

JÚCAR UNIVERSIDAD

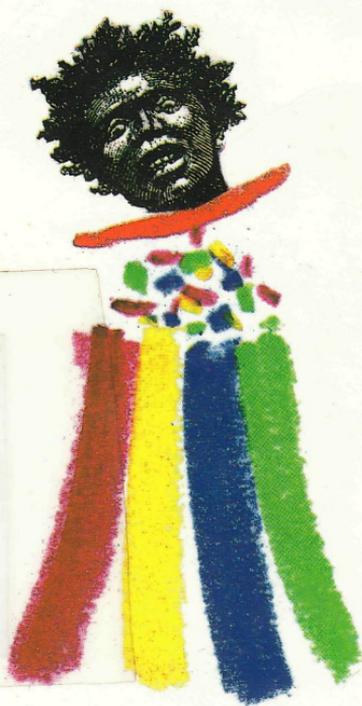


Gregory Bateson

NAVEN

"Un ceremonial

Iatmul"



NAVEN
UN CEREMONIAL IATMUL

JÚCAR UNIVERSIDAD

Serie Antropológica, dirigida por Alberto Cardín

GREGORY BATESON

NAVEN

*Estudio de los problemas sugeridos
por una visión compuesta de la cultura
de una tribu de Nueva Guinea
obtenida desde tres puntos de vista*



Serie Antropología

JÚCAR UNIVERSIDAD

Título original: *Naven*
Traducción: Ramón M. Castellote
Cubierta: J. M. Domínguez
Primera edición: *Enero de 1990*

© el Board de Trustees de el Leland Stanford Junior University, 1958
© de esta edición, EDICIONES JÚCAR, 1990
Fdez. de los Ríos, 20. 28015 Madrid. Alto Atocha, 7. Gijón
ISBN:84-334-7023-X
Depósito legal: B. 1.892 - 1990
Compuesto en Fernández Ciudad, S. L.
Impreso en Romanyà/Valls. Verdaguer, 1. Capellades (Barcelona)
Printed in Spain

PRÓLOGO A LA EDICIÓN ESPAÑOLA

Joseba Zulaika

Hija: Papá, ¿por qué no usas las otras tres cuartas partes de tu cerebro?

Padre: ¡Ah, sí! El problema es que también yo tuve maestros en la escuela. Y ellos llenaron de bruma casi una cuarta parte de mi cerebro. Y luego leí los diarios y escuché lo que decían otras personas, y eso llenó de bruma otra cuarta parte.

Hija: ¿Y el otro cuarto, papá?

Padre: Oh, esa bruma la hice yo mismo cuando trataba de pensar.

(Bateson, «METÁLOGO: ¿CUÁNTO ES LO QUE SABES?»)

Finalmente podemos leer en castellano Naven, este fracaso magistral y clásico extravagante de literatura etnográfica. Un libro de falsos comienzos y datos escasos en el trabajo de campo, de continuas vacilaciones y replanteamientos teóricos, de resultados experimentales que el autor se encarga de que no los tomemos demasiado en serio. Pocos libros revelan como Naven el incierto pero innovador estatus de la antropología cultural como disciplina intelectual. Publicado en 1936, fue ignorado por sus contemporáneos para más tarde convertirse en un texto fundamental de la antropología moderna. Décadas más tarde se «descubrían» como novísimas ideas que habían sido ya enunciadas o prefiguradas por el autor de Naven.

Por poner un ejemplo, recientemente se han puesto de moda, influenciados por el posmodernismo, escritos que analizan las formas retóricas de la etnografía escrita; para este nuevo tipo de etnografía como ensayo, que pretende sustituir las representaciones realistas de un mundo caótico por una deliberada experimentación en las formas mismas de escribir y exponer, Naven se ha convertido en referencia obligada. Hay, sin embargo, una clara tensión entre los objetivos de Bateson y los de esta nueva corriente. Aun estando de acuerdo en que la problemática de la retórica etnográfica

ca promete efectos saludables para la antropología y que decididamente amplía su horizonte discursivo, más de uno se halla intriguado por el hecho de concederle carta de primacía a lo que parece más una labor de crítica literaria que de traducción etnográfica «del punto de vista del nativo». Aparte del valor intrínseco de Naven como clásico de la literatura antropológica, su publicación en el momento presente de confusión de paradigmas se justifica aún más si cabe, por la función esclarecedora que pueda tener su confrontación con los experimentos actuales.

Gregory Bateson, convertido casualmente a la antropología por Haddon durante un viaje en tren, se fue a Nueva Guinea para producir un estudio al estilo de sus profesores Malinowski y Radcliffe-Brown, pero volvió con algo muy distinto de las típicas monografías funcionalistas del momento. Incluso admitía, muy en contra de los cánones funcionalistas, que su trabajo de campo era escaso e inconexo. Lo único que el inconformista autor tenía claro era que la escritura de su libro había consistido en «un experimento, o más bien una serie de experimentos, en los métodos de pensar sobre materiales antropológicos». Advierte al lector desde un principio que se va a encontrar con una tediosa discusión sobre abstracciones y concluye el libro con un Epílogo que detalla los varios errores teóricos en que ha incurrido durante su investigación por culpa del hábito de rectificar conceptos (tales como «estructura», «ritual», «economía», o «ethos»). El resultado de todo ello es que, sorprendentemente, Bateson nos confiesa que su objetivo ya no es el estudio del transvestismo iatmul al que está dedicado el libro, sino sugerir métodos sobre cómo pensar sobre problemas antropológicos. Cuestiones de epistemología —cuáles son los límites de nuestros conocimientos— han dominado su obra de principio a fin, y en su primer libro no halla nada más interesante que ofrecer al lector que sus propios errores durante la elaboración del mismo. Por si esto fuera insuficiente, en 1958 Bateson añade un segundo Epílogo que contempla Naven a través del tamiz de las nuevas ideas cibernéticas y que desvela ulteriores deficiencias del libro. Sus contemporáneos esperaban que Bateson les proporcionara un estudio de la estructura social global de los iatmul, y lo que éste vino a ofrecerles es un análisis parcial y a menudo especulativo de las relaciones rituales entre el hermano de la madre y el hijo de la hermana. Esto resultó un acto de auto-complacencia irritante para la etnografía de aquellos días y sus ideas no fueron aceptadas.

Naven es un intento de interpretar una extraña ceremonia de

los iatmul sobre la base de tres dimensiones simultáneas: como expresión de estados emocionales, como una suma de proposiciones ideales, y como una estructura cultural en función de las relaciones sociales. Las referencias a este libro suelen estar en relación a conceptos como «cismogénesis» o «eidos», acuñados por el autor, o a su penetrante análisis del «ethos» (la estandarización cultural de los instintos y emociones de los individuos dentro de una sociedad). La preocupación de Bateson se centra particularmente en la dinámica de las relaciones de oposición simétrica o complementaria entre varios grupos humanos; el proceso de cismogénesis tiene lugar cuando la diferenciación progresiva en las normas de comportamiento no está controlada por arreglos de solidaridad; entender cuáles son estos instrumentos de autorregulación es esencial para saber cómo funciona un orden social. En el tour de force que supone Naven, los datos etnográficos en sí, el agrupamiento de los datos de acuerdo con aspectos generalizables del comportamiento, y la discusión de los procedimientos utilizados por el autor para que las diversas piezas del puzzle se acoplen, proporcionan tres niveles de abstracción claramente diferenciados. La atrevida imaginación científica y el rigor de sus análisis nos enfrentan a una dialéctica constante entre datos, teorías, y una crítica sin concesiones de los límites epistemológicos del propio autor. La antropología no estaba preparada para estos experimentos en los años treinta y no es de extrañar que prefiriera refugiarse en las ortodoxias de Malinowski y Raddcliffe-Brown o en la obra maestra de Evans-Pritchard sobre las nociones azande de causalidad mágica.

Pero Bateson tuvo problemas no sólo con los antropólogos, que le ignoraron hasta los años setenta cuando se publicó su colección de ensayos Pasos hacia una ecología de la mente (trad. cast. en Ediciones Lohlé, Buenos Aires, 1985), sino también con psiquiatras y con estudiosos de las ciencias del comportamiento en general. El estilo predominante de pensar en estas disciplinas consiste en utilizar la inducción para pasar de los datos a las hipótesis, pero olvidando el comprobar si éstas pueden deducirse de verdades fundamentales de la ciencia y de la filosofía. La lista de estas hipótesis definidas imperfectamente incluye nociones como «ego», «ansiedad», «instinto», «energía», «propósito», «inteligencia», «madurez», «violencia». Bateson se muestra impaciente con el uso de estas nociones que, más que ayudar, entorpecen el entendimiento de lo que pretenden explicar; según él, la gran mayoría de los conceptos de la psicología, psiquiatría, antropología, sociología y economía contemporáneas están totalmente desligados de los fun-

damentales de la ciencia. ¿Pero qué es lo que en realidad pretende este hombre? Esto es lo que grupos de estudiantes se preguntaban después de asistir a algunas de sus clases. Cuenta él que un día un estudiante le abordó después de clase: «¿Quiere usted que aprendamos lo que usted nos está diciendo, o es todo ello una especie de ejemplo, una ilustración de alguna otra cosa?», «¡Sí, en efecto!». Pero la respuesta se hizo más difícil ante la pregunta de «¿un ejemplo de qué?». Aquí es donde Bateson se ve obligado a recordar que toda investigación debe poseer dos comienzos: las observaciones factuales no pueden ser negadas, y las verdades fundamentales deben ser respetadas. Las situaciones preferidas de Bateson son aquéllas en que hay una lucha abierta e irreconciliable entre los datos y las teorías, y en consecuencia acostumbró proporcionar aquello de que carecían a estudiantes orientados ya sólo a intereses empíricos o teóricos.

«¿Pero un ejemplo de qué?» Naven es la mejor referencia para descubrirlo. Al exponer sus contenidos nos ponemos a dudar si lo que interesa de veras a Bateson son las extrañas ceremonias de los iatmul, o es todo ello una especie de excusa para sumergirnos en sus elucubraciones experimentales. Lo que en un principio cree ser la cosa en sí, ya sea «ethos» o «estructura cultural», tiene más tarde que descubrir que no es sino un como si, puntos de vista adoptados por el escritor o por los nativos. Incluso después de años de trabajo de campo y de ser antropólogo profesional, cuesta evitar «la falacia de la concreción equivocada» y no asumir que términos como «economía», «religión», «parentesco», o «política» representan categorías distintas de comportamiento, cuando no son sino aspectos o puntos de vista a través de los cuales puede observarse todo el comportamiento social. Como insistirá Bateson en toda su obra posterior, hay varios niveles descriptivos de la misma realidad que pueden ser clasificados de acuerdo con la jerarquía de los Tipos Lógicos; pero no para quedarse en mera tipología de comportamientos, sino para que la diferenciación genere un proceso dinámico entre los varios tipos. En el caso de Naven lo que se pretende es no sólo clasificar los comportamientos de los hombres y mujeres iatmul, sino estudiar los procesos que producen esas diferencias típicas entre los sexos; es decir, describir de qué formas el comportamiento de los hombres promueve y condiciona el de las mujeres, y al revés. Los datos sobre los iatmul no pretenden otra cosa que ilustrar la diferenciación de ethos en que puede basarse una posible tipología de personas.

En esta dialéctica entre forma y proceso el siguiente paso será

crear una tipología de procesos. Aquí es donde topamos con una «cismogénesis», que puede ser clasificada de «simétrica» (como sucede, por ejemplo, en situaciones de rivalidad o competición, en las que la acción de A provoca otra similar de B, y ésta, a su vez, más acciones del mismo tipo en A) o «complementaria» (como en los casos de la estructura de exhibicionista-espectador o dominación-sumisión, en los que las acciones de A y B son diferentes pero se complementan). La cuestión siguiente es preguntarse sobre los tipos de interacción que puedan darse entre estos procesos. Lo interesante de Naven es observar cómo procede la investigación a base de alternar la clasificación de las tipologías con la descripción de los procesos. Como se ve, Bateson extrae en Naven una teoría de la cultura más allá de la sociedad iatmul, y en su último libro propone este paradigma explicativo entre forma y proceso para resolver problemas fundamentales en campos tan diversos como el de la percepción, el aprendizaje, la ética, o la teoría evolucionista (véase Espíritu y Naturaleza, Amorrortu Editores; hay que señalar que resulta inexplicable que en un libro dedicado a formular una nueva definición de «mente», ésta se traduzca por «espíritu»).

¿Estamos quizás ante un precursor de la «alegoría etnográfica» puesta de moda por los autores de Retóricas de la etnografía (J. Clifford y G.E. Marcus, Ediciones Júcar, 1990)? Ciertamente Naven no es un modelo de realismo etnográfico comprometido con el holismo funcionalista y sometido al «fetichismo» del trabajo del campo. Incluso se cita a Naven como la excepción a una literatura etnográfica que se olvidó de examinar las bases simbólicas de sus propias descripciones. Si los autores clásicos de la etnografía invitan a la creencia de que uno puede penetrar una cultura exótica a base de convivir con los nativos, no es ésta la impresión que uno recibe de un Bateson que confiesa que su observación participante fue a todas luces deficiente y fragmentaria, y que se confundió una y otra vez mientras intentaba explicar los datos que poseía. No hay lugar alguno en Naven para la creencia de que el trabajo de campo es fundamentalmente «descriptivo». La identidad de la antropología como disciplina intelectual se centra, sin embargo, en el trabajo de campo, y después de Nueva Guinea, Bateson viajó a Bali con Margaret Mead, y más tarde trabajó con esquizofrénicos y alcohólicos, incluso con nutrias y delfines. Pero todo ello para poder hablar de comunicación, de ideas cibernéticas, de gracia y estilo, de polución y carrera de armamentos. Lo que cuenta para él es un nuevo enfoque epistemológico de

los problemas humanos fundamentales tratados durante siglos por la religión y la ciencia.

Pero Bateson dejó de lado cuestiones que la etnografía posmoderna ha puesto de moda sobre el estatus autorial del antropólogo o sobre el papel de la experiencia personal en el trabajo de campo. Sin duda hubiera asimilado fácilmente estas ideas para incorporarlas de forma sistémica dentro de su «ecología de la mente», pero la verdadera autoridad autorial no reside para él en el estilo, o en técnicas de persuasión como el «yo testifical», sino en la claridad de las ideas y en el desenmascaramiento de las premisas con que el estudioso aborda su trabajo. Para llevar a cabo esta labor de analizar la retórica de la autoridad etnográfica, Bateson no necesita crear una posición antagonica con los maestros de la disciplina, los gloriosos antepasados cuyo realismo ingenuo hay que demoler, sino que tiene bastante con efectuar una reconstrucción de su propia retórica a base de contarnos las falacias en las que él mismo ha incurrido. Su retórica preferida es la de la epistemología, es decir, el estudio de cómo conoce, piensa, y decide un organismo; nada le interesa tanto como el error propio. Las deficiencias que teme no son primeramente «textuales», sino conceptuales; a pesar del rechazo filosófico reciente de la epistemología pregona-do por Rorty, en el estudio de los comportamientos humanos las cuestiones epistemológicas y las mistificaciones ideológicas ocupan un lugar prioritario para Bateson. Ello le obliga al análisis sistémico de clasificaciones culturales y procesos sociales; él estaría muy de acuerdo con la nueva etnografía como ensayo que procura una crítica cultural reflexiva, pero sin dejar de ser holista e informada por las ciencias formales. «Imaginación y rigor» es el lema que mejor sintetiza su postura intelectual: creatividad imaginativa en la construcción de hipótesis y modelos, pero que tenga que dar cuenta de los hechos y que se someta a los postulados de la lógica.

La nueva etnografía no disimula una antipatía manifiesta hacia teorías «totalizantes» y «cientifistas». Bateson no se escapa a esta crítica, y Naven ha sido acusado por los hermeneutas posmodernos de ceder a tendencias empiricistas y metateóricas en vez de privilegiar el diálogo con el sujeto. Pero ahí reside precisamente su gran originalidad, en que la realidad social no se agote en sus dimensiones fenomenológicas o textuales, sino que el investigador presente sus formulaciones con claridad para que puedan ser aceptadas o contestadas. No es de recibo que Bateson no privilegie el sujeto y la experiencia, sino la interacción entre sujetos y las bases inconscientes de la percepción; de hecho uno de sus temas favoritos

es apuntar los errores del individualismo excesivo y le gustaba provocar con frases como «Yo nunca he tomado una decisión libre». Ciertamente el cientifismo se ha convertido en una ideología y es deber de la crítica cultural el desenmascararlo; sin embargo, como hemos apuntado más arriba, pocos autores han realizado esta labor con el rigor del propio Bateson en Pasos hacia una ecología de la mente y Espíritu y Naturaleza. A pesar de sus críticas a una visión cuantitativa, mecanicista y predictiva de la ciencia, Bateson nunca abandonó los ideales de las ciencias formales y de la comunicación que él considera vitales para poder pensar correctamente. La ciencia no es para él una autoridad última, sino una actividad «basada en presuposiciones», siendo el objetivo de la ciencia comprobar y remover viejas premisas y sustituirlas por otras nuevas más adecuadas. Ello requiere sensibilidad especial a las jerarquías lógicas de la comunicación. La imaginación puede producir mundos utópicos o ilógicos en textos literarios o en ideologías culturales, pero un organismo vivo o una sociedad no soportan estar sometidos impunemente a un funcionamiento paradójico. Un ejemplo relevante de comunicación patogénica es el cubierto por la conocida teoría del double bind, o «doble vínculo», al que Bateson y su grupo llegaron en el estudio de la esquizofrenia. La perspectiva sistémica de las relaciones humanas se impone en este tipo de análisis y Bateson recibió con entusiasmo las nuevas ideas cibernéticas que Wiener, Von Neumann, y otros desarrollaron durante los años cuarenta, sobre todo la idea de feedback o «retroacción» para la que él estaba preparado con su propia formulación de la cismogénesis en Naven. Aplica estas ideas en los campos de la evolución (siguiendo así los pasos de su padre, un destacado genetista de su época), psiquiatría, comunicación no verbal, ecología, etc.; podría decirse que la cibernética implica para él incluso una actitud política y religiosa (a pesar de su ateísmo y su resistencia al activismo). De esta forma, desde los años cincuenta se convierte en referencia fundamental de la «universidad invisible» dedicada a problemas de comunicación y que tiene su centro en Palo Alto (véase La nueva comunicación, Editorial Kairos, 1982).

Cada uno es libre de elegir sus modelos de quehacer antropológico extraídos ya sean de los pájaros binariamente estructurados de Lévi-Strauss, las vacas materialistas de Harris, los cerdos sacrificados a los antepasados de Rappaport, o los gallos peleones de Geertz. Para algunos de nosotros, con sus nutrias jugando y sus delfines explorando nuevos comportamientos, con sus travestidos

iatmul y sus balineses fotografiados, sus dobles vínculos que conducen a la patología o a nuevos actos de creación, Bateson es el héroe. Sin renunciar para su trabajo a una auto-definición de la idea de ciencia, cuestiona a ésta en sus principios básicos de forma subversiva. Sitúa la etnografía en contextos múltiples, pero no olvida que los urgentes problemas epistemológicos y ecológicos del momento, tan interrelacionados en su «ecología de la mente», exigen un riguroso empeño totalizador de los conocimientos válidos. Entre sus héroes particulares estaban el proscrito Lamarck, «el fundador de la teoría evolucionista, miserable, viejo y ciego», y William Blake, el pintor y poeta visionario de quien Bateson gusta citar que «Los hombres sabios ven perfiles y por eso los dibujan».

SUMARIO

- Prefacio a la segunda edición, 11
- Prólogo, 13
- 1. Métodos de presentación, 17
- 2. Las ceremonias *naven*, 22
- 3. Los conceptos de estructura y función, 40
- 4. Premisas culturales pertinentes a la relación *wau-laua*, 53
 - 5. Brujería y venganza, 73
 - 6. Análisis estructural de la relación *wau-laua*, 93
 - 7. La sociología de la *naven*, 106
 - 8. Problemas y métodos de enfoque, 129
 - 9. El Ethos de la cultura iatmul: los hombres, 144
 - 10. El Ethos de la cultura iatmul: las mujeres, 164
 - 11. Actitudes ante la muerte, 175
 - 12. Los tipos preferidos, 183
 - 13. Constante etológico, competición y cismogénesis, 194
 - 14. La expresión del Ethos en la *naven*, 220
 - 15. El Eidos de la cultura iatmul, 240

16. Epílogo 1936, 279

17. Epílogo 1958, 302

Diagrama del sistema de parentesco, 325

Glosario de palabras técnicas y nativas, 327

Láminas, 335

Índice de materias, 367

Índice de ilustraciones, 377

AI

DOCTOR A. C. HADDON, F.R.S.

PREFACIO A LA SEGUNDA EDICION

En esta edición, el cuerpo principal del libro se ha dejado tal como estaba. En él, se sigue una línea de pensamiento teórico hasta donde era posible en 1936. Pero problemas similares a aquellos que yo planteé y dejé sin resolver han sido parcialmente resueltos por la cibernética y la teoría de las comunicaciones. He añadido por tanto al libro un segundo epílogo, en donde se discuten posturas teóricas del libro a la luz de modernos acontecimientos.

Lo que ha tenido lugar ha sido el desarrollo de una nueva manera de pensar en torno a la organización y la desorganización. Hoy día se pueden abordar datos sobre una tribu de Nueva Guinea, así como los a nivel superficial muy diferentes datos de la psiquiatría, en términos de simple epistemología —de un simple corpus de cuestiones.

Presenciamos ahora los comienzos de una teoría general del proceso y el cambio, la adaptación y la patología; y, en términos de la teoría general, tenemos que volver a examinar todo cuanto pensábamos que sabíamos sobre organismos, sociedades, familias, relaciones personales, sistemas ecológicos, mecanismos de servidumbre y similares.

GREGORY BATESON

Palo Alto, California
Enero de 1958

PROLOGO

En sus viajes, el antropólogo contrae numerosas deudas. Está en deuda con los que le han ayudado financieramente; está en deuda con los intelectos de otros antropólogos, y está en deuda con un gran número de personas que le ayudan materialmente, así como con su amistad, en los países a los que viaja. En cuanto a mi primera expedición¹, ya he expresado mi endeudamiento hacia quienes me ayudaron y, respecto a mi segunda expedición, la lista es todavía más larga.

Por la financiación de la expedición, estoy en deuda con el Percy Sladen Memorial Fund, el Royal Society Government Grants Committee y el St. John's College, Cambridge, de cuyo cuerpo fui miembro investigador, siéndome permitido por el Consejo un extraordinario grado de libertad.

Intelectualmente, tengo que dar las gracias primero y antes que nada a mis profesores, el doctor A. C. Haddon, el profesor A. R. Radcliffe-Brown y el profesor Malinowski. El doctor Haddon fue el primero en hacer de mí un antropólogo, diciéndome en un viaje de tren entre Cambridge y King's Lynn que me adiestraría y me enviaría a Nueva Guinea. Más tarde su aleccionamiento fue suplementado por los profesores Radcliffe-Brown y Malinowski, y a todos ellos debo mucho. Quiero enfatizar, en este prólogo, mi admiración por el trabajo del profesor Malinowski. En el cuerpo del libro, he sido de vez en cuando

¹ *Oceania*, 1932, vol. II, núms. 3 y 4.

crítico respecto a sus opiniones y enfoque teórico. Pero, por supuesto, reconozco la importancia de su contribución a la antropología; y, aunque yo piense que ya va siendo hora de que modifiquemos nuestro enfoque teórico, las nuevas categorías teóricas que definiendo están en gran medida edificadas sobre ideas implícitas en su trabajo.

Quiero agradecer por su criticismo y por conversaciones que he sostenido con ellos, a un nutrido número de personas que han leído partes del manuscrito de este libro —profesor Radcliffe-Brown, profesor F. C. Barlett, doctor J. T. MacCurdy, doctora Ruth Benedict, doctor E. J. Lindgren, míster John Layard y míster C. H. Waddington.

De aquellos que me ayudaron en Nueva Guinea, estoy principalmente en deuda con la doctora Margaret Mead y el doctor R. F. Fortune, con quienes coincidí a orillas del río Sepik. En un momento en que yo estaba irremediabilmente harto del trabajo de campo, tuve la buena suerte de encontrarme con estos antropólogos, quienes me pusieron muy alto el listón del trabajo de campo. Fue en mis conversaciones con ellos donde mi enfoque de los problemas antropológicos tomó forma.

Mientras estábamos los tres trabajando en las riberas del Sepik, llegó de América una parte del manuscrito de *El hombre y la Cultura*, de la doctora Benedict, y este acontecimiento influyó muy profundamente en mi pensamiento. Por lo que a ayuda práctica se refiere, tengo que expresar mi agradecimiento en primerísimo lugar al Gobierno del Territorio de Nueva Guinea, y en especial al antropólogo del Gobierno, míster E. W. P. Chinnery, a míster E. D. Robinson, Oficial de Distrito del distrito de Sepik, y a los oficiales de patrulla Keogh, Beckett, Thomas y Bloxham. La oposición por parte de los encargados del Gobierno a antropólogos intrusos hubiera sido perfectamente comprensible, pero yo no la experimenté. En todos los contactos que mantuve con estos funcionarios, se mostraron siempre amistosos conmigo y, a menudo, fueron mis anfitriones.

Como resultado de mi viaje a Nueva Guinea, cuento con muchos amigos entre su población: el señor y la señora Mackenzie de *Lady Betty*, el señor y la señora E. J. Wauchope, los señores William y Roy McGregor, Bob Overall, Bill Mason, Gibson y Eichorn. Y finalmente, aunque no en último lugar, debo dar las gracias a mis informantes nativos, que fueron mis

amigos aunque yo les pareciese ridículo: Mali-kindjin, Tshamelwan, Tshava, Mbana, Kaing-genwan, Kambwankelabi y mi cocinero Momwaishi.

GREGORY BATESON

St. John's College, Cambridge
Diciembre de 1935

CAPÍTULO I

MÉTODOS DE PRESENTACION

Si fuese posible presentar adecuadamente el conjunto de una cultura, acentuando cada aspecto exactamente como se acentúa en la propia cultura en cuestión, ni un solo detalle concreto parecería chocante, extraño o arbitrario a los ojos del lector, antes al contrario, todos los detalles parecerían naturales y razonables como se lo parecen a los nativos que han vivido durante toda su vida dentro de dicha cultura. Una exposición tal puede intentar conseguirse por uno de entre dos métodos: bien por técnicas científicas o bien por técnicas artísticas. En el lado artístico tenemos los trabajos de un pequeño puñado de hombres que han sido, no sólo grandes viajeros y observadores, sino también sensibles escritores —hombres tales como Charles Doughty; y tenemos también representaciones de nuestra propia cultura en novelas tales como las de Jane Austen o John Galsworthy. En el lado científico tenemos detalladas y monumentales monografías sobre algunos pocos pueblos; y, recientemente, los trabajos de Radcliffe-Brown, Malinowski y la Escuela Funcionalista.

Estos estudiosos se han aplicado a sí mismos la misma gran tarea, la de describir una cultura como un todo de tal manera que cada detalle aparezca como la consecuencia natural del resto de la cultura. Pero su método difiere del de los grandes artistas en un punto fundamental. El artista se contenta con describir la cultura de tal manera que muchas de sus premisas y las interrelaciones de sus partes están implícitas en su composición. Puede dejar que una gran cantidad de los aspectos más

fundamentales de la cultura sean recogidos, no de sus palabras en sí, sino de sus énfasis. Puede escoger palabras cuyo sonido mismo sea más significativo que su significado léxico, y puede agruparlas y acentuarlas de tal manera que el lector de forma casi inconsciente recibe una información que no está implícita en las frases y que al artista le resultaría difícil —casi imposible— expresar en términos analíticos. Esta técnica impresionista es completamente ajena a los métodos de la ciencia, y la Escuela Fundamental ha emprendido la tarea de describir en términos analíticos y cognitivos todo el engranado —casi viviente— nexo que es una cultura.

De manera muy propia y natural, han otorgado mayor atención a aquellos aspectos de la cultura que más fácilmente se prestan a una descripción en términos analíticos. Han descrito la estructura de varias sociedades y mostrado los rasgos principales del funcionamiento pragmático de dicha estructura. Pero apenas han intentado delinear aquellos aspectos de la cultura que el artista es capaz de expresar con métodos impresionistas. Al leer la *Arabia Deserta*, nos impresiona la asombrosa manera en que cada episodio queda informado por el tono emocional de la vida árabe. Y lo que es más, muchos de estos episodios resultarían imposibles con un distinto fondo emocional. Es evidente, pues, que el fondo emocional es un factor causalmente activo dentro de una cultura, y ningún estudio funcional podrá jamás ser razonablemente completo a menos que vincule la estructura y funcionamiento pragmático de la cultura con su tono emocional o ethos¹.

El presente trabajo es una descripción de cierto comportamiento ceremonial del pueblo Iatmul de Nueva Guinea, en el que los hombres se visten de mujeres y las mujeres de hombres, así como un intento —tosco e imperfecto, dado que la técnica es

¹ En una posterior etapa examinaré e intentaré definir los conceptos de estructura, función y ethos de una manera más crítica; pero, ya que el concepto de ethos todavía no es familiar para muchos antropólogos, puede ser apropiado insertar aquí la definición que el *Oxford English Dictionary* da de esta palabra. Dice así: «I. Espíritu característico o tono de sentimiento predominante de un pueblo o comunidad; "genio" de una institución o sistema.» El más temprano ejemplo del uso de la palabra *ethos* en este sentido está recogido de Palgrave, 1851. Debo pedir a los eruditos clásicos que me perdonen el plural «ethoses» que he acuñado con preferencia a «ethe». Este último jamás podría ser inglés. (N. del T.: en castellano hemos considerado más apropiado dejar invariable la forma *ethos* para singular y plural.)

nueva— de relatar este comportamiento, no sólo en cuanto a la estructura y funcionamiento pragmático de la cultura Iatmul, sino también en cuanto a su ethos.

Esta investigación me envolverá en una discusión de abstracciones que tal vez resulte tediosa y, a aquellos que tengan alguna dificultad con, o disgusto por, la epistemología, yo les recomendaría que primero se leyesen los capítulos descriptivos, especialmente los que tratan sobre el ethos de la cultura Iatmul, con el fin de que un estudio preliminar de ejemplos concretos pueda hacer claras mis abstracciones. Otros podrán encontrar que el Epílogo, en donde he hecho referencia a algunos de los errores teóricos en que caí en el curso de mi investigación, les ayuda a comprender mi presente postura teórica.

En esta etapa inicial, quiero dejar perfectamente claro que no considero el ritual, la estructura, el funcionamiento pragmático y el ethos como entidades independientes, sino como aspectos fundamentalmente inseparables a una cultura. Sin embargo, puesto que es imposible presentar el conjunto de una cultura simultáneamente y en una sola instantánea, debo comenzar por algún punto del análisis arbitrariamente elegido; y, puesto que las palabras han de ser necesariamente dispuestas en líneas, debo presentar esta cultura —que, como todas las demás culturas, es en realidad un elaborado retículo de entrelazantes causas y efectos— no como una red de palabras sino con palabras en series lineales. El orden en que dicha descripción está presentada es necesariamente arbitrario y artificial, y voy a escoger por tanto aquella disposición que confiera a mis métodos de aproximación el más marcado relieve. En primer lugar presentaré el comportamiento ceremonial arrancado de su contexto, de manera que parezca chocante y disparatado; y después describiré los diversos aspectos de su marco cultural e indicaré la forma en que dicho ceremonial se puede relacionar con diversos aspectos de la cultura.

A lo largo de todo este análisis me limitaré a dar explicaciones sincrónicas del fenómeno, es decir, explicaciones que invoquen solamente tales otros fenómenos según se hallan ahora presentes en la cultura Iatmul, o que, como en el caso de los cazadores de cabezas, hayan desaparecido tan recientemente que pueden considerarse como parte del marco natural de las ceremonias tal y como yo las he recogido. No voy a investigar cómo pueden haber sido en el pasado dichas ceremonias o su marco cultural. Haciendo uso de una terminología causalista,

me referiré más bien a causas *condicionantes* que a causas *precipitantes*. Así, en un estudio sincrónico del fuego diría que el fuego arde porque hay oxígeno en la habitación², etc., pero no investigaría cómo se ha encendido el fuego en un inicio.

Desde luego, es verdad que estas ceremonias han tenido una historia y, sin duda alguna, sería posible especular sobre esta historia. Pero no es éste mi propósito. Me contentaré con mostrar tan sólo algunos de los tipos de relación funcional existentes entre las ceremonias y el resto de la cultura contemporánea de los iatmul. Tal vez, en el futuro, un entendimiento más claro de los aspectos sincrónicos de la sociedad nos capacite para aislar y definir lo diacrónico, los procesos del cambio cultural.

El pueblo Iatmul³ vive en el curso medio del río Sepik, en el Mandato británico de Nueva Guinea⁴. Son un noble y orgulloso pueblo de cazadores de cabezas que habita en grandes poblados que oscilan entre los doscientos y los mil habitantes cada uno. Su organización social y sistemas de parentesco y religioso están desarrollados hasta un extremo de complejidad. La comunidad se subdivide en grupos de acuerdo con dos sistemas independientes con muy escasa congruencia entre sí. Por un lado, hay una división en dos mitades totémicas que a su vez están subdivididas en fratrías y clanes; por otro, aparece una división en dos pares interseccionados de mitades iniciatorias que están subdivididos en grados de edad. Ninguno de estos grupos es estrictamente exógamo. La pertenencia a cualquiera de los grupos está determinada por descendencia patri-lineal.

² He procurado evitar fraseologías por el estilo de la afirmación: «el cuadrado de la velocidad es una causa de la energía cinética». Pero, cuando estaba comenzando a trazar las líneas de pensamiento en las que está basado este libro, caí con no poca frecuencia en este error verbal y es probable que, en algunos casos, el error haya quedado sin corregir.

³ Un informe preliminar sobre este pueblo, basado en los resultados de mi primera expedición, ha sido publicado en *Oceania* (1932, vol. II, números 3 y 4). El presente escrito está basado en el trabajo de esta primera expedición, así como de mi segunda expedición en que pasé otros quince meses entre los iatmul. Mi primera expedición fue financiada por la Universidad de Cambridge con una beca del Anthony Wilkin Fund. La segunda fue financiada conjuntamente por la Royal Society y el Percy Sladen Trust.

⁴ Actual Estado de Papúa-Nueva Guinea, integrado en la Commonwealth. (N. del T.)

A pesar de este fuerte énfasis en la patrilinealidad, la gente presta mucha atención a los lazos de parentesco por vía de la madre o hermana, y tanto los lazos patrilineales como los matrilineales son preservados en un sistema clasificatorio a través de muchas generaciones. Así, los términos *wau* (hermano de la madre) y *laua* (hijo de la hermana, e. m.)⁵ se emplean, no sólo entre el hermano de la propia madre y los hijos de la hermana, sino también de un modo clasificatorio, de manera que el término *wau* comprende parientes tales como el hijo de la hermana de la madre de la madre (cfr. fig. 3, pág. 115), aun cuando las tres mujeres involucradas a través de las cuales se traza el parentesco se hayan casado en clanes diferentes. Es de las relaciones entre los *wau*⁶ *laua* clasificatorios de lo que trata principalmente este libro.

⁵ e. m.: expresión masculina. Cfr. Glosario final. (*N. del T.*)

⁶ En la lengua Iatmul no se añade ningún sufijo a los sustantivos para indicar el plural. He utilizado, por tanto, el sufijo inglés *-s* para indicar el número. En lugar del sufijo posesivo Iatmul *-na*, he utilizado el genitivo sajón en *'s*. Las palabras nativas aparecen en todos los casos en letra cursiva, pero los sufijos ingleses permanecen en letra ordinaria. (*N. del T.*: en castellano, gracias a poder indicar el número por el artículo —lo que no es posible en inglés—, se ha preferido dejar los términos nativos en su forma singular. En cuanto al genitivo sajón, se ha traducido como genitivo subjetivo castellano habitual.)

CAPÍTULO II

LAS CEREMONIAS NAVEN

OCASIONES EN QUE SE REPRESENTA LA «NAVEN»

Las ceremonias son llamadas *naven* y se llevan a cabo en celebración de las acciones y logros del *laua* (hijo de la hermana). Cuandoquiera que un *laua* —chico o chica, hombre o mujer— realiza alguna acción cultural modelo, y especialmente cuando el hijo realiza esta acción por primera vez en su vida, la ocasión puede ser celebrada por su *wau*. Las posibles ocasiones para la celebración de una *naven* son muy numerosas y muy frecuentes. En el caso de un muchacho, la lista de acciones y logros que se pueden celebrar de esta manera es bastante larga, y se puede dividir convenientemente en cinco categorías:

1. Logros mayores que, aunque saludados con una *naven* más elaborada en su primera realización, son recibidos también con alguna muestra de comportamiento *naven* cada vez que tienen lugar. De éstos, el más importante es el homicidio. La primera vez que un muchacho mata a un enemigo o a un extranjero, o a alguna víctima comprada, se convierte en ocasión para la más completa celebración de *naven*, que involucra al mayor número de parientes y la mayor variedad de incidencias rituales. Cuando en un momento posterior de su vida se repita la misma hazaña, todavía habrá alguna celebración *naven* por parte del *wau*, pero probablemente se omitirán la mayoría de dichas incidencias rituales. Después del homicidio real o directo, los actos más merecedores de honor son aquellos que ayudan a

otros a perpetrar con éxito un homicidio. El hombre que va de pie en la proa de una canoa de guerra no lleva ninguna lanza sino que, en su lugar, lleva un ligero zagual insertado en un largo mango de bambú; con esto él para los dardos procedentes de los lanzadardos del enemigo. Este hombre puede ser honrado con una ceremonia *naven* por cualquier muerte perpetrada por miembros de su canoa. Otro acto de ayuda al homicidio que puede recibir estos honores es el de conseguir atraer a forasteros hasta el poblado para que otros puedan matarlos. Muy por detrás de éstos en importancia vienen logros tales como el dar muerte a un gran cocodrilo, matar un jabalí, lancear a una anguila gigante, etc. —logros todos ellos que todavía son lo bastante importantes cuando se repiten como para estimular al *wau* cuando menos a una salutación ritual y, tal vez, a arrojar una nube de cal al *laua*.

2. Actos culturales menores, que son celebrados solamente en la primera ocasión de su ejecución. De hecho, quizá sería correcto decir que la primera realización de *cualquier* acto cultural puede ser excusa para una *naven*. Un informante del poblado Mindimbit, sin embargo, me dio una larga lista, y yo he añadido a ella uno o dos actos más que según yo sé pueden celebrarse con *naven*. Aun cuando desde luego esta lista no es completa, vale la pena reproducirla, ya que ilustra la clase de acto que puede ser apreciada por el *wau*. La lista comprende: dar muerte a cualquiera de los siguientes animales: aves, peces, anguila, tortuga, zorro volador; plantar cualquiera de las siguientes plantas: ñames, tabaco, taro, coco, areca, betel, sagú y caña de azúcar; localizar a un opossum en el bosque; talar una palmera de sagú, abrirla y batir el sagú; usar un lanzadardos o utilizar un palo arrojadizo para matar a un pájaro; usar un hacha de piedra (u, hoy día, cuchillo o hacha de acero); afilar una lanza para peces; tallar un remo; construir una canoa; hacer un palo cavador; hacer un lanzadardos; grabar dibujos en una cáscara de lima; trenzar un brazaletes; hacer una guirnalda de conchas; batir un tambor de mano; tocar un gong hendido (*slit-gong*); hacer sonar una trompeta; tocar una flauta; hacer sonar los gongs hendidos secretos llamados *wagan*; viajar a otro poblado y regresar; adquirir conchas valiosas; comprar un hacha, un cuchillo, un espejo, etc.; comprar frutos de areca; matar un cerdo y organizar un banquete.

3. Actos característicos del *laua*. La relación entre *laua* y *wau* está marcada por diversas formas de comportamiento característico —actos que cada uno de ellos ejecuta en relación con el otro—. Dichos actos pueden describirse como deberes, servicios o privilegios, y no es en absoluto fácil decidir cuál de estos términos debe aplicarse en cada caso concreto. Por lo general, cuandoquiera que el *laua* realiza cualquier acción notable que sea característica de su posición de *laua*, el *wau* responde con alguna muestra de comportamiento *naven*. Estas acciones comprenden ceremonias tales como la exhibición de antepasados totémicos del clan del *wau*, donde el *laua* danza con máscaras que representan a dichos antepasados y graba sus imágenes en los postes que han de erigirse en la sección de la casa ceremonial que pertenece al clan del *wau*. Algunas de las actividades musicales mencionadas más arriba —p. ej., hacer sonar los gongs secretos y tocar flautas—, pueden también caer dentro de esta categoría de servicios hacia el clan del *wau*. Un hombre puede tocar las flautas de su propio clan y su ejecución musical puede ser saludada con una *naven* en la primera ocasión, pero también es su deber o privilegio tocar las flautas totémicas del clan de su *wau* en ciertas ocasiones especiales; y este acto, como otros celebrados en honor a los totems del *wau*, será saludado con comportamiento *naven* en cada una de las ocasiones en que se repita. Además de los deberes y privilegios rituales, el *laua* ayudará a su *wau* en labores tales como la construcción de una casa; y, en los debates formales sostenidos en la casa ceremonial, el *laua* hablará a menudo a favor del clan de su *wau*. Todos estos actos serán saludados por el *wau*, cuandoquiera que tengan lugar, con gestos y exclamaciones al estilo de la *naven*.

4. Alardear en presencia del *wau*. Es correcto que un muchacho alardee en presencia de su *wau*, pero a este último puede molestarle dicho comportamiento si es llevado al exceso; en tal caso, él hará un gesto dando a entender que vuelve su trasero hacia su *laua*. Jamás he visto el gesto completo de frotar las nalgas contra la espinilla del *laua*, el clímax de la *naven*, llevado a cabo en respuesta a los alardes de *laua*; normalmente la amenaza de dicho gesto es suficiente para frenar la lengua del joven. Pero generalmente se afirma que, cuando se exaspera, un *wau* puede completar el gesto y, con ello, obligar al *laua* a una ofrenda de regalos al *wau*. Es probable que este alardeo en presencia del *wau* deba clasificarse junto a otros actos caracte-

rísticos del *laua*. Pero este caso difiere de los otros en que, en él, el *wau* lleva a cabo su comportamiento *naven* con enojo o irritación. En los otros casos, el comportamiento *naven* es, por lo general, un método de cumplimentar o felicitar al *laua* por sus hechos notables.

5. Cambios en el status social. Acontecimientos tales en la vida del muchacho como: la perforación de sus orejas, la perforación de su tabique nasal, su iniciación, su boda, el momento en que pasa a estar poseído por un espíritu shamánico, pueden ser todos celebrados con *naven* en el momento de darse. Siento cierta duda al aplicar a estos acontecimientos el término *cambio de status*, ya que la cultura no enfatiza claramente los conceptos de status y promoción. Incluso en el graduado sistema iniciatorio, el acontecimiento que celebra el *wau* no es la promoción del muchacho de un grado al siguiente, sino la consumación de la ceremonia de iniciación que puede tener lugar años antes del tránsito general de pertenencia a un grado de edad. En cualquier caso, debe quedar claramente entendido que las ceremonias *naven* no son en sentido alguno *ritos de paso*, aunque puedan celebrar o enfatizar el hecho de que tales ritos han sido realizados. Los ritos de iniciación son, de hecho, llevados a cabo por el grado de mayor edad dentro de un sistema de agrupaciones sociales y mitades que es, en gran medida, independiente de clanes y totemismo. El hecho de que el *rito de paso* ha sido ejecutado es celebrado después por el *wau* dentro de la distinta agrupación social que se organiza con base en la familia y los clanes totémicos.

Los otros acontecimientos principales en la vida de un hombre —su nacimiento y su muerte— no se celebran ninguno con *naven*. En el caso del nacimiento, el *wau* va a ver al niño poco después de nacer y le obsequia con un coco y un nombre personal que está relacionado con los antepasados totémicos del clan del *wau*. Aunque yo nunca he presenciado este hecho, creo que el *wau* podía muy bien exclamar: «*Lan men to!*» (¡tú esposo sin duda!) cuando el bebé agarraba fuertemente sus dedos. Esta exclamación, como veremos más tarde, es uno de los detalles característicos del comportamiento *naven*. Veremos también cómo la imposición de un nombre especial es un acto que demuestra la existencia de la relación *wau-laua*; y que el coco es el primero de una larga serie de intercambios de regalos que acompañan a la *naven* y otras ceremonias. En caso de muerte,

tampoco hay ninguna *naven*, pero el *wau* clasificatorio desempeña un importante papel en las ceremonias mortuorias y, finalmente, proclama al muerto como, en algún sentido especial, miembro del clan materno, tirando de la figura que lo representa hacia él con un gancho. En la tierra de los muertos, el fantasma vivirá desde entonces bajo los nombres que le han sido conferidos por su *wau*.

El acontecimiento de la boda puede ser celebrado, no sólo por el *wau* sino, según creo, también por el *tawontu* (hermano de la esposa). En uno de los mitos que recogí, tiene lugar una mención casual del hecho de que el propio hermano de una novia frota sus nalgas contra la espinilla del novio. No he oído de ninguna otra ocasión que sea celebrada de esta manera por el *tawontu*.

Hay más *naven* y más ocasiones para su celebración en la vida de un muchacho o un hombre que en la vida de una muchacha, pero también los logros de una muchacha pueden constituir ocasiones para *naven*. La lista de logros para una muchacha comprende: pescar un pez con hilo y anzuelo; coleccionar efímeras; lavar sagú; cocinar tortitas de sagú; cocinar pasta de sagú; hacer una trampa para peces, una caperuza para la lluvia o una mosquitera; y tener un hijo. Todos estos acontecimientos entran en la categoría de actos culturales que son celebrados solamente en su primera realización. Además de éstos, hay otros dos acontecimientos, iniciación y baile en las danzas *tshugukepma*, que pueden celebrarse con *naven*. La iniciación de las muchachas es distinta de las ceremonias de pubertad femenina y consiste en la ofrenda de sacrificios y la exhibición de flautas. Es una versión simplificada de la iniciación de los muchachos y es ejecutada por los hombres del grado de edad mayor. La ceremonia se lleva a cabo sólo con muy pocas mujeres. Las ceremonias *tshugukepma* son ocasiones en que los *laua* exhiben a los antepasados totémicos del clan del *wau* y danzan con máscaras que representan a dichos antepasados, de modo que entran en la categoría de «actos característicos del *laua*». No he oído nada sobre muchachas alardeando en presencia de sus *waus*; en cualquier caso, el gesto del *wau* de frotar sus nalgas contra la espinilla del *laua* es parte específica de la *naven* para un muchacho y se puede encontrar una analogía de dicho gesto en las ceremonias para una muchacha en la pantomima de su nacimiento del vientre del *wau*.

MATERIALES EN QUE ESTÁ BASADA LA DESCRIPCIÓN

Aunque la lista de ocasiones posibles sea tan larga, en la práctica concreta las ceremonias *naven* no tienen lugar con mucha frecuencia, y esta frecuencia quizá se vea limitada por el gasto que suponen. En la mayoría de los casos, si el logro del *laua* llega a conocimiento del *wau*, éste simplemente exclama: «*Lan men to!*» (¡tú esposo sin duda!), arroja algo de cal sobre su *laua* y le saluda ceremonialmente con una retahíla de nombres de antepasados del clan del *wau*. Aparte de estos casos en los que el ritual *naven* se ve reducido a meros gestos y exclamaciones, hay muchas *naven* que solamente se celebran a pequeña escala. Me es difícil juzgar sobre la frecuencia de estas pequeñas *naven* porque es posible que, a menudo, yo no haya oído nada de tales acontecimientos, aun cuando hayan tenido lugar mientras yo estaba en el poblado. Únicamente he presenciado cinco *naven* en las que se llevara a cabo algo del ritual. De éstas, una fue en el poblado de Mindimbit, para un grupo de niños que habían salido a trabajar el sagú a los pantanos y habían regresado, después de que los pequeños muchachos hubiesen concluido la tala de la palmera y el batido de la médula y las niñas hubiesen lavado la pulpa resultante para sacar el sagú (cfr. el mito citado en pág. 54). Fui testigo de dos *naven* en el poblado de Kankanamun, una de las cuales era para un muchacho que había construido una canoa y la otra para un hombre joven que había matado a un cerdo y organizado un banquete. En ambas ceremonias tomaron parte únicamente las mujeres (madres, hermanas de padres y esposas de hermanos mayores), mientras que los *wau*, al parecer, ignoraban las ocasiones. Presencí una *naven* en Palimbai, por una gran canoa recién hecha; en ésta sólo tomaron parte dos *wau*, siendo la ocasión ignorada por las mujeres. Finalmente, presencí un suceso en Malinggai en el que un *wau* se precipitó en medio de una danza *tshugukepma* y frotó sus nalgas contra la espinilla de un *laua* varón que estaba personificando a uno de los antepasados del clan del *wau*. Además de estas pequeñas *naven* —ninguna de las cuales fue en absoluto elaborada— obtuve buenas descripciones de una *naven* mayor que tuvo lugar en Mindimbit para una niña que había pescado un pez con hilo y anzuelo, y recogí, también en Mindimbit, buenas descripciones de las elaboradas y variadas ceremonias *naven* que acostumbraban a llevarse a cabo en celebración del homicidio consumado. Mi descripción de la ceremonia

naven está basada en este material junto con dispersas referencias a la misma recogidas en las conversaciones con informadores y de la mitología.

Estos cuatro poblados, Mindimbit, Kankanamun, Palimbai y Malinggai, están estrechamente relacionados entre sí en lengua y cultura y, allí donde sea pertinente, se insertarán referencias a las pequeñas diferencias locales en organización y comportamiento social.

