culturales a ellos asociados muestra, sin embargo, una clara identidad entre el occidente gateño y su oriente. De hecho, los rasgos que dominan la infraestructura económica de Torrecilla de los Ángeles y de Hernán-Pérez son sustancialmente idénticos a los del resto de la comarca. En el caso de Villanueva de la Sierra esta identidad no es tan clara. Aún así, la homogeneidad económica a la que el mundo rural se acerca permite hallar pocas diferencias entre comarcas limítrofes como Gata y Las Hurdes. La paulatina deforestación, los cada vez más frecuentes incendios, el incremento de tierras perdidas convertidas en lugar idóneo para el crecimiento de la «fuhca», hace que el noroeste cacereño presente con mayor frecuencia la misma composición económica. Las tradicionales distinciones entre Gata y Las Hurdes han dejado prácticamente, de tener sentido.

La labilidad de los límites comarcanos no es algo propio únicamente de la Sierra de Gata. Según H. VELASCO la identidad de los pueblos solamente pueden entenderse si se afirma la localización de cada pueblo en un «entorno-mundo» de dimensiones variables en el que los vecinos hallan sentido. Es más, en lugares donde la distancia media entre los pueblos se sitúa en torno a los siete kilómetros el citado «entorno-mundo» no suele superar los veinticinco kilómetros de radio. H. VELASCO pretende mostrar su teoría acerca de la identidad de los pueblos castellanos a partir de los datos que obtiene en el Valle del Corneja. En este valle llega a la conclusión de que

«incluso en comarcas naturales, como todo un valle, y centralizadas por una única ciudad, gentes de los pueblos de uno de los extremos del valle no conocen la situación de pueblos situados al otro extremo. Así ocurre, por ejemplo, en Valdecorneja, que en el Villar no conocen dónde se encuentra Navacepedilla, ni correlativamente en Navacepedilla dónde se encuentra el Villar».[555]

En el caso del Alto Alberche los problemas proceden de la diversa focalización: no existe ninguna población que pueda constituirse en polo de atracción para el resto de la comarca, como ocurre con Piedrahíta en el Corneja. Es más, las diferentes administraciones utilizan «centros de referencia» diferentes para cada pueblo. Así, los pueblos del Alto Alberche se integran en dos zonas básicas de salud diferentes, Burgohondo y Navarredonda de Gredos, dos partidos judiciales diferentes, Ávila y Piedrahíta, dos secciones agrarias comarcales distintas, Cebreros y Barco de Ávila, pudiendo señalarse prácticamente lo mismo para cualquiera de las relaciones posibles que los vecinos establecen con las administraciones. En el caso del Alto Alberche, por tanto, las posibilidades de que exista algo que pudiéramos denominar «conciencia comarcal» son debilitadas diariamente por la acción de las administraciones, a pesar de que sus pueblos configurar una misma comarca natural palmariamente definida por la orografía y mantengan históricamente los mismos rasgos culturales.[556]

No es de extrañar, por tanto, que cuando los habitantes de sus pueblos deciden unirse para la mejor defensa de sus intereses el tamaño comarcal de la unidad no esté presente, como nos muestra la agrupación en mancomunidades. Una de las primeras mancomunidades creadas en Castilla y León es la denominada «Mancomunidad de municipios de la Comarca de Gredos» cuya capitalidad es ostentada por la alberchana San Martín de la Vega del Alberche. Esta mancomunidad fue gestada durante 1984 y reconocida oficialmente por la Junta de Castilla y León el 20 de marzo de 1985 para lograr la potenciación del sector ganadero, agrícola y forestal. Dicho ente supramunicipal está compuesto por siete municipios que ocupan una extensión de 269'4 kilómetros cuadrados. De estos, tres se localizan en el valle del Tormes: Hoyos del Collado, Hoyos del Espino y Navarredonda de Gredos. Los restantes, en el del Alberche: Hoyos de Miguel Muñoz, Navadijos, San Martín de la Vega del Alberche y San Martín del Pimpollar. Se hace preciso reconocer, en este caso, que los siete municipios si bien forman parte de valles diferentes y mantienen cier-

555 VELASCO, H.: o. c. Págs. 32-33.

556 En este sentido resulta dramático para una hipotética «conciencia comarcana» que los niños de pueblos aledaños reciban parte de su formación en localidades distantes entre sí un centenar de km.

tos rasgos diferenciados, se encuentran situados en las dos vertientes de una misma formación montañosa.

Por otra parte, el resto de los municipios del Alto Alberche se han unido en una mancomunidad de servicios (recogida de basuras, tratamiento de aguas, etc.) en la que se incluyen localidades del Alto Alberche y del Alberche Medio. Esta mancomunidad, reconocida legalmente el 7 de marzo de 1992 abarca 403'7 km^2 de doce municipios y adopta como ayuntamiento-capital el de Navalmoral de la Sierra.

Todos estos factores hacen que, con pequeñas excepciones, los habitantes de los pueblos situados aguas abajo de San Martín del Pimpollar hayan perdido la relación con los que se encuentran rodeando la cabecera misma del Alberche.

En definitiva, desde un punto de vista metodológico, la elección de un lugar de referencia básico, determinado tras un muestreo probabilístico por zonas y estratos y corregido por las informaciones aportadas por fuentes secundarias, elimina los inconvenientes de una inadecuada articulación de las perspectivas emic-etic no presentando, además, desventajas con respecto al hecho de no elegirlo. Desde un punto de vista teórico, esta elección posibilita una mayor coherencia de la orientación ecológica al integrar los análisis locales en contextos «regionales». Como señalara RAPPAPORT:

> «el concepto de ecosistema, que proporciona un marco o modelo apropiado para el análisis de los intercambios tróficos entre poblaciones ecológicamente diferentes que ocupan un mismo lugar, sólo puede aplicarse si se introducen de forma analógica intercambios materiales no tróficos entre poblaciones ecológicamente semejantes que ocupan lugares separados. Sugiero que, en vez de ampliar el concepto de ecosistema para que incluya intercambios entre distintas poblaciones locales de seres humanos que explotan áreas separadas, reconozcamos que es probable que poblaciones locales de seres humanos participen también en sistemas regionales. Tales sistemas incluirán entre sus componentes más importantes las diversas poblaciones locales humanas que ocupan reas distintas en regiones comunes».[557]

Los 2.592 metros del Pico Almanzor sirven como elemento de referencia del Sistema Central. Pero, ni tan siquiera el sector central del mismo en el que se enclava se presenta como algo homogéneo. Es más, es posible desglosar un buen número de subsistemas que van ligados a las fracturas o depresiones y a los distintos bloques mon-

[557] RAPPAPORT, R.A.: *Cerdos para los antepasados*, o. c. Págs. 244-245.

tañosos tanto en sentido longitudinal como transversal: Sierra del Barco, Sierra del Colmenar, Sierra de Mijares, Alto Gredos, Valle del Tormes, Valle del Alberche, Valle Amblés, Serrota, Parameras de Ávila, etc.

La disposición del relieve en la zona nuclear del Sistema Central se halla precisamente en función de esas grandes líneas de fractura que han originado tanto las sierras como las fosas fluviales. En ese sentido podríamos presentar esquemáticamente los límites de la Sierra de Gredos. Estos vendrían marcados longitudinalmente por las fosas del Tiétar (sur), del Tormes-Alberche (norte), del Aravalle (poniente) y del arco del Alberche (oriente).

9.B.–EL VALLE DEL ALTO ALBERCHE[558]

El río Alberche nace en la fuente de su nombre sita a 1.700 metros de altitud en el paraje conocido como «Prado Andrés». Dicho paraje se halla en las estribaciones de la Serrota, elevación inmersa en la cadena montañosa del Sistema Central y supone, en la práctica, una divisoria de cuenca. A menos de quinientos metros de este mismo lugar, las aguas del Arroyo de los Horcajos discurren hacia el río Tormes, afluente del Duero, mientras que la depresión transversal abierta en dirección este por la que transcurre el Alberche lo hace tributario del Tajo, al que afluye por su margen derecha en las proximidades de la toledana Talavera de la Reina.[559] Tras recorrer algo más de cien kilómetros desde su nacimiento el río Alberche describe un gran arco entre las localidades de Aldea del Fresno (Madrid) y Escalona (Toledo) orientándose a partir de

[558] El trabajo de campo efectuado en el Valle Alto del Alberche fue desarrollado conjuntamente con el profesor ESPINA BARRIO y fue posible gracias a una subvención otorgada al efecto por la Consejería de Cultura de la Junta de Castilla y León. El trabajo de campo llevado a cabo en la Sierra de Gata fue desarrollado durante 1989 conjuntamente con Mª A. VALENCIA gracias a la concesión de una beca por parte de la Asamblea de Extremadura. Por lo que respecta a los datos referidos al Valle del Corneja conviene señalar que son limitados debido a que el mismo aún no estaba concluso cuando estas páginas fueron redactadas. No es posible ofrecer, por tanto, todas las correlaciones que nos gustaría entre los valles del Alberche y el Corneja. Hacerlo, sería una irresponsabilidad científica. El trabajo de campo del Valle del Corneja, hoy día ya finalizado, ha sido realizado conjuntamente con el profesor ESPINA BARRIO durante 1995 en el seno del Instituto de Investigaciones Antropológicas de Castilla y León, gracias a la colaboración financiera de la Consejería de Cultura de la Junta de Castilla y León.

[559] La mayoría de los datos que siguen pueden obtenerse en: Martínez de Pisón, E. (Coord.): *Los paisajes naturales de Segovia, Ávila, Toledo y Cáceres*, ed. Ideal. Madrid. 1977; ARENILLAS, T. et al: *Gredos. La Sierra y su entorno*, ed. MOPU. Madrid. 1991; MARÍN RAMOS, M. et al: *Geografía física*, en PRATS, J.M. (Dir): *Geografía de España*, ed. Ocíano-I. Gallach. Barcelona. 1994. Vol. 3. Págs. 387 y ss.; MORALES MATOS, G. et al.: *Asturias, Cantabria, Castilla y León*, en PRATS, J.M. (dir): o. c. Vol. 8. Págs. 1447 y ss.; CAMPESINO FERNÁNDEZ, A.J. et. al: *Extremadura, Andalucía, Ceuta y Melilla*, en PRATS, J.M.

ese lugar en la dirección opuesta (E-W). Dicho arco o «codo» supone el cerramiento occidental del macizo de Gredos.

Desde su nacimiento el río va conformando un valle cuyos límites exteriores configuran un rectángulo de grandes proporciones. Tal figura geométrica halla una ubicación precisa entre las siguientes coordenadas: 5º15'-4º52'W y 40º30'-40º18'N.

Los 421'1 km^2 que ocupa el rectángulo aludido se encuentran distribuidos desigualmente entre los trece municipios siguientes:

MUNICIPIO	EXTENSIÓN (en Km^2)	% sobre Total del Valle Alto del Alberche
Cepeda de la Mora	31'4	7'45
Garganta del Villar	18'6	4'41
Hoyocasero	53'0	12'58
Hoyos de Miguel Muñoz	11'3	2'68
Navadijos	20'1	4'77
Navalacruz	50'1	11'89
Navalosa	29'4	6'98
Navaquesera	8'9	2'11
Navarrevisca	37'9	9'00
Navatalgordo[560]	43'2	10'25
San Martín de la Vega del Alberche	50'7	12'03
San Martín del Pimpollar	45'9	10'90
Serranillos[561]	20'6	4'89

(Dir): o. c. Vol. 11. Págs. 1931 y ss.; CABERO DIÉGUEZ, V. et al: *Los espacios naturales*, en CABO, A Y MANERO F. (Dir): *Geografía de Castilla y León*, ed. Ambito. Valladolid. 1987; Vol 3. GARMENDIA J.: *El Clima de la provincia de Ávila*, ed. CSIC. Salamanca. 1972. RIVAS, S.: *Estudio de la vegetación y flora de las Sierras de Guadarrama y Gredos*, ed. CSIC. Madrid. 1963. Igualmente se han extraído numerosos datos de las hojas respectivas del *Mapa Topográfico de España: 1:25.000*, del *Mapa Topográfico de España: 1:50.000* y del *Mapa Militar de España, E. 1:50.000*.

[560] Esta extensión comprende la de los términos municipales de Navatalgordo y Villanueva de Ávila. Por decreto de la Junta de Castilla y León 255/90 de 13 de diciembre de 1990 la entidad local menor «Villanueva de Ávila», integrada hasta esa fecha en el muncipio de Navatalgordo se constituye como municipio.

[561] En Junio de 1968 el predio denominado «Asocio» de 2.062 Ha. perteneciente al término municipal de Mombeltrán es segregado de éste y agregado a Serranillos (Decreto 1842/68, de 17 de Junio). De esta forma Serranillos pasa a tener término municipal de forma transitoria ya que, si hasta esa fecha no lo había tenido, a pesar de poseer consideración de municipio, posteriormente lo volvió a perder tras el recurso en la vía judicial interpuesto por la villa de Mombeltrán.

Universidad Gran Duque de Alba

El núcleo preferente de nuestra investigación, la localidad abulense de Navalosa, se halla situada en la zona media del valle aludido. Una determinación más precisa de su ubicación nos permiten situarla en las coordenadas geográficas 40º24'N y 4º56'W. Esta localidad se halla asentada junto a la carretera comarcal C-500 (El Barraco-Barco de Ávila), que se constituye en la infraestructura viaria dorsal de la depresión Tormes-Alberche. Con todo, el hecho que resulta determinante respecto de su ubicación es que su término municipal se encuentra atravesado casi por su centro geométrico por el río Alberche. En el lugar en que por su margen izquierda fluye a éste el Arroyo de la Horadada se halla la cota de menor altura: 900 metros sobre el nivel del mar. Este punto se encuentra situado en el lugar más oriental de todo el término municipal.

Sin embargo, cuando el Alberche tras recorrer aproximadamente treinta kilómetros desde su nacimiento moja las «Umbrigüelas» navalosanas, en la zona más occidental del término municipal, discurre por la cota de los 1.220 metros. Es decir, en los poco más de ocho kilómetros de recorrido que el Alberche tiene a través del término municipal de Navalosa, salva una pendiente de más de trescientos metros de desnivel.

Aunque el núcleo poblacional de la que en tiempos de ALFONSO X el Sabio era conocida como la «Nava de la Osa» se halla situado entre los 1.300 y los 1.350 metros sobre el nivel del mar, las mayores cotas se encuentran en la cuerda que une el Lanchal (1.542 m.) con el Cerro (1.598 m.) y que separa los términos municipales de Navalosa y Navaquesera, llegando hasta los 1.626 metros en el paraje conocido como los Pradejones donde estos dos términos colindan con el de Hoyocasero.

En esta zona el valle del Alberche viene caracterizado por la estrechez de la fosa por la que discurre. Este hecho posee una relevancia inusitada. Su encajonamiento entre las pendientes del macizo oriental de Gredos y las de Las Parameras de Ávila van a limitar los espacios cultivables a las orillas del río o de alguno de sus afluentes.

Desde un punto de vista estrictamente geomorfológico podríamos diferenciar tres unidades en este sector del río: el macizo de Gredos, la fosa del río y la serranía de Las Parameras de Ávila.

De entre los varios macizos que conforman la Sierra de Gredos es el más oriental el que cierra al Alberche por su meridión. Este alineamiento montañoso, como todo el Sistema Central, aumenta en altura a medida en que se avanza hacia el oeste. En la zona de estudio, si exceptuamos las hendiduras que han servido tradicionalmente como «puertas» para el paso del ganado (los puertos de El Pico, Serranillos y Mijares), las cumbres de Gredos se hallan con frecuencia por encima de los 2.000 metros –2.026 en el Torozo, junto al puerto de El Pico, y 2.188 en el Cabezo de Serranillos en las proximidades del puerto de Serranillos–. Estas cumbres

adoptan formas muy redondeadas y, en general, en este sector poco agresivas. Eso hace que las laderas desciendan suavemente superponiéndose de forma continuada una serie de lomas. El encadenamiento de las mismas origina una orografía accidentada debido a la existencia de numerosos ríos o arroyos que aprovechan las líneas de fractura formando numerosas cuencas de recepción. De hecho, en los poco menos de 16 kilómetros de longitud de la Sierra del Colmenar existen más de una veintena de dichas cuencas receptoras en las que históricamente se han presentado diversas formas de policultivo siguiendo las líneas ascendentes de las gargantas. Fuera de las cuencas, la vegetación quedaba reducida, sin embargo, a los pastos y el piornal junto a pequeñas manchas de pino silvestre, en las zonas más elevadas, y de rebollar, en las más húmedas.

Por otra parte, el encajonamiento del río en la fosa tectónica por la que discurre ha impedido la sedimentación de materiales originados en las erosiones superficiales de las laderas en las que nace o de la abrasión de las orillas. Por dicha razón, el fértil suelo aluvial propio de los grandes valles no aparece en este tramo del Alberche más que en las orillas mismas del río. La escasez del suelo fértil hace que la vegetación del fondo del valle quede reducida a la propia de la producción hortícola junto a pequeñas manchas de sotobosque de ribera. Por tal motivo, las plantas propias de las pendientes de las montañas, como el piorno, han procedido a colonizar el valle excepto en aquellos lugares en que la acción antrópica lo ha impedido.

La tercera de las unidades geomorfológicas está constituída por las graníticas Parameras de Ávila. De la misma forma que Gredos, éstas siguen una tendencia ascendente hacia el oeste: si en el sector más oriental del río, la Sierra de Malagón, las cumbres de mayor altura alcanzan poco más de los 1.600 metros, las cotas máximas de la Serrota, en cuyas estribaciones nace el Alberche, se sitúan cerca de los 2.300 metros (2.294). En la zona específica de nuestro estudio las Parameras alcanzan alturas que van desde los 1.926 metros del cerro de Majalespino, en las cercanías del puerto de Menga, hasta los 2.136 metros de la Joya o los 2.160 del Zapatero. Conviene señalar que en este sector del Sistema Central son precisamente las Parameras y no las más altas alineaciones de Gredos las que sirven como divisoria de cuenca. La vertiente septentrional de las Parameras es tributaria del Adaja, afluente del Duero, mientras que la meridional lo es del Alberche en la cuenca del Tajo. Las Parameras hallan su continuación como divisoria de cuenca en el cerro de la Serrota. El descenso desde las Parameras hasta la fosa del río es suave, sucediéndose una serie de fosas y pequeños horst. A diferencia de las laderas y pendientes de Gredos, las aguas que afluyen hasta el Alberche por su margen izquierda han generado un gran número de

torrenteras a través de las diversas líneas de fractura, tanto longitudinales como transversales, lo que ha favorecido el cuarteamiento del afloramiento batolítico generándose un característico paisaje de berruecos.

La amplia extensión del berrocal ha impedido el florecimiento de la vegetación. No obstante, su posición como solana, que ha impedido la existencia de un incipiente glaciarismo como el que aparece en las zonas más elevadas de las cuencas de recepción de las laderas gredenses, ha posibilitado que esta escasa vegetación sea diversa: es frecuente descubrir entre los pastos y el piornal otras especies como el enebro, el pino silvestre, el rebollo e incluso, en los lugares menos elevados del oriente del valle, la encina adehesada.

Las características geomorfológicas descritas han diseñado un mapa edafológico que reduce la taxonomía de los suelos a una tripleta en la zona de nuestra investigación: litosuelos, tierras pardas húmedas y tierras pardas meridionales. Los primeros aparecen en las zonas más elevadas de las pendientes que cierran el valle. La nota más característica de los mismos es su escaso valor agrícola dada su improductividad casi absoluta. De hecho, este tipo de suelos está especialmente presente entre los berrocales graníticos. Por contra, las tierras pardas húmedas serían las más apropiadas para la vegetación debido a su elevada capacidad para retener la humedad y a su alto contenido en humus. En la zona navalosana los ejemplos de este tipo de suelo se hallan en las proximidades del río por ambas márgenes. Cabe llamar, por último, la atención sobre la elevada extensión de terreno que ocupan las tierras pardas meridionales que, si bien permiten el desarrollo de la vegetación, son de escaso valor agrario debido a su pobre contenido en humus.

Si a estas peculiaridades geomorfológicas y edafológicas añadimos unos condicionantes climáticos caracterizados por la existencia de heladas durante al menos 8 meses al año y temperaturas medias que, escasamente, rebasan los 10º C, es fácil comprender que en Navalosa cerca del 10 por ciento del término municipal sea totalmente improductivo. A ello hay que unir que los terrenos donde el predominio del matorral combinado con el pastizal supone en varios términos percentiles superiores al setenta y cinco de la totalidad de sus territorios municipales.

9.C.–EL VALLE DEL CORNEJA

El río Corneja, incluido el tramo denominado «arroyo del Belesar» nace a más de 2.200 metros de altura en las proximidades de los cerros del «Santo» y de «Calamocho» (macizo de la Serrota). Su afluencia al Tormes en las proximidades de Villar de Corneja le hacen ser un río totalmente abulense. En sus 40 kilómetros de recorrido forma un amplio valle de 391'8 km^2 que se localiza entre las coordenadas 5º4'-5º28'W y

4º28' - 4º34'. La población dispersa que caracteriza el poblamiento del valle permite descubrir cuarenta y ocho pueblos agrupados en dieciséis municipios de desigual tamaño como muestra la siguiente tabla.

MUNICIPIO	EXTENSIÓN (en Km²)	% Respecto del total del valle
Becedillas	19'3	4'9
Bonilla de la Sierra	55'5	14'1
Casas del Puerto de Villatoro	22'4	5'7
Hoyorredondo	17'3	4'4
Malpartida de Corneja	19'2	4'9
Mesegar de Corneja	10'2	2'6
Navacepedilla de Corneja	30'3	7'7
Navaescurial	35'7	9'1
Piedrahíta	28'7	7'3
San Bartolomé de Corneja	7'5	1'9
San Miguel de Corneja	6'8	1'7
Santa María del Berrocal	28'3	7'2
Santiago del Collado	42'7	10'8
Tórtoles	21'1	5'3
Villafranca de la Sierra	21'1	10'1
Villar de Corneja	7'0	1'7

Posiblemente el rasgo morfológico más relevante del valle del Corneja es la amplia fosa tectónica por la que discurre el río. En su curso más elevado el río Corneja se halla encajado en un estrecho valle en pleno macizo de la Serrota en el que se sitúa la localidad de Navacepedilla del Corneja. Asentado sobre el antiguo camino que une los valles del Corneja y del Alberche por el puerto de Chía (1.600 m.), el municipio de Navacepedilla del Corneja consta de dos núcleos de población: Garganta de los Hornos y Navacepedilla. Una ubicación más precisa es aquella que sitúa a Navacepedilla en las coordenadas 40º29'N y 5º11'W con una variación de medio minuto al norte y uno al este para localizar el primero de los núcleos de población que ve las aguas del Corneja: Garganta de los Hornos. Al llegar a la «Aldea», nombre que habitualmente dan los vecinos de Navacepedilla a Garganta de los Hornos, el río Corneja lleva recorridos aproximadamente 8 kilómetros y ha salvado, por término medio, un desnivel de 100 metros por kilómetro. Un kilómetro aguas abajo se halla Navacepedilla de Corneja. A partir de esta altura, 1.260 metros sobre el nivel del mar, los desniveles salvados por las aguas comienzan a aminorarse. En la siguiente localidad, Villafranca de la Sierra, el valle ya se ha abierto totalmente.

Fundación Gral. Duque de Alba

A medida que se desciende la amplitud del valle se va acrecentando, de forma tal que en su curso medio se ensancha hasta alcanzar los 15 kilómetros de anchura. Sus últimos kilómetros los vuelve a recorrer encajado, esta vez en la penillanura.

Básicamente podemos diferenciar tres unidades geomorfológicas en el citado valle: las Sierras de Villafranca y Piedrahíta, la fosa y la Sierra de Villanueva. Las sierras de Piedrahíta y Villafranca suponen el límite meridional del valle diferenciando orográficamente dos valles convergentes de la misma cuenca hidrográfica: el Tormes y el Corneja. El «Cerro de los Moros» (2.005 m.) en la Sierra de Piedrahíta es el lugar más elevado de todo el valle. Aunque la zona más elevada de estas sierras presenta grandes manchas de piorno, entre las que se intercala el rebollo, hay que señalar que en su mayor parte el suelo está compuesto de tierras pardas de césped alpino. Este tipo de suelo es especialmente idóneo para el mantenimiento de la cabaña ganadera. La agricultura queda así reducida, en este sector, al aprovechamiento de las gargantas.

No ocurre de la misma forma en la fosa tectónica del Corneja. La amplitud del valle ha hecho posible la formación de suelos de aluvión en numerosos lugares. Las tierras pardas húmedas, con su elevado contenido en humus y su gran capacidad de retención de la humedad, pasan por ser el suelo que mayores posibilidades ofrece para la producción agraria. La vegetación de ribera supone la presencia de un amplio soto a lo largo de todo el recorrido del río Corneja por el amplio valle. A medida que nos separamos de las orillas del río, el bosque de ribera es sustituido por el encinar, lo que permite un aprovechamiento conjunto del terreno para la agricultura y la ganadería. El encinar, además, asciende por las zonas más bajas de las sierras de Villafranca y Piedrahíta hasta que las condiciones climáticas lo sustituyen por el pino de repoblación.

La tercera de las unidades geomorfológicas que conforman el valle del Corneja es la Sierra de Villanueva. Esta serranía sirve como elemento de transición entre la Sierra de Ávila y la penillanura salmantina, suponiendo el cierre occidental del valle del Corneja. El afloramiento batolítico está presente en esta zona por doquier. Las manchas de granitos y esquistos han conformado un paisaje de berrocales en el que el predomino del encinar marca toda la vegetación. Las tierras pardas degradadas y las tierras pardas meridionales, con su escaso contenido de humus la convierten en una zona de escaso valor agrario. Por contra, el ganado halla terreno propicio para su desarrollo en los pastos que surgen entre las encinas adehesadas de las zonas más bajas de la sierra.

9.D.– LA SIERRA DE GATA

La Sierra de Gata en el noroeste extremeño representa el sector más occidental dentro del suelo español del Sistema Central. Las dos vertientes

de la Sierra son totalmente disimétricas. La septentrional vertiente salmantina desciende suavemente hacia la penillanura castellana. El cacereño meridión es un escalón abrupto. Esta disimetría establece una gran diferencia entre los pueblos del norte serrano y los del sur. Tanto las localidades salmantinas como las cacereñas se hallan aproximadamente a la misma distancia de las cumbres. Sin embargo, mientras que aquellas se asientan en alturas que rondan los mil metros, éstas se encuentran sobre los quinientos.

Una ubicación precisa de la Sierra de Gata es aquella que nos permite identificarla con el espacio comprendido entre las coordenadas 40º22'- 40º8'N y 3º20'- 2º40'W. Los 850 kilómetros cuadrados que comprende la sierra de Gata se distribuyen de forma desigual entre los siguientes municipios:

MUNICIPIO	EXTENSIÓN (en Km²)	% (Respecto del total de la Sierra)
Acebo	57'1	6'7
Cadalso	7'8	0'9
Descargamaría	49'9	5'8
Eljas	32'1	3'7
Gata	93'5	10'9
Hernán Pérez	36'3	4'2
Hoyos	15'0	1'7
Perales del Puerto	36'4	4'2
Robledillo de Gata	33'2	3'9
San Martín de Trevejo	23'8	2'7
Santibáñez el Alto	101'3	11'9
Torre de D. Miguel	11'6	1'3
Torrecilla de los Ángeles	38'2	4'4
Valverde del Fresno	196'0	23'0
Villamiel	72'1	8'4
Villasbuenas de Gata	46'5	5'4

Con excepción del cerro Jálama y de la sierra de Los Ángeles que separa la sierra de Gata de las Hurdes, las diversas cumbres que conforman la Sierra de Gata suelen recibir el nombre de los núcleos de población presentes en sus laderas. Hemos definido ya dos límites, el norte, la provincia de Salamanca, y el este, la región de Las Hurdes. El límite occidental de la comarca de la Sierra de Gata viene marcado por la frontera portuguesa, mientras que el del sur lo conforma la depresión del río Alagón.

Las núcleos de población gateños se sitúan en las cercanías de los puertos que permiten la comunicación de Extremadura y Castilla. Así,

desde Valverde del Fresno se llega a Navasfrías, de San Martín de Trevejo a El Payo, de Perales del Puerto y de Gata a Villasrubias, de Descargamaría a Saúgo y de Robledillo de Gata a Martiago. La existencia de tales pasos supone, en realidad, una orografía intricada que podríamos sintetizar en la existencia de tres grandes valles cada uno de los cuales se encuentra surcado por numerosos ríos y arroyos: Ribera de Val de Arrago, Ribera de Gata y Ribera Trevejana.

En el oriente de la Sierra de Gata, el Valle de Cadalso o de Val de Arrago, se abre desde el noreste hacia el este sirviendo de lecho a Robledillo de Gata. Situada a 576 metros sobre el nivel del mar, Robledillo de Gata es la localidad de la Sierra de Gata que se halla más al norte (40º19'). Este pueblo es el primero que baña las aguas del río Arrago al que tributan un sinfín de riachuelos y arroyos de entre los que convendría destacar el río Tralgas. La distribución de dichas aguas va a configurar uno de los elementos que más claramente separan a la sierra de Gata del Alto Alberche: la existencia de numerosos depósitos aluviales, fácilmente detectables en los alrededores de Torre Don Miguel, que permiten el cultivo de cereales y olivos. El tipo de tierra dominante en esta zona es la parda subhúmeda sobre pizarras. En los lugares donde las pizarras son sustituidas por rocas silíceas, la tierra parda subhúmeda deja paso a suelos rojos y pardoamarillentos. En suma, la confluencia de los factores geológicos y litológicos permite el desarrollo de una abundante vegetación.

La zona central está dominada por la Ribera de Gata en cuya parte menos elevada confluyen los ríos Guadancil, Hoyo, Gata y Arrago. Se constituye en dicha confluencia la zona más llana de la Sierra de Gata caracterizada por el predominio del cultivo del olivo a pesar del afloramiento granítico. El tipo de suelos que presenta este sector es similar al del valle de Cadalso.

Por último, la región más occidental de la Sierra de Gata es la Ribera trevejana o del Eljas por la que discurren los ríos Eljas y Matalobos, además, del Erjas que sirve de frontera natural entre España y Portugal. Este valle se abre en dirección NW-SE y está separado de la ribera de Gata por fallas que siguen la misma dirección. La confluencia, en las zonas más bajas, de una amplia red hidrográfica ha originado la existencia de numerosos suelos aluviales que son completados por tierras pardas subhúmedas en las zonas en que aparece el granito.

Los ríos y valles citados pertenecen a la cuenca del Tajo. Sin embargo, es posible hallar un valle que se abre en dirección opuesta: el río Malena. Este río cuyo nacimiento tiene lugar en un paraje muy próximo al del que sirve de fuente al río Arrago, en las proximidades de Robledillo de Gata, se introduce en Castilla tras atravesar el término municipal

de Descargamaría convirtiéndose en el único río de nacimiento extremeño que tributa sus aguas al castellano Duero.

Todas estas riberas tienen en común una exuberante vegetación. Los lugares que se hallan a menor altura se encuentran dominados por el encinar y el olivar. A medida que se asciende los rebollos y matas de brezos, jaras y retama van constituyéndose en especies dominantes. Los grandes jarales, la producción frutal y, en general, la abundancia de flores han hecho renacer una industria apicultora que se hallaba en franco desarrollo. Las producciones de cera y miel, ya tradicionales en la Sierra de Gata, están adquiriendo un nuevo vigor. Por otra parte, hasta no hace muchos años podía verse poblada toda la Sierra de Gata, excepción hecha del término municipal de Eljas, de pinos de repoblación. Lugares como Descargamaría han convertido la explotación forestal en su principal fuente de riqueza. Sin embargo, los muchos incendios habidos en toda la comarca han reducido la explotación forestal a manchas de pinos y eucaliptos.

Aunque el árbol que predomina en la Sierra de Gata es fundamentalmente el olivo, es posible hallar todo tipo de frutales. Las numerosas limas de que hablan los historiadores fueron sustituidas el pasado siglo por abundantes naranjales. Los limones, ciruelas, «malocatones» (melocotones), peras, manzanas y cerezas también son hoy día productos frecuentes junto a las frutas de tierra como las sandías o melones. A diferencia de otras regiones del norte extremeño, como el valle del Jerte, no se puede hablar en el caso de Gata de una producción extensiva de frutas, lo cual no impide, en determinados años, que sus frutas sean comercializadas en puestos cercanos.

En las zonas más elevadas aparecen bosques de robles, nogales, castaños y alcornoques que en algunos casos han sido sustituidos directamente por pinos y en otros han sufrido el mismo destino que las coníferas. La desaparición, en primer lugar, de las especies autóctonas y los posteriores incendios, en segundo término, han ido generado la paulatina pérdida de suelo fértil en el que los productos de la huerta como las patatas, las legumbres y los pimientos lograban una excelente calidad.

Aún así, la abundancia de aguas y la climatología propensa siguen haciendo de la Sierra de Gata un vergel. Por su climatología, la Sierra de Gata podría encuadrarse dentro de una zona subhúmeda que abarcaría a la casi totalidad del Sistema Central. La situación montañosa determina el régimen de precipitaciones. Si en las cumbres se pueden considerar muy numerosas, a medida que la altitud va decreciendo van disminuyendo. Las cantidades de aguas recogidas oscilan habitualmente entre los mil y los mil trescientos milímetros. Los observatorios de Valverde del Fresno y Villanueva de la Sierra, en los extremos de la Sierra recogen

anualmente alrededor de los mil tres cientos milímetros. La cantidad de las precipitaciones recogidas en las distintas localidades vienen determinadas por varios factores de entre los cuales destaca la influencia de la orientación: mientras en Villamiel las precipitaciones rondan los mil ciento cincuenta milímetros, en el cercano Hoyos la cantidad supera los mil quinientos.

Las temperaturas que se disfrutan en la Sierra de Gata se pueden considerar como moderadas. Prácticamente no existen los inviernos. La nieve aparece rara vez y cuando esto ocurre, en las cumbres, se disipa rápidamente. Las temperaturas medias durante esta época del año suelen estar en torno a los seis o siete grados. A la vez, no se puede hablar de veranos excesivamente calurosos: la temperatura media durante los meses de julio, el más caluroso en la zona oriental, y agosto, en más caluroso en el occidente, se sitúa en torno a los veinticuatro grados. Aunque el clima de montaña que impera en la mayor parte de la Sierra es paulatinamente sustituido por el atlántico a medida que se avanza hacia el oeste, en conjunto la temperatura media anual se encuentra situada en una franja que oscila entre los catorce y los dieciséis grados, dependiendo de las subáreas que se consideren.

La consecuencia más palpable de la superposición de climas es la aparición en el oeste gateño de una vegetación más acorde con el clima atlántico. El nombre del Valverde (Valle verde) del Fresno obedece a la profusión con que estos árboles aparecen el la ribera del Erjas.

Junto a la pérdida de suelo fértil, la ruina forestal ha originado la desaparición de numerosas especies animales. Tal vez, la más llamativa sea el lobo, antes abundante en toda la Sierra y cuya desaparición coincide en el tiempo con la de los corzos y los ciervos. En la más tranquila y no muy lejana Sierra de San Pedro han encontrado los escasos lobos extremeños su refugio.

En el denso matorral se pueden encontrar, algunas especies en retroceso como el lince junto a otras numerosas como el jabalí, el conejo o los meloncillos. Posiblemente este último animal, el meloncillo, sea el que mayor relevancia ha ido adquirido en los últimos años: su cadena trófica incluye a los ofidios como base del sustento y la desaparición de bosques y su sustitución por roquedales desnudos ha hecho que crezca el número de éstos. Por otra parte, el río Erjas en la frontera portuguesa, al poner en contacto cuatro sierras, las españolas de San Pedro y Gata y las portuguesas de Malcata y Estrella, se está configurando como un auténtico refugio para numerosas especies como la nutria, la cigüeña negra, el águila perdicera o los mismos buitres negros que anidan en Gata.

En suma, las tres comarcas del Sistema Central aludidas –Alberche, Corneja y Gata–, muestran una serie de rasgos físicos y ecológicos muy

diferentes. El Alto Valle del Alberche viene marcado por una orografía intrincada con grandes cantidades de suelo improductivo y una climatología muy adversa. Esta se muestra, sin embargo, especialmente benigna en la Sierra de Gata, donde el mayor condicionante físico para la producción agraria son las elevadas pendientes. Por último, el Valle del Corneja presenta una serie de rasgos que le permiten combinar adecuadamente la producción agraria y ganadera.

Institución Gran Duque de Alba

Institución Gran Duque de Alba

CAPÍTULO 10
ASPECTOS DEMOGRÁFICOS

Institución Gran Duque de Alba

La mayor parte de los pueblos de las sierras de Ávila presentan un claro crecimiento demográfico negativo debido al envejecimiento –en las fotos, vecinos de Navalosa– y al éxodo migratorio de los grupos generacionales en edad de procrear. (Fotos P.T.)

La adecuada comprensión de la acción antrópica sobre el medio físico ha hecho clásica la inclusión de los aspectos demográficos como una variable más del ecosistema. Esto es, desde una orientación ecológica no pueden entenderse los sistemas naturales y las variables demográficas como elementos independientes, ya que

> «hombre y medio configuran un paisaje, en mutua interacción y con una larga evolución en el tiempo».[562]

El ecosistema no es algo al margen del hombre: no existen espacios naturales allá donde habita el hombre. Cualquier espacio humanizado es un espacio cultural y, en ese sentido, modificado. Como indica el geógrafo francés F. TAILLEFER

> «el geosistema incluye al hombre, o sobre todo, a la sociedad, considerada como agente natural... El geosistema refleja tanto un cierto estado social como unas condiciones físicas particulares. Está sometido, a la vez, a las leyes naturales y a las de la sociedad. Lleva, además, consigo la señal de una historia relativamente larga. Es un espacio en tres dimensiones, siendo la tercera la historia. El geosistema traduce siempre un tipo de ordenación, o los resultados de una serie de ordenaciones sucesivas, o aún más, en casos más raros, la ausencia de ordenación».[563]

Salvando las distancias existentes entre los conceptos de geosistema y ecosistema, las palabras precedentes justifican sobradamente la necesidad de efectuar análisis de la evolución demográfica de las localidades que van a ser estudiadas. Ciertamente cabe la posibilidad de alegar que la evolución demográfica es resultado y no causa. Desde tal perspectiva

562 PLAZA GUTIÉRREZ, J.I.: *Organización y dinámica del paisaje del oeste zamorano: el campo de Aliste*, ed. Instituto de Estudios Zamoranos Florián de Ocampo. Zamora. 1986. Pág. 72.

563 TAILLEFER, F.: *Le premier colloque interdisciplinaire sur la «scienza du paysage» et ses applications. Repport de synthèse*, en Revue Geographique des Pyrénnées et du Sud-Ouest. 1972. Págs. 135-136.

no debiera efectuarse tal análisis como algo previo al desarrollo mismo de la investigación, sino que éste debiera aparecer en las conclusiones. Tal afirmación es parcialmente veraz: la evolución demográfica es causa y efecto de las interacciones presentes en el ecosistema ya que los movimientos de retroalimentación impiden una consideración de condicionamientos unilaterales en el mismo. Es más, tales movimientos giran en direcciones diversas a través de una línea circular economía-demografía-naturaleza-demografía-economía.

En todo caso, superando los clásicos análisis funcionalistas, la evolución de la población explica parcialmente la función que desarrollan determinados rasgos culturales presentes o pasados. Por tal razón, un análisis demográfico no puede limitarse a lo que, de facto, hoy día existe. Nuestro análisis incluye, por consiguiente, la evolución de la población asentada durante el último siglo en los ecosistemas que investigamos. Es cierto que la historia no se inicia en 1900 y que, tal vez, fueran precisas referencias demográficas anteriores. Sin embargo, metodológicamente no resulta factible tal pretensión puesto que, como afirma BARRIENTOS ALFAGEME,

> «el que busque esquemas interpretativos de la evolución demográfica de nuestros valles, para antes de 1900 se encontrará sorprendido por la total anarquía que preside la evolución del contingente humano. Podemos simplificar admitiendo que se trata de una época (incluso desde el segundo tercio del siglo XVI) caracterizada por una mortalidad catastrófica y por una natalidad irregular. Los grandes altibajos en cualquiera de las gráficas correspondientes ratifican esta simplificación. Pero no siempre hemos podido establecer una clara relación entre la crisis de mortalidad y las de natalidad, con lo que el esquema más lógico y manido puede quedar desguarnecido de su validez».[564]

Dichas razones son suficientes para justificar nuestra decisión. Presentaremos, por tanto, de forma paulatina la evolución de la población en las tres comarcas de referencia a lo largo del presente siglo.[565]

564 BARRIENTOS ALFAGEME, G.: *El valle Alto del Tormes*, ed. Caja Central de Préstamos y Ahorros de Ávila. Ávila. 1978. Pág. 215.

565 La fuente primordial de los datos siguientes es el Instituto Nacional de Estadística. Queremos dejar constancia de nuestro agradecimiento al personal que trabaja en la delegación abulense del mismo. Excepcionalmente pueden haberse utilizado datos procedentes de fuentes secundarias que habían partido, a su vez, de los datos del INE. Las poblaciones referidas son, salvo que se indique lo contrario, las de hecho. Considerando que las últimas actualizaciones de estas cifras hacen referencia a poblaciones de derecho, hemos preferido utilizar como datos últimos los del censo de población de 1991. La utilización de variables diferentes como si se tratase de las mismas podría inducir a errores difícilmente evaluables.

Evolución de la población (1900-1950) en el Alto Alberche

MUNICIPIO	*1900*	*1910*	*1920*	*1930*	*1940*	*1950*	*%V*
Cepeda de la Mora	475	467	475	455	425	421	–11
Garganta del Villar	272	266	227	234	218	224	–17
Hoyocasero	868	947	967	926	995	1058	+21
Hoyos de Miguel Muñoz	207	233	226	181	165	157	–24
Navadijos	251	247	242	226	202	248	–1
Navalacruz	984	1006	1037	1032	1144	1191	+21
Navalosa	855	930	932	1051	1088	1109	+29
Navaquesera	303	332	268	251	220	250	–17
Navarrevisca	799	890	887	891	1082	995	+24
Navatalgordo	1146	1006	1167	1701	1759	2093	+82
S.Martín de la Vega	746	698	759	670	697	667	–10
S. Martín del Pimp.	530	588	536	566	548	612	+15
Serranillos	703	767	959	892	1174	1343	+91
Total	8139	8377	8682	9077	9717	10400	+28

La evolución de la población en la comarca del Alto Alberche sigue una tendencia ascendente en la primera mitad del siglo: entre 1900 y 1950 se produce un incremento del 27 por ciento. La incidencia de las gripes que diezmaron la población abulense a finales de los años veinte es escasa: la población total de la comarca llegó a crecer en la década de 1910 a 1920 en un tres por ciento. Sin embargo, la incidencia de otros fenómenos extracomarcales son más palpables. Durante los últimos veinte años del período referido el valle Alto del Alberche mantuvo un crecimiento continuo que se situaba en torno al 7 por ciento por década. Es más, la década 40–50 supone el mayor crecimiento de población en números absolutos de todo el siglo. La incidencia de la «guerra de España» no tuvo repercusiones negativas sobre la población a pesar de hallarse situado el frente en el Alberche durante un cierto tiempo.[566] La escasez de alimentos que se vivía en las ciudades en los últimos años de la guerra y, especialmente, tras su finalización explica los incrementos de población de la década de los cuarenta. Esto es, parte de los habitantes de los pueblos que habían emigrado a las ciudades volvieron a aquellos ante la certeza de la alimentación iniciándose una efímera neorruralización.

[566] Aunque la mayor parte de la provincia de Ávila se sumó de inmediato a la sublevación militar que dio origen a la Guerra Civil, el valle del Tiétar y el Alberche medio se mantuvieron fieles al gobierno constitucional durante algún tiempo. El 30 de Septiembre había caído ya la zona más oriental del Tiétar y parte del valle del Alberche. Aunque partieron frecuentes incursiones desde Ávila hacia Madrid, el frente del Alberche medio se mantuvo inmovilizado hasta los inicios de febrero del 37, fechas en las que se produjo la toma de S. Martín de Valdeiglesias.

Por otra parte, aunque hemos afirmado que la tendencia demográfica era ascendente no puede obviarse la existencia de dos procesos demográficos diferentes. Así, en las localidades cuya población era superior a 800 habitantes en el inicio del siglo, la dinámica de población es claramente ascendente. Por contra, todas aquellas localidades cuyas poblaciones se hallaban en 1900 por debajo de los 500 habitantes pierden población. Sin embargo, la evolución demográfica del cercano Valle del Corneja no mantiene dicha dualidad durante el mismo período de tiempo.

Evolución de la población (1900-1950) en el valle del Corneja

MUNICIPIO	*1900*	*1910*	*1920*	*1930*	*1940*	*1950*	*%V*
Becedillas	551	591	577	593	646	647	+17
Bonilla de la Sierra	1017	978	932	908	925	977	+4
Casas del P. Villat.	465	394	376	362	429	371	–20
Hoyorredondo	575	585	582	545	543	566	–1
Malpartida de Corn.	586	535	514	530	563	552	–6
Mesegar de Corneja	443	429	432	405	469	488	+10
Navacepedilla de C.	733	660	604	639	577	535	–27
Navaescurial	430	402	420	418	409	403	–6
Piedrahíta	2936	2877	2798	2951	3102	3163	+7
S. Bartolomé de C.	325	316	324	317	352	358	+10
S. Miguel de Corn.	548	510	518	460	504	481	–12
Sta. Mª.del Berrocal	1957	1854	1220	1486	1622	1616	–17
Santiago del Collado	904	907	944	868	854	839	–7
Tórtoles	580	380	502	473	545	604	+4
Villafranca de la S.	1076	1096	950	861	930	987	–8
Villar del Corneja	331	323	347	339	348	339	+2
Totales	13457	12837	12040	11287	12818	12926	–3

La diferencia existente entre las dinámicas de población de uno y otro valle son claramente diversas a pesar de su cercanía, separados/unidos por el puerto de Chía.

No se trata sólo de que en el caso de Valdecorneja no se puedan distinguir dos procesos diferenciados en función del tamaño del pueblo, sino que las dinámicas comarcanas son diferentes. Mientras los primeros cincuenta años del siglo han supuesto un incremento neto de población de más de 2.250 personas en el Valle del Alberche (en términos porcentuales el 28), en el Corneja en los mismos años se produce una caída demográfica de más de quinientas personas, lo que supone algo más del tres por ciento. Ciertamente, un percentil tan bajo podría pasar desapercibido y mostrarnos una población estancada. Sin embargo, mientras en el Alberche acontecen dos procesos generales, con pequeñas variaciones locales,

en el valle del Corneja se produce un proceso de despoblamiento localmente diferenciado. Así, en la década 10/20 mientras Santa María del Berrocal pierde más de un tercio de su población (634 personas), la cercana localidad de Tórtoles la incrementa en un 30%. En esta misma década, el 43% de los núcleos aumentan su población, mientras el 57 restante la pierde. Además, en el caso del asombroso crecimiento de Tórtoles, casi se debe hablar de recuperación, ya que en la década 00/10 había perdido un 34%. Por otra parte, aunque la tónica general es que en la década 30/40 se incremente la población no ocurre así en Navacepedilla de Corneja donde disminuye en más de un %, no siendo el único pueblo que pierde población. Resulta, por tanto, difícil afirmar que el valle del Corneja se vio favorecido con la neorruralización trasbélica. El incremento neto de la población del valle en estos diez años fue de poco más de un centenar de personas, lo que, en términos porcentuales, no alcanza ni tan siquiera la unidad. Es más, en esos «años del hambre» una localidad se mantuvo estancada (Becedillas) mientras la mitad de los pueblos perdían población.

En el extremo occidental del Sistema Central la variable +/– 500 habitantes no ha lugar. En la Sierra de Gata, con la excepción de Torrecilla de los Angeles que contaba en 1900 con 491 pobladores, los pueblos de la comarca superan la cifra de los quinientos habitantes. La tabla siguiente nos da muestras de una dinámica poblacional alcista.

Evolución de la población (1900-1950) en la Sierra de Gata

MUNICIPIO	*1900*	*1910*	*1920*	*1930*	*1940*	*1950*	*%V*
Acebo	1713	2186	2200	2427	2568	2855	+66
Cadalso	749	902	758	809	951	1017	+35
Descargamaría	839	848	733	868	897	774	–7
Eljas	1750	1798	1695	1719	1965	2234	+27
Gata	2235	2474	2348	2358	2499	2585	+15
Hoyos	1639	1729	1507	1505	1703	1631	–0'4
Perales del Puerto	1223	1438	1357	1513	1706	1816	+48
Robledillo de Gata	599	559	554	493	531	536	–10
S. Martín de Trevejo	1655	1848	1539	1688	1770	1666	+0'6
Santibañez el Alto	973	1108	912	1013	1043	1162	+19
Torrecilla de los A.	491	601	510	561	739	837	+70
Torre Don Miguel	1719	1772	1401	1363	1594	1590	–7
Valverde del Fresno	2020	2328	2396	3250	3817	4451	+120
Villamiel	1770	1936	1873	2041[567]	2150	2229	+25
Villasbuenas de Gata	674	844	720	819	1015	979	+45
Totales:	19869	22371	20503	22427	24948	26362	+29,7

[567] Esta cifra incluye a los 404 habitantes del pueblo de Trevejo. Este pueblo fue desagregado de Villamiel en la década de los 20 y vuelto a agregar al mismo pocos años después.

Una visión demasiado rápida de las variaciones en números absolutos del cuadro precedente podría presentarnos un incremento demográfico espectacular que supone una variación de más de cinco mil personas en números absolutos. Un análisis más minucioso nos muestra, sin embargo, que en términos porcentuales estas cifras se sitúan en el mismo entorno que las del Alberche. No obstante, se hace preciso destacar el considerable incremento porcentual que tiene lugar en determinados núcleos: Valverde del Fresno (+120%), Torrecilla de los Angeles (+70%), Cadalso (66%), Perales del Puerto (48%), Villasbuenas de Gata (45%), etc. Por otra parte, la evolución poblacional en la década 10/20 es similar a la que ocurre en las tierras del señorío de Valdecorneja. En éste último, la pérdida de población se situaba en torno al seis por ciento. En el caso de la Sierra de Gata, donde únicamente Valverde del Fresno es capaz de retener la caída, ésta se encuentra en el ocho por ciento.

Con todo, el impacto tecnológico de finales de los cincuenta y comienzos de los sesenta van a producir una serie de cambios profundos en las tres comarcas en cuestión que van a tener un fiel reflejo en la dinámica demográfica. Aunque posteriormente analizaremos pormenorizadamente cuáles son las causas que producen la despoblación; las tablas siguientes presentan claramente los drásticos cambios demográficos acontecidos en las tres comarcas durante los últimos años.

Evolución de la población (1950-1991) en el Alto Alberche[568]

MUNICIPIO	*1900*	*1950*	*1960*	*1970*	*1981*	*1991*	*%V1*	*%V2*
Cepeda de la M.	475	421	408	273	189	133	–72	–68
Garganta del V.	272	224	198	174	112	72	–73	–67
Hoyocasero	868	1058	974	737	539	437	–49	–58
Hoyos de Miguel M.	207	189	157	123	70	62	–70	–62
Navadijos	251	248	229	179	93	62	–75	–75
Navalacruz	984	1191	1021	701	453	325	–66	–72
Navalosa	855	1109	1002	830	614	600	–29	–45
Navaquesera	303	250	218	110	69	101	–66	–59
Navarrevisca	799	995	863	815	468	333	–49	–66
Navatalgordo	1146	2093	1971	1573	1333	1152[569]	+0'5	–44
S.Martín de la V.	746	667	556	525	339	293	–60	–56
S.Martín del Pimp.	530	612	554	441	293	333	–43	–45
Serranillos	703	1343	1111	854	540	501	–28	–62
Totales:	8139	10400	9262	7335	5112	4410	–45	–57

568 Los porcentajes de variaciones V1 y V2 vienen referidos a las acontecidas desde 1900 a 1991 (V1) y desde 1950 a 1991 (V2).

569 Incluye los 662 habitantes de Villanueva de Ávila, actualmente segregado de Navatalgordo y los 490 de éste último.

Evolución de la población (1950-1991) del valle del Corneja

MUNICIPIO	*1900*	*1950*	*1960*	*1970*	*1981*	*1991*	*%V1*	*%V2*
Becedillas	551	647	538	335	238	173	–68	–73
Bonilla de la S.	1017	977	746	417	301	212	–79	–78
Casas del Pto. V.	465	371	294	205	152	113	–75	–69
Hoyorredondo	575	566	519	363	239	144	–74	–74
Malpartida de C.	586	552	544	437	362	237	–59	–57
Mesegar de Corn	443	488	415	268	165	121	–72	–75
Navacepedilla de C.	733	535	510	350	220	120	–83	–77
Navaescurial	430	403	359	252	159	104	–75	–74
Piedrahita	2936	3163	2854	2696	2305	2242	–23	–29
S.Bartolomé de C.	325	358	329	285	216	107	–67	–70
S.Miguel de C.	548	481	418	236	166	117	–78	–75
Sta Mª del Berroc.	1957	1616	1391	1154	862	712	–63	–56
Santiago del C.	904	839	714	526	420	292	–77	–65
Tórtoles	580	604	518	360	233	121	–79	–79
Villafranca de	1076	895	800	595	31	255	–76	–71
Villar de Corneja	331	339	296	201	154	112	–66	–67
Totales:	13457	12926	11245	8680	6506	5182	–61	–60

Evolución de la población (1950-1991) de la Sierra de Gata

MUNICIPIO	*1900*	*1950*	*1960*	*1970*	*1981*	*1991*	*%V1*	*%V2*
Acebo	1713	2855	2251	1690	819	891	–47	–68
Cadalso	749	1017	–	838	735	584	–22	–42
Descargamaría	839	774	723	513	367	254	–69	–67
Eljas	1750	2234	–	1831	1737	1360	–22	–39
Gata	2235	2585	2967	3040	2408	2091	–6	–19
Hoyos	1639	1631	–	1372	1138	1010	–38	–38
Perales del Pto.	1223	1816	1756	1016	1072	1023	–16	–43
Robledillo de G.	599	536	502	356	235	216	–63	–59
S.Martin de Trev	1655	1666	1461	1055	1012	960	–42	–42
Santibañez el A.	973	1162	1086	1016	750	515	–47	–55
Torrecilla de A.	491	837	1074	1185	935	717	+46	–14
Torre D.Miguel	1719	1590	1364	843	742	733	–57	–53
Valverde del F.	2020	4451	4193	3191	2311	2827	+40	–36
Villamiel	1770	2150	1973	1274	1056	822	–53	–61
Villasbuenas de G.	674	979	1070	801	673	505	–25	–48
Totales:	20049	25200	–[570]	20024	15990	14508	–27	–42

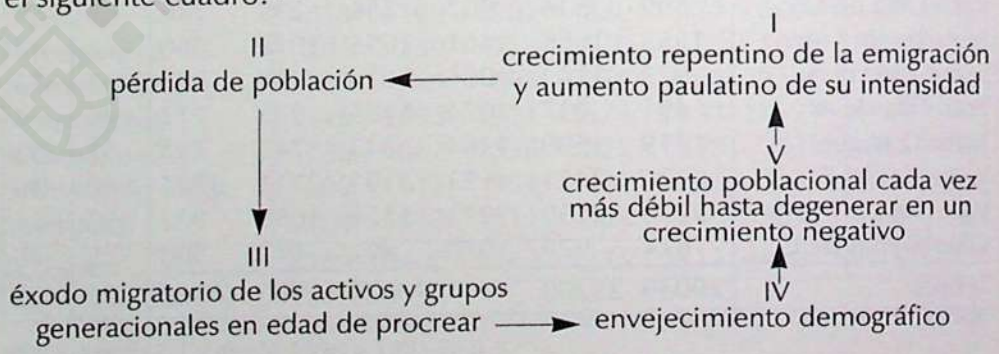
[570] No computamos en los totales los datos relativos a este año por carecer de las cifras exactas de los núcleos que aparecen en blanco.

La evolución de la población que aquí presentamos afecta a cerca de medio centenar de pueblos. De entre ellos solamente dos, Torrecilla de los Ángeles y Valverde del Fresno, se mantienen hoy día en niveles poblacionales superiores a los del principio del siglo. Además, ninguno alcanza la población que tenían a mediados de la presente centuria. En los tres casos la dinámica general es descendente. Si bien es la Sierra de Gata quien proporcionalmente menos población ha perdido en los últimos cuarenta años, no deja de ser cierto que su balance negativo afecta a más de cuatro de cada diez personas.

Si el decremento demográfico ha sido muy elevado en la Sierra de Gata, la situación alcanza cotas dramáticas en el valle del Corneja: casi dos tercios de la población existente en los años cincuenta ha desaparecido del valle. Si procedemos a localizar los datos reseñados observamos que en el Alberche sólo dos pueblos han perdido menos de la mitad de su población (Navalosa y S.Martín del Pimpollar han sufrido una pérdida del 45 %). En el caso del Corneja sólo Piedrahíta ha logrado atemperar parcialmente sus pérdidas de población (el descenso afecta al 29%). Por contra, en este valle, trece municipios poseen caídas demográficas cercanas a los dos tercios.

El ocaso demográfico que tiene lugar en las tres comarcas desde los cincuenta hasta nuestros días halla su explicación directa en el fenómeno migratorio. Aunque posteriormente analizaremos las causas por las que éste se produce en las localidades de referencia y cuál es el resultado de la interacción de las diversas variables que intervienen en las alteraciones demográficas y ecosistémicas, hay que constatar que este fenómeno que afecta de forma similar a todo el campo supone un envejecimiento directo de la población. Así, las tres comarcas analizadas en la década de los 60 alcanzan tasas de natalidad muy similares a las de los países más desarrollados del norte de Europa. En aquellos la caída de la natalidad era consecuencia de un estricto control de la misma. En éstas, era debido a la cada vez mayor ausencia de mujeres en edad de procrear.

Podríamos sintetizar las consecuencias directas de la emigración en el siguiente cuadro:[571]



571 Ligeramente modificado de PLAZA GUTIÉRREZ, J.I.: o. c. Pág. 74.

En suma, la emigración iniciada a comienzos de los sesenta ha convertido algunos de los parajes a los que estamos haciendo referencia en auténticos desiertos. De hecho, la densidad media actual del Alto Valle del Alberche es de 10'4 habitantes por kilómetro cuadrado. En el caso de Valdecorneja este dato aparece relativamente distorsionado por la existencia de una «capital», Piedrahíta, más densamente poblada. Aún así, la densidad media del citado valle es de sólo el 14'5 habitantes por kilómetro cuadrado. Esta cifra se convierte en 9'5 habitantes por kilómetro cuadrado si no tomamos en consideración los datos de Piedrahíta.

DENSIDAD POBLACIÓN EN EL VALLE DEL ALTO ALBERCHE	*DENSIDAD DE POBLACIÓN EN EL VALLE DEL CORNEJA*	*DENSIDAD DE POBLACIÓN EN LA SIERRA DE GATA*
Cepeda ..... 4'2	Becedillas ..... 8'9	Acebo.....15'6
Garganta ..... 3'8	Bonilla ..... 3'8	Cadalso .....74'8
Hoyocasero..... 8'2	Casas del Pto. ..... 5'0	Descargamaría..... 5'0
Hoyos de M. .... 5'4	Hoyorredondo..... 8'3	Eljas.....43'3
Navadijos..... 3'3	Malpartida C.....12'3	Gata .....22'3
Navalacruz..... 6'4	Mesegar de C.....11'8	Hoyos.....67'3
Navalosa .....20'4	Navacepedilla..... 3'9	Perales del P.....28'1
Navaquesera ....11'3	Navaescurial ..... 2'9	Robledillo de..... 6'5
Navarrevisca .... 8'7	Piedrahita .....78'1	S. Martín de Tr .....40'3
Navatalgordo ...26,6[572]	S.Bartolomé C.....14'2	Santibáñez el A..... 5'0
S.Martín V.A. ... 5'7	S.Miguel de C. .....17'2	Torre. D.Miguel....63'1
S.Martín Pim. ... 7'2	Sta. Mª Berroc. .....25'1	Valverde del F. .....14'4
Serranillos .....24'3	Santiago de C. ..... 6'9	Villamiel .....11'4
	Tórtoles ..... 5'7	Villasbuenas G. .....10'8
	Villafranca .....12'0	
	Villar de C.....16'0	

Las bajas densidades de población van a hacer imposible el mantenimiento de los niveles productivos en numerosos pueblos. El mantenimiento de cantidades equivalentes de producción agropecuaria con una reducción de habitantes sólo es posible si se incrementa la productividad de los que trabajan. Sin embargo, tal incremento es de facto imposible debido a que la baja densidad poblacional va acompañada de un considerable envejecimiento. Es decir, el número de personas trabajadoras es muy inferior al de los habitantes, por lo que el incremento de productividad en aquellos que trabajan debiera ser excesivamente elevado. Aún así, el mantenimiento de la población actual no precisa de incrementos

[572] Incluye Villanueva de Ávila.

muy elevados de productividad debido a dos razones: no se precisa un mantenimiento de la producción en niveles similares a los de los años cincuenta debido a que ahora hay que alimentar a menos personas y la mejora de las comunicaciones ha permitido superar las condiciones casi-autárquicas que dominaban la producción agropecuaria de mediados de siglo.

En los últimos años, como consecuencia de la crisis económica estamos asistiendo a un nuevo fenómeno de ruralización. En este caso, dicho fenómeno es más mitigado que el producido en los años 40 y presenta características diferenciales con respecto a aquél. En nuestros días, no asistimos a un incremento de la población rural como ocurrió en los años cuarenta, pero sí es fácilmente detectable un aminoramiento o ralentización del decremento.

Evolución de la población de derecho 1991–1994

ALTO ALBERCHE	*1991*	*1994*	*CORNEJA*	*1991*	*1994*
Cepeda de la Mora	168	169	Becedillas	186	180
Garganta del Villar	102	89	Bonilla de la S.	227	229
Hoyocasero	461	462	Casas del Puerto	129	124
Hoyos de Miguel Muñoz	71	72	Hoyorredondo	156	148
Navadijos	86	82	Malpartida de Cor.	289	269
Navalacruz	341	346	Mesegar de Cornej.	142	140
Navalosa	600	592	Navacepedilla deC.	156	154
Navaquesera	118	113	Navaescurial	125	121
Navarrevisca	431	408	Piedrahita	2262	2292
Navatalgordo	545	525	S.Bartolomé de C.	140	138
S.Martín de la Vega A.	354	330	S.Miguel de Corn.	133	126
S.Martín..Pimpollar	348	349	Sta. Mª Berrocal.	712	681
Serranillos	532	516	Santiago del Coll.	337	329
			Tórtoles	128	137
			Villafranca de S.	277	277
			Villar del Cornej.	112	107
Total:	4157	4053	Total:	5511	5452

La caída de los índices de natalidad y fecundidad y el incremento de la mortalidad supone, en la práctica la sustitución de mentalidades innovadoras por otras más tradicionales. Con ello, solamente aquellos problemas estructurales que la tradición ha permitido superar encuentran fácil respuesta. Sin embargo, los nuevos problemas necesitan de soluciones innovadoras que un considerable número de los pobladores de estos valles no está capacitado para resolver. Ni tan siquiera la vuelta de los

emigrantes puede contribuir a ello. El seguimiento que hemos efectuado de los comportamientos de los emigrantes extremeños que retornaban a la Sierra de Gata, así parece indicarlo.

El retorno del emigrado se caracteriza fundamentalmente por la heterogeneidad en la conducta e, incluso, en el asentamiento. No obstante, es posible identificar unos patrones básicos. El primer grupo de los retornados se caracteriza por volver con una edad todavía joven, pero tras una parte considerable de su vida trabajando en centro Europa. En este caso, los problemas de adaptación a las nuevas condiciones de vida son excesivos por lo que tras una estancia más o menos breve en las localidades de origen, se reinicia una emigración. En el caso de los pueblos de la Sierra de Gata esta nueva emigración tiene como destino las localidades de Coria, Plasencia, Cáceres o Salamanca. El objetivo de la misma es la consecución de una ocupación laboral alejada de las faenas del campo y más acorde con los conocimientos socioprofesionales adquiridos en Europa. Sin embargo, el incremento del desempleo en las localidades citadas, supone el inicio de una búsqueda incierta. No es extraño que la emigración no se detenga en la primera de las localidades. La añoranza del «buen tiempo pasado» en el extranjero suele enjugarse con una segunda vuelta a la localidad de nacimiento. Entre los retornados de este grupo el capital acumulado a lo largo de los años de la emigración no revierte directamente sobre la economía gateña: no es posible adquirir en los comercios de los pueblos los bienes que muestren a los antiguos convecinos el nuevo «status». Las plazas de prácticamente todos los pueblos se convierten en aparcamientos de vehículos de lujo que, paradójicamente, no pueden circular por unas calles demasiado estrechas e intricadas.

Un segundo grupo de emigrantes manifiesta un comportamiento económico muy diferente. Se trata en este caso de emigrantes que han vuelto a sus lugares de origen tras haber cumplido más de una cincuentena de años. Tras la vuelta a España suelen elegir como lugar para invertir sus ahorros la localidad en que nacieron. El nuevo «status» social se muestra en estos casos fundamentalmente mediante la construcción de una vivienda que se acomoda a un único patrón: evitar cualquier parecido con la arquitectura tradicional o, si se imita, superar en lujo y «tradición» a cualquiera de las viviendas existentes en el pueblo.

Sería posible alegar que en una comunidad en que todos los vecinos se conocen y en la que prácticamente todas las familias tienen a alguno de sus miembros en la emigración la vuelta no supone adquisición de un nivel superior de consideración por parte de los vecinos. Sin embargo, como señalara LINTON

«la atribución social de un status particular con la formación intensiva que tal atribución hace posible, es una garantía de que el será llevado a cabo incluso si el comportamiento es mediocre».[573]

Es decir, la autoasignación de un nuevo status por parte del emigrado garantiza, mediante la ejecución del correspondiente rol, la adscripción social del mismo. A ello contribuye decididamente el segundo mecanismo que utiliza este grupo para mostrar el status que merece: la instalación de pequeñas industrias de tipo familiar, especialmente del ramo de la hostelería, que pueden coadyuvar al mantenimiento de los gastos de la propia manutención. Esto ha generado un inusitado número de bares y cafeterías, con sonoros nombres fácilmente identificables con ciudades alemanas o suizas, que no parece proporcionado con la población existente en las localidades en que se asientan. Y, sin embargo, ello no ha significado una mejora sustancial de la infraestructura turística. A pesar de la ingente cantidad de bares, el viajero ocasional tendrá dificultades para lograr acomodo nocturno en cualquiera de las tres comarcas.

Existe, por último, un tercer grupo de emigrantes retornados: jóvenes con familias consolidadas. Este grupo, cronológicamente intermedio entre los dos anteriores, rara vez decide instalarse en las localidades de origen. Plasencia y Cáceres se han convertido en sus destinos. El motivo para la elección de estas opciones es doble: tales localidades presentan una buena situación escolar y posibilidades para proseguir el desarrollo educativo de los hijos y, en segundo lugar, la penuria de la infraestructura económica hace difícil, si no imposible, su reinserción en el mundo laboral en las localidades primigenias. Ello no significa que estos grupos se desarraiguen por completo de dichos pueblos. Muy al contrario. A lo largo de sus sucesivas estancias en las localidades de origen, especialmente coincidiendo con las vacaciones escolares, suelen renovar o modificar parcialmente la vivienda heredada de los ancestros o en la que éstos aún habitan. Esta segunda vivienda cumple la función del «chalet» vacacional y de fin de semana. Intento de mostrar la pertenencia a un status superior no tiene como referencia a los antiguos vecinos. La segunda vivienda se muestra a los nuevos vecinos, amigos o compañeros de trabajo de Cáceres y/o Plasencia. En todo caso, la vinculación con el pueblo se acrecienta gracias a esta vivienda. Además, en no pocas ocasiones este nuevo status se ve refrendado públicamente por los antiguos convecinos. Ante la renuencia de los habitantes habituales de los pueblos a aparecer en listas electorales algunos de los retornados que viven en la ciudad y van los fines de semana al pueblo terminan dirigiéndolo desde los puestos de concejal o alcalde.

573 LINTON, R.: *Status y Rol*, en BOHANNAN, P. y GLAZER, M.: o. c. Pág. 200. Este artículo es, en realidad, un capítulo de la conocida obra de R. LINTON *El estudio del hombre*. En opinión de los editores de la obra, el libro de LINTON es el mejor editado en la década de los 30, pretensión que a nosotros se nos antoja excesiva. LINTON, R.: *El estudio del hombre*, ed. Fondo de Cultura Económica. México. 1967. 9ª Reimp.

En definitiva, si la marcha de una gran parte de la población gateña supuso una transformación de las pautas y rasgos culturales tradicionales, la vuelta de algunos de los que se marcharon está contribuyendo a cambiar aún más dichos rasgos.

Con todo, debemos señalar que estamos tratando los colectivos humanos como si fueran «todos» indiferenciados. De hecho, la introducción de la variable sexo puede modificar los análisis relativos a la demografía. La evolución de la población por sexos de los pueblos de la cabecera del Alberche así nos lo muestra.

Evolución de la población de derecho(88-94) por sexos en el Alberche

MUNICIPIO	*VARONES*				*MUJERES*			
	1988	*1991*	*1994*	*%V*	*1988*	*1991*	*1994*	*%V*
Cepeda de la Mora	108	94	92	–14	96	74	77	–19
Garganta del V.	64	60	50	–21	52	42	50	–3
Hoyocasero	283	246	247	–12	256	215	215	–16
Hoyos de Miguel M.	46	39	38	–17	37	32	34	–8
Navadijos	51	49	46	–9	49	37	36	–26
Navalacruz	208	164	170	–18	208	177	176	–15
Navalosa	307	317	312	+1	305	283	280	–8
Navaquesera	66	60	58	–12	62	58	55	–11
Navarrevisca	238	229	215	–9	204	202	193	–5
Navatalgordo	623	614	607	–2	585	586	576	–1
S.Martín de la V.A.	213	201	191	–10	172	153	139	–19
S.Martín del Pimp.	170	186	190	+11	151	162	159	+4
Serranillos	313	280	264	–15	292	252	252	–13
Totales:	2690	2539	2480	–7	2469	2273	2242	–9

Esta tabla muestra como la emigración no afecta sólo a los varones sino que incluso es más relevante entre las mujeres: si en 1988 por cada mujer presente en el valle del Alberche vivían 1'08 hombres, hoy día la distancia ha aumentado ligeramente y la correlación favorable a los varones es de 1'10. De hecho, solamente en una localidad hay un crecimiento neto del número de mujeres, San Martín del Pimpollar. Aún así, el número de las mismas ascendió en un cuatro por ciento mientras que el percentil de los varones lo hizo en un 11. Por consiguiente, incluso en el caso de S. Martín del Pimpollar la distancia entre el número de hombres y mujeres se acrecentó estableciéndose la correlación en 1'19 en 1994 cuando en 1988 estaba en 1'12. Merece la pena destacar, además, el caso de Navalosa. Esta es la única localidad en la que se incrementa el número de varones mientras desciende el de las mujeres. En este caso, la correlación se dispara subiendo desde el 1'00 de 1988 hasta el 1'11 de 1994. De los trece pueblos que con-

forman la comarca del Alto Alberche, solamente cinco mantienen una población en la que la distribución por sexos sea equilibrada. De entre éstos cabe mencionar los casos de Navalacruz, único pueblo donde hay más mujeres que varones (3%) y de Garaganta del Villar donde el número de varones y de mujeres coinciden (50). Por contra, en el resto de los municipios la distribución por sexos manifiesta desequilibrios notorios que, en algunos casos, pueden ser minimizados debido a que los valores absolutos poblacionales son bajos. Aún así, el número de varones residentes en San Martín de la Vega del Alberche es un 27 por ciento mayor que el de mujeres. Ello significa que por cada mujer que habita en este pueblo, lo hacen 1'7 varones. Estas diferencias son menos considerables en el resto de los núcleos, si bien siguen siendo de importancia en los siguientes pueblos: Navadijos (+21), Cepeda de la Mora (+16%), S. Martín del Pimpollar (+16%) y Hoyocasero (+12%).

Nº de varones por cada mujer en los pueblos del Alto Alberche

Serranillos.....1'70	Garganta del V. .....1'11
San Martín V.A. .....1'37	Hoyos de Miguel.....1'11
Navadijos .....1'20	Navalosa .....1'11
San Martín Pimp.....1'19	Navarrevisca.....1'11
Cepeda de la M.....1'19	Navaquesera .....1'05
Hoyocasero .....1'14	Navatalgordo.....1'05
Navalacruz.....0'9	

En el caso del Corneja es posible detectar un mayor equilibrio entre sexos en las pirámides poblacionales. La diferencia a favor del número de hombres con respecto al de mujeres se hallaba en un 2 por ciento en 1988 y en un 3 en 1994. Aún así, es posible hallar fenómenos localizados de fuerte desequilibrio: la población masculina de Santiago del Collado supera en un 36 por ciento a la femenina. Algo similar ocurre en Navaescurial donde el número de varones es un 27% mayor que el de mujeres.

Evolución de la población de derecho (88-94) por sexos en el Corneja

MUNICIPIO	*VARONES*				*MUJERES*			
	1988	*1991*	*1994*	*%V*	*1988*	*1991*	*1994*	*%V*
Becedillas	126	104	99	–21	107	82	81	–24
Bonilla de la Sierra	156	121	115	–26	136	106	94	–30
Casas del Puerto de V.	80	69	66	–17	63	60	58	–8
Hoyorredondo	91	79	76	–16	106	77	72	–32
Malpartida de Corneja	158	143	132	–16	164	146	137	–16
Mesegar de Corneja	79	70	69	–12	86	72	71	–17
Navacepedilla de Corn.	96	81	82	–14	93	75	74	–20
Navaescurial	77	73	70	–9	59	52	51	–13
Piedrahita	1190	1127	1118	–6	1261	1135	1174	–7

MUNICIPIO	VARONES				MUJERES			
	1988	1991	1994	%V	1988	1991	1994	%V
S. Bartolomé de Corneja	97	76	72	–25	88	64	66	–25
S.Miguel de Corneja	71	66	61	–14	68	67	65	–4
Sta Mª del Berrocal	387	346	328	–15	402	366	353	–12
Santiago del Collado	223	205	201	–10	155	132	128	–17
Tórtoles	101	66	73	–27	90	62	64	–28
Villafranca de la S.	168	144	142	–15	143	133	135	–5
Villar del Corneja	61	52	53	–13	67	60	54	–19
Totales:	3161	2819	2757	–11	3088	2689	2677	–13

Con todo, el frágil equilibrio entre sexos se manifiesta, entre otros factores, por la existencia de al menos seis pueblos donde el número de mujeres supera al de los varones. Así ocurría, por ejemplo, en 1988 en las localidades de Hoyorredondo, Malpartida de Corneja, Mesegar de Corneja, Piedrahíta, Santa María del Berrocal y Villar de Corneja. Seis años después el brusco decremento poblacional de féminas en Hoyorredondo ha hecho que en este pueblo el número de varones ya sea mayor que el de mujeres. Por contra, el hecho de que la población de mujeres prácticamente se haya estancado en S. Miguel de Corneja ha significado que el número de mujeres sea ahora superior al de los varones en esta localidad.