DESCRIPCIÓN DE LAS CEREMONIAS

El rasgo sobresaliente de las ceremonias es que los hombres se visten con ropas de mujer y las mujeres con ropas de hombre. El *wau* clasificatorio se viste con el más cochambroso de los vestidos de viuda, y una vez así ataviado todos se refieren a él como «*nyame*» («madre»). Las láminas II, III y IV muestran a dos *waus* clasificatorios ataviados para la *naven* del joven de Palimbai que había hecho una gran canoa por primera vez en su vida. Ambos se pusieron unas viejas faldas de lo más cochambroso, como sólo las viudas más feas y decrepitas podían llevar; y, como a las viudas, les untaron con ceniza. Una gran dosis de ingenuidad impregnaba este disfrazamiento, que iba todo él encaminado a crear un efecto de máxima decrepitud. Sobre sus cabezas llevaban unas viejas esclavinas ajironadas que estaban comenzando a destejarse y a caerse a pedazos de puro viejas y raídas. Sus vientres iban atados con cuerdas igual que los de las mujeres preñadas. En sus narices llevaban, suspendidos en lugar de los pequeños triángulos de concha nacarada que llevan las mujeres en ocasiones festivas, pedazos de tortitas rancias de sagú, los restos pasados de una comida disfrutada hacía mucho tiempo.

Envueltas en este repulsivo disfraz y con caras de absoluta gravedad (su gravedad era apreciada con especial aprobación por los presentes), las dos «madres» recorrieron cojeando todo el poblado haciendo uso de unos remos de mango corto a modo de bastones para caminar, tal como hacen las mujeres. De hecho, aun con este soporte, apenas podían caminar de tan decrepitas que estaban. Los niños del poblado saludaron a estas figuras con risas escandalosas y se acordonaron en torno a las dos «madres», siguiéndolas a dondequiera que iban y estallando en nuevos gritos cuandoquiera que las «madres», en su debilidad,

tropezaban y caían y, al caer, daban muestras de su femineidad adoptando en el suelo grotescas actitudes con sus piernas abiertas.

Las «madres» deambulaban de este modo por todo el poblado buscando a su «niño» (el *laua*) y, de vez en cuando, con voces chillonas y cascadas, preguntaban a los presentes dónde había ido el joven. «Tenemos un ave para dársela al joven» (cfr. lámina II). De hecho el *laua*, durante esta representación, o bien había abandonado el poblado o se había escondido. Tan pronto como se enteraba de que sus *wau* andaban exponiéndose de aquella manera a la vergüenza pública, huía para evitar ver el espectáculo de su degradado comportamiento.

Si el *wau* lograba encontrar al muchacho, aún llevaba más lejos su degradación frotando la hendedura de sus nalgas contra todo el largo de la pierna de su *laua*, de arriba a abajo, una especie de saludo sexual que, según dicen, tiene como efecto el hacer que el *laua* se apresure en conseguir objetos de valor que puede regalar a su *wau* para «ponerlo bien»¹. El *laua* debe, al menos nominalmente, entregar tantos objetos de valor como veces el *wau* repite el gesto —una concha por cada frotamiento de nalgas.

Al gesto del *wau* se le llama *mogul nggelak-ka*. En esta frase la palabra *mogul* significa «ano», mientras que *nggelak-ka* es un verbo transitivo que significa «acanalarse», es decir que *ian nggelak-ka* significa cavar una zanja. El sufijo *-ka* guarda estrecha analogía con el sufijo inglés *-ing*, utilizado para presentar participios y nominativos verbales.

Este gesto del *wau*, yo sólo lo he visto una vez. Y fue cuando un *wau* se precipitó en medio de una danza y ejecutó el gesto sobre su *laua*, que estaba celebrando a los antepasados del *wau*. El *wau* corrió hasta el centro de la multitud, volvió su espalda hacia el *laua* y rápidamente se agachó —casi se desplomó— hasta sentarse sobre el suelo de tal manera que, según sus piernas se doblaban debajo de él, sus nalgas frotaron de arriba a abajo toda la pierna del *laua*.

Peró, en la *naven* concreta que estoy describiendo, los dos *wau* no encontraron a su *laua* y tuvieron que contentarse con

¹ Esta es la traducción al inglés *pidgin* de una expresión iatmul, *kunak-ket*. El sufijo *ket* indica finalidad; y la palabra *kunak* significa «preparar», «reparar» o «propiciar». (N. del T.) La traducción más precisa, en castellano formal, vendría a ser a mi parecer: «congraciarse con él».

vagar por todo el poblado en su busca. Finalmente, llegaron a la gran canoa que él había hecho —el logro que estaban celebrando. Entonces se dejaron caer en el interior de la canoa y, durante algunos momentos, yacieron en ella aparentemente exhaustos y derrotados (lámina IV), con sus piernas ampliamente abiertas en las mismas actitudes que los niños encontraban tan divertidas. Poco a poco se recuperaron y recogieron sus remos y, sentándose en la proa y la popa de la canoa (las mujeres reman la canoa sentadas, los hombres lo hacen de pie), emprendieron lentamente un pequeño viaje por el lago. Cuando regresaron, salieron a la orilla y se retiraron cojeando. La representación se había acabado y ellos se fueron a sus viviendas, se lavaron y se pusieron sus ropas habituales. El ave le fue entregada al *laua*, que tiene entonces el deber de corresponder con un regalo de conchas a su *wau* en alguna fecha posterior. Los regalos de correspondencia de este tipo se entregan ceremonialmente, por lo general, con ocasión de la celebración de algunas otras danzas. Las conchas son atadas a una lanza y ofrecidas así al *wau*.

En ceremonias *naven* más elaboradas, especialmente aquellas en que desempeñan un papel las mujeres, hay una propagación clasificatoria del comportamiento ritual, no sólo para permitir que los parientes clasificatorios del *laua* en cuestión ejecuten la *naven* para él, sino también para permitir a personas que de otro modo no estarían involucradas adoptar un comportamiento *naven* hacia otros individuos que puedan, de alguna manera, identificarse con el *laua* en cuestión. El comportamiento *naven* característico de las esposas del hermano mayor, por ejemplo, consiste en apalear al hermano menor de su marido cuando se están celebrando sus logros. Debido a la propagación clasificatoria de la *naven*, no sólo las esposas del hermano mayor golpean al hermano menor de éste que ha trabajado el sagú, sino que también las esposas de los hermanos mayores del padre del muchacho se levantan y apalean al padre. Además, otros hombres que no sean los *wau* ejecutantes pueden aprovechar la oportunidad para hacer regalos de comida a sus diversos *laua*.

Algo de esta propagación clasificatoria tuvo lugar en la *naven* que se celebró en Mindimbit para los muchachos que habían salido a trabajar el sagú por vez primera. Sólo los parientes femeninos participaron en esta ceremonia y su disfraz ofrecía un marcado contraste con el de los *wau* descrito más arriba. Aquí, el *wau* se viste con el más cochambroso de los atuendos

femeninos, aunque la mayoría de las mujeres, cuando se visten con ropa de hombre, lo hacen con la más elegante indumentaria masculina. Las parientes femeninas que participaron eran las hermanas (*nyanggai*), hermanas de los padres (*iau*), esposas de los hermanos mayores (*tshaishi*), madres (*nyame*) y esposas de los hermanos de las madres (*mbora*) —todos estos términos utilizados tanto en sentido clasificatorio como en sentido estricto.

De estas parientes, se vistieron de hombres las hermanas, las hermanas de los padres y las esposas de los hermanos mayores, tomando prestados de los hombres de su familia (maridos, hermanos o padres) los mejores tocados de plumas y ornamentos homicidas. Sus rostros habían sido pintados de blanco con azufre, según es privilegio de los homicidas, y en sus manos llevaban las cajas de caliza decorada utilizadas por los hombres y bastoncitos de caliza dentados con borlas colgantes cuyo número es la cuenta de los hombres muertos por su propietario. Este disfraz favorecía mucho a las mujeres y era admirado por los hombres. Las mujeres se sentían muy orgullosas de sí mismas dentro de ellos. Así se paseaban por el poblado pavoneando sus plumas y haciendo rechinar sus bastoncitos de caliza dentro de las cajas, produciendo con ello el fuerte sonido que los hombres utilizan para expresar cólera, orgullo y vehemencia. Tan grande era, de hecho, su placer en este detalle particular del comportamiento masculino que el marido de una de ellas, cuando yo me lo encontré el día siguiente a la representación, se quejaba muy apenado de que su mujer había desgastado todas las endentaduras de su bastón de caliza que ahora ya no podría hacer ningún sonido.

Las esposas de los hermanos de las madres llevaban distintos tipos de disfraz. La madre se despojó de su falda pero no se puso ningún ornamento masculino, y las esposas de los hermanos de las madres se pusieron raídos vestidos de viuda como los del *wau*, descritos más arriba.

Estas modificaciones vestimentarias van acompañadas también de una modificación de los términos de parentesco utilizados para estas mujeres. Así:

La *iau* (hermana del padre) se convierte en «*iau-ndo*» o «*nyai*» (literalmente, «padre»).

La *tshaishi* (esposa del hermano mayor) se convierte en *tshaishi-ndo* o *nyamun* (literalmente, «hermano mayor»).

La *mbora* (esposa del hermano de la madre) se convierte en *mbora-ndo*.

La *nyanggai* (hermana) se convierte en *nyanggai-ndo*.

En estos términos especiales, el sufijo *-ndo* significa «hombre». Las madres, únicas de todas las parientes femeninas involucradas en la *naven* que no se ponen atuendos masculinos, siguen siendo descritas como *nyame* (madre).

La canoa con los muchachos regresó de los pantanos de sagú avanzada la mañana y, tan pronto como fue divisada desde las orillas del río, se voceó la noticia por el poblado, que se eleva a espaldas del río en un pequeño lago. Las mujeres se congregaron en las orillas del lago y, cuando la canoa hizo su entrada, nadaron hacia ella para saludar y salpicar con agua a los muchachos, tal como se hace cuando una canoa regresa de una triunfante correría de caza de cabezas. Cuando los muchachos hubieron desembarcado, todo el poblado pareció volverse loco durante algún rato; las hermanas de los padres y las esposas de los hermanos mayores corrían precipitadamente de aquí para allá en busca de sus distintos hijos de hermanos y hermanos menores de maridos, respectivamente, con el fin de apalearlos. Los hombres que esperaban ser apaleados hicieron cuanto pudieron para evitar la ceremonia escondiéndose en las casas ceremoniales; pero las mujeres, en tales ocasiones, gozan de un permiso especial (quizá porque van vestidas de hombres) para penetrar en ellas. Cuandoquiera que una *iau* veía a su *kanggat* (hijo del hermano, h. m.) o una *tshaishi* veía a su *tshuambo* (hermano menor del marido) en una de las casas ceremoniales, se precipitaba palo en mano hacia el interior de este habitualmente prohibido lugar, y le propinaba varios buenos golpes; y, si él echaba a correr, ella le perseguía golpeándole sobre la carrera. En una ocasión similar en Kankanamun, cuando las mujeres se hallaban celebrando una *naven* para un joven que había matado un cerdo y estaba dando un banquete, se quedaron vacilantes ante la entrada de una casa ceremonial donde se estaba sosteniendo un debate. Los hombres interrumpieron el debate en beneficio suyo y aquella multitud, formando una columna, entró bailando en la casa de ceremonias. Una vez dentro, rompieron la columna y cada mujer fue y apaleó a sus parientes indicados².

² A este relato de los apaleamientos, se pueden añadir dos puntos que yo no observé en su momento pero de los cuales se me informó

En la ocasión que estoy describiendo, en Mindimbit, no vi ninguna actividad por parte de las madres y hermanas. La actividad de las otras mujeres vestidas de hombres continuó, a intervalos, durante el resto del día. Al anochecer, las mujeres ejecutaron solas una pequeña danza. Es costumbre de los hombres quitarse sus taparrabos una vez caída la noche; y las mujeres, consecuentemente, se despojaron de sus taparrabos de piel de zorro volador, que habían tomado prestados de sus maridos y hermanos, y bailaron con sus lomos descubiertos, llevando todavía puestos sus espléndidos tocados de plumas y ornamentos. No hubo ningún embarazo evidente por parte de los hombres ante esta exhibición de sus familiares femeninas —pero los hombres más viejos parecían bastante indignados ante su indiferencia. La danza tuvo lugar cerca de una de las casas ceremoniales más pequeñas, y uno de los ancianos me aseguró en tonos escandalizados que era «indignante» ver a los hombres más jóvenes acudir en masa a esta casa ceremonial, donde ningún asunto les llamaba si no era una buena vista de la danza de las mujeres. Se trataba de la casa ceremonial de un clan en particular, pero aquella noche estaba llena de hombres jóvenes pertenecientes a todos los clanes del poblado.

En el caso de la *naven* celebrada en Mindimbit para la pequeña muchacha que había atrapado un pez con hilo y anzuelo, la representación fue todavía más elaborada, no porque el logro fuese de gran importancia sino, quizá, porque los *wau* estaban ansiosos por obtener conchas de valor regalando cerdos a sus *laua*. Según los relatos que recogí, parece que en esta *naven* tomaron parte tanto los parientes masculinos como los femeninos y se mataron ocho cerdos. Además de la muchachita que había atrapado un pez (uno o dos meses antes de la ceremonia), se rendían honores a otras dos muchachitas, y la *naven* resultante se extendió a casi todos los individuos del poblado. Incluso se regaló un cerdo a un *laua* clasificatorio del poblado vecino.

Cuatro *wau* se vistieron de «madres» y arremangaron sus faldas con el fin de exponer sus genitales. Tres de estos *wau*, según la descripción, llevaban a las niñas «sobre sus cabezas» —es de suponer que llevaban a las niñas en la misma postura

más tarde. Dicen que no sólo el padre mismo del héroe es ligeramente apaleado por su *tshaishi* sino que también el hermano menor del padre (*tshambwi-nyai'*) es severamente apaleado. También se me dijo que en estas ocasiones la *tshaishi* exclama «*tshuambo-ket wonggegio*» (violaré a mi hermano menor).

en que las madres habitualmente llevan a sus niños, a cotenas o sobre los hombros (cfr. lámina V B). El cuarto *wau* también iba atado a una especie de «cama» o camilla, sobre la cual era elevado y violentamente balanceado por un grupo de hombres quienes, al tiempo que columpiaban la camilla, entonaban canciones del clan del *wau*. La niña que había cogido el pez había sido colocada sobre el vientre de este *wau*, mientras su padre, de pie junto a ellos, sostenía una azuela a la que había atado una media luna de nácar. Después puso esta azuela en manos de la muchacha y, con ella, ésta cortó las ligaduras que ataban a su *wau* a la camilla. Seguidamente entregó la azuela decorada al *wau* y, con ella, éste se incorporó de medio cuerpo sobre la camilla, sosteniéndose con ayuda de la azuela. De modo similar, los padres de las otras muchachas ofrecieron objetos de valor a los *wau* de éstas y, al mismo tiempo, desataron las faldas de los *wau*. Los *wau* entonces volvieron a adoptar sus atuendos masculinos normales.

Durante la representación que acabo de describir una *mbora*, la esposa del *wau* que estaba atado a una camilla, danzaba con sus faldas arremangadas para exhibir sus genitales. Llevaba un saco de cuerda sobre su cabeza y cara, y también un palo de cavar, que sostenía horizontalmente por detrás de sus hombros con sus manos elevadas para sujetarlo de cada lado. Cuando la danza concluyó, el padre de la muchacha entregó a la mujer una media luna de nácar y tres conchas de *Turbo*.

Toda esta pantomima ritual interpretada por el *wau* me da a mí la impresión de que es una representación del nacimiento de la niña del vientre del hermano de su madre, aunque ninguno de mis informadores masculinos (en Kankanamun, donde estuve haciendo averiguaciones) han oído hablar jamás de la costumbre de atar a la mujer parturienta a una camilla. La danza de la *mbora* (esposa del hermano de la madre), con sus brazos estirados por detrás de su cabeza, probablemente representa también la postura de una mujer en el parto.

Esta ceremonia fue seguida de una entrega general de regalos, en forma de comida y objetos de valor. Seis cerdos fueron sacrificados para tal fin. De ellos, uno fue ofrecido por su *wau* a la pequeña muchacha que había atrapado un pez, y ella se puso ceremonialmente en pie encima del animal. De los siete cerdos restantes, tres fueron entregados por los respectivos *wau* a sus *laua* clasificatorios, incluyendo uno que fue entregado al

padre³ del marido de la hermana del donante en el poblado de al lado. Una mujer entregó uno de los otros cerdos al hijo de la hermana del marido (es decir, la *mbora* lo entregó a su *nasa*, hijo de la hermana del marido). Otro fue entregado a un marido de hermana clasificatorio (es decir, al padre potencial de un *laua*), y otro a una hermana viuda clasificatoria⁴.

Más arriba hemos visto cómo el padre del *laua* proporcionaba los objetos de valor que la muchacha entregó a su *wau*. En la entrega general de comida y objetos de valor, este modelo se extiende más allá, de tal manera que los intercambios tienen lugar, en realidad, entre los parientes de las esposas por un lado y los parientes de los maridos por otro. El clan de la esposa y sus hermanos clasificatorios, etc., entregan cerdos al hijo del esposo, al padre del esposo o al esposo. Este sistema se resume en la lengua nativa diciendo que el *wau-nyame nampa* (hermano de la madre y gente de la madre) entrega cerdos a *lanoa nampa* (gente del marido) o *laua nyanggu* (gente de los hijos de la hermana) —siendo estos dos términos casi sinónimos (cfr. página 114). En la entrega de obsequios celebrada en respuesta a la anterior, los hermanos clasificatorios y otros parientes de los receptores de cerdos contribuyeron a la acumulación de objetos de valor que constituían los regalos de correspondencia, de tal manera que la lista era extremadamente elaborada e involucraba a un gran número de personas relacionadas en las formas más variadas con los donantes originales de los cerdos.

La última *naven* a que me referiré es aquella que solía celebrarse en honor del triunfante homicida cuando éste había con-

³ Este pariente también es llamado *laua*. El sistema de parentesco *iatmul* se caracteriza por una alternancia de generaciones semejante a la que encontramos en muchos sistemas australianos. Teóricamente, un hombre se reencarna en el hijo de su hijo; y una mujer en la hija del hijo de su hermano. En general, el término de parentesco que es apropiado para un pariente determinado será también apropiado para cualquier otro pariente del mismo sexo en una posición análoga dos generaciones patrilineales aparte. Así, el término *nyamun* se usa tanto para el hermano mayor como para el padre del padre. El término *nyame* se usa tanto para la madre como para la esposa del hijo. En el caso presente, el término *laua* se usa tanto para el hijo del marido de la hermana como para el padre del marido de la hermana.

⁴ De acuerdo con el relato recogido, el octavo cerdo fue entregado por un hombre al hijo del hermano de su madre. Este detalle es anómalo y, probablemente, bien el relato está equivocado o bien las dos personas referidas estaban también relacionadas en un modo inverso por alguna otra vía.

sumado su primera muerte. El relato que yo tengo de estas ceremonias repite cierta parte del material que ya he descrito, pero describe también otros cuatro episodios pantomímicos que pueden celebrarse en tales ocasiones. Dichos episodios son evidentemente independientes uno del otro, pero todos ellos presentan los mismos tipos de travestismo que he descrito más arriba. La única excepción a esto es el disfraz de la *mbora* quien, aunque en el primer episodio lleva unas harapientas vestiduras femeninas, en el segundo y el tercero viste atuendo masculino (probablemente harapiento⁵).

En el primer episodio, la *mbora* baila con una falda sucia y su cabeza envuelta en una red de pescar. Lleva la cabeza del enemigo colgada del cuello y, con sus manos levantadas, sostiene un palo de cavar por detrás de sus hombros. Otra *mbora* podía llevar la mandíbula del enemigo colgada del cuello. Esta danza continúa hasta la puesta del sol, en que el *nasa* (hijo de la hermana del marido) trae una concha de *Turbo* atada a una lanza y, ofreciéndosela, desata la falda de su *mbora*.

En el segundo episodio, las *iau-ndo* (hermanas del padre con disfraz de hombre) llevan en sus manos un ornamento de plumas como el que llevará el homicida en su tocado. Las *mbora-ndo* (esposas del hermano de la madre) yacen tendidas en el suelo y las *iau-ndo* caminan a través de ellas llevando las plumas. Entonces, las *mbora-ndo* les arrebatan las plumas y echan a correr con ellas.

En el tercer episodio, el *wau* se pone una falda y, colocándose en el ano un fruto de color naranja, *mbuandi* (*Ervatamia aurantiaca*), asciende por la escalera de una casa exhibiéndolo mientras trepa. Una vez al final de la escalera, lleva a cabo los actos de copulación con su esposa, que viste y actúa como el hombre. El *laua* siente mucha vergüenza ante este espectáculo y la hermana del *laua* probablemente llorará por ello. El fruto anaranjado representa un clitoris anal, un rasgo anatómico frecuentemente imaginado por los *Iatmul* y apropiado para la adopción por parte del *wau* de una femineidad grotesca. Mi informador me dijo que, después que la *mbora*, actuando como un varón, hubiese copulado con el *wau*, las otras mujeres pasarían

⁵ Desgraciadamente, no sé si la *mbora* lleva un atuendo elegante o zafio cuando se viste de hombre —pero sospecho que ella, al igual que su marido, viste desaliñadamente.

todas a hacer lo mismo —y no es difícil imaginar la escena de tremenda confusión que se formará en torno al infeliz *wau*.

En el cuarto episodio, se coloca sobre la escalera de una casa una gran trampa para gambas en forma de pera con entrada de cesta para langostas. Todas las mujeres del poblado yacen desnudas en el suelo, una junto a otra, delante de la escalera. El homicida camina por encima de las mujeres, sube y entra en la casa. Tiene vergüenza de mirar a los genitales mientras camina, por lo que avanza con la cabeza levantada, tanteando su camino con los pies. En esta ocasión, las mujeres dirán de la vulva: «Ese lugar tan pequeño de donde este gran hombre ha salido». Las únicas mujeres sobre las que no ha de pasar son su hermana y su esposa. Su hermana le acompañará mientras camina. Esta no muestra moderación ninguna, sino que arremete sobre la vulva con sus manos cuando pasa —especialmente sobre la de la *tshaishi*, la esposa del hermano mayor. Al verla, exclama: «¡Una vulva!». Pero la *tshaishi* responde: «¡No! ¡Un pene!».

Tras esto, la *tshaishi* canta una canción cómica, marcando el ritmo con una cáscara de coco. El texto de la canción, como el de todas las canciones iatmul, está compuesto en torno a una serie de nombres totémicos; en este caso, nombres de la trampa para peces colocada sobre la escalera.

Esta trampa de peces, trampa de peces Alie-namak ⁶.

¡Ve! nunca le acertarás.

¡Ve! nunca lo atravesarás.

Esta es una trampa de peces de Woli ⁷.

Esta es una trampa de peces de Tanmbwa ⁸.

¡Ve! nunca le acertarás.

¡Ve! nunca lo atravesarás.

Y así esto se sigue repitiendo, sustituyendo el nombre de Alie-namak, de la primera línea, por otros. Al término de la canción, el homicida atraviesa la trampa con su lanza, sube y entra en la casa.

⁶ Alie-namak: éste es un nombre totémico para una trampa de peces, un antepasado del clan Mandali. Desconozco el significado de la palabra *alie*. La palabra *namak* es un antiguo término para *namwi* —trampa de peces.

^{7 y 8} Woli y Tanmbwa: son dos nombres para designar al Viento del Este, y se emplean en la jerga de los shamanes para referirse a las mujeres. Cada uno de estos dos versos significa, por tanto: «Esta trampa de peces es de una mujer.»

En este último episodio, la trampa para peces es ciertamente un símbolo de la vulva, y este símbolo se da también en mitología esotérica, acompañado del símbolo complementario, la anguila, que cae dentro de la trampa.

Antes de tratar de explicar los detalles del ceremonial, podemos resumir convenientemente el comportamiento *naven* de los diversos parientes:

El *wau* (hermano de la madre) lleva un grotesco atuendo femenino; ofrece sus nalgas a un *laua* varón; da luz, en pantomima, a un *laua* hembra que desata sus ligaduras; se apoya sobre la azuela que ella le ha entregado; entrega comida a un *laua* de uno u otro sexo y a cambio recibe conchas de valor; actúa como mujer en su grotesca cópula con una *mbora*. Estos actos ceremoniales pueden ser representados bien por el propio *wau* o bien por el *wau* clasificatorio —más frecuentemente por este último.

La *mbora* (esposa del hermano de la madre) lleva puesto, bien un grotesco atuendo femenino o bien un atuendo masculino (probablemente grotesco); baila con el palo de cavar sostenido detrás de su cabeza; hace el papel de varón en mímica cópula con *wau*; lo mismo que *wau*, ella entrega comida al héroe de la *naven* y recibe a cambio objetos de valor.

La *iau* (hermana del padre) lleva un espléndido atuendo masculino; apalea al muchacho en cuyo honor se celebra la *naven*; pasa por encima de su postrada *mbora*; participa en la competición entre la *mbora* y la *iau*, en la que la primera arrebató el tocado de plumas a la segunda.

La *nyame* (madre) se quita la falda pero no se transviste; yace tendida con otras mujeres cuando el homicida pasa por encima de todas ellas.

La *nyanggai* (hermana) lleva un espléndido atuendo masculino; acompaña al homicida, su hermano, cuando éste pasa por encima de las mujeres; él tiene vergüenza pero ella arremete contra sus genitales, especialmente sobre el de la *tshaishi*; llora cuando *wau* exhibe el clítoris anal.

La *tshaishi* (esposa del hermano mayor) lleva un espléndido atuendo masculino; apalea al hermano menor de su marido y su vulva es asaltada por la hermana del mismo.

El *tawontu* (hermano de la esposa, es decir, *wau* de los hijos del ego) entrega comida al marido de la hermana (*lando*) y recibe objetos de valor a cambio. El *tawontu* puede, según creo, frotar sus nalgas contra la espinilla del *lando* cuando éste se casa con la hermana del *tawontu*.

CAPÍTULO III

LOS CONCEPTOS DE ESTRUCTURA Y FUNCION

ESTRUCTURA

He descrito las ceremonias *naven* con un mínimo de referencias a la cultura en que se desenvuelven; y cualquier intento de *explicarlas* debe consistir en relacionarlas con su marco. Incluso la construcción de una teoría histórica de su origen requeriría un examen exhaustivo del resto de la cultura, y esto se aplica todavía más a cualquier teorización que explique la *naven* con arreglo a la estructura o a los mecanismos de funcionamiento de su cultura. Puesto que voy a intentar aportar análisis de la situación de la *naven* tanto desde el punto de vista estructural como funcional, estará bien que exponga con claridad en este punto ¹ lo que quiero decir con estos dos conceptos de Estructura y Función.

¹ Este capítulo contiene una declaración de mi postura teórica de cuando estaba escribiendo el cuerpo de este libro. Los diversos capítulos descriptivos eran una serie de experimentos en el uso de distintas abstracciones que son aquí diferenciadas y definidas. En general, estas abstracciones han resistido la prueba experimental, y su uso ha conducido a generalizaciones que he creído interesantes.

El significado que yo confiero a los términos *afectivo* y *cognitivo* queda aquí poco claro, y el libro entero fue escrito con vago uso de dichos términos. Yo esperaba que los experimentos en la descripción de cultura podrían aclarar esta cuestión que el estudio de la psicología individual ha dejado oscura. En el epílogo, de una comparación de mis diversos métodos he pasado a intentar dar con una solución a este problema, y la postura a la que finalmente llego es ligeramente distinta de la que hay esbozada en este capítulo. Reescribir la exposición de

El antropólogo de campo recoge en el terreno detalles de comportamiento culturalmente normalizados. Una gran parte de este material toma la forma de declaraciones nativas *sobre* el comportamiento. Dichas declaraciones pueden considerarse a su vez como detalles de comportamiento; o, más cautamente, podemos considerarlas como ciertas y suplementarias al relato hecho por el antropólogo del comportamiento que ha presenciado.

Podemos observar cualquiera de estos detalles desde un punto de vista estructural. Así, cuando una madre da comida a su hijo podemos ver, implícitos en este acto cultural, toda una serie de presupuestos estructurales: que las madres alimentan a sus hijos; que los niños dependen de sus madres; que las madres son amables; que el taro es comestible; etc. Cuando estudiamos una cultura, en seguida encontramos que los mismos presupuestos estructurales están presentes en un gran número de sus detalles. Así, en el comportamiento de todas las madres iatmul podemos recoger una serie de detalles diversos, todos los cuales implican que las mujeres cuidan de los hijos; y en una investigación estructural podemos considerar la expresión «cuidar de» como una especie de clave taquigráfica mediante la cual podemos referirnos a un aspecto estructural de todos estos detalles del comportamiento cultural. Dicha clave no es una mera creación del antropólogo; cada cultura contiene conceptos generalizados que sirven de clave para referirse colectivamente a aspectos estructurales de gran cantidad de detalles de comportamiento normalizado. En este enfoque estructural, veremos expresiones tales como «madre», «mitad», «patrilinealidad», etc., como abstracciones generalizadas para referirse a los aspectos estructurales de grandes cantidades de detalles culturales, es decir, detalles de comportamiento normalizado.

Utilizado en este sentido, el término Estructura se relaciona estrechamente en significado con el término «tradición». Pero este último tiene sus inconvenientes; está evidentemente fuera de lugar en cualquier análisis sincrónico, puesto que en un análisis tal el origen histórico de cualquier detalle cultural es irrelevante. A pesar de esto, la palabra «tradición» se infiltra a veces en estudios sincrónicos. En dichos contextos, la palabra debe ser claramente despojada de toda referencia al pasado o

mis hipótesis de trabajo con arreglo a los resultados de mis experimentos se apartaría del «interés detectivo» de los capítulos teóricos.

a procesos diacrónicos. Una vez así despojada, «tradición» sólo puede significar los hechos *dados* de una cultura, hechos que se *dan* como premisas. Así sucede que la palabra «tradición» se utiliza algunas veces en análisis sincrónicos como sinónimo de «estructura cultural» tal como aquí se define.

La palabra «estructura» es un término colectivo conveniente para este aspecto de una cultura, pero posee la desventaja de no poder ser convenientemente utilizado para referirse por separado a los elementos de que se compone la estructura. Utilizaré por tanto la palabra *premisa* para estos elementos. Así, una premisa es *una afirmación generalizada de un supuesto o implicación concreta reconocible en una pluralidad de detalles de comportamiento cultural*.

Veremos que puede variar considerablemente el grado hasta el cual las premisas de una cultura son explícitamente manifestadas por la gente; y que, en muchos casos, éstas sólo pueden ser afirmadas en términos simbólicos —mediante la terminología de parentescos, por medio de clichés metafóricos, más oscuramente a través del ritual o, en la cultura Iatmul, por medio de algún truco en la imposición de nombres personales. Pero, a pesar de esta variación, es conveniente utilizar el término para cualquier afirmación general cuya expresión pueda ser directamente recogida de informadores o que, una y otra vez, pueda mostrarse implícita en el comportamiento de los individuos.

La existencia de premisas o «formulaciones» en una cultura, por supuesto, siempre ha sido reconocida, pero no se ha tomado la suficiente conciencia de hasta qué punto las diversas premisas de una cultura forman en su conjunto un esquema coherente. El estudioso de la estructura cultural puede detectar silogismos del tipo general de: «Una madre da comida a los niños, un hermano de la madre es identificado con la madre; por consiguiente, los hermanos de la madre dan comida a los niños.» Y, por medio de estos silogismos, toda la estructura de una cultura se entreteje formando un todo coherente. Tal como yo lo veo, la tarea de la antropología estructural es la investigación de estos esquemas en una cultura, y yo definiría estructura cultural como *un término colectivo para designar el esquema «lógico»² coherente que puede construir el científico encajando entre sí las diversas premisas de dicha cultura*.

² En esta definición ciertamente no estoy usando el término «lógico» en ese sentido estricto en que se usa en nuestra cultura para describir

Aparte de este uso de la palabra «estructura» para hacer referencia a un aspecto cultural, hay un segundo uso del término perfectamente válido para referirse, no a la cultura, sino a la *sociedad*. Es en este sentido en el que Radcliffe-Brown utiliza principalmente la palabra, y es importante distinguir en todo momento los dos sentidos. En el estudio de la estructura cultural tomamos detalles de comportamiento como nuestras unidades y los vemos como eslabones que forman juntos un esquema «lógico»; mientras que en el estudio de la estructura social tomamos a los individuos humanos como unidades y los vemos eslabonarse en grupos —p. ej., parientes, miembros de un clan o miembros de una comunidad. Diferencias tales como la trazada (pág. 118) entre orientación periférica y centrípeta de los sistemas sociales podrían, por ejemplo, describirse como diferencias en la estructura *social*.

Así, en ambas disciplinas, la sociológica y la cultural, estaremos en gran medida estudiando los mismos fenómenos, pero mirándolos desde dos puntos de vista distintos. En el estudio de la estructura cultural veremos la terminología de clanes y de parentesco como referencias de clave a detalles de comportamiento, mientras que en el estudio de la estructura social veremos a estas agrupaciones como segmentos de la anatomía de la comunidad, como una parte del mecanismo mediante el cual se integra y organiza la comunidad.

Por el momento, yo no he encontrado aún la manera de poder aislar claramente el estudio de la función social del de la estructura social, y creo que el enfoque más útil a estas dos disciplinas que tenemos hoy día a nuestras disposiciones es aquel que ve la estructura social en relación con la integración y desintegración de la sociedad. Por consiguiente, consideraré estos dos temas en conjunto bajo el encabezamiento general de «Sociología de la *naven*». Pero sí es fácil y, a mi parecer, valioso aislar el estudio de la estructura cultural del de otros aspectos de la cultura, y por tanto trataré estos temas por separado.

una disciplina del pensamiento en que la especie de pasos que encierra están rígida y conscientemente controlados. Quiero decir, sin embargo, que los elementos de estructura están vinculados por pasos o escalones que eslabonan sus premisas, y que la palabra «lógico» debe por tanto interpretarse de un modo diferente en cada cultura. Este concepto, el cido de una cultura, será elaborado en una etapa más avanzada de este trabajo.

FUNCIÓN

El término Función es más difícil de definir, puesto que es ambiguo. Por una parte tenemos el amplio uso filosófico del término con el que cubrir todo el juego de causa y efecto sincrónicos dentro de una cultura, independientemente de cualquier consideración de finalidad o adaptación. Empleando el término en este sentido, podríamos decir que las ceremonias *naven* son una función de todos esos elementos de cultura o propiedades de sociedad de cuya presencia depende la existencia de las ceremonias. Si, además, se puede demostrar que las ceremonias *naven* desempeñan algún papel en la integración de la comunidad, podemos decir que el tamaño de los poblados Iatmul está en función de —entre otras cosas— las ceremonias *naven*. Este es un uso perfectamente consecuente y lógico del término, un uso que los antropólogos harían bien en adoptar³. Entonces podrían insertar adjetivos calificativos para indicar qué clase de interdependencia están discutiendo. Y así tendríamos expresiones tales como: función estructural, función social, función pragmática, etc.

Pero, por desgracia, la palabra «función» puede también utilizarse en el sentido popular para indicar *efecto adaptativo útil* y, con frecuencia, no está perfectamente claro en cuál de estos sentidos se utiliza la palabra en antropología moderna. Malinowski tiende a definir función en términos de adaptación, para considerar todos los elementos de una cultura como «funcionando directa o indirectamente para la satisfacción de las necesidades humanas», y él deduce de esto que cada detalle de una cultura está «en acción y funcionamiento y es activo y eficiente»⁴. Este método de aproximación es probablemente lógico y una investigación cuidadosa de él podría proporcionar un sistema coherente de antropología aliado a sistemas de estudio económico basados en el «hombre calculador». Pero, desgraciadamente, el otro sentido de la palabra «función» ha hecho confuso el tema. Así, encontramos: «Tanto el más simple como

³ La principal dificultad que encierra este uso es que, a partir de este principio, se podría demostrar que las ceremonias *naven* son una función de todas las demás cosas en el universo y el antropólogo se vería enfrentado con el problema de definir sus esferas de competencia. El intento de subdividir una cultura en instituciones está, sin duda, destinado a delimitar esferas de competencia.

⁴ Ambas citas son de la *Enc. Soc. Sci.*, 1931, art. Culture, pág. 625.

el más elaborado artefacto está definido por su función, el papel que desempeña dentro de un sistema de actividades humanas; está definido por las ideas que hay conectadas con él y por los valores que lo rodean»⁵. De esto, debemos suponer que aquí la palabra «función» se utiliza, no sólo en referencia a la satisfacción de las necesidades humanas sino también en referencia a la interdependencia de elementos culturales.

La situación es complicada y difícil; y, al menos para mí, no se ve simplificada por la teoría de que la cultura puede ser dividida en «instituciones», y en la que cada institución está definida por su función o funciones específicas. A mí me parece prematuro emprender este análisis (en el sentido de división) en instituciones en tanto no se hayan analizado los conceptos abarcados por el término «función».

Pero si, en lugar de poner énfasis en la subdivisión de cultura, examinamos las posibilidades de subdividir y clasificar distintos tipos de funciones, creo que se puede conseguir cierto grado de claridad y que, entonces, tendremos alguna posibilidad de desenmarañar las leyes del funcionamiento social y cultural.

Una corta lista de los principales tipos de efecto a los que se ha aplicado el término «función» bastará para demostrar la confusión presente y la clase de modificación que yo vengo a sugerir:

1. La satisfacción directa de las necesidades humanas.
2. La satisfacción indirecta de las necesidades humanas.
3. La modificación, elaboración, etc., de las necesidades humanas.
4. El amoldamiento y educación de los seres humanos.
5. La integración de grupos de seres humanos.
6. Diversos tipos de interdependencia y relación entre elementos culturales.
7. El mantenimiento del *status quo*. Etcétera.⁶

En esta lista, el hecho que más llama nuestra atención es que cada uno de estos tipos de función depende de cada uno de

⁵ Loc. cit., pág. 626.

⁶ La excelencia del trabajo de campo realizado por miembros de la escuela funcionalista, sin duda, no se debe a la amplitud de la red que ellos arrojan en el mar de la cultura. No estoy abogando aquí por ninguna reducción de esta amplitud, sino más bien por una mayor discriminación en la clasificación de la pesca.

los demás tipos. Es este hecho el que tanto ha impresionado a los funcionalistas que han procurado evitar el análisis del concepto de función.

— La antropología científica nació en una época en que las ciencias más antiguas acababan de resolver sus problemas domésticos y comenzaban a extender sus investigaciones adentrándose en las áreas limítrofes que separan a una ciencia de otra. El resultado de esta extensión ha sido un nuevo sentido de la unidad fundamental de la ciencia y del mundo. Pero sus efectos sobre la antropología han sido desastrosos. El énfasis puesto en la unidad ha retardado el análisis. La física y la química se están beneficiando considerablemente de una fusión de sus problemas y métodos, pero esto no significa que no se beneficiaron de su separación en el pasado. Los grandes avances en el conocimiento se hacen mediante el análisis de los problemas, mediante la separación de una clase de problema de otra. Afirmar que todos los problemas están interrelacionados resulta místico e improductivo. Aislarlos es artificial, pero no más artificial que usar materiales puros en un laboratorio químico.

El estado de cosas en antropología probablemente no es tan malo como lo he trazado. Tenemos por un lado a Radcliffe-Brown, quien tiende a ver todos los elementos culturales apuntando a la solidaridad y la integración del grupo. El insiste en que las consideraciones puramente psicológicas son impertinentes a esta materia, diferencia estructura social de función pragmática y considera que cada una presenta su tipo particular de problema para ser estudiado por su propia disciplina particular. Y por otro lado tenemos, en pleno desarrollo, a las ciencias económicas, que se especializan en ese tipo de función social que se ocupa de la satisfacción de las necesidades y deseos humanos —un valioso intento metodológico entorpecido quizá por una visión estrecha de las necesidades humanas⁷.

Esto constituye avances considerables y, en este libro, voy a edificar sobre las disciplinas diferenciadas por Radcliffe-Brown. Voy a intentar considerar la posición funcional (utili-

⁷ Sargent Florence (*Economics and Human Behaviour*, cap. IV, 1927) discute la postura tomada por Henderson en ciencias económicas —la suposición de que podemos retener al «hombre calculador» como un postulado básico de la ciencia económica siempre que no hagamos ninguna suposición en cuanto a los términos en que tiene lugar el cálculo. Esta restricción proporciona un conveniente aislamiento metodológico de las ciencias económicas con respecto de la psicología.

zando el término en su más amplio sentido filosófico) de las ceremonias *naven* desde cinco puntos de vista diferentes. O, dicho con otras palabras, voy a clasificar funciones en cinco categorías de tal manera que las diversas partes del libro ilustrarán cinco métodos distintos de aproximación a los problemas de cultura y sociedad. En la medida de lo posible, mantendré estos métodos de aproximación separados e indicaré dónde me aparto de este procedimiento.

Las categorías que he elegido son:

1. Relaciones *estructurales* o «lógicas» entre los aspectos cognitivos de los diversos detalles de comportamiento cultural: las razones cognitivas del comportamiento.

2. Relaciones *afectivas*⁸ entre los detalles de comportamiento cultural y las necesidades y deseos emocionales básicos o derivados de los individuos: la motivación afectiva de los detalles de comportamiento.

3. Relaciones *etológicas* entre los aspectos emocionales de los detalles de comportamiento cultural y los énfasis emocionales de la cultura en su conjunto.

4. Relaciones *eidológicas* entre los aspectos cognitivos de los detalles de comportamiento cultural y el modelamiento general de la estructura cultural.

5. Relaciones *sociológicas* entre el comportamiento cultural de los individuos y las necesidades del grupo en su conjunto: el mantenimiento de la solidaridad, etc.

De estas cinco categorías de relación entre fragmentos de material antropológico, está claro que una, la sociológica, pertenece a una clase aparte. De las otras, la etológica está muy estrechamente relacionada con la afectiva, y la eidológica, de una manera análoga, está muy estrechamente relacionada con la estructural⁹.

⁸ Aunque los términos «afecto» y «cognición» se hallan ahora en cierto desfavor entre los psicólogos, me he visto obligado a adoptar los adjetivos derivados de ellos. Creo que los peligros y falacias inherentes a estos términos pueden en gran medida evitarse si hablamos, no de «mecanismos afectivos» y «mecanismos cognitivos», sino de *aspectos* afectivos y cognitivos del comportamiento de un solo mecanismo, el individuo.

⁹ De hecho, son tan estrechas las semejanzas entre estos pares de categorías que me han llevado a referirme a las funciones afectivas del comportamiento como «la expresión del ethos en el comportamiento»;

Además de éstos, hay otros dos métodos de aproximación que no voy a considerar en detalle alguno, a saber, los de la psicología evolutiva y las ciencias económicas. Estos quedan omitidos, no porque yo menosprecie su importancia, sino porque no recogí en el campo el material necesario para ilustrar estos enfoques.

Bien poco hace falta decir de estas categorías en esta etapa de nuestra investigación. Los conceptos de estructura, tanto social como cultural, se los debo en muy gran medida a Radcliffe-Brown; mientras que otro concepto, el de «función pragmática», procede de Malinowski. He subdividido este último concepto por varias razones.

Consideremos algunos ejemplos bastante más concretos de funcionamiento «pragmático». El término se aplica a efectos tales como: aumento de la sociabilidad entre individuos; aumento de la solidaridad de la comunidad; aumento del orgullo de familia; la confirmación de los privilegios de individuos y la observancia de sus derechos y deberes; sustanciación de la creencia en la eficiencia mágica y fortalecimiento de la ley y el orden tradicionales¹⁰. A primera vista, muchas de estas funciones podrían parecer «útiles», y los antropólogos han estado tentados de atribuir valor a funciones de esta clase sin pensarlo dos veces. Pero su utilidad se vuelve más problemática cuando nos damos cuenta de que muchos de estos efectos pueden ser mutuamente antagónicos; que, por ejemplo, un aumento del orgullo de familia puede muy bien desbaratar la solidaridad de la comunidad; o, al contrario, que un énfasis excesivo en la solidaridad dentro de la comunidad puede, en algún caso, conducir a guerras con gentes de otro lugar y, con ello, a la destrucción del *status quo*. A la luz del potencial antagonismo entre estos efectos, se diría que sólo con gran precaución puede atribuírseles un valor; y en una lista muestrario de efectos válidos ciertamente incluiríamos todos los opuestos de los efectos acentuados por la Escuela Funcionalista —la reducción de la solidaridad, la reducción del orgullo de familia, la relajación de los deberes, etc.

y, de modo similar, podría haberme referido a las funciones estructurales como «la expresión del eidos en el comportamiento».

¹⁰ Esta lista-muestrario de funciones y el término «función pragmática» aplicado a las mismas, proceden del artículo de Malinowski, «Anthropology», Supplement to the *Encyclopaedia Britannica*, 1926. Se trata de funciones que él atribuye a mitos de diversos tipos.

Por otra parte, si consideramos esta lista-muestrario de condiciones en marcos diversos, su valor se vuelve todavía más problemático. Un pueblo nómada que vive en el más estrecho margen de sustento físico, y regulando drásticamente la población mediante el infanticidio, no es probable que esté interesado en integrar una mayor población. La verdad de esta cuestión es que diferentes pueblos atribuyen muy diferentes valores a estos diversos efectos. Algunos pueblos aprueban la sociabilidad, mientras que otros tienden a ver con malos ojos al individuo hablador y sociable y a considerarlo intruso y poco digno. La «fuerza de la ley tradicional» es muy importante en algunas comunidades africanas, pero esta expresión casi carece de sentido para los iatmul, quienes poseen una cultura altamente individualista, y de buena gana respetarán al infractor de la ley si éste tiene suficiente fuerza de personalidad. Los iatmul —como los irlandeses— no dan demasiado valor a comportamientos extremadamente formales. Desean un grado de formalidad muy diferente del requerido, pongamos por caso, por una comunidad cualquiera. Y así sucesivamente; con cualquiera de estos efectos que cojamos, encontraremos que, entre ciertos pueblos, dicho efecto está altamente valorado, mientras que entre otros es ignorado y despreciado. Las mismas conclusiones se aplican, no sólo a efectos abstractos tales como la fuerza de la ley y la integración, sino incluso a cuestiones concretas tales como el suministro de comida, donde un pueblo puede dar un gran valor al buen vivir mientras que otro grupo ascético apenas muestra interés por los guisos de carne.

Creo que ya es hora de que los antropólogos tengan presente esta enorme variación en el valor que distintos pueblos conceden a los efectos que la moderna antropología funcional puede ofrecerles. A la luz de dicha variación, es obviamente peligroso afirmar que la función pragmática importante de un detalle determinado de una cultura dada es el aumento del orgullo de familia —a menos que pueda demostrarse, primero, que el orgullo de familia es uno de los efectos que son valorados en otros contextos de la cultura concreta que estemos estudiando.

Llegamos pues, aquí, a un tipo muy diferente de relación funcional. Comenzamos por considerar un día la relación entre detalles culturales, por una parte, y las necesidades y deseos del individuo, por otra. Ahora, nos enfrentamos con el hecho de que no podemos conjeturar sobre dichas necesidades y deseos sino que debemos, primero, deducirlos de los énfasis del

conjunto de la cultura. De este modo, si aislamos de «función pragmática» el concepto de *función afectiva* que podríamos definir, estrictamente, con arreglo a la relación entre detalles culturales y las necesidades emocionales de los individuos, tendremos como resultado que construir otra categoría de relación entre el contenido emocional del detalle de comportamiento concreto cuyas funciones estamos estudiando y los énfasis emocionales de la cultura en su conjunto. A esta categoría de función la llamaré *etológica*; y utilizaré la palabra *ethos* para referirme colectivamente a los énfasis emocionales de la cultura.

Similares consideraciones (ver nota 2 sobre la palabra «lógico» al final del capítulo) nos llevarán del aislamiento del concepto de estructura cultural al aislamiento de *eidós*. A partir del examen de las premisas en la estructura de una cultura concreta podemos encajarlos juntos en un sistema coherente y, finalmente, llegar a obtener un cuadro general de los procesos cognitivos involucrados. A este cuadro general lo llamaré el *eidós* de la cultura.

Pero, aunque la relación entre *eidós* y premisas estructurales sea tan estrechamente análoga a la existente entre *ethos* y funciones afectivas, hay una anomalía sobre la que conviene llamar la atención. Hemos visto que el estudio del *ethos* es un necesario preliminar a cualesquiera conclusiones sobre funciones pragmáticas. Pero, en el caso de estructura y *eidós*, el orden de procedimiento se invierte. Los detalles de la estructura cultural han de ser estudiados primero y, de ellos, se deduce el *eidós*. Esta inversión se debe al hecho de que, cuando estudiamos la estructura cultural, nos preocupa el contenido cognitivo manifiesto del comportamiento, mientras que al estudiar las funciones pragmáticas lo que nos preocupa es el contenido emocional, mucho más oscuro. El contenido manifiesto puede describirse pieza por pieza y el sistema subyacente deducirse de la descripción resultante. Pero sólo se le puede *atribuir* un significado emocional después de haber examinado la cultura como un todo.

Aparte de esta diferencia en el procedimiento, los enfoques etológico y eidológico de la cultura guardan una muy estrecha analogía. Ambos están basados en la misma doble hipótesis fundamental: la de que los individuos de una comunidad son normalizados por su cultura; mientras que las características predominantes de una cultura, aquellas que se pueden reconocer una y otra vez en sus más diversos contextos, son una expresión de

esta normalización. Esta hipótesis es, en cierto sentido, circular; se supone que las características predominantes de la cultura no solamente expresan, sino que también promueven, la normalización de los individuos.

Esta doble suposición se la debemos principalmente a la doctora Benedict; y también los conceptos de ethos y eidos, que yo sugiero sean considerados como subdivisiones de su más general concepto de *Configuración*. El eidos de una cultura es una expresión de los aspectos cognitivos normalizados de los individuos, mientras que el ethos es la correspondiente expresión de sus aspectos afectivos normalizados. La suma de ethos y eidos, más aquellas características generales de una cultura que puedan deberse a otros tipos de normalización, componen en total la configuración¹¹.

Esta hipótesis de la normalización de los individuos contribuye en gran medida a aclarar las interrelaciones de las diversas disciplinas que hasta aquí hemos aislado —la estructural y eiológica, pragmática y etológica— pero también trae a consideración otra disciplina separable, otra categoría de función. Esta disciplina recibe generalmente el nombre de Psicología Evolutiva, a saber, el estudio del modelaje del individuo por las circunstancias de su entorno, los efectos psicológicos que sobre él tiene el impacto de la cultura.

De este modo hemos ido derivando del estudio de los procesos culturales al estudio de la psicología individual, uniendo los dos extremos de la escala mediante el concepto abstracto¹² de «normalización individual».

Volviendo ahora a la materia prima de la antropología, los hechos del comportamiento nativo anotados por el trabajador de campo, podemos ver el conjunto de esta masa como pertinente a una última disciplina separable. Esta se preocupa de

¹¹ La doctora Benedict fue tan amable de leer una gran parte de este libro en su forma manuscrita antes de que fuese terminado, y está de acuerdo conmigo en que ésta es una correcta exposición de la relación de ethos y eidos respecto a configuración.

¹² Quizá sea posible, a la luz de trabajos futuros, definir al «individuo normalizado» en términos bastante más concretos. Por el momento, no es posible determinar si con este concepto queremos decir el individuo «medio» o el «ideal». Tampoco está nada claro qué diferencias se introducirán en la teoría cultural de acuerdo con nuestra interpretación de lo «normal». Estas cuestiones sólo se podrán aclarar cuando se haya llevado a cabo una mayor cantidad de trabajo intensivo sobre individuos normales e inadaptados de diversas culturas.

los efectos del comportamiento a la hora de satisfacer las necesidades de *grupos* de individuos, de mantener o impedir la existencia continuada de ese organismo abstracto —la Sociedad. A esta categoría de función la llamaré *Función Social* y utilizaré el término *Sociología* en un sentido restringido para referirme a su estudio, distinguiéndolo del de otras disciplinas separables¹³. En esta disciplina de la sociología, tal como señaló Radcliffe-Brown, la psicología individual se vuelve irrelevante en la misma medida que la Física atómica es metodológicamente irrelevante en el estudio de la Bioquímica.

¹³ Malinowski, según creo, encierra bajo el término «función pragmática» no sólo al tipo de función al que yo aplico dicho término, sino también lo que yo llamo aquí «función social». La diferencia entre nuestros puntos de vista procede en gran medida de su definición de función con arreglo a la satisfacción directa o *indirecta* de los individuos. Yo he definido función pragmática en términos de satisfacción *directa* solamente, dejando los diversos pasos de las vías indirectas de satisfacción para examen por separado en otras categorías de función.

CAPÍTULO IV

PREMISAS CULTURALES PERTINENTES A LA RELACION WAU-LAUA

En esta sección y la que sigue, consideraré los elementos de la cultura Iatmul como eslabones de un sistema estructural. Examinaré los regalos de comida de la madre a su hijo y la lealtad del hijo a su madre como detalles de comportamiento asumidos y esperados en esta cultura, es decir, como premisas. Más tarde, en otra sección, consideraré dichos hechos culturales en su relación con las necesidades y deseos. Por el momento, me dedicaré tan sólo a mostrar cómo las premisas de la cultura Iatmul están interconectadas, formando un sistema coherente, «lógico». Consideraré síntesis del tipo de: una madre da comida a su hijo. Un hermano de la madre se identifica con la madre. Por consiguiente, un hermano de la madre da comida al hijo de su hermana.

Para el manejo de elementos culturales como partes de una estructura, Radcliffe-Brown ha sugerido una técnica muy útil que incluye el uso del término técnico *identificación*. Este término ha dado origen a una cierta cantidad de malentendidos y debo explicar el sentido en que lo uso. El término es un método de clave para referirse colectivamente a los aspectos estructurales de gran cantidad de detalles de una cultura. Cuando digo que los hermanos son identificados, quiero decir que en esta cultura hay una gran cantidad de detalles de comportamiento culturalmente normalizado en los que el comportamiento de un hermano se asemeja al del otro. A continuación veremos cómo, al menos en la cultura Iatmul, cuando dos individuos son identificados es normal que uno de ellos se comporte como

si hubiese llevado a cabo ciertos actos que, en realidad, han sido realizados por el otro¹. Igualmente, las demás personas se comportan con dicho individuo como si hubiese llevado a cabo los actos realizados por el otro.

La afirmación de que los hermanos son identificados no implica la ausencia de detalles de comportamiento que diferenciaría a uno del otro. Así, la palabra «identificación» se usa aquí de un modo relativo y no absoluto. Es común encontrar que, a dos mismos individuos, se les identifica en una serie de contextos mientras que en otra se les contrasta. De este modo veremos cómo, en la cultura Iatmul, se identifica al padre y al hijo en sus relaciones con el mundo exterior mientras que se les contrasta entre sí. En la medida en que son identificados se les considera como aliados, pero en la medida en que son contrastados se les considera como mutuamente opuestos en sus intereses.

La técnica de describir las identificaciones es, con mucho, la mejor hasta el momento desarrollada para el trazado de sistemas de parentesco; y, para el estudio de la *naven*, debemos considerar una importante diferenciación y cuatro tipos principales de identificación:

1. Que el hermano de la madre (*wau*) es distinto del hermano o el padre del padre (*nyai'*). Esta diferenciación se hace abiertamente en los términos de parentesco y está implícita en muchos de los modelos de comportamiento para con estos parientes. En el actual contexto, esta premisa puede ilustrarse adecuadamente mediante un mito acerca de la *naven*:

Un chico y una chica —hermano y hermana— salieron a trabajar el sagú a un pantano de sagú. Cuando avanzaban en su canoa, las efímeras vinieron y cubrieron la superficie del río, de modo que se pusieron manos a la obra y recogieron una gran cantidad de efímeras. Los peces comenzaron también a subir y el muchacho atravesó con su lanza gran cantidad de ellos. Entonces continuaron hasta el pantano donde el muchacho taló una palmera de sagú y sacó a golpes la médula del

¹ El caso más sorprendente representativo de esto tiene lugar en la identificación entre individuos vivos y sus antepasados. Con frecuencia se oyen entre los Iatmul afirmaciones como «¡Yo iba en la popa de la canoa que trajo a los primeros hombres al poblado de Mindimbit!», significando con ello que un antepasado que tenía el mismo nombre que el que habla desempeñó dicho papel en la fundación del poblado.

tronco. La muchacha cogió la médula, la lavó y extrajo el sagú. De camino a casa, se encontraron con su padre y su madre, que habían salido a recibirlos en su canoa y que preguntaron: «¿Quién lanceó los peces?» y «¿Quién batió el sagú?». El chico y la chica respondieron que ellos dos habían lanceado los peces y batido el sagú. Entonces el padre se quitó su delantal público y la madre se quitó su falda y se pusieron a bailar una *naven*. El chico y la chica preguntaron: «¿Por qué estáis bailando?», y sintieron una gran vergüenza. Entonces los dos hermanos volvieron a poner el sagú y los peces en su canoa y remaron hasta la casa de su *wau*. Cuando llegaron a ella, el *wau* y la *mbora* (esposa del hermano de la madre) salieron y recogieron los peces y el sagú; el *wau* se quitó su taparrabos y la *mbora* se quitó su falda y bailaron una *naven*, y la *mbora* cogió los peces y el sagú y los asó y ella y el *wau* comieron. Más tarde la *mbora* trajo un cerdo que ella había engordado y el *wau* se lo regaló a los dos *laua* que pusieron sus pies encima de él. Entonces éstos fueron y prepararon conchas de valor y se las regalaron al *wau*.

Esta diferenciación entre el padre y el hermano de la madre resulta especialmente llamativa en todos esos contextos en que su comportamiento está influido por su pertenencia a diferentes clanes patrilineales. Cada clan tiene su serie de mitos acerca de sus antepasados. Estos mitos y los conjuros que están basados en ellos son secretos cuidadosamente guardados por los clanes descendientes. Normalmente, un hombre transmitirá su conocimiento esotérico a uno de sus hijos; pero algunas veces impartirá los secretos y conjuros del clan a un hijo de su hermana. En el último caso, la transmisión esotérica *debe ser ceremonialmente pagada* con conchas valiosas, y el hijo de la hermana no debe transmitir los conocimientos esotéricos del *wau* a sus propios hijos.

Este confiar los conocimientos esotéricos al *laua* constituye una fuerte afirmación del vínculo entre éste y el *wau*, e implica, ciertamente, una considerable confianza por parte del *wau*, ya que el *laua* puede utilizar en debates los secretos que le han contado para perjuicio y vergüenza de su *wau*. El motivo que conduce al *wau* a correr este riesgo es, pienso, una esperanza de que el *laua* hable de su lado en los debates. Malikindjin, quien desdeñaba la idea de que necesitase ninguna asistencia en los debates (cfr. pág. 188), enseñó sin embargo a su *laua* una parte de su aprendizaje esotérico, diciendo: «Cuando yo

esté muerto, mi *laua* ayudará a mi hijo en sus debates». Sólo oí hablar de un caso en el que un *laua* usara, en debate contra su *wau*, información que este último le había confiado.

Algunas veces un clan tiene la desgracia de perder sus tradiciones ancestrales y debe entonces recuperarlas *comprándoselas* a sus *laua*.

Un interesante caso de diferenciación entre *wau* y padre tiene lugar en Mindimbit², en el proceder que acompaña a la matanza de un ser humano por parte de un joven muchacho. Para esta importante ocasión el padre del muchacho obtendrá, bien por captura o bien por adquisición, un cautivo de una comunidad vecina y dicho cautivo será lanceado por el muchacho. Pero esta muerte es, en muchos casos, llevada a cabo cuando el muchacho es todavía demasiado joven para manejar una lanza; y entonces han de ayudarlo a perpetrar el sacrificio. Esta ayuda no debe proporcionarla el padre, ya que los nativos dicen que en tal caso el logro sería del padre y no del hijo. Pero el *wau* puede ayudar al muchacho; él sostendrá la lanza y dirigirá la acometida del muchacho.

Igualmente, el *wau* se diferencia del padre en contextos económicos. Aquí el modelo es inverso al de los contextos de logro. Cuando un muchacho está recogiendo objetos de valor para pagar el precio de una novia, su padre, como lo más natural, le ayudará y no esperará ninguna recompensa formal por los objetos valiosos con que él contribuya. El *wau* también puede contribuir, pero éste sí que esperará algo a cambio. Normalmente, el muchacho devolverá este favor en forma de una contribución al hijo del *wau* cuando éste esté reuniendo objetos de valor para conseguir una esposa. Así en contextos relacionados con objetos de valor, el muchacho es asociado con su padre y separado del clan materno; mientras que en contextos de logros el muchacho es asociado con el clan materno y separado de su padre. Pero, en ambos tipos de contexto, al *wau* se le diferencia del padre.

A pesar de esta diferenciación, veremos cómo hay también un vestigio de identificación entre el padre y el *wau* y cómo ésta se deja ver en algunos detalles de su comportamiento para

² Este detalle ceremonial, al parecer, no se hace en Kankanamun y Palimbai, donde yo interrogué a mis informantes sobre el procedimiento correspondiente. Estos, según me pareció, pensaban que no importaba quién ayudase al muchacho en su matanza: que probablemente lo haría el padre.

con el *laua* (cfr. pág. 103). En otros contextos en los que las dos mismas personas intervienen, no ya en relación con el *laua* para quien aparecen como *wau* y *nyai'*, sino en relación con el mundo exterior ante el que aparecen como un par de cuñados, veremos cómo cooperación y competición, identificación y diferenciación, están muy uniformemente mezclados en el modelado de su relación mutua.

2. Que hay una cierta identidad entre un padre y su hijo. Esta premisa se expresa, por ejemplo, en el sistema patrilineal de clanes, y en muchas otras maneras. Para el presente fin bastará con que examinemos con cierto detalle una sola de las líneas contribuyentes de evidencia —la del vocabulario de parentesco— y omitamos las otras. Ya he publicado³ una serie de ejemplos de la tendencia iatmul a resumir y formular el comportamiento de los individuos utilizando la terminología de parentesco de una manera análoga. Este uso resulta lo bastante familiar en nuestra sociedad como para necesitar recalcamiento ninguno; y, puesto que los iatmul han llevado esta práctica más lejos que nosotros, podemos, con inusitada seguridad, referirnos al vocabulario como evidencia de la formulada estructura del sistema de parentesco.

El vocabulario de parentesco contiene un gran número de expresiones en las que dos términos de parentesco se usan en yuxtaposición para designar a un grupo de parientes que están estrechamente asociados en la mente nativa; y de dichas formas compuestas podemos deducir una estrecha identificación entre el comportamiento de y hacia los tipos concretos de parientes que se nombran en las expresiones compuestas. Podemos tomar como ejemplo el término *nggwail-warangka*, en el que la palabra *nggwail* significa padre del padre y *warangka* significa padre del padre del padre. La expresión entera es un término colectivo para designar a los antepasados patrilineales, un grupo de parientes que suelen clasificarse juntos en la cultura iatmul⁴.

Hay algunos otros casos en que se emplean términos compuestos que significan «cierto pariente y su padre» para designar grupos enteros de parientes que son identificados en con-

³ *Oceania*, 1932, pág. 266.

⁴ El mismo conjunto de parientes es constantemente invocado en canciones de nombres, en el estribillo: «*nyai' nya! nyamun a!* —(¡Oh Padre! ¡Oh Hermano mayor!).»

junto, por ejemplo: *wau-mbuambo* (hermano de la madre e hijo del hermano de la madre), que es un término colectivo para todos los miembros del clan materno; *towa-naisagut* (forma abreviada de *tawontu-naisagut*, que significa literalmente hermano de la esposa y padre de la esposa), que es un término colectivo para el conjunto del clan de la esposa; *laua-ianan* (hijo de la hermana e hijo del hijo de la hermana), un término colectivo para los descendientes de los hombres casados con la hermana del que habla. En todos estos términos se enfatiza la identidad de un hijo con su padre.

Una identificación similar se halla implicada en un uso incorrecto de términos de parentesco que designan al hijo del hermano de la madre y a la esposa del hijo del hermano de la madre. Los *iatmul* se refieren normalmente a estos dos parientes como *mbuambo*, un término que los identifica con el padre de la madre y la madre de la madre. Pero un informante en Palimbai me dijo que, tras la muerte del hermano de la madre, el término *wau* se emplea para el hijo del hermano de la madre, y que el término *mbora* (esposa del hermano de la madre) se aplica entonces a la esposa del hijo del hermano de la madre. Otros informantes dijeron que esto era incorrecto, pero yo sospecho que, si se dejase a la cultura imperturbada, este empleo se haría más general. Entre los *tshuosh*, pueblo vecino de los *iatmul*, no hay distinción terminológica entre los miembros varones de diferentes generaciones del clan materno; a todos se les llama *wau*. También entre los *iatmul* dicho empleo de términos cuadraría con el motivo del *wau* para enseñar sus conocimientos esotéricos a su *laua* —«Cuando yo esté muerto, mi *laua* ayudará a mis hijos en sus debates» (cfr. págs. 55-56).

Conviene acentuar aquí que la identificación de padre e hijo, aunque resulta evidente en sus relaciones con personas exteriores, no se permite que se convierta en una base de intimidad entre ellos dos. Dicha intimidad está severamente desaprobada y, en su lugar, el conflicto entre generaciones sucesivas se enfatiza y se trata de forma solemnizada. Aunque el padre puede resentirse con ardor y vengarse por cualquier represión o mal trato que otros pudieran administrar a su hijo, al mismo tiempo ocupa una posición disciplinaria y puede golpear a su hijo si se enfada. Pero, en contraste con la posición disciplinaria del padre, descubrimos que el hijo irá gradualmente reemplazando al padre. Estos dos hechos constituyen la base de las formulaciones que gobiernan la relación entre

ambos. La posibilidad de cualquier coincidencia momentánea entre padre e hijo, lo que a status social se refiere, está drásticamente limitada por tabús que no parecen ser arbitrarios sino, más bien, indicar la única forma apropiada de regular la situación. El padre no debe nunca beneficiarse a costa de su hijo. Jamás comerá nada de cuanto su hijo haya cultivado en su huerto, ni tampoco puede comer alimentos recogidos por su hijo, aun cuando sean del propio huerto del padre. Cuando están juntos en una canoa, el hijo normalmente ocupa la posición de honor en la proa y, mientras él esté ahí, el padre nunca cogerá agua de su lado para apagar su sed. En el sistema iniciatorio, el hijo está normalmente dos grados por debajo de su padre (ver diagrama, pág. 267). Pero la gente está continuamente reajustando el equilibrio entre los grados y ocasionalmente tienen lugar intentos de promover a un muchacho para el grado del que es miembro su padre. El muchacho suele resistirse violentamente a dicho intento, pues siente que ello supone entrometerse en la dignidad de su padre. Pero el padre no opondrá ninguna resistencia a la promoción de su hijo, pues sería indigno de su parte defender su propio orgullo a expensas del progreso de su hijo. Creo que, en la mayoría de los casos, la promoción se lleva finalmente a efecto. Pero, en un caso que presencié, el hijo se resistió con éxito a ella tras haber terminado diciendo que se atendería a la decisión de su *wau*. Consultaron al *wau* y éste se opuso a la promoción. De lo que se deduce que el hijo está tan preocupado como el padre por evitar cualquier coincidencia de status social.

Los tabús que observa el padre son obedecidos principalmente porque él mismo siente que son justos. Pero, hasta cierto punto, se ven reforzados por una creencia de que, si come alimentos recogidos por su hijo, pronto se hará viejo —probablemente una afirmación simbólica del hecho de que, al hacer esto, el padre se estaría comportando como un abuelo⁵. Pero más importante que esta sanción es la fuerza del sentimiento público. La idea de una intimidad entre el padre y el hijo ya crecido es vergonzosa para los *iatmul*. Mientras yo estaba en el *Sepik*,

⁵ En la organización social de los *iatmul*, las generaciones de la línea patrilineal se agrupan alternativamente en dos *mbapma* opuestos (literalmente, «líneas»), igual que en los sistemas de parentesco australianos. De esto resulta que un padre, al identificarse con su hijo, se comportará como si fuera el abuelo del muchacho.

un padre europeo y su hijo se establecieron juntos junto al río Ceram, a muchas millas de distancia, donde iniciaron una pequeña y aislada plantación de tabaco. Los iatmul se mostraron sorprendidos y avergonzados al oír esto. Entonces vinieron a preguntarme si se trataba realmente de padre e hijo, y expresaron su desagrado cuando les dije que así era. Dijeron: «¿Es que el padre no tiene vergüenza?»

Estos tabús tienen muy poca difusión clasificatoria. Se aplican solamente al propio padre de uno, a los hermanos menores del padre de uno (al hermano mayor del padre se le invoca con el término *mbuambo*, que significa, entre otras cosas, «abuelo materno») y al *tambinyen*, o socio de la mitad contraria⁶, del padre de uno.

Los modelos de comportamiento entre padre e hijo están típicamente marcados por el comedimiento en ambas partes. Ambos se respetan mutuamente y se muestran callados y rígidos cuando hablan juntos; pero esto no significa que una persona ajena que esté hablando en presencia de uno de ellos pueda hacer observaciones acerca del otro. Existe una muy real identificación de intereses y necesidades entre ellos a pesar de su mutua evitación de coincidencia de status.

3. Que a pesar del sistema patrilineal, el niño es vinculado de alguna manera al clan de su madre. Esta premisa puede reconocerse, simbólicamente expresada, en la teoría nativa de la gestación. Según ésta los huesos del niño son producto del semen del padre, mientras que la carne y sangre (algo menos importantes) derivan de la sangre menstrual de la madre. Esta idea es lógicamente llevada hasta la conclusión de que las secundinas, carentes de huesos, son por tanto únicamente hijas de la madre.

El niño es, en un sentido, miembro del clan de su padre; pero al mismo tiempo es, en un sentido completamente distinto, miembro del clan de su madre. Esta formulación está expresada por el hecho de dar al niño dos conjuntos de nombres. Un conjunto se compone de nombres de los antepasados totémicos del clan paterno, mientras el otro se compone de nombres de los antepasados totémicos del clan materno. Estos dos conjuntos de nombres poseen distintas terminaciones: los nombres patrilineales terminan en sufijos que significan «hombre», «mujer», «cuerpo», etc., mientras que los nombres de los antepasados del

⁶ Ver *Oceania*, 1932, pág. 264.

clan de la madre terminan en el sufijo *-awan*, que probablemente significa «máscara» y quizás está relacionado con la costumbre arriba mencionada de bailar con máscaras que representan a los antepasados totémicos del clan materno⁷.

Estos dos conjuntos de nombres parecen evidentemente representar a dos facetas bien distintas de la personalidad del individuo. Después de la muerte, un hombre habita en la tierra de los muertos bajo los nombres que le dio su *wau*, pero, al mismo tiempo, se reencarna en el hijo de su hijo bajo su nombre patrilineal. En las técnicas de magia negra es el nombre terminado en *-awan* el que utiliza el hechicero al dirigirse a la figura que representa a su víctima; y la gente tiene cierto cuidado de no utilizar los nombres terminados en *-awan* una vez caída la noche, no vaya a ser que lleguen a oídos de las brujas y los utilicen en detrimento de su dueño⁸.

En general, da la impresión de que los nombres dados por el *wau* representan un aspecto más misterioso de la personalidad que los nombres dados por el padre. En cierto sentido, el vínculo con el clan materno es análogo al vínculo con el clan paterno, y ambos se expresan mediante los nombres dados; pero, mientras que según el nombre patrilineal el niño es un «hombre» o «cuerpo», según el matrilineal es una «máscara». Igualmente, en la teoría patrilineal de la reencarnación, se afirma de una manera concreta que el niño es la reencarnación del padre del padre, mientras que su identidad con los antepasados del clan de su madre se expresa sólo simbólicamente en ritual y comportamiento ceremonial. Podemos oportunamente enumerar en este punto el comportamiento ritual:

⁷ La etimología de los sufijos adheridos a los nombres dados por el *wau* es dudosa. Los nombres correspondientes dados a las niñas terminan con el sufijo *-yelishi*. Esta palabra significa «mujer anciana» o «señora anciana». Es posible que la palabra *awan* signifique «hombre anciano» y que esta palabra se aplique sólo metafóricamente a las máscaras llamadas *awan*.

⁸ Un informador de Palimbai me dijo que el nombre utilizado en brujería no es el que termina en *-awan*, sino el que termina en *-bandi*. La palabra *bandi* significa «iniciado» (es decir, bien un novicio o una persona iniciada) y los novicios reciben nombres con este sufijo de sus *wau* al final de la iniciación. El mismo informador me dijo que las mujeres y niños que no tengan ningún nombre terminado en *-bandi* no pueden, por tanto, ser muertos mediante esta clase de magia. El nombre de terminación *-bandi*, igual que el de terminación *-awan*, se refiere a antepasados del clan materno.

a) La imposición de nombres terminados en *-awan* y en *-bandi*.

b) El empleo del término *nyai' nggwail*. Este término significa literalmente «padre y padre del padre», pero no se usa para dirigirse a una persona dentro del clan, excepto cuando se invoca colectivamente a los antepasados. Sin embargo, es el término ordinario de invocación utilizado recíprocamente entre *wau* y *laua*. El término correspondientemente utilizado entre miembros del mismo grupo patrilineal es *bandi*, que también significa «novicio», «iniciado» u «hombre joven»⁹.

c) La costumbre de *tshat kundi*. «*Nyai' nggwail*» es la forma ordinaria de invocación utilizada por el *wau* para hablar a su *laua*; pero, en ocasiones más señaladas, cuando le está saludando, felicitando, homenajando o despidiéndose de él, el *wau* utilizará formas de invocación más elaboradas. Estas se conocen como *tshat kundi*¹⁰. En sus formas más simples, utilizadas, por ejemplo, cuando un *wau* dice buenas noches a su *laua*, *tshat kundi* consiste simplemente en dirigirse al *laua* como a un par de objetos que son antepasados del clan del *wau*. El *wau* puede decir: «Quedaos, palmera de coco y de areca. Yo me voy a dormir». En esta frase, las palmeras, por las palabras cotidianas con las que los demás se dirigen al *laua*, son antepasados totémicos del clan del *wau*.

En ocasiones más importantes, el *wau* no utilizará un par de palabras cotidianas para los objetos totémicos sino toda una retahíla de nombres personales de algún objeto totémico o héroe ancestral. Saludará al *laua* desde cierta distancia cuando éste entra en el poblado, gritándole:

«¡Ven, Padre y Padre del Padre, Tepmeaman y Kambuguli, Weimandemi y Tanggulindemi, Ulakavi y Tshugukavi, Weilu y

⁹ Hay aquí un lío curioso que yo no he sido capaz de desenredar. A la luz de la identificación general entre *laua* y antepasados, resulta entendible que el *wau* llame a su *laua* «padre y padre del padre». Pero no está nada claro por qué el *laua* ha de utilizar el mismo término para con el *wau*. Y menos claro aún está el por qué hermanos y padres han de dirigirse el uno al otro con el término *bandi*, dado que el nombre terminado en *-bandi* es impuesto por el *wau*. El término *bandi* es, decididamente, más íntimo que *nyai' nggwail*.

¹⁰ *Tshat* es un verbo que significa «caminar a través» de algo, como, por ej., en la ceremonia *naven* el héroe «camina a través» de las mujeres. *Kundi* es la palabra común con que se designa «boca», «discurso», «lenguaje», etc. Existe otra expresión para la misma costumbre —*tshivera kundi*— pero no conozco la traducción literal de ésta.

Weikama, Tshugutshugu y Nggaknggak, ven Padre y Padre del Padre. Tú eres mi *laua*.»¹¹

Los nombres usados en esta invocación son los de la palma palmira, que también es un pez (cfr. pág. 256) y un antepasado del clan Mwailambu. Un *wau* que es miembro de este clan puede utilizar esta serie de nombres al curar a su *laua*, pero hay también muchas otras series de nombres de antepasados importantes de este clan, y el *wau* puede usar cualquiera de ellas con los mismos fines. Puede incluso utilizar varias series de nombres una tras otra. Miembros de otros clanes utilizarían las series de nombres de sus antepasados concretos.

La mayoría de los nombres que se usan en *tshat kundi* se pueden poner también a hijos del clan del *wau*. Pero hay también unas pocas series de nombres que parecen haber caído en desuso como nombres para niños y sólo se usan ahora para *tshat kundi*.

Otras personas aparte del *wau* hacen algunas veces uso de *tshat kundi*, p. ej., como recurso para enfatizar el hecho de que la persona invocada es «hermano» del que habla, en el sentido de que ambos son *laua* del mismo clan. Los nombres utilizados son, en todos los casos, los de antepasados del clan materno de la persona invocada.

Por último, los nombres utilizados en *tshat kundi* son escogidos simplemente porque se refieren a antepasados importantes del clan materno. La elección no está guiada en modo alguno por los nombres concretos de terminación *-awan* o *-bandi* que se hayan dado a la persona invocada —salvo en la medida en que el nombre de terminación *-awan* indique a qué clan pertenece la madre de la persona (o madre clasificatoria).

Podemos resumir así la costumbre de *tshat kundi* diciendo que el *laua* es ceremonialmente invocado como si se tratase de una colección fortuita de importantes antepasados de su madre.

d) Las danzas con máscaras del *laua* que representan a los antepasados del clan materno. El *laua* toca las flautas que son sus antepasados. Talla representaciones de sus antepasados en los postes de sostén que han de erigirse en su casa ceremonial. Talla las cabezas ancestrales *mwai* (cfr. lámina XXVIII B) que

¹¹ En esta invocación he insertado la palabra «y» entre los nombres de cada par. En la declamación de dicha invocación, el apareamiento viene dado por la entonación sin que se use partícula copulativa ninguna.

van a adornar las máscaras del clan materno —las máscaras con las que él más tarde danzará.

e) El *laua* está autorizado para adornar su cuerpo con aquellas plantas que son antepasados totémicos del clan materno; y se ofenderá si otras personas usan dichas plantas sin estar autorizadas para ello.

f) Cuando los miembros de un clan ofrecen sacrificios a los antepasados de su clan, son los *laua* quienes se comen los sacrificios.

Otra situación similar tiene lugar con esquemática claridad en el procedimiento seguido en casos de ofensa contra los derechos de tenencia de tierra.

La tierra de un clan es vigilada por los *angk-au*. Esta palabra significa literalmente «tiestos» y es un término empleado para designar a aquellos espíritus de antepasados simbolizados por los tiestos viejos y rotos que yacen debajo de la casa, tiestos que generaciones de antiguos habitantes de la casa habían desechado. Cuando los *angk-au* ven a cualquier persona ajena violando la tierra del clan, p. ej., plantando en ella o robando sus productos, hacen un ligero ruido durante la noche «como el chillido de una rata». El dueño de la casa oye este sonido y al día siguiente sale a ver qué es lo que va mal. Descubre que alguien ha plantado cocos en su tierra. Entonces pone *ndjambwia* en el suelo. *Ndjambwia* puede consistir en pinchos colocados hacia arriba para herir los pies del transgresor, o bien puede tratarse de objetos mágicos destinados a causar enfermedad en el transgresor; se emplea el mismo término para ambas técnicas. Cuando, más tarde, vuelve el transgresor, sus pies resultan heridos y se llenan de llagas. El *angk-au* impedirá que las llagas se curen hasta que el infractor comparezca ante los miembros del clan propietario de la tierra. Entonces el infractor matará una gallina y regalará cocos a dichos miembros. Irá también a la parcela de tierra y, allí, colgará una cesta con objetos de valor y una *tambointsha*¹². El *angk-au* tomará el «alma» de estos ob-

¹² *Tambointsha* son borlas de plumas atadas a una cuerda. Son símbolos de homicidio consumado y se llevan colgadas del bastón de caliza como cuenta de las muertes perpetradas por su dueño. Como tales muertes directas se consideran los homicidios logrados por medio de *ndjambwia*, pero no los homicidios logrados mediante otras técnicas mágicas. El acto de regalar una *tambointsha* al *angk-au* entra así dentro del mismo modelo que el obsequio de *tambointsha* descrito en pág. 120. En ambos casos podemos ver un reconocimiento formal del hecho de que el daño ocasionado era un acto legítimo de venganza.

jetos valiosos y este *tambointsha*; y, al cabo de unos pocos días, los objetos serán devueltos al transgresor. Pero la gallina y los cocos se los comerán los *laua* del clan al que pertenece la tierra en cuestión.

g) El *laua* come a los antepasados maternos. En uno de los lagos próximos al poblado de Mindimbit hay una isla de hierba flotante o sud (*agwi*); y en ella pone sus huevos cierto cocodrilo. Este cocodrilo tiene el nombre personal de Mwandintshin, y es un antepasado del clan Mandali. Miembros de este clan van desde el poblado a recoger los huevos. Según dicen, encuentran nada menos que sesenta huevos y, entre ellos, dos dobles. Ellos se comen los huevos corrientes pero regalan los dobles a sus *laua*, que se los comen.

En este detalle tenemos un caso aislado de *laua* comiendo a los antepasados del *wau*. Pero, además de esto, hay también un ritual regular en el que se representa el mismo acto. Este ritual se llama *pwivu*. El clan materno prepara en un gran cuenco una mezcla que contiene restos de los huesos de sus antepasados y otras curiosas reliquias del clan. Los niños del poblado comen esta mezcla —pero, sobre todo, los *laua* del clan, cuyos antepasados han entrado a formar parte de la mezcla¹³.

h) Finalmente, cuando el *laua* muere, se lleva a cabo una ceremonia llamada *mintshanggu*. Para ella se erige una figura, con la calavera modelada y decorada del *lau* por cabeza, sobre una plataforma que está suspendida del techado de la casa de tal manera que, al empujarla, se balanceará hacia delante y hacia atrás. A esta plataforma se le llama *agwi* (isla de hierba flotante) y el espectáculo representa el viaje del espíritu a la tierra de los muertos sobre un parche de hierba flotante arrastrado por la corriente del río Sepik. La plataforma está suspendida a unos sesenta centímetros del suelo y de su borde cuelgan unos flecos de tiras de hoja de palmera, formando una cortina que impide que las mujeres vean el espacio que hay bajo la plataforma. Esta cortina se llama *tshimbwora*, palabra que se usa para referirse al agua en la jerga ritual especial de los espíritus chamánicos.

¹³ Un relato más detallado del ritual *pwivu* aparece publicado en *Oceania*, 1932, pág. 472. Entre los iatmul, el comer a los antepasados del clan materno sólo se encuentra en estas formas más o menos simbólicas. Pero ciertos informantes iatmul me dijeron que en una tribu vecina, junto al río Sud, es normal que el hijo de la hermana coma un pedazo de carne del muslo del hermano muerto de su madre.

El ritual que acompaña a este espectáculo está dividido en dos mitades; la primera es ejecutada por los miembros del clan del hombre muerto y la segunda por miembros del clan de su madre. Ambas mitades son esencialmente iguales y consiste cada una en la entonación de canciones de nombres. En la celebración concreta que yo presencié los miembros del clan del difunto se congregaron delante de la *agwi* poco después del crepúsculo y cantaron canciones de nombres hasta el amanecer. Sus flautas clánicas habían sido clandestinamente introducidas en la casa y escondidas bajo la *agwi*. De vez en cuando, la sucesión de canciones de nombres se alternaba con música de sus flautas tocadas por hombres (sus *laua*) escondidos bajo la *agwi*. Estos mismos hombres escondidos hacen que, ocasionalmente, la *agwi* suspendida se balancee representando con ello el vaivén producido por las olas en el agua.

A la mañana siguiente, temprano, los miembros del clan del difunto se dispersaron y, en su lugar, se reunieron los miembros del clan de su madre. Estos trajeron consigo gran cantidad de objetos totémicos, sus antepasados —ramas de árboles, remos, etcétera— y los añadieron a las decoraciones de la *agwi*, que había sido ya decorada con emblemas totémicos del clan del difunto. También trajeron un bastón terminado en gancho y sus propias flautas clánicas que pasaron a sustituir a las otras debajo de la *agwi*. Entonces comenzaron a entonar sus canciones de nombres y continuaron con ello hasta media tarde. Durante los cánticos, el bastón de gancho se utilizaba de vez en cuando para columpiar la *agwi*: los miembros del clan materno tiran abiertamente hacia ellos de la *agwi* con la figura del difunto.

Las tres premisas que he mencionado tratan de las relaciones del hijo para con su padre, su madre y el clan materno. Estas se pueden resumir de una forma especialmente pertinente a la *naven* diciendo que el hijo está estrechamente identificado con su padre pero compite con él. La identidad del hijo con su madre y su vínculo con el clan materno están menos claros. Pero aquí el hijo no es un competidor sino, más bien, un logro de la madre; y los logros del hijo son sus logros, los triunfos de su clan.

Podemos documentar más todavía esta conclusión con otro ritual mortuario. Cuando muere un gran hombre, los miembros de su mitad iniciatoria erigen una figura representándole y la decoran con símbolos de todos sus logros. Después clavan una serie de lanzas erguidas en número correspondiente a los hom-

bres y animales que ha matado, y cuelgan unas cestas del hombro de la figura, tantas como esposas tenía. Pero no se añade ningún símbolo que muestre cuántos hijos ha tenido. Cuando muere una mujer, se erige un poste (*nggambut*) y se decora con ornamentos que el grado de edad mayor diera a sus hijos en el momento de la iniciación. Su grandeza es ajena y reside en los logros de sus hijos.

Igualmente, en la lista de ocasiones que se celebran con *naven*, encontramos la celebrada para un muchacho cuando toma esposa, pero no cuando nace su primer hijo. Mientras que, para una muchacha, se celebran ceremonias *naven* cuando da a luz a un hijo, pero no cuando se casa.

Existe un curioso mito que probablemente guarda relación con este punto, mostrando lo que podría suceder si los modelos *naven* fuesen desconsiderados. En dicho mito se celebran ceremonias *naven* para un hombre por el hermano de su esposa y el padre de su esposa con ocasión de los nacimientos de su primer y segundo hijo. Estos parientes entregan objetos de valor al marido y frotan sus nalgas contra su espinilla. A cambio, él les regala comida (es decir, se invierte el modelo de entregas de obsequios). Tras la segunda *naven*, los parientes insisten en quedarse y pedir más comida, hasta que el marido dice: «Ya no queda nada». Entonces ellos responden: «Estás mintiendo». El marido dice: «No miento»; y, dicho esto, él habría lanceado al niño. Pero su esposa... fue ella quien lanceó al niño.

Con esta pista sobre el sentido general de estas formulaciones, el procedimiento seguido en el primer homicidio del muchacho encuentra su lugar como algo consecuente con el modelo general. El triunfo del muchacho es el triunfo de su clan materno; lo cual hace permisible para su *wau* el ayudarle a sostener la lanza. Pero, si este servicio fuese llevado a cabo por el padre, cabe suponer que el homicidio habría sido reclamado y celebrado por el clan materno del padre.

Por último, podemos investigar una aparente discrepancia en las premisas que modelan la relación de un hijo con el clan de su madre. Por un lado tenemos detalles de comportamiento que indican que el hijo es el logro de la madre y sus logros son logros de ella; y, por otro, tenemos detalles que indican que el hijo es los antepasados del clan de su madre. Esto, a mi parecer, es un problema que no se puede resolver satisfactoriamente hasta que hayamos examinado el ethos de la cultura Iatmul. En capítulos posteriores, se documentará la asociación entre orgullo

y antepasados; y rebasará aquí los límites estrictos de la investigación cultural para sugerir que el *orgullo* es el factor que vincula logro con antepasados, dos ideas aparentemente distintas, semejantes tan sólo en su contenido emocional.

4. Que hay un elemento de identidad entre un hermano y su hermana. Esta premisa, lo mismo que la anterior, aparece esquemáticamente mostrada en el sistema de nombres personales. A menudo se da, a hermanos de distinto sexo, el mismo nombre con diferente terminación de género (cfr. pág. 265). La misma formulación aparece reconocible en la formación de un término compuesto de parentesco del tipo al que ya he hecho referencia. Se trata del término *wau-nyame* (hermano de la madre y madre), que se utiliza como término colectivo para designar al clan materno; como un sinónimo, de hecho, del término *wau-mbuambo* al que ya he hecho referencia más arriba. La misma identificación viene indicada por los términos empleados entre cuñados. Estos términos son *lan-ndo* para el marido de la hermana y *tawontu* (es decir, *tagwa-ndo*) para el hermano de la esposa. El término *lan* significa «marido» y el término *tagwa* significa «esposa». Así, al marido de la hermana se le llama «hombre-marido», identificándose el hablante con su hermana en su relación con el marido de ésta; mientras que, recíprocamente, al hermano de la esposa se le llama «hombre-esposa», identificando con ello el hablante al hermano de la esposa con la propia esposa. Ambos términos, por tanto, implican la identificación de hermano y hermana. Se puede ver un ejemplo concreto del funcionamiento de esta identificación en el mito del hermano y la hermana que salieron juntos a trabajar el sagú, descrito más arriba.

En esta identificación entre hermanos de sexo opuesto hay un tipo de insistencia del que más tarde encontraremos otros casos, una insistencia en que la mera posición genealógica no es suficiente; la identificación debe hacerse real en el comportamiento —más especialmente en el comportamiento ceremonial—. En la transmisión de nombres clánicos, que se otorgan sobre la base de la alternancia patrilineal de generaciones, un hombre tiene el derecho de dar los nombres de sus padres clasificatorios y sus propios padres a sus hijos. Pero las mujeres del clan tienen también nombres clánicos y un hombre no puede simplemente tomar los nombres de la hermana fallecida de su

padre y dárselos a sus hijas¹⁴. Antes de que esto suceda, la identificación de un hermano con la mujer debe, al parecer, quedar demostrada en el comportamiento ceremonial. Esto se hace, bien inmediatamente después de la muerte de la mujer o bien tras la muerte de su marido o su hermano:

a) Cuando una mujer muere, su hermano irá y vestirá el cadáver con una falda, pintará su rostro y atenderá los detalles de su funeral. Y después dirá: «Yo soy el hombre que invocará los nombres».

b) Cuando un hombre muere, su hijo puede ir a casa de la hermana del difunto poco después de morir éste y, allí, coloca una concha de valor, generalmente una concha de *Turbo*, sumergida en agua en una de sus vasijas y corta el pelo a la hermana. La concha pasa a propiedad de ésta y el hijo de su hermano obtiene el derecho de dar los nombres a sus hijos. (En el caso concreto en que se siguió este procedimiento, la mujer no tenía ningún otro hermano superviviente.)

c) Cuando un hombre muere, se le corta el pelo a la viuda y, bien su hermano o el hijo de su hermano, le entregan una concha valiosa sumergida en agua. (En los textos en que se menciona este proceder, sin embargo, no hay mención alguna al derecho a los nombres y es posible que, en este contexto, el ceremonial sea meramente una afirmación de la pertenencia de la viuda al clan en el que nació pero del que ha sido hasta cierto punto separada por el matrimonio.)

d) Si una mujer queda como único superviviente de su clan, todos los nombres de dicho clan le son investidos a ella y su precio de novia se vuelve correspondientemente grande, ya que el derecho de dar los nombres recaerá en su marido o sus hijos. En tales casos, los miembros de clanes estrechamente

¹⁴ Este da la impresión de ser el sentido general de las declaraciones que recogí sobre este asunto: un informante, sin embargo, afirmó que no sólo los nombres de mujer sino también los de varón deben recibirse de la hermana del padre. Estábamos hablando de un caso en el que un hombre, el día después de la muerte de su padre, fue y cortó el pelo a la hermana de su padre, «comprando tanto el nombre de ella como el de su padre» con una concha de *Turbo*.

Desconozco el significado del agua simbólica en la que se sumerge la concha de *Turbo*; probablemente sea una referencia al origen mitológico de estas conchas, de las olas del mar, a la vez que un símbolo genital. Este ejemplo de ceremonial es el único contexto que conozco en que se entreguen *ceremonialmente* objetos de valor a los miembros del propio clan.

relacionados, sus hermanos clasificatorios lejanos, se esfuerzan por conseguirla como esposa para uno de ellos y así retener los nombres dentro de la fratría. Podemos ver en este proceder cómo una identificación débil, basada solamente en una hermandad clasificatoria, se refuerza mediante una identificación adicional basada en el matrimonio¹⁵.

5. Que una mujer es, hasta cierto punto, identificada con su marido. En este caso tenemos que considerar una identificación que no es recíproca. Al parecer, la esposa se atribuye una parte del status de su marido, pero en cambio él toma muy poco, o nada, del de ella: una asimetría que es consecuente con una patrilinealidad preponderante y matrimonio patrilocal. En nuestro análisis del ceremonial *naven*, sin embargo, nos ocuparemos solamente de casos de esposas que toman status de sus maridos; y esto sólo en lo que respecta a la *mbora* (esposa del hermano de la madre) y la *tshaishi* (esposa del hermano mayor). Esta formulación no es relevante a los esquemas de comportamiento del *wau* en la *naven*.

La identificación de esposa con marido aparece, en general, muy poco sintetizada en la cultura. No encontramos, por ejemplo, ninguna peculiaridad del sistema de imposición de nombres

¹⁵ Como era de esperar por la complejidad de estas observaciones, a veces surgen disputas por la cuestión de los nombres detentados por mujeres. Fui testigo de una disputa de este tipo: Los dos últimos miembros del clan Mbe habían caído víctimas de una incursión enemiga hacía algunos años, dejando solamente dos mujeres. Un hombre sin ningún parentesco con ellos, Tshamelwan, había aportado la comida (?u objetos de valor) para el banquete mortuorio en honor de dichos hombres, y en el momento cumbre del mismo proclamó: «¡Yo tomo los nombres!» y procedió a dar nombres Mbe a sus hijos.

Pero todavía quedaban las dos mujeres, llamadas Teli y Tampiam. Teli era una vieja viuda, con dos hijos a quienes había dado algunos nombres Mbe. Tampian era una mujer joven.

El clan Iavo, estrechamente vinculado al Mbe, decidió por tanto que Tampiam debía de casarse con Tshava (mi informante), un hombre joven del clan Iavo, con el fin de mantener los nombres Mbe dentro de la fratría.

Ningún hijo había nacido de este matrimonio cuando yo estuve en Kankanamun y Tampian estaba todavía enojada con Tshamelwan por robar los nombres Mbe. A falta de hijos, ésta estaba haciendo cuanto podía por preservar los nombres dándoselos a sus cerdos, su canoa, etc. Ella atribuía además su esterilidad a alguna brujería y sospechaba de Tshamelwan como autor de la misma.

Tshava declaró que Tshamelwan repudiaba esta acusación, y sugirió que la esterilidad estaba causada por Teli.

en la que venga expresada o asumida esta identificación. Ninguno de los cónyuges cambia su nombre al contraer matrimonio; y, aunque puedan aplicarse nuevos términos de parentesco a los cónyuges como resultado de su matrimonio, estos nuevos términos son todavía, en su mayor parte, diferenciadores entre ambos cónyuges. Este es el caso de todos los matrimonios de parientes más cercanos, incluidos todos los de hermanos de los padres y de personas que se identifiquen con éstos en la terminología clasificatoria. La única excepción a esto entre los parientes cercanos es el uso del término *naisagut* para designar al padre de la esposa y sus esposas.

Pero, en las ramificaciones menos importantes de parentesco, encontramos que se emplea el mismo término para referirse a esposa y marido; *mbuambo*, p. ej., es el término empleado para el padre de la madre y sus esposas, así como para el hijo del hermano de la madre y sus esposas. Igualmente, *kaishe-ndo* y *kaishe-ragwa*, términos que difieren sólo en la terminación de género, se utilizan recíprocamente entre los padres de un marido y los padres de su esposa.

En el caso de la *tshaishi* (esposa del hermano mayor), la terminología es interesante. Ella siempre se identifica con su marido al llamar a su hermano menor *tshuambo*, un término que, de otro modo, se reserva tan sólo para hermanos menores del mismo sexo que el hablante. El término recíproco ordinario para *tshuambo* es *nyamun* (hermano menor del mismo sexo), pero el hermano menor del marido no utiliza este término para con su *tshaishi*, excepto en el ceremonial naven.

La identificación de marido y esposa resulta algo más evidente en la vida cotidiana que en la terminología de parentesco. Como hemos visto, marido y esposa se diferencian en sus contactos con parientes cercanos pero se identifican cuando tratan con personas ajenas. El cuadro de la vida cotidiana encaja con esto en la medida en que los contextos en que vemos identificada a la pareja son especialmente aquellos en que tratan con personas ajenas u objetos inanimados. Los encontramos, por ejemplo, trabajando juntos, compartiendo una casa¹⁶ y actuando como agentes el uno del otro en los trueques. Hay una dependencia económica mutua muy estrecha entre marido y mujer; y,

¹⁶ Conviene señalar que el marido se ausenta con frecuencia de la casa y pasa gran parte de su tiempo en la casa ceremonial con los otros hombres. No está bien visto que un hombre pase una gran parte del día en su vivienda, entre sus familiares femeninas.

aunque cada objeto de propiedad pueda definirse como perteneciente a uno u otro de los dos cónyuges, casi es posible ver el conjunto del establecimiento doméstico como una sola unidad económica. Esto puede ilustrarse con el caso de un hombre del poblado de Komindimbit, quien había perdido toda su propiedad y la de su esposa en un incendio que había destruido su casa. Yo le pregunté que cómo se iba a rehabilitar y él inmediatamente me respondió: «Mi esposa engordará cerdos y yo los venderé». Igualmente, si una esposa se incorpora sin dote a la entidad familiar, sus co-esposas se lo tendrán en cuenta, reprochándole el no haber contribuido en nada a la riqueza común del grupo¹⁷.

¹⁷ Podemos apreciar en este punto una debilidad en el argumento. Más tarde consideraremos el comportamiento de *mbora* y *tshaishi* consecuente con esta formulación. Pero no me es posible documentar la identificación de marido y esposa en aquellos contextos en los que ambos tratan con el hermano menor del marido y el hijo de la hermana del marido. Marido y esposa *están* identificados cuando tratan con personas ajenas, pero no está claro que ambos estén identificados en aquellos contextos especialmente relacionados con la presente investigación. El concepto de *contexto* debe ciertamente añadirse al de *identificación*, y debemos tener cuidado de no utilizar este último término sin alguna indicación de los contextos en que las personas en cuestión están identificadas.

BRUJERIA Y VENGANZA

En el capítulo anterior he dejado dicho que en el sistema de parentesco Iatmul hay cuatro identificaciones que podemos considerar como principales premisas del sistema:

1. Una identificación entre padre e hijo.
2. Una identificación (en diferentes líneas) entre un muchacho y el clan de su madre.
3. Una identificación entre hermano y hermana.
4. Una identificación entre marido y mujer.

En el presente capítulo ilustraré estas premisas con material que recogí sobre un contexto particular de la cultura Iatmul, el de la venganza.

En la investigación de las ideas Iatmul sobre brujería y venganza, en seguida nos topamos con el concepto nativo *ngglambi*, una palabra que podemos traducir en términos abstractos como «culpa peligrosa y contagiosa». Pero, en el pensamiento nativo, *ngglambi* es mucho más concreto que esto. Se piensa en ello como una nube oscura que envuelve la casa de un hombre cuando ha cometido algún ultraje. Esta nube puede ser vista por ciertos especialistas quienes, al ser consultados sobre la causa de alguna enfermedad o desastre, se frotan los ojos con los blancos reversos de las hojas de un árbol y, entonces, son capaces de ver la nube oscura cerniéndose sobre la casa de la persona cuya culpa es responsable de la enfermedad en cuestión. Otros especialistas son capaces de oler la *ngglambi* y decir que

tiene un «olor a muerte —como una serpiente muerta—. Es característico de la *ngglambi* que pueda «dar la vuelta y marcharse», causando la enfermedad bien de la persona culpable o bien de sus parientes. Es esta transmisión de la *ngglambi* lo que tiene que ver con las cuestiones de identificación entre parientes.