Los fenómenos de crecimiento y decrecimiento de población diferenciada por sexos se presentan en el Valle del Corneja muy localizados. En esos mismos años varios pueblos han podido comprobar como el número de sus efectivos femeninos se veía considerablemente aminorado: Hoyorredondo (–32%), Bonilla de la Sierra (–30%), Tórtoles (–28%), San Bartolomé de Corneja (–25%), Becedillas (–24%), Navacepedilla de Corneja (–20%), Villar de Corneja (–19%), Santiago del Collado (–17%), y Malpartida de Corneja (–16%).

En general, la pérdida porcentual de mujeres es mayor que la de varones en todo el Valle del Corneja. Existen cuatro excepciones a este enunciado: Casas del Puerto de Villatoro, San Miguel de Corneja, Santa María del Berrocal y Villafranca de la Sierra. En estos cuatro pueblos el porcentaje de descenso es superior en el caso de los varones que en el de las mujeres. Por otra parte, el diferencial de caída de varones y de mujeres es relativamente escaso en todos los pueblos. Solamente en Hoyorredondo podemos encontrar uno que excede de la tónica habitual. Es más, en el caso de este pueblo la caída de población femenina, el 32 por ciento, es justamente el doble de lo que cae la masculina, el 16 por ciento.

Nº de varones por cada mujer en el Valle del Corneja

Santiago del C. ....1'57	San Bartolomé de C. .....1'09
Navaescurial.....1'37	Hoyorredondo .....1'05
Becedillas.....1'22	Villafranca de la S.....1'05
Bonilla de S.....1'22	Villar de Corneja .....0'98
Tórtoles.....1'14	Mesegar de Corneja .....0'97
Casas del P. V.....1'13	Malpartida de Corn.....0'96
Navacepedilla .....1'10	Piedrahíta .....0'95
San Miguel de Corneja .....0'93	
Santa Mª del Berrocal.....0'92	

La primera consecuencia que la caída de la población femenina produce es la reducción de la tasa de natalidad que tanto en el caso del Alto Alberche como en el del Corneja se troca desnatalidad. Para entender este concepto en toda su magnitud es suficiente con observar el número de nacimientos que ha habido en los lugares de referencia a lo largo de una década.

Niños y niñas nacidos o residentes (según año de nacimiento) en la década de los 80 en el Alto Alberche y el Corneja[574]

MUNICIPIO	*80*	*81*	*82*	*83*	*84*	*85*	*86*	*87*	*88*	*89*	*Total/10a*
Cepeda de la Mora	0	1	0	0	1	1	0	0	1	0	4
Garganta del V.	0	1	2	1	0	1	0	0	0	0	5
Hoyocasero	12	5	3	9	2	7	3	5	2	3	52
Hoyos de Miguel M.	1	2	0	0	0	0	0	0	1	0	4
Navadijos	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0	2
Navalacruz	10	2	5	2	0	2	2	1	2	1	29
Navalosa	3	5	3	5	10	3	5	8	9	2	53
Navaquesera	1	1	0	0	0	0	0	0	0	0	2
Navarrevisca	4	3	2	2	1	2	0	0	0	3	15
Navatalgordo	6	5	5	3	3	1	7	2	0	1	32
S. Martín de V.A.	1	5	1	2	2	2	1	2	1	4	21
S. Martín del P.	0	2	0	3	3	0	4	0	2	3	17
Serranillos	5	3	7	1	2	2	2	4	4	2	32
Becedillas	2	4	3	1	2	1	2	1	2	1	19
Bonilla de la S.	2	1	2	2	1	0	0	0	1	0	9
Casas del Pto.V	2	2	1	2	2	1	2	2	0	1	15
Hoyorredondo	1	0	0	1	2	1	0	1	3	0	9
Malpartida de C.	6	7	8	4	4	3	1	4	0	0	36
Mesegar de Corn.	2	1	0	0	1	1	4	1	0	0	10
Navacepedilla C.	4	4	0	2	1	0	0	1	0	1	13
Navaescurial	2	1	0	0	0	0	0	0	0	0	3

574 Reelaborado a partir de los datos que el MEC entregó en su día a la Federación de Enseñanza de Comisiones Obreras.

MUNICIPIO	*80*	*81*	*82*	*83*	*84*	*85*	*86*	*87*	*88*	*89*	*Total/10a*
Piedrahita	24	25	27	24	30	29	22	28	21	19	249
S.Bartolomé de C.	4	3	2	2	0	1	1	0	0	1	14
S.Miguel de Corn.	0	1	2	0	0	0	1	0	0	1	5
Sta. Mª Berrocal.	10	10	6	3	5	3	4	4	8	1	54
Santiago del C.	0	4	2	0	3	0	1	0	0	2	12
Tórtoles	0	1	2	0	2	0	1	2	0	0	8
Villafranca de S.	0	1	2	1	1	2	2	2	1	0	12
Villar del Corn.	0	0	1	3	1	1	1	0	1	1	9
Total Alberche	45	35	29	28	23	21	24	22	22	19	268
Total Corneja	59	64	58	46	50	43	43	46	37	28	477

El número de niños y niñas nacidos en ambas comarcas supone cifras inapreciables respecto del total de la provincia de Ávila en la que se encuentran. Así, el porcentaje de abulenses nacidos en la década 80–89 en el valle Alto del Alberche es del 1'4 por ciento. En el caso del Corneja este porcentaje se incrementa ligeramente debido a la contribución de Piedrahíta sobre el total de la masa poblacional del Corneja alcanzando el 2'5. Por otra parte, cabe mencionar el que durante los años 82, 84, 88 y 89 en una tercera parte de los pueblos del Alto Alberche no hubo ningún nacimiento. Con todo no fueron los peores años demográficamente hablando, ya que en 1986 fueron el 46 por ciento de los pueblos los que no vieron ningún alumbramiento y en 1987 la cifra de los pueblos que no tuvieron ningún nacimiento superó el 50 por ciento. En el valle del Corneja los últimos años de la década fueron dramáticos respecto del número de nacimientos: en 1985 y 1987 uno de cada cuatro pueblos no tuvieron alumbramientos, en 1989 el número de pueblos que no contemplaron ningún nacimiento fue del 46 por ciento y en 1988 este porcentaje se había elevado hasta el 56.

La trascendencia del número de nacimientos se acrecienta cuando la contrastamos con la mortalidad.

Movimiento natural en el valle del Corneja[575]

MUNICIPIO	*NATALIDAD*			*MORTALIDAD*			*CV*
	Varones	*Mujeres*	*Tot.*	*Varones*	*Mujeres*	*Tot.*	*(Nºab)*
Becedillas	3	1	4	8	3	11	–8
Bonilla de la S.	1	3	4	12	5	17	–11
Casas del Pto. V.	0	0	0	8	7	15	–15

[575] Datos reelaborados a partir de HERNÁNDEZ GONZÁLEZ, E.: *Diagnóstico básico de salud de la zona básica de Piedrahíta*, ed. Caja de Ahorros de Ávila. Ávila. 1992. Los datos hacen referencia al movimiento natural de los cinco años anteriores a la publicación del libro, si bien en el mismo no se cita fuente ni se aportan datos acerca de la mor-

MUNICIPIO	NATALIDAD			MORTALIDAD			CV
	Varones	Mujeres	Tot.	Varones	Mujeres	Tot.	(Nºab)
Hoyorredondo	2	2	4	4	6	10	–6
Malpartida de C.	5	4	9	7	6	13	–4
Navacepedilla	0	0	0	4	7	11	–11
Piedrahíta	61	50	111	45	46	91	+24
S.Bartolomé de C.	0	0	0	9	8	17	–17
Santiago del Co.	2	3	5	11	9	20	–15
Tórtoles	0	3	3	6	5	11	–8
Villafranca de S.	2	1	3	7	7	14	–11
Villar de Corneja	1	2	3	4	3	7	–4
Totales	77	69	146	125	112	237	–91

Según estos datos, las poblaciones del Corneja tienen un crecimiento vegetativo negativo con excepción de Piedrahíta, que por sus dimensiones mantienen habitualmente una dinámica diferente siendo incluso receptora de inmigración de otros núcleos de la comarca. El análisis conjunto de la tendencia de nacimientos de la década pasada y los datos relativos a la elevada mortalidad hacen presagiar que algunos de los núcleos de población del Valle del Corneja, si las tendencias no se modifican, están condenados a desaparecer. Sólo una drástica modificación de las tendencias actuales, es decir, sólo la recepción masiva de emigrantes, lo que no parece vaya a suceder a corto plazo, puede evitar tal fenómeno. Ejemplos de la dinámica prevista podrían ser S. Bartolomé de Corneja y Navacepedilla de Corneja. La conjunción de diferentes variables puede mostrar fehacientemente las características demográficas de estos dos núcleos.

	NAVACEPEDILLA	S.BARTOLOMÉ
Evolución de población 60–91	–76 %	–67 %
Evolución de población 80–91	–50 %	–50 %
Evolución número mujeres (88–94)	–20 %	–14 %
Evolución número varones (88–94)	–14 %	–14 %
Nacimientos últimos años	0	0
Mujeres fallecidas (85–89)	7	5
Varones fallecidos (85–89)	4	3
Fallecidos <65 años (85–89)	1	2
Fallecidos >65 años (85–89)	10	6
Población (d/h) mujeres 1991	75/54	57/45
Población (d/h) varones 1991	81/66	76/59
Total Población (der) 1994	154	138

talidad de los siguientes pueblos: Mesegar de Corneja, Navaescurial y S. Miguel de Corneja. Conviene señalar que existe en algunas localidades una cierta discrepancia entre los datos relativos a la natalidad que maneja el M.E.C. y los que utilizan los médicos de la Consejería de Bienestar Social de la Junta de Castilla y León. La razón posible de la misma se halla en el hecho de que el M.E.C. incluye niños que pueden haber nacido en otro lugar y tener los citados pueblos como residencia.

Por otra parte, en el caso del Corneja existe otra variable que puede incidir negativamente en el desarrollo demográfico de la comarca: la ocupación espacial. Si en el caso de la Sierra de Gata o en el del Valle Alto del Alberche la ocupación espacial se caracteriza por la concentración de la población en pocos núcleos, en el caso del Corneja la dispersión espacial es la nota dominante.

Las cinco mil personas que habitan en el valle del Corneja se asientan sobre dieciséis municipios. Sin embargo, las núcleos poblacionales se acercan a la cincuentena.

Entidades de población del valle del Corneja

MUNICIPIO	NÚCLEOS DE POBLACIÓN
Becedillas.....	Becedillas, Casillas de Chicapierna.
Bonilla de la Sierra	Bonilla, Cabezas de Bonilla, Pajarejos, Rivera de Corneja.
Casas del Puerto V.	Casas del Puerto de Villatoro.
Hoyorredondo	Hoyorredondo, La Alameda, La Carrera, Casa del camino, Las Casillas, El Castillo.
Malpartida del Corneja...	Malpartida de Corneja.
Mesegar de Corneja	Mesegar de Corneja.
Navacepedilla de Corn...	Navacepedilla de Corneja, Garganta de los Hornos.
Navaescurial.....	Navaescurial, El Barrio, Las Marías, Zapata.
Piedrahíta.....	Piedrahíta, La Almohalla, La Cañada, Casas de Sebastián Pérez, Pesquera, El Soto.
S. Bartolomé de Corn....	S. Bartolomé de Corneja, Palacios de Corneja.
S. Miguel de Corn.	S. Miguel de Corneja.
Sta. Mª del Berrocal	Sta.María del Berrocal, Navahermosa, Valdemolinos.
Santiago del Collado.....	Santiago del Collado, Casas de Navancuerda, El Collado, La Lastra, Navalmahíllo, Navamuñana, Nogal, Santiuste, Valdelaguna, Zarzal, Navarreja.
Tórtoles.....	Tórtoles.
Villafranca de la S.....	Villafranca de la Sierra, La Ribera.
Villar de Corneja	Villar de Corneja.

La actividad ganadera es, en parte, causante de esta dispersión. Un indeterminado número de los poblamientos del Corneja tienen su origen en el asentamiento de los pastores en las cercanías de los pastos de montaña: más de la mitad de los núcleos se hallan en las faldas de la Sierra de Piedrahíta (11 en Santiago del Collado, 6 en Hoyorredondo y Piedrahíta y 4 en Navaescurial). En las proximidades del río, donde el suelo es más apto para el cultivo agrícola, el número disminuye. Es más, si bien el río no se halla en ningún caso excesivamente lejos de los pueblos, el número de localidades que se asienta junto al mismo es muy escaso.

Tanto para el Valle del Corneja como para el del Alberche es válida la descripción que BARRIENTOS ALFAGEME hiciera a propósito del Tormes:

> «el río es el camino natural de la Sierra y de sus pasos. Y, sin embargo, no parece un atractivo poderoso para el asentamiento de viviendas permanentes. Pueden ser razones suficientes el hecho de que el río se encuentre amparado por la Sierra, con lo que sus vados o pasos no necesitan una protección especial...se trata ...de una respuesta a las actividades económicas».[576]

Esto es particularmente visible en el caso del Valle del Alberche. Solamente San Martín de la Vega del Alberche, en la cabecera del río, se encuentra a una distancia inferior al kilómetro del mismo. El siguiente gráfico muestra la distribución espacial de los pueblos del valle del Alberche en relación con el decurso del río.[577]

Río Alberche

[0,5] (1521) S.Martín V.A.* – 1450	1510
	——* Garganta (1468) [2]
[3,5] (1525) Navadijos*—— 1440	1440
	——* Cepeda de la Mora (1511) [2,5]
[7,5] Hoyos M.M. *——/—— 1260 (1541)	
[3] S. Martín P. *—— 1250 (1342)	
1225	——* Hoyocasero (1351) [4]
1160	——* Navalosa (1307) [3,5]
1150	——/——* Navalacruz [12] (1241)
[3,5] (1227) Serranillos *——/——	(1100)
1090	——* Navaquesera (1512 [8])
[5] (1135) Navarrevisca *—— 920	1050
	——* Navatalgordo (1265) [5,5]

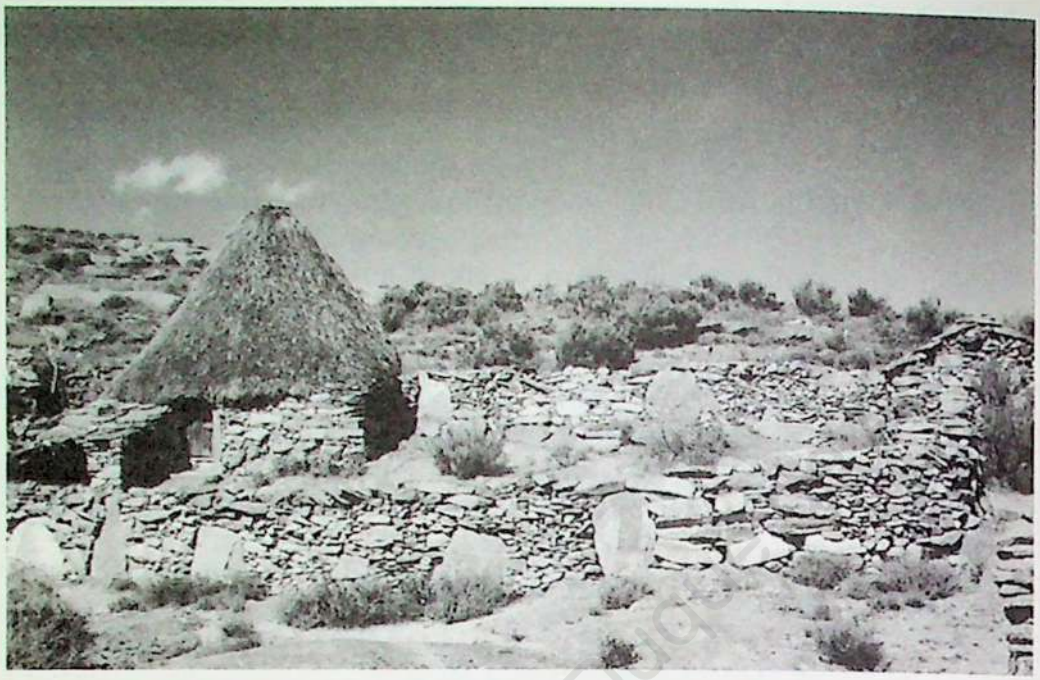
R. Alberche

576 BARRIENTOS ALFAGEME, G: o. c. Págs. 273-274.

577 Los pueblos vienen indicados por el signo «*». El signo «/» hace referencia a una elevación interpuesta entre el pueblo y el río. Entre paréntesis la altura del pueblo sobre el nivel del mar. Junto al río, la altura del mismo en el punto más cercano al pueblo. Entre corchetes la distancia desde el pueblo hasta el río en Km.

CAPÍTULO 11
ECONOMÍA Y ECOLOGÍA: «LAS TINADAS»

Institución Gran Duque de Alba



Las tinadas en Navalosa son uno de los elementos característicos del paisaje alberchano. Arriba: Tinada individual en «El Canchal» (Foto P.T.). Abajo: Tinada colectiva en «Bocayuso». (Foto A. Espina).

El medio físico que hemos descrito ha generado en los valles del Alto Alberche y del Corneja, y en menor medida, en la Sierra de Gata, una economía basada en la explotación ganadera. Un somero análisis de la toponimia de los principales arroyos y parajes que rodean el nacimiento del Alberche muestra su vinculación histórica con las explotaciones ganaderas: Cañada del Horno, Cañada Lengua, Cañada del Lobo, Cañada Honda, Cañada del Río, Cañada de las Serradillas, La Cañadilla, Arroyo de Cañada Larga, Arroyo de la Cañada de Navagalindo, Arroyo de la Cañada Honda, Arroyo de la Cañada de Pedro Blasco, Fuente de la Majada Alta, Arroyo de la Majada, Arroyo del Toro, Dehesa Boyal, Dehesa de las Cañadas, Cerro de la Mesta, Cerro Majalespino, Vuelta de Majalpino, Laderas del Zaurdón, etc.

Algo similar ocurre en la Sierra de Gata: La Cañada, Umbría de las Cabreras, Dehesa Boyal, Majada del Señor, Majada los Castaños, Majada del Ijo, Majada de los Palominos, Majada del Calvo, Majada del Calbamo, Majada del Convento, Las Zahurdas, etc.

Por su parte, los topónimos de Valdecorneja no están exentos de referencias ganaderas: La Cañada, Las Cañadas, Las Cañadillas (2), Cañada del Perro, Cañada del Canchal, Cañada Angosta, Cañada del Cuadro, Majada de la Peña, Majada de los Bueyes, Majada de los Pastores, Majadillas, Dehesa Majada, Majanorro, Chozo de los Horcajos, Casillas de Chicapierna, Corral de la Mesta, El Corralón, Arroyo Boyal, Arroyo Toriles, Alto de las Cabras, Peña del Toro, Prado de las Zahurdas, etc.[578]

El adecuado desarrollo de la actividad ganadera precisa de un conjunto de instrumentos que permitan incrementar la productividad natural o, cuando menos, aminorar los riesgos posibles presentes en la misma. Entre estos elementos adquieren una inusitada relevancia los establos que permiten una mayor protección del ganado tanto de los rigores climáticos como de los posibles predadores. Los tradicionales

[578] Un estudio de los topónimos abulenses puede hallarse en TEJERO ROBLEDO, E.: *Toponimia de Ávila*, ed. Institución Gran Duque de Alba. Ávila. 1983.

«chozos» que los pastores y vaqueros construían en su deambular trashumante por todo el Sistema Central ha originado una variada tipología de estabulaciones. De entre ellas nos interesa destacar, en especial, «las tinadas» del Alberche.

La primera aproximación que se debe hacer al concepto de «tinada» ha de ser de índole semántica por un doble motivo. En primer lugar, no es infrecuente que los vaqueros se refieran a las tinadas designándolas como «tinados», «tenadas», «tenados», «chozos», «casillas» o, simplemente, «corrales». En segundo lugar, el concepto de «tinada» no es unívoco. La extensión por toda la Península Ibérica del mismo no presenta una univocidad de referente. Etimológicamente el término «tinada» debe vincularse a la palabra latina «tignata» (de tignum, madero o viga). Una primera impresión visual de las tinadas parecería confirmar esta hipótesis. El elemento de mayor importancia en la construcción de la tinada es la viga o madero central. Sin embargo, el «Diccionario de la Lengua Española»[579] presenta dos acepciones diferentes para el concepto tinada: «montón o hacina de leña. Cobertizo para tener recogido el ganado, y particularmente el destinado a los bueyes». No es, con todo, imposible relacionar ambos conceptos. Las tinadas del Alto Alberche construyen sus techos a base de hacinas de matorrales. Algunos de los ejemplos de la polisemia del concepto «tinada» se relacionan directamente con el «hacinamiento» o amontonamiento de matorrales o leña. Hemos podido constatar que en S. Bartolomé de Tormes recibe el nombre de «tinado» el zaguán techado mediante escobas que sobresale por encima de la puerta principal de la vivienda. Aunque esta localidad se localiza en el valle del río que le da nombre, no se haya excesivamente lejana de nuestros lugares de referencia. De hecho, se halla en las estribaciones de «Peña Negra», puerto que separa/une los valles del Tormes y del Corneja y a no más de una veintena de kilómetros del nacimiento del Alberche. Por otra parte, en el mismo valle del Tormes, si bien aguas abajo de S. Bartolomé de Tormes, el término «tinado» se aplica tanto al zaguán de la vivienda como al pajar.

En el occidente del Sistema Central, en la Sierra de Gata, sigue conservándose el nombre para designar a los corrales. No obstante, solamente en el oriente de la Sierra de Gata hemos podido verificar la existencia de tinadas similares a las del Alberche. Es más, todas ellas se hallan en la zona de transición entre Gata y Las Hurdes. De hecho, los ejemplos más representativos de las tinadas gateñas, muy similares, por lo demás, a los chozos hurdanos podrían ser el «tinado de Claudio» y el «tinado de Antonio». El primero se halla en el paraje donde el camino

579 Real Academia de Lengua Española: *Diccionario de la Lengua Española*, ed. Espasa Calpe. Madrid. 1992. Vigésima Primera Edición.

de El Bronco a Torrecilla de los Ángeles se introduce en el término municipal de Villanueva de la Sierra. El segundo, el «de Antonio», se encuentra en el término municipal del hurdano pueblo de Pinofranqueado, en un paraje insertado entre los términos de Descargamaría y Torrecilla de los Ángeles. Es precisamente en este último pueblo donde hemos podido contemplar el único barrio de tinadas, semejante a los que posteriormente analizaremos del Alberche.

Por su parte, en el valle del Corneja los escasos tinados existentes se hallan en lo más alto de la sierra, en los términos de Navacepedilla del Corneja, Villafranca de la Sierra, Navaescurial y Santiago del Collado. No obstante, el uso que estos chozos tienen en esta zona es, hoy día, muy diferente: son los cazadores furtivos los que los mantienen.

Con todo, el concepto de tinada sobrepasa los límites geográficos de los sistemas montañosos y se extiende por gran parte de la Península Ibérica. Si en San Esteban de Gormaz (Soria) las tenadas son similares a las alberchanas, no ocurre lo mismo en las llanuras salmantinas. En Aldeaseca de la Frontera, en las proximidades de Peñaranda, se denomina «tenadón» a una parte del corral que permanece cubierta de ramas y que sirve para guardar los aperos de labranza. En Zamayón, en una zona de transición entre el salmantino Campo de Ledesma y la zamorana Tierra del Vino, este mismo espacio es denominado «tenada». Tanto en Zamayón como en Aldeaseca de la Frontera se utilizan hoy día tejas que se superponen sobre las ramas de escoba, algo que, sin embargo, no ocurre en el Alberche.

En la construcción de una tinada se utilizan básicamente tres materiales: granito, madera y piorno. La abundancia del granito ha permitido que se haya convertido en uno de los elementos característicos de la arquitectura del Alberche y, por extensión, de cualquier tipo de construcción aneja[580]. Significativo resulta, en este sentido, el que la mayor aglomeración de tinadas del Alberche, en Navalosa, se halle en las proximidades de la zona conocida como «El Canchal». Este mismo nombre recibe el lugar en el que se aposenta el barrio de tinadas de Torrecilla de los Angeles, en la Sierra de Gata. Ambos lugares presentan una cierta semejanza. En el caso del Alberche el lugar conocido como «El Canchal» es una elevación que alcanza los 1.369 metros en el término municipal de Hoyocasero, si bien en las proximidades de Navalosa. Se trata de un elevado canchal de granito que dispone de grandes cantidades de agua en sus proximidades: Arroyo de Navalvado, Arroyo de Pedro Blasco, Garganta de Arrelobo, río Alberche. En el caso del gateño, la elevación alcanza una altura muy inferior, 662 metros. Aún así, este afloramiento

[580] Lobato Cepeda, B.E., Díez Ticio, M.J. y Fernández Serrano, C.: *La casa de piedra en la cuenca del río Alberche*, en Narria. Vol 33. 1984. Págs. 2 y ss.

batolítico granítico posee las mismas características que el anterior: improductividad total en las zonas donde el granito aflora, presencia de agua cercana (el barrio de tinados está cruzado por el Arroyo Criahigos y rodeado por dos de los afluentes de éste) y presencia de tierras fértiles en sus proximidades. En el caso del gateño aún hoy se pueden apreciar labores agrícolas en sus proximidades, así como los restos del viñedo. Por contra, en Navalosa el lugar se ha convertido en un erial. Cabe señalar, además, otra coincidencia toponímica entre los tinados gateños y los de Navalosa. Los vecinos de éste último lugar denominan «la tejonera» a la zona anexa al canchal. El mismo nombre recibe el valle en el que se halla el «tinado de Claudio» junto a las ruinas de lo que otrora fue un barrio de corrales. Esta toponimia refleja la necesidad de guardar el ganado de uno de sus principales depredadores y, por consiguiente, de construir establos en los lugares alejados del pueblo.

La existencia de grandes cantidades de granito disponible facilitaba la construcción de las tinadas: al presentarse la roca al aire no era precisa la excavación. Por otra parte, la dureza del granito oscuro –debido a la preponderancia que en todo el valle del Alto Alberche tiene el feldespato en su composición sobre el cuarzo y la mica– así como su resistencia a los agentes erosivos como el agua o el viento, le otorga una funcionalidad adaptativa de relevancia frente a la adversa climatología. Frente al adobe o ladrillo de las secas llanuras morañegas del norte de la provincia abulense o de la penillanura salmantina en que desemboca el Corneja, el granito no precisa de continua renovación y mantenimiento. Si el muro está bien construido el paso del tiempo no dejará en él mella alguna.

En el caso de las tinadas, la utilización de berroqueñas piedras graníticas sin ningún trabajo de cantería permite la elevación de las paredes de mampostería hasta alturas superiores a los seis metros. La inexistencia de pilares, armazón maestro o entramado, como el que se utiliza en las viviendas gateñas, dificulta aún más la elevación de las paredes de la tinada. La laboriosidad de este trabajo se incrementa debido a que no se utiliza argamasa alguna que pudiera contribuir a sujetar las desiguales piedras de los muros de las tinadas. Estas «deficiencias» arquitectónicas eran compensadas incrementando el grosor de las paredes. De hecho, frecuentemente éste supera el metro de ancho en las zonas más próximas al suelo.

La elevación de las paredes de las tinadas usando las piedras sin labrar recogidas de los depósitos de gravedad no es sinónimo de escasez de trabajo para los canteros. De hecho, su presencia era imprescindible para cortar las losas que posteriormente se utilizarían como jambas o dinteles. En el caso de las puertas de los tinados, las losas que se disponen como dintel, cuyas dimensiones suelen encontrarse por término medio alrededor de los 2 x 30 x 90 cm., no apoyan directamente sobre

las jambas sino sobre una viga de madera o «tranquero» que cumple, a la vez, la función de marco para la puerta.

Igualmente, los picapedreros realizaban un trabajo de elaboración de bloques que cortaban siguiendo el sentido de la hebra de la piedra o «raje» para utilizarlos posteriormente como jambas y dinteles de la puerta o alféizares de las ventanas del «doblao». La utilización de tales bloques se extendía, excepcionalmente, hacia otras funciones. De hecho, aunque las tinadas suelen poseer forma elíptica es posible hallar algunas más modernas que tienen forma rectangular o cuadrangular que utilizan grandes bloques de sillería para asentar las esquinas. No obstante, incluso en estos casos la forma y tamaño de los bloques esquineros es totalmente irregular. En suma, el trabajo del picapedrero que contribuía a la construcción de la tinada no se precisaba que fuera de fina cantería: era suficiente con que los bloques precisos adoptasen la forma que les permitiese servir para las funciones descritas.

Por otra parte, la roca granítica también posee un uso secundario o auxiliar. El más claro ejemplo de ello es el amontonamiento berroqueño que tiene lugar en el centro de la tinada junto a los postes verticales que sirven para sujetar la techumbre y que, contrariamente a lo que pudiera parecer, no tienen por objeto asegurarlos. Impedir que una vaca derribe una viga de madera de considerables dimensiones, pero en postura inestable, no se consigue con unas cuantas piedras amontonadas a menos que la base y la altura de la pirámide formada sea excesiva. Por otra parte, tan grandes montones reducirían las posibilidades de movilidad del ganado dentro de la tinada. En suma, la existencia de estas piedras hay que relacionarla con el intento consciente de impedir que orines y estiércol pudiera conducir a una pronta putrefacción de los postes por su base con el consecuente peligro de hundimiento de la techumbre, mientras que la seguridad del poste se garantiza clavándolo más de un metro en el suelo. Por otra parte, el uso auxiliar de la piedra se extiende a la construcción de los pesebres y a las losas que se colocan sobre el enramado del techo para impedir que el viento pudiera llevárselo.

La madera constituye el segundo de los elementos básicos de la construcción de la tinada: su utilización está relacionada directamente con la necesidad de vigas de múltiples tamaños y funciones. La utilización de la madera en la construcción de las tinadas contribuye a deshacer una de las imágenes estereotipadas que del mundo rural dan los viajeros ocasionales y algunos periodistas. Normalmente el «sabio funcionalismo» de la «arquitectura tradicional» se asocia a una visión del hábitat rural que lo identifica con la economía de medios a cualquier precio, valga la paradójica redundancia. Sin embargo, las necesidades adaptativas no son equivalentes a la utilización de lo más «barato». Ese «sabio funcionalismo» del que los relatos turístico-periodísticos hablan supone,

en el mejor de los casos, una simplificación que se identifica con la utilización de lo que hay.

Aunque, en principio, cualquier tipo de árbol debiera servir para entresacar de él las vigas precisas, en la práctica no ocurría así. La costumbre de utilizar pinos, la madera más usada, no era cuestión de capricho. Además, la utilización de esta madera encarecía notablemente el producto final. El pinar de Navalosa se halla en la cota más baja de altura de todo el término municipal. Extraer del mismo los pinos y conducirlos a cualquier otro lugar del término supone un trabajo extra.

La vegetación arbórea de la zona de Navalosa, con exclusión de los escasos frutales existentes, se reducía a las frondosas y a las coníferas. Las primeras están asociadas al sotobosque de ribera del río Alberche y de algunas de las gargantas que afluyen a él. Las especies presentes en estos sotos de ribera en la zona de referencia se reducen al roble, el fresno, el chopo y el olmo. El primero de ellos, el roble (Quercus pyrenaica), se extendía principalmente por las zonas más húmedas de la vertiente septentrional de Gredos hasta las que ascendía por las gargantas de los afluentes de la margen derecha del Alberche. La utilización del roble como instrumento de construcción de vigas presenta serios problemas: aunque el rebrote es abundante el turno de corta del mismo se aproxima al siglo por lo que la tala indiscriminada del rebollo podría suponer la desaparición completa del bosque de ribera y de la vegetación asociada a él. Por otra parte, el crecimiento de los melojos en las zonas más húmedas y umbrías genera problemas adicionales procedentes de su situación sanitaria. Frecuentemente aparecen cubiertos de líquenes y musgos, lo que es un indicio de una situación sanitaria deficiente o, cuando menos, suficientemente dudosa como para elegir tales troncos para soportar los pesos del techo de la tinada. Por consiguiente, la no utilización de robles como vigas procede del cálculo racional de bienes existentes y posibles. De hecho, las talas indiscriminadas de roble no fueron infrecuentes ni en el Alberche ni en otros valles próximos en los «años del hambre»: aunque se aprovechase el potencial maderero de los sotobosques para la elaboración de ruedas para carretas, aperos de labranza e incluso para hacer reparaciones en las techumbres de la tinadas, la fertilidad de las tierras asociadas al bosque de ribera hizo que fueran ocupadas para extender el cultivo del centeno que permitiera alimentar los excedentes de población.

Por otra parte, el tronco de los robles rara vez supera los veinte metros por lo que su uso exigiría, en ocasiones, tener que superponer dos vigas maestras difícilmente encajables para sujetar la techumbre con el consiguiente incremento del riesgo de hundimiento. Es cierto que podrían utilizarse dos vigas sin superponerse, una junto a la otra, aumentando el número de postes que las sujetan, pero tal operación supondría reducir la movilidad del ganado en el interior de la tinada.

El roble no era la única especie que podría presentar desventajas adicionales de índole diversa caso de usarse en las tinadas. Los no muy numerosos chopos unidos a olmos y fresnos han formado históricamente pequeñas masas arbóreas en las proximidades del Alberche que permitían un suelo utilizable como pasto de bajo rendimiento, pero suficiente para los animales de la casa, combinado con la producción hortícola. La eliminación de estos bosques ribereños hubiese supuesto la desaparición de las raíces que sujetan el suelo impidiendo una excesiva erosión. Por tanto, no se trata sólo de que las hojas de los fresnos sean un excelente alimento para el ganado doméstico, que lo es, sino de que la corta de fresnos, olmos y chopos hubiera supuesto el fin de la microeconomía casera asociada al mantenimiento de un indeterminado pero escaso número de animales y a la producción hortícola.

En suma, la utilización del pino suponía una «necesidad natural» a pesar del coste adicional que supone arrastrar los gigantescos pinos desde el Pinar de Navalosa hasta lugares distantes entre siete y nueve kilómetros, como los barrios de tinados de El Canchal o de Las Tinadas, por una intrincada geografía que incluye el vadeado de varios afluentes del Alberche y del mismo río. En la práctica, sin embargo, su utilización suponía ventajas adaptativas indirectas al garantizar la pervivencia del bosque de ribera permitiendo una microeconomía que suponía una parte considerable del sustento de un gran número de familias. Ello ha posibilitado que en determinados lugares el bosque de ribera pueda contemplarse hoy día en condiciones similares a las del principio de siglo.

Por otra parte, existe otra razón adicional para optar por el pino y no por otra especie: el «caballete». Recibe este nombre la viga que atraviesa en sentido longitudinal la tinada y que, frecuentemente, supera los veinticinco metros. Pues bien, los troncos de pinos de la tierra navalosana (pinus sylvestris) superan con frecuencia los treinta metros de altura, por lo que posee la longitud idónea para la construcción de las grandes tinadas.

El tercero de los elementos básicos para la construcción de un tinado es el piorno. El uso que se hace de él vuelve a refutar, una vez más, una consideración simplista del hábitat rural. En la zona de Navalosa existen varias especies de piornos o escobas. Sin embargo, no todas ellas son utilizadas para la construcción de las casillas. Es más, de las diversas variedades solamente una se utiliza para «escobar» los tinados: el piorno serrano (Cytisus oromediterraneus). Ello genera dificultades adicionales. Como su propio nombre indica el piorno serrano solamente crece en los lugares más elevados de la sierra. Sin embargo, el entorno navalosano es rico en especies arbustivas: escobas (Genista florida), que alcanza hasta tres metros de altura; escoba o piorno blanco (Cytisus multiflorus); piorno negro (Cytisus scoparius); retama (Retama sphaerocarpa) y cambrones (Echinospartum bardanesii). Hacer uso de estos matorrales, más próximos a los lugares de residencia, tenía sus inconvenientes. Con excepción del

cambrión, el resto de las escobas o piornos son especies relacionadas con el desarrollo de la pradería. Es decir, la acción paulatina del ganado sobre estas plantas origina, con el paso del tiempo, las praderas. Donde éstas ya están presentes contribuyen de forma decisiva a su mantenimiento. Un arranque masivo de este tipo de matorrales convertiría la tierra en un baldío que podría resultar impracticable para la manutención de la cabaña ganadera. El equilibrio matorral-pradería es sólo posible con la intermediación de la acción ganado-hombre. Los cuatro elementos conforman un frágil ecosistema. La presencia en demasía o ausencia de alguno de ellos puede suponer la alteración del ecosistema en su totalidad. La eliminación del piorno por la acción antrópica supone la desertización del suelo y la pérdida del prado. La desaparición del ganado supone, en última instancia, que el prado sea invadido por el piorno y desaparezca.

Por otra parte, que se use sólo el piorno serrano para la construcción de las tinadas no significa que el resto de los matorrales no sean susceptibles de aprovechamiento humano. La retama (retama sphaerocarpa) resultaba de importancia vital para calentar los hornos panaderos. En general, todas las especies de piornos, por su capacidad de combustión, son utilizadas en todo el Alberche para calentar las viviendas durante las largas y frías jornadas invernales. El piorno negro, por su parte, era utilizado con frecuencia para sanar determinadas infecciones de bóvidos y ovinos. La existencia de veterinarios era un lujo desconocido. Eran los propios vaqueros quienes debían cuidar del ganado. Así, ante la aparición de determinadas infecciones gastrointestinales en los bóvidos, los vaqueros introducían una rama doblada no muy grande en la boca del animal para que estuviese rumiando hasta que la enfermedad desapareciera. J.F. BLANCO constata en Linares de Riofrío en la cercana Sierra de Francia la utilización del piorno negro para curar la roña de las ovejas frotándoles con agua de escobas negras machacadas.[581]

Aunque no tenemos certeza de que esta planta tuviera algún tipo de uso curativo con personas en el Alberche, sí hay constancia de ello en otros lugares de Castilla y León.

El piorno negro (Cytisus scoparius) es un arbusto erecto cuyo ramaje puede alcanzar los dos metros de altura. Frecuentemente ha sido utilizado para sanar problemas respiratorios e incluso cardiacos. Su utilización en medicina popular es debida a que

> «las ramas poseen un alcaloide llamado esparteína, considerado como un antídoto contra algunos venenos».[582]

Es este alcaloide, la esparteína, quien sirve de tónico cardíaco. Por otra parte, el piorno negro se ha utilizado también como planta diuréti-

581 BLANCO, J.F.: *Medicina y Veterinaria populares en la provincia de Salamanca*, ed. Diputación Provincial de Salamanca. Salamanca. 1987. 2ª ed. Pág. 89.

582 GARCÍA, S.: *El libro de la naturaleza de Castilla y León*, ed. Junta de Castilla y León y El Norte de Castilla. Valladolid. 1992. Vol. II. pág. 130.

ca. Para dicho uso se realiza una infusión con las hojas de las grandes flores amarillas presentes en la planta, al menos en la zona de Navalosa, desde mayo hasta comienzos de agosto.[583]

La utilización de piornos con fines terapeúticos e, incluso rituales, aparece documentada por diferentes antropólogos en otras partes del globo terráqueo. Así, por ejemplo, entre los «medicine-men» yaqui del norte de México se utiliza como planta alucinógena una variedad de Cytisus originaria de las Islas Canarias, el Cytisus canariensis.[584]

En general, se puede afirmar que los vaqueros y pastores conocían remedios suficientes para lograr la cura de los animales. La mayoría de las enfermedades eran consideradas genéricamente «epidemias», en una acepción de la palabra que se aleja bastante de la que hoy día es habitual. En la zona del Alberche las más habituales eran la «roña» o sarna y las ampollas en la boca o ubres. El tipo de remedio concreto que debía ser aplicado al animal se hallaba en función del lugar en que se estuviera, aunque en caso de duda se optaba por esperar a que la enfermedad desapareciera por sí sola.[585]

Enfermedades como las descritas, especialmente las mamitis de las vacas, siguen estando presentes en la comarca referida. Esta enfermedad es la tercera en orden de frecuencia entre el ganado en el valle del Corneja como puede comprobarse en el siguiente cuadro de frecuencias de las enfermedades animales en la zona:[586]

Enfermedad	*Orden de Frecuencia*
Brucelosis	1ª
Hidatidosis	2ª
Mamitis	3ª
Carbunco	4ª
Teniasis	5ª

583 Sobre este tema pueden verse, además del citado libro de J.F. Blanco, Martín Herrero, J.A.: *El curandero y su herbolario*, ed. Diputación Provincial de Salamanca. Salamanca. 1990; Granzow de la Cerda, I. (Ed.): *Etnobotánica: El mundo vegetal en la tradición*, ed. Diputación Provincial de Salamanca. Salamanca. 1993 o EVANS-SCHUL TES, R.: *Atlas de plantas alucinógenas*, ed. Los libros de la liebre de marzo. Barcelona. 1994.

584 Evans-Schultes, R.: *El campo virgen en la investigación de las plantas psicoactivas*, en Fericgla, J.M. (ed.): *Plantas, chamanismo y estados de consciencia*, ed. Los libros de la liebre de marzo. Barcelona. 1994. Pág. 62. Sobre la utilización de plantas y productos enteógneos como instrumento de adaptación al entorno puede verse la aportación de J.M.Fericgla en la misma obra.

585 Una descripción adecuada de los remedios que se utilizaban para curar el ganado en la cercana comarca del valle del Tormes puede consultarse en Kelmm, A.: *La cultura popular de la provincia de Ávila*, ed. Universidad Nacional de Cuyo. Mendoza (Arg.). 1962. Pág. 151 y ss.

586 Hernández González, E.: o. c. Pág. 58.

Con todo, hay que señalar que la situación de la cabaña ganadera ha mejorado mucho. La razón hay que buscarla en las diversas campañas de saneamiento de la misma que las administraciones han llevado a cabo en los últimos años, aunque en ocasiones hayan producido efectos secundarios perniciosos.[587]

Las cifras de vacunaciones y desparasitaciones de animales en el valle del Corneja son suficientemente elocuentes:[588]

Vacunaciones de animales de producción

Enfermedad	Vacunación	% del Censo	Nº al año
Bovina	Brucelosis	98	Una
Bovina	Carbunco	60	Una
Ovina	Brucelosis	100	Una
Ovina	Agalaxia	15	Una
Ovina	Basquilla	40	Una
Caprina	Brucelosis	100	Una
Caprina	Agalaxia	20	Una

Desparasitaciones

Especie	Tipo de desparasit.	% del Censo	Nº al año
Bovina	P. Internos	70	Una
Bovina	P. Externos	35	Una
Ovina	P. Internos	80	Dos
Ovina	P. Externos	95	Una
Caprina	P. Internos	70	Una
Caprina	P. Externos	60	Dos

Aunque los materiales básicos de construcción de una tinada son el granito, la madera y el piorno, ocasionalmente son utilizados otros elementos como el barro y las boñigas de los bóvidos. En ambos casos, la función que desempeñan es la de impedir que el frío viento serrano penetre entre los irregulares cantos que conforman los muros. Es decir, barro o boñigas no son utilizados como cemento en el momento de la

587 La Unión de Pequeños Agricultores de Castilla y León (UPA) ha denunciado los efectos nocivos que la campañas de erradicación de la brucelosis en la cabaña ganadera regional. En opinión de UPA la vacuna por vía conjuntival empleada en la citada campaña en los años 92, 93 y 94 está en el origen del abundante número de abortos de cabras y ovejas. Para esta organización profesional agraria la vacuna debería administrarse en el mes de septiembre, época en la que las probabilidades de riesgo de aborto en las hembras es menor, y no en los tres primeros meses de gestación del animal. Por su parte, la administración regional ha negado la existencia de vínculo alguno entre el aumento de abortos en cabras y ovejas y la campaña de saneamiento ganadero.

588 Cuadros tomados de E. Hernández González, o. c. Pág. 51.

construcción de la tinada y, por consiguiente, no se colocan entre las piedras en el momento de levantar el muro sino que su ubicación, generalmente en las paredes exteriores de la casilla, se efectúa como un remate de la misma una vez que toda la construcción ha finalizado. En suma, la utilización de los materiales precedentes permite levantar una tipología muy determinada de establo como es la «tinada». Y, sin embargo, no todas las tinadas son idénticas.

En función de su propiedad es posible efectuar una taxonomía muy simple de las mismas: individuales y colectivas. Una tinada individual posee unas dimensiones variables en función del número de cabezas que posea el dueño. Su característica más peculiar es que el espacio interior de la misma no está dividido. Aunque de forma general estas casillas adoptan una figura elíptica o cercana a la circular, ocasionalmente pueden presentarse como un rectángulo o, incluso como cuadrado. El aspecto externo de una tinada colectiva no difiere en nada al de una individual, excepto en sus dimensiones. No obstante, el espacio interior está dividido en tantos compartimentos como dueños posea. Esto es, una tinada colectiva es un conjunto de tinadas individuales que se «adosan» con el objeto de facilitar, en primer lugar, la construcción de la misma y, en segundo, el cuidado ulterior de la misma. La ventaja arquitectónica reside en el ahorro de una de las paredes maestras que hubiera que haber levantado en caso de que fueran dos individuales separadas.

Por otra parte, cabe señalar que una tinada colectiva puede generarse tanto por partición como por agregación. Ocurre el primero de los casos cuando una tinada individual de tamaño suficiente es dividida entre dos o más hermanos que la reciben en herencia.

En el segundo de los casos lo que acontece es que un nuevo propietario se decidía a construir la suya aprovechando uno de los muros de alguna de las existentes, con la consecuente disminución del trabajo. El resultado era el crecimiento en longitud de las casillas que finalizaban conformando una «calle» en mitad de los pastos. El lugar conocido en Navalosa como «Las Tinadas», en las proximidades de «La Tejonera», recibe su nombre de una «macrotinada» cuyas dimensiones superaban los ciento cincuenta metros de largo. Esta gran tinada se haya dividida en ocho zonas, o corrales, que se han ido agregando paulatinamente en dirección este formando una «S» para poder salvar grandes berruecos. Su extremo oriental lo constituye la última tinada levantada en terreno navalosano. Algunas de las tinadas que conforman este grupo siguen siendo utilizadas hoy día y, consecuentemente, manifiestan un excelente estado de conservación, mientras que otras han dejado de estar en uso hace tiempo y presentan un estado ruinoso.

Arquitectónicamente las tinadas muestran una gran homogeneidad. Sus diferencias más significativas se hallan en relación con el tamaño de las mismas o de alguno de sus elementos como las paredes de los fondos. Podríamos efectuar, en este sentido, una segunda clasificación de las tinadas basándonos no en su propiedad sino en su construcción. El modelo más simple es aquella en el que sus cuatro paredes poseen 1'75 metros de promedio de altura. Mayor complejidad presentan las tinadas cuyas paredes se igualan dos a dos. En este caso, la pared en la que está la puerta y su frente poseen unas dimensiones similares a las anteriores mientras que los muros de fondo crecen hasta la altura del techo pudiendo alcanzar los seis metros.

El espacio interior de las tinadas no es totalmente vano sino que, en su mayoría, ademas de ser utilizadas como establo cumplen la función de henar o pajar. Es decir, en una tenada pueden encontrarse dos espacios netamente diferenciados por una solera instalada coincidiendo con la altura superior de las paredes laterales. El espacio inferior es dedicado a estabulación. Su altura habitual se encuentra en torno a 1'75 metros. Se trata de grandes espacios entre los que pueden establecerse pequeñas diferencias relacionadas con su uso. Ello ocurre, por ejemplo, con la distribución espacial del ganado en su interior evitando que «anden todos revueltos».

La distribución espacial del ganado en el interior de una tinada es puesta claramente de manifiesto por la tipología de pesebres que podemos hallar en su interior. Así, es posible diferenciar comederos de vacas, cabras y ovejas. Los de los ovinos y caprinos se hacen con ramas de matorral, lo que permite una gran flexibilidad en su presentación y una fácil transformación de los mismos en función de las modificaciones posibles de la cabaña ganadera por nacimientos, defunciones, compras, ventas, etc. Por contra, los pesebres de los bóvidos se construyen con lanchas de piedra a las que posteriormente se atan los animales mediante una cuerda o «cordel». El que los animales de mayor tamaño estuvieran atados no tiene tanto que ver con las necesidades espaciales de la tinada como con la seguridad de la misma. La presencia de predadores cercanos, especialmente lobos, podría haber significado el derrumbamiento de la tinada ante lo «nerviosas que se ponen las vacas cuando los barruntan». Lo habitual es que el pesebre del ganado vacuno sea de tipo «corrido». Aunque sus dimensiones pueden ser variables suelen ajustarse a un patrón basado en la distribución de un bóvido cada cuarenta centímetros aproximadamente. Lo habitual es que el número de pesebres sea el suficiente para poder atar juntos a cinco bóvidos. Por otra parte, mientras los pesebres de ovejas y cabras se hallan en el suelo, los de los bóvidos se elevan hasta los cuarenta centímetros manteniendo, además, una dis-

tancia o profundidad hasta la pared de veinticinco centímetros aproximadamente. Estas diferencias en el caso de la cabaña vacuna tiene que ver fundamentalmente con el uso que posteriormente se da al ganado. Analíticamente podemos diferenciar tres tipos de ganado vacuno: de carne, de leche y de tiro. El primero de ellos, el ganado de carne era el que menor tiempo pasaba en las tinadas. Son las vacas denominadas «cerriles», debido a que deambulan libremente por los cerros durante una época considerable del año. Únicamente eran recogidas en las tinadas en las épocas en que los ataques de los lobos se hacían frecuentes. Las vacas de leche se encontraban, por lo general, en los corrales sitos en el mismo pueblo a fin de que su disposición no exigiera grandes traslados. Con todo, el número de vacas de leche existentes en la zona de Navalosa siempre ha sido exiguo en comparación con los otros dos tipos de bóvidos. Una o dos vacas lecheras podían ser suficientes para garantizar el autoconsumo familiar. Por contra, los bueyes yunteros rara vez eran llevados al pueblo siendo recogidos en las tinadas próximas a las tierras de labor.

En suma, la vinculación entre la agricultura y la ganadería en el hábitat rural del Sistema Central siempre ha sido mayor de la que en primera instancia pudiera deducirse. De hecho, la tinada es uno de los elementos que propician la mejora de las cosechas. No se puede despreciar la idea de que un establo no es sólo el lugar donde se guarda el ganado, sino una auténtica factoría de producción de abono natural para la tierra. Habitualmente existe en la zona inferior de la tinada una ventanilla abierta al resguardo de los vientos por donde se saca el estiércol que, al amontonarse junto a la casilla, forma un «muladar». Posteriormente será trasladado en carretas hasta los cercanos campos de labranza. La importancia del estiércol en la producción cerealista era tal que podía ser utilizado como instrumento de pago por aquellos ganaderos que poseían un excedente de abono natural, bien por las dimensiones de su cabaña ganadera, bien por la ausencia de tierras. En estos casos lo habitual era que fuese utilizado como instrumento de intercambio con campesinos que por las razones inversas tuvieran un déficit del mismo.

Cuando la disposición geográfica de la tinada no hiciera aconsejable practicar en ella orificio alguno, lo habitual era acumular el estiércol en el interior de la misma o en un corral anejo hasta el momento propicio para su uso. Una buena tinada no sólo guardaba eficazmente el ganado, sino que producía rendimientos económicos indirectos mediante la producción de grandes cantidades de estiércol a lo largo de todo el año.

Por encima del ganado se levanta el «doblao» que es el espacio de la tinada situado bajo la cubierta del tenado para guardar todo tipo

de aperos de labranza que no sean excesivamente pesados y, sobre todo, el heno. El suelo del mismo se asienta sobre vigas «soleras» que apoyan directamente en las paredes laterales de la tinada y sobre las que se colocan de forma transversal las tablas que sirven como suelo. Dichas tablas no se fijan firmemente a las vigas soleras. Este «descuido» tiene su razón de ser: «echar de comer al ganado» podría exigir entrar y salir varias veces de la tinada con el consecuente riesgo de enfermedad por el continuo cambio de temperatura que el cuerpo debe soportar. Para evitar tales contrastes térmicos la operación de dar de comer al ganado al atardecer se reduce a levantar una o dos tablas o vigas del suelo del doblao y sin bajar del mismo distribuir desde arriba la paja o el heno en los pesebres de los animales. Tampoco es infrecuente que en aquellas tinadas individuales cuyas dimensiones pueden ser más reducidas una parte de la tinada tenga doblao y la otra no.

Por lo general, en aquellas tinadas en que las paredes de los fondos ascienden hasta la altura de la techumbre se practica una ventana conocida como «ventana del doblao», si bien el nombre de la misma adquiere numerosas variaciones locales. Estas ventanas suelen ser muy regulares acotándose sus dimensiones en torno al metro cuadrado. El vano suele estar colocado a unos dos metros del suelo externo de la tinada para reducir el esfuerzo de colocar el heno en el mismo desde el carro que lo ha transportado. En todo caso, no todo el heno cosechado puede estar en el doblao ya que las emanaciones procedentes del estiércol pueden hacerle perder parte de su característico aroma y hacer que los animales lo rehusen como comida. Por tal razón, se precisa de otro tipo de almacenes para el heno que se va a consumir a largo plazo: «ameales».

Los ameales, nombre con el que se conoce en las comarcas abulenses a los tradicionales almiares son henares formados al aire libre en los que los haces de paja o heno se aprietan en torno a un largo palo fuertemente clavado en el suelo y ubicado en su centro geométrico. El nombre «ameal» o «almiar» procede, probablemente de la latina «pertiga medialis» (palo del medio). Desde «media lis», «meda», la transformación nos conduce hasta el Al– me(d)a a través de alme(t)a. No en vano el término latino «meta» designa, por extensión, a cualquier tipo de columna cónica y es la expresión que se utiliza en numerosos lugares de la Península Ibérica para designar a los ameales.

El heno no puede colocarse en el ameal nada más ser segado. Una vez efectuada la siega se precisa proceder a una primera desecación del mismo. Para ello, la hierba recién cortada se va esparciendo por todo el prado de la forma más regular posible, si bien evitan-

do cualquier charco o zona húmeda. Una vez que la hierba esparcida por el prado va adoptando el color característico del heno debe ser volteada para que se seque por el interior. Este trabajo debe hacerse con rapidez para evitar una desecación excesiva de una parte del heno. En todo caso, el volteo debe hacerse cuando el rocío de la mañana se haya evaporado pues de lo contrario podría producirse una fermentación del heno por la conjunción del calor y la humedad. Cuando está convenientemente secado se procede a levantar el ameal.

Una vez clavado en el lugar asignado el «palo del medio» se coloca en el suelo una capa de piorno con el fin de evitar posibles humedades en las estaciones más lluviosas y sobre la misma los distintos haces de heno fuertemente apretados. La presión que se hace sobre las distintas hacinas tiene varias ventajas. La primera y más evidente es la de impedir su caída o su desmoronamiento por causa del viento. Pero, además, el prensado del heno asegura su conservación por más tiempo en condiciones idóneas. Los haces fuertemente apretados impiden que el aire circule libremente por entre los tallos y, con ello, se evita la aparición de parásitos. El heno bien apretado en el ameal puede conservarse en buenas condiciones para ser consumido por el ganado durante tres años ya que la pérdida de su característico color en las zonas más externas del ameal no supone alteración de las capacidades nutritivas del mismo. Sin embargo, si el heno se aprieta poco las condiciones óptimas de duración del mismo rara vez exceden del año debido a la putrefacción del mismo en el interior. Por otra parte, un ameal mal levantado corría riesgo de combustión espontánea: el embolsamiento de aire en el interior en contacto con el heno mal secado es calentado hasta alcanzar temperaturas elevadas que podían provocar el incendio.

Para evitar que los animales sueltos tengan acceso directo a los ameales, estos se colocan en el centro de un terreno de dimensiones reducidas, aunque variables. Dicho terreno se valla con una pared circular de piedra en la que, a modo de puerta, se deja un pequeño espacio abierto. Esta valla, cuya altura, se establece en torno al metro, recibe en Navalosa los nombres de «cerquijo» o «cerquillo». El almacenamiento de la paja y el heno en los ameales exige que éstos se hallen en la proximidades del lugar en que va a ser consumido. Por ello, es frecuente encontrar numerosos ameales entre los barrios de tinadas. A este respecto, conviene señalar que los ameales sólo se levantan hoy día en aquellos lugares en los que por la dimensión reducida del prado o por lo intrincado de la orografía es imposible el uso de las modernas empacadoras. Si son fáciles de descubrir en el Alberche, en el caso de Valdecorneja su uso ha quedado restringido a

zonas reducidas de Villafranca, Navacepedilla, Navescurial o Casas del Puerto.[589]

Los cerquijos o cerquillos que rodean los ameales no son la única construcción adjetiva de la tinada. Lo habitual es que en sus paredes se inicie un amplio cerramiento berroqueño que forma un corral de grandes dimensiones que, en ocasiones, llega a dar nombre a todo el conjunto. Este corral es el espacio adecuado para ciertas actividades complementarias como el almacenamiento de estiércol en muladares, «amanear» (trabar las patas delanteras) o «desmanear» (destrabar) las caballerizas, cargar y descargar los carros, etc. Lo habitual es que estos corrales mantengan dos entradas diferenciadas cerradas ambas con una puerta de madera. Una de ellas, la más amplia, tiene una anchura variable que oscila entre los dos y los tres metros para permitir la entrada de carros y yuntas. La otra, cuya anchura media es de ochenta centímetros, es utilizada solamente por las personas y caballerías.

En las tinadas colectivas la división no alcanza al corral siendo éste común a todos los propietarios. Se da así, una forma de asociación básica que consiste en la utilización colectiva por varias familias de un espacio semi-privado.

No obstante, el uso colectivo no afecta al interior de la tinada. Por tal razón, mientras que las puertas del corral se cierran con un simple pasador de madera, las pequeñas puertas que dan acceso al interior de la tinada desde el corral están dotadas de una rústica cerradura de madera. Dicha cerradura no se encuentra inserta en la puerta, como hoy día es habitual, sino que es un apéndice de la misma. Se trata de dos piezas de madera en cuyo interior se entrelazan unos «dientes» que coinciden con los de la llave, también de madera. Al introducirse la llave en la cerradura se facilita el movimiento de un pasador que se inserta en un tosco orificio efectuado en la jamba berroqueña. Las dos piezas que

[589] La importancia de los ameales en las culturas ganaderas es indudable. De hecho, aún se conserva en el Archivo Municipal de Piedrahíta una ordenanza de hace más de quinientos años que pretendía regular algunos de los aspectos con ellos relacionados:

En Piedrafita, sábado, X días del mes de jullio, año del Señor de mill e quatrocientos e sesenta e dos años, estando en concejo a canpana repicada, segund que lo han de uso e de costumbre, ...paresció y present maestre Yucafe, carpentero del conde nuestro señor, e mostró una carta firmada del dicho señor, por la cual su merced manda quel dicho bachiller Toribio Gómez, su contador, con los otros regidores, viesen sy avían de estar ameales en la dicha villa, por el dapno que dello se podía recrecer..... E luego los dichos regidores e alcallde acordaron que non estuviesen los dichos ameales en la dihca villa..por el gran dapno que dello se puede recrecer ... (Archivo Municipal de Piedrahíta, Libro 1º de Acuerdos, folio 182. Recogido en LUIS LÓPEZ, C.: Colección Documental del Archivo Municipal de Piedrahíta (1327-1549), ed. Institución Gran Duque de Alba de la Diputación Provincial de Ávila. Ávila. 1987. Pág. 49).

conforman la cerradura, firmemente clavadas entre sí, son superpuestas mediante puntas a la puerta, que se sujeta con dos bisagras metálicas directamente sobre las jambas. Es decir, con excepción de la parte superior, las puertas de las tinadas carecen de algo similar a un marco en el que encajarse con precisión.

En las esquinas del corral y apoyado en uno de los dos lados de la tinada se encuentra el «guango». El guango es un cobertizo alargado y no muy ancho cuyas dimensiones aproximadas lo hacen coincidir con un rectángulo de 2 x 6 metros. Su cubierta a dos aguas es del mismo piorno serrano que cubre la tenada. La función básica que cumple este emplazamiento es la de guardar el carro y aquellos aperos de labranza que por su peso no sea conveniente colocar en el doblao. Este cobertizo descansa habitualmente sobre una de las paredes del corral y sobre dos postes de piedra que, indistintamente se presentan como de una sola pieza o de varias superpuestas. Estas pilastras permiten que el guango se abra, al menos, por dos partes. El objeto de ello es facilitar cualquier maniobra que hubiera que realizar con el carro. Aunque excepcionalmente puedan superar los dos metros de altura, lo habitual es que ésta sea inferior.

La forma habitual del cubículo del guango (estrecho-largo y no muy alto) se adecúa a la perfección a las características de las carretas que históricamente han circulado por el Alberche. En la época en que se construyó la última tinada de la que tenemos noticia el medio de transporte de mercancías más utilizado era la carreta enteramente hecha de madera. Estas carretas que, por su rusticidad, ALONSO PONGA denomina «carretones» constaban de una pértiga central muy alargada para poder llevar un largo tronco de pino y dos aimones unidos por tres o cuatro travesaños.[590] Por otra parte, dichos carretones debían ser particularmente estrechos para que pudiesen ser útiles en los tortuosos caminos de montaña. El elemento del carro alberchano que más llama la atención es la rueda maciza de madera y sin ningún tipo de llanta metálica. Estas ruedas macizas, totalmente alejadas del estereotipo de los carros castellanos de ruedas radiadas, se hacían de una sola pieza de madera que giraba libremente en torno a un eje fijo también realizado de madera. Habitualmente la madera utilizada para su construcción era la del roble, aunque no era infrecuente usar otras diferentes. Debido a la construcción de la rueda de una sola pieza, las carretas no se elevaban en exceso del suelo. En este caso, la baja altura de la carreta no obedece a un deseo de ahorrar madera o de simplificar la construcción. Se precisaban carros de ruedas pequeñas si se quería que fueran bajos para facilitar las labores de carga y descarga, algo totalmente necesario si tenemos

590 ALONSO PONGA, J.L.: *Los carros en la agricultura de Castilla y León*, ed. Junta de Castilla y León. León. 1994. Pág. 121.

en cuenta que no sólo se transportaba heno o estiércol, sino las pesadas losas graníticas que se utilizaban en la construcción de las tinadas y de las viviendas.

Aunque existen algunas tinadas desperdigadas por el campo así como un número considerable de las mismas en la zona más elevada del pueblo próxima a las «erillas», lo habitual, sin embargo, es el emplazamiento de varias tinadas en barrios más o menos numerosos alejados del núcleo poblacional y más cercanos a los pastos y zonas de cultivo.

La agrupación de tinadas en barrios –que podían constar de cerca de treinta corrales, como ocurre en El Canchal– facilitaba el cuidado de los animales cuando alguno de los propietarios no podía atender su ganado, la preparación de boyadas cuando se realizaban los «turnos» y la protección de los bóvidos ante la presencia de depredadores como el lobo, ya que con pocas personas puede vigilarse una gran cantidad de ganado. No es infrecuente que alguno de los corrales tenga a tal efecto, además del guango, una pequeña caseta de no más de 6 m^3 (2 x 2 x 1'5 m.) en la que vaqueros y pastores se resguardaban del mal tiempo. Estas casetas con pequeños ventanucos desde los que vigilar las tinadas poseen pesadas losas de granito por techo en lugar de piorno para evitar incendios fortuítos al encender lumbre para calentarse o cocinar.

La agrupación de tinadas ha dado origen en el término de Navalosa a varios barrios: Bocayuso, El Cebollón, Piedra Caballera, La Majadilla, El Pontón (La Puente) y, especialmente, en el conjunto que suponen el Llano de la «Cepeílla»-Las Tinadas-La Tejonera-Navalvao que evitaban el que el ganado tuviera que ir al pueblo.

Al contrario de lo que ocurre con los vaqueiros de alzada, en el Alberche los espacios en que se asientan las poblaciones de humanos y de animales se hallan diferenciados nítidamente.[591] Para ello es preciso que exista una dotación mínima que incluya no sólo guangos, cerquijos y corrales, sino, especialmente potros de herraje.

El potro es el instrumento que el herrero, que iba de barrio en barrio y de pueblo en pueblo, utiliza para calzar los bóvidos de tiro que, debido a lo abrupto y pedregoso del terreno, necesitaban de este complemento. Consta de cuatro vigas o postes de granito que se colocan dos a dos formando un rectángulo de aproximadamente 1'5 m^2 de área en cuyo interior se introducía al bóvido. La cabeza de la res se colocaba bajo un yugo con coyunda ubicado entre los postes delanteros. Con el animal en esta posición se procedía a atar unas cinchas o correas sujetas en unos ganchos que, a tal efecto, se habían dispuesto en una viga de

591 Sobre el tema puede verse CÁTEDRA TOMÁS, M.: *La vida y el mundo de los vaqueiros de alzada*, ed. C.I.S.– Siglo XXI. Madrid. 1989. Especialmente el capítulo titulado *Las vacas también son buenas para pensar* (págs. 129 y ss.).

madera que giraba dentro de los postes del lateral derecho. Para poder apretar estas cinchas al «rodillo», nombre que recibe la viga giratoria de madera, se utilizaban dos palos que se introducían haciendo palanca en una oquedad practicada en el mismo. La res quedaba así inmovilizada: la cabeza bajo el yugo y el cuerpo atado al rodillo y a la «viga colgaera». La viga colgadera se sitúa en el lateral izquierdo y, a diferencia del rodillo, es fija. Sobre ella se amarran las cinchas primeramente. Dos pequeños bloques graníticos entre los postes delanteros y uno entre los traseros en forma de asiento facilitaban la labor de herrero al permitir apoyar sobre ellos las rodillas flexionadas de los animales. Aunque normalmente las herraduras se traían ya preparadas y medidas del pueblo, no era infrecuente que hubiera que proceder a efectuar en las mismas retoques que posibilitaran un mayor ajuste a la pezuña del animal. La existencia de todo tipo de muescas, hendiduras y golpes en los postes traseros es prueba de ello.

El herraje no era el único cuidado extraordinario que los animales precisaban. De hecho, también era habitual «cercellar» o «hacer zarcillos» en los mismos, esto es, efectuar pequeñas mutilaciones y cortes que se hacían en las orejas del animal formando una determinada figura (hendida, bocada, muesca, puntada, etc.). Esta actividad suponía marcar a los animales a fin de que cada propietario y los vecinos pudieran saber en cada momento de quien era un animal que aparecía perdido o al que había que castigar por haber producido algún tipo de destrozo en los cultivos de los vecinos. Lo habitual en estos casos era que el animal fuese llevado a la Casa del Concejo, de la que hoy día sólo quedan las ruinas en el centro del pueblo, para que fuera retirado por su dueño previo pago de la sanción correspondiente y de los honorarios del encargado de su cuidado hasta que fuera retirado.[592] En todo caso, la marca no es un signo de identificación del propietario con el ganado sino una referencia externa. Las marcas no se hacen para que el vaquero conozca su ganado, sino para que el resto de los vecinos pueda adscribirlo fácilmente. Es más, los propietarios conocen a sus animales por los nombres que ellos mismos les otorgan en función de las apariencias o habilidades

[592] Una ordenanza de Piedrahíta fechada el 31 de Agosto de 1510 y dictada por el concejo reunido a campana repicada mandata que sea elegida una persona del concejo para que permanentemente cuide de este corral y cobre las penas impuestas ya que «en el acorralar de los ganados, que se acorralan en el corral del concejo desta villa, por daños que fazen en prados e panes e otras cosas, algunas vezes, se tiene tal forma que, por mal recavado de la llave del dicho corral e por no la fallar, no se acorralan los tales ganados e otras vezes, de noche, abren el dicho corral, por causa de lo qual, los señores de los panes e prados e navares e fuerta e otras cosas que dañan a qualesquier ganados no cobran sus penas en aun dello se redunda otra muchas cosas» (A.M.P., Libro 4º de Ordenanzas, tomo I, fol. 74. Transcristo por Luis López C.: o. c. Pág. 184). El corral del concejo de Navacepedilla de Corneja, sito a las afueras del pueblo presenta el mismo estado que el de Navalosa.

que creen descubrir en los mismos: «manituerta», «ligera», «cariñosa», «borregera», «mora», etc. Tal vez la única señal de identificación que el pastor hace de su ganado para reconocimiento propio es la que marca a las ovejas recién paridas. Cuando por S. Juan el número de corderos comienza a ser considerable si se cuida o posee un rebaño grande, los pastores hacen una marca con el barro rojizo de los caminos sobre el lomo de la oveja para reconocer de lejos a todas las ovejas recién paridas y arrimarles un cordero que se hubiera perdido y no encontrase a su madre.

En suma podemos considerar la tinada enmarcada dentro de una tipología más amplia de chozos de pastores y vaqueros. En este sentido, podemos hacer referencia a la taxonomía de chozos que elaboran SÁNCHEZ y TIMÓN. Dicha clasificación atiende a criterios diversos. Desde un punto de vista de la función que cumplen los chozos, las citadas autoras distinguen los siguientes:

a.– para personas
– chozos-vivienda para pastores y ganaderos trashumantes.
– chozos-vivienda para pastores y ganaderos fijos.
– chozo-refugio.
– chozo-almacén.

b.– para animales
– zahúrdas para cerdos.
– chiveros para cabras.
– chozos para gallinas.
– chozos para perros y mastines.[593]

Las tinadas del Alberche, si bien dejaron de estar habitadas hace mucho tiempo, se corresponderían con los chozos para pastores y ganaderos fijos. Las escasas presentes en el Corneja son, sin embargo, propias de actividad intermitente. La descripción que hemos efectuado de las tinadas se asimila mucho a la que BARRIENTOS ALFAGEME presenta de los chozos fijos de pastores tormesinos:

> «se trata de edificaciones sencillas, de planta circular, cuyo elemento permanente se reduce a un muro de mampostería tosca de piedra seca. Casi siempre son bloques de granito recogidos in situ, de los depósitos de gravedad. El muro alcanza un espesor variable, a menudo superior al metro. El recinto es un círculo con un diámetro que no suele exceder de los cinco metros. Se accede a él por una apertura o puerta en el muro, destacada por bloques más grandes, con dintel. La altura de esta puerta es siempre inferior a la de una

593 SÁNCHEZ SANZ, M.E. Y TIMÓN TIEBLO, M.P.: *Aportación al estudio del chozo en la provincia de Cáceres*, en Narria. Vols. 23-24. 1981. pág. 3.

persona adulta (alrededor de un metro y treinta centímetros). Frecuentemente presentan, accesoria al chozo, una cerca de forma ovalada o adaptada a la topografía si es exigente. Su perímetro es amplio y permite alojar un rebaño importante. Esta dependencia no lleva ningún tipo de cubierta».[594]

La descripción que MADOZ hace del término municipal de Burgohondo, término situado en la transición del Alto Alberche y que era «común» con los altoalberchanos de Navarrevisca, Navatalgordo, Navalosa, Navaquesera y Navalacruz, incluye

«el sitio llamado las Umbrías que consiste en unas sesenta chozas, pero sus vecinos pertenecen a los pueblos de Navalacruz y Navatalgordo».[595]

La similitud estructural de las tinadas no se limita a los chozos de cabreros de Gredos. Si nos fijamos en los aspectos arquitectónicos esta similitud puede ser ampliada a las pallazas o pallozas de los vaqueiros de las brañas astures, los chozos de los pastores trashumantes de Monfragüe y de Soria, los chozos de cabreros de la ateña ribera Trevejana, los refugios de cabreros de la comarca extremeña de Ahigal y los de Freixo d'Espada a Cinta en la portuguesa comarca de Tras os Montes y con las pallozas galaico-leonesas de Cebreros y Ancares.

Con todo, se pueden establecer ciertas diferencias entre estas construcciones. La primera de ellas procede del hecho de que las tinadas han dejado de habitarse permanente hace ya mucho tiempo, aunque ocasionalmente pudiera servir como refugio durante algunas noches. Como consecuencia de ello, no presentan una distinción de espacios entre el ámbito animal y el propiamente humano, como ocurre en las pallozas, ni tienen escaleras de acceso como ocurre en las cabañas con «teitu» de las brañas astures y los chozos de Monfragüe. Tampoco presentan «vieiral» o una cornisa como la existente en las pallozas para alejar la humedad de la base de la pared. Por otra parte, las divisiones internas que presentan las tinadas colectivas están relacionadas con la diferenciación de propietario. Por tal razón, incluso entre miembros procedentes de una misma familia, las divisiones interiores de las mismas se realizan mediante un muro de piedra. Sin embargo, en las edificaciones en que existe una presencia humana permanente o intermitente las diferenciaciones espaciales son menos sólidas recurriéndose a cortinajes o a vallados de madera. Por otra parte, las tinadas gateñas se asemejan arquitectónicamente más a los refugios de la «raya» de Portugal presentes en las proximidades de la zamorana Fermoselle o a los existentes en las cer-

[594] Barrientos Alfageme, G: o. c. Págs. 285-286.

[595] Madoz, P.: *Diccionario geográfico-estadístico e histórico de España. Provincia de Ávila*, ed. Ámbito. Valladolid. 1984. Pág. 135.