En cuanto al factor agente responsable de los peligros de la *ngglambi*, la gente se muestra muy clara y sus declaraciones se acogen a cuatro grupos estrechamente relacionados¹.

a) Dicen que la *ngglambi* en sí causa enfermedad y muerte. Esta es una teoría absolutamente impersonal del ocasionamiento de enfermedad sin factor agente ninguno, y equivale a la afirmación hecha también por los *iatmul* de que la brujería de un hombre volverá por sí misma a atacarle a él. Este tipo de expresiones casi puede considerarse como un eufemismo de las siguientes afirmaciones, más personales.

b) Dicen que la enfermedad es causada por ciertos espíritus, *wagan*, que vengan diversas ofensas actuando por su propia voluntad aunque, generalmente, en el interés de los descendientes de su clan.

c) Dicen que las personas a quienes el hombre culpable ha ofendido se quejarán al *wagan* de su clan, quien se encargará de vengar la ofensa. Dichas quejas pueden adoptar diversas formas: en algunos casos, parece que es suficiente si el *wagan* oye el llanto de sus descendientes; cuando lo oye, inmediatamente procede a vengar el daño ocasionado a los mismos. De no suceder así, las personas ofendidas marcarán un ritmo en el *nggam-but* (poste mortuario) de la persona a quien desean ver vengada. Este ritmo será la llamada de gong (*tavet*) para invocar al *wagan*. Este oír el ritmo «y, una vez que lo ha oído, no lo olvidará. Al día siguiente, el *wagan* vendrá a olfatear la *ngglambi*». En otros casos, las personas ofendidas pueden acudir al *wagan* personal-

¹ Hay una quinta exposición del tema que, aunque irrelevante para la validez del contagio de la *ngglambi* como índice de identificación, es sin embargo interesante por la luz que arroja sobre la brujería *iatmul*. Se cree que un brujo astuto matará a sus víctimas *por pares*. Uno de los muertos será la persona con la que el brujo está enojado, mientras que para el otro éste escogerá a uno de sus propios parientes —poniendo así el desquite en «corto circuito» y reservándose para sí cierta elección respecto a cuál de sus parientes morirá para pagar la deseada muerte de su enemigo.

mente en un momento en que éste esté en posesión de su chamán. Hablarán al hombre poseído (es decir, al *wagan*) y le pagarán con frutos de areca y conchas valiosas por sus servicios de venganza de la ofensa.

d) Dicen que las personas ofendidas practicarán por sí mismas cierta brujería que causará la enfermedad o muerte de la persona culpable o de su pariente. También, que dichas personas pueden pagar a un brujo profesional para hacer esto con o sin la ayuda de su *wagan*².

En todos estos casos se puede describir la enfermedad resultante como algo debido a la *ngglambi* del hombre culpable. De este modo la teoría de la *ngglambi* fluctúa entre la creencia en los efectos espontáneos de una culpa que puede ser «contagiosa» y afirmaciones concretas de que tal o cual persona tomará venganza bien del ofensor o bien de sus parientes.

A la luz de este doble significado de *ngglambi*, resulta interesante ver cuáles de entre los parientes de un hombre culpable tienen más probabilidades de hallarse en peligro a causa de esta nube oscura —ya que la afirmación de que la *ngglambi* de *A* ha causado la enfermedad de *B* podemos razonablemente traducirla en nuestra jerga de identificación como: «*A* ha ofendido a *C*; *C* identifica a *B* con *A* y procede a vengarse de *A*, practicando brujería sobre la persona de *B*».

Pero, aunque ésta puede parecer la interpretación natural del contagio de la *ngglambi*, las teorías del desquite contienen otro énfasis que puede parecer, a primera vista, hacer más confuso el tema. Se trata del énfasis en la ley del «ojo por ojo y diente por diente». Por ejemplo, si *A* mata mediante magia a la esposa de *B*, *B* entrará en cólera y se vengará matando a la esposa de *A*. Los *iatmul* aprobarían tan exacto desquite³; pero,

² En esta comunidad, donde la muerte violenta es frecuente, la muerte por enfermedad (es decir, brujería) no se considera muy seriamente. Hay en ella muy poco del miedo casi paranoico a la brujería que es característico de muchas culturas primitivas.

³ En tal caso, el vengador ejecutará primero la magia en secreto; pero, cuando la mujer está muerta, él se pondrá en pie en la casa ceremonial y proclamará lo que ha hecho y su justificación para hacerlo. Si se ha seguido con exactitud la ley del talión, esto puede constituir el fin de la cuestión; de no ser así, puede resultar de ello una larga disputa de brujería que puede llegar a ocasionar hasta quince muertes.

En lo que respecta a la efectividad de la brujería y la *ngglambi* para causar enfermedad y muerte, he adoptado la forma nativa de expresar la cuestión. Desde un punto de vista europeo, es probable que la mayoría de las muertes producidas en una disputa de brujería *iatmul* se deban a

sin embargo, seguirán hablando de la muerte de la esposa de A como algo debido a la *ngglambi* de A, aunque al matar a la mujer B no la identificase con su marido. Pero dicha confusión del tema es, creo yo, más aparente que real. La muerte de la esposa de A se debe todavía a una identificación de un marido con su esposa: B se identifica con su mujer lo suficiente como para vengar su muerte, y la ley del tali3n indica que la persona correcta a quien 3l ha de matar es la esposa de A. Simplemente hemos sustituido la pregunta «¿Qui3n tiene m3s probabilidad de ser identificado con el hombre culpable?», por «¿Qui3n tiene m3s probabilidad de identificarse con la persona matada?». Las expresiones de desquite con arreglo a la ley del tali3n, analizadas de esta manera, justifican nuestra consideraci3n del contagio *ngglambi* que tiene lugar entre dos parientes como una indicaci3n de que personas relacionadas de la misma manera son hasta cierto punto identificadas.

Otra pieza de evidencia que parece corroborar la teor3a de que *ngglambi* y *ley del Tali3n* se pueden equiparar desde un punto de vista estructural, nos la dan los significados hom3nimos de la palabra *nggambwa*. Esta palabra significa por una parte «venganza», en expresiones tales como *nggambwa kela*, «tomar venganza» —el deber del hombre cuyo pariente ha sido muerto por enemigos. Pero, por otra parte, la misma palabra se aplica tambi3n a ciertos esp3ritus llamados *kerega nggambwa*, literalmente «venganzas comedoras», que, despu3s de la muerte, arrancan la carne del cad3ver con las largas u3as de sus dedos. As3, en la palabra *nggambwa*, lo mismo que en la palabra *ngglambi*, encontramos un concepto sobrenatural mezclado con ideas concretas de venganza.

Con este examen preliminar de las ideas nativas sobre brujer3a y venganza, podemos proceder ahora a examinar una serie de relatos de enfermedad y muerte, con la seguridad de que, cuando encontramos a un individuo sufriendo por las acciones de otro, podemos con toda raz3n ver en este hecho un ejemplo de identificaci3n bien entre la persona culpable y la v3ctima o bien entre dos personas relacionadas de la misma manera que ellas.

«causas naturales» y la propia disputa pueda ser casi ficticia. Pero, en la creencia nativa, las muertes son atribuidas al progreso de la disputa; y el hecho de que dichas muertes no sigan por general la ley del tali3n con ninguna exactitud se atribuye a la irrazonabilidad de *wagans* y brujos.

El material aquí presentado, hablando estrictamente, únicamente posee relevancia en su presente contexto por la luz que arroja sobre las diversas identificaciones; pero, dado que estos relatos son también interesantes desde otros puntos de vista, los daré con bastante más detalle del que sería necesario simplemente para documentar las identificaciones.

El caso 1 es una traducción de un texto dictado; pero los otros relatos han sido reconstruidos a partir de anotaciones muy completas tomadas durante la lenta narración de dichos relatos en inglés pidgin o en la lengua nativa, o en una mezcla de las dos. No he reparado en insertar conjunciones y cláusulas de unión en estos textos con el fin de hacerlos más inteligibles; pero, dondequiera que se haya insertado alguna aclaración más explicativa, ésta aparecerá encerrada entre paréntesis. Los nombres de las personas involucradas vienen dados en forma algo abreviada.

Caso 1. Este es un extracto de una relación general de los procederes que acompañan a la enfermedad y muerte de un hombre. Mbana, de Kankanamun, me proporcionó este relato que describe el procedimiento de adivinación de la causa de la enfermedad:

Su hijo (del hombre enfermo) y esposa cogen cenizas del agujero del fuego y las colocan en pequeños montones sobre la espata de una palmera. Habrá varios montones en la espata (un montón por cada pariente cuyas ofensas puedan ser la causa de la enfermedad). Entonces dicen: «¿Cuál es la raíz del asunto? ¿Por qué murió? ¿Fue porque su padre visitó a las esposas de otras personas? ¿Murió a causa de las acciones del padre de su padre?».

Después se pone la espata con los montones de ceniza dentro de una mosquitera. El *wagan* presionará las cenizas con su mano. Después sacan la espata de la mosquitera (y miran a ver qué montón ha sido alterado) y dicen: «Sí, es por culpa de su padre».

Este extracto parece indicar que el contagio *ngglambi* desciende típicamente por la línea patrilineal e ilustra la identificación de padre e hijo.

Caso 2. En una conversación con Tshava de Kankanamun, yo le pregunté si el *lando* (marido de la hermana) podría verse afectado por la *ngglambi* del *tawontu* (hermano de la es-

posa). Mi informante me dijo que dicho contagio alcanzaría siempre al *lando*⁴ si éste había dado comida al hermano de su esposa y, en general, que amparar a un brujo era peligroso porque la *nnglambi* del brujo podía llegar a afectar a quienes le daban comida o alojamiento. Dijo que, si cualquier hombre veía a otro comer de una determinada enredadera utilizada en brujería, divulgaría una advertencia: «No deis de comer a ese hombre». Pero el peligro está relacionado solamente con obsequios de comida y no con obsequios de objetos de valor.

«Si dais de comer a un brujo, vuestro cerdo puede morir.»

Como ilustración de esto, mi informador citó el caso de sus padres: su padre Djuai se había casado con la propia hermana de Malikindjin⁵, Nyakala. Esta siempre estaba dándole comida a su hermano y Djuai a menudo le reprendía por ello. Por haber amparado al brujo, «muchos» de sus hijos murieron y, finalmente, ella misma murió. Más tarde, Nauyambun, una mujer muy anciana, la madre de Malikindjin, vino a la casa y mi informador estaba constantemente enfermo (a causa de esta conexión con el brujo).

Volviendo a la cuestión de la muerte de su madre, Tshava me contó con cierto detalle cómo él y Malinkindjin la habían vengado:⁶

Cuando Malikindjin se hallaba de luto por Nyakala, acudió hasta mí y me dijo: «Iremos a tal y cual matorral». Fuimos allí y encontramos a un hombre llamado Tamwia. Malikindjin dijo:

⁴ Parecía, por las afirmaciones de Tshava, que, aunque la *nnglambi* del *tawontu* pudiera contagiar al *lando*, lo contrario, sin embargo, no era posible. Pero este énfasis en una única dirección puede haberse debido a las experiencias de su familia en su relación con Malikindjin.

⁵ Cfr. pág. 188 para una descripción de la personalidad del viejo brujo Malikindjin.

⁶ El episodio mágico que aquí se describe es muy estrechamente comparable al recogido por el doctor Fortune en Dobu. En ambos episodios el informante actuó como perro guardián, y la magia era del tipo llamado «vada». En éste, primero se mata a la víctima y después se le vuelve a traer a la vida para luego morir de nuevo. Los dos relatos difieren entre sí en que, en Dobu, es el corazón lo que se le quita a la víctima en lugar de la cabeza; pero alguien me dijo en otra ocasión que los brujos *iatmul* a veces sacan el corazón. Y también difieren en que el informante del doctor Fortune se emocionó casi hasta la histeria en la narración del relato, mientras que mi informante describió los acontecimientos en una manera tan fría y desapegada como habría utilizado para describir un procedimiento mágico para la mejora de los ñames. (Cfr. *Sorcerers of Dobu*, 1932, págs. 158-164 y 284-287).

«Ahora vamos a tomar venganza por tu madre en este hombre». Me dijo que me escondiese e hizo uso de su magia para volver a Tamwia incapaz de verlo. Tamwia estaba «a oscuras» y Malikindjin lo dejó «frío». El no gritó. Malikindjin fue directo hasta él y le rompió el cuello y la cabeza con una azuela. Lo mató. Le cortó la cabeza y, en su lugar, puso una cabeza hecha de *nggelakavwi* (una planta tuberosa, *Myrmecodia* sp.). Arrojó lejos la cabeza verdadera.

Le cogimos cada uno de un brazo y escondimos su cuerpo en el pasto elefante. Malikindjin dijo: «No hables de esto, aunque no hay ningún miedo. Solamente nos estamos vengando». Entonces me fui a trabajar en el huerto de Malikindjin, y al volver me encontré al hombre, Tamwia, que yacía enfermo y soltando quejidos. Malikindjin le despertó y dijo: «¿Estás dormido?» y Tamwia dijo: «Sí». Malikindjin dijo: «¿Qué te he hecho yo?» y Tamwia dijo: «Yo estaba dormido y tú me despertaste». Malikindjin dijo: «Bien. Así se habla. Ahora vete de aquí».

Malikindjin le dijo también: «No puedes lanzar quejidos de enfermo todavía. Esperarás un tiempo primero», y le dio un plazo —cinco días a partir de entonces⁷—. «No puedes mencionarme. No es bueno para ti vivir en Kankanamun. Es mejor que mueras». Malikindjin se dirigía a Tamwia utilizando su nombre de terminación *-awan*⁸.

Después regresamos al poblado y Malikindjin dijo a Djuai: «No llores luto todo el tiempo. Ya he tomado venganza. Puedes quitarte el luto, o llevar sólo un poco». El pobre hombre, Tamwia, murió pronto.

Después de esto, Malikindjin quería enseñarme sus conjuros pero yo tenía miedo. Si yo le pagaba con objetos de valor y éstos no eran suficientes, él podría matarme. Más tarde, Malikindjin debatió la cuestión en la casa ceremonial. Dijo: «Mi hermana está compensada con un hombre. ¿Por qué enviaste a tu *wagan* para matar a mi hermana? Pero ahora estamos vengados».

⁷ Entre los *iatmul*, cuando se fija una fecha en las transacciones mágicas es, invariablemente, cinco días a partir del momento de la fijación.

⁸ Tuve que hacer una pregunta introductoria para obtener este detalle. Pero, en otras ocasiones, me dijeron espontáneamente que para dirigirse a una víctima de brujería, o a su imagen, se utiliza el nombre terminado en *-awan* (cfr. nota 8 al capítulo IV).

Pero Kwongu envió a su *tshumbuk*⁹ (bastón puntero personificado) para matar a una de las esposas de Malikindjin y ésta murió, y Malikindjin mató a la esposa de Kwongu y dijo: «Tú mataste a mi mujer; ahora yo la vengo. No hay razón para que te lo ocultes».

Entonces Kwongu mató a un hijo de Malikindjin y Malikindjin mató a la esposa de Iaremei. Iaremei se quejó por ello y dijo: «¿Por qué matas a mi esposa?», pero Malikindjin dijo: «Kwongu mató a mi hijo y tú has dado comida a Kwongu. ¿Por qué le das comida? Ahora su problema te ha alcanzado a ti y tu esposa ha muerto». Iaremei dijo: «Cierto, fui estúpido». Y no vengó la muerte de su mujer pero se marchó al poblado de Timbunke, donde más tarde fue muerto en la guerra por los nativos de Kararau.

De este relato podemos extraer las siguientes identificaciones, que podemos expresar en términos de *ngglambi*:

a) La propagación de la *ngglambi* del brujo al marido de su hermana; es decir, identificación de un hombre con su hermana y de la hermana con su marido.

b) La propagación de la *ngglambi* del brujo a su madre y, de ésta, a aquellos que las ampararon.

c) La propagación de la *ngglambi* de marido a mujer (A mata a la mujer de B y B mata a la mujer de A).

d) La propagación de la *ngglambi* de padre a hijo.

e) La propagación de la *ngglambi* del hombre que ampara al brujo a su esposa.

Caso 3. Mi informante Tshava de Kankanamun me proporcionó otro ejemplo de los peligros de amparar al brujo. Dijo que Tshe siempre daba comida a Malikindjin y que por eso su hijo está siempre enfermo y muchos de sus cerdos habían sido muertos.

Una vez Malikindjin dijo: «He tenido un sueño. Alguien tendrá que matar un cerdo» (es decir, él había soñado con la *ngglambi* o algún desastre y un cerdo tendría que ser sacrificado para propiciar al *wagan*). Entonces hubo un debate contra Malikindjin y numerosos hombres dijeron: «El cerdo tendrá que ser de Tshe; él pagará ahora». Y dijeron a Tshe: «Tú siempre

⁹ Un *tshumbuk* es un bastón puntero, generalmente un asta de lanza acortado. Este objeto es personificado, y el único espécimen que yo vi tenía un rostro modelado en barro en la mitad del asta.

estás dando comida a Malikindjin y ahora vas a tener este problema». Y Djuai (el marido de la hermana de Malikindjin) dijo: «Siempre la hermana de Malikindjin causó problemas en mi casa, y ahora Malikindjin ha ido a tu casa y tus hijos morirán. Si alguien mata un cerdo tú tendrás que pagar por él» (es decir, existía el peligro de que, si para evitar el desastre alguien tenía que matar un cerdo, se echaría en parte la culpa a Tshe; y, por tanto, a menos que él pagara el cerdo sus hijos morirían). Pero Tshe dijo: «Malikindjin es mi padre (clasificatorio); yo no puedo ayudarle»¹⁰.

En este ejemplo tenemos una ilustración muy clara del contagio de la *ngglambi* a un hombre que ampara al brujo porque lo considera como su «padre». Incluso se espera que el hombre pague por adelantado los efectos de las malas acciones del brujo con el fin de mantener alejado el peligro que de otro modo, descendería sobre sus propios hijos.

Caso 4. Este es un caso de identificación entre marido y mujer que escuché cuando recogía material censual en Palimbai.

El marido había ayudado al gobierno australiano en su campaña para acabar con la caza de cabezas. El y otro hombre habían utilizado su influencia para hacer que los nativos de Palimbai quemasen sus lanzas. Más tarde, su esposa murió y su vientre estaba muy hinchado. En él encontraron un fragmento de lanza quemada. (Probablemente este fragmento fuese producido en alguna artimaña encantatoria por un médico de la tribu.) Esto se consideró como prueba de que la mujer había muerto por brujería como resultado de la quema de las lanzas.

Caso 5. Informante: Gimelwan de Palimbai. Entre Djuai¹¹ y Pandu se entabló una disputa sobre la limpieza de la casa ceremonial. Djuai estaba barriendo la casa ceremonial y recogiendo la basura con un par de tablas. Estaba enojado porque Pandu no estaba haciendo nada. Pandu dio una patada a Djuai y

¹⁰ La evitación entre padre e hijo, de acuerdo con la cual el padre nunca debe comer comida obtenida por el hijo, la observan solamente el *propio* padre de uno y el *tambinyen* del padre. Es correcto que un hombre dé comida a un padre clasificatorio lejano (en este caso, el hijo de la hermana de la madre del padre). Este tabú se relaja, por otra parte, cuando el padre es muy anciano.

¹¹ El Djuai de esta historia era un hombre de Palimbai, no el padre de Tshava que tiene el mismo nombre y a quien se menciona en los otros relatos.

Djuai entonces mató a Pandu «con un pequeño bastón y le rompió el vientre». Pandu fue enterrado.

Lapndava, el hijo de Pandu, arrojó una lanza dentro de la casa de Djuai (un gesto de cólera y desafío). Entonces Djuai entregó a Lapndava veinte conchas valiosas de diversas clases.

Pero el asunto no terminó ahí. Más tarde, «los hijos de Djuai murieron y su esposa también y ahora él está completamente solo» (aquí se implica que la mujer y los hijos murieron por brujería como consecuencia de la disputa).

En el otro lado, el infortunio persigue a Lenagwan, hermano mayor de Pandu. Este «enroscó su labio en Kankanamun» (es decir, estaba de mal humor). Quería casarse con una mujer en Kankanamun, pero no pudo. Después fue al taburete de debates en la casa ceremonial de Kankanamun y convocó a los hombres para ir a atacar Kararau, y salieron a disparar a las mujeres mientras éstas estaban pescando en el lago Kararau. Lenagwan arrojó sus lanzas, pero no mató a ninguna y la incursión fue un fracaso. Más tarde, la gente a Kararau organizó otra incursión en respuesta y mataron a tres mujeres de Kankanamun, y finalmente Lenagwan murió víctima de brujería perpetrada por los hombres de Kankanamun por haber organizado la inefectiva correría. «Por tanto, el clan de Pandu está ahora casi acabado». Y mi informante mencionó a otros dos miembros del clan que habían muerto, uno de ellos muerto por europeos y el otro víctima de brujería.

Este caso contiene identificaciones de padre e hijo, marido y mujer, hermano mayor y hermano menor, y una vaga referencia a una identificación basada en la pertenencia a un clan al final del relato.

Caso 6. Informador: Waindjamali de Palimbai. Este relato me fue dado como explicación de una sesión hamánica que yo recientemente había presenciado. La sesión se llevó a cabo para investigar la muerte de Tepmanagwan, el gran hombre cuya imagen mortuoria describimos más adelante (pág. 178). Su muerte fue el resultado postrero de una disputa que se había iniciado entre grados iniciatorios rivales unos cuatro o cinco años atrás. Mi informador era un miembro del grado *By 4* (cfr. Diagrama, pág. 267); Tepmanagwan era un miembro de *By 2* y la disputa, que había comenzado entre *Ax 3* y *By 4*, se había extendido hasta comprender casi a la totalidad de *Ax* y *By*.

Los *bandi* (Ax 3) nos llamaron (*kamberail*, By 4) a la lucha. Tocaron los gongs hendidos e insultaron a nuestros padres. «Vosotros sois hijos bastardos y sois basura. Nosotros hemos enredado con vuestras madres.» Entonces se armó una reyerta, no con lanzas sino con bastones. Fuimos derrotados, pero dijimos: «Nos vengaremos en sus hijos» (Ax 5). Entonces la otra mitad nos hizo comprar cerdos y nosotros les obsequiamos. Kumbwi (un hombre de Ax 1) y su hermano Malishui destacaron en esta reyerta. Kumbwi hacía sonar un gong hendido¹² para reagrupar a su mitad y llevaba una lanza. Malishui llevaba solamente un bastón. Entonces Tepmanagwan vino y contradujo a Kumbwi. Tepmanagwan cogió una lanza con púas (del tipo que teóricamente no debe utilizarse en reyertas dentro del poblado) y se la clavó a Malishui en la pierna. Entonces toda la mitad opuesta se unió contra Tepmanagwan, pero su propia mitad acudió en su ayuda y también fue ayudado por su *laua* clasificatorio y el marido de su propia hija. Después de la reyerta, Tepmanagwan dijo: «Hasta ahora siempre han abusado de nosotros; mañana lucharemos. Hasta ahora siempre hemos usado puntas de bambú; mañana usaremos púas.» Al día siguiente hubo una reyerta y Tepmanagwan fue herido «con muchas lanzas», y aquella noche todos nosotros nos dispersamos. Yo y otros del grado *Kamberail* (By 4) fuimos al poblado de Tegowi. Tepmanagwan acudió a Malikindjin, su hermano clasificatorio en Kankanamun. Dio al brujo una media luna de nácar y discos de *Conus* —y Malishui murió.

Poco después de esto, Wanden (la esposa del hermano menor de Tepmanagwan) murió. «Malikindjin la mató con un *tshumbuk* (bastón puntero personificado) como desquite por Malishui. La mató «a cambio» de él porque tenía miedo de que hicieran volver la *ngglambi* sobre él mismo o sobre sus parientes».

Entonces Kumbwi lloró y entregó objetos de valor a su *wagan* (espíritu ancestral) y dijo: «Antepasado, mi hermano menor acaba de morir, pero ellos no se quedarán ilesos.»

Entonces dos hijos de Tepmanagwan murieron, uno de ellos mientras él estaba lejos como trabajador contratado.

¹² Normalmente, en las descripciones de las reyertas se especifica quién toca los gong; y, por lo que se extrae del caso 7, se diría que el hombre que toca los gong es considerado responsable de la reyerta.

Después siguieron otras cinco muertes¹³. Yo intenté conseguir información sobre la exacta relación de estas muertes con la disputa, pero mi informante dio por concluido el asunto: «No son directas, giran en torno a uno. Esa es la manera de Malikindjin.»

Finalmente, Kumbwi entregó un obsequio de nácar a su *wagan* y Tepmanagwan murió; y, en la sesión que investigaba su muerte, el *wagan* (es decir, el chamán en estado de posesión) sacó esta media luna de nácar y dijo: «Esta es la concha que mató a Tepmanagwan», y la estrelló contra el poste de la casa ceremonial como señal de que aquella disputa había terminado.

Este caso contiene, antes que nada, un ejemplo de solidaridad dentro de las mitades iniciatorias, pero los lazos entre *laua* y *wau* y entre yerno y suegro obtienen preferencia sobre la lealtad a la mitad. En la disputa de brujería tenemos identificaciones entre hermano y hermano, entre esposa de hermano menor y hermano mayor del marido, y entre hijos y padre.

Caso 7. Esta es la historia de una larga disputa de brujería en Kankanamun que me proporcionó mi informante, Tshava. Como en el caso de la disputa similar en Palimbai, esta serie de muertes tuvo su inicio en una disputa entre mitades iniciatorias:

Un muchacho estaba tocando las flautas de Pan en la casa ceremonial juvenil, y una mujer, Ialegwesh, se acercó a la casa. El muchacho dijo: «Sube. Quiero ver tu herida.»¹⁴ Ella se marchó pero, más tarde, volvió a la casa ceremonial y gritó: «Mi *windjambu*¹⁵, quiero verte.» Entonces el muchacho se escondió y se fue a su casa. Más tarde oyeron a Ialegwesh tocando las melodías de la flauta de Pan en un arpa hebrea, y el muchacho acudió con los otros y le reprendieron. Ella dijo:

¹³ Probablemente, la mayoría de las muertes ocurridas en esta disputa de brujería se debieron a la fiebre. Pero lo que aquí nos interesa son, no las teorías de la medicina europea, sino las de los iatmul. Por lo general, ninguna muerte es considerada «natural» por estos últimos, sino que son todas atribuidas a la brujería. Incluso cuando un hombre es muerto por el enemigo, sus parientes sospecharán que algún brujo del poblado ha vendido el alma del hombre muerto al enemigo antes de la batalla.

¹⁴ Una metáfora obscena de los genitales femeninos.

¹⁵ Los diversos objetos secretos productores de sonido, flautas, flautas de Pan, etc., se consideran relacionados con los espíritus del bosque o *windjambu*. Existen muchas historias de mujeres que han tenido asuntos amorosos con *windjibus*.

«Qué, ¿pensáis que no conozco las melodías de la flauta de Pan? Mwaimali (su marido) me las enseñó.» Un anciano, Katka, oyó esto y se enojó. Fue y se lo dijo a los otros hombres y persiguieron a Ialegwesh con un bastón. El anciano encontró a algunos hombres golpeando en un tronco suspendido¹⁶. Y les dijo: «Dejad de hacer eso. Una mujer ha revelado todos nuestros secretos.» Entonces Djindjime tocó a asamblea en el gong hendido y todos los hombres se congregaron. Fueron y asaltaron la casa de Ialegwesh y rompieron sus cacharros; pero los hermanos de ella vinieron en su ayuda y hubo una reyerta entre ellos y Katka. Al principio, ellos eran muchos y él sólo era ayudado por los muchachos pequeños (de la casa ceremonial juvenil). Katka cayó en la reyerta y entonces otros acudieron en su ayuda. Tenía un ojo descalabrado.

Al día siguiente Malikindjin vino y vio el ojo de Katka, y preguntó qué había pasado. Katka dijo: «Tuvimos una reyerta.» Malikindjin dijo: «¿Por qué?» y Katka dijo: «Sobre cosas de hombres» (es decir, secretos iniciatorios). Entonces debatieron la cuestión y Malikindjin se puso de parte de Ialegwesh y Mwaimali. Y dijo: «Alguien morirá por este problema.» Más tarde, envió a su *tshumbuk* (bastón puntero personificado) y mató a Kwongkun.

Al día siguiente de esta muerte, algunos hombres jóvenes volvieron a casa de su trabajo contratado con sus cajas llenas de mercancías. Malikindjin fue a la casa ceremonial y pidió a los trabajadores una caja de mercancías. «He estado cuidando a vuestras mujeres mientras estabais lejos. Debéis pagarme con una caja.» Los jóvenes le pagaron, pero dijeron: «Esa caja se comerá a un hombre después.»

La caja se comió a Katka (es decir, Katka murió por brujería porque tenía en su contra el que Ialegwesh hubiese necesitado la ayuda de Malikindjin). La muerte de Katka fue vengada en la persona de Ioli y de su hermano menor, Kwilegi, que habían ayudado a Ialegwesh. Estos dos murieron en una noche (esto probablemente sucedió durante una epidemia de fiebre). Más tarde, la esposa de Katka murió para compensar a Kwilegi. Entonces el *wagan* dijo: «¿Quién más ayudó a Katka?» y Djindjimowe murió y, para compensarlo, Kisak.

¹⁶ Este es el análogo juvenil de los gongs hendidos de los *wagan*, un secreto iniciatorio. Las melodías de las flautas de Pan también son secretas.

Entonces el *wagan* dijo: «¿Quién hizo sonar los gongs?» y Djindjime murió. Finalmente, murió Ialegwesh, víctima de los conjuros de Malikindjin. El viejo brujo actuaba en ambos lados. El inicio de la disputa residía en ella, y por eso murió, y todos dijeron: «Ese asunto ha terminado. Está ventilado.»

Pero más tarde Mwaimali, el marido de Ialegwesh, se casó con Kagan, la viuda de Katka, y ésta tuvo un hijo. Entonces, el *wagan* de Malikindjin, Tshugu, dijo: «Sí, al principio una mujer causó problemas y Katka murió. Ahora tú te has casado con la mujer de Katka.» Y el niño murió.

Entonces Mwaimbwan, un miembro del clan de Mwaimali, dijo: «Este asunto estaba ventilado hace ya largo tiempo, pero ahora queréis comenzar de nuevo» y causó la muerte de un niño en el otro lado.

Finalmente hubo una sesión. Malikindjin entró en un trance y Tshugu (hablando por boca de Malikindjin) convocó a todos los que habían estado envueltos en esta disputa para que matasen un cerdo y terminasen la disputa. Pidió los nombres de todos los que habían tomado parte en la reyerta original en uno y otro lado, y dijo a los miembros de ambos bandos que contribuyesen con objetos de valor. Compraron y mataron un cerdo, y los diversos *wagan* (encarnados en sus chamanes) y todos los hombres lo comieron. Después del banquete, todos los *wagan* cogieron los huesos del cerdo, hicieron un agujero junto a la escalera de la casa ceremonial y los enterraron siguiendo la recomendación de Tshugu; y dijeron: «Si algún hombre vuelve a empezar esta disputa, morirá.»

Pero más tarde Malikindjin cayó enfermo¹⁷. Y esto es porque todo el mundo desea vengarse de él. Todos los que saben algo de conjuros y todos los *wagan* están de acuerdo.

En esta historia se pueden reconocer las siguientes identificaciones:

a) Identificaciones basadas bien en la solidaridad sexual o bien en la pertenencia a mitades iniciatorias (cfr. el caso citado en pág. 120, en el que una mujer fue sorprendida espiando las flautas).

¹⁷ Murió unos cuatro meses más tarde. Yo pregunté acerca del enterramiento de los huesos del cerdo, y me dijeron que éste no era un procedimiento acostumbrado sino que se había efectuado simplemente por sugerencia del *wagan*.

b) Los hermanos de una mujer se decantan por ella, dando prioridad a esta lealtad sobre su identificación con su sexo o mitad.

c) Aquellos que ayudan a la mujer ofensora sufren, incluyendo a un par de hermanos.

d) La mujer de Katka muere por la *ngglambi* de su marido.

e) Finalmente, el matrimonio de Mwaimali con la viuda de Katka nos pone en tan enmarañada situación que no vemos claro si el niño que nació de dicho matrimonio murió a causa de los pecados de Ialegwesh o de los de Katka.

Caso 8. Tshava de Kankanamun me contó el siguiente relato sobre la muerte de dos de las esposas de su padre, Mait y Undemai:

Dos de las esposas de Malikindjin, Mwaim y Lemboin, se estaban peleando. Mwaim dijo: «Djuai (el padre de mi informante) está siempre enredando¹⁸ contigo.» Malikindjin se enteró de esto y fue por ayuda al poblado de Tegowi para vengarse de Djuai; y hubo una reyerta en Kankanamun. Más tarde, Djuai mató un gran cerdo y lo ofreció a los hombres de Palimbai, invitándoles a venir y matar a Iowimet, un nativo de Tegowi asentado en Kankanamun (Iowimet y Malikindjin eran hermanos clasificatorios). Pero Iowimet huyó a Tegowi y solamente destruyeron su propiedad y robaron sus conchas valiosas. Más tarde, él regresó y lloró por sus cosas. Tenía una bolsa de cuerda, una concha de *Melo*, un collar de conchas de *Conus* y una concha de *Turbo*. Y se las dio a Malikindjin. Malikindjin dijo: «¿Para qué me las das?» Iowimet dijo: «Estoy llorando por mis cosas. Han matado mi cerdo, etc. Quiero que muera una de sus mujeres.» Entonces los dos acordaron un día —«este día nos encontraremos en el bosque».

En el día señalado, se encontraron y esperaron a Mait (esposa de Djuai) en el lugar llamado Tungwimali, junto a la orilla del río. Cuando ella llegó, los dos hombres le mintieron diciéndole: «Hay huevos de cocodrilo ahí», y cuando ella estaba en la orilla la mataron —la mataron completamente y la revivieron. Ella regresó y le dijo a mi padre (Djuai): «Fueron esos dos quienes me mataron. Me mintieron sobre unos huevos de cocodrilo y yo fui hasta la orilla.» En cuanto Djuai hubo oído esto, ella murió. Djuai lloró por ella e invocó a su *wagan*,

¹⁸ Un eufemismo de cópula.

Tshugu¹⁹. Y dijo: «Yo soy el único que llora. Ellos están ilesos. Pero luego tendrán que llorar también.» Entonces Tshugu mató a Mwaim, la esposa de Malikindjin.

Más tarde hubo una sesión y Tshugu tomó posesión de Malikindjin y habló dirigiéndose a Malikindjin: «Tú, mi chamán, ¿por qué estás loco y matas a todas las mujeres? Ahora se están vengando. Los hombres de mi clan me llamaron y yo vine y maté a la mujer. Una de tus esposas ha muerto. Después, alguien perteneciente a Iowimet morirá.» Entonces, Yivet, el marido de la hija de Iowimet, murió. Entonces Malikindjin y Iowimet volvieron a empezar y mataron a Undemai, otra esposa de mi padre. Todo quedaba así equilibrado.

Pero Iowimet lanzó conjuntos sobre una azuela y encontró una huella de mis pies. Golpeó el suelo con la azuela y después envolvió la azuela en ortigas y la puso en una vasija, y luego la calentó en el fuego. Mi herida me hizo daño y grité. Entonces Iowimet echó un poco de agua sobre la azuela y la enfrió, y mi herida se calmó. Esto continuó hasta que yo cogí una concha de *Turbo* y mi esposa se la llevó a Iowimet. Entonces Iowimet dijo: «Me has pagado y, luego, la herida se secará.» Se secó un poco, pero el doctor (es decir, el médico oficial del Gobierno) me llevó a Ambunti (al hospital estatal). El doctor dijo: «¿Por qué es tan grande la herida?» Y yo dije: «Es cosa de Iowimet.» El doctor dijo: «¿Por qué era la disputa?» Y yo dije: «La disputa era de mi padre, pero no está bien que un hijo ayude a su padre.»²⁰ Entonces el doctor envió a un policía en busca de Iowimet, y le preguntó: «¿Por qué heriste a este muchacho?» Iowimet dijo que no sabía, y el doctor dijo: «Tshava me lo dijo. ¿Por qué mientes?»

Estuvimos a punto de meter a Iowimet en la prisión, pero él es mi *wau* (clasificador). El doctor me preguntó si sentía pena por él y yo dije: «Sí», y el doctor dijo: «No tiene importancia» y dio por concluido el asunto.

En este relato tienen lugar las siguientes identificaciones:

a) Malikindjin y Iowimet; hermano con hermano clasificador.

¹⁹ Este era el *wagan* que poseía a Malikindjin. Mi informante me explicó que, cuando Djuai invocaba a Tshugu, era sólo el espíritu el que oía, no el chamán.

²⁰ Cfr. el tabú acerca del consumo por parte del padre de cualquier alimento cultivado o preparado por el hijo.

- b) Malikindjin y Mwaim; marido y mujer.
- c) Djuai y Mait; marido y mujer.
- d) Iowimet y el marido de su hija.
- e) Djuai y Undemai; marido y mujer.
- f) Djuai y Tshava; padre e hijo.
- g) Y finalmente, Tshava «siente pena por» su *wau* clasificatorio.

Caso 9. Este relato me lo proporcionó Tshava de Kankanamun. Describe la venganza del *wagan* contra un médico del poblado que interfirió en sus asuntos y no solicitó pago por sus servicios:

Mongwaevi, el *wagan* del clan de Yivom, le había dicho a éste que matara una gallina, pero Yivom dijo: «¿Por qué he de hacerlo? ¿Cuándo he de hacerlo?» y se negó. Entonces el *wagan* se volvió e hizo que el hijo pequeño de Yivom enfermara, y Tengai, un hombre con algún conocimiento de conjuros, le curó. Pero el *wagan* dijo: «No era asunto suyo (de Tengai). Era un caso del que la gente habría dicho "se va a morir", pero ese hombre, Tengai utilizó conjuros.»

Entonces el *wagan* hizo que la esposa de Tengai enfermara. La gente dijo: «Sí, no pagaron nada a Tengai por sus conjuros y él no pidió ningún pago (es decir, puesto que no se le había pagado, no era asunto suyo interferir).» La hija de Punpunbi dijo: «Es cosa de brujas» y «La gente de Yivom no quedará ilesa. Nuestro *wagan* se fijará en ellos. Es un *ngglambi*.» Punpunbi estuvo de acuerdo con la opinión de su hija y ésta reprendió a su marido Tengai y se enfadó con él. Lo echó de su lado; aunque antes se llevaban bastante bien juntos. Estuvieron bastante tiempo sin invocar al *wagan*, pero al final llamaron al chamán de Mongwaevi que entró en un estado de posesión y el *wagan* exigió a Tengai frutos de areca. Sólo entonces, tras la entrega de los frutos de areca, despejó Mongwaevi el camino a la tierra de los muertos. El alma había querido ir antes, pero Mongwaevi (por despecho) estaba cerrando el camino. La mujer estaba terriblemente enferma pero no podía morir. Entonces murió.

En este caso, la ofensa original de Yivom contra Mongwaevi es vengada primero en la persona de su hijo (identificación de padre e hijo); después la *ngglambi* pasa a Tengai —un ejemplo del peligro de ayudar a aquéllos con *ngglambi*. Después, la *ngglambi* pasa de Tengai a su esposa.

Caso 10. Esta historia me la relató Tshava de Kankanamun. He retocado la historia para que la secuencia de acontecimientos pueda aparecer clara:

Atndjin se casó con una mujer llamada Tshugwa y, más tarde, ésta le ayudó a casarse con su hermana menor, Wama, contribuyendo al precio de la novia con objetos de valor que había conseguido criando cerdos. Mi informante me dijo que es bastante normal que una hermana mayor ayude a su marido a desposar a su hermana menor.

Más tarde Atndjin murió, dejando viudas a las dos hermanas. Según la costumbre, tenían que haberse casado con el hermano menor de Atndjin, pero no fue así. Un hombre llamado Tshuat de Jentschan deseaba casarse con la hermana mayor y, finalmente, se la llevó a Jentschan, pero Malikindjin la quería para él y envió su *tshumbuk* (bastón puntero personificado). Tshuat vio el *tshumbuk* en un sueño y se asustó, y entonces la dejó marchar. Malikindjin la cogió y se casó con ella, y pagó un precio de novia al hermano menor de Atndjin. Entonces Malikindjin dijo: «Cuando la hermana menor se case, yo obtendré parte del precio de la novia —tanto como aportó la hermana mayor, nada de un cerdo, o, si no hay bastantes objetos de valor, que paguen un cerdo.»

Pero los diversos maridos de la hermana menor intentaron esquivar este pago. Primero un hombre llamado Teywa la tomó, pero se puso enfermo y tuvo miedo de Malikindjin, y la echó de su lado. Luego estuvo un tiempo sola hasta que Tshaunanti la tomó para él. Pero su otra esposa murió a causa de ella; Malikindjin envió su *tshumbuk* porque el pago era insuficiente. La gente dijo: «Las cosas (es decir, objetos de valor) de Tshugwa se han comido a tu mujer.» Entonces Tshaunanti la echó de su lado. Después Mbulmbuangga se casó con ella, pero el hijo que tenía con su anterior esposa murió porque él no mató un cerdo para Malikindjin. Aun después de morir su hijo, él siguió sin pagar al brujo. Malikindjin era un hombre viejo y Mbulmbuangga dijo: «Ya no vale para nada. Era un hombre ardiente, pero ya no vale para nada.»

En este caso vemos primero a un marido, Malikindjin, identificándose con su mujer y, por tal razón, exigiendo recompensa por los objetos de valor que ella había gastado. Más tarde, vemos las ofensas de sucesivos maridos de la hermana menor vengada (1) en la persona del propio marido, (2) en la otra esposa del marido y (3) en el hijo del marido y su anterior esposa.

Caso 11. Este es un relato que me contó Tshava de Kankanamun. La historia tiene que ver con la cuestión de las identificaciones que de modo inmediato nos preocupa, pero resulta interesante, tras esta serie de disputas, citar un caso en el que un hombre mató a su mujer y después recibió los ornamentos homicidas de manos de sus parientes:

Laindjín mató a su mujer Tualesh. Esta era miembro del clan Wolgem y (por tanto) mi hermana (clasificatoria).

Tualesh fue a coger agua en un largo bambú. Cuando regresó, Laindjín dijo: «¿Por qué has tardado tanto?» Ella dijo: «No he tardado. ¿Qué estás pensando?» Laindjín dijo: «Sólo te preguntaba», y ella dijo: «Otros hombres no preguntan, pero tú sí. Estás celoso.» Laindjín dijo: «Sí, yo sé cómo se comportan las mujeres.» Entonces dio un respingo, agarró el bambú para el agua y le golpeó con él, y ella murió. Hicieron incisiones en su piel con un cuchillo de bambú y utilizaron conjuros, pero no pudieron curarla. Entonces Laindjín lloró.

Los miembros del clan Wolgem se enteraron de ello y dijimos: «Nuestra hermana ha muerto.» Entonces cogimos lanzas y fuimos a casa de Laindjín. Este había bloqueado la entrada (probablemente con una estera) y estaba dentro. Entonces arrojamos muchas lanzas contra la casa y el hijo del hermano de Laindjín resultó herido, pero no muerto.

Ofrecimos *tambointsha* (borlas homicidas), pintura negra y hojas de Crinum a Laindjín y éste mató un cerdo para el *wagan* y los demás hombres, pero nosotros no lo comimos; era un cerdo de nuestra hermana.

Más tarde, Laindjín dijo: «Esta mujer no murió sin una causa. Malikindjin la mató.» Y mandó llamar a Malikindjin y dijo: «Combatamos con lanzas.» Malikindjin fijó un día: «Pasado mañana al mediodía vendré.» Malikindjin trajo un gran haz de lanzas y dijo: «¿Has soñado conmigo? ¿Maté yo a la mujer?» y Laindjín dijo: «Sí. Envié mi *tshumbuk* (para investigar). El *tshumbuk* me despertó y me dijo —“Malikindjin la mató sin razón alguna. La mujer no tenía ninguna *nnglambi*. No fue muerta por muchos hombres. Fue sólo Malikindjin”» Entonces Malikindjin dijo: «Vamos, luchemos», y Laindjín dijo: «Te estoy esperando. Entonces lucharemos el uno contra el otro.»

Los dos hombres lucharon con furia y sus *lanoa* (maridos de sus hermanas, etc.) intentaron sujetarles, pero no pudieron. En-

tonces Lajndjin resultó herido en la mano y el *lanoa* consiguió sujetarlo.

En compensación²¹ por la muerte de la mujer, Lajndjin pagó una media luna de nácar, un brazaletes de caparazón de tortuga, dos collares de concha de *Conus* y tres conchas de *Turbo*, todo ello en una bolsa de cuerda que fue colgada en la casa ceremonial Wolgem.

Esta serie de relatos contiene unas cuarenta identificaciones, pero dicha serie no es, en modo alguno, suficiente para dar una estimación de la frecuencia e importancia relativas de los diversos tipos de identificación. La serie sirve únicamente como un conjunto de ilustraciones del funcionamiento de la identificación en estos contextos. Merece la pena señalar, sin embargo, que una serie bastante más larga de relatos, adecuadamente documentada con su marco de parentesco, proporcionaría suficientes identificaciones para llamar nuestra atención a los factores que influyen en la distribución de la identificación.

²¹ No está claro si el ofrecimiento de ornamentos homicidas precedía o seguía a esta compensación. En otros casos, al parecer, el homicida paga su compensación *antes* de que los parientes le entreguen las *tambointscha*.

ANÁLISIS ESTRUCTURAL DE LA RELACION WAU-LAU

Hemos visto cómo el término «madre» se aplica al hermano de la madre en las ceremonias *naven*. Este uso no está limitado a esta ceremonia; se da también en la iniciación y, hasta cierto punto, en la conversación corriente. Así, ciertos nativos varones que me consideraban como su «hijo de hermana» clasificatorio a consecuencia de un nombre matrilineal que se me había dado, solían referirse a sí mismos ocasionalmente como mis «madres» cuando querían enfatizar su relación parental conmigo. Uno de ellos incluso me decía: «Tú eres el hijo que nosotros tuvimos» («Nosotros» se refiere aquí al clan materno). Otras veces, algunos informadores se referían al clan cuyo nombre matrilineal yo detentaba con expresiones tales como: «Ellos son tu madre»¹.

Queda claro así que la identificación del hermano de la madre con la madre está formulada en la terminología de un modo muy definido; y, por el uso lingüístico, podemos esperarnos encontrar que la relación con el conjunto del clan materno esté coloreada por la relación hacia la madre y que donde más fuertemente marcada aparece es en el caso de un *wau*. Pero no hemos de esperar encontrar que la *totalidad* del comportamiento del hermano de la madre pueda describirse como el com-

¹ El lenguaje no tiene forma plural para los nominativos, por lo que no es seguro si la palabra «madre» en esta frase indica plural o singular.

portamiento de una madre femenina². Más arriba he mencionado que un hombre es hasta cierto punto identificado con su padre, y cabe esperar encontrar que esta identificación tenga algún efecto en la relación del hermano de la madre. El *laua* puede hasta cierto punto ser identificado con su padre, y en este caso encontraremos al *wau* comportándose con él como si fuese el marido de la hermana del *wau*. Podemos esperar, por tanto, que el comportamiento del *wau* entre por lo menos en dos categorías según esté actuando sobre la identificación hermano-hermana y tratando al *laua* como una madre trataría a su hijo, o sobre la identificación padre-hijo y tratando al *laua* como un hombre trataría al marido de su hermana.

Las mismas consideraciones se aplican, *mutatis mutandis*, al comportamiento del *laua*, de quien puede por tanto esperarse que trate a su *wau* como madre o como hermano de la esposa. Finalmente, es posible que la relación *wau-laua* posea ciertos rasgos que se deben a otras identificaciones que no hemos considerado, o que la relación pueda poseer ciertos rasgos *sui generis*.

Todo esto nos lleva a un análisis experimental de la relación *wau-laua* bajo los tres encabezamientos siguientes:

1. Comportamiento que es típico de la relación entre una madre y su hijo.
2. Comportamiento que es típico de la relación entre un hermano de la esposa y un marido de la hermana.
3. Otros detalles de comportamiento que no se ajustan a ninguno de estos modelos.

Trabajando con estas tres categorías seremos capaces de trazar toda la información disponible sobre la relación *wau-laua* en un esquema que mostrará claramente cuánto o cuán poco de un comportamiento de *wau* o *laua* ha de considerarse *sui generis* y cuánto de él está basado en estas identificaciones.

1. El comportamiento de la madre iatmul hacia su proge- nie es simple; no se ve complicado por elementos auto-contradictorios como los que caracterizan a los modelos de un compor-

² En este análisis estoy muy en deuda con el escrito clásico de Radcliffe-Brown sobre el Hermano de la Madre (*South African Journal of Science*, 1924, pág. 542).

tamiento de padre. Podemos ver cómo los actos y actitudes de la madre se van construyendo en torno a un acto cultural central; ella alimenta al hijo, primero amamantándolo³ y después dándole comida. Resulta evidente también, por el comportamiento del *wau*, que el acto de dar comida es considerado por los nativos, en cierto sentido, como la característica esencial de la maternidad.

El alimento así dado es un obsequio gratuito al cual el hijo no corresponde de ningún modo concreto, pero la madre se preocupa de que el niño no pase hambre y sus cuidados se ven compensados por la alegría y el orgullo que le producen su crecimiento y sus logros. El tono de su orgullo queda bien ilustrado en el episodio de la naven en que el homicida marcha sobre los cuerpos tendidos y desnudos de sus «madres» y éstas dicen: «¡Que de ese lugar tan pequeño haya salido este gran hombre!» Esta es una actitud de humildad y abnegación de sí mismo en el orgullo y la alegría por la gesta de su progenie. Por último tenemos el comportamiento de la madre como consoladora del niño; ella apacigua su llanto y permanece junto a él en la enfermedad; cuando el niño está demasiado enfermo para comer, ella se privará también a sí misma de comida⁴. La posición de la madre puede así resumirse bajo los encabezamientos de: procura de alimento, orgullo y abnegación de sí misma, y consuelo.

Estos aspectos de la posición de la madre aparecen claramente acentuados en el comportamiento del *wau*. Vemos a éste como un procurador de alimento: ya he mencionado que hay una corriente continua de obsequios ceremoniales de comida afluyendo del *wau* al *laua*. En las pequeñas ceremonias de *naven* se regalará una gallina mientras que, en ocasiones más importantes, será un cerdo. Podemos considerar estos obsequios como análogos a la alimentación constante del hijo por parte

³ Se puede objetar aquí que el amamantamiento del niño es un acto «natural» y no «cultural». Pero al menos es un acto que está incluido entre las normas de la cultura Iatmul y que, sin duda alguna, ha sido culturalmente modificado en muchas maneras. Estamos justificados al considerar el amamantamiento del niño, desde un punto de vista estructural, como uno de los actos *dados* de la cultura Iatmul.

⁴ No tengo ninguna evidencia de que este detalle del comportamiento de una madre se traslade al comportamiento del *wau*; pero, en cierto estado de las ceremonias de iniciación, el término *nyame* (madre) se aplica al grado de edad mayor y, durante este período, los miembros de dicho grado observan tabús de comida con el novicio.

de la madre. Los nativos afirman con rotundidad que el *wau* está muy preocupado por que su *laua* no pase hambre. Al niño se le educa en la creencia de que, a menos que tenga cuidado de cómo pide a su *wau* aunque sea un simple ñane, su *wau* exclamará con exagerada preocupación: «¡¿Qué?! ¿Mi *laua* tiene hambre?» y, poniéndose en pie de un respingo, correrá a matar un cerdo y se lo entregará al muchacho.

Vemos también al *wau* mostrando una combinación de orgullo y abnegación de sí mismo ante los logros del muchacho: La actitud de orgullo por los hechos ajenos se ve diariamente ejemplificada en la salutación del *wau* al muchacho con una serie de nombres de destacados totems del clan materno; y, de un modo más dramático, cuandoquiera que el *laua* haga una aparición pública notable como, p. ej., en debates, en que el *wau* arrojará cal sobre él. De nuevo la actitud de orgullo se combina dramáticamente con modestia y autoabnegación en las ceremonias *naven* cuando el *wau* se pone harapientos atuendos femeninos, humillándose a sí mismo para expresar su orgullo por su *laua*. De hecho, incluso ya en esta etapa de nuestra investigación podemos concluir que una gran parte del comportamiento del *wau* en la *naven* es una manifestación exagerada de este aspecto concreto de la maternidad, la abnegación de la madre combinada con su orgullo por el hijo. Pero aún quedan por explicar muchos detalles de la *naven* —especialmente el elemento burlesco en el comportamiento del *wau* y el ofrecimiento por parte de éste de sus nalgas al *laua*.

Vemos al *wau* como consolador en las ceremonias de iniciación. En esta ocasión se le llama «madre» y ciertamente actúa como una madre consoladora para con el pequeño muchacho durante el doloroso primer día de iniciación en que al niño se le separa de su verdadera madre y se le somete a la escarificación. El primer acto del *wau* en la iniciación consiste en subirse al niño a las espaldas —del mismo modo en que las madres a menudo transportan a sus hijos— y llevarlo hasta la canoa invertida sobre la que va a llevarse a cabo la escarificación (cfr. lámina V, B).

Durante la operación, el *wau* se sienta sobre la canoa y el joven muchacho se sienta, en un principio, sobre el regazo de su *wau* mientras se practican las incisiones alrededor de sus pechos. Después de esto, el muchacho yace tendido con su cabeza en el regazo de su *wau* y su espalda expuesta a los cuchillos de los iniciadores. Las cortaduras de la espalda son mucho

más dolorosas que las incisiones preliminares en forma de media luna practicadas en torno a los pechos, y el pequeño grita y se agarra tan fuerte como puede con sus brazos a la cintura de su «madre». Cuando el muchacho grita, el *wau* dice: «No llores», y le agarra, sujetándole para que no se mueva y al mismo tiempo respondiendo a sus frenéticos agarros. Cuando los cortes por fin han terminado, el *wau* se pone de nuevo al niño a la espalda y lo lleva hasta una charca donde le lava la sangre. Y después lo vuelve a llevar a la casa ceremonial, donde calma su dolor untando aceite suavemente sobre los cortes con la ayuda de una pluma (cfr. láminas X, XI).

Pasando ahora al comportamiento recíproco del muchacho para con su *wau*, podemos trazar nuevamente puntos en los que dicho comportamiento aparece modelado sobre el mismo que muestra para con su madre. En su actitud hacia la madre hay un énfasis en la lealtad: ya he hecho público⁵ un episodio en el que un hijo interfería en una disputa entre su madre y el segundo esposo de ésta. El marido había perdido los nervios y golpeado seriamente a la mujer con leños. Su hijo entró en la casa de su padrastro y se llevó a su madre, alojándola en su propia casa durante varios días. Este mismo énfasis en la lealtad aparece en el comportamiento para con el hermano de la madre. Cuando quiera que se entable una disputa en la que se vea envuelto su *wau*, el muchacho, según dicen, deberá ponerse del lado de su *wau* aun cuando se tratase de una disputa en que su madre se oponga al hermano de su madre.

El mismo énfasis recibe la lealtad en asuntos relacionados con lo esotérico —conjuros, mitología, etc. (cfr. pág. 55).

Como complemento del orgullo del *wau* por los logros de su *laua*, éste dará muestras de alarde por los mismos. Fanfarroneará en presencia de su *wau* y dirá acompañándose de grandes gestos: «¡Soy el gran hombre de este poblado!» «¡Soy el pilar que sostiene este poblado!» Pero, al mismo tiempo, procurará no alardear demasiado y, sobre todo, no insultar a su *wau*, si no quiere que éste se levante y frote sus nalgas contra la espinilla del *laua*. En la más simple relación entre un muchacho y su madre, este comportamiento presuntuoso no es resaltante, y su desarrollo en la relación *wau-laua* está, por lo general, directamente relacionado con el carácter exagerado del comportamiento del *wau*.

⁵ *Oceanía*, 1932, pág. 286.

En esta exageración difieren el comportamiento del *wau* y el de la madre. Esta da sencillamente de comer a su hijo pero. cuando el *wau* da comida, o bien ofrece cerdos en un contexto ritual o se pone en pie de un salto y, con un gesto histriónico, mata un cerdo en respuesta a la petición por parte del *laua* de un simple ñame. La madre lleva a su hijo pequeño sobre los hombros porque ésa es la forma conveniente de llevarlo; cuando el *wau* lleva al muchacho a sus espaldas, dicho acto es un episodio del ceremonial de iniciación cuando el muchacho está ya crecido y sobradamente capacitado para caminar. En cada caso, el comportamiento del *wau* es una versión exagerada y dramática del de la madre. La formulación de la identidad social entre un hombre y su hermana, entre *wau* y madre, puede constituir de por sí una explicación o descripción suficiente de las semejanzas en el comportamiento de estos dos parientes, pero los elementos burlescos y la exageración del comportamiento del *wau* quedan todavía pendientes de explicación.

2. Podemos pasar a considerar ahora los modelos de comportamiento típicos de la relación entre un hombre y el marido de su hermana, así como el grado en que dichos modelos son adoptados por el *wau*. La característica principal de la relación de cuñados entre los *iatmul* es una mutua ambivalencia en torno al hecho de que un hombre ha dado a su hermana para que sea la esposa del otro. Culturalmente se espera un sentimiento de mutuo⁶ endeudamiento, y el marido paga un considerable precio de novia a los hermanos de la misma. Aun cuando esta transacción se describa como *waingga* (adquisición), los hermanos de la esposa cargan sobre el cuerpo de ésta una considerable cantidad de objetos de valor cuando ella se va a su nuevo hogar, y estos objetos de valor son un obsequio en respuesta a la donación del marido. Los nativos dicen con toda claridad que el propósito del precio de novia es «impedir que los parientes de la esposa empleen la brujería contra el marido», y dicen que incluso el más grande precio de novia no podrá impedir dicho recurso a la brujería más que por un tiempo limitado. El sentido de endeudamiento, por tanto, prevalece y los parientes de la esposa tienen siempre el derecho de pedir ayuda al marido para cualquier tarea, como la cons-

⁶ Cfr. la disputa entre padres de la esposa y padres del marido descrita en pág. 126; *Kwoshimba versus Kili-mali*.

trucción de una casa, para la que se necesita un gran número de trabajadores manuales. Cuando la tarea está concluida, los parientes de la esposa dan un pequeño banquete para los trabajadores o, al menos, distribuirán cocos entre ellos. Esta invitación es de la naturaleza de un obsequio complementario y es, por lo general, completamente insuficiente como pago por el trabajo realizado.

Pero la relación entre cuñados es ambivalente; se caracteriza, no sólo por el endeudamiento sino también por la cooperación. En muchos casos, el hermano de la novia toma una parte activa en los preparativos de la boda. Puede asistir a su amigo, el futuro esposo, en su cortejo poniendo magia en el fuego de su hermana para hacer que ésta se enamore de él; y, finalmente, puede conducirla por la noche desde su casa hasta la del novio. Al llegar a ésta, el hombre y su hermana son ceremonialmente recibidos por el futuro esposo. El hermano de la muchacha es invitado a sentarse en un taburete mientras el futuro marido le unta la cara con aceite, le corta el pelo y, finalmente, coloca objetos de valor sobre su hombro⁷. A la mañana siguiente, el poblado se despierta para encontrarse con que el matrimonio es ya un hecho consumado.

También en muchos casos la oposición entre los cuñados es tratada con ligereza y utilizada como tema de bromas y chistes. Si un hombre está observando ociosamente a su *tawontu* mientras éste hace algún trabajo, este último le dirá con intención jocosa: «¿Observando a tu *tawontu*? Yo no soy esa clase de hombre. Deberías verme ayudando a mis *tawontus*.» También es probable que la oposición entre cuñados se reduzca a un mínimo en aquellos casos en que la relación entre ellos es simétrica, basada en el intercambio de hermanas. Pero no se pudo recoger ninguna declaración nativa a este respecto.

Aun sin este intercambio hay una insistencia en el hecho de que un hombre debe ser leal al hermano de su esposa —rasgo éste en el que dicha relación se asemeja a la sostenida con la madre y el clan materno. De hecho, encontramos aquí el mismo tipo de precepto que hicimos señalar en la relación con el clan de la madre —en este caso, que un hombre debe apoyar a la gente de su esposa en todas sus disputas, incluso contra su

⁷ Observen que los actos ceremoniales ejecutados por el futuro marido son los mismos que los que ejecuta un transgresor al dar satisfacción al hombre a quien ha ofendido (cf. pág. 119).

propio clan. En este respecto, pues, padre e hijo se asemejan en su deber de guardar lealtad absoluta al mismo clan, y la insistencia en la lealtad al *wau* puede describirse como algo consecuente tanto con la identificación de este pariente con la madre del muchacho como con la identificación del muchacho con su padre.

Cuando se entabla una disputa entre el clan materno de un hombre y el clan en el que le ha introducido su casamiento, dicho hombre debe, bien erguirse en pie entre los contendientes y detener la pelea, o bien mantener su propia paz. En general, hay que considerar estos preceptos como afirmaciones de lo que un hombre debe hacer más que como declaraciones de lo que normalmente se hace. Pero yo he visto en varias ocasiones a hombres intervenir en reyertas en la casa ceremonial. Por desgracia, nunca examiné los lazos de parentesco entre ellos y los contendientes. En tales ocasiones, yo tenía miedo de que pudiesen producirse daños lo bastante serios como para atraer la ira del Gobierno sobre mi poblado y, tal vez, éste llegase a privarme de los servicios de valiosos informantes. Supuse que las motivaciones de los pacificadores eran un producto del contacto con la cultura moderna y el miedo al Gobierno. Nunca se me ocurrió, por más que yo conociese los preceptos, que semejante conducta de regocijo en el matar pudiese ser culturalmente normal entre los *iatmul*.

Además de la insistencia en la lealtad, otros aspectos de la relación entre cuñados se toman también en consideración en la relación *wau-laua*. Un marido da objetos de valor y trabajo y recibe una esposa —y estas donaciones están ligadas por un sentido de endeudamiento. Este inquietante aspecto de la relación entre cuñados ha entrado a formar parte del modelo de la relación *wau-laua*. Más arriba hemos visto cómo el *wau* hace considerables obsequios de comida —especialmente cerdos y gallinas— al hijo de su hermana. Pero estos obsequios —a diferencia de lo que ocurre con las correspondientes entregas de alimento de la madre —incitan en el muchacho un sentido de endeudamiento, y él regala a cambio objetos de valor a su *wau*. De hecho, en muchos casos el muchacho no posee bienes propios ningunos con los que corresponder a su *wau*, y ha de ser el padre del muchacho quien proporcione las conchas para los obsequios, hecho que ilustra del modo más vívido en el presente contexto la identificación del marido de la hermana con el hijo de la hermana. Expresado desde el punto de vista del

wau: él regala un cerdo al hijo de su hermana, y el hijo de su hermana y el marido de su hermana combinan sus posesiones para corresponderle con un obsequio de objetos valiosos.

Podemos considerar, por último, la extraordinaria conducta del *wau* al ofrecer sus nalgas a su *laua*. Dicha conducta, por supuesto, no es característica de la madre, pero tengo una mención casual en mitología de un hombre que frotó sus nalgas contra la pierna del hombre que se casaba con su hermana. Si tenemos en consideración la identificación de un hombre con su hermana, esta conducta es comprensible —al menos desde un punto de vista estructural. El hombre expresó su relación con el marido de su hermana por medio de un gesto sexual ritual en el que se identificaba con su hermana. En el caso del *wau*, la posición es más complicada, pero su comportamiento se vuelve perfectamente lógico si pensamos en las dos identificaciones en las que está basado. Para una mayor claridad, podemos expresar estas identificaciones como si estuviese hablando el hermano de la madre, a saber: «Yo soy mi hermana» y «Mi sobrino es el marido de mi hermana». Si ahora consideramos simultáneamente estas dos identificaciones, es perfectamente «lógico» que el *wau* se ofrezca sexualmente al muchacho⁸, ya que él es la esposa del muchacho.

Este último fragmento de análisis puede parecer fantasioso, pero la evidencia viene a demostrar que hay algún proceso de simbolismo lógico semejante debajo de este ejemplo de ritual. Sobre esta hipótesis, la exclamación del *wau*: «*Lan men to!*» («¡Tú esposo sin duda!»⁹) se vuelve inmediatamente comprensible. Finalmente, el hecho de que se haya dicho que el gesto sexual del *wau* actúa como un fuerte estímulo para hacer que

⁸ Quizá debería recalcar el hecho de que esta interpretación del gesto del *wau* es mía, y no está basada en declaraciones nativas. Resulta concebible que el gesto pueda simbolizar el nacimiento del *laua* del cuerpo del *wau*, como un énfasis adicional de los aspectos maternos de la posición del *wau*.

⁹ La evidencia de esta exclamación no es, sin embargo, tan fuerte como su traducción literal puede indicar, ya que estas palabras, *lan men to*, se usan constantemente como una expresión de sumisión, una demanda de compasión y una exclamación de entrega. La misma expresión puede utilizarse incluso al dirigirse uno a un opresor femenino, modificándose entonces en «*lain nyin to*». (*Nyin*, pronombre femenino singular de segunda persona. La modificación de *lan* por *lain*, según pienso, no expresa cambio de género sino que es meramente «eufónica»).

el *laua* corra a conseguir objetos de valor con el fin de entregárselos a su *wau*, se explica si esta entrega es en realidad, de alguna manera, un precio de novia.

Pero, aunque la posición estructural del *wau* sea tal que sus acciones en la ceremonia *naven* puedan describirse como el desarrollo lógico de ésta, todavía no sabemos por qué la presente cultura debiera haber seguido esta línea de lógica. ¿Por qué dicha cultura debiera haber seguido estas diversas identificaciones hasta su última *reductio ad absurdum*, al ofrecerse un *wau* sexualmente a su *laua*? Dichas identificaciones formuladas entre un hombre y su hermana y entre un hombre y su padre pueden encontrarse en muchas comunidades, pero hasta los más simples elementos del ritual *naven* —el *wau* vistiéndose de mujer, etc.— son comparativamente raros en dichas sociedades; y un fenómeno tal como el gesto sexual del *wau* tal vez sólo pueda encontrarse en el área del Sepik. Debemos por tanto concluir que, mientras la posición estructural establece posibles líneas a lo largo de las cuales *pueda* desarrollarse la cultura, la existencia de tales líneas no explica por qué dicha cultura debiera seleccionarlas para sus énfasis. Hemos demostrado la existencia de estas líneas, pero tenemos todavía que demostrar la «fuerza motriz» que ha hecho que la cultura discurra a lo largo de ellas.

3. Hemos de considerar, por último, los diversos puntos del comportamiento del *wau* que no se pueden describir diciendo que el *wau* es una madre masculina del *laua*, ni que el *laua* es el marido de la hermana del *wau*:

a) El *wau* no cogerá fuego de la casa del *laua*. Si el fuego se extingue en su propia casa, el *wau*, según dicen, irá y encenderá su cigarrillo en el fuego del *laua* y con el cigarrillo encenderá su propio fuego, pero no cogerá un palo ardiente de la hoguera del *laua*. Este tipo de evitación es más típico del padre del muchacho quien, como ya he mencionado, jamás, bajo ninguna circunstancia, comerá alimentos recogidos por su hijo —y fuego y comida son estrechamente análogos en la mente *iatmul*.

Se diría que la abstención por parte del *wau* de coger fuego de la casa de su *laua* está, tal vez, estructuralmente explicada por una identificación del *wau* con el padre del *laua*; y esto es tanto más probable cuanto que la serie completa de tabús sobre la ingestión de alimentos recogidos por el muchacho se

aplica al *tambinien* del padre. El *tambinien* es un socio, y el comportamiento entre *tambiniens* está modelado sobre las mismas líneas generales como la cooperación recíproca entre hombres que han intercambiado hermanas. De este modo, no resulta sorprendente encontrar que una identificación similar prevalece hasta cierto punto entre simples cuñados.

b) Existe otro punto de semejanza entre el *wau* y el padre; el primero, lo mismo que el segundo, evita entrar en transacciones puramente comerciales con su *laua*. Pero no está del todo claro que esta semejanza entre los dos parientes se deba a una identificación entre ellos y no a alguna coincidencia por medio de la cual diferentes causas operen sobre ambos parientes para inducir a un comportamiento superficialmente similar. En el caso del padre, la abstención de relaciones comerciales con el hijo es, sin duda alguna, parte de la actitud general de evitar beneficiarse a expensas de su hijo. En el caso del *wau*, me dijeron que la abstención está específicamente relacionada con el hecho de que este pariente ha recibido una parte del precio de novia pagado por la madre del *laua*; pero desconozco por qué este hecho ha de hacer embarazoso o inadecuado para el *wau* el comerciar con su *laua*; ni tampoco sé si tienen lugar transacciones comerciales entre cuñados.

c) Otra costumbre puede, aunque con ciertas dudas, atribuirse a la misma identificación: cuando un *laua* lleva a cabo algún servicio para su *wau*, los otros se refieren a él como el «perro» de este último. No sé con exactitud qué detalles de la relación entre *wau* y *laua* se equiparan aquí con qué detalles de la relación entre un hombre y su perro; pero vale la pena señalar que, corrientemente, se suele hablar del dueño de un perro como el «padre» del animal.

d) Ya he descrito la serie de detalles de comportamiento que parecen equiparar al *laua* con los antepasados del clan materno, y he sugerido que esta equiparación está basada en una similar orientación de orgullo respecto a antepasados (*laua*) y logros.

e) El comportamiento del *wau* es *exagerado*. No es una mera copia del de una madre o un cuñado, sino una especie de parodia burlesca del comportamiento de dichos parientes. Este elemento burlesco debe describirse, por el presente, como algo particular de la relación del *wau* y no como algo derivado de ningún modelo de identificaciones.

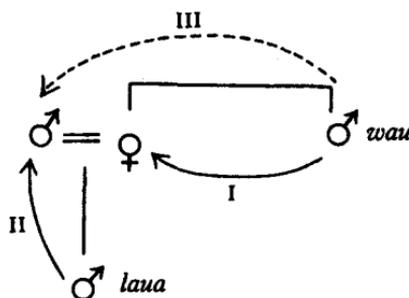


FIGURA 1.

Del análisis precedente se concluye que podemos resumir las principales características de la posición del *wau* por medio de un diagrama (fig. 1). En este diagrama se muestra la posición genealógica de *wau* y *laua* y se trazan tres flechas para representar las tres identificaciones en las que está basado el comportamiento de *wau* y *laua*. La flecha I señala la identificación del *wau* con su hermana, de acuerdo con la cual el *wau* actuará como una madre y el *laua* se comportará como un hijo para con su madre. La flecha II indica la identificación del *laua* con su padre, de acuerdo con la cual el *wau* tratará al *laua* como si él fuese el marido de su hermana y el *laua* tratará al *wau* como si fuese el hermano de su mujer. La combinación de las identificaciones I y II es la base para que el *wau* trate al *laua* como si fuese una esposa.

La flecha III indica la identificación entre el *wau* y el padre del *laua*, de acuerdo con la cual el *wau* se comportará como si fuese el hijo del *wau*. Puesto que esta última identificación es mucho más problemática que las otras dos, y puesto que no tengo constancia de ningún comportamiento del *laua* que se ajuste a este patrón, he indicado esta identificación sólo con una línea punteada en el diagrama.

Nuestro experimento ha mostrado que casi la totalidad del comportamiento cultural del *wau* puede analizarse con arreglo a dos identificaciones. En cuanto a los detalles que quedan aún pendientes de explicación, podemos remitir algunos de ellos a una tercera identificación, pero unos pocos desafían todavía cualquier análisis en estos términos. Aún no sabemos por qué el comportamiento del *wau* tiende a ser exagerado y cómico,

por qué se considera al *laua* como los antepasados del clan materno y por qué esta cultura ha seguido la lógica de sus identificaciones hasta tan extremas conclusiones. La solución de estos problemas habrá de abordarse en términos de otros aspectos de la cultura Iatmul que no sean los puramente estructurales.

LA SOCIOLOGIA DE LA NAVEN

Hasta aquí nos hemos limitado estrictamente a lo que yo he llamado el punto de vista Estructural. Nos hemos puesto nosotros en el lugar de un hipotético intelecto dentro de la cultura *iatmul* y hemos mostrado cómo, para dicho intelecto, el comportamiento de *wau* y *laua* en la *naven* es, en cierto sentido, lógicamente consecuente con los otros hechos dados de la cultura *iatmul*. Pero en la presente sección consideraremos la *naven* desde un punto de vista completamente diferente, a saber: el de un observador que se halla fuera de la cultura y está interesado en la integración y desintegración de las comunidades *iatmul*. Consideraremos tan sólo aquellos aspectos de la *naven* que sean pertinentes al bienestar de esa unidad abstracta que es el conjunto de la Sociedad. Este desplazamiento de punto de vista encierra una completa reorientación hacia la cultura y una completa reformulación de nuestros problemas.

El problema fundamental que ahora nos preocupa es: ¿Tiene la *naven* algún efecto en la integración de la Sociedad? Modificaré este problema haciendo una suposición de una índole no del todo extraña para los antropólogos. Es evidente que la ceremonia *naven* es una expresión y una enfatización del lazo de parentesco entre el *wau* y el *laua* en cuestión; y de esto yo presupondré que dicho lazo se ve fortalecido por esta enfatización¹. A la luz de este supuesto, el problema de las fun-

¹ Este no es un supuesto sociológico, sino que se refiere a un proceso de condicionamiento psicológico de los individuos involucrados. La

ciones sociológicas de la *naven* se convierte en: ¿Qué efectos tiene el fortalecimiento de este lazo en la integración del conjunto de la Sociedad?

Para responder a esta pregunta, tendremos que formular un buen número de preguntas subsidiarias, y la forma de las mismas contrastará profundamente con la forma de las preguntas subsidiarias que formulamos en nuestra investigación estructural.

En un comienzo, parece que una investigación sociológica debería ir documentada con estadísticas, un método éste que habría resultado excesivamente complicado en el estudio de la estructura cultural. Las únicas cuestiones estadísticas que podrían haber sido pertinentes a nuestra investigación estructural habrían tomado, como máximo, la forma siguiente: «¿Cuántos detalles de comportamiento implican esto y aquello?» Pero, en la presente sección, donde el planteamiento entero del problema es diferente, el tipo de pregunta estadística que nosotros haremos tomará la siguiente forma general: «¿Cuántos individuos hacen esto y aquello?», una forma de pregunta para la que podrían haberse recogido respuestas en el terreno².

Si tomamos en consideración un simple ejemplo de nuestra cultura, esta diferencia en la formulación de las preguntas estadísticas quedará clara: los padres pegan a sus hijos. Este hecho podría investigarse estructuralmente y se podría demostrar que el pegar a los niños era consecuente con otros detalles de la relación padre-hijo; y esta consecuencia podría ser demostrable aunque nuestros libros de notas sólo contuviesen referencia a un caso de niño golpeado. Pero, si queremos investigar el mismo hecho desde un punto de vista sociológico, necesitaremos estadísticas. Podemos adivinar que el pegar a los niños es importante para el mantenimiento general del orden en la Sociedad. Pero, para demostrar esta función de un modo concluyente, necesitamos estadísticas que respondan preguntas del tipo general de: «¿Qué porcentaje de tales y cuales individuos

cuestión de su validez debería examinarse, por tanto, no en el presente capítulo, sino en un capítulo dedicado al estudio de la formación del carácter entre los *iatmul*, un tema que yo no investigué en el terreno.

² Por desgracia, no tengo estadísticas y tampoco tomé muestras al azar. Las conclusiones de este capítulo, por tanto, no están comprobadas. El propio capítulo ha sido incluido aquí únicamente por dar una ilustración de los problemas y métodos de enfoque de la sociología en el sentido estricto de la palabra.

hacen esto y aquello?» Más específicamente, en el presente ejemplo quereremos saber:

1. ¿Qué porcentaje de padres pega a sus hijos?
2. ¿Qué porcentaje de niños golpeados terminan más tarde en prisión por comportamiento alborotador?
3. ¿Qué porcentaje de niños no golpeados acaban más tarde en prisión? Etc.

De este ejemplo podemos deducir que el énfasis de las preguntas sociológicas recaerá probablemente, no en «¿Cuántos detalles de comportamiento cultural...?», sino más bien en «¿Cuántos individuos...?». Seguidamente, parece que debemos esperar que una investigación sociológica se interese por clases de individuos —«niños golpeados», «niños no golpeados», «padres que pegan», etc. De hecho, será nuestra tarea el clasificar, ya no detalles de comportamiento de acuerdo con sus presupuestos implícitos, sino individuos según su comportamiento.

Volviendo al problema de la *naven* que yo he planteado más arriba en términos de la importancia sociológica del vínculo entre *wau* y *laua*, un hecho destaca ahora como susceptible de constituir una pista sobre la posición: son los *wau clasificatorios* quienes representan las *naven*³.

La importancia de este hecho se hace clara cuando examinamos el sistema de matrimonio de los *iatmul* y los modelos de comportamiento entre grupos de individuos que están vinculados por matrimonios de generaciones pasadas.

En muchas sociedades primitivas encontramos el matrimonio regulado de una manera positiva por el parentesco. No sólo hay prohibiciones de matrimonio con ciertos parientes, sino también obligaciones positivas que limitan a un hombre a esco-

³ Este es ciertamente el caso en Palimbai y Kankanamun. Pero la posición de Mindimbit es, probablemente, bastante diferente. En la única *naven* que estudié con detalle en este último lugar, la *naven* para una muchacha que había capturado un pez, fueron los *wau* propios quienes tomaron parte. La *naven* para un muchacho que hizo una canoa nueva, en Palimbai, fue representada por *wau* clasificatorios; y fue en Palimbai donde me dijeron que un hombre tiene dos clases de *tawontu*, los que reciben una parte del precio de novia de la esposa del hombre en cuestión y los que celebrarán las *naven* para los hijos del mismo. Es posible que las funciones sociológicas de la *naven* en Mindimbit difieran profundamente de las que he sugerido para Palimbai y Kankanamun.

ger como esposas a mujeres que estén relacionadas con él de alguna manera específica, real o clasificatoria. Bajo tales sistemas, los lazos de lealtad y endeudamiento entre afines se ven regularmente renovados en las sucesivas generaciones. Pero en la sociedad Iatmul no sucede así. (Por falta de estadísticas debo sustituir aquí éstas por una descripción del sistema de matrimonio en términos formales.) Esta cultura contiene, bien es verdad, un gran número de formulaciones que regularían el matrimonio de una manera positiva si fuesen consecuentemente obedecidas. Encontramos por ejemplo afirmaciones tales como:

1. «Una mujer debe subir por la misma escalera por la que subió la hermana del padre de su padre», es decir, debe de entrar, como novia, en la casa en que entró la hermana del padre de su padre. Esta es una forma de señalar que una mujer debe casarse con el hijo de la hermana del padre de su padre (o, recíprocamente, que un hombre debe casarse con la hija del hijo del hermano de la madre de su padre, o *iai*⁴). De llevarse a efecto consecuentemente, dicha regla conduciría a un sistema repetitivo y los lazos de afinidad se renovarían entonces en cada generación alterna. Pero la regla no se cumple y encontramos otras formulaciones en conflicto.

2. «La hija va como pago por la madre.» Esta es una forma de indicar que un hombre se casa con la hija de la hermana de su padre; y, de nuevo, esta práctica conduciría, si se observase consecuentemente, a un sistema repetitivo⁵, y un sistema

⁴ Cfr. *Oceania*, 1932, pág. 263. Hay un segundo cliché que define el matrimonio con la *iai*: «El hijo del *laua* se casará con la hija del *wau*.» Esto se refiere al matrimonio de un hombre con la hija del hermano de la madre de su padre, una pariente a la que también se llama *iai*. Este cliché fue recogido tanto en Mindimbit como en Palimbai, mientras que el cliché referente a la escalera se recogió sólo en Kankanamun. Es posible que en Mindimbit la función sociológica de la *naven* sea la promoción del matrimonio entre el hijo del *laua* y la hija del *wau*. De este modo, la *naven* se convierte en un «mecanismo», no para perpetuar lazos de afinidad que de otro modo no se repetirían en la comunidad, sino para producir su repetición. Carezco, sin embargo, de estadística alguna o declaraciones de nativos que pudiesen respaldar esta teoría.

⁵ Cfr. doctor Fortune, sobre «Estructura del Parentesco», *Oceania*, 1933, págs. 1-9. Entre los *iatmul*, sin embargo, este tipo del intercambio no se limita estrictamente a la regulación del matrimonio. En ciertos casos, cuando la progenie del matrimonio son varones en lugar de hem-

que, aunque en conflicto con el matrimonio *iai* mencionado más arriba, está sin embargo genéricamente relacionado con él de una manera curiosa.

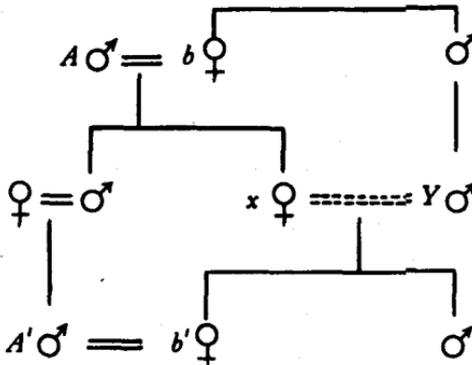


FIGURA 2.

Esta relación genérica entre los dos sistemas se ilustra en el diagrama de la figura 2. El matrimonio entre $A' \sigma$ y $b' \varphi$ es un matrimonio *iai* que repite el matrimonio original ($A \sigma = b \varphi$) de la generación de los abuelos. La diferencia entre el sistema *iai* y el sistema de la hija de la hermana del padre gira en torno a si el matrimonio $x \varphi = Y \sigma$ tiene lugar o no en la generación intermedia. Si este matrimonio tiene lugar, el sistema entero se convierte en un sistema basado en el matrimonio con la hija de la hermana del padre, y el matrimonio final, $A' \sigma = b' \varphi$, se convierte en el matrimonio de un hombre con la hija de la hermana de su padre. La introducción de este matrimonio intermedio está ligada a una nueva formulación:

3. «Las mujeres deben ser intercambiadas.» Esta es más comúnmente expresada por los nativos en referencia al intercambio de hermanas —un hombre entrega a su hermana como

bras, uno de los hijos será enviado, mientras todavía es un bebé, a recibir *adopción* dentro de la familia y clan del hombre que entregó su hermana al padre como esposa, es decir, el muchacho es adoptado por el hermano de su madre, a quien él va destinado como pago por su madre.

esposa al hombre con cuya hermana él se casa. Dicha formulación, expresada de esta manera en términos de intercambio de hermanas, está por supuesto en conflicto tanto con el matrimonio *iai* como con el matrimonio con la hija de la hermana del padre. Pero el concepto fundamental de intercambio de mujeres es común tanto al intercambio de hermanas como al matrimonio con la hija de la hermana del padre ⁶.

De este modo, la sociedad *Iatmul* se construye sobre tres formulaciones, en lo que al matrimonio se refiere, que, aunque en conflicto entre sí, están sin embargo interrelacionadas de una manera tan curiosa como lógica. El matrimonio con la hija de la hermana del padre es comparable al matrimonio con la *iai* puesto que ambos encajan dentro del mismo modelo de repeticiones en generaciones alternas, y el intercambio de hermanas es comparable al matrimonio con la hija de la hermana del padre porque ambos dependen del intercambio de mujeres.

He introducido esta disertación sobre las reglas de matrimonio para mostrar que la sociedad carece de cualquier sistema repetitivo estable por el que se puedan renovar regularmente los lazos de afinidad. He elaborado la descripción algo más de lo que es necesario en el presente contexto porque los detalles culturales dados aquí serán también pertinentes en un capítulo posterior. Veremos cómo esta sociedad encaja constantemente entre sí ideas que son incompatibles y cómo existe tal vez algo en común entre la confusa lógica que hay debajo del ritual *naven* y aquella en la que están basadas las reglas de matrimonio. En la discusión del sistema totémico veremos (pág. 149) la capacidad de los nativos de enorgullecerse del carácter esquemático de su sistema, aun cuando, en realidad, este sistema esté repleto de incompatibilidades y fraude. También se enorgullecen los nativos de sus reglas matrimoniales y miran despectivamente

⁶ Es perfectamente probable que al matrimonio con la hija de la hermana del padre se haya evolucionado a través de la interacción de los dos sistemas, matrimonio *iai* e intercambio de hermanas. Todo el vocabulario de parentesco parece apuntar al sistema *iai* como el más viejo, y el concepto de intercambio de mujeres puede muy bien haber sido adoptado de pueblos vecinales. Resulta interesante, a este respecto, que uno de los jóvenes a quien utilicé como informante era del firme parecer de que el término correcto para la hija de la hermana del padre era *iai*. Pero, después de que hubimos discutido el asunto con detalle, él estaba inseguro y consultó a uno de los hombres mayores quien dejó definitivamente sentado que *na* era el término correcto para dicho pariente.

a sus vecinos como a «perros y cerdos que se aparean de cualquier manera».

Este desprecio burlón resulta singularmente inapropiado en boca de los iatmul, ya que no solamente ellos tienen tres reglas de matrimonio positivas que están en conflicto una con otra, circunstancia que introduciría de por sí un elemento de azar en su apareamiento, sino que además su gente ni siquiera se adhiere a sus reglas negativas. Estas reglas negativas son muy vagas, pero existe un fuerte sentimiento en contra de la unión matrimonial con la propia hermana, y yo jamás he recogido ningún caso de matrimonio de esta índole. La segunda prohibición más fuerte es la que existe sobre el matrimonio con cualquiera de los parientes llamados *naisagut* (p. ej., la madre de la esposa), y aquí sí que encontré un caso en el que un hombre⁷ gozaba de una posición lo bastante destacada en la comunidad como para casarse con la madre de su esposa, y esto mientras su esposa se hallaba todavía viva y casada con él. El era un gran brujo y, al mismo tiempo, un gran debatiente y luchador. Nadie tenía autoridad para decirle nada en esta cultura individualista. Similares matrimonios son raros —incluso entre los iatmul— pero, cuando volvemos los ojos a las prohibiciones menos severas, como la de casarse con «hermanas» clasificatorias, mujeres del propio clan de uno con quienes pueden fácilmente trazarse conexiones genealógicas— encontramos que dichas mujeres son tomadas algunas veces por esposas. Cuando yo preguntaba sobre estos matrimonios, se me respondía normalmente con un cliché: «Es una mujer estupenda, así que la casaron dentro del clan para que ningún otro clan se la pudiera llevar.» Los iatmul incluso aprueban más bien estos matrimonios endógamos y dicen que de la endogamia se han producido largas y ramificadas líneas de descendientes —una creencia cuya significación sociológica y cultural no llego a ver clara en absoluto.

Ocasionalmente, sin embargo, los miembros de un gran clan, evidentemente dándose cuenta de que se están volviendo demasiado endógamos, proceden a formular una declaración según la cual la mitad del clan pertenece a la proa de la canoa de guerra del clan y la otra mitad pertenece a la popa. A partir de entonces, estos dos grupos se consideran como clanes separados a efec-

⁷ Este era Mali-kindjin, de cuyo carácter ya doy un esbozo en la pág. 188.

tos matrimoniales y lo que, en cierta manera, es en realidad endogamia es satisfactoriamente expresado como exogamia.

Los matrimonios con «madres» clasificatorias tampoco son raros.

Por último, además de estos matrimonios endógamos, hay muchos matrimonios con grupos exteriores —con mujeres capturadas en guerra, o enviadas como ofrendas de paz, mujeres encontradas en expediciones comerciales, etc. De modo que podemos resumir el sistema matrimonial diciendo que, en la práctica, el matrimonio tiene lugar casi por completo al azar; y, cuando consideramos que los poblados son muy grandes, con una población que varía de los doscientos a los mil habitantes, no parece probable que se perpetúe ningún lazo de afinidad importante mediante matrimonios análogos contraídos en futuras generaciones. Si, por consiguiente, estos viejos lazos de afinidad son necesarios para la integración de la comunidad, debe encontrarse algún medio de ponernos de relieve en forma diagramática, función ésta que desempeña la *naven*.

A nosotros nos queda considerar si estas vinculaciones son realmente importantes y cómo son utilizadas en la integración de la sociedad. El hecho más importante en este respecto es que las formulaciones de comportamiento adecuado para con parientes por afinidad pueden aplicarse en esta cultura no sólo a los parientes de la esposa de uno y a los parientes del marido de la hermana de uno, sino que pueden extenderse también a toda una serie de parientes que se agrupan en torno a este núcleo central de una manera clasificatoria. Principios fundamentales tales como la identificación de hermanos de distinto sexo, la identificación de un hombre con su padre y con el padre de su padre y la agrupación de clanes enteros como unidades simples se aplican en esta extensión de las relaciones de afinidad. Pero no sería cierto decir que los lazos de afinidad derivados de cada matrimonio se extienden indiscriminadamente en todas las direcciones de acuerdo con este esquema de identificaciones.

Las formulaciones de comportamiento adecuado contienen preceptos tales como que un hombre debe ser leal a los parientes de su esposa y debe ayudarles en el trabajo de construcción de sus viviendas y casas ceremoniales; debe ayudarles a tirar de los troncos de sus canoas, a aclarar sus huertos, y debe acudir en su ayuda en todas sus disputas. Si se observasen todos los lazos de afinidad, nadie podría pelearse con nadie dentro de la comunidad y todo el mundo tendría que ir a todas partes y ha-

cerlo con todos los demás, ya que los lazos genealógicos están realmente omnipresentes.

Basta tan sólo con pasar unos pocos días en un poblado iatmul para darse cuenta de que no existe tan completa integración de la población como esta completa e indiscriminada extensión de lazos de afinidad implicaría. Las disputas no son raras y, cuandoquiera que un numeroso grupo de trabajadores es requerido para alguna gran labor, como la construcción de una vivienda o reparación de la casa ceremonial, resulta difícil congregar a los hombres y también conseguir que cooperen. Pero, al final, se puede lograr que los grupos se pongan a trabajar y tanta cooperación como se llega a lograr se hace posible gracias a la insistencia en los lazos de afinidad, que se extienden de una manera perfectamente definida a lo largo de ciertas líneas escogidas del sistema clasificatorio.

Hay dos tipos principales de extensión del sistema de afinidades, y se aplican diversos términos colectivos a los grupos extendidos así formados. Los dos términos más comunes son *lanoa nampa* (literalmente «gente del marido») y *laua nyanggu* («hijos del hijo de la hermana» —la palabra «hijos» en este contexto no es más que un sinónimo de «gente»).

El término *lanoa nampa* es más estrictamente aplicable al grupo formado por el primer tipo de extensión del sistema de afinidad. Este es el grupo de personas cuya relación de afinidad resulta de algún matrimonio *contemporáneo* determinado, y comprende a parientes tales como: el marido de la hermana (*lan-ndo*), el hermano del marido de la hermana (*lan-ndo*), el padre del marido de la hermana (*laua*) y el hijo del marido de la hermana (*laua*). Así, cuando la relación depende de un matrimonio reciente, el término *lan* se extiende hasta incluso a diversos *laua*. (El término colectivo recíproco para designar a los parientes de la esposa es *towa-naisagut*.)

En el segundo tipo de extensión del sistema de afinidad, la relación entre los grupos se remonta a un matrimonio *pasado*, pero la realidad de la conexión entre los grupos la demuestra el sistema *naven*. En este tipo de extensión, el en este caso más correcto término para el grupo, que comprende a los parientes del primer marido, es *laua nyanggu* (aunque algunas veces se utiliza el término *lanoa nampa*). Recíprocamente, al grupo que comprende a los parientes de la primera esposa se le llama *wau nyame nampa*. De este modo, el término *laua* se extiende aquí hasta incluir a los maridos de hermana clasificatorios, lo que

constituye el reverso del uso mencionado más arriba en el que el término *lan* se extiende hasta incluir a los hijos de la hermana.

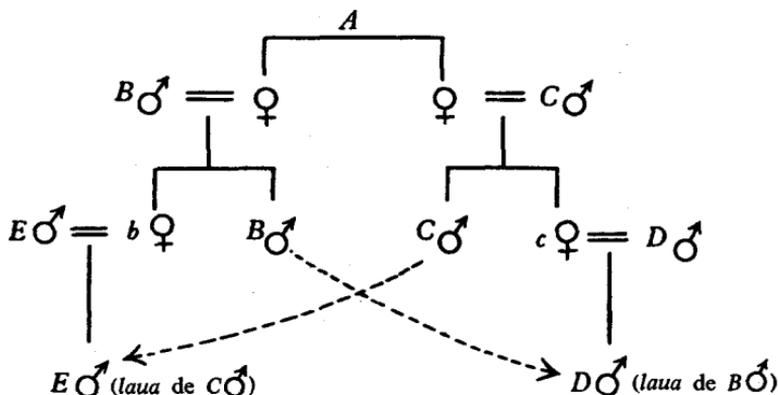


FIGURA 3.

Los nativos son perfectamente conscientes del proceso genealógico del que depende la formación de este grupo de parientes *laua*, a saber, la perpetuación de matrimonios pasados. Hay un proverbio nativo que dice: «Piernas de una *Caryota*⁸, piernas de un *Pandanus*; mujeres por aquí, mujeres por allí.» El *Pandanus* y la *Caryota* se parecen en que ambos tienen raíces aéreas visibles que divergen hacia el suelo desde el tronco; y el significado de este proverbio es que grupos diversos se ven vinculados por lazos de afinidad debidos a matrimonios pasados de pares de hermanas. El modelo genealógico de propagación de estos lazos aparece representado en el diagrama de la figura 3.

Dos hermanas del clan A se casan. Una de ellas se casa dentro del clan B y la otra dentro del clan C. Sus progenies son consideradas como hermanos clasificatorios aunque los hijos de una de las mujeres pertenecen al clan B y los de la otra al clan C. En esta generación filial, las muchachas se casarán de nuevo dentro de otros clanes; p. ej., la muchacha del clan B se casa

⁸ Esta identificación es incierta. Yo debería haber dicho «una especie de palmera que se parece a una *Caryota*», pero esta frase difícilmente podría insertarse en el proverbio.

con un hombre del clan *E*, y la muchacha del clan *C* se casa con un hombre del clan *D*. Los nietos de los matrimonios originales se considerarán de nuevo como hermanos clasificatorios. Los miembros de lo que ahora es la generación intermedia se convertirán en «padres», «madres», «hermanos de la madre» y «hermanas del padre» clasificatorios de estos niños: de manera que, debido al matrimonio original de dos hermanas del clan *A*, ha resultado que un hombre del clan *B* tiene un *laua* en el clan *D* y un hombre del clan *C* tiene un *laua* en el clan *E*.

Pero, aunque el término *laua nyanggu* pueda aplicarse a todos estos *laua* clasificatorios e incluso extenderse hasta aplicarse también a sus padres y otros miembros de sus clanes, un hombre tomará medidas para jalonar su relación con los grupos *laua* cuya lealtad desee de un modo especial⁹ y demostrará que él es realmente un *wau* dando al bebé *laua* un nombre cuya terminación signifique «máscara». Esta donación de un nombre va acompañada del obsequio de un coco y seguida, años después, por toda la secuencia *naven*. El *wau* asumirá como cosa suya el recordar constantemente al *laua* su relación; cuandoquiera que se encuentre con el muchacho, se dirigirá a él por el nombre que le dio, aclamará los logros del *laua* y obsequiará a éste con carne. El *laua*, a cambio, regalará objetos de valor al *wau*, y vendrá a trabajar cuandoquiera que el *wau* esté reuniendo a todos sus *lanoa nampa* y *laua nyanggu* para algún trabajo pesado de construcción de vivienda o aclareo de huerto.

Estos dos tipos de relación de afinidad fueron definidos aún con más claridad por un informante en Palímbai, quien me explicó que él tenía dos clases de *tawontu* (hermano de la esposa). Una de estas dos clases eran «los hombres que habían recibido una parte del precio de novia que él diera por su mujer», es decir, los miembros del clan de su esposa de la generación de ésta. La otra clase eran los «*tawontu* que celebraban *naven* para sus hijos». De este modo, el precio de novia sirve como factor definitorio en la relación con un grupo de afines, y el sistema de *naven* y de nombres dados por el clan materno sirve como factor definitorio en el otro caso¹⁰. Gracias a la combi-

⁹ Desgraciadamente no recogí ningún material que indique las circunstancias que probablemente influyen en la elección por parte del *wau* de un *laua* clasificatorio en lugar de otro para este reconocimiento.

¹⁰ El informante que definió esta posición era, creo yo, algo más preciso en sus declaraciones de cuanto los hechos reales de esta cultura justifican. En muchos casos, el hermano de la madre de un niño dará

nación de estos dos¹¹ sistemas la comunidad se halla tan bien soldada que puede llevar a cabo grandes trabajos de arquitectura y campañas guerreras.

Podríamos preguntarnos por qué esta cultura preserva estos vínculos de afinidad haciendo hincapié en las resultantes relaciones clasificatorias *wau-laua* más que en las correspondientes relaciones clasificatorias *lando-tawontu* —y esto a pesar del hecho de que las últimas parecerían más simples y directas a los ojos de un europeo. La respuesta a esta pregunta hay que buscarla, creo, en el hecho de que el sistema actual encaja con el resto de la cultura, p. ej., con el sistema de entrega de nombres por el que los *wau* dan nombres a sus *laua*. De hecho, las respuestas a preguntas de este tipo hay que buscarlas, no en términos sociológicos sino más bien en términos de la estructura cultural¹².

La realidad del efecto integrador de la *naven* podría ser todavía dudosa si el tamaño de las comunidades iatmul estuviese limitado por algún otro factor distinto de la debilidad de su integración interna. Resulta concebible, por ejemplo, que una comunidad cuyo tamaño se viese limitado por un entorno físico jamás alcanzaría aquel tamaño en el que cada factor integrador contribuyente adquiere importancia. Pero en realidad, en la cultura iatmul, está claro que el factor que limita el tamaño de los poblados es la debilidad de su cohesión interna. Los poblados más grandes se hallan continuamente en el punto de fisión, y las fisiones que han tenido lugar en el pasado se atribuyen siempre a disputas que han dividido la comunidad matriz. Y lo que es más, cada vez que tienen lugar estas fisiones invariablemente

a éste un nombre; y es probable que haya alguna variación en este respecto de uno a otro poblado.

¹¹ Existe un tercer tipo de extensión del sistema de afinidad que es importante en la integración de las tareas ceremoniales y arquitectónicas de la casa ceremonial. Se trata de la relación entre ciertos pares de clanes que se consideran recíprocamente como *lanoa nampa* o *laua nyanggu* —ambos términos se utilizan— y que realizan gran cantidad de trabajo el uno para el otro. Esta relación entre clanes es recíproca y, según parece, depende, no de ningún matrimonio concreto presente o pasado sino de una tradición según la cual las mujeres de un clan a menudo se casan con los hombres del otro y viceversa. Esta relación encuentra expresión ritual en ocasiones diversas, especialmente en banquetes mortuorios, pero jamás aparece remarcada, creo yo, por el sistema *naven*. Esta relación entre clanes carece prácticamente de efecto fuera de la casa ceremonial.

¹² Cfr. Epílogo, pág. 291, donde se sugiere otro tipo de respuestas a esta pregunta.

siguen las líneas de los grupos patrilineales —un clan, una fratría o una mitad se separan de la comunidad matriz y, con ello, parte el sistema de vínculos de afinidad. De este modelo de escisión resulta evidente que los vínculos patrilineales son más fuertes que los de afinidad, que presentan, por decirlo así, un plano de debilidad de la comunidad. Bajo estas circunstancias, la importancia de cualquier factor que fortalezca los lazos de afinidad se hace evidente y no nos falta justificación al decir que los poblados no podrían ser tan grandes como son si no fuese por las ceremonias *naven* o algún fenómeno análogo.

La expresión «algún fenómeno análogo» podría muy bien denotar un mecanismo enteramente diferente de la *naven*, incluso uno cuyo efecto no dependiese del énfasis en los lazos de afinidad. La integración de la sociedad podría construirse por ejemplo mediante la adhesión de todos los individuos a algún jefe, hacia quien su lealtad se vería fortalecida por algún ceremonial de patrón completamente distinto. Igualmente, podría lograrse la misma función sociológica mediante cualquiera de los mecanismos que hacen entrar en vigor a la ley codificada¹³. Ciertamente, la posición sociológica de las *naven* apenas es comprensible para un europeo hasta que éste posee alguna imagen de cómo funciona una sociedad sin autoridades oficiales ni códigos legales.