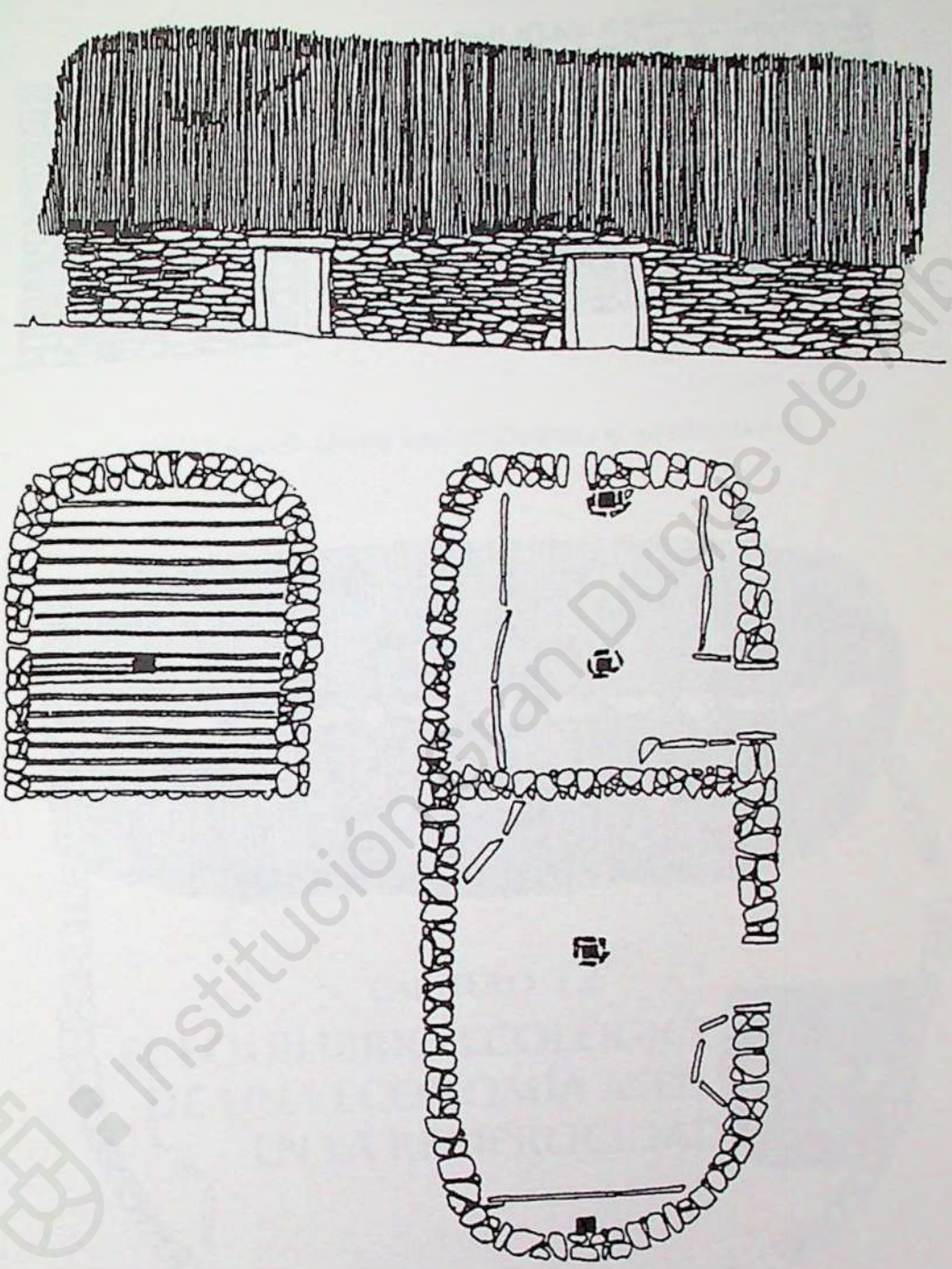
canías del puerto de Aliva en la cántabra Liébana. En este caso, el chozo es circular u ovalado pero sus dimensiones son reducidas (aproximadamente cuatro metros de diámetro en los circulares y un área de seis metros por dos en los ovalados). En algunos casos, se ha ampliado el espacio interior con la construcción de una esquina, lo que le proporciona una forma totalmente irregular. Este tipo de chozos se caracteriza fundamentalmente porque la techumbre se forma por vigas de madera muy unidas entre sí formando una techumbre cónica sobre la que se coloca posteriormente tierra con hierba menuda y compacta, similar al césped. Se logra con ello, que el frío viento invernal no traspase la cubierta.

Aún así, también es posible señalar similitudes entre las tinadas y algunos de los chozos descritos que hacen referencia no sólo a elementos estrictamente arquitectónicos. Así, podemos señalar que las tinadas al igual que los chozos del sector extremeño de Gredos poseen unas pequeñas alacenas empotradas en el muro y que son utilizadas para dejar trébedes o instrumentos de cocina, como cazuelas, cuchillos, cubiertos, etc. En el caso de las tinadas, las alacenas se hallan en las proximidades de las puertas o en el fondo de la misma siendo relativamente fácil hallarlas a oscuras. En un lugar con techumbre de bardera encender un fuego para procurar iluminación nocturna es un gran riesgo. Por la misma razón, las cazuelas con la comida eran colgadas del techo frente a la misma puerta. Con ello se encontraban lo suficientemente elevadas como para que los roedores no pudieran tocarlas y, a la vez, era fácil hallarlas a oscuras. En estos casos, el fuego para calentar la comida se hacía, como describe CARO BAROJA a la puerta:

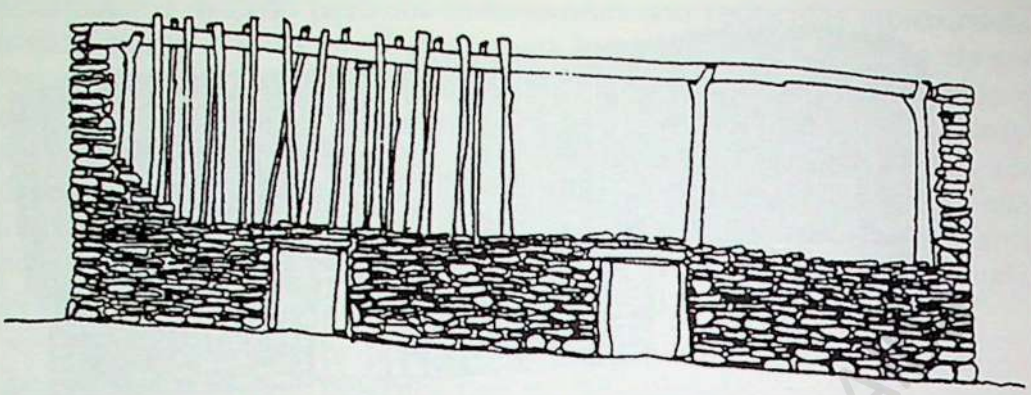
> «frente a la puerta, que está en la parte de temperatura más benigna, colocan tres palos cruzados sobre un hueco que sirve de cocina; de los palos cuelga un caldero, donde hacen la comida».[596]

Por otra parte, aunque se han señalado algunas diferencias con respecto a las pallozas galaico-leonesas se puede recordar que éstas también poseen un doblao por encima del espacio que se destina a los animales.

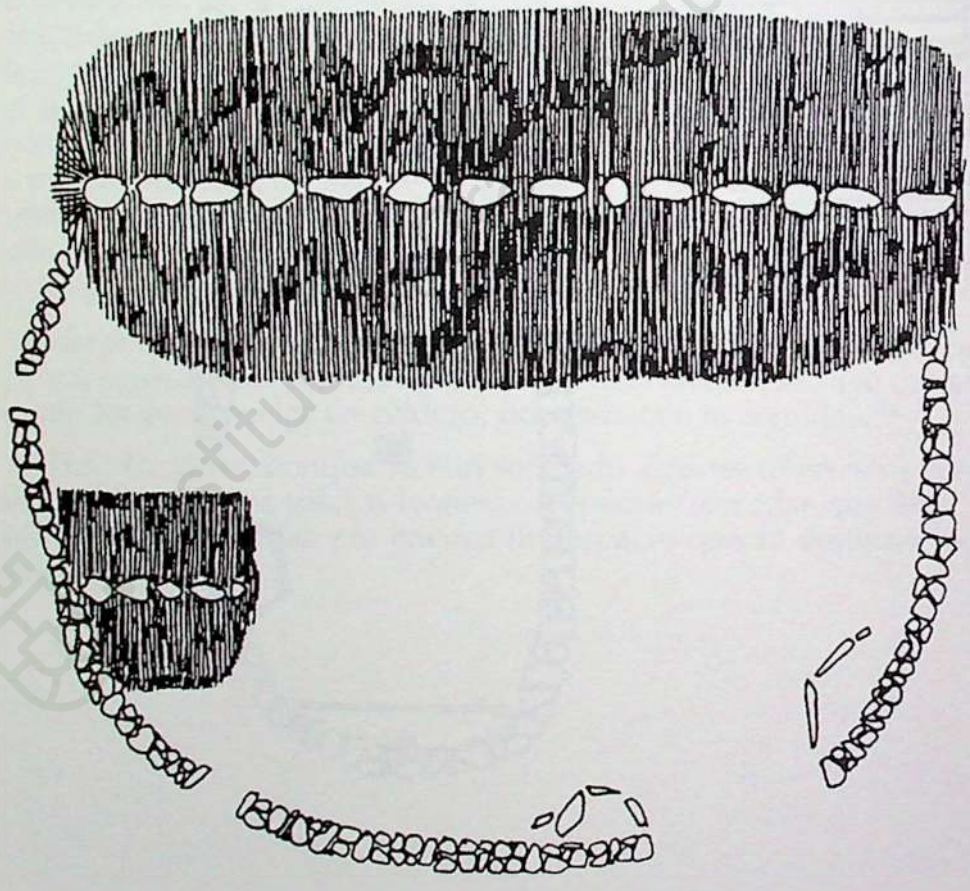
596 CARO BAROJA, J.: *Los pueblos de España*, ed. Itsmo. Madrid. 1981. 3ª ed. Vol 2. Pág. 210.



Tinada de «El Canchal». Alzado y Planta. Es una tinada colectiva (2 dueños) con una parte doblada y otra sin doblar. El dibujo de la izquierda correspondería al «doblao». Escala 1:100. Dibujos J.A. Navarro Barba.



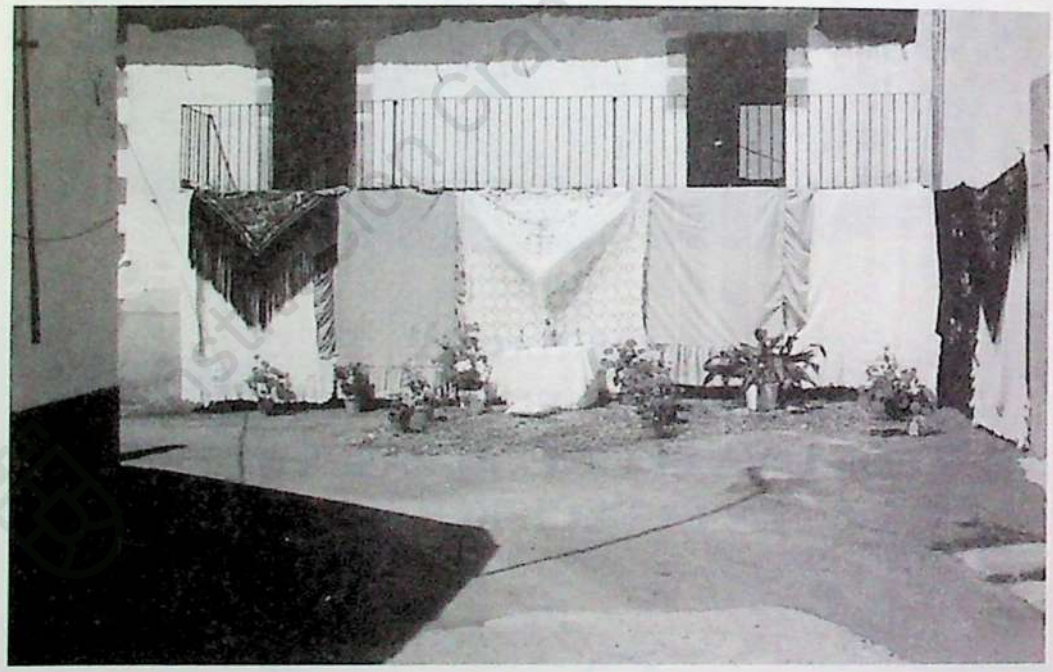
Entramado de la cubierta de una tinada. Escala 1:100.



Planta del conjunto de una tinada con corral y guango. Escala 1:100.

CAPÍTULO 12
EL EQUILIBRIO ECOLÓGICO BASE DE UNA ECONOMÍA ASENTADA EN LA RECIPROCIDAD

Institución Gran Duque de Alba



En condiciones de equilibrio ecológico precario los colectivos humanos tienden a disminuir la producción y a aumentar las pautas de cooperación social expresadas tanto simbólica como materialmente. Arriba: Tinada levantada colectivamente en «Bocayuso» (Navalosa) (Foto A. Espina). Abajo: Altar preparado para la procesión del Corpus en Santa María del Berrocal. (Foto P.T.)

La existencia de un equilibrio ecológico precario en el Alto Alberche ha generado unas pautas culturales en las que domina la baja productividad donde los rasgos ecosistémicos han tendido no a maximizar alguno de los elementos infraestructurales sino a minimizar los factores antrópicos. Ello implica un conjunto de rasgos culturales que dirigen la producción económica hacia el mantenimiento del equilibrio ecológico y no hacia el incremento de la producción. La contrapartida negativa era la imposibilidad de crecer demográficamente. Desde este punto de vista, el incremento poblacional sólo era factible con la llegada de recursos ajenos a los vecinos del Alto Alberche. Ahora bien, ello conllevaba el riesgo inherente a la ausencia de control directo sobre las aportaciones externas. Una excesiva dependencia de las mismas equivale a no poder controlar las condiciones económicas en las que la vida de las personas se desarrolla.

Cabe preguntarse que es lo que lleva a colectivos humanos a asentarse sobre lugares de equilibrio precario donde la abundancia material es, como señala SAHLINS, sinónimo de desear poco. En este sentido, es posible diferenciar tres tipos de asentamiento sobre el valle del Alto Alberche. Localidades como Navarrevisca y Serranillos, por una parte, y Navatalgordo, Navalosa, Hoyocasero y San Martín del Pimpollar, por otro, se asientan sobre caminos naturales. Las primeras en el ascenso del ganado trashumante al puerto de Serranillos. El resto en la vía natural abierta por el propio río. En el caso de Serranillos parece posible vincular la existencia de tal núcleo más que al control del paso del ganado trashumante a la defensa del puerto que servía de frontera. El topónimo del lugar parece indicarnos que estuvo poblado por «serranos». A decir de BARRIOS GARCÍA,

> «los serranos eran labriegos venidos de las montañas del norte que se hicieron famosos por tener caballo, razziar a los musulmanes y vivir en núcleos urbanos».[597]

[597] BARRIOS GARCÍA, A.: *Estructuras agrarias y de poder en Castilla. El ejemplo de Ávila (1085-1320)*, ed. Universidad de Salamanca -Inst. Gran Duque de Alba. Salamanca. 1983. Pág.187.

El que parte de la comarca del Alto Alberche haya podido ser repoblada por guerreros en la época en que todo el Sistema Central servía como frontera, no es algo que pueda dejarse al margen. Tras la consolidación de las fronteras y

> «usando de la guerra contra los musulmanes para la obtención de botín y del control absoluto de los órganos concejiles para el aprovechamiento de baldíos que pertenecían a comunidades rurales y para la percepción de nuevas rentas, parece que es ahora cuando la "clase de guerreros" se transforma en la clase de los "guerreros propietarios de ganado"».[598]

Es decir, la inseguridad de los reinos castellanos a mediados del siglo XII, obviamente acrecentada en las zonas de frontera o en sus proximidades, permitió a los guerreros asentados en las cercanías del enemigo acrecentar sus posesiones mediante botines en forma de cabezas de ganado:

> «en unas circunstancias excepcionales, con continuados choques fronterizos, el minoritario grupo guerrero ha amasado mediante procedimientos extraeconómicos una ingente riqueza pecuaria».[599]

En este contexto, los abundantes pastos del Alto Alberche, unido a una mano de obra gratuita, se convierten en el lugar idóneo para el desarrollo de tal riqueza. No puede, por tanto, despreciarse el papel que jugaron las contiendas bélicas en el desarrollo de la cultura ganadera del Alberche, máxime cuando nos estamos refiriendo a «razzias» contra los musulmanes que suponían la apropiación de más de 50.000 cabezas de ganado en una sola expedición.[600] La denominada guerra de «reconquista» supuso, por tanto, la llegada de numerosas cabezas de ganado al Valle del Alto Alberche.[601]

[598] Ibid. Pág. 194.

[599] Ibid. Pág. 196.

[600] Esta cifra es dada por J.L. MARTÍN en su estudio *Política y economía en el subdesarrollo extremeño*, citado por BARRIOS GARCÍA (o. c. Pág. 208). Para éste, el fundamento último de las razzias que se llevaban a cabo contra los almohades desde el puerto de Serranillos o del Pico no era la extensión de la fe católica o la defensa de los intereses de los reyes castellanos, sino caer por sorpresa sobre el enemigo para *substraerle sus bienes muebles* y de esta forma amasar una riqueza sustentada en la propiedad del ganado (Pág. 208).

[601] La justificación ideológica de una guerra de *reconquista* de un territorio que nunca se había perdido funcionó gracias a la incorporación de cierta mitología por parte de los ideólogos de la misma: *y el mito funcionó: los reyes cristianos actuaron de la forma que lo hicieron porque se les dijo que eran herederos de los reyes godos; y el pueblo les secundó porque se creyó, una vez más, el mito de la «Edad de Oro» o del «Paraíso perdido»*. CORRAL, J.: *El mito de la reconquista*, en Rev. de enseñanza y cultura laica Areópago, vol 3. 1984. Pág. 56.

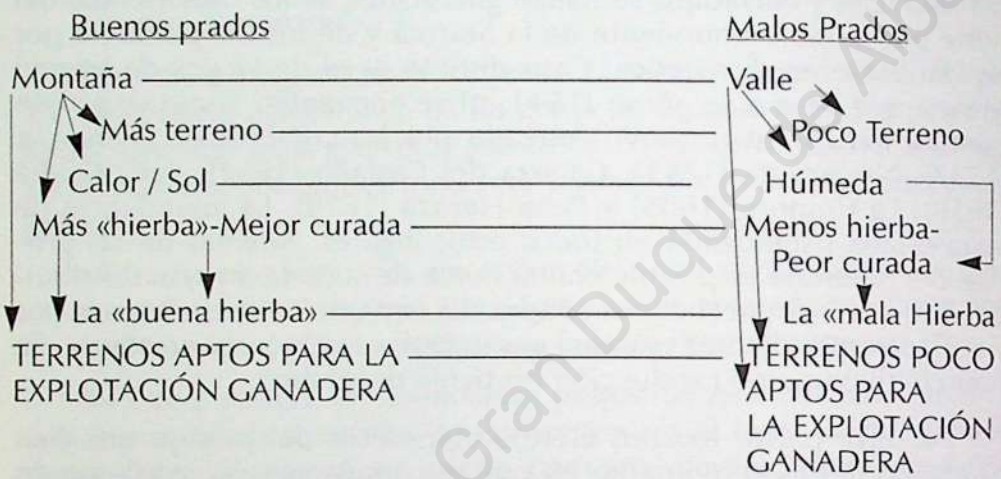
En el caso de los núcleos que rodean la cabecera del Alberche, la situación es diferente. La altura sobre la que se asientan las localidades de Garganta del Villar(1468), Cepeda de la Mora (1511), Navaquesera (1512), San Martín de la Vega de Alberche (1521), Navadijos (1525) y Hoyos de Miguel Muñoz (1541), vincula el origen de las mismas con el control de los pastos veraniegos. Las características físicas que rodean a estos núcleos poblacionales, con excepción de Navaquesera, son las mismas: abrigo de los vientos, agua próxima y algún depósito aluvial que permita una agricultura de subsistencia. Así, Garganta del Villar, Cepeda de la Mora, San Martín de la Vega del Alberche y Navadijos se hallan guarecidos de los fríos vientos del norte por la mole imponente de la Serrota y de los del poniente por las estribaciones de Gredos. Caso distinto es el de Hoyos de Miguel Muñoz que pese a su altura (1541 m) se encuentra, como su propio nombre indica, en un hoyo rodeado por las cumbres de Romarcos (1727), Navarquita (1741), Cabeza del Castaño (1662), Peña Cachá (1656), La Cumbre (1685) y Peña Heraza (1679). La abundancia de agua estaba garantizada en todos estos lugares. Además de las propias del Alberche es posible contar cerca de setenta arroyos distribuidos entre las seis localidades citadas. La conjunción de tantos arroyos y sus correspondientes «juntas» garantizaba también la presencia de suelo fértil para una producción hortícola doméstica.

Por otra parte, existen ciertos elementos del paisaje que han cambiado desde el momento en que estos lugares se convirtieron en asentamientos permanentes. Aunque hoy día sea difícil hallar un árbol en la cabecera del Alberche hasta llegar a los pinares de Hoyocasero, no siempre fue así. El análisis de la microtoponimia parece avalar la hipótesis de que la cabecera del Alto Alberche, como en general todo el Sistema Central, estuvo poblado por densos bosques. De hecho, el río Alberche nace en las cercanías de la Dehesa de Cuarenta Pinos (localizada en la divisoria de los términos municipales de San Juan de Gredos y San Martín de la Vega del Alberche) y a poco de nacer se adentra en Pinarredondo dejando a su derecha el Cerro de las Sabinas. Los primeros asentamientos fijos del Alto Alberche fueron posibles gracias a la quema de los bosques. Dicha labor era seguida por la lenta roturación de las partes despejadas en círculos concéntricos:

> «los nuevos habitantes parece que ensayaron un mismo sistema de transformación del medio. A partir de núcleos estables de poblamiento a una distancia relativa de las corrientes de agua procederían a talar y rociar –en el valle del Alberche el año de 1250 había una aldea llamada Ceniseros y otra Quemada– los espesos bosques del entorno, reservando reducidas superficies, próximas normalmente a

pueblos y ríos, para la agricultura, siempre que las formas y características del terreno no lo impidieran».[602]

En suma, presuponer la «superioridad» natural de las fértiles tierras de los valles resulta excesivo. Es más, desde el punto de vista del que cuida el ganado las alturas siempre son deseables: es en ellas donde se hallan los mejores prados y la mejor hierba. Las condiciones físicas que presentan las cabeceras de los valles, como en el caso del Alberche y el Corneja, las convierten en lugares idóneos para el desarrollo de la explotación ganadera. El siguiente cuadro lo explicita claramente:[603]



Ahora bien, el precio que se debía pagar por asentarse sobre lugares aparentemente inhóspitos era el no incremento de la productividad natural por efecto de la acción antrópica más allá de límites cercanos a la propia actividad natural. Podría afirmarse que la compatibilización de

602 *Barrios García, A.*: o. c. Pág. 165. Este proceso, según el autor de la obra citada, tuvo lugar en la zona del Alberche en la segunda mitad del siglo XII y a finales del XI en el Corneja. En 1230 existe constancia de que toda la actual provincia de Ávila, excepto las cabeceras del Alberche y del Tormes se hallan repobladas. De hecho, existen en esos días pueblos florecientes en el Corneja como Bonilla de la Sierra o Tórtoles (Pág. 141). Sin embargo, en la cabecera del Alberche sólo habitan los *pueblos pastores de hábitat móvil y discontinuo* (Pág. 136) que, de hecho, ya existían en las épocas prerromanas (Pág. 146) y que, a largo plazo, constituirían el germen de la economía pastoril que domina en el valle del Alberche (Pág. 166). Existe un documento fiable para conocer el poblamiento de la provincia de Ávila durante el siglo XIII: la *Consignación de rentas ordenadas por el cardenal Gil Torres a la Iglesia y Obispado de Ávila*. En este documento el obispo de Lyon (Fra.) media entre varios poderes eclesiásticos para determinar a cuál de ellos se deben pagar los diferentes impuestos. Para determinarlo efectúa un censo de todos los lugares habitados de la provincia consignando cuanto debía pagar cada localidad. Dicha *consignación* aparece recogida en TEJERO ROBLEDO, E.: o. c. págs. 199-212.

603 Tomado directamente de CÁTEDRA TOMÁS, M.: o. c. Pág. 97.

Instituto Gran Duque de Alba

una baja productividad y de la supervivencia es el instrumento de adaptación que llevó a los alberchanos a establecer unas pautas de cooperación como fundamento de su capacidad de adaptación al medio.

La construcción de las tinadas podría ejemplificar claramente la reciprocidad social sobre la que se asienta la cultura «tradicional» del Alto Alberche. Ha quedado suficientemente expuesta la importancia de estas «casillas» en la producción ganadera. Pues bien, el levantamiento de las mismas no era una cuestión privada, sino parcialmente comunal. La mediación comunal de la producción es algo exigible cuando la alteración de las condiciones ecológicas como consecuencia del aumento de la producción afecta a toda la comunidad.

La construcción de una tinada sigue dos fases claramente diferenciadas. Una vez decidido el emplazamiento los distintos miembros de una familia nuclear comenzaban a levantar las distintas paredes de la tinada. En este trabajo, excepcionalmente podían colaborar otros familiares o vecinos. Ello no significa que la mediación comunitaria no estuviera presente. El suelo sobre el que la tinada se iba a asentar era donado por el municipio. Esta donación «incondicional» se hallaba sujeta al imperativo de la decisión colectiva. Era el concejo-ayuntamiento quien decidía, en última instancia, si se podía levantar la tinada en el lugar decidido por el nuevo propietario o si, por el contrario, era más conveniente ceder otro. La participación comunitaria era más evidente en el escobado del tejado, labor que por su complejidad no podía ser desarrollada por una sola familia.

La techumbre es el elemento más «espectacular» de la tinada. Aunque el techo se componga básicamente de piorno serrano la sujeción del mismo precisa de una fuerte armadura de madera que debe soportar no sólo el peso habitual del techo sino el adicional de la nieve que podía mantenerse durante varios meses. Dos son los elementos sobre los que tal peso se apoya: el caballete y los cabrios. El «caballete» es la viga que atraviesa en sentido longitudinal toda la tinada y que se apoya sobre postes clavados verticalmente en el suelo a distancias regulares y sobre las paredes de los fondos cuando éstas adquieren la altura necesaria. La denominación de «caballete» aplicada a la viga maestra se encuentra muy extendida. De hecho, en el «Diccionario de la Lengua Española de la Real Academia Española» una de las acepciones de tal concepto es la que lo identifica con la «línea horizontal y más elevada del tejado, de la cual arrancan dos vertientes». G. KLEMM constató que en el noroeste de la provincia de Ávila, en concreto en las llanuras morañegas de Moraleja de Matacabras, se denominaba a la misma «viga caballete».[604] Igualmente pudo comprobar la reiteración de este nombre con pequeñas varia-

[604] KLEMM, G.: o. c. Pág. 43.

ciones locales por toda la provincia de Ávila. En Niharra, por ejemplo, pueblo atravesado por la misma cañada que, tras ascender el puerto de Menga, se adentra en Cepeda de la Mora y cruza el valle del Alto Alberche, es denominada caballetera.

Colocadas de forma perpendicular al caballete se hallan las vigas denominadas «cabrios». Estos maderos, ramas o troncos de árboles pequeños de entre tres y seis metros de largo, se empotran directamente sobre la pared en líneas paralelas o convergentes, dependiendo de la forma final de la tinada, distantes aproximadamente treinta centímetros. Para sujetarlos se prepara un rústico zócalo con dos o tres piedras entre las que se inserta la viga. Sobre los cabrios se suelen colocar las ramas de «bardera» a fin de facilitar el posterior escobado del techo. Obviamente las dimensiones de los cabrios están en función de las que, a su vez, tengan los postes que sujetan al caballete.

Los postes suelen ser gruesas vigas de entre cinco y siete metros de largo que se clavan en el suelo. La culminación de los postes en la zona más elevada adquiere la forma de horca con el objeto de sujetar al caballete sin riesgo de caída. Lo deseable es que los postes tengan la mayor altura posible, ya que cuanto mayor sea la altura que alcance el techo de la tinada más fácilmente resbalarán por él el agua y la nieve y, por tanto, más difícil será que penetren en el interior.

El municipio y la comunidad no sólo participan mediante la donación del terreno donde debía construirse el corral. El caballete era cedido, igualmente por la comunidad. Para ello, el neopropietario se desplazaba en compañía de familiares y amigos hasta el Pinar del pueblo y elegían el pino que creían más conveniente. Una vez cortado debía ser transportado a través de la agreste orografía mediante una carreta hasta el lugar designado. Cuando el propietario de la tinada, ayudado por su familia, había levantado las paredes se fijaba el día del «escobado». Esta actividad era realizada colectivamente por un buen número de vecinos del pueblo y se iniciaba con la recogida del piorno serrano para el techado.

En la construcción de la última tinada de la que tenemos constancia, hace tres cuartos de siglo, participaron unas setenta personas. Con excepción de las cocineras todos los trabajadores fueron varones. Los trabajos previos a la instalación del piorno en el techo resultan más dificultosos de lo que se pudiera presumir en apariencia. Lo habitual es que la participación activa de la comunidad en la elevación del tejado de la tinada se restringiera a un sólo día pues la prolongación de la misma por más tiempo supondría que los participantes desatendieran los propios quehaceres. El trabajo se iniciaba antes de que saliera el sol pues el piorno serrano sólo crecía en las zonas más elevadas de la sierra y, por tanto,

más alejadas.[605] La arrancada de los mismos era un arduo trabajo realizado a base de «golpes de azada» debido a la profundidad de las raíces. En los mismos piornales se cargaban en carretas y se transportaban hasta el emplazamiento donde se construye la tinada. En este lugar se disponían en montones y se pisaban para lograr una masa compacta con todas sus ramas que evitase la penetración del agua de la lluvia por entre las mismas. Efectuada esta tarea, que emplea simultáneamente cerca de cuarenta personas durante más de siete horas, con sumo cuidado y coordinación se iba escobando la tinada desde el borde de las paredes de piedra, hacia arriba, hasta llegar al colmo. Para el adecuado desarrollo de este trabajo se precisaban más de veinte hombres entre los que ponían la «escoba» y los que desde el suelo se la iban acercando o subiendo. En el momento en que las dos cuadrillas de trabajadores alcanzaban el colmo del tejado, se procedía a cubrirlo mediante losas graníticas ya que atar las ramas de las dos vertientes podría suponer complicaciones complementarias. Por tal razón, en el colmo de las tinadas se colocan unas losas graníticas muy «finas» (aproximadamente dos o tres centímetros de grosor), para evitar que la lluvia y la nieve penetren a través de la techumbre. Por otra parte, las lanchas berroqueñas impiden que un hipotético vendaval de viento pueda arrancar todo el techo derribándolo o deteriorándolo fuertemente. A tal efecto, las planchas graníticas elegidas eran lo suficientemente grandes como para compensar su estrechez (las dimensiones promedio se sitúan en torno a los 50 ó 60 cm de longitud por 30 ó 40 de anchura).

La sensación de comunidad era reforzada por la comida conjunta. El neopropietario de la tinada se obligaba a dar la comida a todo aquél que participara directa o indirectamente. A tal efecto varias mujeres subían los calderos hasta las proximidades de la nueva tinada y cocinaban durante toda la mañana. En el caso de la última tinada construida en Navalosa el «menú» estuvo compuesto de patatas revolconas con

[605] Lo habitual, según los ancianos navalosanos, era ir a buscarlos a los *cerros*. Con este nombre se hacía referencia a la zona de Gredos denominada Sierra del Colmenar en la confluencia de los términos de Navalosa, Hoyocasero, Villarejo del Valle y S. Esteban del Valle. Las alturas que alcanza dicha sierra cuando se han cubierto diez kilómetros de caminos tortuosos se acercan a los 2.000 metros. Por otra parte, el catálogo florístico de Gredos elaborado con motivo de la Excursión de la Sociedad Botánica de Ginebra a la Sierra de Gredos (7-9 de Julio de 1989) sitúa este tipo de planta únicamente por encima de los 1.800 m. de altura (RIVAS-MARTINES, S., CANTO, P., FERNÁNDEZ-GONZÁLEZ, F., NAVARRAO, C. Y SÁNCHEZ MATA, D.: *Catálogo de la flora vascular y sinopsis de la vegetación del Alto Gredos*. Dpto. de Biología Vegetal II (Botánica) Facultad de Farmacia. Universidad Complutense. Madrid. 1989). De esta publicación se imprimieron cien ejemplares para los participantes en la excursión. A pesar de ello, hemos comprobado como hoy día tras el abandono de los campos y la progresiva colonización de los piornos de lo que otrora fueron terrenos de labor, el piorno serrano ha llegado a *bajar* en algunos lugares hasta los 1.600 m.

pimentón, torreznos, pan y vino traído en pellejos. La inexistencia de platos o «partes» para los que participaban de la comida era la tónica dominante. Todo aquél que quería comer se acercaba hasta la perola y metía su cuchara de madera.

En ningún caso, se planteaba la posibilidad de que alguno de los vecinos pudiera recibir compensación alguna por el desarrollo de cualquiera de estos trabajos. La devolución del «favor» no tenía ni cuantía ni fecha determinada. Únicamente la construcción de una nueva tinada implicaba que aquél que había recibido el trabajo pudiera devolverlo. Pero, ni aún así, esta devolución tenía el carácter de obligación. De hecho, en alguna ocasión ha ocurrido que vecinos que han sido ayudados no han devuelto el trabajo. No podía hallarse en ello desdoro o desprecio alguno. El motivo de la no devolución se hallaba en la forma de proceder a la elección de los cooperantes y en el número de los mismos: elevados los muros de la tinada se procedía a llevar el caballete y el resto de las vigas dándose aviso a continuación del día en que se iba a efectuar la cubierta del techo; ante este anuncio se ofrecían los que querían cooperar hasta que el número de los mismos fuera suficiente. Una vez conseguido este número no hacían falta más y, por consiguiente, no era precisa la participación de otras personas aunque «debiesen» una devolución. Con todo, el cálculo de personas que se precisan para la construcción de la tinada es lo suficientemente impreciso como para que siempre se pueda «apuntar» uno más.

En todo caso, como señala POLANYI, cualquier sistema de reciprocidad es un sistema de intercambio y, por consiguiente, de una u otra forma ha de haber devolución. Lo que caracteriza la reciprocidad es que hay un cálculo efectivo y real de lo otorgado y lo recibido. Esto es, no se precisa que la devolución sea del mismo «valor objetivo» que la recepción, pero la mayor parte de los grupos humanos parten de la premisa de que

> «allí donde unos derechos y obligaciones de generosidad recíproca difícilmente exigibles mantienen unido todo el tejido social, un hombre mísero supone una amenaza para el mundo».[606]

Todos los grupos humanos establecen sanciones más o menos sutiles, no necesariamente de forma explícita, para aquellos que pretenden aprovecharse de la colectividad. Tales sanciones se concretan en reacciones de desaprobación generalizadas plasmadas en detalles que van desde lo aparentemente intranscendente a acusaciones de gravedad por otros motivos inconexos.

606 BARLEY, N.: *Una plaga de orugas*. ed. Anagrama. Barcelona. 1995. 2ª ed. Pág. 176.

La existencia de un «aprovechado» intencionado sin castigo colectivo supone de facto la ruptura del fundamento de una convivencia social regida por la «igualdad» de los vecinos:

> «el principio igualitario domina el espacio social pueblo: se procura defenderlo de modos diversos, mediante la distribución de los derechos y los deberes, el código de convivencia y las concepciones respecto a las relaciones con las autoridades municipales y otros órganos representativos».[607]

En todo caso, esta igualdad es compatible con la estratificación social: en el ámbito rural castellano, la cohesión social y el orden subsiguiente sólo son posibles si se mantienen determinados niveles de jerarquización. Las diferencias responden a factores diversos, como el acceso a la tierra, la diferencia de «riqueza acumulada», el prestigio adquirido o asignado por cualquier causa, etc. Aún así, la igualdad es el fundamento de la vecindad. Sin la una no existe la otra. Por lo tanto, la vecindad no hace referencia a una relación meramente espacial o geográfica, sino que incluye otra serie de factores que confluyen en lo que genéricamente se puede denominar la «identidad» del pueblo frente a lo otro.

> «la igualdad entre los vecinos es una representación más o menos aceptada, destinada a ser utilizada como modelo operacional en el espacio social pueblo, cuya principal función es precisamente la de impedir en la medida de lo posible que la repartición desigual de los recursos se convierta en el principio dominante y generalizado de organización social».[608]

Desde este punto de vista, parece lógico pensar que la reciprocidad que se establece en la construcción de las tinadas es simplemente un elemento más de intercambio en otras series recíprocas. En este sentido, podemos hallar otra clara expresión de la reciprocidad laboral en el sistema de «turnos» o de «ronda».

El sistema de «rondas» era utilizado por los vaqueros alberchanos para cuidar el ganado que se hallaba en las zonas más elevadas de la sierra. Como su propio nombre indica el sistema prescribe la realización de un turno o ronda para el cuidado de la aboyada. Recibe el nombre de «aboyada» un atajo de vacas de proporciones variables que pertenecen a varios propietarios. Se produce, en este caso, un uso metonímico del concepto por parte de los navalosanos, ya que el concepto de aboyada hace referencia a la heredad, a la tierra, que se alquila conjuntamente con los bueyes o para los bueyes. Cuando la distancia que media entre

[607] DEVILLARD, M.J.: *Una categoría cuestionada y cuestionable: el pueblo*, en DÍAZ, L.: *Aproximación antropológica a Castilla y León*, o. c. Pág. 59.

[608] Ibid. Pág. 60.

el lugar donde los animales pastan y el pueblo donde los hombres viven es lo suficientemente larga como para que éstos no puedan regresar a él todas las noches, solamente dos vaqueros o pastores se quedan a su cuidado. El resto, una vez llevado el atajo de vacas hasta dichos cuarteles vuelve al pueblo. El turno de cuida se establecía de manera proporcional al número de cabezas poseídas.

Aunque mantiene diferencias con otros sistemas de turnos fijos, la ronda de Navalosa es estructuralmente similar a otros sistemas de rondas del Sistema Central.

El sistema de turno que se implantó en la Gredense Nava del Barco en 1878 y que se modificó en 1977 para el cuidado de la cabrada lleva siempre un orden fijo que hace coincidir el «torno» con la distribución de la residencia de los vecinos.[609] Este «torno» viene facilitado por el hecho de que la trama urbana de La Nava del Barco está prácticamente reducida a una calle. Aunque la norma no sea muy rígida acerca del vecino que debe iniciar el torno, ya que en ocasiones este se modifica y no empieza el de «arriba» de la calle, si lo es con el orden en que se desarrolla. El turno de la «cabrada» también era el más importante que existía hasta mediados de los sesenta en Navacepedilla de Corneja.[610]

El turno fijo es mantenido igualmente en el cuidado de la dehesa boyal de Palacios de Corneja. Sin embargo, en el caso de la ronda de Navalosa no existe, en apariencia, un turno fijo, siendo variable de año en año si bien no llega al moderno sistema de «suertes» de San Bartolomé de Corneja. Aunque en todos los lugares citados, como en otros del Alberche (Garganta del Villar) o del Corneja (Malpartida del Corneja) se mantiene la proporcionalidad como criterio básico para determinar el número de días de cuidado del ganado, en el caso de San Bartolomé de Corneja los días no son consecutivos. En esta localidad se procede a efectuar un sorteo en los días previos a la apertura de la dehesa boyal –a finales de primavera– en el que se introducen en una bolsa tantas papeletas numeradas como reses existen en el pueblo. Cada propietario extrae de la bolsa un número de papeletas equivalente al de las cabezas de ganado que posee. El orden del de cada vaquero es el que se corresponde con la numeración de las papeletas que le han tocado en suerte, con lo que generalmente no son días consecutivos.

609 KAVANAGH, W.: *Por turno: sistemas rotativos de participación por orden fijo de familias en formas institucionalizadas de cooperación*, en DÍAZ, L.: *Aproximación antropológica a Castilla y León*, o. c. Págs. 130 y ss.

610 Si bien no el único ya que se extendía a otros animales, por lo que no sólo había cabreros de turno, sino también porqueros, *burrieros*, etc.

En los sistemas aludidos la asignación del número de días se hace en función del número de bóvidos. En este sentido, no coinciden con la «vecera» de la zona de Riaño donde se hace en función tanto del número de ovinos como de bóvidos.[611]

Es más, en el caso del pastoreo de ovejas en la zona de Navalosa lo habitual era que los propietarios de cabras y ovejas contratasen por un salario a los pastores para que llevaran al ganado al lugar oportuno. Por otra parte, la ronda de Navalosa no supone períodos largos de tiempo puesto que las tinadas se hallan próximas al pueblo por lo que no era precisa la institución de una especie de «vecindeiru» al estilo del designado por los vaqueiros de alzada astures. Además, sólo un pequeño número de vecinos practicaba la trashumancia hasta el otro lado de la sierra.

Sin embargo, los vaqueros de las dehesas boyales del Corneja y la existencia de pastos comunitarios son el complemento de una trashumancia secularmente desarrollada y, especialmente, de una labor agraria. Es decir, las pautas ganaderas en la zona central del Corneja no siguen los mismos pasos que las del Alberche ni tan siquiera de los municipios asentados sobre las laderas del valle del Corneja. La existencia de un suelo aluvial muy fértil hace del valle un espacio adecuado para la explotación agrícola. Ello significa que mientras que en el caso del Alberche y los pueblos más montaños del Corneja la actividad agrícola se halla en función de la ganadera, en el caso del Corneja medio y bajo es la actividad ganadera la que se halla en función de la agricultura. En este sentido, es fácil distinguir dos tipos de pradería en el Corneja. Por un lado, los pastos comunales. Por otro, los particulares. Mientras que los primeros permanecen abiertos, los segundos se hallan murados. Que los prados comunales permanezcan abiertos no significa que el vaquero pueda introducir en ellos el ganado cuando lo desee. Las antiguas regulaciones concejiles de los pastos siguen estando presentes. Su cierre durante períodos de tiempo variables según los pueblos hay que relacionarlo con la necesidad de recuperación del propio pasto antes de llegar a su agotamiento. Por otra

611 Rodríguez Bulnes, J.L.: *Vocabulario típico de la zona de Riaño*, en VV.AA.: *Aula de Universidad y Etnología: II Encuentro en Castilla y León*, ed. Diputación Provincial de Salamanca. Salamanca. 1987. Págs. 163 y ss. Según el autor, la distribución de la *vecera* (rebaño de vacas) se hacía de acuerdo con el siguiente criterio: un día de pastor por cada 4 ovejas o 2 cabras o 2 duendas (vacas de labranza) o una parida (aquellas que no se uncen, con independencia de que haya o no parido) y un día por cada vaca de la cabaña (añojas). En el caso de la cabrada de Navacepedilla de Corneja el turno exigía un día de trabajo por cada seis cabras. Para aquellos propietarios que tenían menos de seis cabras la proporcionalidad se mantenía según el criterio de *un turno sí y uno no* por cada tres cabras. Hay que señalar que si la cabrada era muy numerosa podía *partirse* en dos o tres más pequeñas.

parte, el cierre de los pastos coincide con la «apertura» de los agostaderos, esto es, de las tierras recientemente segadas que son utilizadas por el ganado.[612]

La existencia de los amplios prados comunales es indicio de una economía no centrada en la ganadería. El campesino debe atender, sobre todo, la explotación agraria y no puede ocuparse más allá de lo imprescindible del mantenimiento de prados que «no dan más que hierba». Sin embargo, la existencia del prado común permite al agricultor tener una cabaña ganadera no muy amplia que coadyuva a la economía familiar.

Todo ello ha configurado incluso dos tendencias en la explotación ganadera. Tanto en el Alberche como en los pueblos de las laderas del Corneja se da una predominancia de las vacas avileñas y, en general, de carne, mientras que en las zonas más llanas de Valdecorneja el número de bóvidos de leche es claramente superior.

Por otra parte, la existencia de prados murados que, en las proximidades de Casas del Puerto de Villatoro y de Bonilla de la Sierra, forman auténticos cortinares ha de relacionarse igualmente con la producción agraria. Históricamente en el valle del Corneja han predominado los espacios abiertos reservándose los cercamientos para las huertas y los corrales. La apropiación, por medios lícitos, de terrenos que fueron comunales por parte de particulares el pasado siglo es el origen del cerramiento de los prados. Esto es, las cercas marcan los nuevos terrenos privados siguiendo el modelo de cerramiento de los huertos en los prados que se hallan en las proximidades de los pueblos. En todo caso, estos prados murados, juntamente con los huertos y las cortinas,

> «conforman el terrazgo más próximo a los pueblos y a ellos se les dedica el mayor esfuerzo a lo largo de todo el año... Constituyen un

612 La inexistencia de una regulación actualizada del aprovechamiento ganadero de los agostaderos está produciendo conflictos sociales en zonas del Corneja y, especialmente, de la penillanura. Los pastores siguen rigiendo su actividad por la tradición y tras la siega introducen su ganado en las tierras. Sin embargo, la mecanización del campo, junto con el desarrollo de los fertilizantes ha modificado la forma de trabajo del agricultor. El sistema de rotación de tres partes, tradicional en toda Castilla, una sembrada, otra descansando y la tercera en barbecho preparada para el siguiente año, prácticamente ha desaparecido. Una vez segada la cosecha, se *mete el tractor* en el campo para mover la tierra iniciándose así la preparación de una nueva cosecha. Si en ese instante el ganado entra en la tierra puede producir efectos contrarios a los buscados por el agricultor. Por tal razón, los conflictos entre agricultores que defienden sus tierras y pastores que defienden el uso de las mismas tierras durante ciertos períodos de tiempo, como *siempre* se había hecho, se están extendiendo peligrosamente.

espacio agrario que apenas ha sufrido mutaciones respecto a la superficie ocupada».[613]

Por otra parte, la subsidiariedad de la explotación ganadera con respecto a la agraria viene resaltada por el hecho de que habitualmente los terrenos comunales son de peor calidad. No son sólo los vecinos de San Bartolomé de Corneja los que se quejan de que su dehesa boyal no tiene agua. El análisis que PLAZA GUTIÉRREZ realiza acerca del comunalismo de los campos de Aliste es plenamente aplicable al caso del Corneja:

> «la extensión ocupada por terrenos comunales varía mucho de unos lugares a otros, pero siempre suelen ser inferiores, en calidad, a los de propiedad particular, y ello por dos razones:
>
> a) bien porque al individualizarse el dominio de una porción de alfoz escogieron –como es natural– los «cuarteles» más fértiles;
>
> b) o bien porque el cultivo comunal, en las condiciones en que se realiza, agota más la tierra que el laboreo en sus propiedades particulares, ya que aquellas no reciben abono de ninguna clase».[614]

La diferencia fundamental entre esta zona y la del Alberche estriba en el hecho de que, en ésta última, la ronda garantiza la comunalidad del cuidado del ganado aunque éste se desarrolle en terrenos privados. Esto es, se trata de dos procesos contrapuestos:

	PRADOS	CUIDADO DEL GANADO
FOSA CORNEJA	Común	Privado/particular
ALBERCHE	Privados/particulares	Común

La orografía y la climatología contribuyeron a que estas diferencias estén presentes desde los primeros momentos de la repoblación de ambos valles:

> «en el valle del Corneja, si hacemos caso de topónimos como «Messegar», muchos campos debieron destinarse exclusivamente al cultivo de cereales y hubo de mantenerse un cierto equilibrio entre

[613] CABERO DIEGUEZ, V.: *Espacio agrario y economía de subsistencia en las montañas galaico-leonesas: La Cabrera*, ed. Universidad de Salamanca-Inst. Fray Bernardino de Sahagún. León. 1980. Pág. 38.

[614] PLAZA GUTIÉRREZ, J.I.: *Organización y dinámica del paisaje en el oeste zamorano: el campo de Aliste*, ed. Instituto de Estudios Zamoranos Florián de Ocampo-Diputación Provincial de Zamora. Zamora. 1986. Pág. 101.

agricultura y ganadería. Por el contrario, en el valle del Alberche y en la zona meridional, además de cereales, en una parte importante del terrazgo se cultivarían vides y frutales y la agricultura quedaría en un plano secundario respecto a la producción pecuaria».[615]

Por otra parte, en las duras jornadas invernales no siempre era posible que los que estaban de ronda volviesen a pernoctar en sus viviendas. En tales casos se recurría a dormir en las tinadas o, si las había, en las casetas del corral en las que se celebraba, además, el desayuno en común. En todo caso, las casetas debían de ser abandonadas inmediatamente en el caso de que las vacas barruntasen a los lobos. Ante tal eventualidad era necesario comprobar que los animales estuvieran bien atados e, incluso, sujetarlos con las propias manos para evitar que en su nerviosismo derribaran algún poste o hiriesen a otro animal. No era extraño, en estos casos, que los vaqueros sufrieran pequeñas heridas por pisadas o astas de las vacas o bueyes. Aunque no son frecuentes las lesiones por asta de buey o vaca son un riesgo asumido por el vaquero, especialmente en épocas en que las vacas están recién paridas o en el caso de que la persona que «echa de comer» a las vacas no sea conocida por éstas. De hecho, el último accidente de estas características del que tenemos constancia aconteció en el valle del Corneja donde una mujer murió al ser embestida por un toro de su propiedad.

Este accidente tuvo lugar en la localidad de Malpartida de Corneja a mediados del mes junio de 1994 cuando Inés Martín recogía el ganado de su propiedad. Se trataba de una mujer de entre cuarenta y cincuenta años que no se encargaba habitualmente de este trabajo que hacía cotidianamente su marido. Por tal razón era persona poco conocida por los animales que se hallaban en ese momento en el corral (algo más de una docena de terneros, seis vacas y un toro). Fue este último animal, un ejemplar de más de quinientos kilos, quien golpeó a la mujer en la cabeza. Las persona que descubrió el suceso no pudo acercarse a la mujer tendida en el suelo y aún viva porque el animal lo impedía situándose sobre ella y dejándola entre sus patas. Se precisó de la colaboración de varios vecinos para apartar con gritos y palos al animal de las proximidades de la infortunada. En situaciones como ésta resulta difícil mantener alejados a los bóvidos porque, según afirman los vaqueros, la sangre «enloquece» a las vacas hasta el extremo de que intentarán devorar a toda costa al herido. De hecho hace poco más de una década que en Santiago del Collado el propietario de unos animales tras ser golpeado en el corral anexo a la casa por un buey de su propiedad, fue hallado muerto en el mismo mientras las vacas ingerían sus vísceras.[616]

615 Barrios García, A.: o. c. Págs. 165-166.

616 Que no aparezca ni en la tradición oral del Alberche ni en la del Corneja reflejo de que las vacas *devoren* a sus dueños, muestra lo esporádico de estos sucesos.

Otra de las actividades privadas de incidencia comunitaria era la del «matalobos». La presencia constante de este depredador en las mentes de los vaqueros ha dejado huella en la toponimia. De hecho, en el Alto Alberche podemos encontrarnos con parajes como el «Arrelobo» (Hoyo-casero), Cabeza Lobera (Navarrevisca) o la Cañada del Lobo (San Martín de la Vega del Alberche). El matalobos no tenía por qué ser necesariamente un vecino del pueblo o de la comarca. Según nos informaron en Villafranca de la Sierra, una vez muerto el lobo el citado personaje lo cargaba a lomos de su caballería y lo llevaba de pueblo en pueblo para que los ganaderos le dieran «algo». Posteriormente los restos del lobo, convenientemente vaciados y relleno de paja, eran expuestos en la plaza del pueblo hasta que la higiene hacía necesario retirarlo. En Robledillo de Gata se nos hizo especial hincapié en la intermitencia de esta profesión. Es decir, el matalobos no es un profesional que se dedica a recorrer los campos matando a este animal, sino que es una actividad que se ejercía en determinadas épocas en las que los lobos eran más presentes y se constituían en un peligro para el ganado. En tales ocasiones, una persona cualquiera, normalmente un pastor, se lanzaba a acosar a la «fiera» hasta acorralarla y darle muerte. Una vez logrado su propósito echaba su cadáver sobre los lomos del jumento y recorría todos los pueblos de la sierra. Su entrada en cada localidad se hacía mediante pregón con el fin de que todo el vecindario se reuniera en la plaza. En dicho lugar se exponía el animal para que todos los vecinos certificasen su muerte. En este caso, en la medida en que se implicaba a todo el pueblo, eran todos los vecinos, cada uno según sus posibilidades, los que aportaban alguna cantidad para el matalobos y no sólo los propietarios del ganado como ocurría en el Corneja. Esta «profesión», sin embargo, tenía sólo reflejos ocasionales en otras zonas del Sistema Central. Así, lo habitual en la Sierra de Francia cuando los lobos causaban un «estropicio» era que se formase una partida de varios hombres del pueblo que siguiera al lobo y lograse darle muerte. Tales partidas, a diferencia del matalobos, no se contentaban con lograr la muerte del cánido, sino que proseguían hasta hallar las loberas para comprobar si había descendencia. En el caso de que hubiere lobatos, estos eran llevados vivos hasta la plaza del pueblo donde eran muertos por la chiquillería bien a bastonazos, bien a «cantazos», en medio de la algarabía popular.

Si en Robledillo de Gata los últimos matalobos se desvanecieron a comienzos de los setenta, coincidiendo con la desaparición del lobo de la serranía, en el caso de Navalosa la desaparición del lobo tiene fecha fija: 1952. En dicho año grandes máquinas prepararon una zona de las Parameras para repoblarla de pinos removiendo terreno y aplicando voladuras controladas en los berrocales. Con tal actividad y la desaparición del cambrionar el lobo «decidió marcharse». La elimina-

ción de los cambriones fue decisiva. Esta planta (echinospartum bardane sii), tan pegajosa como las jaras, se recubre de pinchos y espinas que dificultan el tránsito humano por el interior de un denso cambrionar. Por la misma razón, este era el lugar que preferían los lobos para hacer sus loberas en el término de Navalosa.[617]

Las antiguas incursiones de los lobos tienen su reflejo en la literatura oral como muestra esta versión del conocido romance de la loba parda:[618]

Y estando un pastor de ovejas pintando la su cayada
vio venir siete lobos y en medio la loba parda.
–Loba parda no te arrimes, no seas esvergonzada;
tengo yo siete perros y una perra trojillana
y un perro con unos hierros de tiras aceradas.
–Ni esos siete cachorrillos, ni esa perra trojillana,
ni ese perro de los hierros, para mi no valen nada,
que tengo mis colmillos que cortan como navajas.
Dio tres vueltas a la red, sacó una cordera blanca,
hija de la manituerta, nieta de la maniblanca.
Allá van mis siete perros y mi perra trojillana
y ese perro de los dientes, a correr la loba parda.
–Si se la sois de quitar se us daré cena doblada;
siete calderos de leche y otros tantos de cuajada.
Y si no se la quitáis se us daré con la cayada.
Anduvieron siete leguas, todas siete barbechadas
y al llegar al arroyuelo la loba ya iba cansada.
–Y tomai y tomai perritos vuestra corderita blanca.
–Y tomai y tomai perritos, buena y sana como estaba.
–No queremos la cordera de tus dientes maltratada,
que queremos tu pellica p'al pastor pa una zamarra;
el rabo para unas cuerdas pa tocar la guitarra;
el espinazo pa garrote, pa carear las cabras;
las orejas pa abanico, para abanicarse el ama;

617 La desaparición del lobo de las sierras abulenses podía afirmarse con bastante grado de certeza hasta hace relativamente poco. Sin embargo, algunos ganaderos del Alto Gredos aseguran haber visto una pareja de estos animales en los primeros meses de 1996.

618 Esta versión nos fue cantada por Silvestre Sánchez, hijo de la Tía María de Navalosa, hoy constructor de «arrabeles» (rabeles) y antaño pastor. En la actualidad reside en «Las Cuevas» (Cuevas del Valle) en cuya vivienda pudimos escuchar esta canción con acompañamiento de rabel. Hay que constatar que esta versión presenta ligeras diferencias con respecto a la que el mismo intérprete le cantó a Pedro Vaquero en 1982 en Santa Cruz del Valle. (Vid. TEJERO ROBLEDO, E.: «Literatura de tradición oral en Ávila», ed. Diputación Prov. de Ávila-Institución Gran Duqe de Alba, Ávila. 1994. Pág. 97.

las pezuñas pa corchetes, pa abrocharse las bragas;
los dientes para una vieja pa que roiga las castañas
y el culo para un salero para las recién casadas.[619]

Con todo, el sistema de intercambios basados en la cultura ganadera no se limita a la reciprocidad generalizada, sino que incluye procesos de cambio de manos del ganado en condiciones de mercado o similares. En este sentido debemos destacar las ferias ganaderas que se celebran en el Alberche cuyo funcionamiento y mecánica interna es completamente diferente a la de un actual mercado de ganados. En este tipo de intercambios no prima solamente lo productivo, sino otra serie de fenómenos difícilmente asignables y que, en sentido muy amplio, podríamos denominar cognitivos. Es decir, el navalosano o el vecino de cualquier otro lugar del Alberche que precisa comprar ganado para incrementar su producción no acude a las ferias a las que vamos a aludir, sino al mercado de Ganados de Ávila, Piedrahíta, Salamanca o Talavera. Las ferias de ganado del Alberche son fundamentalmente lugares de intercambio social.

Las ferias de ganado alberchanas se celebran con la llegada del otoño en Navarrevisca, Navalmoral y Burgohondo. Su celebración en el mes de octubre no se realiza, como es habitual en otros lugares, coincidiendo con alguna festividad religiosa. Son intercambios sin mediación eclesial, lo que no quiere decir que no estén simbólicamente mediados. La elección del día de la celebración de las mismas se ajusta, de forma flexible, al patrón del «siete, diecisiete y veintisiete».[620] Esta fecha tiene, por tanto, un valor indicativo. Es decir, la movilidad de la feria permite

[619] Según R. MENÉNDEZ PIDAL (*Flor nueva de romances viejos*, ed. Espasa-Calpe. Madrid. 1969. Págs.244-246) este romance tiene su origen en los pastores trashumantes que ascendían desde Extremadura a Castilla, por lo que es posible hallar numerosas versiones locales del mismo. De hecho, E. TEJERO ROBLEDO (*Literatura de tradición oral en Ávila*, o.c.) presenta versiones diferentes de Hoyocasero (pág. 264), Navalosa (Pág. 277) y San Martín del Pimpollar (Págs. 396-7). Diferentes variantes del mismo pueden hallarse en la obra de SCHINDLER, K.: *Música y poesía popular de España y Portugal*, ed. Diputación Prov. de Salamanca. Salamanca. 1991. Dichas variaciones son puestas de manifiesto por M. MANZANO *(Kurt SCHINDLER y la música de tradición oral. Guía para la lectura de un cancionero singular)* que acompaña a la obra de SCHINDLER. Por su parte, Joaquín DÍAZ afirma que «este romance ha llegado a convertirse en leyenda, y su principal protagonista, la loba, ha tomado un carácter casi mítico. Así, aparece un *hijo de la loba parda* en algunas versiones más recientes, fenómeno semejante al que ocurre en nuestros días con los héroes del *cómic* que tienen hijos y nietos siempre que hace falta con tal que la serie siga vendiendo. (*Cancionero de romances en que están recopilados la mayor parte de los romances caftellanos que faíta agora fean compuefto*, ed. Movieplay. Madrid. 1977).

[620] Aunque casi la totalidad de los alberchanos aseguran que el citado patrón se cumplía siempre, pudimos asistir a la feria celebrada en Navarresvisca el día 8 de Octubre de 1994 en la que numerosos participantes seguían insistiendo en que se celebraba *el siete*.

elegir cualquier día que se considere conveniente y se aproxime al siete. La flexibilidad que caracteriza el día de la elección es uno de los factores que han permitido la pervivencia de estas ferias. La emigración y la caída demográfica hubieran imposibilitado su continuación de no poderse celebrar en fin de semana, fechas en las que pueden venir los «hijos de los pueblos» que viven en Ávila o en otros lugares próximos. Desde las ocho de la mañana del día señalado para la feria, van llegando los diferentes ganaderos con sus respectivos animales. Las ovejas y las cabras se traen en camiones y camionetas. Las vacas suelen hacer el camino a pie desde los pueblos cercanos. Los propietarios de las mismas vienen andando a lomos de caballos y burros. La mayor parte de los vecinos del pueblo donde se celebra la feria cuentan con la posibilidad de mostrar el ganado en los prados donde pasta habitualmente. El cuadro de animales se completa con la presencia de perros, gallos, gallinas y la figura maloliente de un gran macho cabrío que porta un cencerro de desproporcionado tamaño. A media mañana la feria alcanza sus momentos álgidos: se cierran tratos, corre el vino, los jinetes intentan deslumbrar a los asistentes haciendo cabriolas con sus monturas y aparece la música.

Los tratos son cosa de hombres. No es extraño contemplar a primera hora de la mañana como son algunas mujeres las que conducen a pie por los caminos a los bóvidos hasta la feria y quienes, posteriormente, cuidan de ellos en las mismas.

La mujeres pueden ser incluso las que elijan el ganado que se quiere comprar, pero ello no las faculta para tratar, salvo excepciones. El trato lo hacen los hombres. En esos momentos las mujeres pueden acompañar en silencio a sus maridos o permanecer en un discreto segundo plano, pero en ningún momento participan de la discusión (aunque se hayan pasado toda la mañana alabando sus animales).

El trato no es compatible con la prisa. Los tanteos pueden prolongarse varias horas. En ocasiones pueden interrumpirse y reanudarse pasado un tiempo. Los compradores se dedican a estudiar las características de los animales que desean adquirir mediante el análisis de la dentadura, de la urea en la orina, etc. Pueden llegar a preguntar el precio de un mismo animal varias veces y criticarlo todas ellas o decir que es muy caro y que el animal no lo vale. Cuando las posturas están muy alejadas, aparece el «mediador espontáneo». Este suele ser alguien ajeno a la discusión que comenta el precio, las virtudes o defectos del animal y trata de que las partes se acerquen. No es infrecuente que los mediadores se multipliquen e inicien una discusión entre ellos a sito del precio y de las características del animal. En tales ocasiones, comprador y vendedor deben estar especialmente «despiertos», ya que los mediadores pueden acercar tanto sus posturas entre sí, sin que comprador y vendedor hablen, que éstos pueden verse abocados a cerrar el trato aún en contra de los deseos de las dos partes. La distancia entre las par-

tes suele adquirir caracteres espaciales. Comprador y vendedor se sitúan frente a frente a una distancia que oscila entre el medio metro y los dos metros dependiendo de las posturas. En medio, los curiosos y mediadores. No es de extrañar, por tanto, que la frase que más repiten estos últimos sea la de «acercaos un poco más». Si el trato se vuelve difícil por la postura de alguna de las partes, los mediadores recurren al «partirlo por la mitad». En un determinado momento, cuando el precio pedido y el ofertado se acercan lo suficiente como para que ambas partes accedan, dándose la mano y tras un pequeño forcejeo, se dice en voz alta: «ajustás». Esta palabra cierra el trato. El cierre del trato no implica el fin de la discusión. Con el trato cerrado el vendedor convida a vino al comprador y a los intermediarios. Su expresión de alegría contrasta con la circunspección del comprador. Durante la bebida se prosigue la discusión. El adquiriente se queja de haber dado más de lo que vale el animal, mientras que el vendedor afirma lo contrario. Ello, evidentemente, no significa que el comprador se muestre a disgusto con su compra. Sin embargo, no parece adecuado que manifieste su alegría, ya que podría dar la impresión de que ha engañado al vendedor. En el caso de éste, la alegría manifestada no tiene por que ser sinónimo del convencimiento de un trato óptimo. Pero, en la misma medida, no resultaría muy aceptable que alguien que acaba de llenar su bolsillo de dinero manifieste contrariedad.

Cabe reseñar, por último, a propósito del trato, que este siempre se cierra en presencia de los animales fruto de la transacción. Esta condición pudiera parecer obvia. Sin embargo, en la actual situación de mercado, la mayor parte de las mercancías son adquiridas sin verlas por el comprador y algunas incluso sin que existan realmente en el momento de la adquisición. La presencia del animal impide la especulación con el ganado y, por consiguiente, su consideración como una mercancía más. En una cultura ganadera los animales son algo más que un instrumento de trabajo. En este sentido, la imposibilidad de especular se ajusta a la ordenanza que ya en 1489 el duque de Alba elaboró para el Corneja:

> «ordeno e mando que ninguna ni alguna personas de la dicha mi villa y su tierra sean osados de comprar ni vender las dichas ovejas, con sus corderos o sin ellos, con esquilmo o sin esquilmo, ni corderos solos por sy, salvo por el precio convenible que, al tiempo que las entregaren, valieren, e que al que las asy comprare, que non las pueda tornar a vender, syno después que las aya recibido».[621]

[621] Archivo Municipal de Piedrahíta, libro 3º de Ordenanzas , fols. 313-314, transcrita por C. Luis López. El origen de esta ordenanza de D. Fadrique Álvarez de Toledo viene explicado en la misma y se relaciona con la utilización habitual de la usura en la compra venta de ovejas: *por quanto los seysmeros de la mi villa de Piedrafita e su tierra me fizieron relación que algunas personas de la dicha mi villa e su tierra conpravan e an conprado ovejas, dando los dineros adelantados, e, después de asy conpradas, antes que las reciban, las venden o revenden así a los mesmos que ge las vendieron conmo a otras personas, cargándogelas en muy mayores e demasyados precios de lo que valen...* (o. c. Págs. 94-95)

En este tipo de ferias también es habitual que se pueda comprar o vender útiles propios de la actividad ganadera: correas, cencerros, «maneas» (trabas), etc. Supone ello un aspecto secundario más de una celebración caracterizada por su aspecto lúdico que se manifiesta en los chateos en los distintos puestos, las peleas de gallos, los corros donde se discute cualquier cosa (el ganado, el tiempo, un programa de televisión, etc.) Antes de comer se organiza en el mismo prado donde se ha celebrado la feria un baile con música de gaita y tamboril. Los músicos, una familia al completo que repetirá en las tres ferias, son de la comarca (Navalmoral de la Sierra) y, por tanto, conocidos como todos los feriantes.

Hasta no hace mucho tiempo tras una parada para comer, en el mismo prado en que se había celebrado la feria, el baile proseguía, esta vez en la plaza del pueblo. Hoy día, las condiciones de transporte han cambiado. Las varias horas que antaño costaba llegar hasta el pueblo por los caminos de la sierra se han trocado en minutos por las carreteras. Por tal motivo, el baile de la tarde se ha trasladado a la noche. En esta velada de baile las gaitas y el tamboril han sido sustituidos por la mecánica música de una orquesta. No es este el único aspecto de la feria que se ha visto alterado en los últimos años. La progresiva disminución demográfica hace que sean menos las personas que visiten la feria. Por tal motivo, el número de animales se ha visto reducido drásticamente. Además, los feriantes se quejan de los animales que se llevan: los compradores comparan nostálgicamente la calidad de los animales actuales con la de los que se vendían antaño, los vendedores se quejan de los escasos precios y todos juntos de la falta de animales. No obstante, un análisis de los datos no parece avalar tales nostalgias, al menos en lo que se refiere a la calidad y precio del ganado ya que en uno de los tratos se ajustó una vaca con varios partos por 165.000 pesetas. La evolución del precio de este tipo de animales en el Mercado Regional de Ganados de Ávila oscilaba en esos mismos días entre las 170.000 a que se pagaban el 30 de septiembre y las 175.000 máximas que alcanzó el 21 de octubre, dos semanas después de la feria.

Sin embargo, la sensación de nostalgia «por un tiempo pasado» era palpable. No sólo eran lamentos por la cantidad y calidad de los bóvidos. Por vez primera en mucho tiempo no hubo en la feria ningún burro sin capar, por lo que varios feriantes se quejaban de tener que ir a Talavera de la Reina, único mercado donde es posible, en su opinión, encontrarlos. La escasez de burros con posibilidades reproductoras introdujo hace algunos años cambios en las costumbres ganaderas alberchanas: el animal de carga por excelencia, el mulo, ha desaparecido. Ello ha tenido especiales repercusiones en aquellos ganaderos que siguen practicando la trashumancia y que deben sobre cargar de peso sus caballos.

En suma, si la función que antaño cumplían estas ferias era claramente económica en la actualidad lo es marcadamente simbólica: las actuales ferias llevan a cabo un papel similar al que en otros lugares cumplen las romerías y celebraciones que se desarrollan comunitariamente entre varios pueblos.

En el caso de la feria de Navarrevisca, sin santos al que acogerse, el interés simbólico por la ganadería pone en contacto a diversas familias y pueblos y sirve de intercambio de noticias acerca de conocidos. Todo ello, bajo la apariencia de un ganado bien cuidado que más que a competir parece que viene a mostrarse. Todo un mundo de símbolos, que adquieren en ciertos momentos un carácter ritual, sirven como instrumento de identificación comarcal.

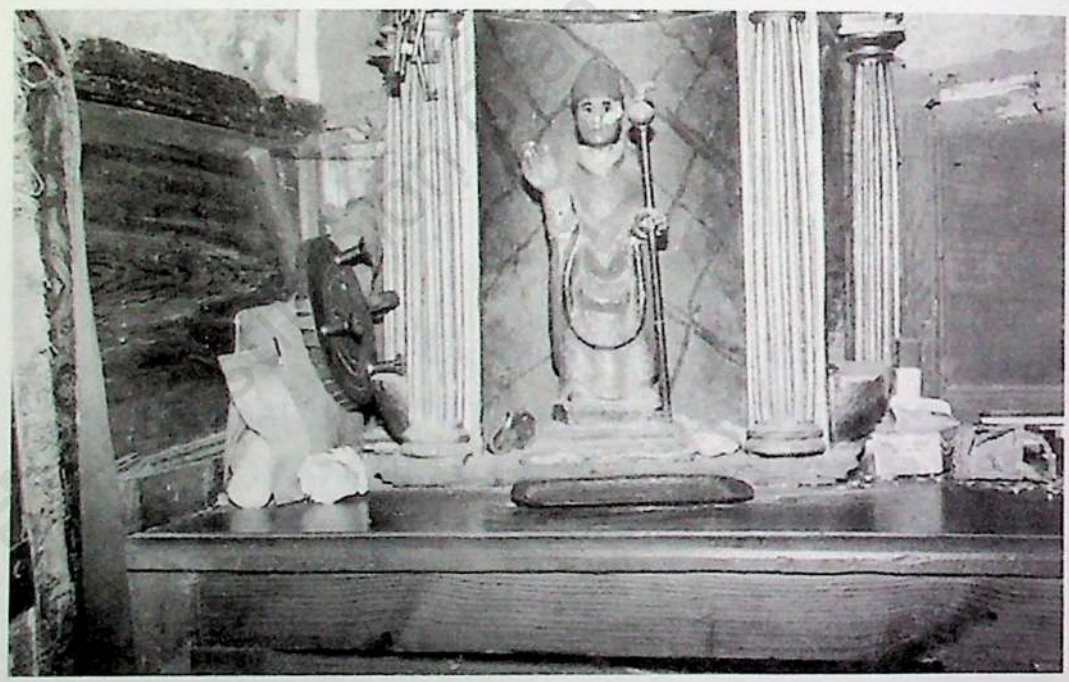
Institución Gran Duque de Alba

Institución Gran Duque de Alba

Fundación Gran Duque de Alba

CAPÍTULO 13

ETNOECOLOGÍA: LOS CUCURRUMACHOS, EL SANTO DEL QUESO, LOS MAYOS, LOS MOROS Y LA SANTIDAD DE LAS MUJERES



La condición sacra de los bóvidos en la liturgia laboral viene claramente expresada por los navalosanos cucurrumachos. Arriba (Foto. Rafael Navarro). La devoción popular ha transformado a San Martín de Tours en San Martín del Queso en Navacepedilla de Corneja. Abajo (Foto P.T.)

13.A.– LIMITACIONES DE LA ETNOMETODOLOGÍA

Al analizar la obra de R. RAPPAPORT mostrábamos la diferencia que este autor establecía entre el medio ambiente operativo y el medio ambiente cognitivo. EL primero de ellos hace referencia a los elementos de una cultura tal y como son analizados por el antropólogo como observador *imparcial*. El segundo, el medio ambiente cognitivo, se halla en relación directa con lo que concibe la población que actúa en un determinado medio. Si consideramos que por diversas razones

> «el animal doméstico ha venido gozando de una condición sacra en el contexto de lo que pudiéramos denominar «liturgia laboral».[622]

Es imposible prescindir de la conjunción de ambos puntos de vista si pretendemos que la reflexión sea rigurosa. Aunque somos conscientes de las limitaciones de los enfoques «etno», la explicación de por que, los ganaderos dan un trato «humano» a sus animales sólo es posible con una sólida apoyatura del modelo cognitivo. Desde este punto de vista, los afirmaciones «etno» deben considerar se como complementarias de las que se presentan en el medio ambiente operativo. Por sí solas podrían tener importancia descriptiva, pero no científica. Como ya indicáramos en otro lugar,

> «la etnometodología sólo puede llegar en su estudio hasta donde llegue la acción de los agentes sociales, pero en ningún caso podrá exceder tales límites y, por tanto, no podrá llegar a tener ni una visión global de la sociedad ni una consideración sistemática de la misma».[623]

Por otra parte, considerar sin más que los resultados obtenidos de una mera observación son plenamente convalidables «per se», equivale a pen-

622 GRANDE DEL BRÍO, R.: *Los animales en el medio rural*, ed. Diputación Provincial de Salamanca. Salamanca. 1989. Pág. 15.

623 TOMÉ MARTÍN, P.: *De la fenomenología a la etnometodología*, en Paideia. Vol. 19. 1992. Pág. 406.

sar que el sentido común nos puede informar correctamente de las relaciones intersubjetivas. Desde tal punto de vista, la reflexión que los viajeros anteriores a la aparición de la ciencia antropológica realizaban de pueblos «primitivos» no tendrían menos validez que la que el antropólogo puede hacer aplicando un método científico sobre su objeto de estudio. En suma, las concepciones etnometodológicas parten de la asunción acrítica de planteamientos idealistas que deben ser convenientemente contextualizados.[624]

La etnoecología, como una rama más de la etnometodología asume dos presupuestos metodológicos problemáticos: el carácter relacional del objeto de estudio de la antropología y la imposibilidad de hallar unos valores inmutables que funden lo cultural. Desde esta perspectiva, por tanto, la idea tradicional de DURKHEIM y los positivistas de analizar los fenómenos socioculturales como «cosas» debe ser desconsiderada. Por otra parte, en la medida en que no se acepta la existencia de unos «valores» o presupuestos «objetivos» el significado de dos situaciones similares o idénticas puede ser comprendido de dos o más formas diferentes por diversos espectadores. Si adoptamos un punto de vista estrictamente etnoecológico debemos tener presenta que cada uno de los miembros de la comunidad puede ofrecer una visión diferente de lo que está ocurriendo y que, además, todas ellas serán igualmente válidas. Por lo mismo, el significado de lo que se nos dice estará siempre en función de la comprensión que tengamos de la situación, ya que incluso las mismas palabras pueden tener significados diferentes en situaciones diferentes, como señalara BORGES en «Pierre Menard, autor del Quijote». No se trata de que no halla nada en común entre las diversas situaciones, sino de que la atribución de significados es un problema de contextos.

La referencia a los contextos nos permite, sin embargo, un análisis de la cultura simbólica de los diferentes grupos humanos. Desde un punto de vista «etno» cualquier acción ejecutada por un grupo humanos sólo será inteligible en función de las vivencias que lo constituyen y que él designa lo que no implica que no puede dársele una significación objetiva si el acto concreto o el valor que queremos explicar pueda ser

624 Aunque el concepto de «etnometodología» fue acuñado por vez primera por HAROLD GARFINKEL, los postulados de la misma son fácilmente reconocibles en la obra de A. SCHUTZ, discípulo de HUSSERL y en algunas de las obras de los «interaccionistas simbólicos» como MEAD o GOFFMAN. En la práctica, aunque la simplificación pueda conducir a error, las teorías etnometodológicas reducen las relaciones sociales a relaciones mentales o, cuando menos, consideran que están totalmente determinadas por lo que acontece en las mentes. Sobre el tema puede consultarse GARFINKEL, H.: *Studies in Methodology*, ed. Prentice Hall, Englewood Cliffs. 1967. Especialmente págs. 79-88. Aunque mucho más modestos, pueden consultarse nuestros artículos *Una aportación de la fenomenología a las ciencias sociales*, en Paideia, nº 12. 1991. Págs.21-32; y *De la fenomenología a la etnometodología*, o. c. Págs. 395-410.

coordinado de forma inteligible dentro de un sistema de «signos» con lo que designa dentro de dicho sistema, independientemente de quien lo estuviera utilizando. En este sentido, cualquier acción o la materialización de cualquier valor puede ser entendida desde un punto de vista antropológico como un acto comunicativo. Ello posee dos repercusiones metodológicas de relevancia: sólo es posible analizar la materialización de pensamientos mediante actos o artefactos y cualquiera de estos puede ser objeto de una comprensión externa a la de su propio autor. El establecimiento de una comunicación permite la introducción de cualquier acto social en un contexto de significado más amplio. Por la misma razón, prodríamos postular la existencia de una estratificación de contextos de significado de acuerdo con los siguientes niveles:

A.- Atribución de un determinado significado a un acto por su autor,

B. Utilización del significado como acción comunicativa va pero sin destinatario particular o social determinado;

C.- Utilización del significado atribuido en A como comunicación directa en un contexto social de coordinación de significado por los participantes en un acto común. En este caso, la participación ha de ser entendida en un sentido amplio: la mayor parte de los participantes en los rituales de los pueblos castellanos lo hacen mediante la observación. Esta coordinación de significados supone que todos los participantes otorgan el mismo significado al acto que pretendamos analizar y, en consecuencia, éste está dotado de significación objetiva;

D.- Ampliación del contexto de significado mediante el conocimiento de los motivos últimos no psicológicos que explican la realización del acto. Es desde este ámbito desde donde se debe realizar la explicación del científico.