Los *iatmul* son, fundamentalmente, un pueblo sin *ley*. Con esto no quiero decir que no tengan costumbres y sanciones, sino que no poseen ninguna ley codificada ni autoridad establecida alguna que pueda imponer sanciones *ex officio* o en nombre del conjunto de la comunidad. Es un principio general —aunque no esté expresado como una generalización por los propios nati-

¹³ Malinowski ha afirmado en la Introducción al libro de Hogbin, *Law and Order in Polynesia*, que puede encontrarse una analogía de nuestra propia «ley» en todas las culturas, y esto sin duda es verdad si consideramos el asunto desde un punto de vista lo bastante abstracto. Pero no deberíamos perder de vista el hecho de que la única semejanza entre el sistema legal europeo y un sistema tal como el de los *iatmul* reside en la mayor amplitud de sus funciones sociológicas. Podemos, por ejemplo, decir que un sistema de la ley codificada, o una fuerte jefatura, desempeña en culturas más elevadas muchas de las funciones que la venganza desempeña entre los *iatmul*. Pero, en un estudio funcional, no podemos permitirnos ignorar los mecanismos implicados —equiparando a la medusa con el pez porque ambos nadan. El escritor es del parecer de que hay un contraste muy profundo entre sistemas periféricamente orientados, tales como el de los *iatmul*, y sistemas centropetos tales como los del oeste de Europa.

vos— el hecho de que el grupo (clan, mitad, grupo iniciatorio o poblado) jamás impone ninguna sanción considerable, es decir, multa, daño a la propiedad o daño físico, a un individuo que sea miembro de él; ninguna sanción considerable se impondrá dentro del grupo ni por una autoridad superior que lo represente ni por ningún hombre sobresaliente del mismo. Por lo general, dichas sanciones internas se limitan a la desaprobación, el insulto y la reprimenda¹⁴.

En ausencia de tales sanciones, internas o impuestas desde arriba, el orden de la sociedad Iatmul depende casi por completo de lo que podríamos llamar sanciones externas o laterales. La tendencia de su gente es la de considerar toda ofensa como una ofensa *contra alguien* y dejar el asunto de imponer sanciones para las personas ofendidas.

En sus formas más sencillas, el sistema funciona así: *A* ofende a *B*. *B* se venga con armas o con brujería. En algunos casos, *B* puede exhibir tales muestras de cólera y poder o volcar tal lluvia de insultos sobre *A* que éste, bien sea asustado o avergonzado, pagará algún tipo de compensación en forma de conchas valiosas, cerdos o frutos de areca. *B* entonces aceptará formalmente esta compensación bien poniéndose de pie encima del cerdo, permaneciendo en pie mientras *A* coloca un racimo de frutos de areca sobre su hombro o permitiendo que *A* le corte el cabello, unte su rostro con aceite y lo decore de alguna otra manera. En algunos casos, *B* finalmente hará algún tipo de obsequio a *A*.

Esta descripción del asunto en términos individualistas, como ya hemos visto en el capítulo sobre «Brujería y Venganza», resulta oscurecida por los fenómenos de identificación según los cuales, cuando *A* ofende a *B*, la disputa resultante es asumida

¹⁴ Las únicas excepciones a la regla son: a) Casos en los que un destacado miembro del grupo *recomendará* al transgresor compensar a una persona ofendida de fuera del grupo. Dichas recomendaciones pueden ser coléricas y vociferantes, pero no dejan de ser meras recomendaciones y en ningún sentido constituyen una decisión de la disputa por una autoridad constituida. El hombre destacado habla como aquel a quien concierne la disputa y puede verse seriamente involucrado si la tensión crece. El no es un extraño imparcial. b) Casos dentro del grupo familiar. Aquí el marido tiene autoridad sobre sus esposas; si dos esposas están celosas, él puede pegarles a las dos. El padre tiene autoridad sobre el hijo y el hermano mayor sobre el hermano menor. Pero este esquema se limita a la propia familia y no se repite en los grupos más amplios ni en el conjunto de la sociedad.

por sus parientes, compañeros de clan o miembros de los mismos grupos iniciatorios. Pero siempre el transgresor espera que su propia gente tome parte activa de su lado y la querella sigue siendo un asunto entre dos grupos *periféricos*, sin que nunca tome la forma *centrípeta* que podríamos describir como «Rex o Estado *versus* tal o cual persona». Dicha forma se ve de hecho imposibilitada por el considerable sentimiento que existe en la comunidad Iatmul contra cualquier participación de personas ajenas en contiendas que no les conciernen¹⁵.

El mecanismo entero de las sanciones iatmul difiere tan profundamente del de las nuestras que debo ilustrarlo con ejemplos:

1. Mi informante, Tshava de Kankanamun, era un hombre de unos treinta y cinco años. El siguiente episodio sucedió cuando él era un muchacho pequeño: Otro muchacho, Tshaguli-mbuangga, había estado robando cosas de Tshava de la casa de éste. Tshava se quejó de ello a su propio padre. El padre vigiló a Tshaguli-mbuangga y, cuando lo vio entrar en la casa, hizo una señal a Tshava. Entonces Tshava mató a Tshaguli-mbuangga con una lanza. Su padre le ayudó.

En el relato que hace Tshava del asunto no hay ninguna mención a reacción de disgusto alguna por parte de los parientes del muchacho asesinado, pero ésta sin duda se daría. En cualquier caso, Tshava entregó objetos de valor a los familiares. El especifica que pagó: Una concha de *Turbo*, una media luna de nácar, un brazalete de caparazón de tortuga y un collar de pequeñas conchas de *Conus*.

Los parientes del muchacho a quien mató obsequiaron a Tshava con una *tambointsha*, es decir, una borla. El exhibirá ésta más tarde en su bastón de caliza (cfr. lámina XXIV A) como un símbolo de homicidio consumado. Pero, hasta el momento, su grado iniciatorio todavía no ha sido promovido al privilegio de poder llevar este tipo de ornamento.

2. Mientras yo estaba en el poblado de Komindimbit observando ceremonias de iniciación, una mujer, visitante de otro poblado, fue descubierta espionando las flautas desde un cerezo de cayena al que había trepado. Yo oí un gran griterío en la casa

¹⁵ Cfr. Caso 9, pág. 89.

ceremonial y corrí hasta la escena. Allí encontré a una serie de hombres saltando de aquí para allá con bastones en sus manos mientras otros permanecían silenciosamente sentados en las plataformas. El activo grupo encolerizado eran los miembros de la mitad *B*, concretamente *Bx 4* y *By 4* (cfr. diagrama, pág. 267). Estos eran los grupos que acababan de pagar por el privilegio de ver las flautas y, por consiguiente, la ofensa fue considerada como específicamente dirigida contra ellos, y *no* contra todo el grupo de hombres de aquella casa ceremonial. Un hombre de la mitad *A* dio, bien es cierto, una lanza con muchas púas a un miembro de la mitad *B*, diciéndole: «¡Vamos, máatala!» Pero esto fue toda la parte que tomaron en el asunto. Una parte de los encolerizados jóvenes echó a correr con bastones en la mano a buscarla por todo el poblado. Pero regresaron sin haberla apaleado —creo que no pudieron encontrarla. El resto del grupo se contentó con danzar y saltar por el interior de la casa ceremonial con bastones y lanzas.

Finalmente, los miembros de la mitad *A* les tranquilizaron y les persuadieron de que aceptasen una compensación. Los dos líderes o *nambu wail* (literalmente «cabezas de cocodrilo» —a un grado iniciatorio se le llama «cocodrilo»—) de *Ax 4* y *By 4*, atendiendo a la propuesta, se pusieron en pie mientras otros colocaban racimos de frutos de areca con objetos de valor sobre sus hombros. Los objetos de valor eran: dos medias lunas de nácar y dos conchas de *Turbo*. Estas se usarían después para comprar un cerdo para un banquete.

3. Mientras yo estaba en Kankanamun sobrevino un escándalo en la casa ceremonial juvenil, o *mbwole*. Un hombre llamado Wi-ndjuat-mali vio, en medio de la noche, a una pareja copulando en ella. El identificó a las dos personas como T. y la esposa de T. Aquello no era en absoluto asunto de Wi-ndjuat-mali porque él pertenece al grupo *B 4* y, por tanto, es un miembro de la casa ceremonial grande y no tiene nada que ver con la *mbwole* que pertenece concretamente a los grupos *Ax 5* y *Ay 5*. Pero existe mucha rivalidad entre las mitades *A* y *B* y es posible que Wi-ndjuat-mali, como miembro de *B*, encontrase cierto placer malsano en contar al grupo *A* la desgracia que había alcanzado a su *mbwole*. En cualquier caso, Wi-ndjuat-mali contó a un miembro de *A 5* lo que había visto y éste inmediatamente después se lo contó al resto de *A 5*. T., el culpable, era por su

parte un miembro de este grupo y, de esta forma, se organizó un gran escándalo dentro del grupo A 5.

¹⁶ T. fue convocado mediante el gong hendido de la *mbwole*, pero no acudió. No se hizo nada hasta el anochecer. Entonces, volvieron a tocar el gong y T. acudió. Y los hombres debatieron contra él: «¿Por qué copulaste en nuestra *mbwole*? Nos has dejado "fríos". Todos y cada uno estamos tremendamente mal; y nunca más estaremos bien. La próxima vez que te quedes en tu casa (sin contestar a la llamada del gong) entraremos en ella y te apalearemos allí mismo. Lanzaremos conjuros sobre tu mujer para que se vaya con otro hombre.»

Entonces T. dijo: «Haced venir enseguida a Wi-ndjuat-mali. Están bromeando; están mintiendo contra mí.» Pero Wi-ndjuat-mali dijo: «No es mentira, es verdad.»

Y los otros dijeron: «Tu mujer —mataremos un cerdo (y lo pagaremos con su propiedad). Somos hijos sin ninguna propiedad. Cuando el grado de los mayores necesiten un cerdo, nosotros lo mataremos con su ¹⁷ propiedad.»

«Ella no es una mujer que copule con una vulva pequeña. Sus secreciones se han derramado en nuestra *mbwole*. Y además es una mujer preñada. Sí. El semen que tú has eyaculado cubrirá por completo al niño. Tendrás que raspar al niño cuando nazca.» ¹⁸ Y así.

Un hombre sordomudo tomó también parte en este debate y se expresó con gran fuerza con la ayuda de ruidos y gesticulaciones; pero sus observaciones eran intraducibles.

De los distintos presentes que hablaron contra T. en este debate, todos eran miembros de la mitad A con la excepción ya apreciada en el texto de Wi-ndjuat-mali (B 4), que habló sólo como testigo. La mayoría de los que intervinieron eran miembros de A 5, aunque uno o dos hombres que estaban a medio promover desde A 5 a A 3 hablaron también. El debate continuó hasta altas horas de la noche.

Algunos días más tarde hice algunas preguntas sobre el incidente. A mi pregunta «¿Por qué T. y su esposa utilizaron la

¹⁶ Lo siguiente es una traducción de un relato dictado de este debate. Las frases aclaratorias que no figuran en el original han sido insertadas entre paréntesis.

¹⁷ De él. (N. del T.)

¹⁸ Cuando quiera que esto sucede, se da a entender que los padres dejaron de observar el tabú sobre la copulación durante el embarazo.

mbwole cuando tenían una casa propia?» recibí como respuesta «El y su esposa tuvieron una larga relación amorosa antes de casarse. Entonces solían utilizar todo tipo de lugares, y todavía siguen haciendo lo mismo».

A mi pregunta «¿Van a matar un cerdo de T. o tomar algunas de sus propiedades?» la respuesta fue «No. Por supuesto que no. El es miembro de su mismo grupo iniciatorio».

Esta última declaración era el punto crucial del asunto y la falta de cualquier mecanismo punitivo se debía sencillamente a este hecho. Pero casos como éste en que no se puede aplicar ninguna sanción son comparativamente raros. La situación era excepcional debido a que todo el escándalo estaba relacionado con la *mbwole* donde sólo una de las dos mitades, *A* y *B*, está representada y donde además las mitades *x* e *y* no están marcadamente enfrentadas entre sí. De haberse cometido un ultraje semejante en la casa ceremonial grande, el escándalo resultante probablemente habría enfrentado a las mitades *A* y *B*, y los diversos grados de cada mitad habrían tomado partido contra la mitad contraria. Otros tipos de segmentación, sin embargo, podrían haber tenido lugar en la gran casa ceremonial. El edificio está subdividido entre los distintos clanes y las mitades *x* e *y*. Con lo cual, de haberse perpetrado la ofensa en una parte concreta de la casa ceremonial, podría haberse considerado como una ofensa contra un clan en particular, o como una ofensa de *x* contra *y*.

4. Cuando yo estaba en Palimbai, se entabló una disputa en una casa que compartían dos hermanos clasificatorios, Koulavwan y Membi-awan (cfr. Genealogía). Ambos hermanos estaban casados, pero la mujer de Membi-awan había tenido recientemente un hijo al que estaba amamantando. Membi-awan, por tanto, no podía dormir con ella. Koulavwan se fue un día a comerciar con un poblado del bosque, ausentándose de casa una noche y dejando a su mujer, Kaindshi-mboli-agwi, en Palimbai. A su vuelta, en la tarde siguiente, su madre Kapma-tshat-tagwa y las otras mujeres de la casa le dijeron que Membi-awan se había introducido durante la noche en la mosquitera de Kaindshi-mboli-agwi.

Al parecer, lo que en realidad había sucedido esa noche era lo siguiente: Membi-awan se acercó a la mosquitera de Kaindshi-mboli-agwi, abrió su extremo, metió la mano y palpó la cabeza

de la mujer. Esta se despertó y dio un grito, y Kapma-tshat-tagwa salió de su mosquitera para ver qué ocurría. Membi-awan entonces se escondió entre las vasijas de la casa; pero fue identificado.

Esto dio origen inmediatamente a tres disputas más o menos separables:

a) Entre los dos hermanos clasificatorios, Koulavwan y Membi-awan. Koulavwan fue a quejarse al «Tultul» del poblado, un nativo designado por el Gobierno para servir de intérprete al Oficial del Distrito. Este oficial escuchó cuanto ambas partes tenían que decir, pero no hizo nada al respecto.

Membi-awan alegó, en un intento de autojustificación, que él había visto aquel día a Kaindshi-mboli-agwi dar una hoja de betel al marido de su hermana, Wompur-ndemi, y que él había visitado su mosquitera con el fin de verificar si la esposa de su hermano estaba siendo fiel. Esta excusa fue descartada. Ella dijo: «Tú querías copular conmigo. Ahora estás mintiendo.»

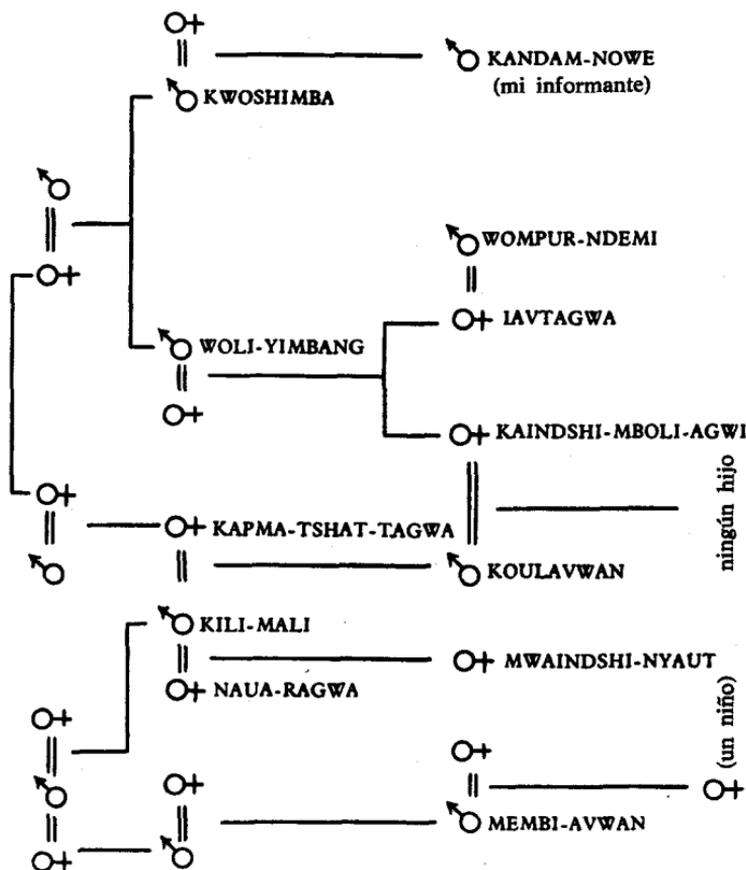
Koulavwan insultó a Membi-awan, diciendo: «Sí, cuando fuimos a trabajar para el hombre blanco, tú no eras más que un cocinero¹⁹ pero yo *trabajé*.»

b) Entre Koulavwan y su mujer. El la golpeó «porque ella no había venido a decírselo, sino que esperó a que Kapma-tshat-tagwa se lo dijera». Ella intentó tranquilizarle, diciendo: «Mi marido nunca copula con otras personas; y yo seré igual. Mi marido es recto y yo también lo soy.» Después, ella señaló que se había esperado que algo de esta índole sucediese y había pedido a la niña, Mwaindshi-nyaut, que viniera a dormir con ella en su mosquitera para estar más protegida.

Pero mi informante, hermano clasificatorio de esta mujer, dijo a Koulavwan: «Anda, pega a mi hermana; ella debería haber corrido a decírtelo.» Entonces Koulavwan pegó a su mujer.

c) Esta disputa entre Koulavwan y su mujer tuvo repercusiones en otra familia: Kili-mali, que simpatizaba con Koulavwan, comenzó a pegar a sus propias esposas e hijos, diciendo: «Estaban todos dormidos. Deberían haber oído lo que sucedía.»

¹⁹ Es decir, cocinero para la línea de trabajo. El oficio de cocinero en una casa europea es superior, pero el cocinero para los trabajadores suele verse con menosprecio.



Estas tres disputas, al parecer, se apagaron antes de caer la noche y todas las personas involucradas se fueron a dormir como cada día.

Pero, en medio de la noche, Koulavwan se levantó, enfadado, salió de su mosquitera y se avalanzó sobre la mosquitera de Membi-awan en la que éste se encontraba durmiendo. Entonces los dos hombres se pelearon.

Después de esto, todavía insatisfecho, Koulavwan comenzó a pegar de nuevo a Kaindshi-mboli-agwi. Ambos, marido y mujer, cayeron al agua que había debajo de la casa —esto era en la estación inundada— y ella llamó a gritos a Kandem-nowe, que dormía dos casas más allá de la suya. Este acudió corriendo

a la escena para defenderla —«Los dos somos del mismo *nggwoil-nggu*.»²⁰

Entonces Woli-yimbang y Kwoshimba vinieron también a la escena y comenzaron a separar a Kaindshi-mboli-agwi. Luego reprendieron a Koulavwan —«Kaindshi-mboli-agwi es tu madre. Deberías pegarle con más suavidad.» (Esta terminología está basada en el hecho de que Kaindshi-mboli-agwi es hija de Woli-yimbang y Woli-yimbang es un hermano clasificatorio de Kapmatshat-tagwa. Por consiguiente, Kaindshi-mboli-agwi es hija del *wau* de Koulavwan, un pariente que recibe el nombre *nyame*, madre.)

Woli-yimbang cogió un remo y Kwoshimba cogió el tallo de una hoja de sagú. Con estas armas, hicieron como que pegaban a Koulavwan.

Entonces Kili-mali, padre de Koulavwan, vino y se enfadó con Woli-yimbang y Kwoshimba. Dijo que no tenían derecho a intervenir. «Kaindshi-mboli-agwi ya no es vuestra hija. Ella nos pertenece a nosotros.»

En respuesta, los dos padres empezaron a quejarse de la calidad de los objetos de valor que habían sido pagados a su clan como precio de novia por Kaindshi-mboli-agwi; y Kili-mali contestó con comentarios sobre la *nggwat keranda* (entrega de objetos valiosos de la gente de la novia a la del marido). Esto derivó en recriminaciones generales sobre el tema de su endeudamiento mutuo. Kwoshimba señaló que él siempre estaba ayudando a Kili-mali con su *ngglambi* (es decir, desprendiéndose de objetos de valor para que Kili-mali pudiese hacer sacrificios al *wagan*). «De hecho —dijo Kwoshimba—, yo soy tu hermano mayor.»

Kili-mali negó todo este endeudamiento y dijo que Kwoshimba siempre había sido un pobre hombre hasta que Koulavwan se casara con Kaindshi-mboli-agwi y le entregara algunas medias lunas de nácar.

Kwoshimba entonces sacó a colación un episodio de un lejano pasado, cuando él había medio matado a un hombre y permitido que Kili-mali completase el homicidio y se atribuyese el

²⁰ Este término se aplica a un grupo patrilineal cercano dentro del clan. La palabra es, creo, un plural del vocablo *nggwail* (padre del padre o hijo del hijo), una excepción a la regla habitual según la cual la lengua carece de sufijos plurales. Aparte de ésta, las únicas palabras similares que conozco son: *nyan-nggu* (hijos) y *mbwambo-nggu* (padres varones de la madre).

logro: «Yo maté en realidad al hombre, pero tú llevaste las pinturas homicidas por él. ¿A cuántos has matado por tu cuenta?»

Finalmente Koulavwan intervino entre Kili-mali y Kwoshimba, diciendo: «Nuestros padres no deben empezar a luchar.» Los querellantes entonces cesaron, y Kwoshimba y Woli-yim-bang dijeron: «Es verdad, hay sangre nuestra en Koulavwan» (es decir, «Koulavwan está relacionado con nosotros a través de su madre».) Entonces intercambiaron frutos de areca con Kili-mali como señal de reconciliación; y todos se fueron a la cama.

Estos cuatro ejemplos del modo de manejar las ofensas entre los iatmul, junto con los que he dado en el capítulo sobre «Brujería y Venganza», bastarán para mostrar los principios y naturaleza difusa del sistema. En el presente contexto, el de una investigación de las funciones sociológicas de los lazos de afinidad, las conclusiones que extraje de este material pueden exponerse como sigue:

En todas las sociedades puede suceder que divergencias de la norma cultural amenacen la integración de las mismas, y esto es claramente evidente entre los iatmul. Pero, bajo el sistema iatmul, el tipo de desintegración que amenaza es algo distinto del que amenaza en nuestras sociedades.

En nuestro caso, la amenaza es de crecientes desorden y confusión en nuestras normas culturales, una podredumbre que podría extenderse a través de la comunidad produciendo en primer lugar una falta de orientación entre los individuos y, finalmente, el colapso de la sociedad. Ocasionalmente, en casos donde dicha divergencia posee alguna cualidad positiva que traiga consigo una nueva orientación, los individuos divergentes se unen para formar un grupo dentro de la comunidad principal, un grupo con distintas normas culturales del resto de la población. Cuando esto ocurre, la sociedad puede a menudo albergar al grupo resultante sólo a condición de que éste no sea demasiado activo en su oposición a los centros del sistema centripeto. En algunos casos, puede suceder que el grupo divergente logre alterar el sistema cultural de la sociedad o que se retire a alguna otra parte del mundo y allí funde una cultura *distinta* de la del grupo matriz.

Pero, entre los iatmul, la situación es muy diferente. Aquí no puede haber ninguna amenaza de confusión general resultante de un desdibujamiento de las normas culturales, ya que esta cultura presenta un estado crónico en el que las normas están

débilmente definidas²¹. Tampoco puede haber un conflicto entre un centro organizador y grupos divergentes, ya que no hay centro organizador ninguno en el sistema puramente periférico de los iatmul. La amenaza aquí es más bien la de *escisión* de la comunidad.

Ya hemos visto cómo toda disputa conduce a la integración de grupos rivales vagamente definidos en torno a los protagonistas. Es este proceso el que amenaza continuamente la integración del poblado iatmul. Con una más profunda rivalidad, los grupos pueden crecer hasta que, en casos extremos, llega a tener lugar la escisión. Uno de los grupos contendientes, entonces, abandona el poblado y funda una colonia en otra parte, pero con el *mismo* conjunto de normas de la comunidad matriz.

Otra diferencia entre los dos sistemas se halla implícita en lo que ya he dicho: en nuestra propia comunidad, los subgrupos que se separan de la matriz están por lo general, o tal vez siempre, formados por individuos cuyo comportamiento disidente se basa en alguna forma de *doctrinas*. El peligro para el *status quo* en nuestras comunidades lo constituye el hombre que descarta las normas culturales y que, bien sea manifiestamente o mediante el ejemplo, «enseña a otros hombres a hacerlo». Esta situación no se da entre los iatmul quienes, según parece, consideran normalmente las reglas como cosas que hay que romper si uno es lo bastante fuerte. Sus escisiones surgen, no de doctrinas en conflicto sino de la rivalidad entre individuos o grupos.

Tal es, pues, el peligro que continuamente amenaza a la comunidad iatmul; y, cuando se constata esta situación sociológica, se hace en seguida evidente la importancia del énfasis en los lazos de afinidad para la integración de la comunidad. Estos lazos forman una red que se extiende *a través* de los sistemas patrilineales de clanes, mitades y grupos iniciatorios enlazando, con ello, a los grupos en conflicto. Y lo que es más, tal es la configuración y la ubicuidad de las relaciones entre afines que asegura que, cuando quiera que una disputa alcance serias dimensiones, habrá siempre algunos individuos señalados para actuar como pacificadores, que intervendrán entre los contendientes al igual que Koulavwan en el ejemplo de arriba interviene entre su padre y su *wau*.

²¹ Las extremadamente drásticas circunstancias del moderno contacto cultural con el hombre blanco han tenido, sin embargo, un efecto un poco de esta naturaleza. Cfr. el relato de Tshimbat, pág. 191.

CAPÍTULO VIII

PROBLEMAS Y METODOS DE ENFOQUE

Problemas. En nuestro intento de relacionar los detalles de la *naven* con su marco, examinamos primero las ceremonias propiamente dichas, después las formulaciones básicas sobre las que se construye la relación del *wau* y, finalmente, la función que desempeñan las ceremonias en la integración de la Sociedad. El análisis estructural y sociológico ha revelado dos hechos importantes: 1) la estructura cultural proporciona un marco con el que las ceremonias son consecuentes; y 2) las ceremonias desempeñan una importante función al enfatizar ciertas relaciones clasificatorias y, con ello, contribuir a la integración de la sociedad Iatmul; dicho llanamente —si no hubiese ceremonias *naven* ni análogos sociológicos de la *naven*, los poblados no serían tan grandes. Tenemos entonces dos tipos de factores, estructurales y sociológicos, que ciertamente contribuyen al complejo *naven*.

Pero, en el estudio de los equilibrios —y toda la antropología cultural y social es un estudio de los equilibrios— jamás podemos estar seguros de que se hayan mencionado todos los factores de importancia. Es extremadamente peligroso apuntar a ciertos factores y decir que ellos constituyen la causa total del efecto que queremos explicar. En el presente contexto habría sido peligroso señalar a los hechos estructurales sobre los que se edifica el complejo *naven* y decir que los aspectos sociológicos del asunto eran irrelevantes, e igualmente peligroso habría sido preferir intolerantemente el punto de vista sociológico y negar la importancia de la estructura. En tales casos, es

más seguro decir que los factores conocidos *contribuyen* al efecto en cuestión y proseguir con la búsqueda de otros tipos de factores que puedan también aportar su cuota al equilibrio. A menudo puede resultar difícil decidir si todos los detalles de un efecto pueden atribuirse a causas conocidas, pero, en el ejemplo presente, existen muchos puntos que no se explican suficientemente por los factores estructurales ni por los sociológicos.

En primer lugar, existen todavía rasgos dentro del mismo plexo de la *naven* que quedan por explicar. Aún no sabemos por qué han de ser cómicas. ¿Por qué al poner de relieve su identificación con la madre del muchacho ha de vestirse como una vieja bruja pordiosera y desagradable? ¿Por qué se pone los peores de todos los atuendos femeninos mientras que la hermana del padre se pone los mejores ornamentos masculinos que puede encontrar?

En segundo lugar, hay un grupo de cuestiones que surgen en el momento en que llevamos nuestra investigación más adelante siguiendo los ramales de esta red de causa y efecto. Nuestra teoría de las razones para el desarrollo de la *naven* ha sido edificada dentro de un sistema cerrado en el que el tamaño del poblado, por ejemplo, se presuponía *ex hypothesi*. Pero una cultura estable es en sí un completo sistema funcional y, por consiguiente, no podemos presuponer ciertos hechos como fijos de esta manera, sino que debemos seguir intentando relacionarlos con los otros rasgos de la cultura hasta que tengamos una exposición completamente circular o reticulada de causas y efectos. Debemos por tanto preguntar: ¿Por qué han de ser tan grandes los poblados?

Esta pregunta no se puede contestar sin más, en el presente ejemplo, que con una referencia a las guerras de caza de cabezas como factor que fomenta el gran tamaño del poblado y la estrecha integración de la comunidad. Por lo que a la cultura Iatmul en sí se refiere, yo podría haberme sentido tentado de considerar la guerra como la respuesta completa a la cuestión; pero, por lo que el doctor Fortune me dice del pueblo Mundugumor del río Yuat, afluente del Sepik, la guerra puede, como máximo, ser sólo un factor contribuyente, ya que el pueblo Mundugumor combina en sí los rasgos particulares que nosotros estábamos tentados de considerar funcionalmente incompatibles. Ellos viven en pequeñas comunidades que a su vez se subdividen en pequeñas aldeas familiares; la integración de la

comunidad está a un nivel tan bajo que los individuos —incluso los propios hermanos— se muestran intensamente celosos y hostiles entre sí; por último, son hábiles y afortunados cazadores de cabezas y caníbales.

Pero, más significativos que cualquiera de los tipos de pregunta hechos arriba son los problemas de motivación individual. Aun en el caso de que estuviéramos estudiando una comunidad en la que el «sentido cívico» estuviese altamente desarrollado en los individuos, resulta muy dudoso si estaríamos justificados al considerar las funciones sociológicas de su comportamiento como indicaciones de los motivos subyacentes. En cualquier caso, los iatmul son bien poco dados a expresar las razones de su comportamiento en términos sociológicos.

Igualmente, si estuviésemos estudiando a un pueblo que otorgase gran valor a la consecuencia lógica de su comportamiento, dudaríamos antes de aceptar sus razones lógicas para su comportamiento como declaraciones sinceras de motivos. Podemos muy bien mirar con recelo al padre que nos dice que está pegando a su hijo bien «por el bien del Estado» o «porque es lógico hacerlo».

Pero, aunque no se puedan aceptar formulaciones estructurales ni sociológicas como determinaciones de motivo, se ha mencionado un hecho de paso que podríamos aceptar como una exposición suficiente de los motivos del *wau* para la representación de la *naven*. Ya hemos visto que, como resultado de la *naven*, el *wau* se gana la lealtad de su *laua*, por lo que podríamos dar el problema por solucionado en dichos términos.

Dicha solución, sin embargo, presupone que el *wau* desea lealtad, y para mí este presupuesto es insatisfactorio. ¿Desea el *wau* lealtad porque todos los seres humanos varones son, por nacimiento, de tal naturaleza que más tarde anhelarán la lealtad de sus semejantes? ¿O acaso el *wau* ha sido moldeado de tal manera por la cultura en la que ha vivido que por ello desee lealtad?

Si descartamos el punto de vista genético de la cuestión y suponemos que el deseo de lealtad es un apetito condicionado implantado en los individuos por su cultura, resulta entonces que este deseo puede tomar distintas formas en diferentes culturas. La posesión de muchos seguidores leales puede asociarse con las más diversas formas de satisfacción. Por ejemplo, un individuo puede desear la lealtad de sus semejantes porque está

condicionado para sentir una agradable calidez emocional cuando él y sus amigos se divierten juntos. En otros casos, puede que él esté condicionado de tal manera que, careciendo de amigos leales, sienta ansiedad y temor de que le claven una lanza en la espalda, mientras que la presencia de los mismos le inspira confianza. O, también, la posesión de amigos leales puede ser un estímulo condicionante para las reacciones asociadas con la gratificación del orgullo. El mero presupuesto de que todos los hombres desean lealtad de sus semejantes ignora todas estas diversas posibilidades y, de este modo, no nos dice prácticamente nada sobre los motivos del *wau*.

Podemos observar, en este punto, que todas las preguntas que se han formulado en este capítulo están estrechamente interrelacionadas. Hemos preguntado: 1) ¿Por qué el *wau* es un bufón? 2) ¿Por qué los poblados son grandes? 3) ¿Cuáles son los motivos del *wau*? Todas estas preguntas podrían contestarse en términos de la satisfacción emocional proporcionada a los individuos por los diversos fenómenos de bufonería, poblados grandes y *naven*.

Pero hemos observado en un capítulo anterior (pág. 50) que el estudio de las funciones afectivas tropieza con dificultades e impone un estudio preliminar del ethos de la cultura; será útil, por tanto, en este punto, examinar el método etológico con bastante más detalle y considerar la relación entre etología y los conceptos de historia filosófica de los que deriva.

Zeitgeist y Configuración. El enfoque histórico de las culturas de pueblos primitivos ha sido frecuentemente objeto de abuso por parte de los estudiosos que practican los métodos de la antropología funcional. Se ha dicho que los historiadores están únicamente interesados en la búsqueda de orígenes y la construcción de narrativa especulativa. Este abuso únicamente está justificado si los escritos de los historiadores enfatizan este aspecto de su trabajo a expensas de aspectos más científicos. La historia, en tanto que ciencia, se interesa, no por las narrativas y los orígenes, sino por las *generalizaciones* extraídas de la narrativa, generalizaciones basadas en el estudio comparativo de los procesos de cambio cultural y social. El mayor logro de, por ejemplo, los historiadores heliolíticos es, no su teoría de que casi todas las culturas del mundo han derivado de las de Egipto y Sumeria, sino el cuadro que nos han proporcionado de los procesos de cambio y degradación en las culturas. De

hecho, ya va siendo hora de que algún estudioso se ponga a trabajar en la clasificación de estos procesos.

En las descripciones de procesos diacrónicos, los historiadores han utilizado muchos de los mismos conceptos funcionales y económicos que se utilizan en estudios diacrónicos; pero han elaborado también un concepto que sólo muy recientemente ha sido adoptado en el vocabulario de la antropología sincrónica. Este concepto es el de *Zeitgeist*, el espíritu de los tiempos, un concepto que debe su origen a la escuela Dilthey-Spengler de historia de la filosofía.

Lo que esta escuela sugiere es que la producción de cambios culturales está en parte controlada por alguna propiedad abstracta de la cultura, que puede variar de uno a otro período de tal manera que en cierto momento un cambio determinado es apropiado y ocurre de manera fácil mientras que la misma innovación, cien años atrás, puede haber sido rechazada por la cultura porque era de alguna manera inapropiada.

La doctora Benedict¹ ha desarrollado un concepto relacionado, el de la «configuración» cultural, y ha realizado un muy importante e interesante trabajo sobre culturas primitivas. Ella ha mostrado, por ejemplo, cómo la negativa de los zúñi a adoptar tanto el peyote como las bebidas alcohólicas estaba condicionada por la configuración apolínea de su cultura, mientras que otros pueblos vecinales con culturas dionisiacas habían adoptado ambos estimulantes con entusiasmo.

El mismo tipo de concepto se invoca en historia europea con el fin de explicar hechos tan curiosos como que las invenciones mecánicas de Leonardo pasaran desapercibidas o fueran objeto de risa durante su vida, y su importancia fuera reconociéndose gradualmente durante los tres siglos siguientes; o que la teoría de la evolución, aunque muchas veces propuesta, no obtuviese aceptación general hasta que la revolución industrial hubo «preparado» al mundo para recibirla.

Al manejar estos conceptos de *Zeitgeist*, configuración, etc., resulta difícil definir su significado esencial sin invocar alguna

¹ Benedict, «Psychological Types in the Cultures of the South-west», *Proc. 23rd Internat. Congress of Americanists*, 1928, pp. 572-581; *Patterns of Culture*, New York, 1934. He estado muy en deuda con las ideas de la Dra. Benedict y, al final de este libro, haré un intento de indicar las relaciones entre mis conceptos *ethos* y *eidos* y su concepto de configuración y los términos apolíneo y dionisiaco, realista o no realista, que ella emplea para describir énfasis culturales.

especie de misticismo. Sus exponentes han tomado por lo general el camino más sabio, ilustrando dichos conceptos con ejemplos concretos en lugar de dar definiciones abstractas de los términos que emplean; y no deja de ser desafortunado que incluso este camino les haya llevado a ser catalogados de místicos. Existen, sin embargo, ciertas generalizaciones que parecen ser aplicables a todos estos conceptos. En primer lugar, los conceptos parecen basarse en todos los casos en un estudio holístico de la cultura más que en un estudio puramente analítico de la misma. La tesis es que, cuando se considera una cultura en su conjunto, surgen ciertos énfasis formados por la yuxtaposición de los diversos rasgos de que se compone dicha cultura.

Si examinamos el contenido de estos énfasis, encontraremos que están concebidos para ser bien *sistemas de pensamiento* o bien *escalas de valores*.

Pero ambas palabras, pensamiento y valor, son términos que se han arrebatado de la jerga de la psicología individual; debemos, por tanto, considerar en qué sentido se puede suponer que una cultura posee bien un sistema de pensamiento o bien una escala de valores. En el momento presente, debemos aceptar la opinión de la mayoría de los psicólogos, que descartan la teoría de la mente de grupo como innecesaria, y considerar por tanto todo el pensar y el sentir que tienen lugar en una cultura como obra de los individuos. De este modo, cuando atribuimos un sistema de pensamiento o una escala de valores a una cultura, queremos decir que dicha cultura de alguna manera afecta a la psicología de los individuos, haciendo que grupos enteros de individuos piensen y sientan de forma similar.

Una cultura puede hacer esto de dos maneras: bien por educación, induciendo y promoviendo ciertos tipos de proceso psicológico, o bien por selección, favoreciendo a aquellos individuos que tengan una tendencia innata a procesos psicológicos de cierta clase. En el presente estado de nuestro conocimiento de la genética, no podemos pretender estimar la relativa importancia de estos dos medios de cambiar la psicología de una población. Únicamente podemos suponer que tanto el método de selección como el método de educación actúan en toda comunidad. Por conveniencia práctica, eludiré el problema de escoger entre las dos hipótesis utilizando un término sin compromiso que subsuma a los dos. Siguiendo a la doctora Benedict, diré

que la cultura *normaliza*² a los individuos. De hecho, éste es probablemente uno de los axiomas fundamentales del enfoque holístico en todas las ciencias: que el objeto estudiado —sea un animal, una planta o una comunidad— está compuesto de unidades cuyas propiedades están de alguna manera *normalizadas* por su posición en el conjunto de la organización. Todavía no ha llegado la hora de hacer un detallado análisis de los posibles efectos normalizadores que una cultura puede tener en los individuos de la comunidad, pero sí podemos decir que, decididamente, la cultura afectará a su escala de valores. Afectará a la manera en que sus instintos y emociones se organizan en sentimientos para responder diferenciadamente a los diversos estímulos de la vida; podemos encontrar por ejemplo que, en una cultura, el dolor físico, el hambre, la pobreza y el ascetismo se asocian con una elevación del orgullo, mientras que en otra el orgullo se asocia con la posesión de propiedades, y en una tercera el orgullo puede incluso complacerse en el ridículo público.

Los efectos de la cultura en el sistema de pensamiento de los individuos, sin embargo, no están claros. Que las circunstancias de la vida de un hombre afectarán al *contenido* de su pensamiento es cosa bien clara, pero la cuestión básica de qué queremos decir con sistema de pensamiento está todavía por elucidar. Dejaré por tanto esta cuestión para examinarla en un capítulo posterior y proseguiré con el estudio de la normalización de los aspectos afectivos de la psicología del individuo.

Teorías Psicológicas y Etología. Con esta teoría de que una cultura puede normalizar la constitución afectiva de los individuos, podemos volver ahora nuestra atención a las teorías de quienes han intentado explicar los fenómenos sociales a partir de criterios psicológicos. Estas teorías se basan en amplias afirmaciones de que los seres humanos, hombres o mujeres o ambos, de todas las razas y de todas las partes del mundo poseen ciertos modelos fijos de reacción emocional. Aplicando dicha teoría a nuestras ceremonias *naven*, podríamos por ejemplo decir que los hombres tienen, por naturaleza, ciertas actitudes hacia las mujeres y que, por consiguiente, cuando quiera que los hombres se visten de mujeres, su comportamiento es exagerado hasta la bufonería; mientras que las mujeres,

² En inglés: *standardise*. (N. del T.)

por otro lado, se muestran afectadas a su manera particular cuando se visten de hombres y, como consecuencia de ello, podríamos decir que «los seres humanos son gregarios por naturaleza» y que este hecho es una explicación completa y suficiente del gran tamaño del poblado iatmul. Cuando nos enfrentamos con el pequeño tamaño de los poblados mundugumor, podemos decir que su pequeñez se debe a la natural hostilidad que existe entre los varones.

Expuestas de esta manera, las teorías parecen un poco ridículas, pero merece la pena considerar la situación en que nos encontraríamos si diésemos rienda suelta a la fácil construcción de estas teorías hasta un grado ilimitado. Encontraríamos que habíamos atribuido a la especie humana un gran número de tendencias en conflicto, y que habíamos invocado unas tendencias en la interpretación de una cultura y otras tendencias, quizás opuestas, en la interpretación de otra. Semejante situación es insostenible a menos que tengamos algún criterio por el que podamos justificar nuestra elección de una potencialidad psicológica determinada para utilizarla en la interpretación de una cultura concreta —algún criterio por el que podamos decidir qué potencialidades se pueden legítimamente invocar en la descripción de una cultura determinada. Pero, puesto que los seres humanos parecen albergar tendencias y potencialidades contradictorias, esta situación, con todas sus contradicciones, puede volverse sostenible tan pronto como se descubre un criterio satisfactorio.

Dicho criterio, a mi parecer, puede derivarse de la conclusión a la que llegamos más arriba en nuestro examen de los conceptos del historiador. Concluimos que la cultura normaliza las reacciones emocionales de los individuos y modifica la organización de sus sentimientos; de hecho, que la cultura modifica los mismísimos aspectos del individuo que se invocan en las tan apresuradamente elaboradas teorías psicológicas de la cultura. Debemos, por tanto, reformular las teorías psicológicas en términos tales como éstos: Un ser humano ha nacido al mundo con potencialidades y tendencias que pueden desarrollarse en muy diversas direcciones, y puede ocurrir muy bien que distintos individuos tengan diferentes potencialidades. La cultura en la que un individuo ha nacido acentúa algunas de sus potencialidades y suprime otras, y actúa selectivamente, favoreciendo a los individuos que están mejor dotados de las potencialidades preferidas en dicha cultura y discriminándolos de

aquellos con tendencias extrañas. De este modo la cultura normaliza la organización de las emociones de los individuos.

Siempre que tengamos en cuenta este proceso de normalización, podremos sin riesgo echar mano de los sentimientos de los individuos con el fin de explicar su cultura; pero debemos siempre verificar que los sentimientos invocados sean verdaderamente aquellos que promueve la cultura en cuestión. En el caso de la cultura mundugumor, si se puede demostrar que la hostilidad entre individuos es un aspecto de la naturaleza humana que realmente está acentuado por la cultura, entonces estaremos justificados al referirnos a esta hostilidad como un factor que contribuye a hacer que la gente viva en pequeños poblados. Del mismo modo, si pudiera demostrarse que la cultura Iatmul acentúa las tendencias gregarias del hombre, estaríamos justificados al considerar el sentimiento o instinto gregario como factor de importancia en el moldeamiento de la cultura. Pero, precisamente, esta faceta de la naturaleza humana *no* recibe un acento especial en la cultura iatmul y esta explicación, por tanto, debe descartarse.

Más tarde mostraré cómo el orgullo sí está acentuado y cómo se satisface esta clase de orgullo mediante las grandes casas ceremoniales que requieren trabajo organizado a gran escala, mediante grandes ceremonias y danzas que requieren numerosos ejecutantes y mediante la caza de cabezas que prospera cuando el poblado es fuerte en lo que a número se refiere. Así, el gran tamaño de los poblados cumple una importante función en la satisfacción del orgullo —un atributo de la naturaleza humana que se ve muy acentuado en la cultura iatmul y cuya referencia por nuestra parte está por tanto justificada.

La esencia del método, pues, es que primero determinamos el sistema de sentimientos que es normal para la cultura y que recibe el énfasis de las instituciones; y, una vez identificado este sistema, podemos justificadamente referirnos a él como un factor que ha tomado parte activa en el modelamiento de dichas instituciones. Se observará que el argumento es circular.

La circularidad se debe, en parte, a una característica de todos los métodos científicos —el hecho de que debemos observar cierta cantidad de fenómenos comparables antes de que podamos hacer ninguna afirmación teórica sobre cualquier fenómeno concreto. Pero, en el presente caso, la circularidad se debe también en parte a la naturaleza de los fenómenos que estamos estudiando.

Si estamos estudiando los celos y las instituciones que regulan la vida sexual, podremos sostener tanto que las instituciones ponen énfasis en los celos como que los celos han dado forma a las instituciones. Se diría, ciertamente, que la circularidad es una propiedad universal de los sistemas funcionales, y que puede reconocerse hasta en sistemas tan escuetos y simples como las máquinas inventadas por el hombre. En un automóvil, por ejemplo, el magneto produce electricidad porque el motor corre y el motor corre gracias a las chispas producidas por el magneto. Cada elemento del sistema funcional contribuye a la actividad de los otros y cada uno de ellos depende de la actividad de los demás.

En cuanto observamos, sin embargo, un sistema funcional desde un punto de vista externo —conductual— podemos evitar afirmaciones de circularidad. Podemos ver un automóvil como algo en donde se echa gasolina y que corre a lo largo de la carretera produciendo ruido y matando a peatones. Pero, en el momento en que abandonamos este punto de vista externo y comenzamos a estudiar los funcionamientos internos de este sistema funcional, nos vemos forzados a aceptar la circularidad fundamental de los fenómenos. Y esta aceptación la exige no sólo la etnología sino todo el enfoque funcional de la antropología; y los estudiosos que se han dedicado a trabajar desde este punto de vista se han dado cuenta de ello. Así, Malinowski asegura que «el punto de vista funcional evita el error de atribuir prioridad a uno u otro aspecto de la cultura. Objetos materiales, agrupamiento social y valores tradicionales y morales, así como conocimiento, se hallan todos fundidos en un sistema funcional»³.

Otro argumento, aún más convincente, en favor de la visión circular o reticular de los sistemas funcionales lo encontramos en el hecho de que cualquier otro punto de vista nos conduciría a la creencia, bien en una «primera causa», o bien en alguna especie de teleología —de hecho, tendríamos que aceptar algún dualismo fundamental en la naturaleza que sea filosóficamente inadmisibile⁴.

De este modo, puesto que los fenómenos que estamos estudiando son en sí interdependientes, es cierto que nuestras descripciones deben contener afirmaciones interdependientes; y,

³ *Encyclopaedia Britannica*, art. Anthropology.

⁴ Cfr. Whitehead, *The Concept of Nature*, 1920, especialmente cap. II.

puesto que así es, las descripciones deben por siempre considerarse «improbadas» a menos que podamos idear algún método para trascender los límites de los círculos. En un análisis funcional subdividimos los sistemas estudiados en una serie de partes o elementos y extraemos teorías sobre las relaciones funcionales entre dichos elementos. Mientras estemos estudiando un solo sistema, estas afirmaciones serán inevitablemente circulares y, por tanto, improbadas. Pero, si pudiéramos extraer partes comparables de diferentes sistemas y verificar que un elemento dado tiene la misma función en distintos sistemas, podríamos finalmente verificar las afirmaciones.

La escuela funcionalista ortodoxa ha adoptado la práctica de dividir las culturas en *instituciones*. Pero, puesto que una misma institución puede llegar a tener las más diversas funciones en diferentes sociedades, la verificación definitiva de las teorías resulta imposible. Si tomamos, por ejemplo, la institución del matrimonio, encontramos que ésta puede funcionar de forma diversa en la determinación del status de la progenie, en la regulación de la vida sexual, en la educación de la progenie, en la regulación de la vida económica, etc.; y encontramos también que la relativa importancia de estas funciones en distintas culturas varía tan ampliamente que resulta casi imposible verificar por métodos comparativos la verdad de cualquier afirmación que podamos hacer sobre el matrimonio en cualquier cultura concreta.

El enfoque etológico encierra un sistema de subdivisión cultural muy diferente. Su tesis es que podemos abstraer de una cultura cierto aspecto sistemático llamado *ethos*, que podemos definir como la expresión de *un sistema culturalmente normalizado de organización de los instintos y emociones de los individuos*. Como veremos, el *ethos* de una cultura determinada es una abstracción de toda la masa conjunta de sus instituciones y formulaciones, y cabría esperar que los *ethos* fuesen infinitamente diversos de una cultura a otra —tan diversos como las propias instituciones. Pero, de hecho, es posible que en esta infinita diversidad sea el *contenido* de la vida afectiva lo que varía de una a otra cultura, mientras que los sistemas o *ethos* subyacentes están repitiéndose continuamente. Parece probable —una afirmación más definida sería prematura— que a la larga seamos capaces de clasificar los tipos de *ethos*.

Los psicólogos están ya trabajando en la graduación y clasificación de individuos, y parece cierto que distintos tipos de

individuo tienen propensión a distintos sistemas de organización de sus emociones e instintos. Si así fuese, entonces existe gran probabilidad de que los tipos de *ethos* entren en las mismas categorías de clasificación que los individuos y, por consiguiente, cabe esperarse encontrar *ethos* similares en distintas culturas y podremos verificar nuestras conclusiones sobre los efectos funcionales de cualquier tipo concreto de *ethos* por comparación de su expresión en cultura con su expresión en otra, trascendiendo así finalmente los límites del argumento circular⁵.