Desde estos presupuestos teóricos es posible una explicación de parte de la cultura simbólica asociada al cuidado de los animales.

13.B.– LOS CUCURRUMACHOS, EL SANTO DEL QUESO, LOS MAYOS, LOS MOROS Y LA SANTIDAD DE LAS MUJERES

El ganado, o los elementos relativos a la ganadería están presentes de una u otra forma en los ritos y fiestas que se celebran en las culturas ganaderas. Tal vez, el ejemplo más claro sea la celebración de los «cucurrumachos» del carnaval navalosano. Esta fiesta tiene como protagonistas a los quintos del pueblo, tanto a los «mozos» que se aprestan a cumplir su servicio militar como a aquellos que lo han hecho recientemente. Reunidos donativos en la casa de los quintos se prepara la fiesta en la que los más jóvenes saldrán vestidos elegantemente con sombrero negro, escarapelas y cintas. Por su parte, los «quintos viejos», aquellos que

han regresado del servicio militar, se transforman en los horribles «cucurrumachos». Estos son, en realidad, unos engendros con cuernos de vaca o cabra que llevan la cara recubierta con caretas hechas de pelos y crines de animal y el resto del cuerpo tapado por una rayada manta navalosana de la que cuelgan, en su cintura, un indeterminado número de cencerros.[625]

A la hora convenida para la celebración, con las autoridades presentes en el balcón del ayuntamiento y la población deambulando por la plaza en la que se halla el mismo, los cucurrumachos se acercan haciendo sonar sus cencerros. La aparición de los cucurrumachos en la plaza es un proceso anárquico. No existe algo así como una procesión o algún tipo de ordenación de la misma. Cada uno de ellos, solo o en compañía, llega hasta el centro de la plaza donde previamente se habrá «pingado un mayo» traído ex profeso del pinar de Navalosa. Dado lo anárquico de la recepción de los cucurrumachos, ésta puede prolongarse por un tiempo indeterminado. Una vez que están presentes en la plaza comienzan a imitar labores agrícolas y ganaderas: mientras algunos arrojan sobre los asistentes una auténtica lluvia de paja, de la que transportan en fardos o sacos cargados sobre sus espaldas y que antaño era del centeno producido en el pueblo, otros se lanzan al suelo y se arrastran imitando a los bueyes pastando. No es infrecuente que algunos de estos cucurrumachos se presenten en parejas uncidos bajo yugo.

Transcurrido un cierto de tiempo de esta celebración aparentemente carente de orden donde cada cucurrumacho hace lo que quiere y deambula por donde le apetece dentro de los límites de la plaza, el tiempo parece detenerse. Desde el balcón del ayuntamiento el pregonero (o pregonera como en 1995) de las fiestas a viva voz lanza su pregón. Coincidiendo con la finalización del mismo acontece la muerte de la «vaquilla» como consecuencia del disparo efectuado (al aire) por una de las autoridades que porta una vieja escopeta. La vaquilla es uno de los escarapelados «quintos nuevos» que hasta ese instante solamente han participado del evento observando. A partir de ese instante, los quintos nuevos adquieren el protagonismo. Reunidos en el centro y acompañados de las «mozas» bailarán alrededor del mayo, en círculos concéntricos el baile de la vaquilla.

625 E. Tejero atribuye a González Hontoria la siguiente definición de cucurrumacho: *Mozos embutidos en monos rellenos de paja para resultar más voluminosos, llevando en bandolera cincuenta o sesenta cencerros de diferentes tamaños. Sus máscaras resultan verdaderamente terroríficas, hechas con crines de caballo o yegua, y la cabeza cubierta con pieles de burro o conejo. En la frente unos cuernos de carnero o de vaca completan el disfraz. Van armados de «aguatochos» de saúco, una especie de jeringuillas con las que lanzan a la gente agua con ceniza, y con alforjas al hombre repletas de paja trillada, que también arrojan a todo el que encuentran por la calle.* Tejero Robledo, E.: Literatura de tradición oral en Ávila, o.c. Pág. 275.

La apariencia de las jóvenes ataviadas con el traje «tradicional» compuesto de refajos y manteos de vivos colores (rojo, verde y amarillo), así como la de los quintos vestidos con negros trajes, sombreros, escarapelas y pañuelos contrasta con la de los horrorosos cucurrumachos. Paulatinamente el resto del pueblo se incorpora a la celebración. Los quintos y las quintas siguen bailando y cantando coplas, sin ningún tipo de acompañamiento musical, mientras el resto de la población se une al baile. Aparecen algunas guitarras y se improvisan, por grupos, cantares, jotas y otras danzas.

Como ya anunciaran R. Y M. DYSON-HUDSON en su estudio de los karimonjong ugandeses,

> «se trata de pautas culturales que encubren un hecho central, a saber, que el ganado vacuno constituye su principal fuente de subsistencia».[626]

La identificación del pueblo con el animal que constituye su fuente de subsistencia se potencia, además, mediante la celebración de un rito de paso en el que el bóvido es la figura central. Esto es, la celebración de los cucurrumachos implica que la admisión de los más jóvenes del pueblo en el mundo de los adultos sólo es posible a través del dominio de las pautas y conductas asociadas a la ganadería.

Ninguno de los participantes es capaz de dar razón del origen de esta fiesta: «siempre se ha hecho así» y «es de siempre» son las únicas respuestas. No obstante, no es posible averiguar si es tradicional porque es de siempre, o porque es de siempre es tradición. Parece razonable pensar que más tradicional que la misma fiesta es el que ésta se celebre. En ese sentido, la celebración de los cucurrumachos puede servir de instrumento para garantizar la continuidad del tiempo. No falta quien vincula estos fastos a esotéricos ritos mitraicos que pastores trashumantes llevaron desde la romana Emérita Augusta a todos los lugares conectados con ella a través de las calzadas. Atrevida hipótesis para justificar festejos en localidades cuya antigüedad se remonta a seis o siete siglos.

Más lógico parece asimilarla a otras festividades que se celebran tanto en Castilla como en Extremadura. De hecho, las máscaras de los cucurrumachos no se diferencian mucho de las que portan «Las Carantoñas» de la extremeña localidad de Acehúche. Las carantoñas de Acehuche son un grupo de hombres disfrazados con pieles de animales y cubiertos de máscaras que salen el día de San Sebastián (20 de enero). Aunque se dedican a pasear «sin orden ni concierto» por las calles del pueblo atemorizando a sus gentes y haciendo ademán de golpearlas con

626 Dyson-Hudson, R. y N: *Subsistence herding in Uganda*, en Scientific American. Vol. 220. 1969. Págs. 76-89.

las ramas de piornos que llevan, su actitud se vuelve sumisa cuando se cruzan con la procesión del santo. En este momento se inclinan y permanecen en el lugar en que se hallan hasta que ésta haya pasado. Su escasa diferencia con los casavejanos «zarramaches» del Valle del Tiétar o con la soriana «barrosa de Abejar» o la «vaquilla» de Colmenar Viejo (Madrid) también es notoria.

La localidad soriana de Abejar se halla en la Sierra de Cabrejas, en la transición del Sistema Central al Ibérico. En este pueblo tiene lugar una celebración de quintos coincidiendo con el inicio del carnaval denominada «La Barrosa». La barrosa es un estrecho armazón de madera en uno de cuyos extremos se coloca una cornamenta de bóvido. El armazón es recubierto por una tela blanca con escarapelas de las que penden cintas amarillas, rojas y verdes. En el extremo en que se sitúan los cuernos se traza con cintas el rostro de una vaca burlona y se le coloca una escarapela en la testuz. En el interior del armazón y sujetándolo con los hombros se sitúa uno de los quintos, conocido con el nombre de «barrosero». El barrosero y aquellos que le acompañan se visten con inmaculados trajes blancos, faja en la cintura de la que colgaban varios cencerros, corbata oscura y botas altas.[627] Además, cubre su cabeza, que sobresale del armazón a la altura del lomo de la barrosa, con sombreros similares a los que utilizan los quintos nuevos de Navalosa y que podríamos considerar como de tipo «cordobés». Con semejante indumentaria, la barrosa y sus acompañantes, normalmente uno de ellos armado de látigo, fingen cornear a los que observan su paso por las calles del pueblo. Este paseo por las mismas se efectúa, aparentemente, sin ningún tipo de orden preestablecido siguiendo los impulsos del barrosero. A la caída de la tarde la barrosa es ejecutada por unos disparos de fogueo tirados desde el ayuntamiento. Muerta la barrosa entran en escena el resto de los quintos. Vestidos con traje de calle colocan el cadáver de la barrosa para pasearla en fingido luctuoso cortejo hasta el momento en que los quintos bebían su «sangre».[628]

Tanto la barrosa como los cucurrumachos finalizan con la comida «ritual» de los quintos. En ella se devora todo aquello que los quintos

[627] La mayor parte de los ancianos de Abejar aseguran que la *barrosa* llevaba antiguamente cencerros, si bien cuando hemos podido presenciar la fiesta ha sido imposible corroborar este extremo. La razón de que hoy día ya no los lleve, en opinión de los más viejos, es la *flojedad de los quintos que no pueden con ellos*.

[628] Aunque hoy día ya no se practica, todos los informantes de Abejar nos indicaron que tras ser muerta por *cinco* tiros (en la fecha en que asistimos a la festividad sólo se disparó una vez), la barrosa se colocaba en un carro que debía de ser muy abierto. Llegados a la plaza, los mozos se metían debajo del mismo y *bebían* la sangre de la barrosa que era convenientemente regada con vino desde la parte de arriba. La suspensión de esta parte tan interesante del ritual es achacada por los más viejos a las *malas pulgas de las mujeres que tenían que lavar al día siguiente las camisas empapadas en vino y no les salían las manchas aunque restregasen mucho*.

hayan podido obtener gratuitamente. En el caso de Navalosa pidiendo de casa en casa. En Abejar mediante robos tolerados.

Aunque la diferencia de géneros está presente en los citados rituales –los cucurrumachos son masculinos, la barrosa femenino– ambas fiestas presentan como se ha visto numerosas similitudes como la participación de los quintos, la celebración durante el carnaval, la presencia en los quintos «nuevos» de escarapelas, sombreros y cintas de los mismos colores, etc. Lo determinante en ambos casos es que la figura del bóvido es el elemento que sirve para dar continuidad al pueblo. No se trata sólo de que asegure su subsistencia física:

> «los rituales permiten mantener la ficción de la identidad. Son formas culturales con voluntad de perduración, aún cuando los significados hayan ido variando tanto con el tiempo que aquellos que alguna vez se vieron como indisolublemente unidos a dichas formas pueden hoy resultar irreconocibles».[629]

Es decir, el ritual festivo, aunque históricamente haya variado es uno de los elementos esenciales para generar la identidad de un pueblo. Máxime, como en este caso, cuando se trata de un rito de paso cuya representación o teatralización supone la escenificación de aquellas conductas que los nuevos adultos de la comunidad deben conocer en relación con las posibilidades del ganado para permitir la pervivencia de la misma.

La fiesta de los cucurrumachos no es la única ligada a la tradición ganadera que podemos reflejar. De hecho, en la cabecera del Corneja, en un lugar no muy distante del nacimiento del mismo Corneja y del Alberche existió una ermita erigida en honor de S. Martín de Tours. Con motivo de la celebración de dicho santo, el once de Noviembre, halla hoy día guardada en la sacristía de la iglesia de Navacepedilla de Corneja. No fue casualidad que dicha figura, hoy en un estado lamentable, acabase en Navacepedilla de Corneja. La tradición de la romería era seguida por tres localidades: Navacepedilla de Corneja, Villafranca de la Sierra y Bonilla de la Sierra. Con motivo de la finalización de las peregrinaciones ante el estado decrépito de la ermita –hoy día sólo quedan restos de algunas paredes y cantos esparcidos por los alrededores– se entabló un conflicto entre los pueblos. Como consecuencia de ello, el santo fue a parar a Navacepedilla de Corneja. A cambio, Villafranca de la Sierra se aprovecharía del agua que bajaba desde la Serrota desviando parte del mismo río mediante regaderas. Por su parte, Bonilla de la Sierra también «sacó» algo del reparto: las meriendas en las que participaban colectivamente los vecinos de los tres pueblos solamente se celebraban en su término municipal. En concreto,

[629] Velasco, H.H.: o. c. Pág. 40.

tales meriendas tenían lugar dos lunes consecutivos tras el domingo de resurrección. La primera de ellas se celebra «arriba», en la «Venta delCivil», en el camino de Villafranca de la Sierra a las Casas del Puerto de Villatoro y a Pajarejos (anejo de Bonilla de la Sierra cuyos vecinos participan en estas fiestas). Dicha venta se halla en la confluencia de los términos municipales de Casas del Puerto de Villatoro y de Bonilla de la Sierra. La segunda merienda, el «lunes de aguas» tenía lugar «abajo».[630] Abajo quiere decir en las proximidades de la «Venta de Juan Lorenzo», junto al lavadero del lino que regentaban los «freires de S. Andrés» de Bonilla de la Sierra. Hoy día la festividad de San Martín del Queso ya sólo se celebra en Navacepedilla de Corneja. A pesar de la importancia del agua que llega hasta Villafranca de la Sierra, sólo los más viejos han oído hablar de una romería que tenía por destino la Serrota. Es más, en Villafranca se tiene a San Martín por el «santo de Navacepedilla». De las romerías a las ventas, una desapareció hace años y la que se conserva, con motivo del lunes de aguas, está en trance de hacerlo: cada año son menos los asistentes y únicamente lo hacen ya vecinos de Villafranca de la Sierra.

El sermón solemne que antaño oían los vecinos de los tres pueblos tras la peregrinación y la procesión en torno a la ermita del santo, hoy ha desaparecido. Durante cierto tiempo se conservó en Navacepedilla del Corneja la festividad tal cual. Ello suponía misa, procesión y sermón seguido por dos días de baile pagado por los correspondientes cofrades.

Hoy día, la festividad de S. Martín del Queso se ha trasladado al Lunes de Pentecostés y ha perdido gran parte del sentido que poseía. Sin embargo, ese mismo día es posible hallar otra fiesta de gran tradición vinculada a la ganadería: la romería de la Virgen de la Vega de Piedrahíta. Esta celebración tienen lugar en el santuario de la Virgen del mismo nombre situado junto al río Corneja a unos tres kilómetros de Piedrahíta, en una zona en que confluyen varios arroyos (Arroyo del Espinar, Río Pozas, Fuente de los Huevos Hueros, etc.). El origen de esta festividad se vincula a una leyenda según la cual una joven pastorcilla que apacentaba su rebaño en el lugar donde hoy se levanta el citado santuario fue atacada por un toro. La protección de la Virgen habría librado a la pastorcilla de una desgracia. Aunque con cierto recelo, los habitantes de la villa pueden señalar la piedra en la que se puede observar la huella del huso y del hilo que se le cayeron de las manos a la pastora en el cercano paraje de la «Casa de las Fieras». En

630 Aunque los vecinos consultados aseguran que este fue el nombre *de siempre* de la festividad, no es difícil suponer que dicho nombre se *ha importado* de la festividad que se realiza el mismo día en Salamanca y que incluye también una merienda campestre.

recuerdo de esta historia la veleta del santuario de la Virgen de la Vega sigue siendo la figura del toro.[631]

Tras la consabida misa, celebrada en el centro del prado, se inicia una procesión en torno al recinto del santuario que continua por la carretera hasta Piedrahíta. Regresada la Virgen al lugar de origen, los numerosos romeros se desperdigan por el prado en busca de las frondosas sombras del bosque de ribera para comer la merienda. Esta Virgen puede considerarse como «caminera» ya que la víspera del segundo domingo de septiembre es conducida desde su santuario hasta la iglesia parroquial de Piedrahíta, donde permanecerá hasta el último domingo de octubre, para presidir las fiestas patronales de esta villa.

La existencia de numerosas romerías a las que acuden de todos los pueblos del valle es, en este caso, el instrumento cultural que permite a los habitantes de Valdecorneja dotarse de una identidad comarcal. Además de las citadas gozan de especial tradición en Valdecorneja las siguientes: San Sebastián en Casas de Sebastián Pérez (anejo de Piedrahíta), Santa Apolonia en El Barrio (anejo de Navaescurial) –conocidas popularmente como de la «virgencita» por conmemorar el martirologio de la citada santa que siendo muy joven prefirió arrojarse al fuego en la lejana Alejandría del siglo III antes que perder su virginidad–, San Bartolomé (en San Bartolomé de Corneja), la Virgen del Rosario en Santa María del Berrocal, Santiago (en Santiago del Collado) o San Andrés en Pesquera (anejo de Piedrahíta).

La desaparición de la romería de San Martín del Queso no es el único cambio habido en este tipo de fiestas: aunque se siguen celebrando las fiestas del Santo Sepulcro y de la Virgen del Rosario «que son del ayuntamiento» en Santa María del Berrocal prácticamente han sido desplazadas por las de un «santo que es de fuera». En esta localidad se celebra desde 1959 la festividad de San Cristóbal. En dicho año un grupo de pañeros, –la pañería es el actual motor económico de Santa María del

631 La leyenda cambia totalmente cuando se pregunta en Mesegar de Corneja. Los vecinos de este lugar no tienen ninguna duda acerca de que la aparición de la Virgen tuvo lugar en el término del pueblo, pero la ermita se erigió en Piedrahíta porque los de esta villa eran más ricos. La leyenda que cuentan los vecinos de Mesegar asegura que la Virgen apareció debajo de un matorral que ardía (en el mismo sitio en que hoy se levanta un gran vertedero). Como prueba de sus palabras los vecinos de Mesegar recurren a otra *historia* según la cual la Virgen se niega a ir a Piedrahíta. Según esta leyenda, antiguamente se realizaba la procesión con una imagen más antigua que en cierta ocasión al llegar a la Casa de las Fieras, camino de Piedrahíta, se negó a pasar y fue preciso volverla al santuario. Desde entonces los vecinos de Piedrahíta, cuentan en Mesegar, hacen la procesión con una imagen más nueva y más grande para evitar disgustos. Hoy día los vecinos de Mesegar celebran la festividad de la Virgen de la Vega el día 15 de mayo fecha en la que se trasladan hasta el santuario para pasar el día completo junto a la Virgen.

Berrocal– se propusieron hacer una fiesta de hermandad eligiendo a San Cristóbal como patrón debido a que pasan gran parte de su vida en la carretera llevando los paños por toda España. Para la celebración de las mismas todos los socios iban haciendo pequeñas aportaciones –de cinco pesetas– que se introducían en una hucha presente siempre en uno de los bares del pueblo. El elemento central de dicha fiesta fue una procesión de vehículos, sobre todo camiones y furgonetas convenientemente engalanados para la ocasión que fueron bendecidos por el párroco de la localidad. El éxito de dicha fiesta fue tal que, aunque no participa el ayuntamiento, se han convertido en las fiestas mayores de la localidad como lo prueba que en 1995 fueran más de trescientos coches y furgonetas adornados los que obtuvieron bendición del párroco. Otra de las tradiciones que esta fiesta ha impuesto «de toda la vida» es el baño en la alborada. La noche de fiesta termina con la «mojadura». Durante tres noches consecutivas a las cinco de la mañana «se abre el grifo» y los más noctámbulos llenan de agua sus calderos y se dedican a bañar a todo el que pueden. La última noche, la cuarta, «como se ha hecho siempre», el agua es sustituida por cava para «que el baño final tenga burbujas».

En general, la existencia de ermitas compartidas por distintos núcleos de población obedece a causas que van más allá de lo religioso. La expansión de las diferentes aldeas o pueblos siempre se ha hecho a costa de las vecinas. Como consecuencia de tales ampliaciones territoriales aparecen conflictos de toda índole que pueden, en ocasiones, incluir actividad bélica entre pueblos próximos. La Sierra de Gata nos ofrece un claro ejemplo de ello.

Durante el siglo XV hubo especiales enfrentamientos entre los vecinos de las localidades de Torre de Don Miguel y Gata por causas atribuidas al lugar exacto por los que trascurrían las lindes. Aunque hace cinco siglos que tales conflictos finalizaron los recelos entre ambos pueblos continúan. Los más viejos de Torre de Don Miguel se vanaglorian de que en su juventud arrebataban a los de Gata las mejores mozas a las que cortejaban aprovechando las ausencias de los gateños. Algo similar es repetido por los ancianos de Gata pero cambiando a los protagonistas. La existencia de las ermitas compartidas de la comarca es explicada por los numerosos conflictos que en ella tuvieron lugar. Así, la gateña ermita de Santa María Magdalena se halla, en realidad, en el término municipal de Villasbuenas de Gata. Bajo la misma advocación, Sta. Mª Magdalena, los vecinos de Robledillo de Gata y Descargamaría compartían otra ermita. La función que todas ellas tenían era la misma: evitar los conflictos entre los pueblos vecinos. El mantenimiento de lugar sagrado en común contribuye, en primer lugar, a dar una sanción religiosa a los límites espaciales de las localidades en litigio y, por tanto, a eliminarlo. En segun-

do lugar, aunque tal vez más importante, las romerías que hay que hacer para mantener tales lugares sagrados contribuyen a fomentar el intercambio económico y el comercio al fomentar un aprovechamiento comunal de las riquezas del lugar. Sólo así puede comprenderse que vecinos de Villafranca de la Sierra, Navacepedilla del Corneja y Bonilla de la Sierra realizasen peregrinación hasta una ermita situada a 2.000 metros de altura poco antes de que comenzase el invierno. No obstante, en este lugar en que confluyen los términos municipales de las tres localidades se hayan los mejores pastos de la sierra durante el verano. La peregrinación hasta la ermita de S. Martín del Queso, poco antes de que los trashumantes dejaran su lugar habitual de residencia, servía para sancionar su presencia aún estando ausentes a varios cientos de kilómetros. Junto a la fiesta de despedida de los trashumantes quedaba claro que el lugar seguía siendo del pueblo aunque durante el invierno nadie, ni siquiera el ganado, se acercase a él. Por otra parte, la convivencia de vecinos de varios pueblos con intereses comunes es un excelente contexto para la transmisión de noticias, esto es, de información que puede ser necesaria para mejorar o garantizar la pervivencia tanto de los que se quedan como de los que se van.

Cabe destacar por sus peculiaridades la romería del santo de Navalvao de Navalosa. Esta fiesta se celebra el día primero de mayo y congrega a gentes de varios pueblos del Alberche y del limítrofe Barranco de las Cinco Villas en el valle del Tiétar. Su celebración se desarrolla en un lugar cargado de cierto simbolismo. En las proximidades de la ermita en que se venera al santo se encuentran las ruinas del pueblo míticamente unido a Hoyocasero y Navalosa. Narrar la historia exacta del suceso que dio origen a la peregrinación es tarea ciertamente difícil ya que las versiones son muy disímiles. No obstante, la mayor parte de las historias coinciden en una serie de lugares comunes. En los parajes donde actualmente se halla la ermita se encontraba el antiguo pueblo de Navalvado, junto a la ribera del mismo nombre.[632] «En dicho pueblo en un determinado momento hubo una boda a la que, por motivos diversos, no fueron invitadas dos familias que se salvaron de morir envenenadas por una salamanquesa que accidentalmente cayó en la cazuela en

[632] Los vecinos de la comarca lo denominan habitualmente *Navalvao* en lo que posiblemente sea una contracción de Nava-el-vado. Este pueblo se encontraba en una zona muy próxima al lugar en que el Arroyo de Navalvado afluye al río Alberche por su margen derecha. A pesar del carácter mítico de la historia existe documentación de la época en que Alfonso X recorría estas tierras para cazar, que atestiguan la existencia de un poblado del mismo nombre en las proximidades de la Nava de la Osa. Por otra parte, según los últimos curas del pueblo la existencia de una pila bautismal en la ermita sería prueba suficiente de que antaño tenía funciones de parroquia y no de eremitorio.

que se guisaba la comida nupcial. Tras el evento, una de las familias se marchó a vivir a Hoyocasero y la otra a Navalosa.

La misma historia se repite en otros lugares. Así, hemos podido escucharla en el Sistema Ibérico, en el norte de Soria. En este caso, la boda se celebraba en un pueblo situado en las faldas del Puerto de Piqueras que llevaba por nombre S. Andrés y del que hoy día sólo quedan ruinas. Las dos familias no finadas se trasladaron tras la boda-funeral a las localidades de Gallinero y Almarza. Los vecinos de los dos pueblos, así como los del cercano Poveda con el que comparten romería a la ermita de los Santos Nuevos, recitan de cuando en cuando una copla que dice:

> «Por una salamanquesa se despobló San Andrés, que no pase lo mismo en Gallinero y Almarza otra vez».

La romería de Navalvao de Navalosa ha sido motivo de frecuentes disputas. Las más jocosas tienen a los vecinos de Serranillos como protagonistas. Los habitantes de este pueblo se jactan de que, aunque el santo esté en terreno de Navalosa, es suyo y muy suyo. La razón esgrimida para justificarlo es poderosa. Debido a que Serranillos no tenía término municipal los vecinos de estos pueblos no podían acudir a romerías propias, por lo que debían contentarse con disfrutar las ajenas. Por tal razón, el párroco del pueblo retó al de Navalosa a una partida de cartas que celebraron en medio del jolgorio que caracteriza a la romería de Navalvao. Tras reñidas disputas, la victoria cayó del lado del párroco de Serranillos por lo que de acuerdo con lo estipulado el santo pasaba a ser propiedad del pueblo. Evidentemente este hecho, como no podía ser de otra forma, es desmentido rotundamente por todos los vecinos de Navalosa quienes niegan la existencia de tal partida. En todo caso, los vecinos de Serranillos están año tras año presentes en la romería. De hecho, los vecinos de Navalosa les atribuyen un carácter alegre que les lleva a estar permanentemente de fiesta y a realizar juegos no exentos de peligro como el rodar por las empinadas laderas anudándose las piernas por parejas.

La discusión de si es de Serranillos o de Navalosa no es la única fuente de polémica. De hecho, el mismo santo se convirtió en símbolo y en manzana de la discordia dentro del propio pueblo traduciendo al plano religioso problemas que quizá pertenecieran a otros órdenes más seculares. La sencilla pregunta de quién es el santo aludido dispara entre los navalosanos un sinfín de comentarios que culminan con todo tipo de rodeos. El número de apodos con el que se le conoce parece ser correlativo con las dudas acerca de su referencia en el santoral: «santillo», «santo borrachín», «santo perrete», etc. Con todo, existen serias dudas acerca de si es S. Felipe o Santiago Apóstol.

La mayor parte de los navalosanos creen firmemente que se trata de San Felipe. Sin embargo, el antiguo párroco de Navalosa afirma que se trata de Santiago. La polémica entre el pueblo y el párroco llegó a alcanzar el máximo nivel de enconamiento cuando la figura salió del pueblo para ser sometida a un proceso de restauración debido al deterioro que presentaba. Algunos vecinos creen, sin embargo, que el santillo estaba muy bien y que el cura buscó una escusa para llevárselo y cambiarlo. Con todo, no es menos cierto que las manos de la figura primigenia no debían encontrarse en muy buen estado: durante años muchas de las ancianas navalosanas le arrebataban el báculo que sujetaba para frotárselo por las extremidades con el fin de eliminar los dolores artríticos.[633]

Los documentos históricos permiten soslayar parcialmente la polémica. El «Nomenclátor» de lugares existentes en la provincia de Ávila en 1863 señala que en el término de Navalosa existe una «ermita de San Felipe y Santiago».[634]

Por otra parte, no es infrecuente utilizar una misma figura para representar a dos santos diferentes. En la iglesia de Navacepedilla de Corneja puede contemplarse la imagen de San Antonio. Sin embargo, cuando se acerca la festividad de San Antón se procede a retirar el niño de la figura de San Antonio y se coloca al pie del santo una pequeña talla de madera que representa un cerdo pequeño: San Antonio se transforma en San Antón. Pasada la festividad del santo protector de los animales se realiza la operación inversa para volver a tener presente a San Antonio en la iglesia.

En la romería que se celebra en Navalosa el primero de mayo se lleva la figura de San Felipe-Santiago a la ermita (por lógicos motivos de seguridad la figura románica se halla en la iglesia del pueblo). Durante la procesión el pueblo canta las coplas y oraciones «de siempre».

La división entre «lo tradicional» y lo «de siempre» se muestra aquí en toda su extensión. Las coplas «de siempre» del santo de Navalvao son las que «siempre» se habían cantado en la cabecera del Tormes a San

633 No falta entre los vecinos de Navalosa quien afirma que el santo fue *sustituído* durante la restauración por uno de escayola más pequeño que el que había hasta ese momento. Los más osados son capaces de asegurar el precio que se pagó por la antigua talla de madera. El antiguo párroco se encrespa con el tema y asegura que los vecinos no conocían a la perfección la figura porque siempre la habían visto recubierta de mantos y mugre y da pruebas de que es el auténtico. La polémica finalizó el día en que el párroco fue trasladado a otros pagos.

634 Dicho *Nomenclator* fue incluído por MARTÍN CARRAMOLINO en su *Historia de Ávila* basándose en el censo de 1863. MARTÍN CARRAMOLINO, J.: *Historia de Ávila, su provincia y su obispado*, ed. Librería Española. Madrid. 1872. Vol I.

Roque. A comienzos de los años cuarenta, algunos vecinos de Navalosa que las habían oído en Barajas y Navarredonda de Gredos, localidades distantes unos veinte kilómetros, decidieron copiarlas y adaptarlas al santo local. La procesión culmina en la ermita del santo, donde tras la misa se inicia la fiesta.[635] La fiesta campestre se inicia con una suelta de vaquillas en una improvisada «plaza de toros». Realmente tal coso, que cuenta con sus respectivos apartaderos y chiqueros, es un espacio vallado junto a dos tinadas que se hallan en las proximidades de la ermita. Junto a ésta existe una peculiar fuente de dos caños. El día de la fiesta se «enchufa» a uno de los caños la manguera procedente de un camión cisterna cargado de vino que se ha desplazado hasta el lugar. Así, de uno de los caños mana agua y del otro vino. Hasta no hace muchos años el vino era pagado por el ayuntamiento, sin embargo, la crisis y el recorte de los presupuestos municipales a impuesto el pago de las bebidas, lo cual, no obstante, no parece haber reducido el consumo. El abuso del vino era tan usual en esta festividad que no era extraño que a la vuelta al pueblo alguno de los participantes en la fiesta cayera en las gélidas aguas del deshielo del Alberche, máxime si, como era habitual, lo cruzaba saltando los dientes de la medieval caja de distribución del agua.

En todo caso, las disputas por el tamaño del término municipal no han sido frecuentes ni especialmente virulentas a lo largo de la historia en la zona del Alberche. Las lindes del término se vuelven secundarias y, en ocasiones, parecen desaparecer. Claro ejemplo de ello, es el navalosano barrio de tinadas de El Canchal atravesado prácticamente por su centro por la hipotética línea divisoria de los términos de Hoyocasero y Navalosa. Una cruz de escasas dimensiones marcada a golpe de cincel sobre una gran lancha granítica es el único indicio de la divisoria administrativa. Más de la mitad de las tinadas se encuentran en el término de Hoyocasero. De hecho, aunque las labores agrícolas y el ganado que ha pastado por los alrededores de El Canchal fueran navalosanos, la práctica totalidad de la ladera de este cerro se halla en término municipal de Hoyocasero. Algo similar ocurre en el barrio de El Cebollón, donde un considerable número de tinadas navalosanas se hayan en el término de Navarrevisca. Ello no significa, sin embargo, que no haya conflictos en el Alberche. En la década de los ochenta los vecinos de Navatalgordo se han visto envueltos por diferentes motivos en dos de ellos. En el primero de los mismos el enfrentamiento dialéctico tuvo lugar entre los habitantes de Navatalgordo y de Villanueva de Ávila. Esta localidad, conocida hasta no ha mucho como Umbrías de Navatalgordo, ha sido histórica-

635 En sentido esticto hoy día no se puede hablar de procesión. El cura, seguido por los vecinos sale de la iglesia del pueblo en dirección a la ermita. A la salida del núcleo tanto el cura como el resto de los vecinos se introducen en sus coches y se trasladan hasta la puerta del eremitorio. Los últimos metros del camino son recorridos a pie en procesión hasta el interior.

mente una pedanía de este último pueblo. Sin embargo, la llegada en el año 1953 de un párroco nuevo a las Umbrías dio origen a un auténtico movimiento secesionista que se generalizó en la década de los ochenta y que supuso la segregación de las dos localidades coincidiendo con el final de 1990. Evidentemente, esta segregación no era bien vista por los vecinos de Navatalgordo quienes perdían el control sobre los pastos del Puerto de Mijares en cuyas faldas se encuentra Villanueva. Junto a este efecto económico negativo para Navatalgordo había otro más «sentido»: que Villanueva tuviera más habitantes (658 frente a 525 en 1984) suponía la confirmación de la decadencia de su propio pueblo.

El segundo conflicto referido tuvo –y tiene– enfrentados a los vecinos de Navatalgordo y Navaquesera. En este caso, la confrontación entre los pueblos aunque de origen secular tuvo una fase virulenta en 1985 y 1986. El control del agua fue, en este caso, el motivo de la polémica. El manantial del que procede el agua que se utiliza para el abastecimiento humano en Navatalgordo se encuentra situado en el término municipal de Navaquesera, si bien en un prado propiedad de un vecino de Navatalgordo. La disputa acerca de la propiedad del agua se ha mantenido durante años. En 1985 el ayuntamiento de Navaquesera decidió en pleno municipal cortar el agua a Navatalgordo. Este acuerdo fue anulado por el gobierno civil a los pocos días pretextando ilegalidad en el mismo. Ante ello, los vecinos de Navaquesera optaron por la solución más drástica: demoler en reiteradas ocasiones las canalizaciones que permiten llevar el agua hasta Navatalgordo. El conflicto se agravó porque la única carretera que da acceso a Navaquesera obliga a pasar por el pueblo de Navatalgordo. Los vecinos de este pueblo optaron por cortar la carretera e impedir la entrada y salida de vehículos al pueblo de Navaquesera intentando forzar algo similar a un asedio medieval. Ni los vecinos de Navaquesera podían salir del pueblo a comprar lo que hiciera falta, ni ningún vehículo podía llevárselo. Los insultos y peleas entre vecinos de los dos pueblos comenzaron a hacerse frecuentes cuando algún vecino de Navaquesera quería salir del pueblo o entrar en él. La reunión entre los alcaldes de Navatalgordo y Navaquesera en el gobierno civil de Ávila para limar asperezas acabó entre insultos y reproches de ambos. El gobernador optó por la solución más fácil y más drástica: el recurso a la fuerza. La Guardia Civil acabó con el «asedio» y los intentos de cortes de la carretera a Navaquesera duraban el tiempo que tardaba en llegar la Guardia Civil hasta el lugar donde se intentaba cortar la carretera. Durante 1994 la Audiencia Provincial de Ávila, tras haber pasado por el Juzgado de lo Penal, comenzó a juzgar los hechos en los que el ayuntamiento de Navaquesera figuraba como inculpado por los delitos de daños, desobediencia a la autoridad y desórdenes públicos.

El control de las aguas ha estado presente de una u otra forma en la mayoría de los conflictos que ha habido durante los últimos años en el Alto Alberche. De hecho, en 1995 se estaba larvando un conflicto en el que pueden verse afectados vecinos de varios pueblos. Históricamente el río Alberche ha sido inmune a las sequías, sin embargo, la prolongación de las mismas durante varios años consecutivos ha hecho que el caudal del río haya descendido por debajo de los límites habituales. La mortandad de peces en el curso medio del Alberche sería prueba indudable de ello. Los habitantes de este sector del Alberche culpan del desastre al exceso de riego en el Alto Alberche y han solicitado de la administración competente la prohibición del mismo. Vecinos del Alto Alberche ya han dejado oir su voz anunciando que si se prohibe el riego de las huertas, tampoco habrá agua en el Alberche turístico porque ellos se encargarán de cortar.[636]

Si a los pastores se les despedía con una fiesta, la recepción no podía ser menos festiva. Tanto Navacepedilla de Tormes como su anejo de Garganta de los Hornos aprovechan la festividad de S. Juan para celebrar el retorno de los mismos. Aprovechando la vuelta de los pastores y la «negociación de su contrato» se enramaba a las mozas. Esta costumbre extendida por toda Castilla consiste en colocar un ramo, a ser posible florido, en la ventana o balcón donde duermen las mozas como forma de «pedir» a una determinada moza «relaciones». De hecho, en Hoyos del Espino, en el Valle del Tormes, los mozos rondaban a las mozas «enramadas» cantándoles «los sacramentos» que finalizaban con palabras expresivas:

«El séptimo matrimonio
que es lo que vengo a buscar.

[636] A finales del mes de Julio de 1995 se recogieron en la localidad de Navaluenga algo más de 1.500 kilos de peces muertos a causa de la escasez de oxígeno al bajar el caudal por debajo de los límites ecológicos. Días después se repitió la mortandad llegando a recogerse en este caso más de 1.000 kilos de peces hallados muertos flotando sobre las aguas del Alberche. Mientras tanto, ante la pasividad de la Confederación Hidrográfica del Tajo, los ayuntamientos de los municipios afectados por la falta de agua, especialmente aquellos más próximos al embalse del Burguillo donde el turismo se ha convertido en un recurso básico, han creado una *coordinadora* para estudiar el problema de la escasez de agua y buscar soluciones para el futuro. Tal plataforma está formada por grupos ecologistas y de industriales del turismo del Alberche medio y los ayuntamientos de Hoyocasero, Navalosa, Navalacruz, Serranillos, Navaquesera, Navarrevisca, Navatalgordo, Villanueva de Ávila, Navarredondilla, San Juan del Molinillo, Burgohondo, Navalmoral de la Sierra, San Juan de la Nava, El Barraco, El Tiemblo y Cebreros. La animosidad entre los pueblos se vió parcialmente mitigada por la celebración de las ferias otoñales y, especialmente, por la llegada de un invierno particularmente lluvioso.

Con permiso de tus padres
contigo me he de casar».[637]

Si la festividad de los cucurrumachos navalosanos es una fiesta de quintos, en el caso de la fiesta de S. Juan que se celebraba en Navacepedilla del Corneja y en Mesegar de Corneja éstos eran también los protagonistas principales. En los días precedentes «pingaban el mayo» en el centro del pueblo. Este gigantesco «ramo» que en Mesegar recibe el nombre de «Chopo de San Juan», era cortado, limpiado y colocado con no pocos esfuerzos por los quintos del pueblo en el centro del mismo.[638]

El «mayo» es donado por el ayuntamiento a los quintos. El fruto del mismo, la venta de la madera tras la fiesta, sirve para que éstos disfruten de una merienda. En todo caso, la llegada del «mayo» al centro del pueblo suponía el inicio de unas fiestas que podían dura varios días y que incluían también el enramado particular de las mozas.

Hay que hacer notar que dado que el trabajo pastoril trashumante está sujeto a posibles alteraciones como consecuencia de la climatología o de incidentes en la vuelta, la fiesta del «mayo» era móvil. Aunque el día elegido era habitualmente el de S. Juan, si las necesidades así lo aconsejaban, la erección del mayo podía posponerse hasta el día dos de julio. De hecho, en nuestros días, la mayor parte de los años se coloca el «mayo» incluso más tarde para que la festividad pueda coincidir con la máxima afluencia de personas a la localidad con motivo de las vacaciones de verano. En todo caso, son los quintos

637 TEJERO ROBLEDO, E.: Literatura de tradición oral en Ávila, o. c. Pág. 380. En esta misma obra se señala que los mozos de Hoyos iniciaban la ronda tras una caldereta de cordero para visitar a las mozas a las que habían colocado un ramo de lamo en la ventana o en el tejado. La variante de *los sacramentos* que cantan en Horcajo de la Ribera (o. c. pág. 378) no es tan cortés como la de Hoyos del Espino:

«El séptimo matrimonio
que es lo que vengo a buscar;
aunque tus padres no quieran
contigo me he de casar»

638 Esta ubicación suele ser la habitual en casi todos los lugares del espacio castellano y leonés donde se celebran fiestas de *mayos*. Existen, no obstante, algunas excepciones. En la localidad segoviana de Fuentepelayo se colocan dos *mayos*, uno en el centro del pueblo y otro frente a la ermita de San Miguel. En la soriana Deza, por su parte, sólo se ubica el *mayo* frente a la ermita de San Roque. Por otra parte, en la aledaña sierra salmantina y, especialmente, en los alrededores de Ciudad Rodrigo lo habitual es que no se utilice el término de *mayo* cuando el pino se erige por San Juan. En estos casos, el nombre habitual es el de *árbol de San Juan*. No hemos constatado que pudiera aparecer el nombre del *mayo* con género femenino a pesar de topónimos como *La Maya* (en el recorrido salmantino del Valle del Tormes).

los que ahora, como antes, deciden el día en que el mayo debe verse desde todo el pueblo. En general, en Castilla y León la mayor parte de las fiestas de «mayos» son dirigidas por quintos o, en su defecto, por sociedades de mozos a las que paulatinamente se van incorporando «mozas».[639]

No muy lejos de estos pagos, en Solana de Ávila y Barco de Ávila, en el valle del Tormes, los ramos son dedicados a Santiago Apóstol. Si su figura resulta controvertida en Navalosa en la zona del Corneja es omnipresente. Los más viejos del valle han oído alguna vez la historia de que Santiago Matamoros ayudó a los cristianos a expulsar a la «morisma» de esta zona. En concreto, la leyenda cuenta que la encarnizada batalla de «La Jura», que estaba a punto de inclinarse del lado de los almohades, finalmente fue ganada por las tropas cristianas gracias a la intervención directa del Santo Apóstol. Como homenaje al mismo se decidió llamar a estas tierras Santiago del Collado.[640] Por su parte, el monte sobre el que Piedrahíta se asienta pasó a llamarse el «Monte de la Jura».

Para todos los consultados está claro que hubo una «jura» con motivo de tal batalla. Quién juró es cosa distinta. Así, algunas personas que nos han contado la historia insisten en que fueron Ordoño II y el Conde Fernán-González quienes juraron «no volver a comer pan en mantel hasta no expulsar a la morisma de suelo patrio». Sin embargo, otras personas advierten que fueron los «agarenes» los autores de tal juramento, ya que tras ser expulsados del valle del Corneja juraron «por Alá» volver algún día a recuperar tan fértil valle. La presencia del mítico caudillo Almanzor por las tierras abulenses respondería al intento de cumplir el juramento de sus antepasados. La historia se ha conservado por tradición oral amparada por los muros de la misma iglesia.

639 Como se puede constatar en Iscar (Valladolid) y en Coca (Segovia). En estas dos localidades la fiesta del *mayo* se celebra el dia tres de mayo. En general, los intentos de asimilar por parte de la Iglesia determinados ritos de fecundidad que tenian lugar en la España precristiana han asociado la fiesta del *mayo* a la de la Santa Cruz (3 de Mayo). Según ALONSO PONGA en Castilla y León las fiestas de «mayos» se celebran en tres fechas diferentes: Pascua de Resurrección, Santa Cruz de mayo y San Juan. ALONSO PONGA, J.L.: *Tradiciones y costumbres de Castilla y León*, Castilla ediciones. Valladolid. 1984. Pág. 67. Sobre el tema puede verse también la obra de CARO BAROJA, J.: *El estío festivo*, ed. Taurus, Madrid. 1984. (Págs. 24-27).

640 El término municipal de Santiago del Collado ocupa la mayor parte de la vertiente septentrional de la Sierra de Piedrahíta. La vertiente meridional de la misma es ocupada en gran parte por el término municipal de Santiago de Tormes, si bien no existe ningún pueblo con este nombre. En la misma alineación montañosa, a 22 kilómetros en dirección oeste de Santiago del Collado se encuentra otro pueblo que lleva el nombre de Santiago de Aravalle (Término municipal de Puerto Castilla).

Hasta comienzos del presente siglo todos los viernes de cuaresma se colocaba al Cristo de las Batallas bajo un amplio dosel en el centro de la iglesia de Piedrahíta. El rezo del miserere era seguido en estos casos por un responso por el alma de Doña Berenguela.

Por otra parte, según estos mismos vecinos la presencia de «muchos sitios» con nombres de moros es prueba de que vivieron aquí mucho tiempo. Efectivamente la toponimia del Corneja es pródiga en referencia a los «moros»: de los Moros y Tierras del Cid (Navaescurial), Vega More (Mesegar de Corneja), Harén del Herrero (Hoyorredondo), Dehesa de la Mora y Cueva del Moro (Santiago del Collado), etc.[641]

A parte de reseñar el inmenso trabajo que durante la época tuvo el Santo Apóstol –además, de su gloriosa participación en la batalla de Clavijo y aún en la de Simancas, hemos podido escuchar la misma historia en diferentes lugares de las sierras de Gata y de Francia en el Sistema Central y de la Sierra de la Demanda en el Sistema Ibérico– se hace preciso indicar que, en última instancia, la apelación a los moros no posee referencias históricas concretas.[642] Es decir, los moros de las leyendas

641 El topónimo del *Harén del herrero* posiblemente no tenga nada que ver con la morería a pesar de la creencia popular. Según S. De Tapia, comunicación personal, los moriscos establecidos en este área eran agricultores no demasiado ricos. Es altamente improbable que llegase, por tanto, a existir algún harén en la comarca. El topónimo referido es posiblemente una derivación de *herrén*, nombre con el que durante la Edad Media se designaba a los prados en los que se introducía el ganado a pastar sin que hubiera ningún tipo de siega de los mismos. De hecho, a escasos 800 metros de la afluencia del Corneja al Tormes, junto a la *Pasada del Morisco* subsisten el *Herrén de Gaspar* y la Herrén Nueva. Por otra parte, la existencia de numerosos topónimos referentes a los moros es signo, según S. De Tapia, de que fue una zona conflictiva en la que los cristianos tras asentarse quisieron dejar constancia de su superioridad denominando a determinados lugares con el apelativo *donde antes estaban los moros*. Sin embargo, no hemos hallado ningún topónimo referido a la comunidad morisca en las proximidades de S. Miguel de Corneja donde se asentaba, según las pruebas documentales, la comunidad de mayor importancia del valle: *los moros de esta aldea suponían el treinta y seis por ciento del total de sus vecinos siendo más numerosos que los de la villa de Piedrahíta* (De Tapia Sánchez, S.: *La comunidad morisca de Ávila*, ed. Inst. Gran Duqe de Alba. Ávila. 1991. Pág. 58). Hacia 1430 el señor de Valdecorneja llevó a cabo varias expediciones a tierras de moros para traer obreros que trabajasen en levantar y consolidar los muros de la muralla de Piedrahíta (*Luis López, C.: La comunidad de villa y tierra de Piedrahíta en el tránsito de la Edad Media a la Moderna*, ed. Inst. Gran Duque de Alba. Ávila. 1987. Pág. 357).

642 En general las apariciones de Santiago Matamoros en diversas leyendas obedece a los intentos legitimadores de la *intelectualidad* cristiana recién expulsada de la *mora* Córdoba. El intento legitimador tenía una doble vertiente. En primer lugar, política al asignar a los reyes y nobles cristianos una ascendencia que los emparentaba directamente con los reyes visigodos. En segundo lugar, religiosa al hacer del suelo castellano directo heredero de las predicaciones del Apóstol. En realidad, ambas son las dos caras de una misma moneda: la reconquista.

castellanas no están en el tiempo cronológico, por más que se den fechas, sino en un tiempo ahistórico. Son siempre el instrumento ejemplarizante. Si el trabajador castellano es pobre, el moro es siempre rico: no hay tesorillo descubierto que no sea asignado a los moros con independencia de su contenido o época histórica –como se puede comprobar con el tesoro de la «Pared de los moros» en Niharra que guarda restos de las épocas calco lítica y romana.

La aparición de Santiago Apóstol, nada menos que uno de los dis-cípulos que conoció a Jesús, esto es, un personaje que tuvo conexión directa con Dios, permite a los habitantes del Corneja introducir su historia cronológica en la historia sagrada. Se hacen así partícipes de un «tiempo de los dioses» que justifica su propia existencia. La reiteración del mito con la adoración del Santo Cristo de las Batallas permite la reactualización de ese tiempo intemporal. El tiempo de los moros nos pone en contacto con nuestro opuesto, con aquello que debemos evitar. La siguiente historia que recogimos en la gateña localidad de Torre de Don Miguel puede ser el marco adecuado para ejemplificarlo.

> «Había una princesa mora que era guapísima y que habitaba por estos parajes. Dos árabes que eran hermanos se enamoraron de ella y hacían lo posible para ganar su cariño. La princesa les daba a cada uno esperanzas por separado, lo que hizo que los hermanos terminaran enfrentándose en terrible lucha que tuvo lugar en Gata, camino del puerto, a la salida del pueblo, justo donde hay una cruz. Uno de los dos hermanos logró clavar su espada varias veces al otro hasta que lo mató. Al darse cuenta de lo que había hecho huyó desesperado. En los sitios donde cayó la sangre del moribundo por una maldición no volvió a crecer la hierba y aún hoy sigue así, y en el sitio donde murió el moro se puso una cruz para que todo el mundo lo recordase».

Como es notorio, esta historia posee un paralelismo muy claro con el mito de Caín y Abel. La tradición judeo cristiana recurre prácticamente a las mismas palabras para contar el mito:

«Replicó Yahvéh: ¿qué has hecho?. Se oye la sangre de tu hermano clamar a Mí desde el suelo. Pues bien: maldito seas, lejos de este suelo que abrió su

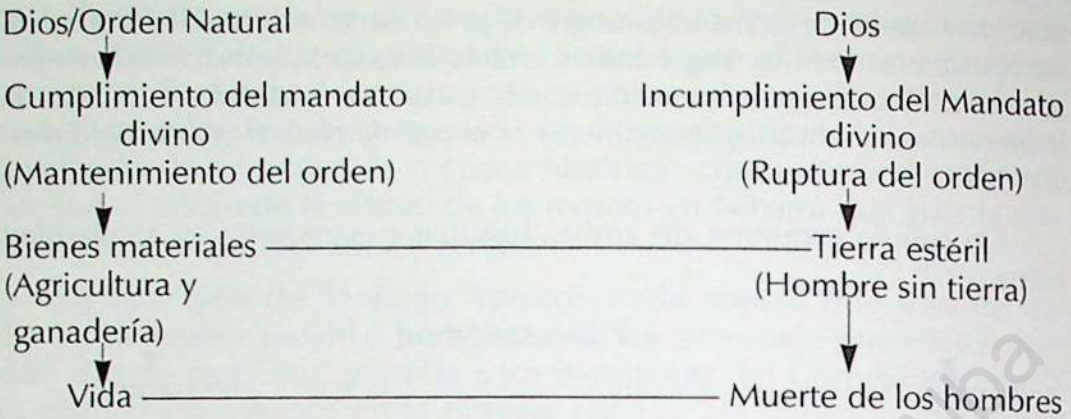
boca para recibir de tu mano la sangre de tu hermano. Aunque labres el suelo, no te dará más su fruto. Vagabundo y errante serás en la tierra... Y Yahvéh puso una señal a Caín para que nadie que le encontrase le atacara. Caín salió de la presencia de Yahvéh, y se estableció en el país de Nod, al oriente del Edén» (Gn 3,10).

Un simple esquema de ambas historias nos muestra su similaridad estructural:

Ambas narraciones pretenden lograr que el que las aprenda conozca cuál es el destino de los hombres cuando se enfrentan entre sí. Tras la simbólica muerte de la divinidad viene la muerte simbólica del hombre que mata a su propio hermano.[643] La lucha fratricida conduce ineludiblemente a la esterilidad del pueblo. En un lugar de paso para el ganado que subía a Castilla, como la Vía Dalmacia donde presuntamente tuvo lugar la contienda, la esterilidad de la tierra («no volvió a crecer la hierba y aún hoy sigue así») es una maldición que revela cuál es el destino de los hombres que incumplen los mandatos divinos. Se precisa, por tanto, de alguna señal poderosa que, como el estigma de Caín, recuerde permanentemente a los hombres cómo deben comportarse. La cruz que recuerda el evento, el estigma, revela que el lugar está de alguna manera santificado y ha de protegerse.

Los varios planos de significación en los que podemos articular la narración nos permite establecer una serie de oposiciones que aclaran aún más la estructura de la misma:

643 Un análisis de la dicotomía eros-tanatos en los mitos puede hallarse en ESPINA BARRIO, A.B.: *Freud y Lévi-Strauss*, o. c. 102 y ss.



Por otra parte, al analizar este relato no pueden obviarse otros paralelismos notables con algunos de los fragmentos del génesis, mito judaico al que pertenece la historia de Caín. Tanto en un caso como en otro, el origen de los males es la Princesa-Eva. La aparición de la primera mujer conecta de algún modo la narración con los mitos de origen. En el caso de Eva fue la «debilidad de su condición femenina» la que hizo que cometiese el pecado original. La misma debilidad lleva a la princesa a ser incapaz de optar por uno u otro pretendiente. Se explica así, no sólo el origen de los hombres, sino también el del mal que les acosa. La única posibilidad de salvarse del mismo es mediante el saber. El lugar central del Edén es ocupado por el «Árbol de la Ciencia» que permitirá a los hombres ser como dioses. En el gateño relato la cruz erigida en el lugar de la contienda se equipara con el susodicho árbol. Su sola visión hace que los hombres recuerden qué está bien y qué está mal. Se explica así, además, que la muerte de un moro sea rememorada con un cristiana cruz. La dualidad/oposición referida explica esta aparente confusión de religiones y culturas. Las acciones negativas fueron cometidas por musulmanes, pero saber obrar sólo lo proporcionan las enseñanzas del cristianismo.

Tampoco es cuestión baladí la atribución a una mora del personaje central de la historia. O. CALAVIA muestra como con excesiva frecuencia las mujeres extraordinarias presentes en la literatura oral tienen un pasado entre misterioso y exótico que sitúa su origen en parajes desconocidos y lejanos.[644]

La condesa Teudosinda es una de esas mujeres venidas de lejos para dar sentido a una tierra. La historia de esta mujer se relaciona directamente con la fundación de Santibáñez el Alto, localidad muy próxima a Gata y Torre de Don Miguel. La narración que pudimos oir en Santibañez el Alto hace aparecer a la condesa Teudosinda entre los siglos

644 CALAVIA SÁEZ, O.: *Sobre la mujer simbólica: imágenes y santuarios*, en DÍAZ, L.: *Aproximación antropológica a Castilla y León*, o. c. Especialmente págs. 238 y ss.

VIII y IX. Llegada de Francia huyendo de intrigas familiares vino con su hijo Grimaldo a refugiarse en las montañas del sur de Sala-manca. Con ella traía el cadáver de su esposo. Para el enterramiento del mismo la condesa Teudonsinda mandó edificar un convento dedicado a San Juan. Este convento tuvo por nombre el de San Juan de Máscoras y es el origen de Santibáñez el Alto. Los descendientes de la condesa Teudosinda se dispersaron por toda la zona norte de la sierra, en lo que hoy es la provincia de Salamanca. Esta repoblación dio nombre, según esta narración, a la Sierra de los Francia, por una parte, y a Fuente Guinaldo (de Grimaldo) en la vertiente norte de la Sierra. Se vinculan así, las dos vertientes de una misma sierra mediante una leyenda fundacional.[645]

Una mora es la protagonista de otra historia que se cuenta en la «Sierra de los Francia». El enamoramiento de ésta era más difícil, ya que como nos contaron en Sequeros (Salamanca), sólo salía de la cueva en que habitaba en la Sierra de las Kilamas (término municipal de Garcibuey) en la mañana de San Juan. Con todo, nos advirtieron que no hiciéramos ademán de verla, pues aquellos que alguna vez lo habían hecho había quedado tan prendados de su hermosura que se habían vuelto locos.

La condesa Teudosinda parece cumplir con las condiciones comunes que según el análisis de O. CALAVIA se atribuyen habitualmente a las santas y otras mujeres excepcionales: punto de partida lejano (moros, romanos, países desconocidos, vida pecadora, etc.; transición al propio mundo mediante una inversión del esquema físico habitual; reordenación.[646] De hecho, podríamos efectuar un esquema en el que se pueden incluir las principales santas analizadas por CALAVIA conjuntamente con la condesa Teudosinda, aunque ésta no sea objeto de veneración.

MUJER	ORIGEN	INVERSIÓN	REORDENACIÓN
Santa Casilda (Briviesca-Burgos)	Hija de un rey moro.	Aquejada de un flujo tras 3 años de busca halla un lago donde al sumergirse queda curada. Pretende hacer una vivienda junto al lago.	Durante la noche los ángeles transportan lo construido a lo alto de una peña, en la que está el santuario.

645 A pesar de que según esta leyenda los habitantes de El Rebollar (vertiente septentrional de la sierra) y la Sierra de Gata (en el meridión) poseen un mismo origen, uno de los dichos más conocidos en este último lugar es el que previene contra los vecinos del norte: *de Castilla el trigo, pero no el amigo*. Por otra parte, en la Sierra de Francia hemos oído al menos dos historias diferentes que justifican el nombre de la misma y en las que no se cita a la condesa Teudosinda.

646 CALAVIA SÁEZ, O.: o. c. Pág.249.

MUJER	ORIGEN	INVERSIÓN	REORDENACIÓN
Magdalena de Anguiano (La Rioja)	De muy lejos donde llevaba una vida de pecado.	«Se hizo virgen».	Aparece la ermita en el alto. Es llevada por hombres con faldas del pueblo a la ermita (verano) y a la inversa en invierno.
Coloma (Santa Coloma La Rioja) (2 versiones)	Hija del rey moro (1) o de cónsul romano (2)	Se hace cristiana y es degollada por su padre al no abjurar (1); Renuncia a regias bodas y se hace cristiana. Es expuesta a pública lujuria. Cuando va a ser violada, una osa bajada de la montaña mata al joven y preserva su castidad. Huye a la montaña donde es degollada en la cueva de la osa.	Coge la cabeza en sus manos y sube al monte, expulsa a una osa de una cueva y la entierran en ella (1). En ambos casos se edifica una ermita donde se venera siempre cabezada.
Teudosinda (Sierra de Gata)	Francia.	Huye de su país por intrigas familiares. Se queda viuda al morir su esposo.	Funda un convento en San Juan de Máscoras (hoy Santibáñez el Alto).

La inversión se produce cuando de una u otra forma se neutraliza el carácter femenino que «reside en la mitad inferior». En el caso de la gateña-francesa condesa Teudosinda tal neutralización puede ligarse a la viudez. Esta neutralización atemperada –no alcanza las cotas de la desaparición del flujo de Santa Casilda, el corte de cuello de Santa Coloma o la revirginidad de Magdalena–, se potencia con la fundación de un lugar sagrado desde el que se domina toda la Sierra de Gata y que lo vincula con otras comarcas próximas.

La presencia de personajes de alcurnia es frecuente en las leyendas contadas por los «pobres». Un noble del que sólo sabemos que se llama «Julián» es el protagonista de la leyenda de resonancias edípicas que se cuenta en Robledillo de Gata. Dicha historia narra la fundación de un hospital de peregrinos, hoy desaparecido. La historia es suficientemente

conocida por todos los vecinos ya que aparece representada sintéticamente en un cuadro presente en el retablo de la iglesia del vecino pueblo de Descargamaría.

La historia comienza haciendo referencia al linaje del personaje.

> Era un noble que pasaba su tiempo cazando por los bosques de la Sierra. Un día vio una cierva a la que disparó inmediatamente. Corrió tras de ella y pudo ver que cuando estaba a punto de morir por las flechas, la cierva le habló y le hizo una profecía: por error un día que estuviese de caza mataría a sus padres. Tal profecía dejó tan turbado al noble Julián que decidió apartarse de su familia alejándose de casa para siempre. Aún así, su destino estaba escrito y la profecía del ciervo terminó por hacerse realidad.

El cuadro del retablo de la iglesia de Descargamaría nos presenta al noble Julián en el momento mismo de degollar a sus padres. Al darse cuenta de «su gran pecado», Julián se retiró a la orilla de un río a hacer penitencia imponiéndose la misión de permanecer junto a él hasta su muerte para ayudar a cruzar a los viandantes. En ese mismo lugar, años después fundó el hospital de peregrinos de Robledillo de Gata.[647]

Motivos de caza aparecen igualmente en la leyenda de la fundación de Piedrahíta. Esta antigua y rústica versión del famoso cuento de «Pulgarcito» posee suficientes matices diferentes en función de la teatralidad e imaginación del narrador. Los protagonistas no son en este caso ociosos nobles que cazan para «matar» el tiempo, sino rudos guerreros de las tierras de Ávila que lo hacen para mantenerse «en forma». En un momento en que las contiendas bélicas disminuían un grupo de guerreros se dedicaba a la caza para estar entrenados para la guerra. Tras una presa que se les escapaba se introdujeron en un bosque fragoso. El número de matorrales era tal que resultaba difícil andar. Al borde del agotamiento los guerreros llegaron hasta un claro existente en el bosque. Justamente en su centro hallaron un poblado abandonado pero cuyas casas estaban en un buen estado de conservación. En ellas se dedicaron a descansar hasta que estuvieron plenamente repuestos. En ese momento, decidieron regresar a sus ejércitos prometiéndose volver al poblado recién hallado. Con el objeto de ser capaces de hallar el camino que nuevamente les pudiera conducir algún día hasta ese nuevo poblado

647 No obstante, en Descargamaría nos aseguraron que no se trata del hospital de Robledillo, sino el de otro pueblo que no pudieron precisar.

decidieron «clavar» en el suelo de la selva unas gruesas piedras puestas de pie cada pocos metros. Así, cada vez que en la lejanía del mismo se referían al poblado del bosque lo hacían denominándolo el pueblo de las «piedras hitas».

Hoy día ya no queda ningún bosque tan fragoso como para no encontrar la salida del mismo. Sin embargo, la explotación forestal a pequeña escala siempre ha sido importante en toda la zona del Corneja. La relevancia de la misma es puesta de manifiesto por el incontable número de ordenanzas que aún se pueden hallar en el Archivo Municipal de Piedrahíta para intentar regular el acceso a la madera en condiciones que permitieran la perdurabilidad del bosque.[648] De hecho, hasta no hace mucho tiempo se han practicado los «calabones». Esta actividad consistía en ir a la sierra con un «podón» a arrancar leña. Lo habitual era cada uno sacase la cantidad necesaria para el consumo de casa, pero también «había quien se sacaba un jornal». Aunque en momentos en que la protección del medio ambiente no era una idea de moda se procuró infructuosamente acabar con la sobreexplotación mediante decretos y prohibiciones, ahora es totalmente innecesario: las escobas se han adueñado de las zonas más elevadas de la sierra y «ya no se saca ná».

Institución Gran Duque de Alba

[648] De entre las numerosas ordenanzas relativas al entresacado de la madera de los bosques, las formas en que se debe comerciar con ellas, las épocas autorizadas, etc., debieramos destacar una elaborada por el arcediano de Guadalajara y doña Constanza Sarmiento, madre del primer conde de Alba. Esta ordenanza pretende regular la madera de pino que tienen que traer distintos concejos para vender en el mercado de Piedrahíta. En ella se relacionan varios núcleos de las cabeceras del Alberche, del Tormes y del Corneja: Sant Martín de la Vega (*treynta carretadas de madera en esta guisa: de tabla aserradiza, cinco carretadas; más vigas de quatro; más vigones aserradizos, doce carretadas;*), La Garganta el Villar con Navadijos (*veynte carretas de madera, en esta guisa...*), Sant Martín del Pinpollar con Navalsáuz (*veynte e cinco carretadas...*), Navarredonda, Los Foyos e Foyos y Navacepeda. En la ordenanaza se regulan además los precios (*por cada dozena de la dicha tabla aserradiza veynte maravedíes; e por cada una carreta de la otra dicha madera a ochenta maravedíes...*), el día y el momento del día en que se ha de vender, etc. *Luis López, C.:* Colección Documental del Archivo Municipal de Piedrahíta (1372-1549), o. c. Págs. 34 y ss.

CAPÍTULO 14

OPOSICIÓN Y COMPLEMENTARIEDAD DEL SISTEMA AGROPASTORIL

Institución Gran Duque de Alba

La información transmitida en las fiestas celebradas en el medio rural cobra importancia no tanto por el contenido como por el contexto en que se produce. Arriba: Procesión en Santa María del Berrocal. Abajo: «Cucurrumachos» en Navalosa. (Fotos P.T.)

14.A.– AGRICULTURA Y ADAPTACIÓN: DE LA IMPORTANCIA DEL CENTENO A LAS FERIAS COMO SISTEMAS DE COMUNICACIÓN

Agricultura y ganadería son presentados habitualmente como elementos contrapuestos, como ejemplos de dos cosmovisiones diferentes. En cierto modo es así. Ahora bien, toda oposición puede ser analizada igualmente desde el punto de vista de la complementariedad. De hecho, la agricultura tradicional del centeno ha sido históricamente la base sobre la que se ha asentado el desarrollo de la actividad ganadera en parte de los pueblos a los que nos estamos refiriendo.

Tradicionalmente en las sierras que sirven de orla a la región castellano leonesa la economía rural ha evitado supeditarse a una mala adaptación ecológica como es el monocultivo. Ciertamente si las condiciones en que el monocultivo se desarrolla se acercan a lo óptimo, la producción será en líneas generales mayor que la de los lugares en que se haya optado por un policultivo. Ahora bien, el monocultivo supone la especialización por lo que si las condiciones óptimas dejan de serlo y se presentan de forma negativa es prácticamente imposible una readaptación. Es decir, en condiciones adversas el monocultivo puede ser, en líneas generales, muy desfavorable. Por otra parte, en zonas de equilibrio ecológico precario las actividades productoras no se enfocan hacia la mejora de la productividad sino a su mantenimiento en niveles que permiten la pervivencia del equilibrio. Desde ese punto de vista, cualquier estrategia que maximice la producción, como el monocultivo, supone un riesgo grave de alterar el equilibrio ecosistémico.

Estos motivos se encuentran en la base de la actividad económica en las zonas rurales de montaña donde la producción ganadera se acompaña de la agrícola. La oposición-imbricación de ambas actividades hace difícil distinguir con nitidez quien es agricultor y quien ganadero. En este sentido, las observaciones que PLAZA GUTIÉRREZ hace acerca de los campos alistanos, insertos en la orla a la que antes aludíamos, son totalmente pertinentes para nuestros análisis:

«la primacía de la ganadería mantiene supeditada a la agricultura, lo que ha originado que esta economía de subsistencia sea una «***economía ganadera que descansa sobre un paisaje netamente agrícola***»... Clara manifestación de esta orientación ganadera la constituye no sólo la adaptación de un paisaje agrario en función del mantenimiento de una cabaña ganadera relativamente numerosa, sino que también la edificación y el tradicional tipo de vivienda alistana ha estado desde siempre relacionado con la reserva de gran parte del espacio doméstico para cobijo del ganado... Es más, incluso la existencia de un paisaje de campos cercados ha tenido fuerte vinculación con la ganadería, ya que... otra de las causas que indujeron a la práctica de tal sistema venía determinada por la defensa de éstos (campos) frente a posibles deterioros ocasionados por el tránsito y el pastoreo del ganado».[649]

Estas palabras son particularmente válidas para la zona del Alto Alberche y resumen la tendencia general de lo que acontece en Navalosa donde gran parte de las explotaciones ganaderas han sido históricamente posibles gracias a la necesidad de yuntas que permitieran el cultivo de los campos. A su vez, sólo el mantenimiento de una fuerte cabaña ganadera hacía viables las explotaciones agrarias.

La íntima relación de estos dos sistemas puede vincularse a una necesidad común: el control del agua. Sin agua no hay agricultura, pero tampoco ganadería: el agua permite el desarrollo de los prados y de los campos. Sin embargo, el control de ese agua que hace fructificar campos y prados es algo que excede a las posibilidades de trabajo de una sola familia. Dicho de otra forma, el uso adecuado del agua así como su control requieren de una organización comunitaria. Por tal motivo, una de las tareas que prioritariamente se efectuaban de forma comunal era la construcción de las «regaeras».

Las regaderas eran de interés vital pues aseguraban el pasto del ganado. Construidas conjuntamente por los dueños de los prados y campos que se iban a beneficiar de ellas, pueden alcanzar varios kilómetros de longitud.

Las regaderas tienen su inicio en las zonas más elevadas de la sierra y descienden hasta las proximidades de los pueblos optimizando el reparto de tan esencial recurso. Su utilización seguía turnos rigurosos vigilados por un «aguador» oficio hoy extinto cuya tarea principal consistía en abrir y cerrar los regatos así como regular el riego. Para ello subía muy temprano hasta la zona próxima a la fuente e iba dirigiendo el agua abriendo o cerrando regatos en función de quien debía regar. Además,

649 Plaza Gutiérrez, J.I.: o. c. Págs. 105-106. Negrita nuestra.

entre sus misiones se hallaba la de avisar a quien tenía turno de riego. El resto de los vecinos, los que no tenían derecho a agua en un determinado día, no podían dirigirla por otros medios hacia sus prados o tierras. La relevancia de este oficio se ve acrecentada cuando observamos que la mayor parte de los conflictos entre vecinos de un mismo pueblo tenían en su origen el riego. El turno del riego seguía un orden inflexible. Si a alguno de los vecinos se le pasaba el turno no podía recuperarlo en otro día. Es más, el agua de ese día no era aprovechada por nadie, ya que era «su» agua. Si un agricultor, por los motivos que fueren, no acudía a su turno y el mismo era aprovechado por un segundo, el primero podría recuperar el día perdido descontándoselo al segundo. Solamente avisando con antelación suficiente de algún motivo justificado podía modificarse el turno. De lo contrario, la ausencia de uno de los regantes sin motivo justificado suponía conflictos porque el agua de ese día no la aprovechaba nadie. Esta inflexibilidad, que a largo plazo se mostraba beneficiosa en la medida en que garantizaba un reparto equitativo del agua aminorando los conflictos, podía conducir, sin embargo, a situaciones absurdas. Así, no era infrecuente ver a algún propietario de terrenos regando bajo una fuerte tormenta o en un día muy lluvioso. De no hacerlo porque las condiciones meteorológicas no lo aconsejaren perdería su turno de agua.

Por otra parte, el aguador era pagado a partes iguales, con independencia del número de veces que cada uno hubiera regado, ya que se suponía que de haberse hecho bien la ronda del riego todos habrían regado lo mismo, cosa que por motivos diferentes no siempre ocurría.

KAVANAGH en su estudio acerca de los sistemas de turnos en la Nava del Barco apunta que los aguadores, que en dicho pueblo son conocidos también como «veedores», comenzaron a cobrar un jornal cuando la compensación económica que recibían los vecinos que se ocupaban del control y distribución del agua era tan baja que a ninguno le compensaba descuidar sus propias tierras para hacer de «aguador». En la época en que KAVANAGH estuvo en la Nava del Barco se había vuelto a introducir el control vecinal directo del agua. Se trata, en este caso, de turnos rotativos por los que pasan todos los vecinos y que coinciden, además, con el turno del cuidado colectivo del ganado.[650]

Algo similar ocurre en Navaescurial, en el valle del Corneja donde la figura del aguador es sustituida por una «junta de regantes». Todos los años al inicio del verano se reunen en el ayuntamiento los treinta regantes de las cinco gargantas que abastecen de agua a Navaescurial y sus anejos (El Barrio y Las Marías) para decidir la distribución del agua. En el caso de Navacepedilla de Corneja las normas que debía seguir el agua-

[650] KAVANAGH, W.: o. c. Págs. 135-136.

dor eran dictadas por una «Junta de Aguas» formada por cuatro regantes cuyo presidente debía de cambiar cada cuatro años.

El sistema de riego de los prados no es por inundación del mismo sino por filtración. Esto es, se efectúa en la parte superior del prado una cacera que lo atraviesa en sentido longitudinal. Las filtraciones en la misma mantienen el prado verde a lo largo del año. El sistema opuesto, esto es, la inundación del prado supondría grandes inconvenientes en prados cuyas pendientes fueran muy pronunciadas. La inundación haría que la mayor parte del agua se almacenase en la parte inferior del prado, pudiendo incluso inundarlo, mientras la parte superior permanecía seca. La filtración desde el regato, sin embargo, mantiene el frescor en todo el prado al discurrir el agua muy lentamente desde arriba, lo que permite que pueda ser aprovechada por las hierbas situadas en las zonas más elevadas de las pendientes. Por otra parte, cuando los regatos son muy anchos porque deben servir a varios prados, no es infrecuente que surja una vegetación arbórea típica de ribera.

Las regaderas principales eran construidas colectivamente. Para ello, desde el ayuntamiento se daba un pregón avisando del día en que se efectuaría la obra y de los vecinos a los que afectaba. Llegado este día, cada uno de los afectados debía coger su legón o las herramientas que creyera que le iban a servir. El trabajo se iniciaba y continuaba de forma conjunta desde el lugar más elevado hasta el más bajo.

El modo de construcción de las regaderas se asimila al trabajo de «hacenderas» o «hacederas» que estuvo presente hasta no hace muchos años tanto en el Alberche como en el Corneja. Este sistema de trabajo se ha utilizado habitualmente para el mantenimiento de la red viaria o, en general, para la construcción y mantenimiento de obras públicas. El «Diccionario de la Lengua Española de la Real Academia Española» define la «hacendera» como

> «el trabajo a que debe acudir todo el vecindario, por ser de utilidad común».

En la zona navalosana cuando se «tocaba a hacendera» cada familia del pueblo proporcionaba una persona para realizar algún trabajo comunal. En el caso de que alguna familia, por motivos muy distintos, no pudiera aportar a nadie a la hacendera buscaba a alguien que cubriera su lugar y posteriormente «se entendía» con el sustituto. Los vecinos de Navalosa aportaron, por ejemplo, 2.500 jornales gratuitos de mano de obra para la construcción de la iglesia del pueblo en la década de los sesenta por el sistema de hacendera. En las mismas fechas los navalosanos construyeron un puente nuevo sobre el Alberche en el camino a Navalvao en el que el material necesario fue puesto por la Diputación Provincial.

Pese a la estrecha imbricación existente entre agricultura y ganadería las pautas culturales asociadas a ella pueden presentar una configuración totalmente disímil. Los comportamientos asociados a la ganadería conducen hacia la participación comunitaria, mientras que los conexos con la explotación agrícola conllevan un desarrollo de la privacidad.

La razón de esa diferencia estriba en el alcance del trabajo familiar. Esto es, la agricultura conduce hacia la privacidad en la medida en que la explotación puede ser controlada en el seno de una familia. No ocurre lo mismo con la ganadería que requiere de vastos espacios que superan la capacidad de control familiar. La existencia de «hacenderas» o de construcciones comunes de regaderas no invalida la afirmación precedente. La organización social de determinados trabajos puede presentar forma diversa sin que el substrato de las mismas se vea modificado. De hecho,

> «la cooperación sigue siendo, en su mayor parte, un hecho de naturaleza técnica, sin realización social independiente en el nivel del control económico. No compromete en absoluto la autonomía de la unidad doméstica o su objetivo económico, la organización doméstica de la capacidad laboral o el predominio de los objetivos domésticos a través de las actividades sociales del trabajo».[651]

Frente a los espacios abiertos en los que el ganado encuentra pasto, los campos en que el centeno se cultivaba son rigurosamente cercados con pequeños muros berroqueños. Evidentemente la finalidad de la práctica del cerramiento tiene como fin el salvar la cosecha de los predadores, domésticos o no. Pero aunque el motivo sea comprensible no deja de indicar la existencia de elementos diferenciados. Es más, el cercamiento de los campos supone que la propiedad privada, aún en el caso de que fuera común, es el fundamento de la explotación agraria, en tanto que en lo ganadero es lo colectivo lo que actúa como fundamento.

Las cercas son sólo el primer indicio de que el agricultor quiere defenderse de los destrozos que el ganado comete. Ahora bien, el cercamiento no afecta sólo a los espacios de cultivo, sino que se extiende también a las «erillas». Frente a la imagen estereotípica de la ancha llanura castellana que nos muestra a los agricultores reunidos en las eras para trillar, aventar y realizar el resto de las actividades que es preciso desarrollar tras la siega; en Navalosa no existe una era pública común a todos los vecinos del pueblo. Cada propietario de un campo de centeno lo es, a su vez, de una «erilla». No se trata sólo de que no exista en el término un lugar cerca no al pueblo lo suficientemente llano como para que todo el pueblo pudiera estar simultáneamente en él trabajando, sino de acercar espacialmente los trabajos que hay que efectuar. Ello hace que aunque se puedan encontrar agrupadas en algunos sitios varias «erillas», lo habitual es que se encuentren muy alejadas entre sí.

651 SAHLINS, M.D.: *Economía de la Edad de Piedra*, o. c. pág. 94.

La mayor parte de las erillas tienen un diámetro que se acerca a los quince metros. Para su construcción se aprovechaba una lancha granítica que fuera plana. En caso de no hallarse una o de que las dimensiones de la lancha no fueran suficientes, se procedía a completar añadiendo pequeñas losas relativamente pulidas hasta completar las dimensiones requeridas (en una de las pocas erillas actualmente activas sita en el paraje de Bocayuso, a unos cinco kilómetros del pueblo, es posible constatar la presencia de más de un centenar de losas cortadas, trasportadas y ensoladas para formar el círculo casi perfecto de algo más de quince metros de diámetro). Una vez enlosado todo el espacio elegido para la erilla se la cerca con piedras que, verticalmente clavadas en el suelo, se alzaban unos cincuenta centímetros dejando una pequeña apertura para el paso de los animales que deben tirar del trillo. La construcción de una erilla de las dimensiones citadas supone, en todo caso, un trabajo ímprobo. Una de las pocas que queda en uso en Navalosa puede ser prueba fehaciente de ello.

Contra lo que es común en toda Castilla, las erillas no tienen por qué estar en el pueblo, aunque hay algunas en la parte superior del mismo. La proximidad a los lugares de cultivo es tal que no era preciso transportar la mies a lomos de caballerizas, carros o cualquier otro procedimiento. Evidentemente la cercanía al cultivo, con la consecuente reducción de trabajo, posee la contrapartida negativa de la lejanía de la población. No aludimos en este caso a cuestiones más o menos sentimentales, sino al hecho de que durante las operaciones de siega, trilla, aventado, etc., era posible que los hombres del pueblo estuviesen un tiempo considerable sin verse entre ellos. La lejanía de la población, junto con el hecho de que el trabajo de la mies sea claramente familiar dificultaba hasta grados extremos los contactos interpersonales más allá del ámbito de la familia durante una larga época.

La producción del centeno se había extendido por toda la provincia de Ávila desde finales del siglo XVI. Las desastrosas cosechas cerealistas de 1629-1632 y, sobre todo, de 1647-1652, provocaron en toda España una escasez de trigo que llevó a la administración a establecer un férreo control de sus precios.[652] En general las provincias castellanas se libraron de las pestes del XVII, pero eso no significó una mejora de las condiciones de vida. El intento de la mejora de las mismas se basó tanto en aspectos superestructurales como infraestructurales. Entre los primeros cabe reseñar el incremento del poder eclesial en el ámbito rural como consecuencia de la extensión de la veneración a San Roque, protector contra las pestes. De esta época datan la mayor parte de las tallas que existen del citado santo en prácticamente todos los pueblos del Alberche y el

652 Belenguer Cebria, E.: *Alta Edad Moderna. 1479-1665*, en *Prats Estivill, J.M.* (Coord): *Historia de España*, ed. Océano-Inst. Gallach. Barcelona. 1994. Vol. 8. Págs. 1692 y ss.

Corneja. Lugares como Villafranca de la Sierra se acogieron al patronazgo de San Roque, festividad que aún hoy es la fiesta mayor del pueblo.[653]

Las modificaciones infraestructurales se reflejaron directamente en la producción. El rígido control de los precios del trigo y, sobre todo una economía de guerra, hicieron recomendable una reconversión productiva que supuso el incremento de la producción del centeno. El crecimiento de este cultivo fue lento hasta mediados del siglo XVIII. El pan de centeno se convirtió así en el elemento básico de la manutención diaria de los hombres y mujeres. A finales del siglo XVIII tiene lugar una auténtica revolución productiva y paisajística generada por el incremento de la producción de centeno. Como consecuencia de ello se desarrollaron otros oficios conexos como los relacionados con la molienda y el posterior horneo de la harina. A medida que la población se acrecentaba la necesidad de molinos era mayor. Los cauces del Alberche y el Corneja se llenaron de los citados ingenios, lo que generó una gran industria carpintera y la aparición de nuevos herreros al calor de las nuevas fraguas.

El incremento de la producción cerealista solamente podía lograrse mejorando la eficiencia de alguna de las tres variables que permiten la explotación: trabajador, herramienta y suelo. Incrementar la productividad del agricultor o mejorar la eficiencia técnica era algo descartable con el nivel de conocimientos imperante. Por consiguiente, sólo actuando sobre el suelo era posible garantizar el rendimiento necesario para acabar con las hambrunas. Dado que el desarrollo de los abonos era escaso y la productividad de suelo era muy baja, máxime si tenemos en cuenta la necesidad de dejar rastrojeras y barbecheras, la única opción posible para conseguir el incremento productivo era la de aumentar el suelo destinado para el cultivo. La necesidad de nuevo suelo para el cultivo transforma todo el paisaje: si los nuevos cultivos quieren ser rentables se hace prescriptivo incidir sobre la variable técnica. Esta incidencia supone, en la práctica el incremento del número de bueyes yunteros y, con ellos de toda la cabaña ganadera (no hay bueyes sin vacas). A su vez, el aumento del número de bueyes precisa de mayor trabajo de herrería para calzar adecuadamente a los bóvidos y que éstos puedan desarrollar su trabajo con la efectividad que de ellos se espera. Por la misma razón, la construcción de molinos incrementa el número de carpinteros.

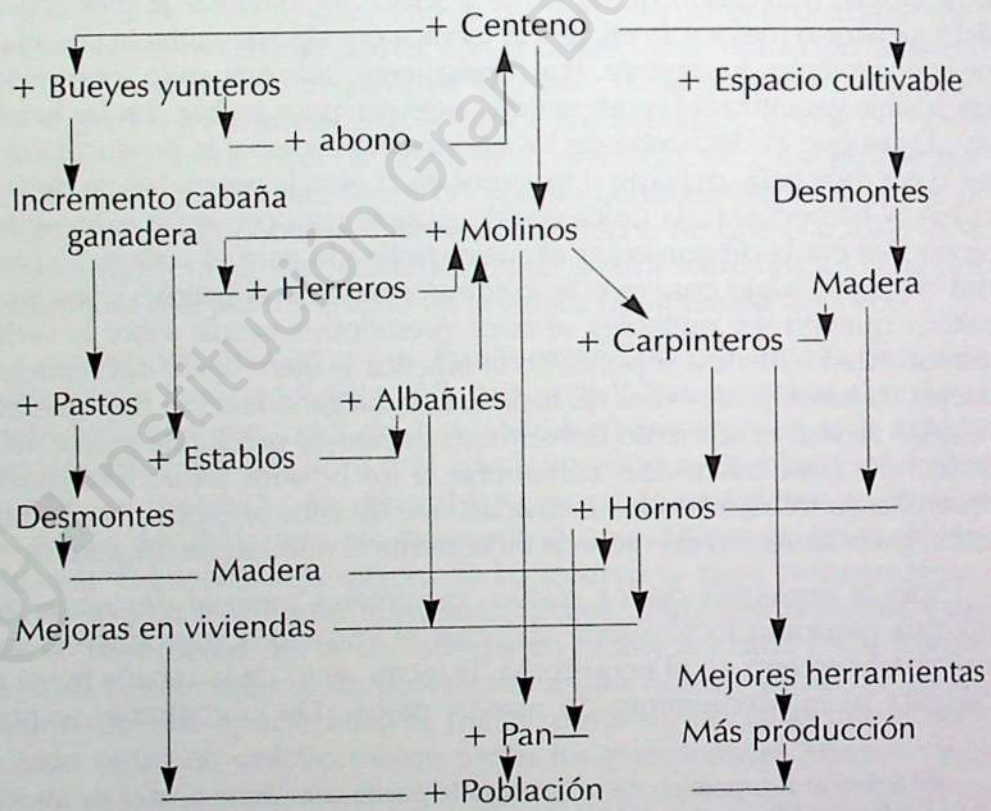
Sólo la presencia de los nuevos carpinteros junto al desarrollo de la industria panadera local puede absorber el impacto que produce el incremento del centeno en el ecosistema. El incremento de la cabaña boyal precisa para su mantenimiento de nuevos pastos. De lo contrario, se puede

653 Sobre el uso político de la iconografía puede consultarse la obra de MARAVALL, J.A.: *La cultura del Barroco*, ed. Ariel. Barcelona. 1986. 4ª ed. Especialmente págs. 499 y ss. Sobre el catolicismo popular de la época, si bien especialmente centrado en el caso gallego, puede leerse la obra de BOUZA ÁLVAREZ, J.L.: *Religiosidad contrarreformista y cultura simbólica del barroco*, ed. C.S.I.C. Madrid. 1990.

caer en una dinámica de espiral que supondría la quiebra de todo el ecosistema ya que los nuevos bueyes terminarían comiéndose el exceso de producción. Esta tendría que ser incrementada nuevamente y nos veríamos abocados a un proceso de «y así sucesivamente». En este caso, los desmontes que hubo que realizar para procurar nuevos espacios para cultivo y pasto fueron aprovechados para la carpintería de molinos y hornos hasta que el sistema se estabiliza. No obstante, esta estabilización es precaria. El incremento de la producción, la aparición de nuevos trabajadores especializados como herreros, carpinteros, albañiles que construyan establos, molinos, hornos, viviendas, etc., conlleva en la práctica un incremento demográfico que debe ser controlado para evitar la espiral del crecimiento desmesurado. Es en esta dinámica en la que deben insertarse los trabajos colectivos relacionados con la cabaña ganadera, ya que

> «el esfuerzo colectivo comprime a la estructura segmentaria de la producción sin efectuar en ella cambio permanente o fundamental».[654]

Podríamos sintetizar dicho proceso en un cuadro:

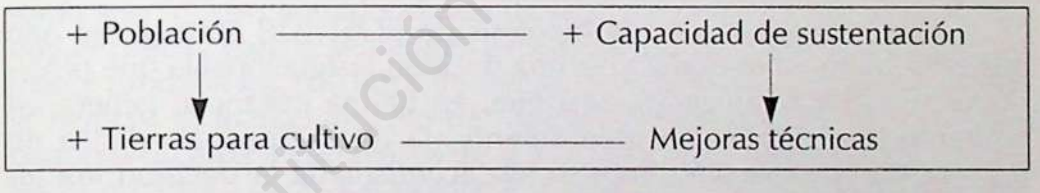


654 SAHLINS, M.D.: Economía de la Edad de Piedra, o. c. Pág. 94.

El problema que este modelo presenta es el de determinar si el incremento poblacional fue la causa del avance en la agricultura o, por contra, fue su consecuencia. E. BOSERUP en su análisis sobre las condiciones del desarrollo de la agricultura apunta que no son los cambios agrarios los que generan los cambios demográficos, sino que el proceso es inverso.[655] Es decir, según la citada autora es la presión demográfica la que explica los incrementos productivos. Este modelo explicativo es el que sigue A. BARRIOS para explicar el modelo de poblamiento de los valles centrales de la provincia de Ávila. En opinión de este último, no habiendo sustanciales mejoras técnicas ni en los instrumentos de labranzas, ni en los aperos, ni en los métodos de trabajo, la única causa que puede explicar incrementos productivos en los valles del Sistema Central es la presión demográfica:

> «en la relación entre demografía y producciones agrarias lo que llamaríamos línea de causación primordial discurrió en el sentido de población a producción y no al revés».[656]

Para BARRIOS, por tanto, de cualquier incremento demográfico podría derivarse un aumento de la producción agraria y pecuaria. Esther BOSERUP inicide en el hecho de que es posible establecer una interacción entre capacidad de sustentación e incremento demográfico en el sentido de que éste, lejos de reducir aquél, supone un incremento directo del mismo. Podemos verlo gráficamente:



Ahora bien, tal vez sea posible aplicar este modelo tal cual para los valles del Sistema Central abulense en el momento de la repoblación, época que analiza BARRIOS. La cabecera del Alto Alberche no había tenido una elevada producción agropecuaria desde los inicios del repoblamiento debido a la escasez de mano de obra. Las colonizaciones primigenias se limitaban a efectuar pequeñas roturaciones junto a ríos y pueblos. En tales condiciones el recurso a la ganadería se muestra más ventajoso que el agrícola por dos razones: con muy pocas personas se puede mantener una cabaña numerosa y en caso de ataque enemigo, no se puede olvidar que todo el Sistema Central fue durante siglos la frontera de la Extremadura

655 BOSERUP, E.: *Las condiciones del desarrollo en la agricultura*, ed. Tecnos. Madrid. 1967. Especialmente pág. 201 y ss.

656 BARRIOS GARCÍA, A.: o. c. pág 168.

Castellana, siempre es más fácil defender el ganado que la tierra. Como consecuencia de ambos factores la cabecera del Alberche, así como la del Corneja habían generado economías basadas en la producción pecuaria.

Sin embargo, factores exógenos a la producción modifican parcialmente esta economía. La política desarrollada por CARLOS III de «rompimiento de baldíos» va a transformar totalmente la comarca. Aplicada desde 1768 esta política, basada en las experiencias puestas en práctica con los jornaleros extremeños, pretendía básicamente incrementar la cantidad de tierra productiva.[657]

En las comarcas del Alto Alberche y del Corneja no sólo se roturaron los baldíos sino que una gran parte de las tierras comunales, propiedad de los diferentes concejos, pasaron a ser privadas. La roza de los baldíos y la roturación de las tierras concejiles supusieron la aparición de los cerramientos de las tierras. Estas fueron divididas en lotes o «suertes» que se repartieron entre los vecinos. Cabe señalar que el reparto no fue proporcional, ya que la ilustrada medida de CARLOS III pretendía que los primeros en acceder a las tierras fuesen los braceros que no las poseían. A estos le seguían en derecho aquellos labradores que poseyeran una o dos yuntas y así sucesivamente. De forma casi simultánea comenzaron a aparecer pósitos en todos los pueblos. Tales almacenes mantenían el acopio de granos suficientes de centeno para prestar en condiciones ventajosas simiente o granos para otras necesidades en las épocas de escasez o durante el tiempo que faltase para la recolección.[658]

Es decir, sin despreciar la hipótesis de BOSERUP, tanto en el Alto Alberche como en el Corneja, es una decisión institucional la que propicia una modificación productiva que, en última instancia, genera un aumento demográfico. Evidentemente, la alteración paisajística no hubiera sido posible sino hubiese ido acompañada la decisión institucional de una serie de medidas adoptadas en el nivel infraestructural. Dichas medidas estuvieron, además, condicionadas por elementos «naturales» de distinto orden que incidieron directamente sobre la producción final. Estos elementos son los que llevaron a la población a optar por la producción del centeno y no de otro cereal de mayores rendimientos como el trigo o cualquier otro producto agrario.

La decisión de elegir el centeno como base de la alimentación está condicionada por un conjunto de factores físicos, especialmente edáficos y climatológicos. En la cabecera del Alberche y en las zonas más elevadas del Corneja el suelo existente es poco profundo, escasamente evolucionado y carente de depósitos de aluvión. A ello hay que añadir un

657 PÉREZ SAMPER, M.A.: *Baja Edad Moderna. (1665-1808)*, en PRATS ESTIVILL, J.M.: o. c., Vol. 10. Págs. 2031 y ss.

658 MARTÍN CARRAMOLINO J.: o. c. vol. 3 Pág. 384.

clima de alta montaña. En estas condiciones se hace preciso optar por plantas resistentes a los fríos y que puedan fructificar en suelos pobres. Mientras que el centeno se adapta a la perfección a tales exigencias otros cereales, como el trigo, no soportan las condiciones aludidas sino es con graves pérdidas.

El sistema seguido en el Alto Alberche para el cultivo del centeno permaneció invariable desde su implantación y desarrollo hasta comienzos de los años sesenta. La preparación de los campos para el sembrado del centeno se inicia a finales del verano, ya que el centeno no puede sembrarse en tierra recién labrada. Con el objeto de que el campo esté «bien mullido» se practican en él dos o tres labores de arado. Después se le deja descansar al menos durante un mes. Así se consigue que la siembra tenga lugar con la «tierra reposada». Lo ideal es que el terreno haya estado en barbecho el año antes. Ello garantiza una mejor producción. En la zona del Alto Alberche se seguía el sistema de tres hojas. Esto es, un año se sembraba, al siguiente se dejaba como rastrojera y el tercero en barbechera. Así no sólo se incrementaba la producción de lo sembrado sino que había rastrojera suficiente para el alimento del ganado.

La siembra del centeno en el Alto Alberche se produce a finales de septiembre y comienzos de octubre. Ahora bien, como se siembra en esta época para evitar que lleguen los fríos antes de que la planta haya echado raíces, en las zonas de solana que están abrigadas del viento es posible retardar la siembra. De hecho, algunos «panes» podían llegar a sembrarse incluso entrado el mes de noviembre. La cantidad de semilla que se precisa para la sementera es muy similar a la de los sembrados de trigo y rondaba los 180 litros de semilla por hectárea. Una vez finalizada la siembra el mantenimiento del cultivo es mínimo y se reduce a una pequeña escarda a comienzos de la primavera. Así como en otros cereales la escarda –sacar los cardos y, por extensión, las malas hierbas– puede llegar a ser vital, en el caso del centeno es prácticamente irrelevante debido a que el centeno es una planta muy tempranera y, por tanto, cuando nacen las malas hierbas ya se ha desarrollado. En tales condiciones, las malas hierbas no pueden competir con el centeno y desaparecen por sí mismas. Al cabo de unos años de sembrar centeno en un determinado terreno, las malas hierbas han desaparecido totalmente.

Las operaciones de la siega se llevan a cabo desde finales del mes de mayo. Se inician cuando la planta amarillea y las espigas comienzan a combarse. En esos momentos todavía el centeno no está maduro. Ello no supone ningún problema porque el grano sigue engordando después de segarlo. Además, si el centeno madura en exceso la paja «pierde fuerza para el ganado». En general el rendimiento de los labrantíos de centeno es variable en función del tipo de suelo, de las condiciones climáticas

del año, de las plagas de insectos, de su orientación en la montaña, etc. En todo caso, en los suelos más pobres la producción solía pasar del quintal de kilos por hectárea, pudiendo llegar en buenas tierras en los mejores años a sobrepasar los mil quinientos kilos por hectárea.

La relación entre grano y paja en las producciones de centeno es de 1:2'5. Es decir, por cada cien gramos de grano se obtienen doscientos cincuenta gramos de paja. La paja del centeno es muy sólida y resistente, además de larga, por lo que servirá no sólo para la alimentación del ganado sino para otros menesteres como la realización de gorras y cestos.

La producción del centeno dio origen a una industria fabril: los molinos harineros. Solamente en el termino de Navalosa molían simultáneamente cinco molinos en el Alberche: el Molino del Prado junto al Puente de los Trancos, los molinos de Arriba y de Abajo en El Pontón, el Molino de los Brazos en las proximidades de «Las Juntas» de la garganta Fernandina y el Alberche y el Molino de Valdehierro en la zona del Pinar de Navalosa.

Un proceso similar al que ocurrió en el Valle del Alberche aconteció en el del Corneja. Desde los molinos de la Aldea (en Garganta de los Hornos) hasta los molinos de los Muertos y el del Camarón en Villar de Corneja, florecía una industria molinera de grandes dimensiones. De hecho en La Ribera, pedanía de Villafranca de la Sierra, una de las zonas donde el Corneja salva un mayor desnivel, llegaron a moler simultáneamente «hace doscientos años cerca de treinta molinos».[659] Las dimensiones no fueron menores en el caso del Alberche. A los ya citados de Navalosa podemos añadir los que prácticamente todos los pueblos construyeron. Así, en el «Nomenclátor y censo de 1863» se citan en la zona del Alto Alberche los siguientes parajes con molinos:[660]

659 Información facilitada por el *Tío Alberto* (Alberto Jiménez Montenegro), último molinero de La Ribera de Villafranca e hijo, nieto y bisnieto, hasta donde él conoce, de molineros. Su apreciación coincide con el Censo del Marqués de la Ensenada que sitúa en 1750 en el término de Villafranca de la Sierra *28 molinos, todos ellos particulares, excepto cuatro de distintas parroquias* (Citado en CASTILLO DE LA LASTRA, A.: *Molinos de la zona de Piedrahíta y el Barco de Ávila*, ed. Diputación Provincial de Ávila. Ávila. 1992. Pág. 208. Según el *Tío Alberto* hasta mediados de los sesenta funcionaban entre Navacepedilla del Corneja y Villafranca de la Sierra veintiún molinos y entre este pueblo y Mesegar de Corneja otros ocho. Hoy día, con la excepción de su molino el resto son ruinas. La obra de CASTILLO DE LA LASTRA es suficientemente reveladora del estado actual de los molinos del Corneja. No obstante, *madrileños* están reconstruyendo uno de los que había en Garganta de los Hornos con el fin de habilitarlo como vivienda. Los molinos navalosanos que se hallan junto a La Puente han sido recientemente (1994) vendidos con el mismo objeto.

660 MARTÍN CARRAMOLINO, J.: o. c. Vol. 1.

PUEBLO	PARAJES DONDE HAY MOLINOS
Cepeda de la Mora	La Solana
	La Veguilla
Garganta del Villar	Molino de Enrique González
Navalacruz	Molinos de la Garganta
Navalosa	Molinos del Alberche
	Valdeyerro
Navaquesera	Molino Viejo
Navarrevisca	Molino del Pontón
	Molino de San Antonio
	Molinos de la Ruda
Navatalgordo	Molinos del Morisco
San Martín de la Vega	Molino de la Escobilla
	Molino de Herránz
	Molino de las Caceras
San Martín del Pimpollar	Molino de la Isla
	Molino de la Retuerta
Serranillos	Los Arrejones
	Las Cañadillas
	Molino de Tomé

El trabajo del molinero exige de una especialización considerable.[661] Si el molino está a pleno rendimiento las piedras de moler se gastan rápidamente con el rozamiento, por lo que hay que picarlas a menudo. El trabajo de picar las piedras consiste en hacer una serie de incisiones en las dos piedras a base de pica y maceta. Con la primera se pica la piedra, con la segunda se raya. Sólo así puede ser molido el grano. La duración del cometido de picar y rayar la piedra está en función básicamente de la dureza de ésta. Una piedra de granito de la zona se tarda medio día en picar. Sin embargo, estas piedras eran frecuentemente desechadas porque eran blandas y casi imposibles de nivelar a base de pica y maceta. Lo habitual en los molinos de La Ribera del Corneja era la utilización de piedras francesas que además de ser más duras eran muy fáciles de nivelar. Estas muelas francesas venían ya preparadas con unas oquedades en las que se podían introducir piedras pequeñas o trozos de metal como el plomo con lo que el trabajo de nivelado para asegurar la correcta molienda era más fácil. Sólo tenían un problema: había que comprarlas sin verlas y podía ocurrir que «alguna saliera mala». Normalmente la compra de las piedras se hacía en España. De cuando en vez alguien informaba que había un depósito de

661 Las descripciones del trabajo del molinero, así como de las piezas del molino son debidas en muy buena medida al *Tío Alberto* y su paciencia.

piedras molineras en tal o cual puerto, generalmente el de Santander, y hasta allí se desplazaban los arrieros a por ellas. Una vez deterioradas las piedras por el uso eran retiradas y se les daba otra utilidad. La piedra que no sirve para moler es, sin embargo, un buen suelo para la lumbre en la cocina, por ejemplo.

Los molinos de Villafranca son de cubo y rueda horizontal. Su funcionamiento exige desviar el agua varios cientos de metros antes de que ésta llegue hasta el molino para lograr una fuerte caída. Cuanto antes se pueda hacer la desviación de la cacera mayor será la altura desde la que caiga y, por consiguiente, mayor potencia tendrá. No obstante, durante el día los diversos turnos de riego de los prados y campos que están por encima del molino hacen que llegue muy poca agua hasta el mismo. Por tal razón, el trabajo del molinero se hacía casi siempre de noche. Además, eso facilitaba la labor de los agricultores que podían trabajar todo el día y transportar el grano a la caída de la tarde cuando el calor es menor. Este transporte se hacía generalmente en sacos portados a lomos de mulo, aunque en ocasiones se utilizaban carretas.

El agua que llega por la cacera tras atravesar un peine metálico que sirve de filtro de elementos que flotando en el agua pudieran dañar el mecanismo del molino, cae con gran fuerza por el cubo siempre que esté abierta la llave del saetín. Allí mueve con fuerza una rueda con palas o «cucharas» denominada rodezno. Dichas palas –llamadas «llaves» en Navalsaúz, pedanía de San Martín del Pimpollar– se encajan en unos aros que se sujetan a la «cruz» en cuyo centro se halla el «árbol» o «eje» sujeto a la misma por unos «gorrones» que descansan sobre la «rangua» o vaso del gorrón. El movimiento del rodezno hace girar el eje a gran velocidad y éste, a su vez, pone en marcha la piedra volandera (piedra superior que da vueltas sobre la otra que permanece fija).

El grano se introduce en la tolva desde la que cae al centro de las piedras por una apertura practicada a tal efecto en la volandera. Una vez que el grano está molido la propia fuerza centrífuga lo va sacando hacia el exterior por las hendiduras practicadas en la piedra con la maceta. Desde el borde cae en el «arnalillo» o elevador que lo transporta al cedazo, donde se ordena en función de su «finura» en varias mangas que penden de él. Desde estas mangas se llenan nuevamente los sacos que se han de cargar en el mulo.

Para evitar el deterioro del roce de las piedras entre sí, el molinero tenía un sistema de alarma que avisaba de la ausencia de grano. En el interior de la tolva y recostado sobre el grano que se vierte en ella se coloca un cencerro denominado «changarra» atado a una tablilla. Cuando todo el grano que había en la tolva ha caído hasta las piedras la changarra se libera, cae sobre el «triquitraque» y suena avisando al molinero para que detenga la maquinaria o eche más grano.

En los años sesenta se introdujo una innovación. Una correa sujetada a la parte superior del árbol movía un simple generador que permitía encender una bombilla. Con ello se sustituyeron parcialmente las antiguas velas. La sustitución fue sólo parcial debido a que la paralización de la caída del agua cuando el grano se acababa en la tolva detenía el rodezno y, con él, toda la maquinaria.

Por otra parte, el molinero siempre cobraba en especie. Antes de comenzar la molienda el molinero apartaba la «maquila», una parte del centeno que se quedaba como compensación. Habitualmente el pago era siempre el mismo y en función de las circunstancias cambiantes podía oscilar entre uno y dos celemines por fanega. Si el productor del centeno era «muy pobre» podía reducirse el precio o alterarse la compensación sustituyendo el celemín de centeno por otro producto o por alguna cabeza de ganado. El mismo sistema de pago se utilizará posteriormente para el horneado de la harina.[662]

Frente a la paulatina sustitución que los bóvidos tuvieron en Castilla por las mulas, en la zona del Alto Alberche la cabaña bovina no sólo no decreció sino que incluso aumentó. En este sentido, parece cumplirse la hipótesis de BOSERUP según la cual si los grupos humanos pueden escoger eligen el trabajo con un menor coste absoluto de producción en vez de otras estrategias maximizadoras.[663] Esto es, la compatibilización de agricultura y ganadería permitió el establecimiento de una estrategia minimizadora de la producción. La sustitución de los bóvidos por el ganado mular hubiera supuesto en la práctica un monocultivo de irreparables consecuencias.

Se ha hecho ya un tópico aludir a las desventajas adaptativas que el monocultivo representa. Con todo, esto es sólo cierto si nos referimos a ciclos largos. Es decir, las estrategias de maximización de la producción mediante el establecimiento de monocultivos pueden ser muy positivas en breves lapsos de tiempo o en otros más largos si las condiciones que dan origen al mismo no se modifican. Sin embargo, la alteración de alguna de las variables que permiten el monocultivo puede llevar al grupo humano que se sustenta en él al colapso económico o ecológico. En el caso del Alberche la extensión del centeno supuso el desarrollo de una economía próxima al monocultivo. Determinados factores que hicieron

662 La tradición oral relacionada con *la molienda* es muy rica en toda la provincia de Ávila. En prácticamente todos los pueblos de Valdecorneja y en algunos del Alberche son conocidas versiones diferentes de *El corregidor y la molinera*. Sólo uno de estos cantares, que Tejero Robledo (o. c. pág. 393) sitúa en Piedrahíta, hace alusión al *precio* de la molienda:

Gasta la molinera ricos corales
con la harina que roba de los costales».

663 BOSERUP, E.: o. c. Págs. 201 y ss.

desaparecer el cultivo del centeno estuvieron a punto de hacer desaparecer toda la población de la comarca. Esto no ocurrió debido a la existencia de un colchón amortiguador representado por las explotaciones ganaderas. Sin embargo, no siempre se dan esas condiciones. Un claro ejemplo de ello lo tenemos en la extensión del monocultivo del olivo en la Sierra de Gata.[664]

El monocultivo del olivo ha marcado históricamente las pautas de la vida social de los gateños. La reciente historia de la Sierra de Gata es prácticamente la historia de la producción olivarera. La época dorada de esta comarca tenemos que situarla en los años que van desde 1920 hasta 1950. La evolución de la población durante los primeros sesenta años del presente siglo, que ya hemos mostrado, así lo confirma. En estos años el olivar se extendió por toda la Sierra hasta alcanzar en algunas localidades el 95% del terreno cultivable. Tal crecimiento no fue el fruto de una generación espontánea: ya Madoz situaba la producción olivarera como el principal sostén de las economías gateñas.

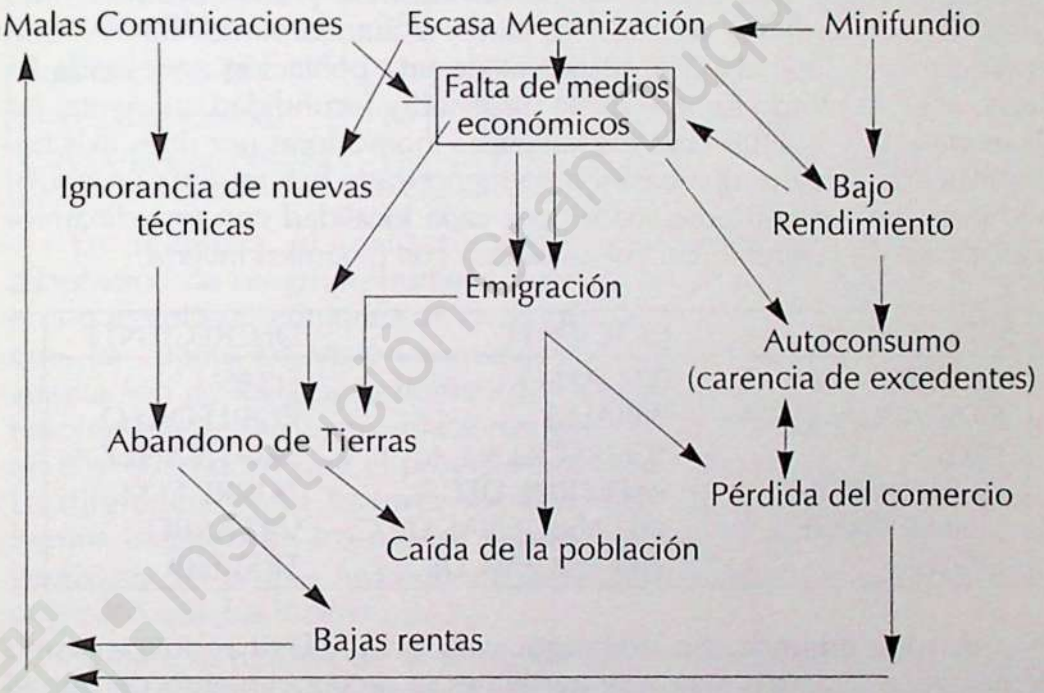
Desde entonces hasta la eclosión de finales del primer tercio del siglo, la extensión del olivo fue ganando más y más terreno. En el caso de la Sierra de Gata la multiplicación del terreno dedicado al olivo no precisó de nuevas roturaciones sino que se procedió a la paulatina sustitución de la vid por el mismo.

A partir de los años veinte hay un leve crecimiento de población que, con matices, se va manteniendo durante las cuatro décadas siguientes. La pérdida de la producción olivarera ante la presión de la competencia de otras regiones de mayor producción será el origen de la regresión. El impacto tecnológico del desarrollismo de los sesenta vino a mostrar como el monocultivo había propiciado una mala adaptación. La modificación de uno de los factores exógenos al propio grupo, el precio de mercado de la aceituna, hizo tambalearse toda la estructura social. El alejamiento de los centros de decisión económica, impidió cualquier atisbo de renovación. Por otra parte, los condicionantes geográficos alejaron cualquier perspectiva de mecanización y de mejora de transportes. A ello, hay que añadir que la estructura de la propiedad gateña se caracteriza por la excesiva dispersión e hiperparcelación de las ya de por sí pequeñas explotaciones. En definitiva, la conjunción de una serie de factores impidieron que los pobladores de la Sierra de Gata pudieran transformar las condiciones en que se basaba su sustento en el momento en que las regiones potencialmente competidoras lo estaban haciendo.

664 Sobre el tema puede verse TOMÉ MARTÍN, P. Y VALENCIA GARCÍA, M.A.: *Del olivo al olvido. Introducción a la ecología cultural de la Sierra de Gata*, en Revista de Folklore, Vol. 147. 1993. Págs. 81 y ss.

El desarrollo de la producción olivarera en esta época en el resto del país produjo una caída precio del aceite y, consecuentemente, de la rentabilidad de las explotaciones. Algunos municipios cuyo terreno presenta menores desniveles pudieron modificar su producción sustituyendo el olivar de aceite por el de verdeo que comenzaba a ser más rentable.

Ello generó dos dinámicas diferentes. Una, en los lugares donde la aceituna de mesa sustituyó a la de aceite, caracterizada por una modificación de los hábitos tradicionales de vida. En este sentido, se constata, por ejemplo, la casi total desaparición de las almazaras y todas las costumbres a ella ligadas. La segunda dinámica afecta a los lugares más montañosos que no introdujeron ningún tipo de cambio. En estos se produce un aferramiento a una producción cada vez más ruinosa que tuvo como consecuencia, pocos años después, el abandono de las explotaciones y de los pueblos. Con el siguiente gráfico se puede apreciar fácilmente como el origen de la situación actual es resultado de la interrelación de los factores anunciados.



Estos elementos se interrelacionan en cuatro niveles jerárquicamente diferenciados y, a su vez, totalmente interconectados:

Nivel 1.–Elementos propios de la estructura natural: estructura litológica, características de la red hidrológica, temperaturas, precipitaciones, formas propias del relieve. En definitiva elementos que generan una determinada dinámica de formaciones vegetales.

Nivel 2.–Recursos humanos, especialmente la estructura demográfica y la actividad transformadora del medio por parte de estos.

Nivel 3.–Elementos ajenos a la propia dinámica gateña pero que terminan condicionándola: innovaciones técnicas en otras zonas con las que no se puede competir, desarrollismo de los 60, deficientes infraestructuras de comunicaciones, etc.. En definitiva, los elementos que generaran un éxodo rural que aumentará el aislamiento y marginación retroalimentándose negativamente el nivel 2.

Nivel 4.–Consecuencias de las interdependencias de los tres niveles anteriores que, como podemos comprobar, desembocan en la caída de rentas y la generación subsidiaria de una economía marginal.

La emigración hizo auténticos estragos en la Sierra de Gata. La población quedó totalmente envejecida. La perdida de la población supuso el colapso económico y con ello, el empeoramiento de las redes de comunicación. El tradicional aislamiento se acentuaba.

El aparente equilibrio actual, tanto económico como poblacional, solamente oculta una economía de subsistencia y unas producciones orientadas, en la mayor parte de los casos, al autoconsumo. Tal situación es difícilmente superable: la estructura de una población envejecida ha hecho caer en picado los índices de natalidad y fecundidad, aumentar los de mortalidad y sustituir unas mentalidades innovadoras por otras más tradicionales. Un análisis demográfico pormenorizado nos muestra un equilibrio inestable y desproporcionado: por cada localidad con una dinámica poblacional descendente encontramos otra con dinámica inversa:

ESTANCADA	CRECIENTE	DECRECIENTE
ACEBO	CADALSO	ELJAS
DESCARGAMARÍA	PERALES	ROBLEDILLO
GATA	TORRECILLA L.A.	SANTIBÁÑEZ A.
HERNÁN PÉREZ	VALVERDE DEL F.	TORRE D.M.
S. MARTIN DE T.	VILLASBUENAS DE G.	VILLAMIEL
HOYOS	VILLANUEVA DE S.	TREVEJO

No pretendemos, sin embargo, caer en un fácil reduccionismo demográfico. Nuestro punto de partida es el reconocimiento de que el factor demográfico posee un peso específico a la hora de determinar el grado de adaptación de una comunidad a su entorno. No obstante, y no siendo falso decir que el éxito para resolver problemas ambientales y adaptativos está directamente ligado con los tamaños y densidad de la población, no podemos afirmar que ésta sea la única causa. En el caso de la Sierra de Gata la distribución de la población se encuentra determinada por los condicionantes geofísicos. Así, observamos que gran parte de la comarca a la que nos referimos es inhabitable debido a las alturas, porcentajes de pendientes, etc. Por ello, la consideración

demográfica debe ir acompañada de otros elementos que permitan elaborar una reflexión más completa. Solamente la adecuada correlación de las variables que a continuación presentamos puede coadyuvar a entender la situación actual de la comarca gateña.

	A	D	E	G	H	R	S	V[665]
% Sup. improductiva	0	0	0	36	1	0	8	6
% Pendiente +20%	68	10	38	55	67	85	31	37
% Sup. Pasto	1	0	6	1	2	0	18	2
% Sup. Forestal	13	38	6	25	36	51	22	24
% Sup. Matorral	76	56	59	17	47	43	19	28
% Sup. Cultivada	4	6	30	18	76	4	32	40
Tractores/100ha cult.	0	3	0	0	1	0	2	2
arados Rom/100ha cul.	8	14	0	12	20	42	1	2
arados Vert/100 ha c.	1	3	6	0	2	1	1	3
Densidad K/Km^2	28	10	56	31	88	10	9	15
Natalidad (56-66)	11	9	19	19	26	13	20	24
Mortalidad (56-66)	14	7	8	10	8	8	11	7
Saldo Migrator. (56-66)	–17	–11	–15	–1	–12	–18	–11	–25

En definitiva, al analizar como se han resuelto los problemas de adaptación de un grupo humano hay que tener en cuenta que el entorno no es sólo un conjunto de recursos, sino también un factor limitativo que, en cuanto tal, varía las características de los recursos. En suma, la adaptación de los grupos humanos no se lleva a cabo con respecto a un entorno físico, sino a las variaciones que los propios hombres introducen en él y que hacen que el propio entorno sea un elemento cultural más. La diferencia entre factores sociales como la población y otros que hemos incluido en los niveles segundo y tercero y los condicionantes geofísicos del primer nivel queda obviada recurriendo al entorno antropogénico que los incluye.

Si bien la historia de la Sierra de Gata va unida al monocultivo del olivo, la diversificación productiva se ha impuesto desde el colapso de los sesenta. Sólo así puede explicarse que en determinados núcleos se haya instalado una dinámica progresiva o, cuando menos estancada. El

[665] Los datos corresponden a las siguientes localidades: Acebo (A), Descargamaría (D), Eljas (E), Gata (G), Hoyos (H), Robledillo de Gata (R), Santibáñez el Alto (S) y Valverde del Fresno (V). La mayor parte de los mismos proceden de GURRIA GASCÓN, J.L.: *El paisaje de montaña en Extremadura*, ed. Universidad de Extremadura. Cáceres. 1985. Las abreviaturas sobre los arados hacen referencia a arados romanos y arados de vertedera. En el aspecto demográfico tomamos los datos de la década 56-66 por tener la mayor caída demográfica.

siguiente cuadro muestra en que direcciones se plantea hoy día la diversificación productiva en la Sierra de Gata.[666]

	AGRICULT.	GANAD.	FOREST.	CINEGET.	TURIST.
ACEBO	+	+	+	+	+
CADALSO	+	+	−	−	−
DESCARGAM.	+	+	+	−	+
ELJAS	+	+	−	−	−
GATA.	+	−	+	+	+
HERNÁN P.	+	+	+	+	−
HOYOS	+	−	+	−	+
PERALES	+	+	+	+	−
ROBLEDILLO	+	+	−	−	−
S. MARTÍN T.	−	−	−	−	+
SANTIBÁÑEZ	+	+	+	+	−
TORRE D.M.	+	+	−	−	−
TORRECILLA	+	+	+	+	−
VALVERDE F.	+	−	+	+	−
VILLAMIEL	+	+	−	+	−
VILLASBUENAS	+	+	+	+	−
VILLANUEVA	+	+	+	−	−

Dos son los instrumentos que los habitantes del hábitat rural poseen para introducir a tiempo modificaciones infraestructurales que les permitan escapar de las condiciones adversas que pueden traducirse en una ruina de las instituciones que habitualmente les permiten sobrevivir: la especialización relativa y una adecuada información. El exceso de especialización conduce inevitablemente a la desaparición si las condiciones a las que se ha hiperadaptado se modifican. En este sentido, seguir el consejo de la propia naturaleza se muestra como una actitud idónea:

> «tan sólo las formas animales que permanecen relativamente no especializadas tienen probabilidades de proseguir su secuencia filogenética durante prolongadas épocas geológicas».[667]

La especialización productiva no genera, en el nivel agrícola de producción para el consumo, ventajas significativas sobre la no especialización. El derrumbe de las instituciones gateñas tras especializarse en la producción olivarera puede ser muestra significativa de ello.

666 Bajo el epígrafe *agricultura* hemos incluído las producciones olivareras que aún siguen existiendo y la producción hortofrutícola que, además de los productos propios de la huerta, mantiene una considerable producción de naranjas y castaños.

667 RENSCH, B.: *Homo sapiens. De animal a semidiós*, ed. Alianza. Madrid. 1980. Pág. 35.

Ahora bien, la no especialización sólo puede mantenerse si existe una adecuada red de informaciones que comunican puntualmente de todos los cambios ecosistémicos. Las ferias ganaderas, como la descrita de Navarrevisca, y las romerías, así como otras festividades celebradas colectivamente, son el instrumento que en el medio rural permite el establecimiento de tales conexiones informativas. Es decir, ferias y romerías poseen un alto valor adaptativo no tanto por las posibilidades de intercambio de instrumentos técnicos o ganado, sino porque son mecanismos de información privilegiados a los que participan conceden gran verosimilitud. En este sentido, una feria o una romería es un procesador de datos que se diferencia de un ordenador en la interactividad. Esto es, en las ferias y romerías la fuente y el destino son los mismos: el transmisor es, a su vez, receptor, en la misma medida en que éste es iniciador de noticias.

La recepción de la información transmitida en ferias y romerías es aceptada no tanto por el contenido mismo transmitido como por el contexto en que se produce. No es el contenido de los mensajes procesados lo que transmite la información que es recibida en dichos acontecimientos, sino el contexto en el que éstos se desarrollan. Enuncia dos similares a los que se expresan por los participantes en una feria pierden parte de su validez fuera de ella. Es el contexto lo que da el valor a los contenidos de la información. Por eso, estos intercambios de información no suponen intercambio de conocimientos, sino simplemente de datos. El contexto da valor a informaciones aparentemente inconexas sobre situación climática, plantas crecidas antes o después de la fecha habitual, comportamiento de animales, precios y costos de los elementos que intervienen en la producción. Ahora bien, todos esos datos se encuentran insertos en un esquema excesivamente «ruidoso». Es decir, los interactuantes en una transacción comercial de una feria no pueden estar seguros en ningún momento de si los datos recibidos son constataciones de estados del mundo natural y social o solamente expresiones de un deseo. Lo importante de estos acontecimientos es hablar. Todo el mundo habla con todo el mundo porque es preciso someter a numerosas contrastaciones los datos recibidos. Cuantas más mejor. Por ello, con excepción hecha lógicamente de los contenidos propios de las transacciones comerciales, los participantes no intentan influirse mutuamente de modo consciente. Sin embargo, incluso en un trato de adquisición y venta de animales se produce intercambio de información. Frases del tipo «no te lo compro porque va a bajar el precio de la carne», es un enunciado que debe ser corroborado inmediatamente por cualquier oyente.

La determinación de las fechas de las ferias se encuentra en relación directa con la posibilidad de intercambiar información. La celebración de las mismas tiene lugar en los momentos claves de la vida de agricultores y ganaderos: en la época de la escarda (tercer martes de febrero en Pie-

drahíta), antes de comenzar a segar (15-17 de Abril en Piedrahíta), antes de preparar los campos para la siembra (24-27 Agosto en Piedrahíta), antes de la siembra (15 de septiembre en Villa-franca de la Sierra), durante la misma (7 de octubre Navarrevisca, 17 de octubre Navalmoral, 27 de octubre Burgohondo), antes de marcharse los trashumantes (11 de noviembre Bonilla de la Sierra), etc. Algo similar ocurre con las romerías espaciadas a lo largo de las distintas fases del año.

Cabe reseñar que nuestro interés en una teoría de la información-comunicación no se hace desde un punto de vista subjetivista, esto es, desde la perspectiva de las manifestaciones de estructuras simbólicas y de la forma cómo éstas se generan. Con ser muy interesante no cae dentro de nuestro ámbito de reflexión la elucidación de cómo los grupos humanos dotan de significación a los enunciados proferidos en los intercambios comunicativos. Nuestra investigación, en este aspecto, tiene por objeto demostrar cómo los procesos comunicacionales desarrollados en ciertos ámbitos puramente simbólicos tienen como fin discutir sobre las regularidades empíricas de la naturaleza y decidir colectivamente sobre acciones que tienen que ver con dichas regularidades.

Por dicha razón vamos a observar los procesos comunicacionales que acontecen en uno de estos eventos. Nuestra elección no esta referida, en esta ocasión, a una feria o romería, sino a una reunión de concejo celebrada en San Martín de Trevejo en la Sierra de Gata. Con las salvedades oportunas, tal reunión cumple las mismas funciones, como veremos, que ferias y romerías.

14.B.– EL CUADRO DE COSTUMBRES

La peculiar forma de hablar de los habitantes de la Sierra de Gata es algo que ha llamado poderosamente la atención de todos cuantos a ella se han acercado. Esta peculiaridad lingüística llevó en 1909 a Daniel BERJANO a hablar de un «dialecto de la Sierra de Gata».[668]

Ahora bien, hablar de la lengua de esta comarca sin más precisiones nos conduce irremisiblemente al error de homogeneizar lo heterogéneo. Desde un punto de vista lingüístico se pueden diferenciar dos zonas totalmente disímiles en la Sierra de Gata: la rivera Trevejana y el resto de la comarca. En la rivera Trevejana, formada por las localidades de San Martín de Trevejo, Eljas y Valver de del Fresno, podemos constatar la existencia de dos lenguas con usos socialmente diferentes: mientras que en la vida administrativa y de las relaciones externas la forma de hablar no mantiene ninguna diferencia con el dialecto típico de toda la Alta

668 BERJANO, D.: *Ensayo de un vocabulario del dialecto de la Sierra de Gata*, en Revista de Estudios Extremeños. Badajoz. 1910.

Extremadura, en la vida familiar y la de las relaciones sociales internas se realiza con una lengua diferente.

La diferenciación de contextos de uso de los diferentes modelos lingüísticos tal vez se encuentre en un secular complejo de inferioridad que los habitantes de la comarca han tenido respecto de otras y cuyo origen procede de la asimilación que durante muchos años se ha hecho, y aún hoy se hace, de lengua popular y subdesarrollo. Aunque afortunadamente el «Estado de las Autonomías» ha modificado la consideración que fuera de sus territorios tenían lenguas como el catalán, el vasco o el gallego, tal aprecio no se ha extendido hasta otras lenguas de carácter popular. En ciertas ocasiones, da la impresión de que hablar en la lengua materna supone un hecho poco menos que delictivo o del que, al menos, hay que avergonzarse. La lengua oficial, la lengua que el dialecto extremeño pretende imitar, es el castellano normativo y académico que hablan los «señoritos» que viven en Madrid y vienen al campo en contadas ocasiones. Quien no se amolda a ella, quien es incapaz de hablarla correctamente, puede pasar por un «cateto».

Ello nos platea dos problemas diferentes: uno metodológico, el otro pragmático. El primero sólo afecta a los teóricos debido a la dificultad de realizar un estudio rigurosos de la lengua. El método arqueológico es el único que puede proporcionar ayuda. Estudiar en profundidad la lengua de la rivera Trevejana se asemeja a la tarea de construir un rompecabezas al que siempre le faltan piezas. Rematar el rompecabezas es algo que solamente quien es natural del lugar puede hacer. Ello implica, no obstante, el grave riesgo de la falta total de objetividad debido a una fusión de horizontes. El segundo problema hace referencia a los propios hablantes. La lengua que utilizan cumple a la perfección la función de comunicación y, sin embargo, se ven obligados a utilizar frecuentemente otra que no cumple la misma función con idéntica perfección. De ahí la continua mezcolanza de términos.

En el «Cuadro de costumbres», que veremos a continuación, pueden observarse claramente tres niveles lingüísticos. Por una parte, el habla propia de los vecinos utilizada de modo coloquial dentro de un contexto familiar. Por otra parte, el perfecto castellano de los nobles. Por último, la mezcla de ambos cuando el que lo habla es un habitante de la Sierra que pretende imitar lo nobiliario. La consecuencia que se deriva de pretender imitar una lengua académica diferente a la materna están bien claras en este tercer caso. O bien se recurre a la propia lengua o, por el contrario, se corre el peligro de no comprenderse. Situaciones parecidas nos encontramos en romances o canciones que, habiéndose aprendido en castellano, terminan por introducir vocablos propios o corregir algunos para que suenen como los de la comarca. Esta canción

de cuna recogida en San Martín de Trevejo es un notorio ejemplo de lo que decimos.

La mi paloma
al campo se fue
arrelba s'a ío
¿O la encontraré?

La marginación que estos pueblos han sufrido tiene su mejor aliado en una marginación lingüística que pretende potenciar un modelo de lenguaje puro por encima de un modelo vivo. No es cuestión baladí el recurrir aquí a los aspectos económicos. Una de las razones por las que existen diferenciaciones lingüísticas tan marcadas tiene que ver con motivos económicos. Así, el castellano más claro de la comarca se habla en Perales del Puerto. La razón puede resultar obvia: es el único pueblo que se encuentra en el actual camino que une Castilla con el oeste extremeño. Por la misma razón, el acento serrano más cerrado lo hallamos en Robledillo de Gata que, marginado de las actuales rutas de comunicación, permanece encerrado sobre sí mismo. Por otra parte, la única zona de la Sierra de Gata en la que podemos encontrar dos lenguas claramente diferenciadas es aquella que permanece fuera de las rutas de acceso a Extremadura, es decir, la parte más occidental de toda la Sierra. Aún así, esta zona ha tenido que aprender una lengua que le permita mantener relaciones comerciales. Por ello, el dialecto que se habla en Eljas, Valverde o San Martín, no tiene ninguna diferencia con el que se habla en «Roblea» (Robleda), «Peñapalda» (Peñaparda) o «El Paio» (El Payo), localidades próximas pero situadas en la vertiente salmantina de la sierra.[669]

La lengua propia del noroeste extremeño se caracteriza por la continua mezcla de formas gramaticales propias con otras galaico-portuguesas. Debido a sus características, tal lengua ha sido considerada por algunos filólogos como un dialecto de transición entre el portugués y el leonés occidental. Las repoblaciones asturleonesas tras la reconquista parece que tampoco son ajenas al desarrollo de la misma. El aislamiento típico de las comarcas de montaña ha propiciado que se mantenga una lengua con un desarrollo que es en la práctica una conjunción de formas dialectales: el asturleonés de los repobladores, el castellano antiguo de los conquistadores, el portugués y el leonés de la sierra salmantina por mor de las relaciones comerciales. No ha ocurrido lo mismo con el resto de la sierra. Ser zona de paso y hallarse en contacto con otras comarcas ha hecho evolucionar el dialecto propio en conjunción con la evolución del castellano.

669 Sobre el habla de la vertiente septentrional de la Sierra de Gata puede leerse el descriptivo trabajo de IGLESIAS OVEJERO, A: *El habla de El Rebollar*, ed. Diputación Provincial de Salamanca. Salamanca. 1990.

Si bien toda las expresiones del occidente gateño conservan características muy similares, por ejemplo, el mantenimiento de la «f» inicial latina en los comienzos aspirados, la lengua trevejana recibe diferentes denominaciones dependiendo del lugar en que se use. Así, podemos hablar de «mañegu», cuando es hablada por los habitantes de San Martín de Trevejo; de «lagarteiru», si nos hallamos en Eljas; o de «valverdeiru», si nos encontramos en Valverde del Fresno.

Suponer que los habitantes de la rivera Trevejana realizan una diferente conceptualización del mundo en cuanto que su lengua materna es diferente es una idea que se nos antoja exagerada. Si bien es cierto que existe una interrelación entre la estructura léxico-gramatical y la organización cultural y el comportamiento individual, no es menos cierto que no puede aplicarse la conexión de los fenómenos semánticos y la organización cultural a todos los ámbitos de la vida, sino únicamente a aquellos contextos en los que hay diferencias lingüísticas. Los vecinos de San Martín, Valverde y Eljas no realizan traducciones simultáneas al castellano cuando hablan desde su lengua: piensan en mañegu, lagarteiru o valverdeiru. Existe, pues, un doble modo de pensar y, consiguientemente, dos contextos diferentes para la comprensión del mundo. A pesar de que las lenguas trevejanas son lo suficientemente ricas como para referirse a la totalidad de lo pensable, la presión sociocultural de la marginación las han reducido a contextos limitados de la vida diaria. Así pues, solamente sobre tales contextos se puede afirmar que los trevejanos tienen una concepción diferente a las de sus vecinos y a las de otras tierras.

La primera manifestación escrita íntegramente en mañegu data de 1.910. Dicho texto posee un valor sin igual tanto por su forma lingüística como por su contenido etnológico. El «Cuadro de costumbres (Escrito en fabla popular de San Martín de Trevejo)» tuvo en J. LÓPEZ a su afortunado autor.[670] Dada la relevancia del mismo y a pesar de su amplitud, hemos creído conveniente reproducirlo íntegramente. El conocimiento del mañegu y por analogía de la lengua de toda la rivera en buena parte se debe a este texto.[671]

[670] López Vidal, J.: *Cuadro de costumbres*, Revista de Estudios Extremeños. Badajoz. 1910. La publicación del *Cuadro* se realizó en dos entregas: Págs. 230-232 y 356-360.

[671] Para la trascripción del mismo emplearemos el signo «ÿ» «para expresar el sonido de una letra que no tiene su igual en Castellano, es mezcla de la g y de la j francesas». En la práctica tal fonema vendría a ser muy similar al de la castellana «ll» con la pronunciación argentina. Seguimos, asimismo, la escritura del propio J. López Vidal y diferenciamos con él, en la trascripción, los dos sonidos diferentes de la «s». El primero de ellos sería equivalente al ordinario del castellano. El segundo es «más suave y alargado que representamos por «x» y «s» juntas por carecer también de letra que lo exprese».

«Era Dumingu día de San Cosmi y Damian, y isu das cuatru da tardi sei toa ÿenti do Roxsario da Igreÿia no lugal de San Martin de Trevellu parandusi mutus no llanu pa acordal a ondi habian de dil acabal de pasal ó día; as mulleris vellas se foran caxsi toas pa suas caxsas ÿuntandosi as vidiñas nos lumbraris pa redal as devocions que le fartaban y tamen falal de vias alleas; as dagalas de dirsi po Fortiá a ÿugal as bolas; os mozus a tiral a barra po llanu da Pereira y mutus con as novias a comel uvas, o pe dos arroyus otros con dagais mais pequenus pas Ortas, pos telais de S. Peiru y Solleira a ÿugal a trabilla, as chapas, as cartas os tiñan iñeiru, y, que non, a os cornus, a estaca segun a edai de ca un.

Os siñoris, queran o Pairi Reitol Don Rafael Dia, o Capellan da misa de ondi Don Fradiscu Lopi Mora, o Comendaol D. Diegu Godoi, o Arcardi nobri D. Marcus Fernandi Zapata, os fidalgus D. Baltasar Fernandi, D. Justu Lopi, D. Domingu Gonzali y otrus, foran a dal o sei paseu por o llanu do Combentu pa vil por os praus de Santana a o llanu das Ortas. En istu, o Arcardi urdinariu Agustin Muñizu se acerco a os vidiñus reunios pa dil segun tiñan cunzindu po Rollo das Ortas y preguntolis si tiñan vistu a Antoñu o Rangua. Por ei andaba fai poicu le diÿeran, palist con ó fillu do Ferreira na praza; mirailo, mirailo, diÿu Anton Frai ensinanduli mutus dagais questaban tirandu astaca nos portais do panu. ¡Ah Rangua! grito o Arcardi, ique par de pesconzons te vo arrear! ¿Asi fais ó que te mandu, puñeteiru? Tan prontu como ó Rangua (quera o monacillu), vi tiu Gustin eitó correr ó campanariu tañer Concellu po llanos das Ortas.

En esti lugal comu en tos, campana ten algu comu de encarnacion enos vidiñus; os tañius se distinguin pol ó repiqui ó pol ó numero de valáis, y ya se taña as Animas, as Misas, Roxsariu, prucisions, dar Nosu- Señol, que, a fogu, as quintas y pagal, tos tenin instintu de sabel ó que tañin; asi qu logu caÿenti oivi campana superan era pa Concellu y seforan pa dondi era vel que dispuñian. Buenu; o resultau é, que aquela tardi chamorin a Concellu, dindusi tós po llanu das Ortas o pe do Rollu. Agora, conven eider questi Concellu viña de muy antiguu en o lugal: Non era Aÿuntamentu ni ÿunta municipar, non, era otra coixsa, en fin era ó que era a reunion familial dos vidiñus que tiñan que tratal coixsas que a ó lugal interexsaban sin suÿetarsi a niñuma lei y solu pol as costumbris soberanas dos seis feitus. Estis Concellus os stimaban como si forna vindus da mau, de Nosu Señol, y tiñan por villa nus a os candaban con garabainas pa quitalus. En elis se acoldaba segun ó tempu nombral mayordomus dos Santus, os que tiñan que leval as varas do paliun, as patas das andas, ó buleiru, ó fiel aferiol das mias pexsar ó pan y o viñu nas rumirias, eital a vindimia y oitras costumbris. Os vidiñus mais vellus diban sentandusi no rollu, otros areol do Arcardi tiu Gustin os reÿioris perpetus Domingo Mairiñu, Anton Frai, tiu Sidoru y Peiru Baili; tamen os ordinarius Farrucu. Ciprian, Pepi Piñeiru, Tomás Baili, y os mayordomus daquel anu de Sta. Crara, San Bras y Sa Martiñu y otros Santus ramalleirus, que se chamaban Felicianu Belascu, Bartolu Chamorru, Cristobal Morcillu, Domingo Carrascu y Sebastian Muñizu y mutus mais os cuais estaban vistius da misma maneira que pol ó tipicu da epoca vamus a eidel comu visitian. O mayor distin-

tivu en tos os vellu y mais mozus era a Coleta que consistia en uma trencido pelu que le queia encima das costas con o pelu muy largu patras y dos laus y mutilá a cabeza encima da frenti: a roipa que vistian era chaqueta de panu parduscu sin cuellu con ribeiti colorau arriba y en as mangas; calzons abertus aynatri y calzas do mismu panu, tó forrau destopa caxseira; ó chalecu que chamaban Gibona era de panu azul nos vellus, verdi nos mozus y os abrochaban con cordon de sea os ricus y otrus con cordon de lán; zapatus negrus os vellus y brancus os mozus y os ciñian con pasaor de metal amarelu. Tós gastaban camixsas de lenzu caxseiru, botons o ataeirus de liña seguan a edai; bandas morás y colorás y sombreirus de Talavera con borletas. To o mercaban na praza nos mercaus do Sabau. Os vidiñus que cuñucian as costumbris do lugal sabian que quel dia era de Concellu, non solamenti oidia quemus relatau sinon tamen oidia ó diz si quedando no llanu das Ortas o pe do Rollu os principais, y as mulleris o pe do canu no Portu y embxsu dos carballus os mozus dagalas dagais pequenus o pe do tamborileiru ÿugando as bolas, dando vodis y correndu pol ó llanu, pero o que mas daba señar que a reunion tiña que sel empolanti era, dois cantarus de barru cheus de viñu con deus barreñas zamoranas no meyu do corru, que pechaba un vidiñu pol turnu rigoruxsu ca anu, pa remollal a palabra os que falasin (queran tós). Antis de comensal a falal os vidiñus cuchichiaban sobri a custion que diran a tratal ca tiñan de mucha empoltancia. ¡Ei o creo! Como quera na menus queital a vendimia; pus sabiu era quentos lugaris da Serra de Gata se acordaba en Concellu o dia y a maneira que tiñan que fel pa coller ó frutu y ya se libraría ben nuñun vidiñu de trel un solu gallu duvas sin piil liciencia a o Arcardi y enos dias acordaus! Chegorin en istu tamen o rollu o scribanu Renau, ciruÿano Bartolu Frai, buticariu Alcalá, y o fiel de feitos Manuel Piri.

Bamus tiu Gustin desprincipiai que ya e tardi.- Tiu Gustin esprincipiu non leendun a acta auteriol, coixsa que non sabian entoncis (y ojalá non subera sabiu) sinon que ienduli Pascual ó Pedro que conás bareñas benácheias fore dando viñu a toos y a irtu le aÿuó Antoñu ó Breña que sempri estaba prontu a felu; bebei o Arcardi ledo a tiu Sidoru por sel o mas vellu y logu correi a tos, distinguindu os sentaus no rollu.

Pois bien, despois de bebel tiu Gustin y limparsi con a manga, falo dista maneira. «Ya sabeis po quel pa cital a vindimia ó que quiera eidel algu que ó diga» (Estupefacción ante tan sublime discurso). Se calo to mundo despois de uibil ao Arcardi, naide quería eidel na, y comu es vira c'un falaba por o baxsu le diÿu:

–Mira, Peiron, aqui estamus tos pa eidel o que aÿa que eidel.

–Sistaremus, diÿu Peirou

–Y pos entoncis non mulmureis

–¿Y queus mulmura carapi?

–Tú mulmuras. gandas ei palrandu con Farrucu.

–O qu'ei eidia Farrucu, e que estandu toos a una non hai custión

–Ysu mismu digu, ei, afilmó Farrucu.

–Pus non habendu custión, digu tiu Cristobal, eu non tendu custión tan ricamente ¿pa que custions? eidemus estu, estu y si eidemus o otru ¿non e verdad?

–Mira Gustin, diÿu terminandu tiu Anton: a o qu'estamus estamus, eitai la otra ronda y se acoldar millol.

–Buenu que corra, dagais, cumplil vosa tarea y qu'andin as barreñas.

–O qu'ei digu, volvei a falal Anton, e que niñun comu Farrucu y Felicianu poin idele millol, pa isu fai dois dias estuveran uas Ellas no Adebu y Vilamel pol sabel cuandu eitan a vindimial, pos eitando en esis lugaris non e mais qu'eidel pa San Fradiscu pos en tos se eita esi dia.

–Ixsu u otru, repricó o Arcardi, porque velei qu'acá no nus peti y si nus peta naidi nos manda qu'a eitemus.

–Quel eidel, diÿu Peiru Baili, rascandusi a pescozu, qu'en Cileiros ya estan vindimandu.

–¿Y quen a ditu que se eite para San Fradiscu?, preguntó comu enfau o Arcardi:¿Quen o a ditu?

–Ei digu tio Gustin, diÿu Anton, que duas tardis arreu teñu diu a Vilamel y ayel l'uivi falal a o ferreiru qu'os taberneirus robleanus y de Payu qu'estaban en a boiga de Don Peiru Luis tamen ó asegurorin pos aqui esta Farrucu qu'esta mañan foi cuinmigu as Ellas que vus diga el si sabian o dia.

Farrucu afilmó o ditu; y a mais diÿa que corrin mutus ventus y naidi sabe na. ¿Non e verdai?

–Si será, diÿu o Arcardi, tu eris un modorru y non fais mais e'oque te didir.

–Y so fai qu'o faga; cu un e dueñu da sua presoa y non fendu mal a naidi, naide ten que eidel na, y sobre to íroña! aqui emus vindu en pa.

–De pa emus vindu, diÿu tiu Sidoru, peru algu más vedis tendis ea coixsa...

–¿Cualis? ¿O da vindima?

–Claru a mi me diÿeran no Adebu que pa nosa Señora de a Melce a eitan y sendu asina tamen debemus eitala qu'aquela y esta, comu otru que di, na mesma terra son.

–Peru velei qu'aca nos conveña aguardal, ixsu nosutrus emus eiderlu.

–Nosotrus y tos añi un vidiñu que chamaban o Fraili

–Naidi te di que non.

–El m'entendu, Gustin; aqui hay quen le conven fel a vindima prontu pol-

que tenin poicas viñas y mais le conven subil os enÿamis pa o rebuscu, qu'e do que vivin, y si o viñu se torci les ten sin cuan.

–Ten radon, diÿu Don Bartolo, y mais qu'ixsu tamen tenin interes en vendel as cabras pa vindima, pa que'as que le quen andin millo.

–Pos a mi, diÿu Don Vicenti, o ecribanu me paici qu'as viñas e una groria velas y si non se vendima pa San Fradiscu se vai eital a é perdel o frutu qu'o tempu non anda seguru.

–Ben se coñoce que vos tendis as viñas pas aleiras y o Cuan Vicenti, le repricu Sebastian Muñizu, como as tuvirais pa o Arrasayu y as cumbris non habiais de quel hasta os Santus.

–Me paici qu'acabamos de entendelnus, añi tiu Cristobar, ei eidia qu'os dagais eitaran otra rondita y esplincipiemus ca un a eidel o dia qu'a sel.

–Peiron agarru os cantarus y os puxso boca abaixsu ensinandu as barreñas tamen vadias.

A istu o Arcardi mandó a Peiron que con o Sordu foran en ca de tia Aya a muñiza do Forti que los enchera y le pasaria por ve pa festa de San Bras qu'era Mairiña. Logu les diÿu a tos. qu ei vus digu e que tos os anos paici que os corrin pa eital a vindima; dispois o frutu esta verdi, o viñu se fai vinagri y to pol no agualdal duas semanas; toas estas presas d'agora e pol qu'an vistu a Peña o do dismu componel as cubas y codel a anoÿu y que toos non falais mais que pitus y frautas: O veis o veis; o mesmu tiu Sidoru o esta idendu.

–Pol eidel, sigui tiu Sidoru, ei... non e ditu na; peru ei creu que pa San Fraciscu non e tempranu y este anu con mais motivu polque esi dia es nosa Señora do Roxsariu.

–Eu isu naidi se poe fial; ca un fai o que le conven, diÿu tiu Andreson, a mañau teñu ei tamen avisau a Facin pas cubas, pos ya fai dois dias me truýeran os arcus de Payu y se poen secal y ten que habel apuros qu'ai mutas uvas.

–Peru, carapi, ¿vosotrus ais vistu as viñas da Cartabella, dos Avelleirus y as de os Arrasayus? Craru istu se ve: ven os qu'as tendis pa os Arbanais y as Aleiras non vos da cuan qu'esten verdis, digu tiu Ciprian: Si o Arcardi hubera mandau matal os perrus que non tiñan garabatu non habia tanta presa pa vindimal.

Pachu, ó Sordo y Peiron, qu abian chegau con o vinu de tia Muñiza, qu'era comu o oiru, o dorin entre tos y sea pol sel tan bo o abelu cambiau, o certu e que tos falaban a una vez, se diviiran en corrus, y de elis seyan banstantis pulfias, e idendu qu'a tia aya le daria poicu cuan pechar otrus dois cantarus de viñu que le fartaban que dal o dia de San Bras y qu'entre tos os pagarian en a festa; en tantu as liaras currian cheas de man en man y non se intindia naidi, asina de fortis eran os vodis, qu'o pe do Rollu, daban o Arcardi o Escribanu y otrus mais in «tindius ei teñu diu cuandu nia tocau», eidia o Arcardi, «y si non e diu pa isu teñu a vara».

–Si, añi tiu Muñizu, mentres nosotrus arrastramus con os mus os paus do Soitu pa ponti do camiñu das Ellas y puñiamus as paseiras en Poyalis tu t'estabas con os nobris vendemus travallal.

–Mira calati, Muñizu, diÿu o Señol Vicenti, que tes mutu pol ondi calal.

–Non se polque contesta esti si vos debu catordi reeis, do testamentu da miña sogra, y cuarenta maravixsis dos ilustris, ala teudis vos tres cuartillas de viñu que levo tia Catalina dodanovi que con trinta cuartus que vos de y o dia do mu pata.

–Pos mira, Gustin, o que didin paqui que si non s'eita a vindima es polque tes que dil Cia Rudrigo a quinta do fillu y leval as contas do dismo.

–Esta ben que falin o que queiran; s'eitara pa cuandu s'eite, non faltará quen o mandi, ademais, ben sabeis tos que conven que chova pa que se lavin os arroyus qu'estan enbarbascaos con os liñus y os mus no querin bebel cuandu pasan pol elis.

Tos con as cabezas quentis maniotiaban vodis eidendu que sa vendima no s'eitaba era polque o Arcardi le viña ben que fora pa meyiau do mes.

Tiu Muñizu qu'era bastanti testaruu y deslenguau arremetei con o Arcardi, tiu Gustin, y isu qu'eran plimus, eidenduli «mais teñu ei qu'eitarti a ti en cara que tu a mi y si non qu'o digan os vidiñus cuandu fostis mayoldomu de Sta. Crara, o pan que nos destis comprastis o trigu en Guimardo y o viñu non tiña na de moiru; y tu ben sabis que candu ei foi con mei compañeiru Dumingu arcala demus o pan dos Villaris y o viñu de dois anus brancu y non sa voltu a bebel millol n'armita.

–Mintis con toa tu boca en to, sempris as de sel o mismu, le diÿu o Arcardi, si nos foi a o de baÿal as vigas ben sabin tos q'estaba con tabaldillu; sinon q'o diga o señol Bartolu y beu sabis tu qu'o viñu que se levo foi da miña boiga como poi idel o fiel de feitus.

–E verdai, diÿu tiu Manuer, qu'asta entoncis non habia ditu na, peru si bebel cuandu le tocaba y cuandu non.

–Como o arborotu ya diba sendu mais, y ya se idian uns a otrus palabras fora de conta, s'acercorin o a Rollu o pairi Retol y os que viñan con él y vistu a gresca que se habia feitu non le deran niñuna impoltancia eidendu ó primeru: «Ta, ta, lo de siempre; se conoce que estos ya se les acabó el vino.» Yera verdai, nos cantarus non queaba ni una sola gota.

–O Sol s'abia postu ya detras da malvana; tañian as oracions y dos tellaus ya seya o fumu. As molleris foran a buscal os seis homis con as alinternas qu'inda viñan disputandu pol o camiñu, levandos pa caxsa a empurrions y as novi tañeran a quea y ya no se uivia a naidi.

–Comu o eital a vindima era uma custumbri d'impoltancia tan respet por tos os vidiñus non puian quear as coixsas asi y, en o camiñu pa caxsa, le falu tiu Sidoru

y tiu Manuer, o fiel de feitos, a o Arcardi do estau nobri y a o Comendaor pa que viran de poñel man en istu prometenduli estis Señoris y otus qu'a mañan se fairia.

–Asi foi; logu que siran de misa o lunis se ÿuntorin na sala da Encomenda tos os que foran de paseu po Combentu o Domingu na tardi, y tamen os principais qu'estuveran no Rollu das hortas y o tiu Sidoru Frai, qu'era homi a quen tos uivian os consellus, pol sua lai honrae y mut capaciai, y logu que tos falorin pa cuandu era vo eitaj a vindima, diÿu esti: qu'o Arcardi nobri y o alministraol do Dismu eran os chamaus a qu'o mandaran polque tiñan cunfianza de qu'o fairian ben. Os doy las gracias por la confianza que depositais en mi, diÿu o Arcardi, y procuraré atender a los intereses de todos y mañana si Dios quiera se chara un bando en los cantones para la vendimia que como siempre habreis de observar, y al que falte se le multará en dos ducados y la suspensión de vendimiar lo suyo en dos días más. Ben. Ben confolmi diÿeran tos a una voz, y se foran iendu uns y otrus os cargus de pa cuando seria millol qu'a eitaran.

Potru dia despois. Binitu o mozu de villa, eito na Praza o bando que repiti nas esquinas do lugal desta maneira: «Sace sabel a los vecinos que D. Malcos Fernandez Zapata Arcarde de estao nobre, por S.M. Don Carlos IV nuestro amado Rey que Dios gualde, manda que naide traiga uva sin su licencia mas que los jueves y Domingos; pa comel, que pa cargal, saquen papeleta de fiel- almotacén y lo digán los linderos y que cada vecino las traiga de una sola vez, que la vendimia se esplencipiará el dia despues de Nuestra Señora y se hará en los Albañiles arriba, Pozo-Pallas, Laeras, Cascallos y Alfenas, y naide pase de la calleja de la Carta Vella y calzá de Peiro Bolero parriba; que endispues vendimien el teso Gallego, San Gregrorio, Palomar, Mallas y Poyales y traigan las uvas del rio allá si estan vendimiando los lagarteros y sino no. Que el dia de Sta. Teresa vendimien Carta Vella, Ameales, Las Cumbres y las últimas serán las del Santo Amaro, el Val, y los Arrasayos bajo la murta de dos ducados y dos dias sin vendimiar el que faltare.