EJEMPLOS DE ETHOS EN LA CULTURA INGLESA

Antes de describir el *ethos* de la cultura iatmul, ilustraré el enfoque etológico con algunos ejemplos tomados de nuestra propia cultura con el fin de dar una impresión más clara de lo que quiero decir con *ethos*. Cuando un grupo de jóvenes intelectuales ingleses, hombres o mujeres, están hablando y bromeando ingeniosamente y con un toque de ligero cinismo, se ha establecido entre ellos por el momento un tono definido de comportamiento apropiado. Dichos tonos específicos de comportamiento son en todos los casos indicativos de un *ethos*. Son expresiones de un sistema normalizado de actitudes emocionales. En este caso, los hombres han adoptado temporalmente un conjunto definido de sentimientos hacia el resto del mundo, una actitud definida hacia la realidad, y bromearán acerca de temas que, en otro momento tratarían con seriedad. Si uno de los hombres introduce de pronto una observación sincera o realista, se le recibirá sin ningún entusiasmo —quizá con un

⁵ En una discusión de esta cuestión que sostuve con el profesor F. C. Bartlett, él mantenía que la situación no es realmente circular sino «espiral»; y que, por tanto, este intento tanto de justificar como de escapar de la circularidad es improcedente. Pero él también es escéptico en cuanto a la validez de aislar las investigaciones sincrónicas de las diacrónicas y, por consiguiente, no piensa en términos puramente sincrónicos. El aislamiento es, estoy de acuerdo, artificial, pero yo creo que es útil y necesario en el estado actual de nuestra ciencia. Más tarde, cuando sepamos más sobre los aspectos culturales diacrónicos, quizá sea posible sintetizar los dos métodos de enfoque. Es probable que entonces veamos que lo que parecen ser círculos en una «sección transversal» sincrónica de una cultura son en realidad espirales. Dicha síntesis nos apartará, naturalmente, del improbable argumento circular. Pero, si hemos de escapar de ello *sin* alterar nuestro punto de vista sincrónico, esta escapatória debe realizarse por medio del método comparativo, la clasificación de los diversos *ethos* y comparación de los *ethos* con los sistemas culturales asociados a ellos.

silencio momentáneo y un ligero sentimiento de que la persona sincera ha cometido un solecismo. En otra ocasión, el mismo grupo de personas puede adoptar⁶ un ethos diferente; ahora pueden hablar en un tono realista y sincero. Si entonces el inoportuno hace una broma frívola, ésta no hará ninguna gracia y los demás la sentirán como un solecismo.

El punto que deseo poner de relieve en este ejemplo es que cualquier grupo de personas puede establecer entre sí un ethos que, tan pronto como se ha establecido, se convierte en un factor muy real en la determinación de su conducta. He elegido deliberadamente para mi exposición inicial un ejemplo de ethos lábil y temporal con el fin de demostrar que el proceso de desarrollo del ethos, lejos de ser misterioso y raro, es un fenómeno de cada día. El mismo grupo de intelectuales estaba una vez serio y otra vez ocurrente, y si el inoportuno hubiese tenido la suficiente fuerza de personalidad podría haber llevado al grupo de un ethos al otro. Podría haber influido en la evolución del ethos dentro del grupo.

Pero si, en lugar de dicho grupo de conversación temporal, examinamos algún grupo más formado y permanente —pongamos un comedor de cuartel o una mesa presidencial⁷ universitaria —cuyos miembros se encuentran una y otra vez bajo las mismas condiciones, encontraremos la situación etológica mucho más estable. En los grupos más casuales, unas veces es un tipo de observación y otras veces es otro el inapropiado; pero, en cualquier grupo formado, encontramos ciertos tipos de observación, ciertos tonos de conversación que son permanentemente tabú. Los ethos de los grupos formados todavía no son absolutamente fijos. Los procesos de cambio etológico están todavía en acción y, si pudiésemos comparar una mesa presidencial universitaria o un comedor de oficiales de hace cincuenta años con dichos grupos tal como son hoy día, sin duda encontraríamos cambios muy considerables. Estos cambios son, sin embargo, mucho más lentos en los grupos formados, y en ellos se requiere una fuerza de carácter o fuerza de circunstancias enormemente mayor para cambiar el ethos de forma repentina.

⁶ Los factores —clima, estado de ánimo, acontecimientos exteriores, interacciones de personalidades, etc.— que ocasionan estos cambios de *ethos* nunca han sido investigados. Su estudio, aunque laborioso y difícil, sin duda arrojará luz sobre muchos de nuestros problemas.

⁷ *High table*: nombre que se da a la mesa del profesorado y los invitados notables en los *colleges* ingleses. (*N. del T.*)

En correlación con esta mayor estabilidad del ethos, hay un nuevo fenómeno presente en los grupos formados que se hallaba ausente o escasamente reconocible en los no formados. El grupo ha desarrollado su propia estructura cultural y sus propias «tradiciones» que han crecido de la mano del ethos. En la mesa presidencial (grupo que me es más familiar a mí que el comedor militar) encontramos desarrollos culturales tales como la *Latin Grace*⁸, las togas de los catedráticos y la plata entregada al Colegio por anteriores generaciones de Miembros. Todas estas cosas tienen su efecto enfatizante y estabilizador del ethos del grupo; y en ninguno de los casos podemos decir que un detalle determinado se debe exclusivamente bien a la tradición o bien al presente ethos. Los catedráticos del St. John's College beben agua, cerveza, clarete, jerez y oporto —pero no cócteles; y en su elección se guían tanto por tradición como por el ethos del grupo. Estos dos factores actúan juntos y podemos decir que los catedráticos beben como lo hacen porque generaciones de catedráticos han bebido en el pasado según el mismo y firme sistema y porque, de hecho, en el presente ese sistema les parece apropiado para el ethos de su sociedad. Cualquiera que sea el detalle de la tradición que examinemos, las mismas consideraciones se aplican a él. La mesa presidencial, la arquitectura del colegio, el aspirar rapé los domingos después de la cena, la copa de la amistad, el agua de rosas, los banquetes —todos estos detalles culturales constituyen una intrincada serie de canales que expresan y guían el ethos⁹. Los detalles fueron seleccionados en el pasado por el ethos y todavía son preservados por él. El sistema es circular; y la propia actitud que los catedráticos adoptan hacia el pasado se ha formado históricamente y es una expresión de su presente ethos.

Esta íntima relación entre ethos y estructura cultural es especialmente característica de pequeños grupos segregados donde el ethos es uniforme y la «tradición» muy viva. De hecho, cuando decimos que una tradición está «viva», lo que queremos decir es sencillamente esto, que mantiene su conexión con

⁸ Permiso para acceder a la titulación en latín en las universidades inglesas. (*N. del T.*)

⁹ Metáforas como ésta son, desde luego, peligrosas. Su empleo nos incita a pensar en *ethos* y estructura como «cosas» distintas en lugar de darnos cuenta, como deberíamos, de que son sólo diferentes *aspectos* del mismo comportamiento. He utilizado esta metáfora *pour encourager les autres*.

un ethos persistente. Pero cuando pasamos a considerar, no ya grupos aislados sino civilizaciones enteras, debemos esperar encontrar mucha variedad de ethos y más detalles culturales que han sido separados de los contextos etológicos en que eran apropiados y mantenidos como elementos discrepantes en una cultura de no ser por ello armoniosa. No obstante, creo que el concepto de ethos puede aplicarse válidamente incluso a culturas tan enormes y confusas como las de la Europa occidental. En tales casos, no debemos perder nunca de vista las variaciones de ethos en diferentes secciones de la comunidad y el curioso ensamblamiento de los ethos de las diferentes secciones en un conjunto armonioso el cual, por ejemplo, capacita a los campesinos, con un ethos, a vivir felizmente bajo los señores feudales que tienen un ethos distinto. Sistemas diferenciados de esta clase pueden persistir durante generaciones, y sólo se desmoronan cuando se ponen en tela de juicio las escalas de valores; cuando los señores comienzan a dudar de la ética de su posición y los siervos a dudar de la decencia de la sumisión —fenómenos que pueden tener lugar cuando la diferenciación se ha llevado demasiado lejos.

CAPÍTULO IX

EL ETHOS DE LA CULTURA IATMUL: LOS HOMBRES

Comparadas con la etología europea, las condiciones entre los iatmul son notablemente sencillas, ya que su cultura no reconoce ninguna diferenciación de clase o rango. En realidad, la única diferenciación social que necesitamos tener en consideración es la que existe entre los sexos y, puesto que los problemas que estamos estudiando están relacionados con el transvestismo, es la diferenciación entre los sexos la que con más probabilidad nos proporcionará pistas.

Cualquiera que sea el lado desde donde enfoquemos la cultura, cualesquiera las instituciones que estudiemos, encontramos el mismo tipo de contraste entre la vida de los hombres y la de las mujeres. En líneas generales, podemos decir que los hombres se ocupan de las actividades espectaculares, dramáticas y violentas, mientras que las mujeres se ocupan de las útiles y necesarias rutinas de conseguir comida, cocinar y criar a los niños —actividades que se centran en torno a la vivienda y los huertos. El contraste entre casa ceremonial y vivienda es fundamental para esta cultura y nos servirá de óptimo punto de partida para la descripción etológica.

La casa ceremonial es un edificio espléndido, con nada menos que unos cuarenta metros de largo y elevados aguilones en los extremos (ver lámina VII, A). Dentro del edificio, hay una larga vista de extremo a extremo a lo largo de la serie de postes de sostén, como en la nave oscurecida de una iglesia; y esta semejanza con una iglesia se ve acentuada en las actitudes de los nativos hacia el edificio. Hay una serie de tabús sobre cual-

quier clase de profanación. No se debe escarbar la tierra del suelo ni dañar el maderamen. Un hombre no debe atravesar todo el edificio, entrando por un extremo y saliendo por el otro; debe girar antes y salir por una de las entradas laterales. Atravesar todo el edificio se considera como una expresión de orgullo desmesurado —como si un hombre reclamase el edificio entero como propiedad suya.

Pero la analogía entre casa ceremonial e iglesia no debe llevarse demasiado lejos, por muchas razones: la casa ceremonial sirve no sólo como lugar de ritual, sino también como club donde los hombres se encuentran y cotillean y como salón de asambleas donde sostienen debates y disputas. En segundo lugar, la casa ceremonial no se yergue entre los nativos como símbolo de su devoción sino como símbolo de su orgullo por la caza de cabezas. Mientras nosotros pensamos en una iglesia como un lugar sagrado y frío, ellos piensan en una casa ceremonial como un lugar «caliente», imbuido de calor por la violencia y las muertes que fueron necesarias para su construcción y consagración. Por último, el ethos de comportamiento en la casa ceremonial está tan alejado de la austeridad que nosotros asociamos con ciertas iglesias como lo está de la mansa devoción con que asociamos a otras.

En lugar de austeridad y mansedumbre, hay aquí una mezcla de orgullo e histriónica conciencia de sí mismo¹. Cuando un hombre importante entra en la casa ceremonial, es consciente de que tiene los ojos del público puestos en él y responde a este estímulo mediante algún tipo de énfasis excesivo. Entrará con un gesto y llamará la atención hacia su presencia con alguna observación. Unas veces, tenderá a un violento contoneo y un exagerado sentido del orgullo, y otras responderá con una bufonada. Pero, cualquiera que sea la dirección en que reaccione, la reacción es teatral y superficial. Tanto el orgullo como la bufonería son aceptadas como comportamiento respetable y normal.

¹ En mi descripción de ethos, no he vacilado en invocar conceptos emocionales y en utilizar términos que, estrictamente, sólo deberían emplearlos los observadores acerca de sus propias introspecciones. La falta de cualquier técnica apropiada para registrar, y de un lenguaje para describir los gestos y el comportamiento humanos me ha llevado a utilizar esta libre fraseología. Pero quiero que entiendan que este tipo de afirmaciones son un intenso —rudimentario y poco científico tal vez— de transmitir al lector alguna impresión *del comportamiento* de los nativos iatmul.

En esta comunidad no hay jefes estables y dignificados —ni, de hecho, ninguna jefatura formulada— pero, a cambio de ello, hay un énfasis continuo en la agresividad. Un hombre adquiere categoría en la comunidad por sus logros en la guerra, por su conocimiento mágico y esotérico, por chamanismo, por su fortuna, por la intriga y, hasta cierto punto, por la edad. Pero, además de estos factores, un hombre gana categoría haciéndole el juego a la atención pública; y, cuanta más categoría tiene, más llamativo será su comportamiento. Los hombres más valerosos e influyentes con frecuencia recurrirán bien a escandalosos vituperios o bien a bufonerías cuando estén en el centro de la escena, y reservarán su dignidad para las ocasiones en que estén en el fondo.

Entre los hombres más jóvenes cuya categoría social no está todavía asegurada, hay bastante más autocontrol. Estos entrarán en la casa ceremonial con sobriedad y discreción, y se sentarán por allí silenciosos y graves en presencia de sus escandalosos mayores. Pero también hay una casa ceremonial juvenil más pequeña para los muchachos. Ahí ellos llevan a cabo, en miniatura, el ceremonial de la casa mayor y ahí imitan a sus mayores en su mezcla de orgullo y bufonería.

Podemos resumir el ethos de la casa ceremonial describiendo la institución como un club —no un club en donde los miembros se encuentren a sus anchas, sino un club en el que, aunque separados de su gente femenina, son profundamente conscientes de hallarse en público. Esta conciencia de sí mismos está presente incluso en ocasiones en que no se está desarrollando ninguna actividad formal o ritual concreta, pero aparece muchísimo más marcada cuando los hombres se encuentran reunidos en la casa ceremonial para algún debate o celebración ritual.

Cualquier asunto de interés general puede disputarse formalmente de una manera tradicional. En todas las grandes casas ceremoniales hay un taburete especial, que difiere de los taburetes ordinarios que los hombres usan para sentarse en que tiene un «respaldo», como una silla, tallado con alguna representación de antepasados totémicos. Este taburete no se utiliza para sentarse encima, y de hecho tampoco se le toca de forma casual si se trata de un espécimen antiguo y sagrado². Unica-

² En la medida en que yo pude comprobar, la profundidad del carácter sagrado del taburete de debates depende simplemente de su edad.

mente se usa como mesa para debates. El orador tiene tres ramos de hojas de *Dracaena*, u hojas de cocotero. Al comienzo de su discurso las coge y, con los ramos unidos, da un golpe en el taburete. Después deja los ramos, uno por uno, sobre el taburete como si fuesen la cuenta de sus sentencias. Cuando los ha puesto todos, de nuevo forma un haz con ellos y da otro golpe. Esta serie de acciones se repite a lo largo de todo su discurso, terminando éste con un golpe final.

El tono de los debates es ruidoso, enfadado y, por encima de todo, irónico. Los debatientes se van acalorando hasta alcanzar un agudo timbre de excitación superficial, atemperando todo el tiempo su violencia con exagerados gestos y alternando su tono entre la dureza y la bufonería. El estilo de la oratoria varía considerablemente de uno a otro orador, y el de los más admirados puede tender hacia el despliegue de erudición o hacia la violencia, o a una mezcla de ambas actitudes. Por un lado hay hombres que llevan en sus cabezas entre diez y veinte mil nombres polisilábicos, hombres cuya erudición en el sistema totémico es motivo de orgullo para todo el poblado; y por otro hay oradores que, para conseguir su efecto, se valen de la gesticulación y el tono más que de la materia de su discurso. Un hombre así hará un discurso en el que no hay más que un mínimo grado de contribución al tema —y ese mínimo, algo que ya han dicho otros oradores— pero sabrá rellenar su discurso con manifestaciones de su desprecio y amenazas de que va a violar a los miembros de la oposición, acompañando esta pala-

Me dijeron que el taburete adquier «calor» a través de la ira de los sucesivos debatientes.

En el relato que he publicado del debate iatmul (*Oceanía*, 1932, página 260) hay un error. En él declaro: «con ocasión de la tranquila y cuidadosa discusión de nombres personales y genealogías se utilizan hojas de *Dracaena* pero, en disputas más apasionadas, éstas son sustituidas por hojas de cocotero. Estas últimas son más fuertes y capaces de resistir un uso violento». Esta información me fue dada en respuesta a una pregunta que hice sobre las razones para usar hojas de *Dracaena*. Yo sólo había visto debates en los que se empleaban hojas de cocotero pero, cuando visité la casa ceremonial en otro poblado, encontré sobre el taburete de debates tres manojos de hojas de *Dracaena*; y, por tanto, hice la pregunta. En realidad, y puesto que mis posteriores observaciones de debates sobre nombres y antepasados no corroboran la afirmación de que dichos debates son «tranquilos», ahora me inclino por la opinión de que la razón dada para el uso de hojas de *Dracaena* era una racionalización incorrecta y sospecho que estas hojas se emplean en debates sobre antepasados a causa de las asociaciones ceremoniales de la *Dracaena*.

bra con una danza pantomímica obscena. Mientras tanto, las personas insultadas observarán y sonreirán un poco, o se reirán a carcajadas y lanzarán irónicos gritos de animación al orador insultante. Además de estos dos tipos —el erudito y el ofensivo— hay también oradores nerviosos y apologeticos cuyas contribuciones al debate son objeto de desprecio. Estos hombres intentan imitar el estilo erudito, pero sus memorias se ven disminuidas por el nerviosismo y sus «planchas» provocan las risas de la audiencia.

A medida que avanza el debate, ambas partes se excitan más y más, y algunos de los hombres se ponen en pie de un salto y comienzan a bailar con su lanza en la mano amenazando con un inmediato recurso a la violencia; pero, al cabo de un rato, se tranquilizan y el debate continúa. Estas danzas pueden tener lugar tres o cuatro veces en un solo debate sin que se produzca ninguna reyerta real; y entonces, de repente, algún exasperado orador irá a la «raíz» del asunto y declamará algún secreto esotérico sobre los antepasados totémicos del otro bando, parodiando uno de sus preciados mitos en una desdeñosa danza. Antes de que su pantomima haya terminado, se habrá entablado una reyerta que puede desembocar en serios daños e ir seguida de una larga serie de muertes por brujería en ambos lados.

Las emociones que tan dramáticamente afloran en un debate tienen su centro en el orgullo, y especialmente en el orgullo individualista. Pero, al lado de éste, se desarrolla un orgullo prodigioso por los antepasados totémicos del clan; y la mayoría de los debates están relacionados con detalles del sistema totémico. Este sistema totémico tiene una evidente función afectiva —muy importante en esta cultura— que es la de proporcionar a los miembros de todos los clanes un motivo de autofelicitación. Pero, en un sentido contrario, el orgulloso ethos de esta cultura ha reaccionado de un modo curioso sobre el sistema y, aunque aquí no nos incumben los orígenes del totemismo iatmul, una descripción del sistema resultará pertinente por indicar el trasfondo emocional sobre el que vamos a ver las ceremonias *naven*.

El sistema totémico está enormemente elaborado en una serie de nombres personales, de manera que cada individuo lleva nombres de antepasados totémicos —espíritus, aves, estrellas, animales, vasijas, azuelas, etcétera— de su clan, y un solo individuo puede tener treinta o más de estos nombres. Cada clan posee cientos de estos nombres ancestrales polisilábicos cuya

etimología se remite a mitos secretos. Parece que el efecto del orgullo sobre este sistema ha sido el de corromper los mitos originales, de modo que hoy día cada mitad tiene su propia versión de los orígenes del mundo de acuerdo con la cual se acentúa la importancia de la propia mitad a expensas de la otra mitad. La misma tendencia se extiende a los clanes. Grupos de clanes se adulan a sí mismos sosteniendo secretamente que ellos no son en realidad miembros de ninguna de las mitades sino que son la *fons et origo* de donde emanaron ambas mitades; y cada grupo posee su propia mitología secreta para sostener sus autoatribuciones secretas. Los debates sobre totemismo tienen normalmente que ver con intentos de robar antepasados totémicos mediante la usurpación de nombres, y uno de los rasgos más importantes de toda ceremonia iatmul (excepto de la iniciación) es la entonación de canciones de nombres, con las que se recuerda a los miembros del clan la importancia de sus antepasados y se memoriza continuamente el sistema.

En realidad, como resultado de la traslapada mitología y la usurpación de nombres, el sistema se halla en un estado terriblemente enmarañado. A pesar de esto, la gente está muy orgullosa, no sólo del número de sus antepasados totémicos y de sus esotéricas hazañas en los orígenes del mundo, sino incluso de la «rectitud» de sus ciclos de canciones. Sienten que todo el gigantesco sistema es perfectamente esquemático y coherente. Así, el imperante orgullo que les ha llevado a construir esta masa de fraudulenta heráldica es todavía tan marcado que la gente considera estricta y coherente la maraña resultante.

Si volvemos nuestra atención al ritual asociado con la casa ceremonial, vemos a los hombres, como un grupo, rivalizando todavía unos con otros pero, a pesar de su rivalidad, consiguiendo trabajar juntos para elaborar un espectáculo que será la maravilla y admiración de las mujeres. Las ceremonias de los hombres son, casi sin excepción, de esta naturaleza; y la casa ceremonial sirve de *Green Room* para la preparación del espectáculo. Los hombres se ponen sus máscaras y sus ornamentos en su intimidad y, de allí, salen para danzar y festejar delante de las mujeres que están congregadas en las orillas a los lados del terreno de danza. Incluso asuntos puramente masculinos tales como la iniciación son escenificados de tal manera que partes de la ceremonia son visibles a las mujeres, que forman una audiencia y que pueden oír salir de la casa ceremonial los misteriosos y bellos sonidos producidos por los diversos instru-

mentos musicales secretos —flautas, gongs, pandero, etc. Dentro, detrás de las pantallas o en el piso superior de la casa ceremonial, los hombres que están produciendo estos sonidos están extremadamente conscientes de esa audiencia de mujeres que no ven. Piensan en que las mujeres están admirando su música y, si cometen algún patinazo técnico en su ejecución, será la risa de las mujeres lo que ellos temen³.

El mismo énfasis del orgullo tiene lugar en muchos otros contextos de la vida de los hombres. Conviene recordar aquí que la casa ceremonial es también el lugar de reunión, donde se organiza una gran cantidad del trabajo diario de las vidas de los hombres. En ella se discuten la caza, la pesca, la construcción de edificios y la talla de canoas; y estas actividades se llevan a cabo con la misma espectacularidad que el ritual. Los hombres forman partidas en sus grandes canoas para ir a pescar o a cazar, o grandes grupos para salir a cortar árboles en el bosque. Dichas partidas son convocadas a reunión por los ritmos marcados en los grandes gongs hendidos de la casa ceremonial; y, si el trabajo está teniendo lugar cerca de la casa ceremonial, se tocarán los gongs para «poner vida»⁴ en los trabajadores. Finalmente, la conclusión de toda tarea considerable está marcada por la celebración de alguna danza o ceremonia espectacular.

Así, sucede que la significación ritual de las ceremonias se ignora casi por completo, poniéndose todo el énfasis en la función de la ceremonia como medio de celebrar alguna labor cumplida y de poner de relieve la grandeza de los antepasados del clan. Una ceremonia nominalmente relacionada con la fertilidad y la prosperidad se celebró tras haberse puesto un suelo nuevo en la casa ceremonial. En esta ocasión, la mayoría de los informantes dijo que la ceremonia se estaba llevando a cabo «a causa del nuevo suelo». Sólo muy pocos hombres eran conscien-

³ Para un esbozo del marco técnico y sociológico de la música de flauta en la cultura Iatmul, cfr. *The Eagle*, St. John's College Magazine, 1935, vol. XLVIII, págs. 158-170.

⁴ La expresión nativa que aquí traducimos por «poner vida» es *yivut taka*. *yivut* es la palabra común empleada para designar «movimiento» o «vivacidad», y se puede utilizar como nominativo, adjetivo o verbo; p. ej., *vavi yivut yi-reganda*, literalmente «pájaro se mueve yendo-lo», es decir, «el pájaro se está moviendo»; *yivut kami*, «un pez vivo». *Taka* es la palabra común con que se dice «poner», «colocar», etcétera. Las constantes referencias a *yivut* en contextos de trabajo, juego y ceremonial deberían mencionarse como características del *tempo* (cfr. pág. 277) de esta cultura.

tes de, o estaban interesados en, la transcendencia ritual de la ceremonia; y ni siquiera estos pocos se interesaban por los efectos mágicos de la ceremonia sino, más bien, por sus esotéricos orígenes totémicos —cuestiones de gran importancia para los clanes, cuyo orgullo se basa en gran medida en detalles de su ascendencia totémica. Así el conjunto de la cultura se ve moldeado por los continuos énfasis en lo espectacular y por el orgullo del ethos masculino. Todo hombre de espíritu se pavonea y vocifera, haciendo teatro para convencerse a sí mismo y a los demás de la realidad de un prestigio que en esta cultura no recibe sino muy poco reconocimiento formal.

Ningún relato de la vida en la casa ceremonial estaría completo sin alguna referencia al ethos de iniciación. En este punto, cabría esperar encontrar a los hombres de otra cultura uniéndose con dignidad y austeridad para instruir a los jóvenes; y, cabría esperar también encontrarles, en el doloroso proceso de la escarificación, inculcándoles una resistencia espartana al dolor. Esta cultura posee muchos de los elementos que se dirían apropiados para un ethos ascético semejante: hay días durante los que ni los novicios ni los iniciadores pueden comer ni beber; y hay ocasiones en que se obliga al novicio a beber agua sucia. De nuevo la cultura contiene elementos que dan la impresión de que el novicio está atravesando un período de peligro espiritual. Este no debe tocar su comida con la mano y es sometido a un drástico lavado que sugiere una purificación ritual; y así cabría razonablemente esperar ver a los iniciadores protegiendo a los novicios contra cualquier peligrosa contaminación.

Pero, en realidad, el espíritu en que se llevan a cabo las ceremonias no es ni de ascetismo ni de cuidado; es un espíritu de chuleo irresponsable y alardeo. En el proceso de escarificación, a nadie le preocupa cómo los niños puedan sobrellevar el dolor. Si éstos gritan, algunos de los iniciadores van y aporrean los gongs para ahogar el sonido. Quizás el padre del muchacho observe de cerca el proceso, diciendo ocasionalmente de un modo convencional: «¡Ya basta!, ¡ya basta!», pero no se le prestará ninguna atención. Los operadores están principalmente interesados en su trabajo y consideran la agitación y resistencia del muchacho un perjuicio para sí mismo. Los espectadores están más bien silenciosos y con, me parece a mí, «el ombligo un poco encogido» a la vista de esa inflicción de dolor

divorciada del marco habitual de excitación histriónica. Algunos pocos se divierten con ello.

Cuando se inflinge dolor en otras partes de la iniciación, lo hacen hombres que disfrutan haciéndolo y que llevan a cabo su tarea con un espíritu cínico y práctico-jocoso. La toma de agua sucia es una broma y los desgraciados novicios se ven obligados, mediante artimañas, a beber abundancia de ella. En otra ocasión, se les abre la boca con un fragmento de hueso de cocodrilo y se les examina «para asegurarse de que no hayan comido de lo que no deben». En esta ocasión no se hallan sujetos a ningún tabú alimenticio, pero el resultado del examen suele ser invariablemente el descubrimiento de que la boca no está limpia; e inadvertidamente se le clava el hueso al muchacho contra las encías, haciéndolas sangrar. Luego se repite el proceso en la otra mandíbula. En el lavado ritual, se restriegan las espaldas parcialmente curadas de los novicios y después se arroja agua helada una y otra vez hasta que los chicos se ponen a gemir de frío y de dolor. De lo que se trata es de hacerles sentirse desgraciados más que de limpiarlos.

En la primera semana de su confinamiento, los novicios son sometidos a una gran variedad de crueldad y despiadadas tretas de este tipo y, para cada una de ellas, hay un pretexto ritual. Y todavía más significativo del ethos de esta cultura es que el chuleo al que someten a los novicios se utiliza como contexto en el que los distintos grupos de iniciadores pueden ganar puntos de orgullo unos contra otros. Una mitad de los iniciadores decidió que los novicios habían sido ya chuleados tanto como podían soportar y eran partidarios de omitir uno de los episodios rituales. La otra mitad entonces comenzó a alardear diciendo que los más blandos tenían miedo de lo bien que *ellos* pudieran llevar a cabo el chuleo; y entonces, el bando más indulgente endureció sus corazones y llevó a cabo el episodio con una saña excepcional.

La introducción del pequeño muchacho en la vida de la casa ceremonial está dirigida sobre este tipo de líneas, y prepara admirablemente al joven para el irresponsable e histriónico orgullo y bufonería que son características de esta institución. Como sucede en otras culturas, al muchacho se le disciplina de tal manera que sea capaz de ejercer autoridad; así en el Sepik se le somete a un chuleo y una ignominia irresponsables para que se convierta en lo que podríamos describir como un hombre

extralimitado y violento —a quien los nativos describen como un hombre «caliente».

Los propios nativos han resumido el ethos de iniciación en una formulación que es especialmente interesante en vista del contrastado ethos de uno y otro sexo. Durante el primer período de la iniciación, cuando los novicios son despiadadamente chuleados y confundidos, se habla de éstos como las «esposas» de iniciadores, cuyos penes son obligados a manipular. Aquí parece que el uso lingüístico indica una analogía etológica entre la relación de hombre y mujer y la de iniciador y novicio. De hecho, el recurso a este sádico tratamiento sólo tiene lugar en circunstancias bastante extremas en el caso de las esposas, pero tal vez sea cierto que a los hombres les gusta creer que tratan a sus esposas del mismo modo que a sus novicios. Creo que es posible ver un modelo cultural consecuente trazarse a través del contrastado ethos sexual, la humillación de los novicios, la autohumillación del *wau* al actuar como esposa del *laua* y el uso de la exclamación «*Lan men to!*» (¡Tú esposo sin duda!) para expresar vil sumisión. Cada uno de estos elementos culturales se basa en el presupuesto básico de que el papel pasivo en el sexo es vergonzoso⁵.

De hecho, desde el punto de vista etológico, la situación iniciatoria no es una situación sencilla sino, esencialmente, un contacto entre dos ethos, el de los iniciadores y el de los novicios. El ethos de los primeros es, claramente, una mera exageración del de los hombres en la vida cotidiana de la casa ceremonial. Pero el ethos de los novicios no está tan claro. Hasta cierto punto, sobre todo en las primeras etapas de la iniciación, hacen el papel de las mujeres; y podemos atribuir algo de la exageración del comportamiento de los iniciadores a la presencia en la casa ceremonial de novicios con un ethos opuesto.

Por el momento no nos preocupa cómo ha surgido este contraste; pero podemos suponer que los jóvenes muchachos se han empapado hasta cierto punto del ethos de las mujeres en el primer período de su vida y, de este modo, llegan a su iniciación con algo de las actitudes emocionales características de las mujeres de esta cultura. Aún no puedo afirmar de forma definitiva que esta suposición esté fundada en los hechos, ya

⁵ Un ejemplo de la opinión contraria lo encontrarán en nota 1 al capítulo X.

que no estudié a los niños; pero, sea o no sea cierta, es seguro que hay alguna idea vaga de esta índole tras los rituales de iniciación. La respuesta de los iniciadores a este contraste real o nominal entre ellos y los novicios consiste en formar aún más a los muchachos a adoptar su posición complementaria, apodándoles «esposas» y obligándoles a humillarse adoptando expresiones propias del papel de esposa.

El final de todo esto es la adopción del ethos masculino por parte de los novicios, pero parece que el primer paso en la inducción de este proceso es obligar a los novicios a comportarse como mujeres, un método de iniciar el asunto lo bastante paradójico como para forzarnos a investigar con mayores cercanía y profundidad el proceso que encierra.

Creo que podemos distinguir⁶ cuatro procesos contributivos:

1. Un proceso por el cual el novicio se vuelve contradispuerto hacia el ethos femenino. Hemos visto cómo el tratamiento de los novicios *qua* esposas es mucho más drástico y arbitrario que el tratamiento de las verdaderas esposas; y también que, mientras que las mujeres van introduciéndose gradualmente en su ethos a medida que van creciendo, a los novicios se les hunde en la sumisión de una manera brusca y violenta. Estas diferencias explican, a mi parecer, el hecho de que, mientras que las esposas aceptan un ethos algo sumiso sin demasiada dificultad, los novicios se vuelven contradispuertos y rebeldes hacia él. Es cierto que a veces tienen lugar entre los novicios posturas de revuelta y negativa a seguir soportando los abusos de que se les hace objeto. Dichas revueltas pueden, desde nuestro punto de vista presente, considerarse como síntomas de bien desarrollada contradisposición hacia el papel sumiso, y las duras medidas represivas a que recurren los iniciadores no apagan, como podemos suponer, el resentimiento en los corazones de los novicios⁷.

⁶ La teoría aquí presentada sobrepasa considerablemente en peso a los hechos en que está basada. Este análisis del proceso iniciatorio pretende tan sólo ser, sin embargo, una muestra del punto de vista etológico y una indicación del tipo de problemas que plantea este punto de vista, y no una exposición de hipótesis probadas.

⁷ Hoy día, a menudo es necesario iniciar a muchachos que han estado trabajando fuera para el hombre blanco y que regresan ya hechos hombres y sin cicatrices todavía. Bajo estas circunstancias, dichas revuel-

2. Un proceso por el que los novicios se vuelven orgullosos del ethos masculino. Cabe suponer que los novicios desarrollan algún sentimiento de superioridad al ser separados de sus madres y hermanas y, sobre todo, al tener que sobrellevar una experiencia de la que tanto las mujeres como los niños más pequeños están excluidos. En efecto, comienzan a sentirse orgullosos de sus cicatrices en una etapa bien temprana, antes incluso de haberse curado sus cortes. Unos diez días después de esta primera cicatrización, los novicios son llevados al bosque y amenazados con cuchillos de bambú. Cuando yo fui testigo de esto, cuatro de los cinco novicios que había retrocedieron y gritaron de un modo que se acercaba a la histeria ante la idea de recibir más cortes, y se les eximió; pero el quinto novicio, tras unos momentos de vacilación, se sometió a los operadores y recibió nuevas incisiones sin arredrarse.

Después de una primera semana de intenso chuleo, la relación entre iniciadores y novicios varía. A los primeros ya no se les describe como «hermanos mayores» o «maridos», sino que empieza a conocerseles ahora como «madres» de los novicios. En correspondencia con este cambio de interpretación, los iniciadores se dedican ahora a mimar a los novicios. Cazan animales para que sus «hijos» puedan comer bien y hacerse grandes, enseñan a éstos a tocar las flautas y asumen comunalmente la tarea de fabricar diversos ornamentos —borlas púbicas, cajas de caliza, lanzadardos, etc.— para regalárselos a los novicios. Por último, al término de la iniciación, el novicio, ataviado con todos estos ornamentos, es exhibido ante las mujeres como el héroe del momento y se celebra con una *naven* la consumación de su iniciación.

3. Reacciones ante la presencia de novicios posteriores. El final ceremonial de esta iniciación no completa en modo alguno la asimilación del novicio en el grupo de los iniciadores. Hay otros muchachos más pequeños que, aunque demasiado jóvenes para la iniciación, son por descendencia del mismo grado que los novicios recién iniciados (cfr. fig. 4, pág. 267). Cuando, más tarde, estos muchachos comparecen para su iniciación, los novicios anteriores se alinearán con ellos para que les sean enseñadas las flautas una vez más. No tendrán que

tas son particularmente comunes y yo fui llamado dos veces por los iniciadores para ayudarles en la preservación del sistema.

volver a sufrir las formas más drásticas y abusivas de avasallamiento pero, ceremonialmente, serán considerados como novicios. En todas estas ceremonias ellos se aburren soberanamente. Sólo cuando, más tarde, se conviertan a su vez en iniciadores comenzarán a tomar un considerable interés en el asunto de la iniciación. Entonces reaccionan ante la presencia de los novicios convirtiéndose ellos mismos en chulos, ya completamente asimilados en el sistema.

4. Reacciones ante la presencia de otros iniciadores. El drástico y abusivo comportamiento de los iniciadores no es simplemente una reacción ante la presencia de novicios, sino que está también provocado en gran medida por los sentimientos de emulación que existen entre los miembros de los grupos iniciatorios rivales. Mientras el grupo Ax 3 (cfr. fig. 4, pág. 267) está iniciando a By 4, el grupo Ay 3 está iniciando a Bx 4 en el lado opuesto de la casa ceremonial, y entre estos dos grupos hay un espoleo y una rivalidad constantes en cuanto a la manera de ejecutar su tarea. En una ocasión, los novicios habían sido tan severamente maltratados que uno de los episodios abusivos, llamado *tshimangka*, el pez, en el que los novicios habían de ser muy duramente golpeados, se pospuso de un día para otro. Al final, se acercó la hora en que los novicios habrían de pasar por el lavado ritual tras el cual terminaría el chuleo. Todavía quedaban en el programa de abusos varios episodios por llevar a cabo, y el principal portavoz del grupo Ax 3 sugirió que se omitiese el episodio *tshimangka*. La inmediata réplica del grupo Ay 3 fue la burla jactanciosa hacia quienes habían sugerido indulgencia. Insinuaron que los de Ax 3 tenían miedo del modo brutal en que ellos (Ay 3) llevarían a cabo el rito. Ante esta acusación, los corazones de Ax 3 se endurecieron. Inmediatamente se emprendió y llevó a cabo el *tshimangka*. Cuando éste hubo terminado y todavía los novicios estaban escupiendo sangre de sus bocas, el anteriormente indulgente portavoz me aseguró que el rito se había llevado a cabo con especial violencia en respuesta a las pullas de Ay 3⁸.

⁸ Es posible que un quinto factor —la rivalidad entre poblados— contribuya también a modelar el comportamiento de los iniciadores. Los hombres de Komindimbit me decían, vanagloriándose, que su cocodrilo iniciatorio tenía más fiereza (*kau*) que el de ningún otro poblado del río; y era, me parece, más salvaje que los de Palimbai y Kankanamun.

Una característica de los hombres Iatmul aparece claramente exhibida en los contextos proporcionados por el sistema iniciatorio. Se trata de su tendencia a «cortarse sus propias narices para disgustar al prójimo». Cuando quiera que una situación sería aflora dentro del recinto iniciatorio —p. ejemplo, cuando una mujer ve alguno de los secretos o alguien falta al respeto a los objetos secretos, o cuando se entabla alguna seria disputa— se habla siempre de «romper las pantallas», de abrir de golpe todo el sistema iniciatorio a los hombres, mujeres y niños, de enseñar todo a todo el mundo. Muchas de estas expresiones se quedan en simples gritos, sin ninguna intención real de pasar a acciones drásticas; pero, de vez en cuando, alguna situación sin salida provoca tal grado de exasperación y vergüenza que los hombres reaccionan llevando a cabo algún acto de autohumillación que puede paralizar la vida ceremonial del poblado durante algunos años.

Tal fue el caso que se dio en Mindimbit. El sistema iniciatorio de este poblado estaba debilitándose cada vez más. Los muchachos partían para trabajar en las plantaciones, dejando tras de sí un poblado demasiado débil en número para intentar llevar a acabo ningún gran ritual; mientras que aquellos que regresaban al poblado lo hacían con un desprecio burlón del cocodrilo iniciatorio. Las casas ceremoniales estaban llenas de muchachos sin cicatriz ninguna en sus espaldas, y una pequeña casa ceremonial había sido incluso lentamente invadida por las mujeres y abandonada por los hombres, quienes se la habían cedido a las mujeres como lugar donde poder ir a sentarse y cotillear.

Un día, un reclutador blanco subió a una partida de nativos de Mindimbit en su goleta. En la cesta de uno de los jóvenes había una pequeña flauta (*eud-flute*) de bambú⁹. La mujer del hombre blanco vio este objeto, lo cogió y preguntó: «¿Qué es esto?» Un hombre más mayor estaba presente y vio el incidente. Reprendió a la mujer y ésta se sintió avergonzada. Después fue a la casa ceremonial y contó lo que había pasado, y empezó a despoticar contra la falta de precaución del joven

⁹ Estas flautas de bambú son juguetes hechos por obreros y no son indígenas de la cultura Iatmul. Pero los hombres han decidido que ningún instrumento de viento debe ser visto por mujeres, no vaya a ser que éstas se enteren de la naturaleza de la música de flauta que oyen venir de la casa ceremonial.

que había permitido que ocurriera el accidente. El anciano y los demás miembros de la mitad opuesta asaltaron la casa del joven y rompieron las vasijas de su esposa. Pero aún no se sintieron satisfechos; así que fueron a la *tagail*, o casa ceremonial juvenil¹⁰, y a las viviendas a reunir a todos los muchachos pequeños. Hasta los más pequeñitos, que apenas habían aprendido a hablar, fueron incluidos. Entonces, aquella noche, les enseñaron absolutamente todo, incluidos los gongs del *wagan*. Este proceder fue una extrema condensación de todo el ciclo iniciatorio, pero no estuvo acompañado de ninguna clase de sacrificio. Este drástico acontecimiento fue considerado tanto en Mindimbit como en los desdénosos poblados vecinales como la rotunda y definitiva vergüenza y destrucción de Iesinduma, el poblado «cocodrilo» de Mindimbit.

Otro acontecimiento similar, pero más violento, tuvo lugar en Palimbai hace unos cincuenta años. El poblado estaba celebrando su *wagan*, una ejecución con los gongs muchísimo más secreta y seria que las anteriores ceremonias de iniciación que sólo comprenden flautas, panderos, etc. En las ceremonias *wagan*, los gongs secretos se tocan continuamente¹¹, día y noche durante meses seguidos, en el piso superior de la casa ceremonial; y durante todo este tiempo no debe haber ningún ruido en el poblado: ninguna persona puede pelearse, ni gritar, ni partir leña. Las lanzas están erguidas y apoyadas contra el exterior de la casa ceremonial y contra las pantallas, siempre dispuestas para matar a cualquier hombre o mujer que cometa ofensa contra el *wagan* perturbando la paz. Pero, a pesar de su disposición para matar, las lanzas no se usan con frecuencia, y el incidente que ocurrió en Palimbai todavía se recuerda con

¹⁰ La *tagail* difiere de la *mbwole* en que es la casa ceremonial para miembros no iniciados de B 4 (cfr. Diagrama, pág. 267), mientras que la *mbwole* pertenece a A 5. En la mayoría de los poblados, sólo se erige uno de estos dos edificios y sirve indistintamente para ambos fines. En Mindimbit había una nueva *tagail* que había sido construida con la esperanza de que su presencia pudiera atraer a los muchachos no iniciados, alejándolos así de la casa ceremonial mayor. Pero en esto fracasó. La *tagail* de Mindimbit estaba generalmente vacía.

¹¹ Esto es una exposición de lo que *debería* suceder. En realidad, los ritmos raramente se mantienen durante más de dos o tres días, ya que generalmente se ven interrumpidos por alguna disputa entre las mitades iniciatorias. Pero el ritmo se reanuda tan pronto como termina cada disputa y continúa así, con una y otra interrupción, durante varios meses. Cuando un percusionista se cansa, otro toma su lugar, cogiendo el palo del gong rápidamente de su mano para no saltarse ni un solo golpe.

viveza y se cita como prueba de que las lanzas están ahí para uso serio.

La ceremonia se había desarrollado sin serios problemas y ya era hora de prepararse para el espectáculo final en el que un grupo de ancianos, encarnando a los *wagan*, ejecutan una danza delante de las mujeres allí congregadas. El grupo iniciatorio que estaba produciendo el espectáculo salió a recoger hojas de crotón (*Codiaeum*) con las que adornar las representaciones gigantes de *wagan* (cfr. Lámina XXVIII A3), deslizándose secretamente fuera del poblado para que las mujeres no supieran los métodos utilizados para poner en escena el espectáculo. Ya habían recogido las hojas y las habían puesto en sacos de cuerda, y ahora se hallaban camino de vuelta al poblado. Había algunos niños jugando en la desembocadura del canal que conduce desde el río hasta el poblado de Palimbai, disparando los rectos tallos del pasto elefante con lanzadardos de juguete. Uno de estos proyectiles fue a caer en la canoa de los hombres y atravesó el saco de cuerda en el que habían puesto las hojas de crotón.

Inmediatamente los hombres persiguieron y lancearon al pequeño muchacho autor de la ofensa. Cuando regresaron al poblado, se entabló una lucha general en la que tres (¿o cuatro?) hombres resultaron muertos, todos ellos miembros del clan Wainggowonda, «padres» del pequeño muchacho.

Entonces, el clan Tshimail, que había tomado parte principal en la matanza, entró en la casa ceremonial y bajaron los gongs del *wagan* del piso superior. Construyeron una pequeña pantalla alrededor de ellos en el terreno de danzar y, después, mostraron los gongs a todas las mujeres de Wainggowonda, pasándoles los bastones de gong sagrados para que se los llevaran a sus casas.

Al matar al muchacho, simplemente habían actuado de acuerdo con las convenciones de la ceremonia *wagan*; pero, sin embargo, sintiendo quizá que habían ido demasiado lejos, se vieron impulsados a humillarse a sí mismos para preservar su orgullo. No colgaron *tambointsha* (borlas) en sus bastones de caliza por estas muertes.

En el asunto de la caza de cabezas el ethos masculino alcanzaba, sin duda alguna, su más completa expresión; y, aunque en la actualidad el ethos de la caza de cabezas no puede observarse satisfactoriamente, queda lo bastante del antiguo sistema como para dar al investigador alguna impresión de lo que

dicho sistema implicaba. Dado que carezco de observaciones de comportamiento real, mi descripción deberá no obstante basarse en relatos de nativos.

El énfasis aquí no se ponía en el valor; ningún tanto de más se anotaba uno por un homicidio que hubiese entrañado una dificultad o bravura especial. Tan bueno era matar a una mujer como a un hombre, y tanto contaba si se hacía de modo furtivo como si se hacía en combate abierto. Un ejemplo servirá para ilustrar este conjunto de actitudes: En una incursión en uno de los poblados cercanos del bosque, una mujer resultó muerta y el homicida (Malikindjin) cogió a su hermana y se la llevó consigo a Kankanamun. Allí la llevó a su casa, donde la escondió por un tiempo con la intención de adoptarla en su familia. Pero ella no se quedó allí. El la llevó a la casa ceremonial y allí sostuvieron una discusión sobre el destino de la mujer. Esta rogó que se apiadaran de ella: «Vosotros no sois enemigos míos; debéis tener piedad de mí; luego me casaré en este poblado.»

Uno de los hombres jóvenes, Avuran-mali, hijo del capturador, irrumpió en la discusión y, de una manera amistosa, la invitó a ir a los huertos a recoger un poco de caña de azúcar. En consecuencia, él y la muchacha fueron a los huertos junto con algunos de los muchachos más jóvenes, entre ellos mi informador, Tshava, que entonces era un chiquillo. Al llegar allí, Avuran-mali atravesó a la muchacha con su lanza. (El trabajo de limpiar la calavera recayó en Tshava. Jamás se debe tocar la calavera de un enemigo, y Tshava encontró cierta dificultad en arrancar un ligamento. De modo que dejó a un lado las tenazas y, agarrando el extremo del ligamento con sus dientes, tiró de él. Su padre lo vio y se escandalizó mucho; pero Tshava me dijo: «¡El viejo tonto! ¿Cómo iba yo a saber?» —una actitud hacia los tabús que no es rara entre los iatmul.)

Pero, a pesar de la falta de «deportividad», la actividad de caza de cabezas era en considerable medida un «deporte». No había ninguna regla clara por la que uno debiera tener algo contra un hombre antes de matarlo, ni tampoco contra un poblado antes de asaltarlo; aunque la mayoría de los homicidios se consideraban ciertamente como venganza. Por lo general, las luchas y los ataques apuntaban únicamente a la muerte de forasteros, es decir, miembros de otros poblados, especialmente de poblados contra los que existía alguna disputa. Pero, ni siquiera esta regla se interpretaba con demasiada rigidez; una

mujer casada con alguien del poblado podía, con miras a la caza de cabezas, considerarse forastera. Incluso me encontré con el caso de un hombre que llevaba una borla por matar a su propia esposa en venganza por una muerte perpetrada por miembros del poblado del que ella procedía.

Dos motivos principales conforman este sistema, el orgullo personal del individuo y su orgullo y satisfacción por la prosperidad y fuerza de su comunidad. Estos dos motivos se hallaban estrechamente entrelazados. En el lado puramente personal, el homicidio consumado autorizaba a uno a llevar ornamentos y pinturas especiales, así como a ponerse una piel de zorro volador como delantal público; mientras que el delantal de hojas de *Dracaena* era el reproche del hombre que jamás había matado. El homicida era el héroe de la más elaborada de las *naven* y el orgulloso ofrecedor de banquetes a sus *lanoa nampa* (gente del marido). Y, finalmente, era admirado por las mujeres; e incluso hoy día las mujeres hacen de vez en cuando desdenosas observaciones sobre los taparrabos de calicó llevados por hombres jóvenes que deberían todavía llevar estrictamente delantales de *Dracaena* como los que se les había dado durante su iniciación cuando eran unos chiquillos.

La asociación de orgullo personal con éxito y de vergüenza con fracaso en la caza de cabezas se deja ver también en el comportamiento de aquellos a cuyos parientes habían matado. Su primer deber era la toma de *nggambwa* (venganza). Los anillos de caña llevados en el luto por el individuo muerto no se pueden echar a un lado hasta que se ha consumado la venganza; y una referencia directa a un pariente sin vengar es uno de los más peligrosos insultos que un *iatmul* puede utilizar cuando está despotricando contra otro —un insulto que se siente con especial gravedad hoy día en que la caza de cabezas está prohibida.

Tan seria es, en efecto, la condición de aquellos que no son capaces de cobrarse su venganza que produce *ngglambi* en el grupo y puede provocar la enfermedad y muerte de sus miembros.

Esta propagación de la disfovia clánica, resultado de una ofensa invengada al orgullo del clan, puede contrastarse con las formulaciones «sociológicas» de los beneficios que la caza de cabezas con éxito proporciona a la comunidad. Aquí, como es habitual en formulaciones sociológicas, el asunto se expresa mediante confuso simbolismo, pero puede hacerse claro me-

diante una separación artificial de los diversos componentes del sistema:

1. El cuerpo del enemigo se traía, si era posible, hasta el poblado y allí le daba muerte ritualmente un hombre cubierto con una máscara que representaba a un águila. De este modo, el homicidio se convertía simbólicamente en el logro, no sólo del individuo que lo había perpetrado, sino de todo el poblado.

2. Los motivos dicen claramente que el águila es el *kau* del poblado. *Kau* es una palabra que significa «una partida de atacantes», «una fuerza de combate», «una expresión de ira», etcétera. El águila se representa también sobre el pináculo de la casa ceremonial (cfr. *Oceanía*, 1932, lámina VIII); y, en la ceremonia que se celebra cuando colocan a este águila en su lugar, el ave habla. Dirige su mirada hacia el país de los enemigos y los ve allí como «pájaros acicalándose las plumas» o como «peces saltando en el agua» —listos para que los maten.

3. Los nativos dicen que la caza de cabezas realizada con éxito trae consigo prosperidad —abundancia de hijos, salud, danzas y magníficas casas ceremoniales.

4. La prosperidad depende también de los *mbwan*, aquellos espíritus ancestrales¹² que están representados por piedras erguidas.

5. Las cabezas de los que mataban eran colocadas sobre los *mbwan* y, en algunos casos, sus cuerpos enterrados bajo los *mbwan*.

6. Las piedras erectas son símbolos fálicos. P. ej., en la jerga de los chamanes, la expresión utilizada para la cópula es *mbwan tou-*, «levantando una piedra erguida».