Chegorin esis dias, naidi fartó a o mandau pol o Arcardinobri, chovei y o frutu mauro inda mais que o qu'idia o Sr. Renau. Seiron tos de mairuga despois de abel eitau un tragu de groria o churupela y cumiu una rebana de moleta, a vendimial: as oitu da mañan le levaban de almodal migas de burdiga, chanfaina pan y viñu en albondancia. Por la tardi se viñan con solpa agual en as boigas, despois de tañel as oracions se redaba o roxsariu y logu tos: asmus, criaus, obreiros, y obreiras se sentaban a ceal o almodu y guisan de cabra con viñu albondanti y tos en un pratu y istu seguian pol quindi o vinti dias segun os amus».

Una indagación sobre las implicaciones que en el modo de vida de las personas tenía el concejo, debe comenzar por señalar que no existe equivalencia entre concejo y ayuntamiento tal y como hoy día se entiende esta institución.[672]

672 Sobre el tema puede verse TOMÉ MARTÍN, P.: *El concejo como instrumento de adaptación al medio*, en Revista de Folklore. Vol. 171. Valladolid. Págs. 114 y ss.

La mayor diferencia se halla en su carácter. El concejo se halla imbricado en la vida cotidiana del vecino porque tiene como misión preservar la relación del mismo con la naturaleza. Es decir, el concejo es básicamente un instrumento de transmisión de información «útil» para lograr una mejor adaptación al medio. Para lograr que los participantes en el mismo adquieran una pronta concienciación de las fluctuaciones ambientales el concejo se servirá de los elementos propios de la religiosidad como «señales» indicadoras.

El carácter de señal «SI-NO» que según RAPPAPORT caracteriza a todo ritual hace posible su utilización como vía rápida para obtener información de parámetros complejos del medio, cuantificables, como mínimo, como más-menos. La simple enumeración de las competencias del concejo que el «cuadro» describe nos muestran tal vinculación:

–Elegir los mayordomos para las fiestas de los diferentes santos

–Elegir quien lleva las varas del palio

–Elegir quien lleva las andas en las procesiones

–Elegir las cantidades de pan y vino que han de aportar los mayordomos a las romerías

–Elegir la música para las fiestas

–Elegir el comienzo de la vendimia y de otras recolecciones

–Todo aquello que tenga que ver con las costumbres.

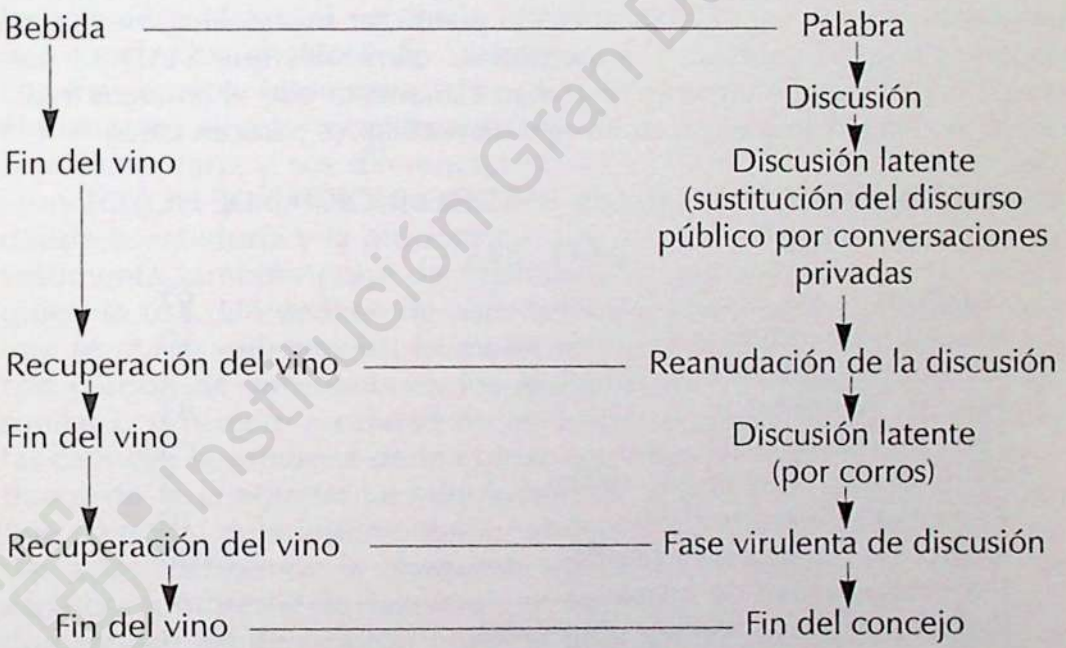
La religiosidad inherente al concejo procede de que es la «mano de Dios» quien otorga a sus fieles la posibilidad de decidir. El mandato divino asegura, por otra parte, la participación de todo el vecindario en las decisiones que se deben tomar respecto de las relaciones con el medio. La exclusión de la comunidad del vecino que se niega a participar en el concejo posee así, un cierto carácter de excomunión. La justicia divina aparece ligada a la justicia de los hombres simbolizada en el rollo. Las decisiones que se adopten al pie del rollo han de ser necesariamente justas y, por tanto, reciben la sanción divina.

En todo caso, y por mor de la rigurosidad, conviene diferenciar dos tipos de concejos. Por una parte, el «concilium plenum», concejo abierto, en el que participan todos los vecinos del pueblo sin distinción de categoría, sexo o edad, y un «concejo cerrado» de hombres buenos al pie del rollo. Solamente el «concejo abierto» posee la solemnidad que lo asimila al juicio-decisión divina, aunque, en la práctica, el modelo seguido para adoptar una decisión responde a un esquema similar en todos los casos.

El concejo, por su desarrollo, puede equipararse a una ceremonia familiar que recuerda a los vecinos su existencia separada como pueblo

diferenciado de los demás. Tal diferenciación de los otros se logra mediante la solidaridad interna ligada al rito del «beber juntos». La unión comienza a manifestarse en el hecho simbólico del pago del vino que se bebe durante la celebración del mismo. En el pago del mismo intervienen todos los vecinos sin exclusión y por riguroso orden. La apertura del concejo se realiza una vez que la autoridad ha bebido su parte. La participación de los vecinos está asegurada mientras haya bebida. Finalizado el vino, se interrumpe el concejo hasta que se logra reponer el preciado liquido, pagado, una vez más, entre todos. El binomio discusión-bebida va íntimamente ligado: en el contexto del concejo, no se comprende la una sin la otra. La aparición de la palabra está siempre relacionada con la posibilidad de beber, por lo que si la discusión no ha finalizado se hace preciso reponer vino para poder seguir discutiendo. El vino posibilita la discusión al desatar las lenguas y romper determinadas inhibiciones. El problema es que, en numerosas ocasiones, conduce a más conflictos que acuerdos.

En suma, el concejo implica el establecimiento de una conexión entre naturaleza y cultura, entre vino y palabra, entre vino y concejo:



A pesar del número de conflictos que origina, el vino es más que vino. Su ubicación al inicio del concejo es reveladora: el centro geográfico del corro. El vino es el elemento de unión con la tierra, su producto más preciado. No cabe ninguna duda acerca del carácter cuasi-religioso que posee el acto de beber el vino, la sangre de la tierra. Aquello que es sellado con sangre, aunque sea simbólica, está dotado de un componente de sacralidad. Es, precisamente, la ausencia del vino en los concejos

menores lo que hace que estos sean tales, que posean sólo una importancia relativa respecto de los concejos mayores.

La mitología griega, sin embargo, ya nos había advertido que los efectos del vino no son siempre los que se buscan. En «Las Bacantes» de Eurípides, Penteo es despedazado por su propia madre al intentar impedir el culto a Baco. En el concejo, el alcohol que, al desatar la lengua, permite la participación, termina condenando a los participantes a la pena máxima: la destrucción de la reunión. No se trata de una suspensión temporal: el concejo pierde toda su capacidad decisoria y obliga a los vecinos a recurrir a dioses ajenos, a poderes extraños, a los nobles que, por su ligazón con el rey, son poseedores de la palabra sin necesidad de vinculación a la tierra.

Los conflictos que genera la ingestión de alcohol en los concejos no son totalmente inocuos. Cuando la discusión racional es sustituida por la emocional los intereses del pueblo son reemplazados por los particulares. Como bien señala uno de los refranes de la Sierra, «el vino no respeta bragas ni de seda ni de lino». La ingesta desmesurada saca a relucir problemas personales. En el momento en que el concejo deja de hablar de los problemas de la comunidad y los sustituye por los intereses propios pierde su carácter de sacralidad y se destruye. Esta destrucción puede ser más violenta de lo que podamos hoy día suponer. Las estadísticas criminales que MADOZ nos ofrecía hace casi siglo y medio revelaban claramente que el «mundo tradicional» no era tan armonioso como algunos nostálgicos parecen creer:[673]

ESTADÍSTICA CRIMINAL DEL PARTIDO JUDICIAL DE HOYOS

AÑO 1843

Acusados	97
Absueltos de instancia	10
Absueltos libremente	1
Penados presentes	83
Penados contumaces	3
Reincidentes en el mismo delito	2
Reincidentes en otro delito	10
Delitos de homicidios y heridas	106
Delitos con armas de fuego	2
Delitos con armas blancas permitidas	4
Delitos con instrumentos contundentes	21

673 Elaborada a partir de los datos de MADOZ, P.: «*Diccionario histórico-geográfico de Extremadura*». o. c. Págs. 174-175. La estadística criminal que MADOZ nos ofrece muestra que los incumplimientos de las leyes eran seguidos por personas de todas las condiciones, edades y sexos: «Del total de procesados, 31 contaban de 10 a 20 años de edad, 42 de 20 a 40, y 21 de 40 en adelante; 82 eran hombres y 15 mujeres; 53 solteros y 41 casados; 25 sabían leer y escribir y 69 carecían de toda instrucción; uno ejercía profesión científica o arte liberal y 93 mecánicos».

El mismo MADOZ, al describir las costumbres de los gateños achaca al vino un papel de gran importancia:

«los naturales de la Sierra de Gata o partido de Hoyos son sobrios en la comida, laboriosos y apegados a su país, pues con dificultad creen que hay otro mejor; pero dados a riñas y pendencias, consecuencias de su carácter duro y áspero y por el abuso de vino, siendo frecuentes los golpes de navajas y palos, de que resultan repetidas muertes, cuyos excesos suceden casi siempre en los días festivos».[674]

Como elemento de cohesión, el concejo persigue el mantenimiento del orden mediante el control social. La pervivencia de tal orden sólo es posible si se puede asegurar que determinados niveles de jerarquización se mantienen. Un observador ajeno al concejo podría distinguir a simple vista una serie de diferencias entre los participantes en el mismo. La vestimenta de los concelebrantes permite un fácil reconocimiento social del status que la comunidad asigna a cada individuo. Las diferencias en el modo de vestir se refieren tanto a la calidad, como al tipo de adornos que se utilizan para embellecer la vestimenta. La «gibona» o chaleco, por ejemplo, varía de color en función de la edad: los jóvenes utilizan el verde; la respetabilidad oscurece el color hasta transformar los chalecos de los ancianos en azul. Algo similar ocurre con los zapatos. Mientras que los ancianos los utilizan de color negro, el blanco es el color que domina entre los de los jóvenes. Ahora bien, la indumentaria y sus diferencias no hacen sólo referencia a aspectos cronológicos, por más que estos sean importantes en una sociedad donde la sabiduría y la prudencia en el obrar van ligadas a la edad. La vestimenta también pone de manifiesto la importancia económica de quien la usa. Un análisis de algo tan sencillo como los cordones con que se ata la «gibona» así lo muestra: «cordón de sea os ricus y otros con cordón de lán», seda en los acaudalados, lana para el resto. Algo similar ocurre con la calidad de los lienzos caseros de los que saldrán las camisas, la aspereza de la estopa que forra las calzas o el paño pardusco de la chaqueta. La adquisición de gran parte de los elementos que componían la indumentaria habitual del gateño –cintas rojas cosidas a las mangas de la chaqueta, pasadores metálicos que ciñen los zapatos, sombreros de Talavera–, se hacía en los mercados semanales que servían así de ocasión propicia para ejecutar alardes y demostraciones que marcaran diferencias sociales de base económica.

No obstante, quizás el mayor distintivo externo de rango no tenga que ver directamente con la indumentaria, sino con una característica físico-cultural: «o mayor distintivu en tos os vellu y mais mozus era a Coleta que consistía en uma trencido pelu que le queia encima das cos-

[674] Ibid. Pág. 174.

tas con o pelu mu largu patrás y dos laus mutilá a cabeza encima da frenti».[675]

Según narra el «Cuadro», el elemento que marcaba más claramente la diferencia era la coleta que utilizaban los hombres. Con el objeto de permitir un fácil trenzado, el pelo era rasurado por el frente, mientras crecía libre por el resto de la cabeza. Tamaño y longitud de la coleta permitían distinguir a primera vista la importancia del interlocutor.

Por otra parte, el mismo desarrollo del concejo marca una pautas tendentes a una clara diferenciación jerárquica. El acceso a la bebida siguiendo un orden riguroso que recuerda las «solemnes libaciones» que LÉVI-STRAUSS observó entre los brasileños caduveo,[676] es prueba de ello:

INICIO DEL CONCEJO
Abre el alcalde ordenando se reparta el vino
Bebe el alcalde
Bebe el más viejo
Beben los demás ancianos
Bebe el resto
Se inician las discusiones

La ubicación y disposición de los asistentes indican, igualmente, la existencia de una jerarquía. Los ancianos, poseedores de la sabiduría, toman asiento en los escalones del rollo, posición que nadie osa usurpar. Perder su sitio en el rollo es perder la honra. Así lo señala el antiguo dicho castellano que afirma que «los honrados tienen plaza en el rollo». En todo caso, la justicia de la decisión queda asegurada al ser los guardianes de la misma los poseedores del saber. Con ello, el rollo, adquiere el mismo carácter que los postes totémicos, que permiten la autoidentificación de una comunidad. La proximidad o lejanía respecto de tal poste implica una mayor identificación con el origen y valores de la comunidad.

DISTRIBUCIÓN DE LOS ASISTENTES
(Por orden de cercanía al rollo)
Ancianos
Alcalde y regidores perpetuos
regidores ordinarios
Mayordomos de Sta. Clara, S. Blas, S. Martín
Mayordomos de otros santos menores
Resto

675 «El mayor distintitivo en todos los viejos y más jóvenes era la Coleta que consistía en una trenza del pelo que le caía por encima de lo costados con el pelo muy largo hacia atrás y los lados y la cabeza rapada por la frente».

676 LÉVI-STRAUSS, C.: o. c. Págs. 219-220.

La memoria histórica actúa como el más consumado agente de identificación social al proporcionar a los individuos los rasgos que posibilitan la propia identidad. No obstante, la memoria histórica y, por tanto, para los vecinos la verdadera historia, no tiene que ser coincidente con el auténtico decurso de los acontecimientos. La historia de una comunidad se transmite de forma oral y en el transcurso de la transmisión puede sufrir numerosas alteraciones. Igualmente, hechos nunca ocurridos son incorporados por el acervo de conocimientos de un pueblo a situaciones históricas concretas. El paso del tiempo generará una confusión que hará que, para los vecinos los hechos inventados y los ocurridos, contengan la misma verdad. La historia se aparta así de la relación con los hechos históricos y se convierte en leyenda. Ello, sin embargo, no la aleja de la realidad. La peculiaridad de esta historia efectual es esa realidad no histórica.

Al dejar de ser los hechos históricos la referencia de la historia, su lugar es ocupado por los cuentos históricos, por los mitos. Los participantes en el concejo se hacen contemporáneos de los habitantes de ese tiempo mítico en el que se fundan sus comunidades. Esos personajes históricos de rasgos heroicos, como la condesa Teudosinda, –que fundara Santibáñez el Alto–, o aquel freire de nombre Miguel Sánchez que levantó una torre en un paraje cercano donde hoy está el pueblo de Torre de Don Miguel, se hacen convecinos. Es decir, el participante en el concejo reactualiza el momento de fundar, de crear, el pueblo. El concejo supone, por tanto, el encuentro del tiempo cronológico y el tiempo mítico de sus orígenes. La participación en el mismo permite imitar a esos modelos ejemplares que sólo se pueden hallar en la historia. En todo caso, tal transmisión crea una serie de elementos simbólicos que son continuamente reactualizados. El concejo cumple, en este caso, la primordial función de reactualización de la historia propia al convertirse en un rito recurrente. En este sentido, no puede obviarse que la historia de un grupo humano de pequeñas dimensiones es la historia de su adaptación al medio en que vive. La «tradición» vieja o nueva puede condicionar decisiones de gran importancia en las relaciones hombre-medio.

De la misma forma que los ritos reducen la ansiedad que proporcionan los momentos conflictivos de la existencia humana (nacimiento, matrimonio, etc.), el concejo cumple tal función en los casos de conflicto colectivo. Así, el concejo, gracias a la intervención de los ancianos, regula las relaciones entre la propia vida social y lo que la supera. El lugar central que ocupan los ancianos durante la celebración del concejo pretende asegurar que la reactualización ritual se haga conforme a las reglas establecidas en el pasado. Su preeminencia jerárquica, manifestada en numerosos órdenes, nos remiten a la figura

del sabio prudente, casi del chamán oficiante de ritos cuasireligiosos de fines terapéuticos, debido a que su sabiduría del pasado le permite preveer con mayor facilidad el futuro. La historia reactualizada y la prevista confirman la existencia de la comunidad por un tiempo indefinido al generar una dependencia del individuo respecto de los valores morales del pasado que incluyen la necesidad de participación en el concejo para que la comunidad exista. La fusión del tiempo mítico y el tiempo histórico termina convirtiéndose en el concejo en una historia, cuasisagrada. Lo que comenzó como una reunión laica nos transporta al ámbito de una religiosidad siempre presente donde las relaciones sobrenaturales son expresables en términos de relaciones sociales o generadas en un contexto social. De hecho, podemos establecer una comparación entre las funciones que cumplen los símbolos religiosos y las que cumple el mismo concejo.

Funciones de símbolos religiosos	Funciones del concejo
–Distinguir al fiel del infiel.	–Diferenciar al vecino del villano.
–Fomentar la relación mística con los dioses.	–Fomentar la «solidaridad mística» de la identidad social.
–Regular las relaciones con lo sobrenatural, generalmente mediante establecimiento de relaciones interpersonales.	–Elegir entre los fieles vecinos a aquellos que le han de representar a la comunidad en sus relaciones con la divinidad.
–Diferenciar lo sagrado y lo profano.	–Establecer los diferentes hitos históricos que han de marcar el tiempo de la vida comunitaria.

El concejo repetido en incontables ocasiones al pie del rollo sirve para construir un espacio sagrado, un espacio que reproduce y permite el mantenimiento de la obra divina, del orden natural. La toma de posesión del rollo por parte de la comunidad como centro del mundo comunitario equivale a la erección de un altar que consagra la comunicación con lo sobrenatural. Ahora bien, como señalara DURKHEIM, cuando los grupos humanos entran colectivamente en comunión con las fuerzas sobrenaturales, lo que se experimenta es la fuerza misma de la vida social. Lo sagrado expresa, en estos casos, el consenso social. No puede obviarse el hecho de que la llamada al concejo mayor se hace a campana y no mediante pregón, tal y como se divulgan sus decisiones. La campana tiene, «algu comude encarnacion enus vidiñus». Cuando la campana habla, es como si cualquier vecino lo hiciera. Esa identificación con la tierra es lo que hace que en numerosos lugares de Castilla cuando se procede a una transmisión de heredad se señale que «tal tierra está

socampana de...». El código de sonidos que utiliza es perfectamente conocido por todos los vecinos.[677] No hay posibilidad de distorsión alguna en la comunicación social realizada por este canal. Cuando la campana habla los vecinos la entienden porque son ellos mismos los que hablan. De ahí, que los vecinos no sólo sean capaces de diferenciar los distintos toques de la campana, sino también las distintas campanas de los diversos lugares de la sierra.

TOQUES DE CAMPANA

Religiosos	Socioreligiosos	Sociales
–A misa	–A concejo	–De quintos
–A rosario		–De queda
–A ánimas		–A pagar
–A procesión		–De Fuego
–A dar Ntro. Señor		

La vinculación de lo sagrado, entendido al modo durkeimiano, y lo profano en el concejo, de lo mítico y lo histórico, permite un control del tiempo cronológico por parte de los vecinos.[678] Los diversos hitos cronológicos tanto diarios como anuales aparecen sacralmente investidos: en el calendario no hay fechas, sino festividades religiosas. No existe, por ejemplo, el veintiséis de septiembre sino el día de S. Cosme y S. Damián. La apelación al calendario sagrado supone una reactualización periódica de los actos creadores de los seres divinos. Es decir, los actos creadores de los hombres tienen que retrotraernos a los actos creadores de la divinidad en un tiempo originario. Por ello, el inicio de las actividades de las que depende el sustento del pueblo se hace coincidir con alguna festividad religiosa señalada. El que la vendimia comience el día de S. Francisco, incluye la idea de repetición del hecho en la siguiente celebración del santo. Se asegura así la vivencia de un tiempo cíclico. La continuidad del tiempo sagrado permite la pervivencia del orden natural y genera un conocimiento de fácil trasmisión generacional que permitirá la pervivencia

677 Acerca de las campanas como medio de comunicación puede verse LLOPI Y BAYO, F. Y ÁLVARO, M.C.: *Campanas y campaneros*, ed. Diputación Provincial de Salamanca. Salamanca. 1986. Especialmente Págs. 53 y ss.

678 Durante siglos el control del tiempo cotidiano dependía directamente de la campana de la Iglesia. La campana se introducía en la vida de los hombres marcando las diversas horas del día, dividiendo la jornada y los trabajos. No es de extrañar pues, que la llegada de movimientos ilustrados a los municipios supusiera un arduo combate en las ondas. En la transición del pasado siglo al presente, la mayor parte de los ayuntamientos de nuestro país fueron coronados con relojes y carillones. La fuerza de su campana debía ser superior a la de la Iglesia. En todo el término municipal debía oirse con nitidez la *campana del concejo*, la campana que marcaba la *nueva hora*. En suma, la campana que otorgaba el control del tiempo a los hombres. (Comunicación verbal de S. DE TAPIA bajo la campana del concejo de Villafranca de la Sierra).

del grupo. En definitiva, la celebración ritual del concejo posibilitaba a los vecinos el mantenimiento de un sistema de creencias y, especialmente, un conjunto de prácticas a ellas ligadas que garantizaban una adecuada adaptación a las fluctuaciones del medio ambiente bajo la forma del equilibrio entre el orden natural y el orden moral.

En todo caso, la dinámica de toma de decisiones en el concejo exige, como en las ferias y las romerías, la participación de todos los presentes. La información que cada uno de ellos proporciona es siempre difusa y parcial. Es el procesamiento de todos los datos particulares lo que permite llegar, cuando es posible, a un consenso, a una información nítida de la que sale la acción. Por ello, en la discusión deben estar presentes todos los factores que afectan al resultado final. Así, antes de decidir cuando se debe «queital a vendimia», iniciar la vendimia, los asistentes al concejo tienen los siguientes datos:

–En Eljas, Acebo y Villamiel se comienza a vendimiar el día de San Francisco;

–En Acebo comienzan por Nuestra Señora de la Merced y su tierra y la de San Martín de Trevejo son la misma;

–En Cilleros ya están vendimiando;

–Da igual el día que decidan en otros pueblos. Ya pueden optar, por ejemplo, por hacerlo por San Francisco, «ixsu u otru porque velei qu'acá no nus peti y si nus peta naidi nus manda qu'a eitemus».[679]

–San Francisco no es temprano;

–El Alcalde quiere retrasar el inicio porque tiene que ir a Ciudad Rodrigo;

–Si el fruto se recoge verde se avinagra;

–Algunos quieren empezar pronto porque tienen muy pocas viñas y si se estropea la cosecha no les afecta;

–Algunos quieren empezar cuanto antes porque tienen muy pocas viñas y así pueden dedicarse pronto al «rebusco»;[680]

–No maduran a la vez las uvas de los altos que las de los llanos o riberas;

[679] *ese u otro porque si aquí no nos gusta o si nos gusta nadie nos manda que comencemos.*

[680] Se denomina *rebusco* en todo el Sistema Central a la acción de recoger el fruto que queda en los campos, especialmente en las viñas, tras finalizar la cosecha. Las cantidades de fruto que el dueño deja sobre el campo por motivos varios pueden ser inapreciables. Sin embargo, una vez finalizada la cosecha e iniciado el rebusco algunos vecinos que tiene pocas tierras pueden obtener del mismo tanto como de su producción. Hasta que comienza la cosecha los frutos son intocables. Una vez finalizada, con independencia de la propiedad sobre los campos, el fruto puede ser cogido, «rebuscado», por cualquier persona.

–Las uvas de las cumbres deben cogerse por Los Santos;

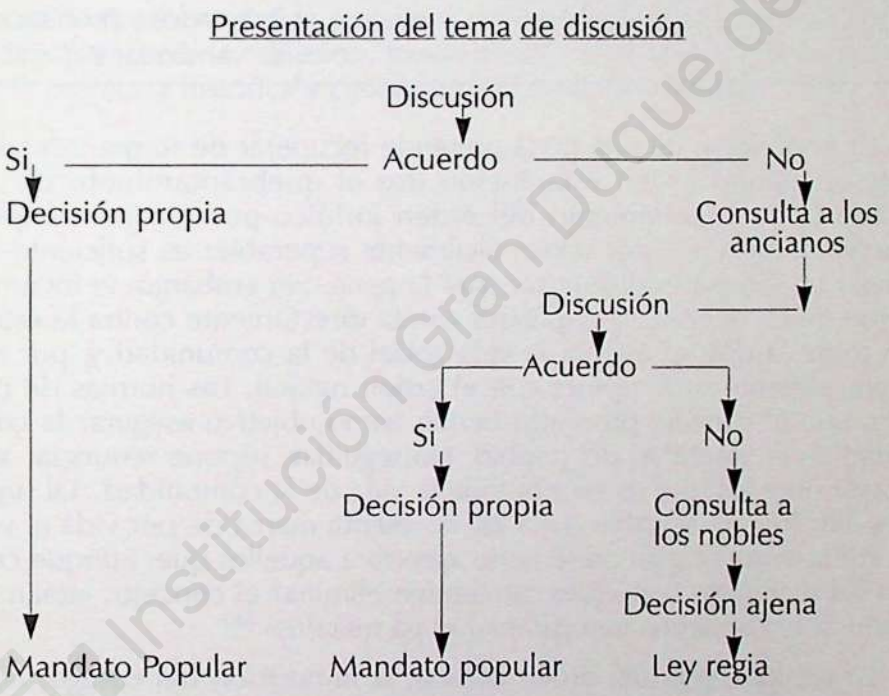
–Es mejor dedicarse a preparar antes las cubas y toneles;

–No se debe llevar prisa;

–«Corren muchos vientos y nadie sabe nada»;

–«cu un e dueñu da sua presoa y non fendu mal a naidi, naide ten que eidel na».[681]

Como puede observarse en una discusión como la precedente pueden aparecer informaciones no concordantes e, incluso contradictorias. Por ello es importante que el modelo de discusión sea siempre el mismo. Ello garantiza la validez de las informaciones, aunque no su veracidad. Dicha discusión se ajusta al siguiente modelo:



Aunque, en última instancia ambos mandatos obligan por igual, la normatividad que acompaña a las decisiones populares es diferente de la que se sigue del cumplimiento de las ordenanzas regias. La diferencia no proviene sólo del tipo de sanción que se aplica sobre el infractor, sino fundamentalmente de las consecuencias que se derivan de tal ruptura. El incumplimiento de un mandato popular supone trasgredir el orden natural, esto es, violentar los procesos de adaptación del grupo al

[681] *Cada uno es dueño de su persona y no haciendo mal a nadie, nadie tiene que decir nada.*

medio en el que debe sobrevivir. No ocurre lo mismo si la infracción recae sobre la norma positiva. Gráficamente la diferencia entre uno y otro tipo de mandatos podría esquematizarse en lo siguiente:

	Mando popular.	Mando regido.
Fundamento.	Decisión colectiva.	Imposición ajena.
Consecuencia de su incumplimiento.	Ruptura del orden natural.	Ruptura del orden jurídico-positivo.
Tipo de sanción.	Social.	Legal.
Consecuencias de la sanción.	Exclusión de la comunidad (Declaración de villanía).	Las que prevea la ley (por ejemplo, multa de 2 ducados y prohibición de vendimiar 2 días).

La imposición de una pena pretende recuperar de forma inmediata el desaparecido orden establecido tras el quebrantamiento de una norma. El quebrantamiento del orden jurídico-positivo no rompe la armonía social y es, por tanto, fácilmente superable: es suficiente con cumplir las sanciones dispuestas para la pena. Sin embargo, el incumplimiento de las decisiones populares atenta directamente contra la estructura sobre la que se asienta la vida social de la comunidad y, por ello, supone siempre una ruptura con el orden natural. Las normas de conducta que el concejo promulga tienen como objetivo asegurar la continuidad de la identidad del pueblo. No seguirlas, supone renunciar a los valores sobre los que se asienta toda la vida de la comunidad. Tal ruptura es difícilmente salvable. Una ley no escrita marca de por vida al villano. Por la misma razón no se tiene aprecio a aquellos que, aunque cumplen los mandatos concejiles, pretenden eliminar el concejo: «tiñan por villanus a os candaban con garabainas pa quitalus».[682]

La recuperación del orden natural, la imposición del castigo, no se improvisa: quien incumple los mandatos del concejo conoce de antemano cual va a ser el castigo. La sanción social que se impone desde el concejo posee una doble función. Por una parte, pretende lograr la interiorización de una conformidad con las normas y valores de la comunidad y, así, garantizar la cohesión de la misma. Por otra parte, el rechazo y la exclusión social desalientan cualquier indicio de inconformismo con las normas del grupo. En definitiva, lo que el concejo pretende es conformar un control social que, al asegurar la pervivencia del grupo, se manifiesta como un instrumento adaptativo de primer orden: en comunidades «estáticas» donde los cam-

682 (los vecinos) *tenían por villanos a los que andaban con «garabainas» para quitarlos.*

bios sólo son apreciables en períodos largos de tiempo, control social y adaptación no son ideas muy alejadas. En aquellos lugares que por sus características ambientales se mantiene un equilibrio inestable con el medio, la pérdida de una familia, por declaración de villanía o por cualquier otro motivo, incrementa la inestabilidad del equilibrio y, por tanto, el riesgo. El trabajo desarrollado por la unidad familiar perdida debe ser compensado directa o indirectamente por el resto de la comunidad, algo que no siempre es posible.

Así pues, el concejo se constituye en sí mismo como el instrumento que permite la concreción de realidades abstractas: los valores culturales. El sentimiento de pertenencia e identidad de un pueblo, queda garantizado por la participación del vecino en el mantenimiento del orden natural y social. Para lograr tal objetivo el concejo se dota de una serie de instrumentos que permiten circular la información con mayor rapidez: favorecer la cohesión, mantener la estratificación social, consolidar la memoria histórica y canalizar el sentimiento religioso.

Institución Gran Duque

Institución Gran Duque de Alba

CAPÍTULO 15
UNA ECONOMÍA NO SUBSIDIARIA

Institución Gran Duque de Alba

Las tareas que las mujeres y los varones tienen asignadas en el hábitat rural de montaña son equipotentes. Arriba: Anciana en San Bartolomé de Corneja. Abajo: Joven con traje típico en Navalosa. (Fotos P.T.)

Como se ha visto en el capítulo precedente, determinadas reuniones sociales de fines aparentemente diversos tienen por objeto el intercambio de informaciones. En ese sentido, los tradicionales elementos infraestructurales deben incorporar los procesos de intercambio de información. Esto es, ***un modo de producción*** *no se define sólo por una tecnología de subsistencia, unas pautas de trabajo y un ecosistema determinado, sino que* ***incluye también el intercambio de elementos no materiales, si bien empíricos, como los ligados a los procesos de información y comunicación aunque éstos estén superestructuralmente mediados***. No hay duda de que un acontecimiento religioso, como una romería, es un elemento situable en un nivel superestructural conductual. Tampoco es posible dudar acerca de que los sentimientos y vivencias que los participantes en dicho rito sufren o gozan son explicables desde un esquema superestructural mental. Sin embargo, los procesos comunicativos que se desarrollan en dicho acontecimiento y que vienen referidos a las pautas de trabajo, las condiciones presentes, pasadas o futuras de los ecosistemas o a la tecnología básica de subsistencia, deben ser tomados como elementos insertos en las relaciones tecno-ambientales y, en consecuencia, definibles desde lo infraestructural conductual o mental. Por tal razón, toda teoría acerca de los procesos adaptativos debe incluir necesariamente una reflexión acerca de las fórmulas comunicacionales del grupo en cuestión. No se trata de establecer una relación entre las estructuras gramaticales y los comportamientos colectivos no lingüísticos, sino de elucidar cuáles son los mecanismos simbólicos que permiten a los grupos humanos intercambiar datos acerca de la realidad con el objeto de introducir modificaciones infraestructurales que se reflejen en una mejora de las condiciones de vida o, cuando menos, en una estabilización de las mismas.

Los intercambios colectivos de datos no tienen lugar únicamente en reuniones excepcionales como las ferias, sino que pueden estar presentes en la vida cotidiana. El proceso del horneado del pan en el Alto Alberche puede ser un ejemplo de ello.

Una vez que el propietario del centeno había recogido la harina que salía de alguna de las mangas del molino, se llevaba a casa donde era utilizada en función de las necesidades de consumo. Habitualmente eran las mujeres del pueblo las que iban a la panadería una vez cada siete o diez días y hacían el pan para ese tiempo. Un complejo e intraducible sistema de señales se ponía entonces en marcha. Todas las mujeres estaban pendientes de averiguar quiénes iban a ir cada día a la panadería. En función de la fama de las que «estuvieran delante», una podía ir un día antes o después. La panadería no sólo era el lugar del pueblo donde se amansaba y cocía el pan, sino donde se fraguaba parte de la fama que las mujeres iban a tener después. Cuando una había adquirido fama de «trabajadora» era frecuente que otras mujeres quisieran ir a la panadería el mismo día que ella confiadas en que el tiempo de espera sería breve. No obstante, esa misma fama podía hacer que fueran muchas las mujeres que decidieran acudir al horno el mismo día, lo que, en última instancia, suponía caer en lo que se pretendía evitar. Así pues, antes de decidirse a ir a hornear y pasar toda la mañana en la panadería debían considerarse los siguientes supuestos:

a.–qué mujeres habían manifestado su interés de acudir ese día a la panadería;

b.–cuáles son las características que definen a cada una de dichas mujeres, atendiendo tanto a los conocimientos que particularmente se puedan tener de cada una, como a la «fama» que éstas tengan en el pueblo;

c.–cuáles de ellas cambiarán posiblemente su intención primera y decidirán finalmente no ir tras su análisis individual de los datos procedentes de (a) y (b) que hayan podido conocer. En suma, la panadería suponía uno de los elementos donde el control social adquiría una concentración mayor y, en su vertiente más positiva, uno de los instrumentos que con más fuerza generaba la cohesión social, paradójicamente mediante la competición.

No obstante, para que la panadería pudiera funcionar se precisaba de un material objetivo de difícil consecución. Los hornos que han resistido en Navalosa hasta la década de los sesenta, algunos hechos al finalizar el primer tercio de nuestro siglo, poseen una característica forma cónica. Con todo, lo más llamativo de los mismos es que carecen de espacios diferenciados para el fuego y la masa que se hornea. La construcción de un horno era una tarea complicada. En primer lugar, era necesario formar la base y, en especial, la solera donde posteriormente se tendrá que colocar la masa para que devenga pan. Para ello se procedía a elaborar un cubículo de forma más o menos cuadrada con gruesas paredes conformadas por lanchas de piedra que se clavaban en el suelo sobresaliendo del mismo unos

75 cm. Este cubículo era rellenado a base de cantos y todo tipo de piedras y, especialmente, con ceniza y barro para soldar las junturas. Sobre esta base se colocaba un piso de adobe en el que se situaban unas lanchas berroqueñas sin prácticamente fisuras. Una vez que se ha realizado esta operación se procedía a levantar la bóveda, utilizándose para ello el adobe como elemento definitorio. Al ir subiendo las bóvedas se instalaban las piedras de la ventana o «boca» por la que se introduciría la masa. Esta boca está formada por unos «morrilos» o jambas, una solera que sobresale del interior del horno para poder maniobrar más fácilmente con la pala y, en la parte superior, un dintel denominado «toza».

Una vez que el horno estaba en funcionamiento se tapaba la boca con una plancha de cinc o con una lancha de granito recubierta en todos sus bordes por un paño húmedo que garantiza un cierre hermético. En el mismo suelo donde posteriormente se ponía la masa se colocaba el material combustible. Para este menester se utilizaba normalmente la retama que el panadero recogía en las zonas más bajas de Gredos y en Las Parameras y que, por su capacidad de combustión, daba suficiente calor como para lograr la cocción. Del resultado de la misma el panadero cobraba en especie un pan que era denominado comúnmente el «pan de poya».[683]

La reunión de mujeres amasando en el horno común introduce un elemento nuevo en la reflexión: la división sexual del trabajo. En la mayor parte de las investigaciones que se han desarrollado a propósito de las condiciones de vida en el medio rural las mujeres han sido silenciadas debido a que la situación de la mujer era vista por algunos investigadores como «natural». La «naturalidad» a la que nos referimos viene definida por la aceptación previa de que la división sexual del trabajo es una asignación racional de tareas: en la medida en que las mujeres no salen de la normalidad pasan desapercibidas. Todo lo más se ha llegado a reconocer, salvo las excepciones habituales, que el trabajo de las mujeres supone una producción que coadyuva al mantenimiento de la unidad doméstica. Esto es, se parte de un presupuesto metodológico no explicitado según el cuál el trabajo de los varones es explicable desde el punto de vista de una macroeconomía o, al menos, una microeconomía colectiva, mientras que el que desarrollan las mujeres es entendible sólo desde el punto de vista de la subsidiariedad. Sin embargo, en la medida en que el trabajo del varón y de la mujer se incardinan en un modo de producción doméstico, ninguno de los dos puede ser considerado como subsidiario del otro o, en sentido inverso, superior al otro.[684]

683 Poya: *Derecho que se pagaba en pan o en dinero, en el horno común* (Dicc. de la Lengua Española de la Real Academia Española).

684 A pesar de la parcial coincidencia conceptual, los presupuestos desde los que pretendemos entender la actividad laboral desarrollada por las mujeres en el hábitat rural se alejan de lo que se ha dado en llamar NEF o Nueva Economía Familiar cuyo máximo exponenten sería el *nobel* G. Becker. Becker, G.: *A Treatise on the Family*, ed. Harvard University Press. Cambridge (Mass.) 1981.

En las economías domésticas del hábitat rural ni el trabajo del varón ni el de la mujer pretenden producir un excedente por lo que son sustancialmente idénticos. De hecho,

> «el sistema económico doméstico sólo da lugar a objetivos económicos limitados, definidos más bien cualitativamente en función de una forma de vivir que cuantitativamente como una forma abstracta».[685]

El trabajo femenino se desarrolla de manera más individualizada, salvo excepciones como el amasado del pan o el montaje de telares. Las mujeres más apegadas al pueblo y a la casa, cuidan de los huertos situados en las proximidades del pueblo, de los animales domésticos (cabras, gallinas, vacas de leche, cerdos, etcétera) y desarrollan trabajos en lino, lana y paja. Todas estas labores, que simultanean con la atención del hogar y la crianza de los niños, hacen que su ocupación sea exhaustiva y convierten a la mujer del hábitat rural de montaña en una pieza clave del sistema económico que, en ningún caso, puede entenderse como subsidiaria de otros trabajos.

La solidaridad generada en el desarrollo de las actividades laborales de las que las mujeres se ocupan se manifiesta a través de una mayor identificación con las tradiciones culturales: formas de vida, vestido, participación en las fiestas... Si los varones con trabajos que les otorgan mayor movilidad –cuidado del ganado, asistencia a ferias, trashumancia, contratos externos, etc.– acceden colectivamente de forma más rápida a las innovaciones, en el caso de las mujeres los articulados sistemas de intercambio de señales que hasta no hace muchos años tenían lugar en hornos y lavaderos han sido sustituidos hoy día por otros de signo diferente pero que cumplen las mismas funciones. Ya no es preciso ir al horno ni al lavadero, pero siempre que el clima lo permite, al atardecer, las mujeres salen a las puertas de sus casas y se reunen en grupo «para coser». Aunque es cierto que en tales reuniones se «llevan las labores» y se remiendan las ropas desgastadas por el uso y el trabajo, no es menos cierto que en tales encuentros fundamentalmente se habla del clima, de viajes, del trabajo de los hombres, del trabajo de casa, de los animales... Estos encuentros en los que de cuando en cuando no es extraño escuchar a las mujeres ponerse a cantar o tocar palmas son, junto con la misa y el trabajo del telar, el momento de mayor socialización femenina. Estos momentos de «coser y cantar» han sido aprovechados en Santa María del Berrocal para promover una auténtica industria local. La historia de dicho pueblo ha estado ligada a la evolución de la pañería. No en vano era el que mayor número de ovejas reunía en toda la comarca. Hoy día, un gran número de mujeres del pueblo dedica las mañanas a coser juegos de sábanas. El grado de especialización alcanzado en el arte

685 SAHLINS, M.D.: *Economía de la Edad de Piedra*, o. c. Pág. 102.

de la costura es tal que algunas de estas mujeres cosen cuatro juegos de cama por hora. Aunque el trabajo sigue reuniendo a las mujeres en torno a montañas de tela, el fundamento del mismo ha cambiado. No se trata en este caso de una producción para el uso, sino para el intercambio. Por tanto, la producción de «juegos de cama» no puede comprenderse como inserta en un modo de producción doméstico:

> «movido por la producción por la supervivencia, (el modo de producción doméstico) está dotado de esta tendencia a detenerse una vez satisfecho su objetivo. Por lo tanto, si el «excedente» se define como el producto que sobrepasa las exigencias de los productores, el sistema familiar no está organizado para ello».[686]

Esta consideración implica la creencia de que mientras la producción esté organizada en función de la unidad doméstica no encontrará motivos suficientes como para crear excedentes. El incremento de la productividad sólo puede comprenderse en una dinámica, como señala BOSERUP, de crecimiento poblacional. Es decir, el incremento productivo debe ser explicado en función de lo que SAHLINS denomina «regla CHAYANOV»:

> «la intensidad del trabajo en un sistema de producción doméstica para el consumo varía inversamente a la capacidad de trabajo de la unidad de producción».[687]

En suma, si la unidad de producción doméstica supera las exigencias del consumo y produce excedentes, entonces de manera irreversible la propia unidad, la familia, verá cuestionada su propia organización. Por tal razón, las tareas que las mujeres y los varones tienen asignadas en el hábitat rural de montaña son equipotentes. Esto es, los varones producen lo mismo que las mujeres, aunque aparentemente su aportación económica directa sea mayor. El varón puede cuidar el ganado en el campo porque la mujer cuida de la huerta que asegura la manutención diaria. Desde este punto de vista, las pautas culturales asociadas a los trabajos que las mujeres desarrollan deben ser entendidas en el seno del mismo sistema que las de los varones. En definitiva, el modo de producción doméstico imperante hasta no hace muchos años en el Alto Alberche exige la realización de determinados trabajos que son asigna-

686 Ibid. Pág. 102.

687 Ibid. Pág. 107. SAHLINS da el nombre de CHAYANOV al principio aludido como homenaje a A.V. CHAYANOV por ser el primero que lo formuló en sus investigaciones sobre las unidades domésticas de producción de los hábitats rurales de la Rusia prerrevolucionaria. La formulación del principio o regla citada puede ser expresada de forma inversa atendiendo a la relación entre la intensidad y la proporción del trabajador: *cuanto mayor sea el número de consumidores, tanto más deberá trabajar cada productor (en general) para proporcionar un producto per cápita aceptable para la totalidad de la unidad doméstica* (Ibid. Pág. 118).

dos a los distintos miembros de la unidad familiar en función de sus sexos, pero que deben ser considerados desde el punto de vista de la unidad y no de la diferencia, como puede verse en el cultivo del lino.[688]

Para que varias mujeres se dispusieran a poner en marcha un telar se exigía de un proceso previo. El lino se sembraba en abril. La fecha concreta de la siembra variaba en función de la luna, ya que siempre era preferible acometer tal labor con el inicio del creciente lunar porque así «crecía más rápido». Así como otros cultivos exigen tierras pobres, el lino requiere de tierras limpias y de abundante riego. Tras la escasa escarda del centeno, comenzaba a prepararse el terreno para el lino. Para ello, era preciso dar varias vueltas de arado al lugar elegido como linar y allanarlo. Los trabajos de preparación de la tierra estarán en función de la calidad de la misma, pero lo habitual era repetir la arada tres veces. Finalizada esta labor se procedía a eliminar cualquier resto de malas hierbas. Esta tarea es de gran importancia para el crecimiento de lino ya que debido a que éste se siembra en primavera puede haber un buen número de plantas fuertes y crecidas potencialmente competidoras del mismo que impidan su crecimiento por tener un desarrollo más temprano. El transporte del estiércol de los muladares de las tinadas hasta los linares seguía a la escarda. Era conveniente repartirlo de forma uniforme por todo el terreno que va a ser dedicado al cultivo y en cantidad suficiente. Tras ello, se realiza la siembra propiamente dicha que siempre se hacía a voleo pero en grandes cantidades. Finalizado el voleo se debe arar otra vez para hacer pequeñas «regateras» o surcos que faciliten el riego.

Durante el mes de junio y hasta los inicios de julio hay que regar el lino. El proceso de regadío se interrumpía cuando la flor azulada de la planta comienza a morir. A medida que la planta comenzaba a madurar se hacía precisa la intervención casi diaria de las mujeres en la tierra para «esvarar» las plantas. Si el peso de la flor o el tamaño de la planta es grande, el lino corre el riesgo de doblarse, de «acostarse», y pudrirse. Para evitarlo, las mujeres se dedicaban a darle con una vara para mantenerlo erguido. La recolección del lino a finales de agosto siempre se realiza a mano en los momentos de mayor rocío garantizándose así que no se desgrane toda la linaza.

El trabajo del lino se complementa con el del centeno al permitir una adecuada distribución del tiempo. Si las modernas técnicas agrarias nos presentan a los campesinos insertos en una dinámica en la que épocas de auténtico «relax» en las que no es preciso desarrollar ninguna labor en el campo, son seguidas de otras donde el trabajo ininterrumpi-

[688] El trabajo y elaboración del lino prácticamente ha desaparecido. En Navalosa apenas si quedan poco menos de media docena de telares en estado de uso.

do de «sol a sol» a veces no es suficiente para evitar los retrasos, la complementariedad del sistema lino-centeno lograba una adecuada distribución temporal de la labor a lo largo de varios meses. Podemos presentar gráficamente esta sucesión laboral acudiendo al siguiente esquema:

	Primera Quincena	Segunda Quincena
Marzo	Finalización escarda centeno	Arada y escarda de linares
Abril	Estercolado de linares	Siembra del lino
Mayo	Reparación de erillas	Siega del centeno
Junio	Trilla, aventado y almacenamiento de centeno	Riegos del lino
Julio	Escarda de linares, muy abundante por el riego	
Agosto	Recogida del lino	
Septiembre	Preparación de campos de centeno	
Octubre	Siembra del centeno	

La siega del lino no finalizaba su trabajo. Tras secarse en las erillas durante un cierto tiempo, cuya duración variaba en función del grado de maduración del mismo en el momento de segar, el lino recogido se llevaba hasta el pueblo. A la puerta de la vivienda se tiraba el lino sobre una sábana y se procedía a separar la linaza de la fibra. La recogida de la linaza aunque es una operación aparentemente secundaria garantizaba la cosecha en años posteriores ya que, convenientemente almacenada, serviría para la siembra del siguiente año. La memoria de las mujeres navalosanas indica que la siguiente operación, el «cocido», era la más desagradable. La limpieza del lino se hace mediante fermentación. Para ello, se echan las pajas en grandes barreños de agua, o en pequeñas pozas preparadas al efecto, y se les colocan unas piedras encima a fin de que no floten. Aunque el trabajo no era duro, el olor y los gases que el lino soltaba en su fermentación generaba fuertes picores de garganta y no pocas toses.[689] Una semana o dos después de haberse coloca-

[689] De hecho, según TIMÓN TIEMBLO fue preciso reglamentar la presencia del lino en las aguas próximas a los ríos por el grave perjuicio que producía a la fauna. Vid. TIMÓN TIEMBLO, M.P.: «Manufacturas textiles tradicionales», en GONZÁLEZ-HONTORIA Y ALLENDESALAZAR, G. et al.: *El arte popular en Ávila*, ed. Diputación Provincial de Ávila. Ávila. 1985. Pág. 253. El proceso de obtención y tratamiento del lino que se describe en esta obra colectiva no difiere en mucho del que nosotros presentamos. De hecho, la mayor parte de las descripciones que presenta se refieren a la localidad de Navalosa por ser ésta una de las pocas de la provincia en que aún se practican *los procesos comprendidos desde el «espadao» hasta el ovillado de la fibra* (pág. 253). En el *Cuadro de Costumbres* que hemos presentado más arriba también se hacía alusión a la necesidad de limpiar los ríos contaminados por el lavado del lino.

do el lino en el agua, dependiendo de la tierra de la que se hubiera recolectado, comenzaba a fermentar. El agua cambiaba paulatinamente de color poniéndose más rosada y el olor se iba haciendo más penetrante. Para saber si el lino se había «cocido» totalmente se frotaban fuertemente unas pocas pajas que servían como test. La apertura o ruptura de las cáscaras era señal de que estaban dispuestas para ser trabajadas tras un proceso de secado de varios días. Conviene señalar que este trabajo era ejecutado únicamente por las mujeres. Es decir, mientras el lino estaba en la tierra, el mantenimiento de la planta era una operación en la que participaban todos los miembros de la familia. Sin embargo, una vez que éste había traspasado los límites del hogar, la responsabilidad del trabajo recaía sobre las mujeres. Mientras los varones comenzaban a preparar los campos del centeno las mujeres majaban el lino: se colocaba a la puerta de casa y lo golpeaban con una maza que permitiera dejar al descubierto la hebra. Antes de comenzar a «espadarlo», había que fregarlo, esto es, frotarlo entre las manos para limpiarlo del todo.

Cuando el lino estaba completamente seco comenzaba el «aspao» para alisarlo y eliminar ciertas impurezas. Para ello se espadaba el lino, es decir, se golpeaba con la «espadilla». La «espadilla» es un gran cuchillo de madera de hoja biselada, lo que lo asemeja a la espada, de unos treinta centímetros. Con ella se golpean los pequeños haces de lino que las mujeres sujetan a un soporte de madera que permite mantener el lino que se va a golpear a la altura de los brazos de una persona sentada y que se denomina «gramejón». A pesar de que pudiera parecer duro, ésta era la labor preferida por las mujeres: lo habitual era que varias mujeres se juntasen a las puertas de las casas y desarrollasen la labor conjuntamente. El continuado espadeo producía un rítmico sonido que servía de base para los innumerables cánticos que hacían la labor más agradable. Tras el espadeo conviene someter al lino a una trilla o rastrillado manual para eliminar cualquier elemento que después impida el hilado. El «rastrillo» que se utiliza en tal labor consiste en un tablón de unos setenta y cinco centímetros de largo y unos veinticinco de ancho que en su parte central está lleno de púas metálicas que, además de «peinar» el lino, permiten seleccionar varias calidades del mismo en función de su pureza: desde los suaves copos que serán empleados para la lencería hasta la dura estopa de sacos y costales.

El hilado del lino exige otros trabajos previos que pueden irse espaciando en el tiempo a lo largo de todo el invierno en función de las necesidades de cada casa. Tras el rastrillado el lino aún no está en disposición de ser hilado. Para ello debe haberse convertido previamente en madejas. En este sentido, los copos resultantes del rastrillado se ataban a la rueca con un pequeño cordel. Del montoncito del lino se extraía una hebra que se introducía por la ranura que el uso tiene en su parte superior. Tras esta operación se comenzaba a girar el huso para formar un

«ovillo» de lino que introducido en una «aspadora» o «devanadora» permitía elaborar grandes madejas. Antes de llevarlo al telar todavía había que blanquearlo introduciéndolo en grandes peroles de agua hirviendo con ceniza y algo de jabón. Tras el correspondiente aclarado, el lino estaba listo para tejerse.

Todo este laborioso proceso venía posibilitado por su inserción en un modo de producción doméstico. Es decir, cada familia sembraba lo «justo para casa». Una producción que excediera de las necesidades domésticas hubiera supuesto un exceso de trabajo para los miembros de la unidad doméstica y la imposibilidad de mantener el calendario al que hemos hecho referencia. Aunque en otros lugares lo habitual es que exista un determinado número de tejedores que desempeñan su labor a cambio de un determinado precio, en el caso de Navalosa prácticamente había «un telar en cada casa». Ello no significa que el trabajo del telar sea totalmente individual o familiar. Las proporciones del mismo y lo arduo de su montaje hace precisa la intervención de varias mujeres. En la época en que el lino se hallaba a punto de ser tejido era muy frecuente ver a grupos de mujeres intercambiando opiniones mientras montaban los telares. Hemos comprobado como el montaje de uno de ellos precisó de cinco avezadas mujeres. Aunque el funcionamiento posterior del telar sólo precisa de una persona que trabajosamente va moviendo el peine y las lanzaderas gracias a un complicado sistema de poleas accionadas mediante pedales, el inicio del tejido con la adecuada colocación de la treintena de piezas que lo hacen posible requiere del esfuerzo colectivo.[690]

A pesar de todo, el mantenimiento de los telares navalosanos está hoy día condicionado por la edad de las personas que lo usan. En su mayoría se trata de mujeres de edad avanzada que siguen manejándolo porque siempre lo han hecho. Las mantas que los pastores precisaban para evitar los fríos invernales ya no son necesarias. Los trabajos del campo han desaparecido prácticamente. La venta de productos «artesanos» es la única salida «al mercado» de los productos de los telares navalosanos. Sin embargo, las mil pesetas que cuesta una manta de Navalosa a un turista no pueden competir con los precios industriales de otros lugares. Por otra parte, para realizar dicha manta hay que emplear más de cuatrocientas pesetas en material para la urdimbre, generalmente algodón. Si a ello le unimos el tiempo utilizado para mantener el telar en activo, y el trabajo mismo del tejido (una manta puede llevar algo más de un día de trabajo), observamos que la producción artesanal es prácticamente una ruina. En suma, este trabajo tenía su razón de ser en el

690 Acerca del trabajo y mantenimiento de los telares puede verse la obra de González-Hontoria Allendesalazar, G. y Timón Tiemblo, M.P.: *Artes del tiempo y del espacio. Los telares de España*. Editora Nacional. Madrid. 1983.

seno de una producción doméstica que hoy día se ha visto alterada y que lo hace no sólo innecesario, sino inviable.

No ocurre lo mismo con la artesanía del centeno que ha podido reconvertirse a tiempo. Las mujeres de Navalosa producían con la paja del centeno gorras, bolsos, cestos, etc. Las gorras son un complemento usado en toda la sierra abulense por las mujeres. A diferencia del sombrero masculino no tienen ala por detrás dejando en la nunca un hueco para encajar el moño. En la época de la siega se recogía el centeno suficiente para garantizar la labor de todo el año. Para preparar la paja se corta el tallo de la espiga nudo a nudo. El armazón de la gorra se hace por lo general con una trenza de siete cabos. Se colocan cuatro a un lado y tres a otro. Una de las hebras del grupo más numeroso se dobla y se pasa por detrás de la paja contigua y por delante de las dos siguientes. Los adornos de las gorras a base de «picos» y «cordoncillos» no precisan de trenzas de tales dimensiones por lo que sólo se utilizan dos cabos (cordoncillo) o cuatro (picos). Estas gorras presentan pequeñas diferencias locales ya que en el Corneja los picos, trenzas y cordones son sustituidos por «rulos». Las gorras de «enrizo» de Hoyorredondo tienen «orejas» a ambos lados colocándose entre ambas diferentes rodetes por el centro de la gorra. Sin embargo, ni en Navalosa ni en Hoyorredondo han atribuido algún tipo de significado a los adornos de la gorra como ocurre en la localidad de Bohoyo en el Valle del Tormes donde en función del color dominante en los adornos de las gorras es posible diferenciar si la portadora es soltera, casada o viuda. Algo similar ocurre en el Valle Amblés en la localidad de Aldea del Rey Niño, hoy día anejo de Ávila, donde, no obstante, no coincide la simbología de colores.

Existe una producción netamente «femenina» de la que no hemos hablado: la producción de hijos. Aunque ha sido frecuente incluir las costumbres relativas a la concepción y crianza de los infantes entre los aspectos «folklóricos» o escasamente determinantes de las conductas, desde un punto de vista estrictamente adaptativo *los modos de reproducción son elementos inherentes a la infraestructura*. Es decir, ésta no sólo debe hacer referencia a los «modos de producción», sino también a los «modos de reproducción». En este sentido, las palabras de HARRIS resultan acertadas cuando afirma que

> «no hay aspecto de la producción más importante que la reproducción: la producción de seres humanos».[691]

De hecho, la producción está directamente relacionada con el tamaño de la unidad familiar. Si el número de hijos aumenta, también lo debe hacer el trabajo que el resto de los miembros de la unidad familiar

691 HARRIS, M.: *El materialismo cultural*, o. c. Pág. 87.

deben realizar, lo que no siempre es posible. Por tal razón, los distintos grupos humanos han ideado distintas estrategias culturales para compatibilizar el incremento demográfico con condiciones en que éste es inapreciable. Un hecho singular acontecido en Navalosa hasta los años setenta puede ser prueba de ello. Si bien la cuestión de los «incluseros» no era exclusiva de Navalosa marcó a este pueblo de manera indeleble.[692]

Afectando de manera radical a la estructura familiar y a la economía de la comarca, el asunto de los incluseros escandalizó a una mogijata sociedad de los años sesenta y llegó a estigmatizar injustamente a esta zona, designada por algunos como «Las Hurdes de Ávila». A ello contribuyó, sin duda, el enfoque parcial y ahíto de prejuicios con el que algunos periodistas informaron de una costumbre que hoy encontraríamos aceptable.

Los hospicios o inclusas de Ávila y Madrid cedían a familias navalosanas algunos de sus huérfanos más pequeños para que fueran cuidados por mujeres aptas para dar el pecho. Estas «familias de acogida», como hoy las denominaríamos, sólo podían tener un niño de la inclusa. De hecho, no hemos podido constatar contravención alguna a esta norma. A cambio del cuidado del «inclusero», la familia recibía una compensación económica que en el año 1966 estaba estipulada en seiscientas pesetas.

La estancia de los niños se prolongaba hasta que cumplían cuatro años. En ese momento regresaban a la inclusa y la familia podía solicitar otro por un período de tiempo similar. En la actualidad, conociendo los problemas que tienen niños, enfermos o ancianos, derivados de una excesiva institucionalización o internalización en centros, esta costumbre –por cierto muy antigua– ni nos parece criticable ni creemos que causase especial revuelo. Sin embargo, el reportaje-denuncia que en 1966 elaboraron «comprometidos» periodistas del diario «Pueblo» produjo efectos perversos al pedir que el «amor volviera a Navalosa» y comparar la compensación de gastos originados por las estancias de los niños con la explotación del ganado:

> «el pueblo de Navalosa está lleno de niños, con padres lejanos, con madres que no han conocido. Traen un jornal a casa desde que nacieron, como un burro que acarrea leña, o como una vaca a la que ordeñan todas las mañanas».[693]

[692] Sólo de forma muy indirecta o a través de personas que siendo del pueblo o habiendo vivido en él ya no lo hacen, es posible obtener hoy día información fiable sobre tal cuestión. Se hace preciso reconocer que la contrastación de algunos de los elementos presentados ha revestido particular laboriosidad.

[693] MEDINA T. Y VERDUGO, E.: *España tabú. Un extraño negocio. Navalosa: el pueblo que 'cría' niños de la Inclusa*, en diario Pueblo. 5 de mayo 1966. Págs. 27 y ss.

Esta «escandalosa» visión de la situación originó la desaparición de la citada práctica. Los recursos externos perdidos fueron considerables. Si individualmente las cantidades aportadas servían escasamente para «mantener al inclusero», colectivamente la desaparición súbita de los setenta y cinco niños que convivían simultáneamente en el pueblo supuso un quebranto económico en el pueblo. Con todo, las pérdidas más importantes fueron las indirectas. Los «niños de la Inclusa» servían como instrumento de regulación demográfica y productiva. Su presencia no sólo generaba recursos exógenos, sino que, sobre todo, ampliaba los períodos de lactancia de las navalosanas. Ello impedía la existencia de nuevos embarazos y, consecuentemente, lograba estabilizar la población sin tener que acudir a otros recursos. Si el modo de producción se mantiene constante, el control demográfico se hace inevitable. En palabras de HARRIS:

> «Manteniéndose constante el modo de producción y con una media de sólo cuatro nacimientos por mujer, no queda otras solución que impedir que casi el cincuenta por ciento de las mujeres que nacen pueda alcanzar la edad reproductora si no se quiere que la calidad de vida de una población cuyo estado de salud es, en principio, razonablemente bueno sufra drásticos recortes en un corte espacio de tiempo».[694]

En lugar de tan drástica solución, los habitantes de Navalosa optaron por el espaciamiento de los nacimientos con los mismos resultados. En este sentido, se puede aseverar que las pautas de organización familiar en esta zona han sido solidarias con los sucesivos cambios ecosistémicos que incluían alteraciones no sólo ecológicas, sino económicas y demográficas. Si hace cerca de siglo y medio –hacia 1850– el número de habitantes de Navalosa era similar al actual, la estructura familiar se ha visto modificada.

En la época en que MADOZ realizó su famoso «Diccionario» la media de miembros que conformaban una familia era de 4'1. Hoy día tal cifra se sitúa muy por debajo (2'58), lo que indica un progresivo descenso en la extensión de las familias. Dada la alta edad media de los adultos que conforman la población actual (54'6 años en el caso de los varones y 59'6 en el de las mujeres) y las descompensaciones entre las edades de los sexos en la actual pirámide poblacional, hay que pensar que son numerosos los domicilios unipersonales.[695]

Lo que sí se ha conservado inalterada es una fuerte endogamia. Aunque los datos acerca de la consanguinidad en estos pueblos son muy

694 HARRIS, M.: *El materialismo cultural*, o. c. Pág. 85.

695 La actual pirámide poblacional de Navalosa nos muestra un escaso número de mujeres en la cohorte 30-55. Por el contrario, el número de mujeres que superan los setenta y cinco años es considerablemente mayor que el de varones.

escasos,[696] la endogamia puede comprobarse por la ausencia de matrimonios con cónyuges de pueblos cercanos –existe alguna excepción de matrimonio mixto con vecinos de Navatalgordo– y por la repetición casi exhaustiva de los patronímicos. En este sentido, hay que tener en cuenta que un tercio de la población tiene por primer apellido el de González. Es más, cerca de 8 de cada diez adultos de la actual población de Navalosa, se distribuye en sólo cinco apellidos:

Patronímicos (+ de 18)	Total	%
González	170	34'1
Sánchez	76	15'3
Martín	71	14'2
García	42	8'4
Pato	33	6'6

La endogamia no es, por otra parte, algo inhabitual en el medio rural castellano. En sus estudios sobre la endogamia de los altos valles riojanos L.V. ELIAS destaca la utilidad ideológica de la misma.[697] En este artículo L.V. ELIAS realiza un análisis de los actos más o menos violentos que se comenten por parte de los mozos contra los «forasteros» que se llevan a una mujer del pueblo y que se inspiran en una doctrina:

> «cásate en tu lugar, mejor en tu calle, mejor en tu puerta aunque sea fea y tuerta».[698]

La unidad endogámica es en este caso un pueblo y no una familia. No obstante, dadas las dimensiones de las localidades de referencia termina siendo habitual el matrimonio consanguíneo entre primos de primer y segundo grado. En opinión de CALAVIA SÁEZ,

> «en todas partes el equilibrio necesario entre casar demasiado lejos y demasiado cerca es asimétrico, y el espacio entre las dos opciones cerradas, la una por indeseable y la otra por prohibida, no es muy amplio».[699]

696 VALLS MEDINA aporta datos de siete pueblos de la provincia de Ávila, todos ellos en el partido judicial del Barco de Ávila, de entre los seiscientos que comprende su investigación en Castilla y León: VALLS MEDINA, A.: *Sobre la antropología física de Castilla y León*, en *Díaz, L.* (coord): «Aproximación antropológica a Castilla y León», o. c. Págs. 379 y ss.

697 ELIAS, L.V.: Sistemas de matrimonio y consanguineidad en La Rioja», en Apuntes de etnografía riojana. Vol 1. Madrid. 1980.

698 ELIAS, L.V.: o. c. Citado por CALAVIA SÁEZ, O.: o. c. Pág. 234.

699 CALAVIA SÁEZ, O.: o. c. Pág. 234.

El refrán castellano «a la prima se le arrima, y a la hermana con más gana, y a madre, si no está padre» aducido por el mismo autor viene a avalar tales tesis. Pero, evidentemente la utilidad y operacionalidad de esta endogamia posee una fuerte raíz económica. Es decir, no es útil porque preserva la unidad familiar ante extraños, sino porque, al impedir la partición repetida innumerables veces de terrenos o ganado, impide la excesiva división de la propiedad. La división de la propiedad haría las explotaciones menos rentables y, por consiguiente, sería necesario un incremento de producción. Esto es, la división de la propiedad creando microparcelas impide el mantenimiento de una familia en condiciones semejantes a las imperantes antes de la partición debido a que el heredero de tierra pequeña ha de aumentar su producción si quiere que su unidad familiar sobreviva. Obviamente este incremento debe ser multiplicado por el número de sucesores en un proceso indefinido. La endogamia permite así, el mantenimiento de las condiciones de producción y reproducción en términos similares durante largos espacios de tiempo manteniéndose el equilibrio inestable del ecosistema.

El mantenimiento de «incluseros» y la fuerte endogamia, no deben considerarse como sinónimos de ausencia de reproducción, sino como mecanismos de control demográfico. De hecho, según fuentes parroquiales era corriente que los matrimonios fueran concertados cuando la pareja ya tenía descendencia o estaba en espera de ella. La presión social se ejercía no tanto para reprimir las uniones sexuales, sino para que los mozos cumplieran su obligación de casamiento. La literatura oral de Navalosa es pródiga en relatos de burladores castigados y lo cierto es que el número de madres que permanecían solteras era bajo. Claro ejemplo de los valores moralizantes de la literatura oral referida a la cuestión aludida es una de los romances con que la «Tía María» nos obsequió al pie de la lumbre.

Y en el pueblo Castelnuevo, provincia de Castellón,
con una hermosa joven este caso sucedió.
La que Isabel se llamaba, de unos veinte años de edad
y un joven la rondaba con mucho amor y amistad.
Pero al saberlo sus padres, con cariño paternal,
y a su hija aconsejan que deje su amistad.
–Ese hombre es un traidor, un canalla, un sinvergüenza
y si de él no te apartas muy mala suerte te espera.
Y si alguna vez te ocurre, yo te juro como padre
que antes de verte perdida, mejor prefiero matarte.
Isabel no hizo caso del consejo de sus padres
y al cabo de poco tiempo ya comprendió que era madre.
Al verse en aquél estado se fue en busca de su amante
y le dijo con cariño debes pensar en casarte.

–Tu ya sabes lo que ocurre y si se entera mi padre
me daría muchos disgustos porque no quise olvidarte.
Al oir esto el novio le contestó con desaire:
–apáñate como puedas que yo no pienso en casarme.
Además también te digo que no ibas engañada
que a ti desde hoy te tengo ya olvidada.
Al oir esto Isabel, no le contestó palabra
y llorando amargamente se marchó para su casa;
y cogió papel y pluma, y una carta escribió
a sus padres y amigas, dándoles su último adiós.
Y cogiendo una pistola que su hermano tenía
y se fue en busca del novio para vengar su ignominia.
Trabajando en sus tierra, el joven se encontraba
cuando llegó Isabel nerviosa y sobresaltada.
Acercándose a él, dos tiros le disparó
que el mozo cayó por tierra dando gritos de dolor.
Al ver a su amante tendido, dijo con serenidad:
–tu ya te vas de este mundo, yo te quiero acompañar.
Y empuñando la pistola, con energía y valor,
contra su pecho dispara dos tiros al corazón.
Al escuchar los disparos acudieron los vecinos
encontrando a los dos novios dando el último suspiro.
Y a la Casa de Socorro les llevan en dos camillas
pero cuando allí llegaron ya los dos iban sin vida.
Y en las ropas de Isabel encontraron una carta
la cual, llena de dolor, contenía estas palabras:
–Por ser mala hija he llegado a este extremo
pero le pido perdón que al hecho no hay remedio.
Al saber que me olvidaba, yo sola le di muerte
para que ese canalla no engañe a otra inocente.
Al ver mi honra perdida por culpa de ese traidor
antes de que mi se ría juré vengar mi honor.
Adiós mi padre y mi madre. Adiós toda mi familia
que del mundo se despide vuestra desgraciada hija (bis).

No es pues de extrañar que los casamientos fueran considerados como acontecimientos de primer orden.[700] La celebración de los mismos se inicia en la víspera de la ceremonia nupcial. En la víspera del acontecimiento no sólo se realiza una primera comida, sino que, además, tiene lugar la costumbre de «hacer la cama».[701] El mismo día

[700] Si bien de temática diferente, el romance de *la bastarda* que E. Tejero recogió en Navarrevisca posee un final igualmente trágico.

[701] En Navalosa denominan *hacer la cama* al acto de mostrar públicamente los regalos que los contrayentes han recibido, debido a que habitualmente entre los mismos se hallaban las sábanas, colchas y demás elementos indispensables para hacer la cama en la noche de bodas.

se hacen rondas nocturnas en las que los mozos y mozas, bien envueltos en las típicas mantas navalosanas, cantan a padrinos y novios unas seguidillas que son pagadas por los mismos con un convite a frutos secos y otros aperitivos.

El día de la boda, después de casada, la novia es llevada por los invitados hasta la casa del marido. En la puerta de la misma la espera la madre de éste quien le pone un pañuelo sobre la cabeza y se lo anuda en el cuello. En la mayor parte de las ocasiones, los ágapes consistían en cocidos, dulces y no era infrecuente matar un borrego para la ocasión. Dos días después del casorio se «echaba el baile a la novia» en el que las seguidillas que le dedicaban a la recién casada, como las que ya había oído en la víspera de la ceremonia, hacían referencia a las labores que como casada tendría que acometer. Aunque lo habitual es observar estas labores como un conjunto de actividades subsidiarias, dedicadas a completar la economía familiar, en la práctica hemos podido observar cómo deben ser comprendidas desde la unidad del modo de producción doméstico.

Institución Gran Duque de Alba

CAPÍTULO 16
EL CAMBIO CULTURAL

Institución Gran Duque de Alba

Las tinadas se abandonan –ya casi hace ochenta años que no se levanta ninguna– y las ferias tradicionales se sustituyen por modernas subastas de ganado selecto como esta de Ávila. (Fotos P.T.)

En las décadas de los sesenta, en primera instancia, y de los ochenta, posteriormente, se han producido una serie de cambios que han llegado a modificar las pautas culturales del Sistema Central. La multiplicidad de factores coincidentes que han incidido sobre la vida rural y las explotaciones agropecuarias hacen difícil determinar si ha sido uno sólo o varios los que han ejercido un papel determinante en este cambio.

La evolución de la superficie cultivada en el término de Navalosa puede ser un buen indicio de cuáles han sido tales cambios:[702] si en 1982 la superficie cultivada del término de Navalosa ascendía a 457 hectáreas, en 1989 se reducían a 23. Es decir, de las 2941 hectáreas que conforman el término municipal de Navalosa a comienzos de los ochenta estaban cultivadas algo más del 15% mientras que a finales de la misma década el porcentaje equivalía a un 0'78%. Sin embargo, la ganadería no ha sido beneficiaria directa. El número de hectáreas dedicadas a pasto prácticamente ha permanecido invariante. Frente a las 314 hectáreas de 1982, siete años después el terreno dedicado a pasto ocupaba solamente 320 hectáreas: aunque el incremento de tierras de pasto no ha alcanzado el 2%, la pérdida de tierra cultivada ha sufrido un descenso de más de un 95%. A pesar de que una parte de éstas ha sido utilizada para introducir especies arbóreas de repoblación, con lo que la superficie forestal se aproxima al 20% del término municipal, ha sido el matorral quien ha invadido paulatinamente todos los terrenos ocupando hoy día prácticamente la mitad de los mismos (48%).

Por otra parte, la inexistencia de una adecuada concentración parcelaria sigue manteniendo explotaciones que resultan económicamente inviables. La dispersión de la propiedad es elevada como puede deducirse de la siguiente tabla.

[702] Fuentes: «Primer censo agrario de España. Año 1962», ed. INE-Mº Agricultura-Org. Sindical. Madrid. 1964; «Censo Agrario de España. 1972», ed. INE-Mº Agricultura-Org. Sindical. Madrid. 1973; «Censo Agrario. 1989», ed. INE. Madrid. 1990; «Mapa de cultivos y aprovechamientos de la provincia de Ávila», ed. Mº Agricultura, Pesca y Alimentación. Madrid. 1982 y «Estructura socioeconómica de la Provincia de Ávila», ed. Diputación Provincial de Ávila. Ávila. 1985.

Año	Explotaciones	Extensión (Ha)				
		>=0 -<5	>=5 -<10	>=10 -<20	>=20 -<50	>=50[703]
1962	275	265	9	–	–	1
1972	213	199	12	1	–	1
1989	115	90	23	1	–	1

Ello significa que en la actualidad el 78% de las explotaciones existentes tiene una extensión menor a cinco hectáreas. El porcentaje se eleva hasta el 98'2% si consideramos aquellas que poseen una extensión menor de 10 hectáreas. En este sentido, los cambios habidos en los últimos años parecen seguir una tendencia a aumentar el tamaño de la explotación. En 1962 las explotaciones inferiores a 5 hectáreas suponían el 96% de las existentes, cifra que se rebajó sólo ligeramente en la década (93% en 1972). Por otra parte, esta microparcelación de la explotación es puesta de relieve cuando observamos la distribución existente de las explotaciones de menos de 5 hectáreas, en función de su tamaño, antes de iniciarse los cambios profundos que afectaron a la estructura productiva de Navalosa.

Año	Expl.	Extensión (Ha)					
		De 0'1 a 0'4	De 0'5 a 0'9	De 1 a 1'9	De 2 a 2'9	De 3 a 3'9	De 4 a 4'9
1962	265	29	38	92	59	33	14
1972	199	4	37	55	48	32	23

Si los cambios en el tamaño de las explotaciones no han sido especialmente significativos, no ocurre lo mismo con la edad de los que las trabajan. Ya hemos puesto de manifiesto más arriba como en la última década se ha producido un descenso muy suave, casi un estancamiento, de la población. Este descenso ha incidido fundamentalmente en las mujeres. La comparación de la evolución demográfica acontecida en los últimos años en Navalosa ha afectado de forma diferente a varones y mujeres como muestra la siguiente tabla:

	1988	1991	1994
VARONES	307	317	312
MUJERES	305	283	280
TOTAL	612	600	592

[703] La única gran explotación (entre 1000 y 2500 hectáreas) corresponde al monte público.

Una mera observación de la distribución de la población adulta por cohortes de edad puede indicarnos suficientemente qué ha pasado.

En la pirámide, los adultos comprendidos entre los 18 y los 55 años presentan una distribución homogénea, bajando un poco la frecuencia correspondiente al sector 45-55 años. La mayoría de la población se concentra, sin embargo, entre los sesenta y los setenta años, decreciendo de forma escalonada su número a partir de esta edad. Si construímos la mencionada pirámide separando los sexos, observamos que existe un mayor número de varones jóvenes que de mujeres; que la entrada que se produce en la pirámide en el sector 35-50 es debida a la casi total ausencia de mujeres en el mismo (sólo hay unas treinta con esa edad) y que, en edades avanzadas, el número de mujeres es ligeramente superior al de los hombres.

Por otra parte, cabe reseñar que el grado de preparación académica de las personas en edad adulta no es elevado. De hecho, podemos observar como el número de personas sin estudios es muy elevado (77'5%). A ello hay que unir el hecho de que el porcentaje de analfabetos (8'4%) no sea bajo. Por tal razón, el número de personas que posee estudios de B.U.P. o superiores es insignificante (1'4%). La siguiente tabla muestra la distribución de la actual población navalosana en función del grado de preparación académica.

	Total	%
Analfabetos	42	8'4
Sin estudios	386	77'5
Graduado Esc. o sim	63	12'7
B.U.P. o Est. Sup.	7	1'4

A pesar de las diferencias significativas que hemos hallado en la distribución de los grupos de edad por sexos, un análisis de varianza no permite detectar relación alguna entre la preparación académica y el sexo, si bien la media de preparación académica masculina es ligeramente mayor que la de la femenina. Los más jóvenes tienen, independientemente del sexo, mayor preparación académica. De hecho, aunque la media de edad de los 498 adultos que componen la población de Navalosa es de 57 años, la edad media de aquellos que poseen graduado escolar es casi la mitad: 28'6. Las personas mayores, independientemente de su sexo tienen poca o ninguna preparación escolar. Es decir, existe una clara relación entre la edad y el grado de preparación académica.

En esta reflexión no se han incluido deliberadamente los 94 menores de edad actualmente censados en el pueblo de los que casi la

mitad (45) están escolarizados en la misma localidad. La escuela de Navalosa está integrada en un C.R.A. con los pueblos de Navatalgordo y Hoyocasero. Aunque no hemos podido contrastarlo fehacientemente, es posible que una parte de los 49 menores restantes esté cursando estudios medios fuera del pueblo. En todo caso, los cambios en las pautas escolares son suficientemente conocidos por lo que se refiere a su extensión y motivación. A partir de estos datos demográficos es fácilmente deducible cual va a ser la distribución por edades de las personas que van a trabajar en las explotaciones agropecuarias. El cuadro siguiente nos revela que menos de un tercio de los navalosanos viven hoy directamente de su trabajo en el campo. Además, de las 182 personas que lo hacen asiduamente más de la tercera parte corresponde a los cónyuges de los propietarios (28'5%) o a otros familiares, especialmente hijos (8'7%). La suposición de que son los hijos quienes mayoritariamente se encuadran en la categoría de «otros familiares» viene avalada por el progresivo descenso de los mismo a medida que aumenta la edad. Así, el 50% de las personas encuadradas bajo el epígrafe de «otros familiares» tiene menos de 34 años no existiendo, además, ninguno cuya edad supere los 65.

Edad	*Propietarios*	*Cónyuges*	*Otros Familiares*
–34	–	1	8
35-54	34	13	7
55-64	35	25	1
+65	45	13	–
Total	114	52	16

Los datos que aportaba el primer censo agrícola, correspondiente al año 1962, esto es, poco más de un cuarto de siglo antes, ofrecen un panorama muy diferente. Si hoy día el 70% de los propietarios que trabajan la tierra posee más de 55 años, en 1962 este porcentaje alcanzaba solamente al 43'8%. Aunque tal vez sea más significativo el dato que revela que en 1989 ya no había ningún propietario agrícola de menos de 34 años, mientras que en 1962 estos superaban el 10% del total. El cuadro siguiente es suficientemente revelador de los cambios acontecidos entre las dos fechas referidas:

Año	*Total*	*–34*	*%*	*35-44*	*%*	*55-64*	*%*	*+ 65*	*%*
1962	212	23	10'8	46	21'6	47	22'1	46	21'6
1972	114	–	0	34	29'8	35	30'7	45	40'1

Hasta el momento hemos utilizado la acepción de «propietario» como sinónimo de agricultor. La razón de ello se encuentra en el hecho

de que es éste el régimen de tenencia de la tierra que más impera. No obstante, siendo rigurosos se hace preciso reconocer que no todas las explotaciones son trabajadas por sus propietarios. Por otra parte, en este aspecto, las variaciones habidas en los últimos treinta años han sido muy escasas como podemos observar en la siguiente tabla.[704]

Año	*Superficie CENSADA(Ha)*	*Régimen de Tenencia*							
		Propietarios		*Arrendamientos*		*Aparcería*		*Otros*	
		T	%	T	%	T	%	T	%
1962	3076	3.037	98'7	21	0'6	7	0'2	11	0'3
1972	2822	2785	98'6	36	1'2	1	0'03	–	–
1989	2341	2298	98'1	43	1'8	–	–	–	–

El decremento de la cabaña ganadera está en correlación directa con el reseñado para el número de tierras cultivables. Si no se cultiva el centeno, las parejas de bueyes resultan innecesarias. De hecho, hoy día solamente queda una yunta en el pueblo. Además, el progresivo envejecimiento de la población imposibilita el desarrollo de otros trabajos, como el de pastor, que obligan a estar lejos del hogar durante largos períodos de tiempo.

En suma, la crisis acontecida en uno de los elementos básicos del ecosistema afectará indeludiblemente a todos. No se trata sólo de los bóvidos. Toda la cabaña ganadera se verá afectada drásticamente. En la década de los ochenta el número de ovinos y caprinos prácticamente desaparece. La siguiente tabla indica claramente la evolución de la cabaña ganadera en dicha década.

	1982	*1989*	*Diferencia %*
Caprinos	377	26	–93'1
Ovinos	1663	121	–92'7
Bóvidos	731	380	–48
Équidos	236	109	–77

El retorno de una parte de los vecinos del pueblo en los años de la postguerra obligó a incrementar la producción agropecuaria hasta límites

[704] Las cantidades totales pueden no coincidir a pesar de no variar el término municipal debido a que los censos agrarios incluyen las explotaciones de los agricultores censados en un determinado municipio con independencia del lugar en que la tierra se encuentre. Así, no resulta extraño que la suma de las tierras de uso agrícola pueda ser superior a las que conforman la totalidad del término.

que en ocasiones superaban el índice de rendimientos decrecientes. Este incremento productivo no se logró gracias a la diversificación de la producción, sino a la hiperespecialización. El crecimiento de la producción de centeno se vió favorecido por la roturación de tierras nuevas.

A comienzos de los sesenta las condiciones negativas de la vida ciudadana comenzaban a superarse. Las épocas del hambre se vieron mitigadas. Además, se mejoraron todo tipo de infraestructuras (electrificación, pavimentado de carreteras, medios de comunicación, etc.) Como consecuencia de todo ello, tienen lugar dos acontecimientos de gran importancia. En primer lugar, la desaparición de las negativas «condiciones objetivas» de vida de las ciudades permite una vuelta a las mismas o a otros lugares lejanos que ofrecen mayores posibilidades de vida que un ecosistema a punto de ser esquilmado. En segundo, la mejora de las comunicaciones y la aparición de excedentes de cereales en las zonas llanas del interior de Castilla conllevan la aparición en los valles más elevados del Sistema Central de un viejo-nuevo producto: el trigo.

La sustitución del pan de centeno como elemento primario de la manutención humana por el pan de trigo ha generado una serie de transformaciones ecológico-culturales que han modificado totalmente la vida económica y social de estos lugares. Si en los años cincuenta prácticamente cada familia navalosana poseía una yunta de tiro, la introducción del pan de trigo supuso la desaparición progresiva del cultivo del centeno y, con ello, la del ganado vacuno como animal de tiro. El decremento de los bóvidos, debido a la inutilidad de las yuntas, se ve agravado por la alteración total de las condiciones del mercado de la carne, lo cual resulta especialmente relevante para poblaciones como Navalosa: de las 451 vacas de más de 24 meses que vivían en 1982 en el pueblo 443, es decir, el 98'2%, estaban destinadas a carne mientras que sólo 8 vacas eran lecheras. Tales modificaciones impidieron en su momento una reconversión productiva para asegurar el mantenimiento de las explotaciones.

Hasta mediados de los años 60 el vacuno se mantenía dentro de las explotaciones agrarias básicamente como fuerza motriz. Sin embargo,

> «durante la década de los setenta se producen en la economía española una serie de cambios (aumento de renta per cápita, concentración de la población en las ciudades, apertura de la economía al exterior, etc.) que inducirán a su vez, transformaciones decisivas en el sector vacuno, provocando su despegue definitivo. Estos cambios, junto con los cambios inducidos por la política agraria nacional y la política comercial exterior de los Estados Unidos

–estímulo de exportación de cereales pienso, PL 480–, modificaron el sistema de explotación del vacuno».[705]

El proceso ocurrido a partir de este momento en el Alto Alberche es similar al que describimos a propósito de la producción olivarera de la Sierra de Gata. El precio de la carne que los consumidores pagan en las grandes ciudades no puede dispararse porque sería sustituida por otro producto. Por ello, el mercado del vacuno se decide a operar sobre otros factores y comienzan a proliferar dos tipos de empresas: las que asentadas sobre espacios tradicionalmente ganaderos se dedican a suministrar terneros a otras empresas que carecen de cabaña ganadera y, en segundo lugar, las que se dedican solamente a la transformación de los productos.

El monocultivo del centeno había generado una especialización ganadera de difícil transformación. En ella el animal más abundante era el buey de tiro que se convertía en carne únicamente por el desvieje. La sustitución de un tipo de animal por otro exigía abandonar la cabaña que sustentaba la producción del centeno y esto no podía hacerse de forma radical porque no existía una diversificación productiva agraria. Además, la comercialización de la carne exige la introducción de la explotación ganadera en unos circuitos comerciales que sólo pueden ser mantenidos si el producto final no se encarece a pesar del número creciente de intermediarios.[706] A todo ello se le deben añadir dos factores más: el encarecimiento del mantenimiento de los animales y las pérdidas de valor que le pueden sobrevenir. El análisis de la evolución de los costes de un ternero añojo de 4-5 meses en la transición de los 70 a los 80 puede ser significa-tivo.Tomamos como datos relevantes los costes de los terneros de 4-5 meses porque ese es el tiempo habitual que se mantienen con la madre si ésta es dedicada a la explotación cárnica (más terneros). En las vacas lecheras la retirada se hace al primer mes o, como mucho, al segundo para aprovechar la leche de la vaca el mayor tiempo posible. Los datos han sido elaborados por GARCÍA GRANDE (o. c. Pág.

[705] GARCÍA GRANDE, M.J.: *El sector bovino en Castilla y León y su integración en los circuítos comerciales*, ed. Consejería de Agricultura y Ganadería de la Junta de Castilla y León. Valladolid. 1991. Pág. 239.

[706] Mª Josefa GARCÍA GRANDE (o. c. Págs. 206 y ss.) señala tres canales frecuentes de comercialización:

a.–productor-mercado de ganado-tratante-entrador/Matadero Privado-Sala de despiece-minorista;

b.–productor-tratante-entrador/Matadero Privado-Sala de despiece minorista;

c.–productor-entrador/Matadero Privado-Sala de despiece-minorista.

(En el ámbito vacuno se llama «entrador» a la persona que realiza las funciones de sacrificar el ganado en un matadero municipal por cuenta del ganadero o de un intermediario; al que pone la carne a disposición del carnicero o al comisionista de un determinado matadero frigorífico cuando éste envía carne a un matadero municipal para su venta en ese mercado). (Ibid. Pág. 206).

206) en función de varios criterios. Tomamos los referidos a la provincia de Ávila, por no hallarse comarcalizados.

AÑO	77	78	79	80	81	82	83	84	85
COSTES	33720	40830	46135	44800	50405	60945	63331	71430	74565

Por lo que respecta al segundo factor, la pérdida de valor de la producción existen tres elementos que inciden directamente sobre ella. El primero de ellos es la subutilización de los recursos naturales. El abandono de la pradería y su paulatina sustitución por el pienso podría ser el más claro ejemplo de ello. No es, sin embargo, el único. La práctica inexistencia de mataderos en las proximidades del Alto Alberche encarecen cualquier producto por la necesidad del transporte. En segundo lugar, como consecuencia de éste se produce siempre un deterioro que incluye posibles heridas que se hagan los animales en los traslados, pérdidas de peso, etc. Por último, no se puede obviar la pérdida de valor añadido que acontece al no completarse el proceso. Esto es, la cesión de los últimos eslabones de la cadena de comercialización en favor de empresas ajenas al propio ganadero hace que no sea éste quien disfrute del mayor valor añadido del ganado, sino las empresas transformadoras.

En suma, el impacto de la creación de mercados industrializados de carne, junto a la caída del precio del centeno supuso un colapso económico para el Alto Alberche. La modificación de factores exógenos al propio grupo –mejora de condiciones de vida en la ciudad, desarrollo de la panadería del trigo y mercantilización del vacuno– han quebrado la estructura social de la comarca. El alejamiento de los centros de decisión económica, impidió cualquier feedback readaptativo. Por otra parte, los condicionantes geográficos impedían cualquier atisbo de mecanización. De hecho, el censo de 1989 constataba la existencia de dos tractores y un motocultor en el término de Navalosa. Recientemente se han comenzado a introducir «dumpers» procedentes de la construcción que poseen una mayor versatilidad para el transporte aunque no son adecuados como instrumentos de tracción. Además, como hemos visto, la estructura de la propiedad caracterizada por la hiperparcelización y la dispersión impedían la adopción de medidas drásticas que permitieran el mantenimiento de las explotaciones.

Como consecuencia de ello, el número de pastos precisos para mantener la actual cabaña ganadera es irrisorio si se compara con el de hace treinta años. El abandono de los terrenos dedicados al cultivo de centeno y la pradería no ha ido seguido de un cultivo sustitutivo. El incremento de los baldíos rápidamente invadidos por el piorno en todas sus variedades es la tónica que caracteriza al ecosistema navalosano. Evidentemente tales cambios han producido alteraciones importantes en

la fauna del lugar. Las especies ligadas a un sistema caracterizado por una fuerte intervención humana (perdices, codornices o cualquier otra especie animal presente en los campos de cereal) han desaparecido. Con ello, toda la cadena trófica en la que se insertaban se modifica tanto con la desaparición de especies como con la aparición de otras nuevas. Ejemplo de esto último es la introducción en el ecosistema del jabalí. Si hasta no hace muchos años este animal era desconocido por la zona, hoy campa por todos los piornales. Resulta prácticamente imposible caminar por las Parameras o las laderas de Gredos sin hallar las huellas de sus hozadas. La aparición de predadores de estas dimensiones ha supuesto, a su vez, la alteración del resto de las cadenas tróficas. No es extraño, por ejemplo, que el jabalí devore los huevos de los nidos de algunas aves.

Estas modificaciones en el ecosistema han dado lugar a unas consecuencias impensables para la actividad laboral masculina. Sin centeno que moler, la existencia de molinos y hornos queda condenada a desaparecer. A la vez, las tinadas, sin uso la mayoría, comienzan a deteriorarse y no se construyen nuevas. La cooperación vecinal deja de tener sentido, máxime en una sociedad que regula de forma distinta la realización de las obras públicas. Algunos oficios tradicionales, como el de aguador, molinero, herrero, etc., se extinguen. Las ferias ganaderas entran en declive y modifican parcialmente su función.

A ello se añaden otra serie de circunstancias que se han hecho presentes en los últimos años vía siglas que todos los habitantes del hábitat rural conocen como determinantes de su modo de vida: PAC, GATT, etc. Hasta la reforma de la PAC un agricultor a la hora de decidirse a sembrar tenía que tener en cuenta el coste de los distintos medios de producción que iba a emplear en el cultivo (semillas, fertilizantes, fitosanitarios, energía, etc.), el precio de garantía al que tenía asegurada su venta (marcado por el FEOGA), y las características de la tierra que quería sembrar (si era buena o mala para tal o cual producto, o si se había dado «siempre bien» éste o el otro).

Hoy en día ser agricultor equivale a realizar un «masters» en reglamentos, órdenes, consejos, consideraciones, etc. Así, cualquier agricultor de Navalosa ha de considerar antes de sembrar la normativa de herbáceos que desde 1992 establece que los ingresos del agricultor provienen, por una parte, del valor de la propia producción (que ya no depende de un precio de garantía, sino del establecido por las reglas de mercado) y, por otra, de las diferentes ayudas compensatorias (conocidas como «subvenciones PAC») a las que pueda acceder. De hecho,

> «hoy, junto a los conocimientos técnicos el profesional agrario debe manejar una serie de variables de gestión mucho más diversas y,

sobre todo más complejas y alejadas de la pura técnica agrícola/ganadera. Para el manejo de estas variables se hacen necesarios conocimientos más cercanos a la gestión empresarial que al cultivo de la tierra o al manejo del ganado».[707]

Un agricultor que se decida a sembrar cualquier cereal en Navalosa ha de contar con la cantidad que suponen los pagos compensatorios a cultivos herbáceos. El pago compensatorio básico fijado resulta de la diferencia entre la media de compra del precio del cereal y el precio indicativo fijado por el Consejo de Ministros de Agricultura de la Unión Europea. Durante la campaña 93/94 fue de 25 ecus/tm. La subida del precio del cereal ha permitido que dicho pago compensatorio básico se estipule en 35 ecus/tm. para el pequeño productor en la campaña 94/95. Ahora bien, tal cantidad se ha de multiplicar por el rendimiento comarcal estimado que es, en el caso de Navalosa, 0'90 ptas/ha. para conocer la compensación efectiva.[708] Ello genera problemas adicionales para los agricultores del Alto Alberche. Dado que los pagos compensatorios se hacen en función del rendimiento comarcal estimado, en la medida en que éste es muy bajo resultaría más rentable cultivar en cualquier otro lugar de la provincia o cualquier otro producto. Así, un agricultor de Navalosa que hubiera sembrado centeno el pasado año, habría recibido una compensación de 4.111'7 ptas/ha., mientras que el mismo producto se ha compensado con 6852'9 ptas/ha. en Villafranca de la Sierra o cualquier otro lugar de la comarca Barco-Piedrahíta. La compensación alcanzaría las 10.050'9 si se hubiera procedido a sembrar en las llanuras morañegas del norte de la provincia.[709]

[707] URIBE, V.: «Decidir bien es estar bien informado», en Rev. Unión (Informativo de la Unión de Pequeños Agricultores de Castilla y León). Nº 30. Noviembre. 1994. Pág. 2.

[708] Fuentes: B.O.E. de 15 de Octubre de 1992 (Plan de Regionalización de España); «Resultados de la Reforma de la P.A.C. en la agricultura y ganadería de Castilla y León. Tomo I. Agricultura», ed. Consejería de Agricultura de la Junta de Castilla y León. Valladolid. 1994; «Unión» (Revista mensual de la Unión de Pequeños Agricultores de Castilla y León), especialmente números 26, 28 y 30 (Julio, Septiembre y Noviembre de 1994).

[709] Los cálculos están realizados siguiendo las siguientes variables: 25 ecus/tm. como pago compensatorio básico (campaña 93/94); 0'90 ecus/tm. de rendimiento comarcal estimado para el cereal de secano en la comarca de Gredos, 1'5 en Barco-Piedrahíta y 2'20 en la Moraña; valor del ecu para la cosecha del 93 = 182'744 ptas. Las diferencias se acortarían en el caso de que el cereal fuera de regadío puesto que los pagos del rendimiento comarcal se elevan a 3'10 ecus/tm. tanto en Gredos como en Barco-Piedrahíta. En la Moraña ascenderían hasta los 3'60 ecus/tm. y en el sureño Valle del Tiétar 4'10. Se obvia explicar los conflictos que este procedimiento de asignación de pagos compensatorios genera cuando las diferencias entre dos pueblos vecinos pueden llegar a ser muy considerables (Ej. Navalosa limita al sur con Villarejo del Valle. Este pueblo tiene un rendimiento estimado de 4'10 ecu/tm. para cereal de regadío, en tanto Navalosa lo tiene de 3'10). Hay que esperar que los cálculos sean mucho más beneficiosos este año debido a la subida del pago compensatorio básico y a la devaluación a finales de la campaña pasada de la peseta.

Si en lugar de optar por un cambio de comarca lo hace por uno de producto, aunque no sea tradicional, el resultado puede ser también muy diferente. Así, el pago compensatorio básico del cereal de secano es en la zona de Navalosa, de 35 ecus/tm. mientras que el del girasol, también de secano, alcanza los 104'4 ecus/tm. con un rendimiento calculado de 18.070 ptas/ha. que se eleva hasta las 62.242 si el girasol es de regadío. Ahora bien, para poder tener derecho a los pagos compensatorios por cultivo de girasol es preciso cumplir un conjunto de requisitos relacionados con el porcentaje de tierras cultivadas, el porcentaje del barbecho, los trabajos que se deben hacer en él, etc.

La posibilidad de optar por otros cultivos más «tradicionales» supone en ocasiones un riesgo. Tal vez el ejemplo más claro sea el cultivo de las patatas que se plantan en las huertas del Alto Alberche y del Corneja. Tras las cosechas ruinosas y las reducciones de superficie por sequía de los años precedentes, la falta de oferta ha provocado que los precios se hayan disparado en 1995. Así, si a comienzos de 1994 el precio de la patata en origen era de 17 ptas/kg., un año después se pagaba por encima de las 57. Sin embargo, ello no garantiza que en el futuro vaya a continuar igual. Los altos precios pagados en la última campaña pueden incrementar el cultivo de patatas el año próximo, con la consecuente reducción de precio. Ahora bien, el agricultor que no posee canales adecuados de información, como las ferias comarcanas o las romerías, ignora que van a hacer otros productores. Por otra parte, existen factores exógenos que influyen directamente sobre el precio y sobre los que el agricultor no tiene control. Así, aunque la producción se ha reducido en España en un 25%, en 1993 se importaron 406.000 tm. y en 1994 más de 800.000.

Estas perspectivas modifican cualquier posibilidad de seguir con los cultivos tradicionales. Por otra parte, tampoco parece muy viable el mantenimiento de cultivos de centeno a precios muy similares a los del trigo. Mientras que éste último cereal tiene un fácil acceso al mercado, a la par que determinados suplementos en los pagos compensatorios en algunas comarcas de otras provincias limítrofes, el pan de centeno prácticamente ha desaparecido del mercado. Mientras la evolución del precio del trigo es ligeramente ascendente en la mayor parte de los mercados del país, la del centeno permanece invariante. A ello se debe añadir que el precio del centeno en los mercados, con ser elevado, se encuentra muy por debajo del existente en 1986. En concreto, entre 1986 y 1993 el centeno perdió más del 16% de su valor. El cuadro adjunto muestra la evolución de los precios de los diferentes cereales durante el mismo tiempo.[710]

[710] Fuente: *Resultados de la Reforma de la P.A.C. en la agricultura de Castilla y León. Tomo I-Agricultura*, o. c.

Cereales (Ptas/kg.). Precios percibidos por el agricultor

CULTIVOS	1986	1987	1988	1989	1990	1991	1992	1993
TRIGO	29'3	27'6	25'9	25'3	24'8	27'3	25'9	25'1
CEBADA	24'8	22'6	22'3	22'8	22'2	22'6	23'0	22'0
AVENA	24'1	23'4	23'5	23'5	20'6	21'8	24'0	22'4
MAIZ	28'8	26'8	27'0	25'1	25'1	27'6	26'6	26'2
CENTENO	25'5	23'5	22'5	22'5	21'2	21'9	22'7	21'3

Por otra parte, la inminente reforma del «Integral» no permite tener buenos presagios a los agricultores y ganaderos del Alto Alberche. En el ámbito rural se conoce con el nombre de «integral» al Seguro Integral de Cereales de Invierno. En 1994 ENESA (Empresa nacional de seguros agrarios, dependiente del Mº Agricultura, Pesca y Alimentación) ha realizado una propuesta de reforma del mismo. La citada empresa pública se halla al borde de la quiebra debido a que los pagos por siniestrabilidad que tiene que acometer son más elevados que los ingresos por primas. Tal reforma «técnica» prevé un ajuste por rendimientos tomando como base los «Rendimientos de la comarcalización PAC» que, como hemos visto, para Navalosa son muy bajos. Esto es, la reforma del «integral» supone que, en caso de siniestro (habitualmente por excesivas heladas fuera de tiempo o sequías que afecten a la casi totalidad de la producción) los agricultores de Navalosa podrían percibir una prima inferior a la que recibirían los de otras comarcas.[711]

Lo que ocurre con respecto al ganado es similar. La reforma de la Política Agraria planteó en 1992 una reducción del precio de algunas carnes como el vacuno. La medida fue adoptada en previsión de una caída de los precios de los cereales como la cebada destinados al consumo animal. Sin embargo, la sequía reiterada ha provocado malas cosechas. La disminución de la oferta de cereal ha disparado el precio. Así, las 23 pesetas que en origen cuesta la cebada o el centeno eran cifras impensables cuando se adoptó la rebaja de las carnes. Las medidas que las administraciones han tomado para lograr una bajada del precio del cereal no han tenido el efecto que se esperaba. Aunque el SENPA prácticamente ha vaciado sus silos sacando al mercado cerca de 1.000.000 de tm. de cebada y 100.000 tm. de centeno los precios no han bajado,

711 Aunque las organizaciones profesionales agrarias, especialmente UPA y COAG, han criticado tal reforma, no puede olvidarse que la extensión de los seguros agrarios desde la campaña 81/82 en que se creó el «integral», ha supuesto un auténtico sistema de protección para el ámbito rural sin el cual numerosos pueblos hubieran quedado despoblados hace años.

si bien se ha introducido un cierto orden en el mercado que ha estabilizado tales precios.

Además, en el caso del vacuno de carne las «subvenciones PAC» se destinan a reducir la producción. Con ello, se limita el número de animales que tienen derecho a prima. Estas restricciones hacen referencia al número máximo de animales por productor y año (90) y al límite de peso en canal (200 kg.).[712] Las primas PAC para el ganado vacuno en los últimos años han sido las siguientes:

Año	*Ecus/Novillo*	*Ecus/Vaca*[713]
1993	60	90
1994	75	105
1995	90	140

Si bien no disponemos de datos por localidades, los que vienen referidos a la distribución comarcal de las solicitudes y las ayudas nos muestran claramente que la cabecera del Alberche no es una de las zonas caracterizadas por situarse al frente de las mismas como se observa en el siguiente cuadro referido al número de solicitudes y al número de cabezas para las que se solicitaron primas en 1993 en la comarca agraria de Gredos:

Nº Solicitudes				*Nº Cabezas*					
Nodrizas		*Bovinos Machos*		*Nodrizas*			*Bovinos Machos*		
S	A	S	A	S	CE	SE	S	CE	SE[714]
601	536	281	281	13485	10812	136	1319	1090	229

Estos datos suponen que por término medio cada solicitud de primas de nodriza recibió 405.526 ptas frente a las 66.100 de las primas de novillos. Desglosado por cabeza ello supone una prima de 19.853 pesetas por cabeza aceptada de nodriza y de 14.082 pesestas por los machos.

712 Fuente: *Resultados de la reforma de la P.A.C. en la agricultura y la ganadería de Castilla y León. Tomo II-Ganadería*, ed. Consejería de Agricultura y Ganadería de la Junta de Castilla y León. Valladolid. 1994.

713 En la prima de las vacas se incluye una Prima Complementaria Nacional de 20 ecus/vaca. No se incluye ni en los novillos ni en las vacas la prima complementaria de extensificación (30 ecus adicionales para densidad <1'4 UGM/Ha. para las vacas y <2'33 novillos de -2 años/ha. 1 ecu= 166'075 ptas.(1993)), pues se halla en función de la densidad de ganado en relación con la superficie forrajera de las explotaciones dedicadas a la alimentación de los animales mantenidos en ella.

714 S= Solicitudes; A= Aceptadas; CE= Con derecho a prima por extensificación; SE= Sin derecho a prima por extensificación.

A pesar de que dichas primas han contribuido a una mejora de la cabaña, los ganaderos del Alto Alberche se ven incapaces de competir con los de otras comarcas o los de otras zonas de España. Así, mientras en el Mercado Regional de Ganados de Ávila se pagaban los añojos a razón de 320 ptas/kg, en la misma fecha (28/IV/95) la Lonja del Ebro o Mercolérida hacían oscilar sus precios entre las 505 y 515 ptas/kg. Por otra parte, los precios de los animales vendidos por unidad, algo a lo que los ganaderos altoalberchanos estaban acostumbrados por su asistencia a las ferias tradicionales, han sufrido un paulatino descenso. Este decremento se compensa con la subida de los precios de los mismos animales vendidos al peso, con lo que resulta más rentable engordarlos al máximo. Ahora bien, ello requiere acudir a concentrados de piensos y abandonar las tradicionales praderías que se ven así invadidas por el piorno. Además, se aumenta así la dependencia de factores exógenos al propio pueblo y sobre los que no se puede ejercer ningún tipo de control, como el precio y la calidad de los piensos. La evolución del precio del ganado vacuno en el Mercado Regional de Ganados de Ávila, el más utilizado por los navalosanos, juntamente con los de Salamanca y Talavera de la Reina, muestra palpablemente la importancia del engorde de los animales.[715]

Clase de Vacuno[716]	*IX/94*	*X/94*	*I/95*	*II/95*	*IV/95*
Novilla gestante y/o vaca de primer parto	160.000	165.000	210.000	210.000	185.000
Vaca varios partos	170.000	175.000	195.000	195.000	170.000
Terneros de cebo	80.000	85.000	85.000	90.000	85.000
Añojos kg./vivo	310	310	310	315	320
Añojos unidad	180.000	180.000	150.000	160.000	160.000
Vacas de desvieje matadero Kg./vivo	240	240	260	280	300
Vacas de desvieje matadero unidad	130.000	125.000	125.000	125.000	110.000

En definitiva, este complejo sistema de precios, ayudas, subvenciones, créditos blandos, etc. han modificado totalmente las pautas cultura-

715 Fuente: «Campo» (suplemento semanal de El Norte de Castilla). Aunque los precios pueden ofrecer pequeñas variaciones semanales hemos marcado cinco fechas de referencia: el inicio de la otoñada que coincide con el fin del pastizal (30/IX/94-28/X/94), lo más crudo del invierno (4/I/95 -3/II/95) época en que los campos están helados, y el inicio de la primavera (28/IV/95) con buenos pastos.

716 Se debe entender que sólo los añojos, bien por unidad o por kilos, y los animales de desvieje, en cualquiera de sus dos posibilidades, son ganado de «abasto», mientras que el resto de las categorías vienen referidas a vacuno para «vida».

les de los agricultores y ganaderos. Si hasta no hace mucho tiempo las conversaciones acerca de la climatología eran omnipresentes en las charlas y encuentros de agricultores y ganaderos, hoy día han sido sustituídas por las que tienen como centro las posibilidades de primas o ayudas, precios, mercados, etc.

Hay algo de vital importancia que, sin embargo, no se ha modificado. Si antes era preciso un sistema de señales que informase con antelación al agricultor y al ganadero de las alteraciones con que se iba a hallar en su vida cotidiana para que planificase sus acciones retro-alimentadoras del sistema, hoy día la transmisión de la información sigue siendo fundamental. Lo que ha cambiado es el contenido de la información, pero no los procedimientos. Es cierto que las distintas administraciones poseen múltiples servicios de información –a veces no muy eficientes dada la complejidad de los sistemas–, pero no es menos cierto que ésta es una información «vertical» y, por lo tanto, de menos valor que la «horizontal» que se adquiere por los canales tradicionales. Envejecimiento de la población e innovación son conceptos que pocas veces aparecen unidos. La mayoría de los agricultores y ganaderos deciden solicitar ayudas o modificar sus actividades tradicionales no cuando la administración lo ofrece, sino cuando observan que a otros «iguales» les va bien.

En todo caso, la complejidad del actual sistema agropecuario ha llevado a algunos agricultores y ganaderos a optar por el abandono recurriendo a los incentivos de la «retirada voluntaria de tierras» o a las «jugosas» subvenciones de abandono de tierras fértiles presentadas como «Fomento de Montes Arbolados».[717]

La modificación de las pautas culturales ligadas a la ganadería modifican toda la estructura social asentada sobre ella. Los cambios afectan tanto a los aspectos infraestructurales como a los superestructurales. El sentido que los propios vecinos daban a fiestas como los «cucurrumachos» se altera. Hasta hace veinte años los «cucurrumachos» eran un rito de paso que iniciaba a los jóvenes en las técnicas agropecuarias. Hoy día, sin embargo, prácticamente ninguno de los quintos nuevos tiene en su horizonte la dedicación a la agricultura. De hecho, la mayor parte de los miembros de la generación de los padres de los actuales quintos ya no lo hacen. Sólo la tradición hace que la fiesta se mantenga. Incluso las modifi-

[717] La Ley Regional de Fomento de Montes Arbolados prevé el mantenimiento de una aportación económica durante 20 años consecutivos para aquellos agricultores que abandonen determinadas tierras fértiles y las pueblen de especies arbóreas. Aunque la cantidad varía en función de las especies plantadas, numerosos agricultores que se hallan en la franja de edad de los 50-65 observan como estas ayudas pueden garantizar un fijo anual hasta el momento de la jubilación y aún después produciendo un efecto sumatorio con ésta. Los resultados obtenidos no se acercan de momento a las expectativas de las que la administración regional había partido.

caciones ecosistémicas tienen su repercusión directa sobre ella. Así, la paja de centeno que los cucurrumachos lanzaban sobre los vecinos ha tenido que ser sustituida por la más abundante paja de trigo. Por otra parte, aparece entre los «cucurrumachos» una nueva figura: el jabalí. Si este animal era antes desconocido en el Alto Alberche, hoy día se enseñorea por todos sus pagos. Lógico es, por tanto, que esté presente en una fiesta netamente agropecuaria.

La cooperación intervecinal desaparece por innecesaria. El fundamento de la producción ya no es el mantenimiento de un equilibrio ecológico que hace tiempo que ha desaparecido bajo el peso de la homogeneización arbustiva. Es más, prácticamente no hay producción. Sin embargo, que la mayor parte de la riqueza proceda del exterior del pueblo, gracias sobre todo a las pensiones de jubilación y a la participación de los varones en el ramo de la construcción, ha modificado las bases que posibilitaban la pervivencia de un cierto «bien limitado». La cooperación vecinal servía como elemento de cohesión social impidiendo que ninguno de los vecinos del pueblo se enriqueciera a costa de los demás.

No estamos afirmando, sin embargo, con FOSTER que las sociedades agrarias clásicas puedan explicarse desde el principio del «bien limitado».[718] Según FOSTER, los agricultores y ganaderos de las sociedades agrarias clásicas se autoconceptúan como insertos en un sistema cerrado y finito de bienes en el que el enriquecimiento de una persona se logra ineludiblemente a costa del empobrecimiento de otra. Es decir, para FOSTER la cooperación sería el resultado de una valoración y de un cálculo racional cuyo resultado es el modo de vida igualitario. La teoría del «bien limitado», en este sentido, no es más que una versión moderna del «familismo amoral»[719]. El «familismo amoral» partía de la consideración de que los agricultores optan por un tipo de acción u otra en la suposición de que los demás van a hacer lo mismo que ellos. Sin embargo, como afirma SILVERMAN, un sistema de valores no puede ser causa, sino efecto de una determinada acción cooperativa.[720] Tanto el «familismo amoral» como el «bien limitado» para explicar la existencia de cambios en una sociedad, algo que nosotros hemos pretendido hacer. Así pues, el recurso al «bien limitado» debe entenderse desde la perspectiva del efecto, pero no de la causa de la cooperación: esta tiene su origen en el mantenimiento de determinadas condiciones ecosistémicas.

[718] FOSTER, G.M.: «Peasent Society and the Image of Limited Good», en American Anthropologist. Nº 67. 1965. Págs. 293 y ss.

[719] Así es considerada también en ARNHOLD, A.: «Teorías del campesinado: una valoración», en DÍAZ, L.: «Aproximación antropológica a Castilla y León», o. c. Págs. 141 y ss.

[720] SILVERMAN, S.: «Agricultura Organization, Social Structure an Values in Italy: Amoral Familism Reconsidered», En American Anthropologist. Nº 70. 1068. Págs. 1 y ss.

CONCLUSIONES

Institución Gran Duque de Alba

Institución Gran Duque de Alba

La presente obra ha pretendido efectuar un recorrido crítico por los principios que conforman lo que hoy día se denomina «Antropología ecológica» con el objeto de presentar sus influencias, deficiencias y aportaciones.

Todos los grupos humanos se asientan sobre un determinado entorno que se presenta casi siempre como problemático. El medio en que el hombre habita es visto por éste como un elemento productor de recursos de los que servirse para garantizar la subsistencia. La problematicidad surge del hecho de que dicho entorno no es pasivo, sino que interactúa continuamente con los seres que lo habitan, incluido el hombre. En ese sentido, los diversos factores ecosistémicos son siempre elementos que determinan de una u otra forma la acción humana. Sin embargo, la posibilidad de precisar en qué consiste tal determinación es un problema teórico de difícil solución.

La dificultad de dicha tarea procede de la multiplicidad de factores que interactúan continuamente en el seno de los ecosistemas. En este sentido, cualquier teoría que pretenda elucidar en qué consiste la adaptación de un grupo humano a su entorno natural debe partir del presupuesto de la no existencia de ecosistemas naturales. Esto es, la presencia del ser humano en el seno de un ecosistema, incluso en aquellos casos en que la actuación se limita a la mera observación, supone una transformación del mismo. Por consiguiente, los problemas de adaptación de los seres humanos no tienen como referencia tanto los ecosistemas naturales como los culturales: ***allí donde hay hombres no existen espacios «naturales». Todo entorno humano es antropogénico***.

Una teoría antropológica que adopte tal presupuesto debe dirigirse a relacionar las variadas acciones humanas con la variabilidad de los medios físicos en los que los hombres habitan. Esto es, lejos de los ingenuos determinismos ambientalistas, la posición ecológica parte desde STEWARD de la consideración de que no existen entorno y cultura como elementos irreductibles a priori, sino que cada uno de ellos es definido en función del otro. En este sentido, una teoría que pretenda

realizar un análisis completo de los fenómenos culturales tiene que estructurarse en torno a cuatro niveles diferentes jerárquicamente interconectados:

Nivel 1.–Análisis de los componentes de la estructura natural o física del entorno en el que los seres humanos habitan;

Nivel 2.–Consideración de la actividad transformadora del medio por los efectivos humanos, incluyendo la situación demográfica que estos presentan;

Nivel 3.–Determinación de los factores ajenos al grupo pero que, de una u otra forma, tienen incidencia sobre el mismo. Es decir, ampliación de los contextos a escalas de nivel superior;

Nivel 4.–Configuración de las consecuencias que la interdependencia funcional de los tres niveles precedentes poseen para dichos grupos humanos.

La introducción por parte de la teoría ecológica de los análisis en términos cibernéticos de las relaciones sistémicas permite generar un mayor rendimiento teórico que la interdependencia funcional clásica de los diversos elementos que conforman la totalidad. Ahora bien, sería excesivamente pretencioso abarcar la totalidad de los elementos que configuran los cuatro niveles antecitados mediante una teoría. En este sentido, entendemos que la *antropología ecológica debe limitarse a ser una orientación teórica*.

No es suficiente con que una teoría explique determinadas cuestiones concretas. Es más, siempre es posible recurrir a una teoría ad hoc para dar razón de eventos determinados. Es necesario para poseer un conocimiento científico fructífero dar razón de todos los fenómenos que son de su pertinencia. En ese sentido, la consideración de la antropología ecológica como una orientación teórica nos acerca al cumplimiento de tal objetivo. En suma, no consideramos que la antropología ecológica sea una teoría concreta de alcance relativo, sino un contexto metateórico que permite realizar investigaciones empíricas. Desde esta perspectiva, la antropología ecológica es un discurso metateórico que permite seleccionar la información recibida por determinadas teorías de acuerdo con ciertos presupuestos básicos que permiten elaborar hipótesis particulares validables empíricamente. Cualquier explicación o hipótesis que posteriormente no sea sometida a contrastación se reduce a especulación. La sustitución, como hace M. HARRIS, de la contrastación por la apelación a la denominación de materialista cultural de una teoría como instrumento de justificación de la veracidad de sus tesis rebasa el criterio mínimo de cientificidad. El materialismo cultural es una teoría particular inserta en el seno de una orientación teórica más amplia, la orientación

ecológica, que puede generar rendimientos teóricos interesantes si se somete a las contrastaciones oportunas.

La consideración de la antropología ecológica como una orientación teórica permitirá, además, el establecimiento de comparaciones interculturales que se verían limitadas con teorías particulares. En ese sentido, la incorporación de la perspectiva diacrónica por parte de la ecología cultural posibilita superar las limitaciones que la teoría funcional clásica mantenía con respecto a la posibilidad de establecer tales comparaciones interculturales. Evidentemente la incorporación de tal perspectiva no puede hacerse desde la limitada visión dinámica del evolucionismo decimonónico. La consideración de una evolución multilineal como la propuesta por STEWARD permite superar algunas de las limitaciones que las obras de TYLOR y MORGAN tenían. Aún así, el recurso a la teoría de los tipos por parte de STEWARD nos conduce inevitablemente a las mismas deficiencias que hemos podido observar en el sistema de WHITE.

Tales limitaciones tienen su origen en las excesivas ataduras funcionalistas que la teoría ecológica presenta. El empirismo funcionalista que adopta la antropología ecológica concluye con una implícita identificación de materia y biología o energía y de sistemas de organización social con mecanismos funcionalmente necesarios para lograr una adaptación bio-ecológica. Pero señalar que algo supone una ventaja adaptativa o una adaptación bio-ecológica, como señalara SAHLINS, no implica dar razón de su existencia. Es decir, como afirman RAPPAPORT y VAYDA, la antropología ecológica demuestra cómo funcionan las cosas, no por qué existen. Los rasgos culturales se dan por sentados y lo más que se aspira es a mostrar como operan en relación con procesos varios del medio ambiente. En este sentido, a pesar del balance positivo que puede hacerse de la antropología ecológica, hay que destacar que el recurso al empirismo del que parte esconde, en demasiadas ocasiones, propuestas neofuncionalistas que finalizan en un materialismo reducido.

El recurso a la determinación infraestructural al que HARRIS acude no soluciona la cuestión. El número de sistemas, subsistemas y elementos que conforman la infraestructura es tal que es imposible determinar con nitidez cuál de ellos es el que condiciona las actividades humanas. Esto es, la explicación de la causalidad estructural de los fenómenos culturales sólo puede hacerse con criterios de probabilidad. Por otra parte, la determinación infraestructural desde un materialismo reducido hace que la ecología cultural asiente sus conceptos fundamentales en un modelo biológico. Si ya en los inicios de la ecología cultural STEWARD se lamentaba de la excesiva dependencia que ésta manifestaba de la ecología biológica, el paso de los años no ha atemperado tal dependencia. Es más, HARRIS afirma sin recato que pretende construir una teoría de la evolución cultural similar a la «selección natural» de las especies. Desde tal

perspectiva las relaciones sociales son consideradas únicamente como respuestas adaptativas. O dicho de otro modo, la ecología cultural sustituye el determinismo económico marxiano por un determinismo ecológico en el que las diversas estructuras sociales son consideradas como mecanismos funcionalmente necesarios para garantizar la adaptación ecológica. Pero evidentemente ello acerca la antropología ecológica nuevamente al funcionalismo: no existen diferencias sustanciales entre afirmar que algo es adaptativo o que es funcional. Desde este punto de vista los grupos humanos deben ser analizados como totalidades (MALINOWSKI) que se insertan en un sistema más amplio: el ecosistema.

Con todo, la posibilidad de integrar en un análisis variables inorgánicas, orgánicas y culturales puede generar grandes ventajas teóricas. Si bien la teoría de sistemas aporta ciertos lastres a la antropología ecológica, no hay duda de que el recurso a la integración cibernética de los diversos elementos de la totalidad, que no tiene por que ser armónica, supone un avance teórico. Es más, tal consideración permite prescindir de conceptos como el de «nicho ecológico» cuyo rendimiento es escaso para la teoría antropológica. Ahora bien, para ello es preciso que la teoría ecológica incluya con mayor asiduidad los valores referidos a la información entre las variables infraestructurales.

En todo ecosistema existen simultáneamente tres elementos básicos: materia, energía e información. La antropología ecológica desde WHITE ha hecho especial hincapié en el modelo energético o en las constricciones materiales. Sin embargo, se ha concedido escasa relevancia al factor información. La consideración por parte de RAPPAPORT de los rituales maring como un homeóstato supone, desde nuestro punto de vista, un paso decisivo en la dirección que estamos indicando. Con todo, la consideración de RAPPAPORT es excesivamente reducionista: el papel de la voluntad y de la posibilidad de efectuar un cálculo racional de las relaciones entre medios y fines queda notablemente atemperado. Esto es, se hace precisa una consideración más amplia de los procesos comunicacionales que no reduzca las posibilidades de la acción humana a dos variables únicamente. En este sentido consideramos que ***la cultura es la red de informaciones que conforman el mapa conceptual de las variaciones del entorno*** por lo que cualquier teoría que pretenda ser fructífera debe incluir un análisis de los procesos comunicacionales comunitarios. Nuestro análisis de las ferias ganaderas o del concejo gateño muestran palpablemente que es preciso que los mecanismos de transmisión de la información sean considerados como elementos infraestructurales. Ello no ha de significar que deban ser tenidos como elementos determinantes en sentido estricto de la conducta. Entendida la cultura como «mapa conceptual» no tiene sentido reducir las acciones humanas a un si/no.

Ahora bien, existen dos claves diferenciadas que permiten la interpretación del citado «mapa». Por una parte la que poseen los miembros de una cultura que interactúan. Por otra, la del científico social que pretende elucidar cómo se produce tal actuación. La distinción establecida por RAPPAPORT entre medio ambiente cognitivo y medio ambiente operativo puede aportar el bagaje conceptual pertinente para establecer tal diferenciación. Una teoría que prescinda del punto de vista del agente difícilmente alcanzará el rango de nomotética. Si bien es cierto que dicha visión no es determinante para establecer la teoría, ésta sólo será fructífera en la medida en que sea capaz de adecuar lo expresado por los agentes con conceptos válidos para la ciencia. Es decir, los puntos de vistas del científico y del participante de la cultura que aquél observa deben ser mutuamente complementarios. Por lo mismo, una consideración que prescinda del medio ambiente operativo concluirá inevitablemente en un idealismo de eficacia escasa.

Por otra parte, la «clave» que el científico precisa para la adecuada interpretación del mapa conceptual si pretende descubrir la causalidad estructural es la determinación de la instancia que regula la totalidad del sistema social. No obstante, ello nos conduce a un problema teórico de dimensiones imprevisibles: la teoría científica debe decidir cuáles son las causas que hacen que sea una determinada instancia y no otra la que asume la función central de una colectividad. En todo caso, dicha función central debe incluir ineludiblemente el control de las relaciones de producción aunque se expresen explícitamente solamente como relaciones sociales. El recurso a las investigaciones procedentes de la antropología económica puede superar las limitaciones que en este campo muestra la antropología ecológica: los análisis de aspectos económicos pueden ofrecer una visión de las pautas de integración social que completen los análisis ecológicos. O expresado de forma inversa: *ninguna teoría ecológica será completa si no incluye una adecuada investigación de las características que definen el modo de producción y reproducción dominante en un determinado grupo humano*. No caemos, sin embargo, en un reduccionismo economicista: la variable fundamental para determinar la forma en que cada grupo humano resuelve sus problemas de distribución y asignación de bienes es de naturaleza cultural. Es decir, *la cultura es, en última instancia, el determinante básico de la distribución porque serán valores culturales los que determinen a quién asignar determinados recursos y en qué cantidades*.

En todo caso, tal afirmación no debe ser entendida como una defensa de «familismo amoral» o de las perspectivas del «bien limitado». El sistema de valores sociales no es causa directa de los mecanismos de distribución, sino un efecto del mismo que puede adquirir, sin embargo, peso suficiente como para condicionar ulteriormente al primero en un

proceso de retroalimentación circular. En este sentido, el primado de la determinación infraestructural que defienden autores como HARRIS debe ser suavizado. Al menos en las sociedades arcaicas y en las campesinas, con las diferencias existentes entre las mismas, estructura e infraestructura se condicionan mutuamente en un continuo proceso de feed-back.

La organización social concretada en una determinada formación política puede modificar las pautas infraestructurales. Tal como se muestra en el análisis del origen de la producción del centeno en el Sistema Central fue una causa política el elemento determinante de los procesos infraestructurales subsiguientes. Por otra parte, la indagación acerca de las pautas culturales del Alto Alberche revela cómo los habitantes de dichos pueblos ajustaban la producción a las necesidades de subsistencia. Es decir, ***en condiciones ecológicas adversas los grupos humanos no aumentan la producción aunque puedan***, *sino que estipulan pautas sociales políticamente regladas para mantener la misma en condiciones de subproducción:* ***en condiciones ecológicas caracterizadas por un equilibrio precario no se maximiza la producción***. Las condiciones ecológicas, lo infraestructural, desarrollan una sociedad caracterizada por comportamientos económicos basados en la reciprocidad. La cooperación social, lo estructural, si bien es explicable desde lo infraestructural es el instrumento que el colectivo humano utiliza para mantener el equilibrio ecológico.

La exigencia de determinar en el estudio de los fenómenos culturales el modo de producción y reproducción imperante no puede ser identificada, por otra parte, con una visión del hombre desde un reduccionismo economicista. A nuestro entender el análisis de las condiciones de vida del campesinado castellano muestra que la agricultura es sólo un medio más de adaptación al entorno. Dicho mecanismo de adaptación está regido por un modo de producción eminentemente doméstico. Tal modo de producción es definible, como señalara SAHLINS, por la producción para el aprovechamiento y no para el uso. En este sentido, lo característico del modo de producción doméstico es la ausencia de excedentes productivos. O dicho de otra forma: cuando las necesidades económicas son satisfechas la producción cesa. Ello significa que *el móvil económico sólo actúa ante la necesidad* y, por tanto, no es permanente. Por otra parte, el recurso al modo de producción doméstico nos permite integrar en la dinámica productiva el trabajo que realizan las mujeres. La relación económica de varones y mujeres puede ser analizada así desde el punto de vista de la equipotencia y no de la subsidiariedad.

Desde nuestro punto de vista, contrariamente a lo que opina LÉVI-STRAUSS, la variabilidad de comportamientos de los seres humanos alcanza unas dimensiones muy amplias. Su conexión con la variabilidad

del medio ambiente sólo será posible con una orientación teórica o metateórica que permita integrar adecuadamente los aspectos estructurales e infraestructurales en teorías particulares acerca de la producción e intercambio de energía, de las constricciones materiales y de los mecanismos utilizados para la transmisión de informaciones. La orientación ecológica, a pesar de las deficiencias señaladas, puede mostrar su fecundidad en este ámbito. Ahora bien, ésta dependerá, en muy buena medida, de las posibilidades de conectar las investigaciones de base estadística con teorías generales que incluyan una adecuada explicación causal diacrónica y sincrónica de las adaptaciones tecno-económicas y tecno-ecológicas que los hombres y mujeres han ido desarrollando para poder sobrevivir.

La conexión de las investigaciones de base estadística con leyes generales será posible en la medida en que el método comparativo, despojado de sus ligaduras decimonónicas, sea utilizado como complementario de cualquier enfoque o estrategia de investigación. Sólo así podrá la antropología ecológica elaborar leyes científicas universales sin renunciar a la comprensión de los elementos particulares. En todo caso, si la antropología ecológica pretende hacer generalizaciones, y debe hacerlas si quiere evitar el particularismo boasiano contra el que nació, no queda otro remedio que formularlas en términos probabilísticos aún a sabiendas de que cualquier aserción fundada en probabilidades es siempre una descripción incompleta. Solamente así podremos establecer una vinculación entre nuestras premisas y las conclusiones a las que lleguemos que tenga un carácter empírico y no meramente conceptual.

Institución Mora

Institución Gran Duque de Alba

BIBLIOGRAFÍA

Institución Gran Duque de Alba

Institución Gran Duque de Alba

BIBLIOGRAFÍA[1]

ABRUZZI, J.: *Ecological theory and ethnic differenciation among Human Populations*, en CA. Vol. 23. 1981.

ACEVES, J.B.: *Olvidados por Madrid: Notas sobre la planificación en el desarrollo rural en España*, en DOUGLAS, W. y Aceves, J.: *Los aspectos cambiantes de la España rural*».

ACOSTA, J.: *Historia natural y moral de las Indias*, ed. Fondo de Cultura económica. México.1979.

ADORNO, T.W., POPPER, K.R. et al.: *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, ed. Grijalbo. Barcelona. 1972.

AGUIRRE, A. (Ed.): *Los sesenta conceptos clave de la antropología cultural*, ed. Daimon. Barcelona. 1982.

AGUIRRE, A. (Ed.): *La antropología cultural en España*, ed. Antrhopos. Barcelona. 1986.

ALCINA FRANCH, J.: *Introducción a la antropología cultural*, ed. Porrúa. Madrid. 1975.

ALEGRET, J.L.: *La antropología marítima como campo de investigación de la antropología social*, en Agricultura y sociedad. Vol 52. 1989.

ALEXANDER, J. Y ALEXANDER, P.: *What's a fair price? Price-setting and trading partnerships in javanese markets*, en Man. Vol. 26.1990.

[1] ABREVIATURAS UTILIZADAS:

AA: American Anthropologist.
AC: «Antropología como ciencia», ver LLOBERA, J.R.
ACL: «Aproximación antropológica a Castilla y León». Ver DIAZ, L.
AE: American Ethnologist.
AL: «Antropología: lecturas». Ver BOHANAN, P. y GLAZER, M.
AYE: «Antropología y Economía». Ver GODELIER, M.
CA: «Current Antropology».

ALIER, J.M.: *The ecological interpretation of socio-economic history: andean examples*, en Capitalism, Nature, Socialism. Vol. 2. 1991.

ALLAND, A. JR.: *Adaptation in cultural Evolution: an approach to medical anthropology*, ed. Columbia University Press. Nueva York. 1970.

ALONSO PONGA, J.L.: *Los carros en la agricultura de Castilla y León*, ed. Consejería de Agricultura y Ganadería de la Junta de Castilla y León. León. 1994.

–*Tradiciones y costumbres de Castilla y León*, Castilla ediciones. Valladolid. 1984.

ALTAMIRA Y CREVEA, R.: *Historia de la propiedad comunal*, ed. I.T.A.L. Madrid. 1981.

AMOROS, C.: *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, ed. Antrhopos. Barcelona. 1985.

ANDERSON, J.N.: *Ecological Anthropology and Anthropological Ecology*, en *Honigman, J.J.* (Ed.): *Handbook of Social and Cultural Anthropology*.

ANDERSON, M.K.: *Californian indian horticulture: management and use or redbud by the Southern Sierra Miwok*, en Journal of Ethnobiology. Vol. 11. 1991.

ANDREANI, T.: *Marxismo y antropología*, ed. Anagrama. Barcelona. 1975.

ANES, G.: *Las crisis agrarias en la España moderna*, ed. Taurus. Madrid. 1970.

ARENILLAS, T. et al.: *Gredos. La sierra y su entorno*, ed. MOPU. Madrid. 1990.

ARDENER, E. et al.: *Antropología social y modelos de lenguaje*, ed. Paidós. Buenos Aires. 1980.

ARDILA, R.: *Los orígenes del comportamiento humano*, ed. Fontanella. Barcelona. 1979.

ARMATE ALEGRE, E.: *Modos de producción en la agricultura española*, en Revista de estudios agrosociales. Vol. 137. 1986.

ARNHOLD, A.: *Lo tradicional no es lo de siempre*, en DÍAZ, L. (Coord.): *Etnología y Folklore*.

–*Teorías del campesinado: una valoración*, en ACL.

ARNOLD, J.E.: *Complex hunter-gatherer-fishers of prehistoric California: chiefs, specialist, and maritime adaptations of the Channel Islands*, en American Antiquity. Vol. 52. 1992.

ASELMEIER, U.: *Antropología biológica y pedagogía*, ed. Alhambra. 1983.

AUBERT, C. Y FRAPA, P.: *Hunger and health*, ed. Rodale Press. Enmaus (Penn.). 1985.

© Institución Gran Duque de Alba

AYALA, F.J.: *Origen y evolución del hombre*, ed. Alianza Editorial. Madrid. 1980.
–*La naturaleza inacabada. Ensayos en torno a la evolución*, ed. Salvat. Barcelona. 1994.

AZCONA, J.: *Antropología biosocial. Darwin y las bases modernas del comportamiento*, ed. Anthropos. Barcelona. 1982.

BACDAYAN, A.S.: *Mechanistic cooperation and sexual equality amont the Western Bontoc*, en SCHLEGEL, A.(Ed.): *Sexual stratification: a cross cultural view*.

BALCELLS ROCAMORA, E.: *El concepto ecológico de territorio montañoso: revisión general*, en Actas del Coloquio Hispano Francés sobre Áreas de Montaña. Ed. Mº agricultura. Madrid. 1981.

BALSA, J. et al.: *Estudios de etología*, ed. Universidad Autónoma de Madrid. Madrid. 1987.

BAKSH, M.: *Faunal food as a «limiting factor» on amazonian cultural behavior: a machiguenga example*, en Research in Economic Anthropology. Nº 7. 1985.

BARAGAÑO, R.: *Los vaqueiros de alzada*, ed. Ayalga. Gijón. 1984.

BARBANCHO, A.G.: *Las migraciones interiores españolas*, ed. Inst. de Desarrollo Económico. Madrid. 1967.

BARFIELD. T.J.: *The central asian arabs of Afghanistan: pastoral nomadism in transition*, ed. University of Texas Press. Austin.1981.

BARLEY, N.: *El antropólogo inocente*, ed. Anagrama. Barcelona. 1993. 5ª ed.
–*Una plaga de orugas*, ed. Anagrama. Barcelona. 1995. 2ª ed.

BARNETT, S.A.: *La conducta de los animales y el hombre*, ed. Alianza Editorial. Madrid. 1987.

BARRIENTOS ALFAGEME, G.: *El Valle Alto del Tormes*, ed. Caja Central de Préstamos y Ahorros de Ávila. Ávila. 1978.

BARRIOS GARCÍA, A.: *Estructuras agrarias y de poder. El ejemplo de Ávila*, ed. Universidad de Salamanca e Inst. Gran Duque de Alba. Ávila. 1983.

BARTON, R.F.: *Ifugao Economics*, ed. University of California Publications in American Archeology and Ethnology. Vol. 15. 1922.

BARTH, F. (Comp.): *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, ed. Fondo de Cultura Económica. México. 1976.
–*Ecologic Relationships of Ethnic Groups in Swat, North Pakistan*, en AA. Nº 58. 1956.

Instituto Gran Duque de Alba

BASCOM, J.B.: *Border pastoralism in eastern Sudan*, en The Geographical Review. Vol. 80. 1990.

BAUDRILLARD, J.: *La génesis ideológica de las necesidades*, ed. Anagrama. Barcelona. 1969.

BEADLE, G.: *The ancestor of corn*, en Scientific American. Nº 241. 1981.

BECKER, G.: *A treatise on the Family*, ed. Harvard University Press. Cambridge. (Mass.) 1981.

BECKNER, M.O.: *El darwinismo*, ed. Revista Teorema. Valencia. 1976.

BEHAR, R.: *Santa Mª del Monte. The presence of the past in a spanish village*, ed. Princeton University Press. Pricenton. 1986.

BEGLER, E.: *Sex, status and authority in egalitarian Society*, en AA. Nº 80. 1978.

BERNARDINO DE SAHAGÚN: *Historia general de las cosas de la Nueva España*, ed. Alianza Editorial. Madrid. 1988.

BERJANO, D.: *Ensayo de un vocabulario del dialecto de la Sierra de Gata*, en Revista de Estudios Extremeños. Badajoz. 1910.

BERTALANFFY, L.V.: *Teoría general de Sistemas*, ed. FCE. México. 1976.

BETTINGER, R.L.: *Aboriginal occupation at high altitude: alpine villages in the White Mountains of Eastern California*, en AA. Nº 93. 1991.

BICCHIERI, M.: *A study of the Ecology of the food-gathering peoples: a cross-cultural analysis of the Relationships of environment, tecchnology, and bio-cultural variability*. University of Minnesota. 1965 (tesis doctoral).

BLEIER, R.: *Science and gender: A critique of biology and its theosries of women*, ed. Pergamon Press. Nueva York. 1984.

BLANCO, J.F.: *Medicina y veterinaria populares en la provincia de Salamanca*, ed. Centro de Cultura Tradicional de la Diputación Provincial de Salamanca. Salamanca. 1987. 2ª ed.

BLOCH, M.(DIR.): *Análisis marxistas y antropología social*, ed. Anagrama. Barcelona. 1977.

BLOCH, M.: *Marxism and anthropology*, ed. Oxford University Press. Londres. 1980.

BLUMER, M.A. Y BYRNE, R.: *The ecological genetics of domestication and the origins of agriculture*, en CA. Vol. 32. 1991.

BOAS, F.: *Las limitaciones del método comparativo en la antropología*, en AL.

BOCHENSKI, I.M.: *El materialismo dialéctico*, ed. Rialp. Madrid. 1976.

BOGUCKI, P.: *The stablishment of agrarian communities in the north european plain*, en CA. Nº 28. 1987.

BOHANAN, P. Y DALTON, G.: *Markets in Africa*, ed. Northwestern University Press. Evaston. (Illinois). 1962.

BOHANAN, P. Y GLAZER, M.: *Antropología: lecturas*, ed. Mac Graw Hill. Madrid. 1993.

BONANO, A.: *From an agrarian to an environmental, food, and natural resource base for agricultural policy: some reflections on the case of the EC*, en Rural sociology. Vol. 56. 1991.

BONTE, P.: *De la etnología a la antropología: sobre el enfoque crítico en las ciencias humanas*, ed. Anagrama. Barcelona. 1975.

BORREGO NIETO, J.: *Sociolingüística rural*, ed. Universidad de Salamanca. Salamanca. 1981.

BOSERUP, E.: *Las condiciones del desarrollo en la agricultura*, ed. Tecnos. Madrid. 1967.

BOUDON, R.: «Remarques sur la notion de fonction», en Revue française de Sociologíe», Nº VIII. 1967.

BOUDON, R.: *Para qué sirve la noción de estructura*, ed. Aguilar. Madrid. 1973.

BOURDIEU, P.: *¿Qué significa hablar?. Economía de los intercambios lingüísticos*, ed. Akal. Madrid. 1985.

BOURGOIGNIE, G.E.: *Perspectivas en ecología humana*, ed. Inst. Administración Local. Madrid. 1976.

BOUZA ÁLVAREZ, J.L.: *Religiosidad, Contrarreforma y cultura simbólica en el Barroco*, ed. CSIC. Madrid. 1990.

BRAIN, C.K.: *The hunters of the hunted*, Chicago University Press. Chicago. 1981.

BRANDES, S.: *El impacto de la emigración en una aldea de los montes de Castilla*», en DOUGLAS, W.A. Y ACEVES, J.B.: *Los aspectos cambiantes de la España rural.*

–*Migration, kinship and community: tradition and transition in a spanish village*, ed. Academic Press. Nueva York. 1975.

–*Drinking Patterns and alcohol: contol in a castilian mountain village, en Anthropology*. Vol 3. 1980.

–*El impacto de la emigración en una aldea de la Sierra de Béjar*, en Ethnica. Vol 4. 1972.

BRONFENBRENNER, U.: *La ecología del desarrollo humano*, ed. Paidós. Barcelona. 1987.

BRUMFIELD, E.M.: *Aztec state making: ecology, structure and the origin of the State*, en AA. Nº 85. 1983.

BRUNTON, R.: *Why do the Trobrinads have chiefs?*, en Man. Nº 13. 1975.

BUCKLE, H.T.: *History of Civilization in England*, ed. J.W. Parker & sons. Londres. 1857.

BUENO, G.: *Etnología y utopía*, ed. Júcar. Madrid. 1987.

BUNGE, M.: *La investigación científica*, ed. Ariel. Barcelona. 1981. 8ª ed.

BURLING, R.: *Teorías de maximación y el estudio de la antropología económica*, en AYE.

BURNHAM, P. Y ELLEN, R.(Eds.): *Social and ecological systems*, ed. Academic Press. Londres. 1979.

BURTON, M.L. Y WHITE, D.R.: *Sexual division of labor in agriculture*, en AA. Nº 85. 1983.

BUTZER, K.: *Arqueología: una ecología del hombre*, ed. Bellaterra. Barcelona. 1989.

BUXO, M.J.: *Antropología de la mujer. Cognición, lenguaje e ideología cultural*, ed. Anthropos. Barcelona. 1988.
–*Antropología lingüística*, ed. Anthropos. Barcelona. 1983.
–*Antropología cognitiva y ecología cultural: Notas sobre el concepto de adaptación*. Actas del Primer Congreso Español de Antropología. Barcelona. 1977.
–*Cultura y ecología de las sociedades primitivas. (Selección y prólogo)* ed. Mitre. Barcelona. 1983.

CABARLE, B.J.: *Community forestry and the social ecology of development*, en Journal of the Inter-American Foundation. Vol. 15. 1991.

CABERO DIÉGUEZ, V.: *Las condiciones ecológicas de transición en las montañas del oeste de Castilla y León*, en Actas del I Congreso de Geografía de Castilla la Vieja y León. Burgos. 1981.
–*Espacio agrario y economía de subsistencia en las montañas galaico-leonesas: La Cabrera*, ed. Universidad de Salamanca-Inst. Fray Bernardino de Sahagún. León. 1980.
–(et al.) *El medio rural español: cultura, paisaje y naturaleza*, ed. Universidad de Salamanca. 1992.

CABO, A. Y MANERO, F.: *Geografía de Castilla y León*, ed. Ámbito. Valladolid. 1987.

CALAVIA SÁEZ, O.: *Sobre la mujer simbólica: imágenes y santuarios*, en ACL.

CALLAN H.: *Etología y sociedad*, ed. Fondo de Cultura Económica. México. 1976.

CAMPBELL, B.: *Human evolution: an introduction to man's adaptation*, ed. Aldine de Gruyter. Hawthorne (N.Y.). 1985.

CAMPESINO FERNÁNDEZ, A.J. et al.: *Extremadura, Andalucía, Ceuta y Melilla*, en PRATS, J.M. (Dir.): *Geografía de España*. Vol. 11.

CAMPILLO RUIZ, A. Y MÉNDEZ MARTÍNEZ, G.: *Comparación de los balances energéticos de un agroecosistema de regadío*, en CABERO DIÉGUEZ, V. et al.: *El medio rural español: cultura, paisaje y naturaleza*.

CAPELLA, J.R.: *Una lectura del «Manifiesto Comunista»*, ed. Comité Federal del PCE. Madrid. s/d

CARDIN, A.: *Movimvientos religiosos modernos*, ed. Salvat. 1984
–*Tientos etnológicos*, ed. Júcar Universidad. Madrid. 1988.
–*Lo próximo y lo ajeno*, ed. Icaria. Barcelona. 1990.

CARNAP, R.: *Fundamentación lógica de la física*, ed. Orbis. Barcelona. 1985.

CARNEIRO, R.: «*On the Relationship Between Size Poulation and Complexity of Social Organization*», en Southwestern Journal of Anthropology. Vol. 23. 1967.
–*A Theory of the origin of the State*, en Science. Nº 169. 1970.
–*Political expansion as an expression of the principle of competitive exclusion*, en COHEN, R. Y SERVICE, E.(Comps.): *Origins of the State*.
–*The circumscription theory* challenge and reponse», en American Behavioral Scientist. Vol. 31. 1988.

CARO BAROJA, J.: *La ciudad y el campo*, ed. Alfaguara. 1965.
–*Romances de ciego (Antología), recopilación y ensayo preliminar*, ed. Taurus. Madrid. 1966.
–*Ensayos sobre la literatura de cordel*, ed. Revista de Occidente. Madrid. 1969.
–*Ensayos sobre la cultura popular española*, ed. Dosbe. Madrid. 1979.
–*El Carnaval*, ed. Taurus. Madrid. 1979.
–*La Aurora del pensamiento antropológico. (La antropología en los clásicos griegos y latinos)*, ed. CSIC. Madrid. 1983.
–*Los pueblos de España*, ed. Itsmo. Madrid. 1981. 3ª ed.
–*La estación del amor. Fiestas populares de mayo a San Juan*, ed. Taurus. Madrid. 1983.
–*Del viejo folklore castellano*, ed. Ámbito. Valladolid. 1984.
–*Curso de introducción a la etnología*, ed. CSIC. Madrid. 1988.

CARO BAROJA, J Y TEMPRANO, E.: *Disquisiciones antropológicas*, ed. Itsmo. Madrid. 1985.

CARRIL, A.: *Pliegos de folklore. Iniciación a la cultura tradicional*, ed. Alberto Martín. Salamanca. 1981.

CARRIL, A. Y BLANCO, F.J.: *Guía básica para la recuperación etnográfica*, ed. Centro de Cultura Tradicional de la Diputación Provincial de Salamanca. Salamanca. 1982.

CASADO VELARDE, M.: *Lenguaje y cultura*, ed. Síntesis. Madrid. 1988.

CASTELLS, M., Y IPOLA, E.: *Metodología y epistemología de las ciencias sociales*, ed. Ayuso. Madrid. 1981.

CASTELLOTE, E.: *Labores textiles tradicionales*, en Etnografía española. Vol 1. 1980.

CASTILLO DE LA LASTRA, A.: *Molinos de la zona de Piedrahíta y el Barco de Ávila*. Ávila. 1992.

CÁTEDRA TOMÁS, M.: *La vida y el mundo de los vaqueiros de alzada*. ed. CIS-siglo XXI. Madrid. 1989.

CÁTEDRA TOMÁS, M. Y SANMARTÍN, R.: *Vaqueiros y pescadores. Dos modos de vida*, ed. Akal. Madrid. 1979.

CEA GUTIÉRREZ, A.: *El cultivo del lino y los telares en la Sierra de Francia. Salamanca*, en Revista de dialectología y tradiciones populares. Vol. 34. 1978.

CHAGNON, N.: *Life histories, blood revenge and warfare in a tribal population*, en Science. Nº 239. 1988.

–*Yanomamo: The Fierce People*, ed. Hol, Reinhart and Wiston. Nueva York. 1968.

CHAMORRO, V.: *Las Hurdes. Tierra sin tierra*, ed. Cervantes. Salamanca. 1984.

CHUANG TSE: NAN HUA CHING, EN ELORDUY, C.: LAO TSE/CHUANG TZU. *Dos grandes maestros del taoismo*.

CIRUELO, P.: *Tratado de las supersticiones*, ed. Universidad Autonóma de Puebla. México. 1986.

CLAMER, J.: *The new anthropolgy*, ed. St. Martin Press. Nueva York. 1978.

CLEVELAND, D. A.: *Agricultural intensification and women's work*, en AA. Nº 87. 1985.

CLIFFORD, J. Y MARCUS, G.E.: *Retóricas de la antropología*, ed. Júcar. Barcelona. 1991.

CODERE, H.: *Money-exchange systems and theory of money*, en Man. Vol. 3. 1968.

COLSON, E.: *Trade and wealt amon the Tonga*, en BOHANAN, P. Y DALTON, G.

COMTE, A.: *La filosofía positiva*, ed. Porrúa. México. 1979.
–*Catecismo positivista*, en COMTE, A.: *La filosofía positiva*.
–*Curso de filosofía positiva. Lecciones 1 y 2*, ed. Orbis. Barcelona. 1980.

COHEN, M.: *La crisis alimentaria de la prehistoria*, ed. Alianza Editorial. Madrid. 1981.

COHEN, R. Y SERVICE, E. (Comps.): *Origins of the State*, ed. Inst. for the Study of Human Issues. Filadelfia. 1978.

COOK, A.S.: *Myth and languaje*, ed. Indiana University Press. Bloomington. 1980.

COOK, S.: *The obsolote 'anti-market' mentality: a critique o the substantive approach to economic anthropology*, en AA. Nº 68. 1966.

CORRAL, J.: *El mito de la reconquista*, en Revista de enseñanza y cultura laica Areópago. Vol. 3. 1984.

CORTÉS VÁZQUEZ, L.: *Las ovejas y la lana en Lumbrales. (Pastoreo e industria primitiva en un pueblo salmantino*, ed. Centro de Estudios salmantinos. 1957.

COVARRUBIAS, S.: *Tesoro de la lengua castellana o española*, ed. Alta Fulla. Barcelona. 1987.

COWARD, E.W.: *Irrigation and agricultural development in Asia*, ed. Cornell University Press. Ithaca. 1980

COX, B. (Comp.): *Cultural ecology: readings on the candian indians and skimos*, ed. McClelland & Steward. Toronto. 1975.

CRAIG, R.J.: *Ecoclogical characteristics of a native limestone forest of Saipan, Mariana Islands*, en Micronesia. Vol. 25. 1992.

CULLER, J., DERRIDA, J., et al.: *La lingüística de la escritura*, ed. Visor. Madrid. 1989.

CURTIS, H.: *Biología*, ed. Médica Panamericana. México. 1990.

DALECKI, M.G. Y COUGHENOUR, C.M.: *Agarianism in american society*, en Rural sociology. Vol. 57. 1992.

DALTON, G.: *Resarch in economic anthropology: An annual compilation of Research*, ed. JAI Press. Greenwich. 1978. 1979. 1980. 1981.
–*Primitve money* en AA. Nº 67. 1965.
–*Peasantries in Anthropology and History*, en Current Antropology. Vol. 13. 1972.
–*Teoría económica y sociedad primitiva*, en AYE.

DAHLBERT, F. (Comp.): *Woman the Gatherer*, ed. Yale University Press. New Haven. 1981.

DANSEREAU, P.: *Biogeography*, ed. Ronald Press. Nueva York. 1957.

DARWIN, CH.: *Autobiografía*, ed. Alianza Editorial. Madrid. 1993.

–*Teoría de la evolución*, ed. Península. Madrid. 1975.
–*El origen del hombre*, ed. Diana. México. 1975.
–*El origen de las especies*, ed. Planeta-Agostini. Barcelona. 1985.

DAVIS, J.: *Antropología de las sociedades mediterráneas*, ed. Anagrama. Barcelona. 1983.

DAWKINS, R.: *El gen egoista. Las bases biológicas de nuestra conducta*, ed. Salvat. Barcelona. 1993.
–*La moralidad del hombre y los animales*, en El País. 19/IV/1982.

DENNET, C. Y CONNEL, J.: *Acculturation adn healt in the higlands of Paupa New Guinea*, en CA. Vol. 29. 1988.

DENTON, D.A.: *The hunger for salt*, ed. Springer-Verlag. Nueva York. 1982.

DE SAUSSURE, F.: *Curso de lingüstica general*, ed. Planeta-Agostini. Barcelona. 1985.

DESCARTES, R.: *Discurso del método*, ed. Espasa-Calpe. Madrid. 1979.

DEVEREUX, G.: *Mujer y mito*, ed. Fondo de Cultura Económica. México. 1989.

DEVILLARD, M.J.: *Una categoría cuestionada y cuestionable: el pueblo*, en ACL.

DEWARD, R.E.: *Environmental productivity, population regulation and carrying capacity*, en AA. Nº 86. 1984.

DÍAZ, J.: *Cancionero de romances en que eftan recopilados la mayor parte de los romances caftellanos que fafta agora fean compuesto*, ed. Movieplay. Madrid. 1977. (Discos).

–*Palabras ocultas en la canción folklórica*, ed. Taurus. Madrid. 1971.

DÍAZ, L.: *Romancero tradicional soriano*. ed. Diputación Provincial de Soria. Soria. 1983.
–(Coord.): *Aproximación antropológica a Castilla y León*, ed. Anthropos. Barcelona. 1988.
–(Coord.): *Etnología y Folklore*, ed. Junta de Castilla y León. Valladolid. 1986.
–*Identidad y manipulación de la cultura popular. Algunas anotaciones sobre el caso castellano*, en ACL.
–*La literatura de cordel como proceso: su invención y difusión en nuestro siglo*, en Revista de Folklore, nº 85. 1988.
–*La cultura popular como contracultura*, en Revista de Folklore, nº 98. 1989.

DICKEMAN, M.: *Demographic consequences of infanticide in man*, en Annual Review of Ecology and Systematics. Vol. 6. 1975.

DIENER, P.: *Ecology or Evolution?: the Hutterite Case*, en AE. Vol 1. 1974.

DÍEZ GONZÁLEZ, F.A.: *En la España rural. Ensayos*, ed. Inst. Fray Bernardino de Sahagún. León. 1974.

DIVALE, W. Y HARRIS, M.: *Population, warfare and the male supremacist complex*, en AA. Nº 78. 1976.

DOBHANZKI, T et al.: *Evolución*, ed. Omega. Barcelona. 1980.

DOMÍNGUEZ MORENO, J.M.: *Cultos a la fertilidad en Extremadura*, Ediciones regionales de Extremadura. Salamanca. 1987.

DOUGLAS, M.: *El racionamiento primitivo. Un estudio del intercambio controlado*, en FIRT, R.(Ed): *Temas de antropología económica*, ed. Fondo de Cultura Económica. México. 1974.

DOUGLAS, W.A. Y ACEVES, J.B.: *Los aspectos cambiantes de la España rural*, ed. Barral. Barcelona. 1978.

DRIESSEN, H.: *Agro-town and urban ethos in Andalusia*, ed. Katholieke Universieteit. Nimega. 1981.

DUBY, G.: *El caballero, la mujer y el cura*, ed. Taurus. Madrid. 1982.

DUCHET, M.: *Antropología e historia en el siglo de las luces*. BUFFON, VOLTAIRE, ROUSSEAU, HELVECIO, DIDEROT, ed. Siglo XXI. México. 1984.

DUFOUR, D.: *Insects as food: a case study from the northwest amazon*, en AA. Nº 89. 1986.

DURÁN, J. Y VÁSQUEZ, L .(Comps.): *Caminos de la antropología*, ed. Conaculta. México. 1990.

DURKHEIM, E.: *La división del trabajo social*, ed. Planeta-Agostini. Barcelona. 1985.

–*Las reglas del método sociológico*, ed. Orbis. Barcelona. 1985.

DYSON-HUDSON, R. Y N.: *Subsistence herding in Uganda*, en Scientific American. Vol 220. 1969.

DYSON-HUDSON, R. Y SMITH, E.: *Human territoriality: An ecologial reassesment*, en AA. Nº 80. 1978.

ECO, U.: *Entrevista con* JEAN DANIEL, en El País. 6/XII/1992.

EARLE, T.K. Y CHRISTENSON, A.L.: *Modeling change in preshistoric subsistence economies*, ed. Academic Press. Nueva York. 1980.

EHRLICH, P. R. Y WILSON, E.O.: *Biodiversity studies: science and policy*, en Science. Vol. 253. 1991.

EHRLICH, P. Y EHRLICH, A.H.: *La explosión demográfica. El principal problema ecológico*, ed. Salvat. Barcelona. 1993.
–Human Ecology, ed. W.H. Freeman and Co. San Francisco. 1973.

ERHLICH, P. et al.: *El hombre y la ecosfera*, ed. H. Blume. Madrid. 1979.

EIBL-EIBESFELDT, I.: *El hombre preprogramado*, ed. Alianza Editorial. Madrid. 1976.
–*Biología del comportamiento. Manual de etología humana*, ed. Alianza Editorial. Madrid. 1993.

EISENSTEIN, Z.R. (Comp): *Patriarcado capitalista y feminismo socialista*, ed. Siglo XXI. México. 1980.

ELDREDGE, N. Y GOULD, S.J.: *Puntuated Equililibria: An Alterantive to Phyletic Gradualism*», en SCHOPF, *T.J.M.* (Ed.): *Models of Paleobiology*.

ELIADE, M.: *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, ed. Cristiandad. 1978, 1979, 1980 y 1984. (4 vols.).
–*El chamanismo*, ed. Fondo de Cultura Económica. México. 1960.
–*Herreros y alquimistas*, ed. Alianza Editorial-Taurus Ediciones. Madrid. 1959.
–*Lo sagrado y lo profano*, ed. Labor. Madrid. 1983. 5ª ed.
–*El mito del eterno retorno*, ed. Planeta-Agostini. Barcelona. 1984.

ELIAS, L.V.: *Sistemas de matrimonio y consanguinidad en La Rioja*. Apuntes de etnografía riojana. Vol. 1. Madrid. 1980.

ELORDUY, C.: LAO TSE/CHUANG. TZU. *Dos grandes maestros del taoísmo*, Editora Nacional. Madrid. 1983.

ELTON, C.S.: *Animal Ecology*, ed Methuen & Co. Londres. 1927.

ELLEN, R.F.: *Nuaulu settlement and ecology: an approach to the environmental relationship of an eastern indonesian community*, ed. M. Nijhoff. La Haya. 1978.

ELLIOT, J.H.: *La España imperial*, ed Vicens-Vives. Barcelona. 1978. 4ª Reed.
–*La Europa dividida. 1559-1598*, ed. Siglo XXI. Madrid. 1976. 2ª ed.

EMBER, M.: *Statistical evidence for an ecological explanation of warfare*, en AA. Nº 84. 1982.

ENGELS, F.: *Del socialismo utópico al socialismo científico*, ed. Ricardo Aguilera. Madrid. 1969.
–*El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, ed. Planeta-Agostini. Barcelona. 1986.

ESPINA BARRIO, A.B.: *FREUD y LÉVI-STRAUSS*, ed. Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca. Salamanca. 1991.
–*Manual de antropología cultural*, ed. Amarú. Salamanca. 1992.

ESPINOSA, A.M.: *Cuentos populares de Castilla y León*, ed. CSIC. Madrid. 1988.

ESTEVA FABREGAT, C.: *Función y funcionalismo en las ciencias sociales*, ed. Inst. Balmes. Barcelona. 1965.
–*Antropología industrial*, ed. Anthropos. Barcelona. 1984.
–*Estado, etnicidad y biculturalismo*, ed. Península, Barcelona.1984.

ESTIOKO-GRIFFIN, A. Y GRIFFIN, P.B.: *Woman the hunter: the agata*, en DAHLBERG, F. (Comp): Woman the Gatherer.

EVANS-PRITCHARD, E.: *Historia del pensamiento antropológico*, ed. Cátedra. Madrid. 1987.

–*Antropología social*, ed. Nueva Visión. Buenos Aires. 1973.

EVANS-SCHULTES, R.: *Atlas de plantas alucinógenas*, ed. Los libros de la liebre de marzo. Barcelona. 1994.
–*El campo virgen en la investigación de las plantas psicoactivas*, en FERICGLA, J.M.: *Plantas, chamanismo y estados de consciencia*.

FALKOWSKI, P.G. et al.: *Natural versus anthropogenic factors affecting low-level cloud albedo over the North Atlantic*, en Science. Vol. 256. 1992.

FARREL, B.H. Y RUNYAN, D.: *Ecology and tourism*, en Annals of Tourism Research. Vol. 18. 1991.

FENTON, A. Y OWEN, T.M.: *Food in perspective: procedings of the Third International Conference of Ethnological Food Research. Cardiff, Wales, 1977*, ed. John Donald Publishers. Edimburgo. 1981.

FERGUSON, C.E. Y GOULD, J.P.: *Teoría microeconómica*, ed. Fondo de Cultura Económica. México. 1986.

FERICGLA, J.M.: *El sistema dinámico de la cultura y los diversos estados de la mente humana*, ed. Anthropos. Barcelona. 1989.
–*El hongo y la génesis de las culturas*, ed. Los libros de la liebre de marzo. Barcelona. 1994.
–*Envejecer. Una antropología de la ancianidad*, ed. Anthropos. Barcelona. 1992.
–*Plantas, chamanismo y estado de consciencia*, ed. Los libros de la liebre de marzo. Barcelona. 1994.

FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, A.: *El trabajo rural en España (1876-1936)*, ed. Anthropos. Barcelona. 1991.

FERRATER MORA, J. (Ed.): *Diccionario de filosofía*, ed. Alianza Editorial. Madrid. 1984. 5ª ed.

FERRUS, J. Y BARDAGI, F.: *Los pueblos de Australia*, en Frigolé Reixach, J., LISON TOLOSANA, C. et al.: *Las razas humanas*.

FIENKIELKRAUFT, A.: *La derrota del pensamiento*, ed. Anagrama. Barcelona. 1987.

FIRTH, R.: *El antropólogo escéptico*, en BLOCH, M. (Dir.) Análisis marxistas y antropología social.
–*Temas de antropología económica*, ed. Fondo de Cultura Económica. México. 1974.

FLEURET, P. Y FLEURET, A.: *Social organization, resource management, and child nutrition in the Taita Hills, Kenia*, en AA. Nº 93. 1991.

FLINN, M.V. Y ALEXANDER, R.G.: *Culture theory: the developing Synthesis from Biology*, en Human Ecology. Vol. 10. 1982.

FIALKOWSKI, K.: *On the origins of the human brain: preadaptation versus adaptation*, en CA. Vol. 28. 1987.

FOLEY, R. (Comp): *Hominid evolution and community ecology*, ed. Academic Press. Orlando. (Flo.) 1984.

FOLGESON, R. Y ADAMS, R. (Comp.): *The anthropology of power*, ed. Academic Press. Nueva York. 1977.

FOSTER, G.: *Cultura castellana. La herencia española de América*, ed. Xalapa. México. 1962.
–*Las culturas tradicionales y los cambios técnicos*, ed. Fondo de Cultura Económica. México. 1974.
–*Traditional Culture and the Impact of Technological Change*, ed. Harper & Row. Nueva York. 1965.
–*Peasent Society and the Image of Limited Good*, en AA. Nº 67. 1965.

FORDE, C.D.: *Hábitat, economía y sociedad*, ed. Oikos-tau. Barcelona. 1965.

FOX, R. (Ed.): *Biosocial anthropology*, ed. Tavistock. Londres. 1978.

FRAZER, J.G.: *Introducción*, en MALINOWSKI, B.: *Los argonautas del Pacífico occidental*.

FRIEDMAN, J.: *Marxim, Structuralism and Vulgar Materialism*, en Man. Vol 9. 1974.
–*Tribus, Estados y transformaciones*, en BLOCH, M.(dir.): *Análisis marxistas y antropología social*.

FRIGOLÉ REIXACH, J., LISON TOLOSANA, C. et al.: *Las razas humanas*, ed. Inst. Gallach-Ed. Océano. Barcelona. 1989.

GAIGNEBET, C.: *El carnaval. Ensayos de mitología popular*, ed. Alta Fulla. Barcelona. 1984.

GARCÍA CASTILLO, P.: *Prometeo: la educación insuficiente*, en Campo Abierto. Nº 5. 1988.

García Grande, M.J.: *El sector bovino en Castilla y León y su integración en los circuitos comerciales*, ed. Consejería de Agricultura y Ganadería de la Junta de Castilla y León. Valladolid. 1991.

García Gual, G.: *Prometeo: mito y tragedia*, ed. Peralta. Madrid. 1979.

–*El mito ante la antropología y la historia*, ed. CIS-Siglo XXI. Madrid. 1984.

–*Actualización científica en mitología griega*, ed. Universidad Complutense de Madrid. Madrid. 1984.

García Fernández, J.: *Sobre la agricultura de grupo en Castilla la Vieja: el caso de un pueblo organizado en régimen cooperativo*, ed. Universidad de Valladolid. Valladolid. 1970.

García Ferrando, M.: *Mujer y sociedad rural*, ed. Cuadernos para el Diálogo. Madrid. 1977.

García Grande, M.J.: *Análisis económico de la ganadería bovina en Castilla y León*, ed. Universidad de Valladolid. Valladolid. 1986.

García Tapia, J.M.: *Molinos tradicionales*, ed. Diputación Provincial de Valladolid. Valladolid. 1987.

García, S.: *El libro de la naturaleza de Castilla y León*, ed. Junta de Castilla y León-El Norte de Castilla. Valladolid. 1992.

Garfinkel, H.: *Studies in Methodology*, ed. Prentice Hall. Engelwood Cliffs. (N. J.) 1967.

Gaulin, S.J.C. y Sailer, L.D.: *Are females the ecological sex?*, en AA. Nº 87. 1985.

Gauthier, J.Y.: *Socioécologie. L'animal social et son univers*, ed. Privat. Toulouse. 1982.

Geertz, C.: *El antropólogo como autor*, ed. Paidós. Barcelona. 1989.

–*La interpretación de las culturas*, ed. Gedisa. Barcelona. 1990.

–*Agricultural Involution: The Processes of Ecological Change in Indonesia*, ed. University of California Press. Berkeley. 1963.

Geertz, C.: et. al.: *El surgimiento de la antropología postmoderna*, ed. Gedisa. México. 1991.

Gehlen, A.: *El hombre*, ed. Sígueme. Salamanca. 1980.

Gellner, E.: *Introducción* en Evans-Pritchard, E.: *Historia del pensamiento antropológico*.

George, P.: *La acción del hombre y el medio geográfico*, ed. Península. Barcelona. 1970.

GIBSON, O.B. Y GESELOWITZ, M.N.: *Tribe and Polity in late prehistoric Europe: Demography, production and exchange in the evolution of complex social systems*, ed. Plenun Press. Nueva York. 1987.

GODELEIER, M. (Dir.): *Antropología y economía*, ed. Anagrama. Barcelona. 1976.

–*Antropología y economía: ¿Es posible la antropología económica?*, en AYE.

–*Antropología y biología*, ed. Anagrama. 1976.

–*Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*, ed. Siglo XXI. Madrid. 1974.

–*Teoría marxista de las sociedades precapitalistas*, ed. Estela. Barcelona. 1971.

–*Instituciones económicas*, ed. Anagrama. Barcelona. 1981.

GOLDBERG, J.: *El animal y el hombre*, ed. Mensajero. Bilbao. 1977.

GÓMEZ CRESPO, E.: *Comprar y vender*, ed. Eudema. Madrid. 1993.

GÓMEZ NIETO, L Y ARÉVALO SANTIUSTE, A.I.: *Gastronomía de los pastores trahumantes de la sierra segoviana*, en Universidad y etnología: V Encuentro en Castilla y León (Alimentación tradicional). Ed. Centro de Cultura Tradicional de la Diputación Provincial de Salamanca. Salamanca. 1990

GONDAR, M. et al.: *Antropología y racionalidad*, ed. Salvora. Santiago de Compostela. 1980.

GONZÁLEZ BERNÁLDEZ, F.: *Invitación a la ecología humana. La adaptación efectiva al entorno*, ed. Tecnos. 1985.

GONZÁLEZ ECHEVARRIA, A.: *Etnografía y comparación. La investigación intercultural en Antropología*, ed. Universidad Autónoma de Barcelona. Barcelona. 1983.

–*La construcción teórica en antropología*, ed. Anthropos. Barcelona. 1987.

GONZÁLEZ-HONTORIA Y ALLENDESALAZAR, G. Y TIMÓN TIEMBLO, M.P.: *Artes del tiempo y del espacio. Los telares de España*, Editora Nacional. Madrid. 1983.

GONZÁLEZ-HONTORIA Y ALLENDE SALAZAR, G. et al.: *El arte popular en Ávila*, ed. Diputación Provincial de Ávila. Ávila. 1985.

GOODMAN, K.: *Limiting factors in amazonian ecology*, en *Harris, M. y Roos, E.*: «Food and evolution: toward a theory of human food habits».

GOODY, J.: *Production and reproduction*, ed. Cambridge University Press. Nueva York. 1976.

GORDON-GRUBE, K.: *Anthropophagy in post-renaissance Europe: the tradition of medieval cannibalism*», en AA. Nº 90. 1988.

GOULD, R.: *To have and not to have: the ecological of sharing among the hunter-gatheres*, en WILLIANS, N. Y HUHN, E. (Comp): *Resource managers: North American and Australian hunter-gatherers*.

GOULDNER, A.W.: *Los dos marxismos*, ed. Alianza Editorial. Madrid. 1983.

GOZALO, J.M.: *Un seguro contra los lobos*, en Campo (suplemento semanal de El Norte de Castilla). 7/X/1994.

GRANDE COVIÁN, F.: *Alimentación y nutrición*, ed. Salvat. Barcelona. 1984. 3ª Reimp.

GRANDE DEL BRÍO, R.: *Los animales en el medio rural*, ed. Centro de Cultura Tradicional de la Diputación Provincial de Salamanca. Salamanca. 1989.

–*La ecología de Castilla y León*, ed. Ambito. Valladolid. 1982.

–*Epistemología de la prehistoria: antropología y ecología*, ed. Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca. Salamanca. 1986.

GRANZOW DE LA CERDA, I. (Ed.): *Etnobotánica: el mundo vegetal en la tradición*, ed. Centro de Cultura Tradicional de la Diputación Provincial de Salamanca. Salamanca. 1993.

GREENFIELD, H.J.: *The origins of milk and wool production in the old world: a zooarcheological perspective from the Central Balkans*, en CA. Vol. 29. 1989.

GREENWODD, D.J.: *Agriculture, industrialization and tourism: the economics of modern basque farming*, ed. University of Pittsburg. Pittsburg. 1976.

GREENWOOD, D.J. Y STINI, W.A.: *Nature, culture and human History: A biocultural introduction to Anthropology*, ed. Harper and Row. Nueva York. 1977.

GREGORY, C.A.: *Gifsts and the commodities*, ed. Academic Press. Nueva York. 1982.

GRENE, M. (Dir.): *Dimensions of darwinism*, ed. Cambridge University Press. Cambridge. 1983.

GURRIA GASCÓN, J.L.: *El paisaje de montaña en Extremadura*, ed. Universidad de Extremadura. Cáceres. 1985.

GURTVICH, G.: *Dialéctica y sociología*, ed. Alianza Editorial. Madrid. 1971. 2ª ed.

HABERMAS, J.: *Ciencia y Técnica como ideología*, ed. Tecnos. Madrid. 1984.

–*La reconstrucción del materialismo histórico*, ed. Taurus. Madrid. 1983. 2ª Reimp.
–*La lógica de las ciencias sociales*, ed. Tecnos. Madrid. 1988.
–*Neutralidad valorativa y objetividad* en HABERMAS, J.: *La lógica de las ciencias sociales*.
–*Política científica y opinión pública*, en HABERMAS, J.: *Ciencia y técnica como ideología*.
–*Teoría y praxis. Estudios de Filosofía social*, ed. Tecnos. Madrid. 1987.
–*Un fragmento: objetivismo en las ciencias sociales*, en HABERMAS, J.: *La lógica de las ciencias sociales*.

HAHN, E.: *Das Alter Witschaflichen Kultur der Menscheit*, ed. Winter. Heidelberg. 1905.

HALPERIN, R.: *New and old in economic anthropology*, en AA. Nº 84. 1982.

HALPERIN, R. Y DOW, J. (Eds.): *Peasent in livelihood: studies in econommic anthropology and Cultural Ecology*, ed. S. Martin Press. Nueva York. 1977.

HANDWERKER, W.P. (Comp.): *Culture and reproduction: an anthropological critique of demographic transition theory*, Ed. Westview Press. Boulder (Colorado). 1986.
–*The first demographic transition: an analysis of subsistence choices and reproductive consequences*, en AA. Nº 85. 1983.

HANSON, J.E.: *Economy, success, and ideology among midwestern farmers*, en Human Mosaic. Vol. 24. 1990.

HARDESTY, D.L.: *Antropología ecológica*, ed. Bellaterra. Barcelona. 1979.

HARLAN, J.R.: *Los animales y plantas que alimentan al hombre*, en Investigación y ciencia. Noviembre de 1976.

HARNER, M.: *The Ecological Basis for Aztec Sacrifice*, en AE. Vol. 4. 1977.

HARRIS, D.R.: *Human ecology in savanna environments*, ed. Academic Press. Nueva York. 1980.

HARRIS, M. Y ROOS, E. (Comp): *Food and Evolution: toward a theory of human food habits*, ed. Temple University Press. Filadelfia. 1987.

HARRIS, M.: *Nuestra especie*, ed. Alianza Editorial. Madrid. 1991.
–*Muerte, sexo y fecundidad*, ed. Alianza Editorial. Madrid. 1991.
–*Antropología cultural*, ed. Alianza Editorial. Madrid. 1994. 2ª Reimp.
–*Caníbales y reyes*, ed. Alianza Editorial. Madrid. 1993. 6ª ed.
–*El desarrollo de la teoría antropológica*, ed. Siglo XXI. Madrid. 1987. 7ª ed.
–*El materialismo cultural*, ed. Alianza Universidad. Madrid. 1987. 2ª reimp.

–*Introducción a la antropología general*, ed. Alianza Universidad. Madrid. 1991.
–*La cultura norteamericana contemporánea*, ed. Alianza Editorial. Madrid. 1988. 3ª Reimp.
–*Vacas, cerdos, guerras y brujas*, ed. Alianza Editorial. Madrid. 1994. 15ª Reimp.
–Reply to Paul J. MAGNARELLA, en AA. Nº 84. 1982.

HASAN, R.: *Direcciones del estructuralismo*, en CULLER, J.; DERRIDA, J. et al.: *La lingüística de la escritura*.

HATCH, E.: *The Growth of Economic Subsistence and Ecological Studies in American Anthropology*, en Journal of Anthropological Research. Nº 29. 1973.

HAVILAND, W.A.: *Cultural Anthropology*, ed. Holt. Nueva York. 1987.

HAWLEY, A.H.: *Ecología humana,* ed. Tecnos. Madrid. 1982. 3ª ed.

HAYDEN, B. et al.: *Ecological determinations of women's status among the hunter-gatherers*, en Human Evolution. Vol. 1. 1986.

HAYANES, R.: *Environmental science methods*, ed. Chapman and Hall. Londres. 1982.

HEADLAND, T.N. Y REID. A.: *Hunter-gatherers and their neighbors from prehistory to the present*, en CA. Vol. 30. 1989.

HEADLAND, T.N., PIKE, K.L. Y HARRIS, M. (Eds.): *Emics and Etics: the insider/outsider debate*, ed. Sage Publications. Newbury Park (Ca). 1990.

HELLER, A.: *Instinto, agresividad y carácter. Introducción a un antropología social marxista*, ed. Península. Barcelona. 1980.

HERSKOVITS, M.J.: *El hombre y sus obras*, ed. Fondo de Cultura Económica. México. 1974.

–*Antropología económica*, ed. Fondo de Cultura Económica. México. 1974.

HERNÁNDEZ GONZÁLEZ, E.: *Diagnóstico de salud de la zona básica de Piedrahíta*, ed. Caja de Ahorros de Ávila. Ávila. 1992.

HERODOTO: *Obras*, ed. Gredos. Madrid. 1979.

HIRSCHON, R. (Comp.): *Women and property, women as property*, ed. Croom Helm. Londres. 1983.

HOLLING, C.S.: *Resilience and Stability of Ecological Systems*, en Annual Review of Ecology and Systematics. Vol. 4. 1973.

HOUTART, F.: *Religión y modos de producción precapitalistas*, ed. IEPALA. Madrid. 1988.

HOWELL, F.C. Y BOULIERE, F. (Ed.): *African ecology and human evolution*, ed. Aldine. Chicago. 1963.

HSU, L.F.K.: *Psycological Anthropology: Approache to Culture and Personalit*, ed. Dorsey Press. Homewood. (Illinois) 1961.

HUNTER, G.: *Metalógica*, ed. Paraninfo. Madrid. 1981.

HUNTINGTON, E.: *Las fuentes de la civilización*, ed. Fondo de Cultura Económica. México. 1949.

HUXLEY, J. Y KETTLEWEL, H.D.B.: *Darwin*, Ed. Salvat. Barcelona. 1994.

IBN KHALDUM: *Introducción a la historia universal (Almuqaddimah)*, ed. Fondo de Cultura Económica. México. 1979.

IGLESIAS OVEJERO, A.: *El habla de El Rebollar*, ed. Centro de Cultura Tradicional de la Diputación Provincial de Salamanca. Salamanca. 1990.

IZQUIETA ETULAIN, J.L.: *Materialismo, cultura y modos de producción*, ed. San Esteban. Salamanca. 1990.

–*Marxismo y sociedades precapitalistas*, en Estudios Filosóficos. Vol XXXII. 1983.

IZQUIERTA ETULAIN, J.L. Y GARCÍA, M.A.: *Altruismo y solidaridad. Apuntes antropológicos*, en Estudios Filosóficos. Vol. XXXVI. 1987.

JACOBSON, E. Y GOLDSCMIDT, W.: *Female roles and male dominance among peasants*, en Southwestern Journal of Anthropology. Vol. 27. 1971.

JOCHIM, M.A.: *Strategies for survival: cultural behavior in an ecological context*, ed. Academic Press. Nueva York. 1981.

JONES, R.E. Y DUNLAP, R.E.: *The social bases of environmental concern: have they changed over time?*, en Rural Sociology. Vol. 57. 1992.

JUNQUER, B.H.: *Introducción a las ciencias sociales*, ed. Marymar. Barcelona. 1982.

JUNQUERA RUBIO, C.: *Aspectos sociales de una comunidad primitiva: los indios harakmbet de la amazonía peruana*, ed. Mitre. Barcelona. 1991.

–*Indios y supervivencia en el Amazonas*, ed. Amarú. Salamanca. 1995.

KAHN, J.S. (Ed.): *El concepto de cultura. Textos fundamentales*, ed. Anagrama. Barcelona. 1975.

KAHN, J.S. Y LLOBERA, J.R.: *The antropology of precapitalist societies*, ed. MacMillan Press. Londres. 1981.

KANT, E.: *Si el género humano se halla en constante progreso hacia mejor*, en KANT, E.: *Filosofía de la historia*, ed. Fondo de Cultura Económica. Madrid. 1978.

KAPLAN, D. Y MANNERS, R.A.: *Antropología: viejos temas y nuevas orientaciones*, en AC.

–*Introducción crítica a la teoría antropológica*, ed. Nueva Imagen. México. 1979.

KAPLAN, D.: *La controversia formalistas-substantivistas de la antropología económica: reflexiones sobre sus amplias implicaciones*, en AYE.

KAVANAGH, W.: *Por turno: sistemas rotativos de participación por fijo de familias en formas institucionalizadas de cooperación*, en ACL.

KEMP, W.B.: *El flujo de energía en una sociedad cazadora*, en SCIENTIFIC AMERICAN: «La energía».

KENNY, M.: *A spanish trapestry: town and country in Castilla, ed. Indiana University Press. Bloomington*. 1962.

KLEMM, G.: *La cultura popular en la provincia de Ávila*, ed. Universidad Nacional de Cuyo. Mendoza (Arg.). 1962.

KLOPPENGURG, JR., J.: *Social theory and the de/reconstruction of agricultural science: local knowledge forn an alternative agriculture*, en Rural sociology. Vol. 56. 1991.

KOLAKOWSKI, L.: *La filosofía positiva*, ed. Cátedra. Madrid. 1979.

KOTTAK, C.P.: *The past in the present: history, ecology, and cultural variation in Highland Madagascar*, ed. University of Michigan Press. Ann Arbor. 1980.

KOVDA, V.A.: *Los suelos de la tierra y las actividades del hombre*, en SIOLI, H. et al.: *Ecología y protección de la naturaleza*.

KHUN, TH. S.: *La estructura de las revoluciones científicas*, ed. Fondo de Cultura Económica. México. 1971.

KREBS, J.R.: *Ecology, the experimental analysis of distribution and abundance*, ed. Harper. Nueva York. 1972.

KUMAR, A. Y RAMAKRISNAN, P.S.: *Energy flow through an apatani village ecosystem or arunachal pradesh in Northeast India*, en Human Ecology. Vol. 18. 1990.

KURTZ, D.: *The economics of urbanization and state formation at Teotihuacan*, en CA. Vol. 28. 1987.

KUSCH, R.: *Geocultura del hombre americano*, ed. García Cambeiro. Buenos Aires. 1975.

LABEYRIE, J.: *El hombre y el clima*, ed. Gedisa. Barcelona. 1986.

LAKATOS, I. Y MUSGRAVE, A. (Eds.): *La crítica y el desarrollo del conocimiento*, ed. Grijalbo. Barcelona. 1975.

LAKATOS, I.: *La historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales*, en LAKATOS, I. Y MUSGRAVE, A. (Eds.): *La crítica y el desarrollo del conocimiento*.
–*La metodología de los programas de investigación científica*, ed. Alianza Editorial. Madrid. 1989.

LAO TSE: *Tao te king*, en ELORDUY, C.: *LAO TSE/CHUANG TZU. Dos grandes maestros del taoísmo*.

LARRUGA, E.: *Memorias políticas y económicas sobre los frutos, comercios y minas de España*, Impresor Antonio Espinosa. Madrid. 1971.

LASZLO, E.; VON BERTALANFFY, L., et al.: *Hacia una filosofía de sistemas*, ed. Dpto. Lógica Universidad de Valencia. Valencia. 1981.

LASZLO, E.: *Defensa de la filosofía de sistemas*, en LASZLO. E., VON BERTALANFFY, L. et al.: *Hacia una filosofía de sistemas*.

LEACH, E.R.: *El método comparativo en antropología*, en AC.
–*Problemas de clasificación en antropología social*, en AC.
–*Replanteamiento de la antropología*, ed. Seix Barral. Barcelona. 1971.
–*Political Systems of Higland Burma*, ed. Harvard University Press. Cambridge. (Mass.) 1954.

LEACH, JB. Y LEACH, E.: *The Kula: new perspectives on massim exchange*, ed. Cambridge University Press. Cambridge. 1983.

LECLAIR JR., E.E.: *Teoría económica y antropología económica* en AYE.

LEACOCK, E. Y LEE, R. (Comp.): *Politics and history in band societies*, ed. Cambridge University Press. Cambridge. 1982.

LEE, R.B.: *!Kung Bushman Subsistence. An Input-Output Analysis*, en VAYDA, E.P. (Ed.): *Environment and Cultural Behavior: Ecological Studies in Cultural Antropology*.

LEE, R. et al.: *Population patterns in the past*, ed. Westview. Boulder (Colorado). 1977.

LEE, R.B. Y DE VORE, I. (Ed.): *Man the hunter*, ed. Aldine. Chicago. 1968.

LEGGE, A.J. Y ROWLWY-COWY, P.A.: *Caza de gacelas en la Siria de la Edad de Piedra*, en Investigación y ciencia. Octubre de 1987.

LEROI-GOURGHAN, A.: *Evolution et techniques*, ed. Albin Michel. Paris. 1971.

LÉVI-STRAUSS, C.: *Antropología estructural*, ed. Paidós. Barcelona. 1985.
–*El pensamiento salvaje*, ed. Fondo de Cultura Económica. México. 1982.
–*Las estructuras elementales del parentesco*, ed. Planeta-Agostini. Barcelona. 1985.

–*Tristes Trópicos*, ed. Círculo de lectores. Barcelona. 1994.
–*Estructuralismo y ecología*, ed. Anagrama. Barcelona. 1979.
–*La mirada distante*, ed. Argos-Vergara. Barcelona. 1984.
–*Palabra dada*, ed. Espasa-Calpe. Madrid. 1984.
–*De cerca y de lejos*, ed. Alianza Editorial. Madrid. 1990.

LEWIN, R.: *A new tool market in the hominid record?*, en Science. Vol. 240. 1988.

–*New views emerge on hunters and gatherers*, en Science. Vol. 240. 1988.

–*A revolution of ideas in agricultural origins*, en Science. Vol. 240. 1988.

LEWIS, O.: *Controles y experimentos en el trabajo de campo*, en AC.
–*Antropología de la pobreza*, ed. Fondo de Cultura Económica. México. 1980.

LINCONL, B.: *Sacerdotes, guerreros y ganado: un estudio de ecología de las religiones*, ed. Akal. Barcelona. 1991.

LINDEMAN, R.L.: *The Trophic-Dinamic Aspect of Ecology*, en Ecology. Vol. 23. 1942.

LINTON, R.: *El estudio del hombre*, ed. Fondo de Cultura Económica. México. 1985.
–Status y rol, en AL.

LISON TOLOSANA, C.: *Invitación a la antropología cultural de España*, ed. Akal. Madrid. 1980.

–*Prólogo*, en MORGAN, L.H.: *La sociedad primitiva*.
–*Antropología social: reflexiones incidentales*, ed. Siglo XXI. Madrid. 1986.

LIVINGSTONE, F.: *Genetics, ecology and the origins of incest of exogamy*, en CA. Vol. 10. 1969.

LIZOT, J.: *On food taboos anda amazon cultural ecology*, en CA. Vol. 20. 1979.

LOBAO, L.M. Y SCHULMAN, M.D.: *Farming patterns, rural restructuring, and poverty: a comparative regional analysis*, en Rural Sociology. Vol. 56. 1991.

LOBATO CEPEDA, B.E. et al.: *La casa de piedra en la cuenca del río Alberche*, en Narria. Vol. 33. 1984.

LÓPEZ LINAGE, J.: *Agricultores, botánicos y manufacteros en el siglo XVIII. Los sueños de la Ilustración española*, ed. Mº Agricultura, Pesca y Alimentación-Banco de Crédito Agrícola. Madrid. 1989.

López Serrano, C.: *Antología de poesía de tradición oral del Valle del Corneja (Ávila)*, en *La recogida de literatura de tradición oral como actividad educativa*, ed. ICE de la Universidad de Salamanca. Salamanca. 1986.

López Vidal, J.: *Cuadro de costumbres*, en Revista de Estudios Extremeños. Badajoz. 1910.

Loomis, R. S.: *Sistemas agrícolas*, en Investigación y ciencia. Noviembre de 1976.

Lorenz, K.: *Biología del comportamiento*, ed. Siglo XXI. México. 1977.
–*Sobre la agresión. El pretendido mal*, ed. Siglo XXI. Madrid. 1982.
–*Consideraciones sobre las conductas animal y humana*, ed. Planeta. Barcelona. 1985.

Loria, A.: *Economics foundations of society*, ed. Scribner's. Nueva York. 1899.

Lorite Mena, J.: *El orden femenino. Origen de un simulacro cultural*, ed. Anthropos. Barcelona. 1987.

Love, T.: *Ecological Niche Theory in Sociocultural Anthropology: A conceptual Framework and Application*, en AE. Vol 4. 1977.

Lowie, R.: *Historia de la etnología*, ed. Fondo de Cultura Económica. México. 1985. 3ª Reimp.
–(Comp.): *Essays in Anthropology presented to A.L. KROEBER*, ed. University of California Press. Berkeley. 1936.
–*Las religiones primitivas*, ed. Alianza Editorial. Madrid. 1976.
–*Antropología cultural*, ed. Fondo de Cultura Económica. México. 1947.

Lucrecio: *De la naturaleza de las cosas*, ed. Orbis. Barcelona. 1984.

Luhmann, N.: *La teoría de la diferenciación social*, en Revista de Occidente. Julio/Agosto de 1987.
–*Ökologische Komunikation: Kann dier Moderne Gesellchaft sich auf ökologische Gefährdingen einstellen?*, Westdeutscher Verlag. Opladen. 1986.

Luis López, C.: *Colección documental del Archivo Municipal de Piedrahíta (1327-1549)*, ed. Inst. Gran Duque de Alba-Diputación Provincial de Ávila. Ávila. 1987.
–*La comunidad de villa y tierra de Piedrahíta en el tránsito de la Edad Media a la Edad Moderna*, ed. Institución Gran Duque de Alba. Ávila. 1987.

Luque Baena, E.: *Estudio antropológico social de un pueblo del sur*, ed. Tecnos. Madrid. 1974.

Llobera, J.R.(Dir.): *La antropología como ciencia*, ed. Anagrama. Barcelona. 1975.

Institución Gran Duque de Alba

–*Postcriptum: algunas tesis provisionales sobre la naturaleza de la antropología*, en AC.
–(Comp): *Antropología política*, ed. Anagrama. Barcelona. 1979.
–*Antropología económica*. Estudios Etnográficos ed. Anagrama. Barcelona. 1981.
–*La identidad de la antropología*, ed. Anagrama. 1990.

LLOP I BAYO, F. Y ÁLVARO, M.C.: *Campanas y campaneros*, ed. Centro de Cultura Tradicional de la Diputación Provincial de Salamanca. Salamanca. 1986.

LLORENTE PINTO, J.M.: *Tradición y crisis en los sistemas de explotación serranos*, ed. Centro de Cultura Tradicional de la Diputación Provincial de Salamanca. 1995.

MACLACHLAN, M.: *Why the did not starve: biocultural adaptation in a south indian village*, ed. Inst. for the Study of Human Issues. Filadelfia. 1983.

MAC LENNAN, J.: *Primitive Marriage*, ed. University Chicago Press. Chicago. 1970.

MADOZ, P.: *Diccionario geográfico-estadístico e histórico de España. Provincia de Ávila*, ed. Ámbito. Valladolid. 1984.

MAESTRE ALFONSO, J.: *Introducción a la antropología social*, ed. Akal. Madrid. 1974.
–*Modernización y cambio en la España rural*, ed. Cuadernos para el Diálogo. Madrid. 1975.
–*La investigación en Antropología social*, ed. Ariel. Barcelona. 1990.

MAGNARELLA, P.J.: *Cultural Materialism and the Problem of Probabilities*, en AA. Nº 84. 1982.

MAIR, L.: *Introducción a la antropología social*, ed. Alianza Editorial. Madrid. 1981.

MALINOWSKI, B.: *Confesiones de ignorancia y fracaso*, en AC.
–*El grupo y el individuo en el análisis funcional*, en AL.
–*Los argonautas del Pacífico occidental*, ed. Planeta-Agostini. Barcelona. 1986.
–*Magia, ciencia y religión*, ed. Planeta-Agostini. Barcelona. 1985.
–*Sexo y represión en la sociedad primitiva*, ed. Nueva Visión. Buenos Aires. 1974.
–*La vida sexual de los salvajes*, ed. Morata. Madrid. 1975.
–*Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*, ed. Planeta-Agostini. Barcelona. 1986.
–*Una teoría científica de la cultura*, ed. Edhasa. Barcelona. 1970.
–*El cultivo de la tierra y los ritos agrícolas en las islas Trobriand*, ed. Labor. Barcelona. 1977.

Diputación Gran Duque de Alba

–*Estudios de psicología primitiva*, ed. Paidós. Barcelona. 1981.
–*La cultura*, en KAHN, J.S. (Ed.): *El concepto de cultura: textos fundamentales*.
–*Sexo y represión en la sociedad primitiva*, ed. Nueva Visión. Buenos Aires. 1974.
–*Los jardines del Coral*, ed. Labor. Barcelona. 1977.
–*Diario de campo en Melanesia*, ed. Júcar. Madrid. 1989.

MANGANARO, M.: *Modernist Anthropology from fieldwork to text*, ed. Princeton University Press. Pricenton (N.J.). 1990.

MANZANO ALONSO, M.: *Kurt SCHINDLER y la música española de tradición oral. (Guía para la lectura de un cancionero singular)*, en SCHINDLER, K.: *Música y poesía popular de España y Portugal*.

MARAVALL, J.: *La cultura del Barroco*, ed. Ariel. Barcelona. 1972.

MARCUSE, H.: *Ensayos sobre política y cultura*, ed. Ariel. Barcelona. 1968.

MARGALEFF, R.: *Ecología*, ed. Omega. Barcelona. 1982.
–*La ecología entre la vida real y la física teórica*, en Investigación y ciencia. Junio de 1995.
–*La teoría ecológica y la predicción en el estudio de la interacción entre el hombre y el resto de la biosfera*, en SIOLI, H. et al.: «Ecología y protección de la naturaleza».

MARTÍ OLIVER, B.: *Inicios de la agricultura en la Península Ibérica*, en Investigación y ciencia. Marzo de 1983.

MARTÍN CARRAMOLINO, J.: *Historia de Ávila, su provincia y su obispado*, ed. Librería Española. Madrid. 1872.

MARTÍN HERRERO, J.A.: *El curandero y su herbolario*, ed. Centro de Cultura Tradicional de la Diputación Provincial de Salamanca. Salamanca. 1990.

MARTÍN MARTÍN, V.: *Apuntes históricos sobre la economía de Ávila*, en *Estructura socioeconómica de la provincia de Ávila*, ed. Diputación Provincial de Ávila. Ávila. 1985.

MARTÍN RAMOS, M. et al.: *Geografía física*, en PRATS, J.M.(Dir.): *Geografía de España*. Vol. 3.

MARTÍNEZ-ALIER, J.: *Ecological economics. Energy, environment and society*. ed. Basil Blackwell. Oxford. 1987.

MARTÍNEZ DE PISÓN, E. (Coord.): *Los paisajes naturales de Segovia, Ávila, Toledo y Cáceres*, ed. Ideal. Madrid. 1977.

MARTÍNEZ VEIGA, U.: *Antropología ecológica*, ed. Adara. La Coruña. 1978.
–*Cultura y adaptación*, ed. Anthropos. Barcelona. 1985.

–*La ecología cultural de un poblado de agricultores*, ed. Mitre. Barcelona. 1985.
–*Antropología económica*, ed. Icaria. Barcelona. 1990.

MARX, K.: *Contribución a la crítica de la economía política*, ed. Alberto Corazón. Madrid 1970.
–*El Capital*, ed. Siglo XXI. Madrid. 1984. 4ª ed.
–*Formas que preceden a la producción capitalista*, en AYE.
–Manuscritos de economía y filosofía, ed. Alianza Editorial. Madrid. 1980. 9ª ed.

MAUSS, M.: *Sociología y antropología*, ed. Tecnos. Madrid. 1991.
–*Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas*, en MAUSS, M. Sociología y antropología.

MAY, R.M.: *La evolución de los sistemas ecológicos*, en Investigación y ciencia. Noviembre de 1978.

MCCORRISON, J. Y HOLE, F.: *The ecology of seasonal stress and the origns of agriculture in the Near east*, en AA. Nº 93. 1991.

MCEWEN, W.J.: *Formas y problemas de validación en antropología social*, en AC.

MC NETTING, R.: *Balancing on an Alp: ecological change and continuity in a swiss mountain community*, ed. Cambridge University Press. Nueva York. 1981.

MEAD, M.: *Antropología, la ciencia del hombre*, ed. Siglo XXI. Buenos Aires. 1975.
–*La antropología y el mundo contemporáneo*, ed. Siglo XXI. Buenos Aires. 1975.
–*Adolescencia, sexo y cultura en Samoa*, ed. Planeta-Agostini. Barcelona. 1985.
–*Cultura y compromiso*, ed. Gedisa. México. 1990.

MEDINA, T. Y VERDUGO, E.: *España Tabú. Un extraño negocio. Navalosa: el pueblo que «cría» a los niños de la Inclusa*, en Diario Pueblo. 5/IV/1966.

MEILLASSOUX, C.: *Maidens, meal and money: capitalism and the domestic Community*, ed. Cambridge University Press. Cambridge. 1981.

MELLARS, P.: *The ecological basis of social complexity in the upperr paleolithic of southwestern France*, en PRICE, D. y BROWN, J.(Comp.): *Prehistoric hunter-gatherers: the emergence of cultural complexity*.

MENÉNDEZ PIDAL, R.: *Flor nueva de romances viejos*, ed. Espasa-Calpe. Madrid. 1969.

MERCIER, P.: *Historia de la antropología*, ed. Península. Barcelona. 1979. 5ª ed.

MERTON, R.K.: *Teoría estructural y social*, ed. Fondo de Cultura Económica. México. 1972.

MILL, J.S.: *COMTE y el positivismo*, ed. Aguilar. Buenos Aires. 1972.

MILLER, R.B.: *Social science and the challenge of global environmental change*, en International Social Science Journal. Vol 43. 1991.

MILLONES, L Y TOMOEDA, H. (Eds.): *El hombre y su ambiente en los Andes Centrales*, ed. National Museum of Ethnology. Osaka (Japón). 1982.

MILLONES, L.: *Historia y poder en los Andes centrales (desde los orígenes al siglo XVII)*, ed. Alianza Editorial. Madrid. 1987.

MINGOTE CALDERÓN, J.L.: *No todo es trabajo. Técnicas agrícolas tradicionales*, ed. Centro de Cultura Tradicional de la Diputación Provincial de Salamanca. Salamanca. 1995.

MIRA, J.F.: *Vivir y hacer la historia: Estudios desde la antropología social*, ed. Península. Barcelona. 1980.

MOLLESON, T.: *La lección de los huesos de Abu Hreyra*, en Investigación y ciencia. Octubre de 1994.

MOLNAR, J.J. et al.: *Agricultural science and agricultural counterculture: paradigms in search of a future* en Rural sociology. Vol. 57. 1992.

MONTAGU, M.F.A.: *Culture and the evolution of man*, ed. Oxford University Press. Londres. 1962.

–*Culture. Man's adaptative dimension*, ed. Oxford University Press. Londres. 1968.

MONTERO DE BURGOS, J.L.: *El hombre y la ecología*, ed. MAPA. Madrid. 1983.

MONTESQUIEU: *Del espíritu de las leyes*, ed. Orbis. Barcelona. 1984.

MOORE, A.M.T.: *Una aldea de colonos preneolíticos a orillas del Eufrates*, en Investigación y ciencia. Octubre de 1979.

MORALES MATOS, G. et al.: *Asturias, Cantabria y Castilla y León*, en PRATS, J.M. (Dir.): *Geografía de España*. Vol. 8.

MORÁN, E.F.: *Human adaptative estrategies in amazonian blackwater ecosystems*, en AA. Nº 93. 1991.

–*The ecosystem concept in Anthropology*, ed. Westview Press. Boulder. 1984.

–*Human adaptability: an introduction to ecological anthropology*, ed. Westview. Boulder. 1982.

–*Developing the Amazon*, ed. Indiana University Press. Bloomintong. 1981.

MORENO FELIU, P.: *Análisis del cambio en las sociedades campesinas. Un caso de estudio: Campo Lameiro (Pontevedra)*, ed. Fundación Juan March. Madrid. 1982.

–*¿El dinero?*, ed. Anthropos. Barcelona. 1991.

MORENO, I.: *Cultura y modos de producción*, ed. Nuestra Cultura. Madrid. 1979.

MORGAN, L.H.: *La sociedad primitiva*, ed. Endymion. Madrid. 1987. 5ª ed.

MORIN, E.: *El método. La naturaleza de la cultura*, ed. Cátedra. Madrid. 1981.

MURDOCK, G.P. (Dir.): *Guía para la clasificación de datos culturales*, ed. Unión Panamericana. Washington D.C. 1963.

ODENT, M.: *Génesis del hombre ecológico*, ed. Hcer. Barcelona. 1981.

ODUM, H.T.: *Environment, Power and Society*, ed. J. Wiley & sons. Nueva York. 1971.

OSBORN, A.J.: *Ecological aspects of Equestrian adaptations in aboriginal North America*, en AA. Nº 85. 1983.

ORLOVE, B.S. Y CUSTRED, G. (Eds.): *Land and power in Latin America: agrarian economics and social processes in the Andes*, ed. Holmes and Meier. Nueva York. 1980.

ORTI-OSES, A.: *Las claves simbólicas de nuestra cultura*, ed. Anthropos. Barcelona. 1993.

–*Mitología cultural y memorias antropológicas*, ed. Anthropos. Barcelona. 1987.

PALERM, A.: *Teoría etnológica*, ed. Universidad Iberoamericana. México. 1967.

–*Marxismo y antropología*, ed. Nueva Imagen. México. 1980.

PANOFF, M.: MALINOWSKI *y la antropología*, ed. Labor. Barcelona. 1974.

PARRY, J. Y BLOCH, M.: *Money and the morality of exchange*, ed. Cambridge University Press. Cambridge. (Mass.) 1989.

PARRY, J.: *On the perils of exchange*, en PARRY, J. Y BLOCH, M.: Money and the morality of exchange.

PARSONS, T.: *Societies. Evolutionary and Comparative Perspectives*, ed. Prentice Hall. Engelwood Cliffs. (N.J.). 1966.

PÉREZ, M.R. Y SÁEZ, A.V.: *Trashumance with cows as a rational land use option in the Gredos mountains (Central Spain)*, en Human ecology. Vol. 18. 1990.

PÉREZ DÍAZ, V.M.: *El proceso de cambio en las comunidades rurales castellanas*, en DOUGLASS, W.A Y ACEVES, J.B.: *Los aspectos cambiantes de la España rural*.

–*Estructura social y éxodo rural. Estudio de un pueblo de Castilla*, ed. Tecnos. Madrid. 1966.

–*Emigración y cambio social*, ed. Ariel. Barcelona.

PÉREZ JIMÉNEZ, A. Y MARTÍN DÍEZ, A.: *Hesiodo. Obras y Fragmentos*, ed. Gredos. Madrid. 1983. 1ª Reimp.

PETERSON, N.: *Hunter gatherer territoriality*, en AA. Nº 77. 1975.

PIAGET, J.: *El estructuralismo*, ed. Orbis. Barcelona. 1985.

PITTI-RIVERS, J.: *Los hombres de la Sierra*, ed. Grijalbo. Barcelona. 1971. (*The People of the Sierra*, ed. Criterion Books. Nueva York. 1954.)

–*Un pueblo de la sierra: Grazalema*, ed. Alianza Editorial. Madrid. 1989.

–*Prefacio*, DOUGLAS, W.A. y ACEVES, J.B.: *Los aspectos cambiantes de la España rural*.

PLAZA GUTIÉRREZ, J.I.: *Organización y dinámica del paisaje del oeste zamorano: el campo de Aliste*, ed. Instituto de Estudios Zamoranos Florián Ocampo. Zamora. 1986.

POLANYI, K.: *El sistema económico como proceso institucionalizado*, en AYE.

POLANYI, K. et al.: *Trade and markets in the early empires*, ed. Free Press. Nueva York. 1957.

POND, W.G.: *Avances en la producción porcina*, en Investigación y ciencia. Julio de 1993.

POPPER, K.R.: *La lógica de las ciencias sociales*, en ADORNO T.W., POPPER, K.R. et al.: *La disputa del positivismo en la sociología ale-mana*.

PORTELA, J.: *Trabalho cooperativo en duas aldeias de Tras-os-Montes*, ed. Afrontamento. Oporto. 1986.

PRATS, J.M. (Coord.): *Historia de España*, ed. Océano-Inst. Gallach. Barcelona. 1994.

–(Dir.): *Geografía de España*, ed. Océano-Inst. Gallach. Barcelona. 1994.

PRESTON, D.A.: *Environment, society and rural change in Latinamerica*, ed. Wiley. Nueva York. 1980.

PRICE, D. Y BROWN, J. (Comp.): *Prehistoric hunter-gatherers: the emergen-*

ce of cultural complexity, ed. Academic Press. Nueva York.1985.

PROVANSAL, D. Y MOLINA, P.: *Etnología de Andalucía oriental: parentesco, agricultura y pesca*, ed. Anthropos. Barcelona. 1991.

PUIG, J. Y COROMINAS, J.: *La ruta de la energía*, ed. Anthropos. Barcelona. 1990.

RADCLIFFE-BROWN, A.R.: *Estructura y función en la sociedad primitiva*, ed. Planeta-Agostini. Barcelona. 1986

–*El método en antropología social*, ed. Anagrama. Barcelona. 1975.

RAPPAPORT, R.A.: *Cerdos para los antepasados*, ed. Siglo XXI. Madrid. 1987.

–*El flujo de energía en una sociedad agrícola*, en SCIENTIFIC AMERICAN: *La energía*.

–*Ecology, Meaning and Religion*, ed. North Atlantic Books. Richmond. (Cal.). 1979.

RENSCH, B.: *Homo sapiens. De animal a semidiós*, ed. Alianza Editorial. Madrid. 1980.

RHIND, D.: *Geographical information systems and environmental problems*, en International Social Science Journal. Vol 43. 1991.

RHOADS, R.D.: *The Intergenerational Transfer of New Rurality: The Family Farm and Commercial Production in the Venezuelan Andes*, en Urban Anthropology and Studies of Cultural Systems and World Economics Development. Vol. 21. 1992.

RINDONS, D.: *The origins of agriculture: an evolutionary perspective*, ed. Academic Press. Orlando (Florida). 1984.

RITCHIE, C.I.A.: *Comida y civilización: de cómo los gustos alimenticios han cambiado la historia*, ed. Alianza Editorial. Madrid. 1986.

RIVAS MARTÍNEZ, S.: *Estudio de la vegetación y flora de las sierras de Guadarrama y Gredos*, ed. C.S.I.C. Madrid. 1963

RIVAS MARTÍNEZ, S. et al.: *Catálogo de la flora vascular y sinopsis de la vegetación del Alto Gredos*. Dpto. de Biología Vegetal II (Botánica)-Facultad de Farmacia. Universidad Complutense. (Fotocopias realizadas con motivo de una excursión botánica).

ROBINSON, J.B.: *Modelling the interactions between human and natural systems*, en International Social Science Journal. Vol. 43. 1991.

ROCHERS, K.D.: *Women's fishing on Kosrae: a description of past and present methods*, en Micronesia. Vol. 25. 1992.

RODRIGO BULNES, J.L.: *Vocabulario típico de la zona de Riaño*, en VV.AA.: *Aula de Universidad y Etnología: II encuentro en Castilla y León*.

RODRÍGUEZ ZUÑINGA, M.R. et al.: *El desarrollo ganadero español: el sector vacuno*, ed. DEA. Madrid. 1979.

ROMERO VERGARA, J.I.: *Hombre, barro y fuego en las tierras vallisoletanas*, ed. Caja de Ahorros Provincial de Valladolid. Valladolid. 1989.

ROPOPORT, A.: *Teoría general de sistemas*, en Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales, ed. Aguilar. Madrid. 1977.

ROSE, D.: *Energy trasition and the local community. A theory of society applied to Hazelton, Pennsilvania*, ed. University of Pennsilvania Press. Filadelfia. 1981.

ROSS, E.B.: *Beyond the myts of culture: essays in cultural materialism*, ed. Academic Press. Nueva York. 1980.

ROSS, E.: *Food Taboos, Diet and Hunting Strategy: The Adaptation to Animals in Amazon Cultural Ecology*, en Current Anthropology. Vol. 19. 1978.

ROSSET, C.: *La antinaturaleza*, ed. Taurus. Madrid. 1974.

ROTBERG, R Y RABB, T.: *Hunger and History: the impact of changing food production and consumption patterns on society*, ed. Cambridge University Press. Nueva York. 1985.

RUIZ, J.P.: *Ecología y cultura en la ganadería de montaña* ed. MAPA. Madrid. 1989.

RUSE, M.: *Sociobiología*, ed. Cátedra. Madrid. 1983. 2º ed.

RUTZ, J.: *Individual decisions and functional systems economic rationality and environmental adaptation*, en American Ethnologist. Vol 4. 1977.

QUILTER, J. Y STOCKER, T.: *Subsistence economies and the origins of andean complex societies*, en AA. Nº 85. 1983.

SAHLINS, M.D.: *Economía de la Edad de Piedra*, ed. Akal Universitaria. Madrid. 1983. 2ª ed.

–*Economía tribal*, en AYE.

–*Economic Anthropology and Anthropological economics*, en Social Science Information. Vol. 8. 1967.

–*Evolución específica y general*, en AL.

–*Las sociedades tribales*, ed. Labor. Barcelona. 1984. 3ª ed.

–*Poor man, rich man, big man, chief*, en Comparative Studies in Society and History. Vol. 5. 1963.

–*Cultura y razón práctica. Contra el utilitarismo en la teoría antropológica*, ed. Gedisa. Barcelona. 1988.

–*Critique de la socio-biologie. Aspects anthropologiques*, ed. Gallimard. Paris. 1980.

SAHLINS, M.D. Y SERVICE, E.R. (Eds.): *Evolution and culture*, ed. University of Michigan Press. Ann Arbor. 1960

SÁNCHEZ, M. Y BLOUNT, B.G. (Eds.): *Sociocultural dimensions of Languaje Use*, ed. Academic Press. Nueva York. 1975.

SÁNCHEZ DEL BARRIO, A.: *El carnaval*, ed. Caja de Ahorros Popular de Valladolid. Valladolid. 1987.

SÁNCHEZ GÓMEZ, L.A.: *Sayago: ganadería y comunalismo agropastoril*, ed. Caja España. Zamora. 1991.

SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, M.: *Del trato a los tratos*, ed. Centro de Cultura Tradicional de la Diputación Provincial de Salamanca. Salamanca. 1988.

SÁNCHEZ SANZ, M.E. Y TIMÓN TIEMBLO, M.P.: *Aportación al estudio del chozo en la provincia de Cáceres*, en Narria. Vols. 23-24. 1981.

SANDERS, W.T. Y PRICE, B.: *Mesoamérica; The Evolution of a civilization*, ed. Random House. Nueva York. 1968.

SANDERS, W., et al.: *The basin of Mexico: ecological processes in the evolution of a civilization*, ed. Academic Press. Nueva York. 1979.

SANDERS, W. Y WEBSTER, D.: *The mesoamerican urban tradition*, en AA. Nº 90. 1988.

SANDERS, W. Y HICHOLS, D.L.: *Ecological theory and cultural evolution in the Valley of Oaxaca*, en CA. Vol.29. 1988.

SARTRE, J.P.: *El existencialismo es un humanismo*, ed. Orbis. Barcelona. 1984.

SCIENTIFIC AMERICAN: *La energía*, ed. Alianza Editorial. Madrid. 1982. 3ª ed.

SCHEURMAUN, E. (Comp.): *Discursos de* TUAIAVII DE TIAVEA, ed. Integral. Barcelona. 1995. 8ª ed.

SCHINDLER, K.: *Música y poesía popular de España y Portugal*, ed. Centro de Cultura Tradicional de la Diputación Provincial de Salamanca. Salamanca. 1991.

SCHLEGEL, A. (Ed.): *Sexual stratification: a cross cultural view*, ed. Columbia University Press. Nueva York. 1977.

SCHLEGEL, A. Y BARRI III, H.: *The cultural consequences of female contribution to subsistence*, en AA. Nº 88. 1986.

SCHLEGEL, A. Y ELOUL, R.: *Marriage transactions: labor, property and status*, en AA. Nº 90. 1988.

El Instituto Gran Duque de Alba

SCHOENER, T.W.: *Theory of Feeding Strategies*, en Annual Review of Ecology and Systematics. Vol. 2. 1971.

SCHOPENHAUER, A.: *El mundo como voluntad y representación*, ed. La España Moderna. Madrid. s/f.

SCHOPF, T.J.M. (ed.): *Models of Paleobiology*, ed. Freeman. San Francisco. 1972.

SCHUMANN D.A. Y PARTRIDGE, W.L.: *The human ecology of tropical land setlement in Latin American*, en AA. Nº 93. 1991.

SCHÜT, A.: *Fenomenología del mundo social*, el Paidós. Buenos Aires. 1972.

SCRIMSHHAW, N. S. Y YOUNG V.R.: *Las necesidades de la nutrición humana*, en Investigación y ciencia. Noviembre de 1976.

SERVICE, E.: *Primitive Social Organization*, ed. Random House. Nueva York. 1971. 2ª ed.

–*Classical and Modern theories of the origins of government* en COHEN, R. Y SERVICE, E.R.: *The origin of State*.

SEVILLA, E.: *La evolución del campesinado en España*, ed. Península. Barcelona. 1979.

SHANIN, T.: *Naturaleza y lógica de la economía campesina*, ed. Anagrama. Barcelona. 1976.

SHAPIRO, H.L.: *Hombre, cultura y sociedad*, ed. Fondo de Cultura Económica. México. 1975.

SILBERBAUER, G.: *Cazadores del desierto*, ed. Mitre. Barcelona.

SILVERMAN, S.: *Agricultural Organization, Social Structure and Values in Italy: Amoral Familism Reconsidered*, en AA. Nº 70. 1968.

SIMONIS, U.E.: *Ökologische Orienterungen*, ed. Sigma. Berlín. 1988.

SIOLI, H. et al.: *Ecología y protección de la naturaleza*, ed. Blume. Barcelona. 1982.

SOLLOD, A.E.: *Rainfall variability and twareg perceptions of climate impacts in Niger*, en Human ecology. Vol. 18. 1993.

SOLWAY, J.S. Y LEE, R.B.: *Foragers, genuine or spurious?: situating the Kalahari San in history*, en CA. Vol. 31. 1990.

SOROKIM, P.: *Hunger as a factor in human affairs*, ed. Florida University Press. Gainesville (Flo.) 1975.

SPECK, F.: *The family hunting band as the basis of the algonkian organization*, en AA. Nº 17. 1915.

SPONSEL, L.: *Amazon ecology and adaptation*, en Annual Review of Anthropology. Vol. 15. 1986.

STAHL, A.: *Hominid dietary selection before fire*, en CA. Vol. 25. 1984.

STANCLIFF, M.: *Cultural and ecological aspects of marriages. Succesion and migration in a peasent commnunity in the catalan Pyrenees*, ed. Columbia University Press. Nueva York. 1966.

STARR, C. et al.: *Energy sources: a realistic outloolk*, en Science. Vol. 256. 1992.

STAVENHAGEN, R.: *Problemas étnicos y campesinos*, ed. Conaculta. México. 1989.

STEWARD, J.: *El concepto y el método en la ecología cultural*, en AL.
–*Handbook of South American Indians*, ed. Smithsoninan Inst. Washington D.C. 1946-1959.
–*The economic and social basis of primitive bands*, en LOWIE, R. (Comp.): *Essays in Anthropology presented to A.L. KROEBER.*
–*Theory of culture change: the methodology of mulilinear evolution*, ed. University of Illinois Press. Urbana. (Ill.) 1955.
–*Cultural causality and law: a trial formulation of the development of early civilizations*, en AA. Nº 51. 1949.

STRINGER, C.B.: *Human adaptation and biological adaptation in the pleistocene*, en FOLEY, R.(Comp.): *Hominid evolution and community ecology*.

SUDARKASA, N.: *Where women work: a study of yoruba women in the marketplace and in the home*, ed. Michigan University Museum. Ann Arbor. 1973.

SUTTLES, W.: *Affinal ties, subsistence and prestige among the Coast Salish*, en AA. Nº 62. 1960.

TAILLEFER, F.: *Le premier colloque intedisciplinaire sur la «scienza du paysaje» et ses applications. Repport de la synthèse*, en Revue Geographique des Pyrénées et du Sud-Ouest. 1972.

TANNER, N.: *Hunters, gatherers and sex roles in space and time*, en AA. Nº 85. 1983.

TAPIA SÁNCHEZ, S.(DE): *La comunidad morisca de Ávila*, ed. Inst. Gran Duque de Alba. Ávila. 1991.

–*Prólogo*, en MADOZ, P.: *Diccionario geográfico-estadístico e histórico de España. Provincia de Ávila.*

TAX FREEMAN, S.: *Los municipios del norte de España*, en Ethnica. Vol. 19. 1983.

–*Studies in Rural European Social Organization*, en AA. Nº 75. 1973.
–*Dimension of change in Castillian Village*, ed. Harvard University Press. Nueva York. 1965.
–Neighbors. The social contract in a Castillian Hamlet, ed. University of Chicago Press. Chicago. 1970.

TEJERO ROBLEDO, E.: *Toponimia de Ávila*, ed. Inst. Gran Duque de Alba. Ávila. 1983.
–*Literatura de tradición oral en Ávila*, ed. Inst. Gran Duque de Alba. Ávila. 1994.

THAYER, L.: *Un comentario sobre la defensa que hace LASZLO de la filosofía de sistemas*, en LASZLO, E., VON BERTALANFFY, L. et al.: *Hacia una filosofía de sistemas*.

THEODORSON, G.A.: *Estudios de ecología humana*, ed. Labor. Barcelona. 1974.

TIERNO GALVÁN, E.: *Prólogo*, en MONTESQUIEU: *El espíritu de las leyes*.

TIMASHEFF, N.S.: *La teoría sociológica*, ed. Fondo de Cultura Económica. México. 1961.

TIMÓN TIEMBLO, M.P.: *Manufacturas textiles tradicionales*, en GONZÁLEZ-HONTORIA Y ALLENDESALAZAR, G. et al.: *El arte popular en Ávila*.
–*Los cabreros en la Sierra de Gredos*, en Narria. Vols. 23-24. 1981.

TOMÉ MARTÍN P. Y VALENCIA GARCÍA, M.A.: *Del olivo al olvido. Introducción a la ecología cultural de la Sierra de Gata*, en Revista de Folklore. Nº 147. 1993.

TOMÉ MARTÍN, P.: *De la fenomenología a la etnometodología*, en Paideia. Nº 19. 1992.
–*El concejo como instrumento de adaptación*, en Revista de Folklore. Nº 172. 1995.
–*Una aportación de la fenomenología a las ciencias sociales*, en Paideia. Nº 12. 1991.

TOSCANO SAN GIL, M.: *Etnografía: las formas de la cultura material*, ed. Gener. Sevilla. 1985.

TOULMIN, S.: *La comprensión humana*, ed. Alianza Editorial. Madrid. 1977.

TROITIÑO VINUESA, M.A.: *Análisis territorial del área de Gredos*, en Revista de Estudios Territoriales, nº 21. 1976.

TUAIAVII DE TIAVEA: *Los papalagi*, en SCHEURMAUN, E. (Comp.): *Discursos de TUAIAVII DE TIAVEA*.

© Institución Gran Duque de Alba

TURNER, J.R.G.: *The Hypothesis thats Explains Mimetic Resemblence Explains Evolution: The Gradualistsaltationst Schims*, en GRENE, M. (Ed.): *Dimensions of darwinis*.

TURNER II, B.L. Y MEYER, W.B.: *Land use and land cover in global environmental change: considerations for study*, en International Social Science Journal. Vol. 43. 1991.

TYLER, S.: *Etnografía posmoderna: desde el documento de lo oculto al ocultamiento* en CLIFFORD, J. Y MARCUS, G.E.: *Retóricas de la antropología*, ed. Júcar. Barcelona. 1991.

TYLOR, E.B.: *Antropología: introducción al estudio del hombre y la civilización*, ed. Alta Fulla. Barcelona. 1987.

TYLOR, E.B.: *Cultura primitiva*, ed. Ayuso. Madrid. 1977.

ULIN, R.C.: *Critical anthropology twenty years later*, en Critique of Anthropology. Vol 11. 1991.

–*Antropología y teoría social*, ed. Siglo XXI. Madrid. 1990.

UNRUH, J.D.: *Integration of trashumant pastoralism and irrigated agriculture in semi-arid East Africa*, en Human ecology. Vol. 18. 1990.

URIARTE, P.: *El hombre en los sistemas económicos*, ed. Mensajero. Bilbao. 1969.

URIBE, V.: *Decidir bien es estar informado*, en Unión (Informativo de UPA de Castilla y León). Nº 30. 1994.

VALDES, R.: *Los pueblos africanos*, en FRIGOLÉ REIXACH, J., LISON TOLOSANA, C., et al.: *Las razas humanas*. Vol. 1.

–*Las artes de subsistencia. Una aproximación tecnológica y ecológica al estudio de las sociedades primitivas*, ed. Adara. La Coruña. 1977.

VALLS, A.: *Introducción a la antropología biológica*, ed. Labor. Barcelona. 1985.

–*Sobre la antropología física en Castilla y León*, en ACL.

VARÓN, J.: *Los pueblos de Asia Meridional*, en FRIGOLÉ REIXACH, J., LISON TOLOSANA, C. et al.: *Las razas humanas*. Vol. 3.

VAYDA, A.P.: *An Ecological Approach in Cultural Anthropology*, en Bucknell Review. Vol. 17. 1969.

–*Prólogo*, en RAPPAPORT, R.A.: *Cerdos para los antepasados*.

–(Ed.): *Environment and Cultural Behavior: Ecological Studies in Cultural Anthropology*, ed. Natural History Press. Garden City (N.Y.). 1969.

VAYDA, A.P. Y MC CAY, B.: *New directions in Ecology and ecological anthropology*, en Bucknell Review. 1975.

VELASCO, H.H.: *Signos y sentidos de la identidad de los pueblos castellanos*, en ACL.

VERNANT, J.P.: *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*, ed. Ariel. Barcelona. 1983.

VICO, G.B.: *Ciencia Nueva*, ed. Orbis. Barcelona. 1985.

VINCENT, J.: *Teso in Transformation: The Political economy of peasent and class in Eastern Africa*, ed. University of California Press. 1982.

VON BERTALANFFY, L.: *La búsqueda de una filosofía de sistemas*, en LASZLO, E., VON BERTALANFFY, L., et al.: *Hacia una filosofía de sistemas*.

VON WRIGHT, G.H.: *Explicación y comprensión*, ed. Alianza Editorial. Madrid. 1979.

WALLACE, A.F.C.: *Mental Illnes, Biology and Culture*, en HSU, F.L.K. *Psycological Antropology: Approache to Culture and Personality*.

WEIL, A.: *Acerca del estudio algebraico de ciertos tipos de leyes de matrimonio. (Sistema Murngin)*, en LÉVI-STRAUSS, C.: «Las estructuras elementales del parentesco».

WEIL, P.: *Agricultural intensification and fertiliy in Gambia (West Africa)*, en Handwerker, W.P.: *Culture and reproduction: an anthropological critique of demographic transition theory*.

WEISS, M. Y MANN, A.: *Human biology and behavior*, ed. Littel Brown. Boston. 1985.

WHITE, B.: *Agricultural involution* and its critics: twenty years after Clifford Geertz, ed. Inst. of Social Studies. La Haya. 1983.

WHITE, D. Y BURTON, M.: *Causes of polygyny: ecology, economi, kinship and warfare*, en AA. Nº 90. 1988.

WHITE, L.A.: *La ciencia de la cultura*, ed. Círculo de Lectores. Barcelona. 1988.

WILLIAMS, N. Y HINN, E. (Comp.): *Resource managers: North American and Australian hunter-gatherers*, ed. Westview Press. Boulder (Colorado). 1982.

WILSON, O.: *Sociobiología: la nueva síntesis*, ed. Omega. Madrid. 1980.

WINTER, M.: *Interhousehold exchange of goods and services in the city of Oaxaca*, en Urban Anthropology. Vol. 20. 1991.

WINTERHALDER, B. Y SMITH, E.A. (Eds.): *Hunter gatherer foreing strategies*, ed. University Chicago Press. Chicago. 1981.

WITTFOGERL, K.: *El despotismo oriental*, ed. Guadarrama. Madrid. 1966.

WORTMAN, S.: *Alimentación y agricultura*, en Investigación y ciencia. Noviembre de 1976.

WOLF, E.: *El campesinado y sus problemas*, en AYE.

ZARUR, G.: *Ecological need an cultural choice in Central Brazil*, en CA. Vol. 20. 1979.

ZVLEBIL, M. (Comp): *Hunters in transition: mesolithic societies of Eurasia and their tansition to farming*, ed. Cambridge University Press. Nueva York. 1986.
–*Busca de alimentos en los bosques de la Europa posglaciar*, en Investigación y ciencia. Julio 1986.

Anuario El País. 1995. Ediciones El País. Madrid. 1995.
Nueva Biblia de Jerusalén, Editorial Española Desclée de Brouwer. Bilbao. 1975.
Censo Agrario de España. 1972, ed. INE-Mº Agricultura-Org. Sindical. Madrid. 1973.
Censo Agrario de España. 1989, ed. INE. Madrid. 1990.
El Corán, Editora Nacional. 1984.
Diccionario de Términos Medioambientales, ed. Área Editorial. Madrid. 1992.
Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales, ed. Aguilar. Madrid. 1979.
Estructura socioeconómica de la provincia de Ávila, ed. Diputación Provincial de Ávila. Ávila. 1985.
Mapa de aprovechamientos y cultivos de la provincia de Ávila, ed. MAPA. Madrid. 1982.
Mitos sumerios y acadios, Editora Nacional. Madrid. 1984.
Plan de regionalización de España. B.O.E. 15/X/1992.
Primer Censo Agrario de España. Año 1962, ed. INE-Mº Agricultura-Org. Sindical. Madrid. 1964.
Resultados de la Reforma de la P.A.C. en la agricultura y la ganadería de Castilla y León, ed. Consejería de agricultura y ganadería de la Junta de Castilla y León. Valladolid. 1994.
Universidad y etnología: II Encuentro en Castilla y León, ed. Centro de Cultura Tradicional de la Diputación Provincial de Salamanca. Salamanca. 1987.
Universidad y etnología. III Encuentro en Castilla y León, ed. Centro de Cultura Tradicional de la Diputación Provincial de Salamanca. Salamanca. 1988.
Universidad y etnología. IV Encuentro en Castilla y León. Oficios tradicionales, ed. Centro de Cultura Tradicional de la Diputación Provincial de Salamanca. Salamanca. 1989.

Centro Asociado Gran Duque de Alba

Universidad y etnología: V Encuentro en Castilla y León. (Alimentación tradicional). Ed. Centro de Cultura Tradicional de la Diputación Provincial de Salamanca. Salamanca. 1990.
Universidad y etnología. VI Encuentro en Castilla y León. Relaciones sociales, ed. Centro de Cultura Tradicional de la Diputación Provincial de Salamanca. Salamanca. 1994.

Institución Gran Duque de Alba

Institución Gran Duque de Alba

Institución Gran Duque de Alba

Institución Gran Duque de Alba

Institución Gran Duque de Alba