7. El acto sexual está decididamente asociado con violencia y orgullo.

En un recorrido a través de este plexo de detalles culturales, podemos ver claramente la posición general de la caza de cabezas como principal fuente de orgullo para el poblado, mientras que asociados con el orgullo están la prosperidad, la fertilidad y el acto sexual masculino; en el lado opuesto del cuadro, aun-

¹² Los *mbwan* se consideran como antepasados y vagamente vienen a clasificarse junto a los *angk-au* o espíritus de los tiestos. Pero, al menos en algunos casos, los *mbwan* son en realidad los espíritus, no de antepasados fallecidos, sino de enemigos caídos.

que parte sin embargo del mismo ethos, podemos ver la asociación de vergüenza, luto y *ngglambi*.

Estrechamente vinculado con estos énfasis de orgullo y vergüenza está el desarrollo del lado espectacular de la caza de cabezas. Cada victoria era celebrada con grandes danzas y ceremonial en donde participaba todo el poblado. El homicida era el héroe en las mismas y, al mismo tiempo, era el anfitrión en los banquetes que las acompañaban. Incluso los vencidos asentían a la belleza de las danzas, tal como se extrae de un texto recogido en Mindimbit que describe la serie típica de acontecimientos que tenían lugar con motivo de una incursión guerrera:

(Después de la lucha) se marchan. Entonces él (el homicida, de pie en su canoa y sosteniendo la cabeza que ha capturado del enemigo) pide: «Voy a mis hermosas¹³ danzas, a mis hermosas ceremonias. Pronuncia su nombre.» (Los vencidos responden): «Es a tal y cual a quien has lanceado.» (O el vencedor dirá): «Esta es una mujer» y ellos (los vencidos pronunciarán el nombre de ella y gritarán a los vencedores): «Marchad. Id a vuestras hermosas danzas, a vuestras hermosas ceremonias.»

¹³ En este texto, la expresión que yo he traducido como «hermosas danzas, hermosas ceremonias» es de considerable interés. La palabra nativa para decir «hermoso» es *yigen*, una palabra iatmul común que se utiliza para describir un rostro o un espectáculo admirado. La misma palabra aparece también en el adverbio *yigen-mbwa*, «suavemente», lo contrario de *nemwan-pa*, «violentamente» (literalmente, «grandemente»). La expresión entera es *yigen vi*, *yigen mbwanggo*, una forma poética construida a partir de la expresión común y cotidiana *vi mbwanggo*, «una danza de guerra (triumfante)». En esta frase, *vi* es la palabra que designa un tipo concreto de lanza con muchas puntas utilizada en la guerra, y *mbwanggo* es la palabra común con que se designa cualquier danza o ceremonia. En la lengua tradicional, esta expresión se divide en dos expresiones paralelas, un truco común del genio poético iatmul. (Cfr. también *yigen kundi*, «cantar sosegado», pág. 180.)

EL ETHOS DE LA CULTURA IATMUL: LAS MUJERES

En la vida cotidiana de las mujeres no existe ese énfasis en el orgullo y la apariencia espectacular¹. La mayor parte de su tiempo la emplean en las necesarias labores económicas relacio-

¹ Existe alguna diferencia local de ethos entre los iatmul occidentales (Mindimbit, Tambunum, etc.) y los iatmul centrales (Palimbai, Kankanamun, etc.). Entre las gentes occidentales, las mujeres llevan grandes cantidades de ornamentos de concha en su vida cotidiana, y sólo se los quitan para tareas tales como tender las trampas para peces. Estas mujeres exhiben también un porte más orgulloso que las mujeres de Palimbai y Kankanamun, quienes normalmente llevan muy poca ornamentación. Esta diferencia tiene probablemente alguna relación con el conjunto de la cultura y merece la pena mencionar que, entre el grupo occidental, el matrimonio *iai*, en el que la iniciativa depende de la mujer, es más común que en Palimbai; y que fue en Mindimbit donde me enseñaron una interesante calabaza de caliza. Es costumbre de los hombres allí grabar en sus calabazas señales con las que llevan la cuenta de sus éxitos amorosos; pero, aparte de la cuenta ordinaria, la calabaza llevaba incisa una gran representación de una vulva adornada con dibujos geométricos. Yo pregunté si estaba grabada allí como emblema de la mitad materna, pero el dueño me respondió con orgullo: «No, se refiere a una mujer. Yo no la deseaba, pero ella vino a mi mosquitera y tomó la parte activa en el sexo.»

Por lo general, existe el mismo tipo de contraste entre el ethos de los dos sexos en ambas áreas, pero este contraste está más marcado en Kankanamun, donde las mujeres van decididamente desharrapadas. En Palimbai son un poco más elegantes, y notablemente más elegantes en Mindimbit. Los hombres de Palimbai son conscientes de la diferencia entre sus mujeres y las de Kankanamun, y la atribuyen al superior suministro de peces que ellos consiguen gracias a que su poblado está en la orilla del lago.

nadas con la vivienda —conseguir comida, cocinar y atender a los niños— y estas actividades no se llevan a cabo públicamente ni en grandes grupos, sino privada y discretamente. A primeras horas de la mañana, antes del amanecer, las mujeres salen en sus diminutas canoas a tender trampas para peces en las que atraparán gambas, anguilas y pequeños peces que conforman el suministro esencial de alimento proteico. Cada una de estas canoas es justo lo bastante grande para transportar a una mujer y, tal vez, a su niño pequeño, y en la popa hay un pequeño fuego en una vasija para que la mujer se caliente en el frío de la madrugada; y es que la tarea de examinar las trampas exige que se desplace de un lado a otro sumergida en agua hasta el pecho y tendrá frío cuando termine la tarea. La pequeña flota de canoas, cada cual con su columna de humo elevándose en la penumbra, constituye una bonita vista; pero, a medida que se alejan del poblado, cada canoa se separa de las otras, ya que cada mujer se dirige hacia la parte del río donde están colocadas sus trampas. En este trabajo no hay nada de la excitación que los hombres ponen en sus expediciones de pesca. Cada mujer parte sola a hacer su trabajo diario. Cuando ya ha tendido todas las trampas, va a recoger, para leña, viejos tallos muertos del pasto elefante que ribetea las orillas del río. Después vuelve al poblado, donde aún le esperan la tarea de preparar la comida y otras labores de la casa.

Una misma vivienda suele estar dividida entre dos o tres hombres relacionados por lazos patrilineales; y esta división es sentida por los hombres como algo muy real, casi un motivo de rigidez y formalidad. El hombre que posee un extremo de la casa evitará introducirse en la residencia de su hermano o su hijo en el otro extremo² aunque no haya pantalla ni muro divisorio ninguno dentro de la casa, sino sólo los grandes sacos de dormir en el centro del suelo. Pero, aunque típicamente las mujeres de una misma casa no están mutuamente relacionadas, ellas parecen ser mucho menos conscientes de las divisiones e intercambiarán constantemente observaciones a lo largo de toda la casa. Cada mujer tiene su sitio para cocinar separado con sus cuencos para el fuego elevados junto a la pared, y las distintas esposas de un hombre cocinan independientemente, pero,

² Tengo la impresión de que un hijo visitará a su padre de un modo mucho más libre e informal que el padre al hijo; y es probable que exista algún vestigio de la misma tendencia entre hermanos, visitando el menor al mayor con más libertad.

aun así, hay en sus relaciones mutuas mucho más relax y mucha menor conciencia de sí mismas que en las de los hombres entre sí.

La vida de las mujeres está regulada por una semana de tres días y el día intermedio de cada tres es día de mercado³. El suministro de peces y gambas es lo bastante copioso como para que pueda retirarse una cantidad que, bien se conserva viva en cestas sumergidas o bien se ahuma. En un día de mercado, las mujeres reúnen estos suministros y se desplazan en sus canoas hasta los poblados del bosque donde truecan los peces por sagú. El mercado puede de hecho tener lugar en el poblado del bosque pero, en la mayoría de los casos, las mujeres de las tribus del bosque vienen hasta la mitad del camino por la carretera y las partidas se encuentran en algún punto acordado. El trueque se efectúa con facilidad y con gran derroche de buen humor. Los tratos son pequeños y hay muy poco regateo, pero sí mucha charla, no sólo sobre el asunto que tienen entre manos sino también sobre los acontecimientos de los últimos días en los diversos poblados. En estos mercados puede haber hombres presentes pero, que yo sepa, su presencia no cohíbe para nada el desahogo general de las mujeres. Sin embargo, yo sólo he asistido a mercados donde había hombres presentes, de modo que no puedo afirmar definitivamente qué efecto tiene su presencia en las mujeres. Los mercados de mujeres contrastan profundamente con el comportamiento de los hombres cuando se hallan embarcados en sus más serias negociaciones. A la hora de comprar una canoa o un saco de dormir, cada bando intenta superar al otro en una postura de taciturnidad crítica, y en la mayoría de los casos no se efectuará ningún negocio.

Comparadas con los orgullosos varones, las mujeres no son nada ostentosas. Estas son alegres y dispuestas a cooperar mientras que, en el caso de los hombres, hay tanta obsesión por matices de orgullo que la cooperación se hace bastante difícil. Pero no debe suponerse por esto que las mujeres son simples ratones sumisos. Una mujer debe saber lo que quiere y estar dispuesta a hacer valer sus derechos, e incluso a tomar la ini-

³ Esta semana de tres días es característica de Palimbai y Kankanamun, pero no está adoptada por los iatmul orientales cuyos poblados están más lejos de los de sus vecinos del bosque. Los iatmul orientales celebran sus mercados de forma irregular, en días especialmente designados en los que las dos partes se encuentran en la región herbácea que separa sus poblados.

ciativa en asuntos de amor. En el matrimonio *iai* (cfr. págs. 109 y 110) es nominalmente la mujer la que se insinúa primero y la que, por propia iniciativa y sin ser invitada, va a la casa de su *ianan*. En Tambunum dicen que el hombre elegido en tales casos no tiene derecho a rehusar dicha propuesta.

El mismo modelo se sigue a menudo en matrimonios menos formalizados en donde la mujer no tiene tales derechos nominales. Un caso típico ilustrará el grado de iniciativa de la mujer: Yo había ido con mis sirvientes nativos a presenciar algunas ceremonias en el poblado vecino de Aibom, un poblado de forasteros que no son considerados como verdaderos *iatmul*, pero cuyo sistema social está muy estrechamente relacionado con el de los *iatmul*. El día siguiente a mi regreso de esta expedición, una muchacha de Aibom llegó sola a Kankanamun. Allí preguntó por miembros de su propio clan y fue a casa de uno de mis informadores, que era hermano de clan suyo. Ella le dijo que estaba enamorada de uno de los cocineros. Su hermano de clan le preguntó: «¿Qué cocinero?» Ella le explicó que no conocía su nombre. Así que fueron juntos hasta un lugar desde donde pudieran observar a mi personal doméstico, y la chica señaló al cocinero que amaba, pudiendo así identificarlo. En las negociaciones que siguieron, el muchacho y la chica se evitaban tímidamente el uno al otro (según me dijo el cocinero), pero el hermano de clan de ésta actuó como intermediario y la alojó en casa del joven. El muchacho se sintió decididamente halagado por la proposición y decidió aceptarla. Entonces envió una serie de pequeños presentes a la muchacha que ésta aceptó. Muy pronto empezaron a llegar mensajes desde Aibom exigiendo el precio de novia; y el cocinero no era rico. Hubo retrasos y, al cabo de unos quince días, la muchacha regresó a Aibom. El joven entonces dio ciertas muestras de cólera y exigió a los parientes algo a cambio de los regalos que él le había dado a ella. Pero éstos no enviaron nada.

El punto que yo quiero poner de relieve en este episodio es el extraordinario valor de que la muchacha hizo muestra al venir sola a un poblado de extraños y la claridad con que sabía lo que quería. Su conducta era considerada culturalmente normal por los *iatmul*.

Para una mayor documentación del respeto que se tiene por las mujeres de fuerte y atrevida personalidad, podemos citar aquí un mito tradicional que me contaron en Mindimbit como explicación de la alianza guerrera entre dicho poblado y Palim-

bai. Ambos poblados sostienen una tradicional rencilla con el poblado de Kararau, que está situado entre uno y otro.

Los de Kararau nos estaban matando. Lanceaban a las mujeres que salían a recoger puntas de caña de azúcar, y a las mujeres que iban a recoger algas (para dar de comer a los cerdos), y a las mujeres que iban a sus trampas de peces. Y mataron a un hombre, Au-vitkai-mali. Su esposa era Tshanggi-mbo y (su hermana era) Au-vitkai-mangka. Ellos lo mataron y tocaron los gongs (en señal de triunfo). Au-vitkai-mangka estaba fuera; ella estaba en el lago (pescando). Au-vitkai-mali fue a su huerto y ellos lo lancearon, y entonces se oyeron los gongs (desde el lago). Ella preguntó: «¿A quién han matado?» y (la gente) dijo: «Han matado a tu marido»⁴.

Entonces ella llenó un (saco de cuerda) de conchas valiosas y (fue a la casa ceremonial y) dijo: «Hombres de este poblado, he traído (objetos valiosos) para vosotros». Pero ellos dijeron: «No. No los queremos», y se sintieron avergonzados (por no haberse atrevido a aceptar los objetos valiosos que ella había ofrecido como pago por su ayuda).

Entonces ella se fue hasta su canoa; cargó los objetos de valor en la canoa; se quitó la falda y la puso en la canoa. Au-vitkai-mangka iba en la popa y Tshanggi-mbo en la proa. La bolsa de objetos valiosos estaba en el centro de la canoa. Se fue río arriba, hacia Palimbai, porque había oído sus gongs. Las dos fueron, de noche.

Se sentaron apoyadas contra el montículo ceremonial (un lugar de refugio) en Palimbai, y pusieron la bolsa de objetos de valor en el suelo junto al montículo. Al amanecer (la gente de Palimbai) se levantó y (las) vio. Estaban sentadas con sus faldas quitadas, con sus faldas sobre su hombro⁵.

* Los hombres de Palimbai dijeron: «Son mujeres de Kararau»; y estuvieron por lancearlas. Pero las mujeres dijeron: «¿Por qué vais a matarnos?». Kaulievi (de Palimbai) lo vio y dijo: «No las matéis»; y dijo: «Venid». Entonces él tocó el gong para convocar a todos los hombres de Palimbai, Kankanamun, Malinggai y Jents-

⁴ La confusión que tiene lugar aquí entre las dos mujeres es típica de textos dictados por los iatmul. Es evidente que mi informante estaba describiendo cómo la hermana del hombre oye el sonido de los gongs mientras está pescando, pero cuando pregunta a quién han matado la respuesta es: «A tu marido.»

⁵ La desnudez de las mujeres en este contexto me parecía tan natural cuando me contaron el mito, que no me paré a averiguar sus razones. No tengo la menor duda, sin embargo, de que esta desnudez es la marca de las suplicantes y que, en alguna medida, es análoga a la desnudez de las mujeres en la *naven* cuando se tienden en el suelo ante el héroe.

chan. Los hombres de los cuatro poblados se reunieron y las mujeres les dijeron que debatiesen. Los hombres dijeron: «¿Qué mujeres sois?»; y las mujeres dijeron: «Somos mujeres de Ienmali». (Ienmali es el nombre del antiguo emplazamiento de Mindimbit.)

Kaulievi dijo: «Contad vuestra historia»; y Au-vitkai-mangka dijo: «Eso que se oye (es el sonido de) los gongs de mi hermano»; y los hombres dijeron: «¿Quién lo mató?».

Au-vitkai-mangka entonces (invocando los nombres de los totems de los cuatro poblados) hizo un llamamiento a Kankanamun: «¡Tú! ¡Cocodrilo! ¡Wani-mali!»; y a Malingai: «¡Tú! ¡Cocodrilo! ¡Kavoc!»; y a Palimbai: «¡Tú! ¡Cerdo! ¡Palimbai-awan!»; y a Jentschan: «¡Tú! ¡Cerdo! ¡Djimbud-nggowi!». Y dijo: «Me llevaré mi bolsa de objetos valiosos».

Ella desplegó sus objetos en una fila; y los cuatro poblados los aceptaron. Aquella noche debatieron: «Mañana mismo les atacaremos». Cada uno de los cuatro poblados (trajo) una flota de canoas. Formaron todos una flota sobre el río Sepik *⁶.

Ellos (los hombres) dieron una lanza a Au-vitkai-mangka y los hombres de Palimbai dieron otra lanza a Tshanggi-mbo. Dieron una canoa a las dos, una canoa rápida; y las dos mujeres iban en el centro de la flota.

Cuando llegaron, río Sepik abajo, (a la altura de) Kararau, (las canoas recobraron la formación)⁷. Las dos mujeres se escondieron en el centro. Entonces, los hombres dispararon a una anguila. Esta dijo: «Guerra». (Una profecía favorable; y aquí mi informante reprodujo el gruñir de la anguila.)

Las dos mujeres salieron (de la flota). Ellas (se adelantaron y) cantaron endechas en medio de la corriente⁸. Iban embadurnadas con barro (por el luto) y la gente de Kararau salió a lancearlas. Pero (las mujeres) iban corriente abajo en una canoa veloz. Iban para entablar la batalla de Palimbai (es decir, las mujeres actuaron de reclamos). La gente de Palimbai mató a la gente de Kararau y atraparon a dos hombres (vivos) con sus manos. Au-vitkai-mangka lanzó a uno de ellos. Tshanggi-mbo lanzó al otro. Mataron a todos, a todos y cada uno.

Todos regresaron juntos río arriba a Palimbai y allí tocaron los gongs. Las dos mujeres tocaron los gongs⁹. Por la mañana los hom-

⁶ El pasaje entre asteriscos ha sido condenado.

⁷ Esta frase es sustituida por una lista de términos técnicos que no vienen al caso aquí.

⁸ Es normal que las viudas canten endechas por sus maridos cuando van y vienen del trabajo en sus canoas (cfr. pág. 180).

⁹ El batir de los gongs, como el asunto de la caza de cabezas, es normalmente obra de los hombres. El embadurnamiento con aceite, el corte de pelo y la entrega de objetos valiosos son expresiones de respeto.

bres cortaron el pelo a las mujeres y las untaron de aceite y les regalaron objetos valiosos. Después llevaron a las mujeres a Ienmali en una flota de canoas, y las dejaron. Kaulievi dijo: «Los de Kararau son nuestros enemigos», y vino y colocó una piedra erguida (en Ienmali, ahora trasladada a Mindimbit). Y así los de Palimbai tomaron a los de Kararau por enemigos. Esa de ahí es la piedra, y el nombre de la piedra es Kaulievi, un antepasado de Kepmaindsha. Por eso vino aquí Kepmaindsha, y también Tonggalus. (Kepmaindsha y Tonggalus eran dos hombres que habían abandonado sus propios poblados como resultado de disputas.) Más tarde, cuando las dos mujeres murieron, hicieron una canción sobre ellas; el clan Mwilambu (al que Au-vitkai-mangka y mi informante pertenecían) hizo la canción.

En la casa también una mujer puede tener considerable poder y autoridad. Ella es quien alimenta a los cerdos y atrapa los peces; y es de estas actividades de las que depende principalmente su marido para la fortuna que le ayudará a causar cierta impresión en la casa ceremonial. Cuando un hombre está regateando silenciosamente por una canoa o un saco de dormir, se retirará antes de concluir el negocio con el fin de consultar con su mujer. Y, a juzgar por las cosas que, tal como me han contado, dice la mujer en tales circunstancias, parece que las esposas mantienen el monedero bien agarrado. Pero la obstinación de una esposa ausente constituye una herramienta muy conveniente en el asunto de hacer una buena compra, y yo dudo si las esposas son en realidad tan «fuertes» como cuentan sus maridos.

En algunas casas, sin embargo, es decididamente la mujer la que «lleva los pantalones»; y, en dos de estos casos, la simpatía de los demás era para la mujer más que para el marido dominado. Era una desgracia de la mujer el hombre casado con un alfeñique.

Pero, en contraste con los ejemplos ocasionales en que las mujeres asumen un papel enérgico e incluso participan en la guerra, el énfasis del ethos femenino recae mucho más frecuentemente en tranquilas actitudes cooperativas. Si bien la mujer puede tomar la iniciativa en las proposiciones sexuales, es la actividad del varón la que recibe el acento en las observaciones de los nativos sobre la cópula, mientras que se menosprecia el papel desempeñado por la mujer. En la lengua iatmul, el verbo utilizado para referirse a la cópula y los sinónimos jocosos que existen para ello son, hasta donde alcanza mi conocimiento,

todos ellos transitivos y sus formas activas se refieren al comportamiento del varón. Los mismos verbos se pueden utilizar respecto del papel femenino, pero siempre en pasiva¹⁰.

Así, en nuestro estudio del ethos femenino, encontramos un doble énfasis. En la mayoría de los casos, las mujeres exhiben un sistema de actitudes emocionales que contrasta profundamente con el de los hombres. Mientras estos últimos se comportan casi consecuentemente como si la vida fuese una espléndida representación teatral —casi un melodrama— con ellos mismos en el centro de la escena, las mujeres se comportan la mayor parte del tiempo como si la vida fuese una alegre rutina cooperativa en donde las ocupaciones de obtención de alimento y crianza de los niños se ven avivadas por las dramáticas y excitantes actividades de los hombres. Pero esta alegre actitud cooperativa no se adopta consecuentemente en todos los contextos, y ya hemos visto cómo las mujeres adoptan ocasionalmente algo que se aproxima al ethos masculino y cómo se les admira por hacer esto.

En las actividades ceremoniales de las mujeres está presente el mismo doble énfasis, y estas actividades entran en dos grupos etológicos distintos según el predominio de uno u otro énfasis. Por lo general, el énfasis alegre y cooperativo es el más evidente cuando las mujeres celebran por sí mismas en ausencia de los hombres, mientras que el ethos orgulloso se exhibe cuando las mujeres celebran públicamente en el terreno de danza del poblado con hombres presentes en la audiencia.

En el primer grupo están las frecuentes danzas ejecutadas por las mujeres en las casas. Estas danzas son muy mal vistas por los hombres, quienes las consideran con desprecio y hacen cuanto pueden por desalentarlas. Cuando el ceremonial de las mujeres exige que las ejecutantes han de observar tabús respecto al intercambio sexual, los hombres intentan cómo pueden hacerles romper dichos tabús —y después comunican con jactancia al antropólogo el aplazamiento de la ceremonia. En tales ocasiones, la oposición de los sexos —nunca alejada de la superficie— alcanza su cima. Las peleas entre maridos y esposas son especialmente frecuentes y las esposas se desquitan negándose a cocinar sagú para sus maridos.

¹⁰ Estos verbos pueden también utilizarse en voz activa. El giro del inglés pidgin «play» no se ha adoptado en el iatmul en su traducción literal.

Una vez encontré a un marido sentado malhumoradamente en la casa ceremonial. Tenía un pedazo de sagú que estaba asando con bastante poca eficiencia a pelo sobre el fuego —ya que los hombres creen que el arte de cocinar tortas de sagú no es un arte que ellos puedan aprender. El hombre dijo: «Sí, nosotros copulamos con ellas, pero ellas nunca se toman la revancha», una referencia al menospreciado papel pasivo en el sexo. Entonces él se levantó de un respingo y, a través del poblado, se puso a lanzar a gritos esta pulla contra las mujeres de su casa, de la que estaba excluido.

Y es que, a pesar de su despectiva actitud, los hombres se retiran con no poca discreción cuando la danza de hecho está a punto de tener lugar; y dejan a las mujeres al mando completo de la casa. Estas retiran todos los sacos de dormir, dejando el suelo libre para la danza; y una multitud de mujeres procedentes de todo el poblado se congrega, todas bromeando y del mejor de los humores. Al cabo de un rato comienza la danza y la reunión suena de lo más alegre.

En una ocasión estaba yo sentado en la casa ceremonial cuando estos sonidos llegaron a nosotros. Los hombres los saludaron con desprecio; pero yo pregunté si podía ir a ver la danza de las mujeres. Los hombres me dijeron que las danzas eran muy tontas y que no merecía la pena que las viese, que no se podían comparar con las danzas de los hombres. Yo dije que Mindimbit era un poblado pobre y «frío»; los hombres nunca representaban ninguno de sus tan alardeados espectáculos; y, si no podía ver ninguna danza, me iría a otro poblado. Por fin un hombre joven, muy a regañadientes, dijo que me llevaría a la danza y fuimos juntos. Entramos cuando las mujeres estaban bailando en torno a la estancia, avanzando a pequeños saltos y entonando una canción bastante pegadiza. Nos sentamos en unos taburetes en un rincón de la estancia y guardamos silencio. Mi compañero se sentía notablemente violento y, al cabo de unos minutos, hizo mutis.

Cuando las mujeres hubieron terminado la canción, se acercaron en masa hasta mí y me ofrecieron fruto de areca y betel. Yo pedí lima. La mayoría de ellas jamás me había visto masticar betel y mi aceptación de la oferta ocasionó cierta excitación, gritos de hilaridad y ruidosa y vociferante charla —como una bandada de loros. En medio de esta animación, dos mujeres se pusieron a bailar delante de mí. Se situaron la una enfrente de la otra bailando a saltos y, a cada salto, una de

ellas llevaba hacia delante sus manos, con las palmas apretadamente unidas, mientras la otra recibía estas manos entre las suyas. Entre los golpes de ritmo, la primera mujer desplazaba sus manos hacia atrás para volver a llevarlas hacia delante con el siguiente golpe. Esta danza era obviamente una representación del acto copulativo, pero yo me quedé completamente sorprendido cuando, de un solo salto, las dos mujeres se dejaron caer sentándose en el suelo, todavía frente a frente y las piernas de la una entre las de la otra, en una de las posturas habituales para el intercambio sexual. En esta postura, las mujeres reprodujeron los movimientos del coito sin dejar de seguir el ritmo de la canción; hasta que, tan súbitamente como se habían sentado, se pusieron de pie de un solo movimiento y, tras unos cuantos saltos más, se separaron entre risas.

La mera descripción de lo que estas mujeres hicieron nos da muy poca idea de la extraordinaria *naïveté* de esta «obscuridad» y del contraste entre la misma y la más violenta obscenidad de los hombres. Al carecer de un testimonio fotográfico, sólo puedo describir mi impresión subjetiva de estos acontecimientos.

Tras algún rato más de bromas, la multitud de mujeres me dejó para continuar bailando en torno al interior de la casa. El mismo ambiente divertido siguió reinando y yo no tuve la menor duda de que éste era el tono habitual de las danzas femeninas en ausencia de los hombres. Creo también que un análisis de las canciones cantadas por mujeres y hombres respectivamente mostraría el mismo contraste etológico entre los sexos que yo observé en su comportamiento.

Pero esta característica jovialidad no se extiende a aquellas ocasiones en que las mujeres celebran públicamente. En éstas, las mujeres marchan en procesión en medio del terreno de danza ante una audiencia mixta de hombres y otras mujeres, van enteramente decoradas y llevan, entre otras cosas, muchos ornamentos generalmente utilizados por los hombres —una especie de transvestismo ligero al que volveremos a referirnos en el análisis teórico de la *naven*. Marchan con un porte elegante y orgulloso, muy diferente del comportamiento divertido de cuando los hombres no están presentes, y diferente también de su más discreta conducta en ocasiones cotidianas cuando están en presencia de hombres, pero no van engalanadas de esta manera. Su paso de marcha en estas procesiones es, en realidad, más estrechamente comparable con el pavoneante por-

te que adoptan cuando van ataviadas con todas las pinturas guerreras de homicidio para las ceremonias *naven* que con sus modelos de comportamiento de otras ocasiones.

En lámina XIX se muestran ejemplos de este porte orgulloso y del ligero transvestismo, y un fenómeno similar al que aparece en ocasiones rituales se puede observar casi constantemente bajo las condiciones experimentales producidas al apuntar a un individuo con una cámara. Cuando una mujer es fotografiada, su respuesta a la cámara depende de si lleva puestas sus galas o va vestida de diario. Cuando va engalanada, sostiene su cabeza alta al apuntarle con la cámara; pero, en atuendo diario, deja caer su cabeza y más bien se encoge ante la apariencia pública que constituye el estar sola ante el fotógrafo mientras sus amigas observan desde un segundo plano (cfr. lámina XXVI). Cuando se fotografía a un hombre, cualquiera que sea su atuendo, éste tiende a adoptar una actitud jactanciosa ante la cámara y su mano va casi instintivamente a su bastón de caliza como si estuviese a punto de hacer ese sonoro ruido rascador con el que expresan ira y orgullo.

ACTITUDES ANTE LA MUERTE

Hemos examinado hasta aquí el comportamiento de hombres y mujeres solamente en los contextos cotidianos y ceremoniales de su cultura. Pero el contraste entre los sexos es todavía más sorprendente cuando los individuos afrontan acontecimientos altamente cargados de emoción. Para ilustrar esto, describiré las secuencias de acontecimientos que tienen lugar después de una muerte.

Estando en Palimbai, una mañana me despertaron a eso de las 4,30 unos llantos procedentes de la casa de al lado. Fui a ver lo que ocurría y me encontré con que un hombre joven, que había estado enfermo durante dos o tres meses, había muerto. El cadáver estaba estirado y desnudo. Un círculo de mujeres se agachaba en torno a él, y la madre del muerto tenía la cabeza en su regazo. Un fuego ardía cerca del cuerpo y daba la única luz que había en la casa. Las mujeres gemían y canturreaban quedamente, entonando canciones del clan materno del hombre muerto —canciones que podían utilizarse también en ocasiones alegres y cotidianas, sólo que ahora su entonación era lenta, fuera de tono e interrumpida por sollozos.

De vez en cuándo había pausas en las que todo se quedaba en silencio; y, entonces, una de las mujeres hacía alguna observación sobre el hombre muerto. Se hacía referencia a algún episodio de su vida, o se mencionaba alguna de sus posesiones con la sugerencia de que debía ser enterrada con él. Después se reanudaban las canciones y sollozos, provocados por este recuerdo de otra faceta de su pérdida personal.

Había un hombre en la casa. Estaba sentado aparte del grupo de mujeres, silencioso e incómodo. Cuando fui hasta él y le hablé, el saludó mi intromisión con placer y se mostró muy inclinado a discutir las disposiciones para el funeral —como el Gobierno les había prohibido exponer el cuerpo en una canoa hasta que las inundaciones amainasen; tal como estaban las cosas, tendrían que llevar el cadáver hasta el territorio Tshuosh para poder encontrar tierra seca para el entierro; medirían el cuerpo para saber el tamaño del agujero que tendrían que hacer; y así.

El llanto de las mujeres continuó hasta después del amanecer, pero no había histéricas exageraciones de dolor tales como se han registrado en otras comunidades primitivas. Mi impresión era la de estar presenciando una expresión natural de pena por una pérdida personal.

El comportamiento del hombre ofrecía un marcado contraste con esto. Por una parte, era del todo evidente que deseaba escapar de su situación embarazosa mediante la conversación acerca del funeral y, por otra parte, alardeaba: «Nosotros (los iatmul) no somos gente que se dedique solamente a jugar a llorar»; y, cuando yo le pregunté si no sólo eran las mujeres las que lloraban, él sintió esta observación como una calumnia hacia los hombres e insistió en que los hombres también lloran. Más avanzada la conversación, él desvió su atención de los asuntos relacionados con la muerte y comenzó a conferenciarme sobre el viento del este y su posición totémica.

Después del amanecer, esperamos primero a que dejase de llover y entonces proseguimos con el funeral, pues los hombres dicen: «No encontrarás lágrimas en el lago», queriendo decir con ello que las provisiones no durarán mucho y que, por tanto, conviene enterrar el cuerpo rápidamente. Los hombres pusieron el cuerpo en una canoa y lo llevaron a través de pantanos desde un pedazo de suelo supuestamente más elevado hasta otro, pero todos estaban inundados. Formábamos una compañía de ocho de los que dos eran mujeres, la madre y la hermana del fallecido. La madre inmediatamente se sentó detrás del cadáver, canturreando a veces acerca de él. La conversación durante el viaje fue en voz baja y giraba en torno a las posibles causas de la muerte. Nuestro plan era llevar el cuerpo al poblado de Marap, pero los hombres estaban impacientes y sobre la marcha decidieron: «No, Marap está muy lejos. Enterrémosle en Movat Tevwi» (un pedazo de tierra elevada en los pantanos): pero, al

final, tuvimos que ir a Marap y llegamos allí a media tarde. A los tshuosh no les agradó mucho vernos, pero al fin permitieron que el cuerpo fuese enterrado bajo una casa desierta.

Los hombres tuvieron cierta dificultad en excavar una tumba y tuvieron que cambiar dos veces de lugar porque aparecían otros huesos viejos cuando cavaban. Por fin se depositó el cuerpo en la tumba y se enterró también con él el retrato calavera del hermano del difunto. Colocaron un chelín en cada mano de éste y depositaron en la tumba su bolsa de cuerda. Al ser enterrado entre los tshuosh, la tumba se orientó de tal manera que (al levantar su cabeza) el cadáver mirase hacia el sol poniente según la costumbre de los tshuosh. En Palimbai, los muertos se entierran normalmente con sus pies hacia el terreno de danza, de manera que el cuerpo no «mire hacia el interior del bosque».

Las mujeres conservaron sus faldas puestas a lo largo de todo el funeral, pero un informante me dijo en Kankanamun que la madre, hermana y esposa de un hombre muerto normalmente estarían desnudas mientras enterraban a éste. Esta desnudez es, sin duda, análoga de alguna manera a la desnudez de las mujeres cuando yacen tendidas ante el héroe en la *naven* y a la desnudez de las suplicantes femeninas.

La madre del hombre fallecido se quedó en Marap a hacer duelo durante unos días, pero el resto de nosotros regresamos aquella tarde a Palimbai, ya no como un grupo azorado y silencioso sino como una compañía alegre y relajada.

Una segunda ocasión en que pude observar las reacciones de los hombres ante la muerte fue el día después de que Tepmanagwan, un gran luchador de Palimbai, muriese. Su muerte ocurrió durante la noche y fue enterrado por la mañana temprano. Yo llegué al poblado a eso de las 9, después del entierro, y para entonces los hombres habían abandonado el cementerio para ir a la casa ceremonial. Unas pocas mujeres lloraban junto a la tumba y, desde la casa ceremonial, pude oír el llanto de otras en la vivienda del difunto.

Yo propuse ir a la vivienda, pero los hombres me insinuaron que no debía ir. Justo estaban comenzando a debatir en la casa ceremonial. Era un escándalo que Tepmanagwan hubiese muerto sin transmitir a nadie su conocimiento esotérico, y el debate se hacía para investigar de quién era la culpa. Algunos hombres sollozaban mientras hacían sus intervenciones, y me resultó difícil juzgar si estos sollozos eran el resultado de un auténtico

sentimiento que afloraba a la superficie contra resistencia o si se trataba de una representación teatral utilizada a falta de un fuerte sentimiento para dar esta impresión. En cualquier caso, estaba perfectamente claro que los sollozos de los hombres estaban pero que muy alejados del llanto natural de las mujeres.

El debate no llegó a ninguna conclusión y, cuando hubo terminado, los hombres levantaron una figura que representaba al hombre muerto (cfr. lámina XX, A). La cabeza de la figura era un coco inmaduro y el cuerpo estaba hecho de haces de hojas de palmera. Se colocaron unas lanzas hacia arriba contra la figura, con sus puntas clavadas en ella para marcar los lugares donde el hombre había sido herido en la guerra, y otras lanzas se clavaron en el suelo al lado de la figura por aquellas que él había esquivado. Una serie de lanzas verticales fueron colocadas delante de la figura como símbolos de sus logros. La figura en sí estaba adornada con conchas, etc. De su hombro derecho se colgaron seis cestas de sagú representando a sus seis esposas, y de su hombro izquierdo colgaron una bolsa de cuerda que representaba su habilidad en la magia. Cierta cantidad de ramitas de jengibre en su tocado representaban a personas a quienes él había invitado a venir al poblado para que otros pudiesen matarlas. En la mano derecha de la figura había un pedazo seco de sagú, porque contaban que en vida había matado una vez a un pájaro arrojándole un pedazo de sagú. Una rama de *timbut* (limonero) clavada en el suelo junto a la figura simbolizaba su conocimiento de mitología. Por último, en el suelo al pie de la figura había una escoba y un par de tablas utilizadas para recoger la basura. Estos objetos simbolizaban el trabajo de limpieza que el difunto había hecho en la casa ceremonial durante su vida.

Esta figura fue levantada por miembros de la mitad iniciatoria a la que pertenecía el difunto. Era un alarde de la grandeza de su mitad; y, cuando la figura estuvo terminada, todos los hombres de ambas mitades se congregaron en torno a ella. Los miembros de la mitad opuesta se adelantaron uno por uno reclamando méritos equivalentes. Un hombre dijo: «Yo tengo una herida aquí en mi cadera, donde los (hombres de) Kararau me clavaron una lanza. Cojo esa lanza», y cogió la lanza colocada contra la cadera de la figura. Otro dijo: «Yo maté a tal y tal. Cojo esa lanza», y así hasta que hubieron sido retirados todos los emblemas de proeza.

De este modo los hombres hicieron, del contexto de una muerte ocurrida tan sólo hacía unas pocas horas, una ocasión para expresar el orgullo competitivo de las mitades iniciatorias. Escaparon por completo de una situación que era embarazosa porque parecía exigir una expresión sincera de pérdida personal, una expresión que su orgullo apenas podía tolerar. Contra esta situación se refugiaron en una treta cultural. Reformularon su actitud hacia los muertos y la expresaron satisfactoriamente en términos de orgullo espectacular, el lenguaje emocional en el que ellos se encuentran a gusto¹. Pero un manejo tal del dolor, según creo, todavía no es suficiente, y más tarde añadirán una nueva compensación. Tengo la impresión² de que, cuando se pregunta a un hombre sobre algún funeral pasado, éste generalmente introducirá en su respuesta alguna referencia a su propio gran llanto, pese al hecho de que, en el momento referido, lloró bastante poco y probablemente hizo una muestra de resistencia a estallidos de llanto mujeriles.

El contraste entre el comportamiento de los dos sexos continúa en las ceremonias mortuorias posteriores. Se exhuma la calavera del hombre muerto y se modela sobre ella un retrato en arcilla. Este se coloca una noche como cabeza de un muñeco abundantemente decorado que representa al difunto (cfr. lámina XXI, B). Alrededor de esta figura, los hombres llevan a cabo una elaborada interpretación de canciones de nombres y música de flauta. En una vivienda tiene lugar la ceremonia a la que llaman *mintshanggu* (cfr. pág. 65) y las mujeres están presentes en calidad de audiencia. Las flautas las tocan unos hombres ocultos bajo la plataforma sobre la que se coloca la figura, y allí se han introducido de manera furtiva. De este modo, aunque la ceremonia tiene lugar en una vivienda y su contexto es un contexto personal, su representación se lleva a cabo sobre los mismos principios generales que todas las demás representaciones escenificadas por los hombres, es decir, un espectáculo para la admiración y mistificación de las mujeres.

¹ En nuestra propia cultura, por supuesto, tanto éstos como muchos otros tipos de modelo emocional aparecen mezclados y entrelazados en nuestro ceremonial mortuorio. Los contactos culturales y la recurrente inestabilidad de las sociedades de Europa Occidental nos han proporcionado toda suerte de expresiones en conflicto, y estas expresiones se han conservado para nosotros en la escritura a través de los tiempos. Pero los iatmul tienen una cultura menos confusa.

² Por desgracia, no tomé notas de tales efusiones, aceptándolas como lo más natural del mundo.

Más tarde, las mujeres tienen una pequeña ceremonia por sí solas, en ausencia de los hombres. Esta se llama *yigen kundi* («cantar sosegado») y tiene lugar de noche en una casa de la que todos los hombres se han retirado. Allí se cuelga un poco de comida de lo alto para que «coma» el fantasma y luego las mujeres se sientan en círculo a la luz de un fuego y cantan suavemente las canciones de nombre del clan materno del difunto. La esposa o madre de éste tal vez llorarán un poco, pero el tono general del grupo es de serena aflicción más que de dolor apasionado. Este «cantar sosegado» continúa hasta altas horas de la noche, en que las mujeres se dispersan para irse a sus casas.

En los meses o años siguientes, la madre o esposa del fallecido de vez en cuando cantará, cuando esté sola, una de las canciones de nombres del clan materno de aquél a modo de endecha; estas endechas pueden con frecuencia oírse en el río, provenientes de alguna mujer en luto mientras rema en su canoa hacia su huerto o sus trampas para peces. Los hombres parodian frecuentemente este esfuerzo musical, probablemente porque ellos encuentran despreciable la actitud de las mujeres ante la muerte.

Efectivamente, uno de los fenómenos más importantes que nos trae a la luz un examen del contraste etológico es este desprecio que las personas educadas en un ethos, al estar sus reacciones emocionales normalizadas en un modelo, sienten por otros posibles ethos³. En la ilustración que de ello ofrecí, mencioné cómo una observación que está fuera de tono con el ethos contemporáneo de un grupo de ingleses es recibida con un silencio; y, en la cultura iatmul, podemos reconocer el mismo fenómeno en el desprecio que los hombres sienten por el ethos de las mujeres. Este fenómeno está extraordinariamente extendido y afecta incluso al antropólogo, cuya tarea consiste en ser un estudioso imparcial de ethos. Todos los adjetivos que éste usa están coloreados por —al mismo tiempo que evocan— los sentimientos que un tipo de personalidad tiene acerca del otro. He descrito el ethos de los hombres como histriónico, dramatizante, hiper-reactivo, etcétera, pero estas palabras son sólo una descripción del comportamiento de los hombres tal como

³ El mismo fenómeno se observa también en las reacciones de individuos educados en un sistema de estructura cultural ante otro posible sistema. Estos, creo yo, es probable que consideren los otros sistemas absurdos, ilógicos y, tal vez, aburridos.

yo lo veo con mi personalidad moldeada según un modelo europeo. Mis comentarios no son en modo alguno afirmaciones rotundas. Los hombres mismos describirían sin duda su propio comportamiento como «natural»; mientras que probablemente describirían el de las mujeres como «sentimental».

Resulta difícil también describir dos ethos en contraste sin sopesar las descripciones de tal manera que uno u otro parezca preferible o más «natural». El trabajo del científico es describir relaciones entre fenómenos, y cualquier ethos que pueda encontrar en una cultura ha de considerarlo, no como «natural» sino como normal para dicha cultura. Desgraciadamente, lo que es normal para una cultura puede muy bien ser anormal para otra, y el antropólogo tiene solamente a su disposición los adjetivos y expresiones de su propia cultura. Así ha sucedido que los ingleses con quienes yo he discutido el ethos de los iatmul han hecho algunas veces la observación de que las mujeres parecen estar «bien adaptadas», mientras que los hombres parecen más bien «exaltados» y «psicópatas». Mis amigos olvidan que los valores atribuidos a las diversas condiciones mentales por los psiquiatras europeos son, bien valores *culturales* basados en ethos europeos o bien estimaciones de la adaptabilidad del individuo a la vida en una comunidad europea.

El orgullo de los hombres, visto en contraste con el ethos de las mujeres, puede parecer a mis lectores algo angular e incómodo. Yo lo encontré también espléndido. Todavía no he puesto lo bastante de relieve este aspecto y, por consiguiente, concluiré la descripción del ethos iatmul con una traducción libre de una historia que ilustra cómo debe un hombre comportarse cuando su propia muerte le está mirando a la cara:

Un hombre se fue con su perro a cazar jabalíes en los pantanos de sagú. Cuando hubieron matado a un jabalí, el hombre fue a lavar sus tripas en un lago. Mientras estaba haciendo esto, un cocodrilo gigante (Mandangku, un antepasado del clan Tshingkawi) lo agarró por el empeine y lo sujetó fuertemente.

El hombre le dijo al perro: «Ve a casa y olfatea mi tocado de plumas, y olfatea también mis brazaletes y todos mis ornamentos.»

Entonces el perro fue a la casa y, cuando la esposa del hombre vio al animal olfateando los ornamentos, cogió éstos y los puso en una cesta, y el perro condujo a ella y a su hijo a donde estaba el hombre, todavía agarrado por el cocodrilo en la orilla del lago.

Cuando él los vio, les dijo: «Hijo mío, esposa mía, estoy perdido», y luego dijo: «Dadme mis cosas.»

Se puso sus bandas decorativas en las piernas (*leg-bands*) y su guirnalda de conchas. Se colocó uno de sus brazaletes y luego el otro. Se colgó su media luna de nácar en torno al cuello. Y por último se puso su tocado de pieles de loro y plumas de ave del paraíso. Entonces dijo a su esposa e hijo: «Venid junto a mí y esperad.»

El cocodrilo comenzó a tirar de él hacia el agua. El se quitó sus bandas de las piernas y las arrojó a la orilla. El cocodrilo siguió tirando de él y él se quitó su guirnalda de conchas. El cocodrilo tiró todavía más de él hasta que el agua le llegaba a las axilas, y entonces él se quitó sus brazaletes y los arrojó a la orilla. El cocodrilo siguió tirando de él y él se quitó su media luna de nácar y su tocado de plumas y los arrojó a la orilla. Entonces él dijo: «¡Marchaos! ¡Esposa mía, hijo mío, marchaos! ¿Qué ha sido de mí?»

Entonces se oyó un chapoteo, el cocodrilo ondeó su cola y pedazos de hojas y hierba se levantaron agitados del fondo del agua.

LOS TIPOS PREFERIDOS

Poco después de mi regreso de Nueva Guinea, leí por primera vez *Physique and Character*, de Kretschmer (traducción inglesa, 1925), y en seguida se me hizo obvio que el contraste que yo había observado entre los sexos en la cultura Iatmul era, en cierta manera, comparable con el contraste de Kretschmer entre ciclotimia y un grupo de personalidades esquizotímicas¹. Pare-

¹ Quizá debería exponer mi opinión sobre la dicotomía de Kretschmer. Creo que, aunque el mundo externo no esté construido quizá sobre una base dualista, los dualismos y las dicotomías proporcionan una técnica conveniente para describirlo, y esta técnica se normaliza en nuestra cultura de tal manera que hay pocas posibilidades de evitarla. Naturalmente, estoy de acuerdo con Kretschmer en que no debemos pensar en estas dicotomías como en algo discontinuo, sino que más bien deberíamos esperar poder clasificar a los individuos en una escala que varía entre los extremos. Probablemente, con más investigación, seremos capaces de idear cierta cantidad de nuevas dicotomías, con lo que nuestra clasificación de los individuos ya no sería una cuestión de colocarlos en una fila entre dos extremos. Con cada nueva dicotomía habría que añadir una nueva dimensión a nuestro mapa de variaciones posibles.

También puede ser que algunas de nuestras futuras subdivisiones tengan lugar solamente entre esquizotímicos o sólo entre ciclotímicos y, de hecho, me parece a mí que ya cierta cantidad de síndromes distintos se agrupan confusamente bajo el término «esquizotímico», mientras que el concepto de ciclotimia con su buena correspondencia con el «extravertido» de Jung y el «integrado» de Jaensch es más susceptible de constituir una unidad.

Dicha clasificación es un importante preliminar para entender el funcionamiento de los diversos sistemas de personalidad, y resulta particularmente útil a la hora de presentar problemas de modelos de comportamiento entre personalidades.

cía que el comportamiento esquizotímico era «de buen tono», algo normalizado en la cultura Iatmul como propio de los hombres; mientras que el comportamiento ciclotímico estaba normalizado para las mujeres. La equivalencia entre el comportamiento esquizotímico de los hombres iatmul y el de ciertos nativos del sur de Alemania es sólo parcial; y un análisis exacto de la relación entre la esquizotimia iatmul y la esquizotimia alemana requiere todavía mucha investigación y un conocimiento de las posibles normalizaciones del ethos esquizotímico en otras culturas.

En el caso de la equivalencia entre el ethos de las mujeres iatmul y la ciclotimia de Kretschmer, debo insistir en que la semejanza entre estos dos síndromes se da únicamente en términos de una fácil aceptación emocional y jovialidad; y en que no conozco ningún indicio de variación *periódica* entre alegría exuberante y depresión en el ethos de las mujeres, según es característico de las personalidades cicloides. Existe la duda de si dicha tendencia individual podría normalizarse culturalmente de tal manera que todos los individuos fuesen «a la par» unos con otros, es decir, todos maniacos de una vez y todos depresivos de otra. Más probable es que, si los cambios periódicos se normalizasen en las mujeres, cada una tendría su periodicidad por separado, y sería difícil demostrar si esta periodicidad era un producto de la normalización cultural o una expresión de desviación fisiológica individual.

Mi material, que no se recogió con miras a estos problemas, no es lo bastante bueno como para dar base a un análisis exacto de estos diversos síndromes; pero, puesto que los contrastados ethos sexuales de la cultura Iatmul son cuando menos reminiscentes de los tipos descritos por Kretschmer, merece la pena considerar hasta qué punto los iatmul son tipológicamente conscientes. ¿Hasta qué punto han desarrollado ellos ideas sobre la asociación de físico con carácter, y qué tipos reconocen?

Los nativos consideran con aprobación dos tipos de hombre. El primero es el hombre de violencia y el segundo el hombre de discreción. De éstos, es el tipo violento el más admirado, y a un hombre así se le describe con entusiasmo como alguien que «no tiene oídos». Se trata de alguien que no presta atención a cuanto se diga para contenerle, sino que sigue súbita y temerariamente sus impulsos agresivos. Tal es el hombre representado en la lámina XXII; de hecho, este hombre era un poco demasiado súbito e inestable incluso para el gusto iatmul. Estos

lo consideraban algo «chiflado» y me previnieron contra él cuando yo lo tomé como informante. En esta función resultó más curioso que útil —muy entusiasmado, pero demasiado impaciente y asombrosamente inexacto. En efecto, parecía carecer de toda capacidad de pensamiento crítico así como del menor sentido de consecuencia lógica. Cuando luego se le mostraron sus contradictorias declaraciones, él no tenía conciencia de su incompatibilidad².

Según me dijeron, a semejantes hombres, aunque se les admire, no se les debe confiar ninguna información esotérica, ya que los nativos temen que una persona tan descontrolada pudiera, en los debates sobre el sistema de nombres y totems, develar en un arranque algún importante fragmento de sabiduría secreta o provocar una reyerta al exponer demasiado temerariamente los secretos de sus oponentes. Así, con su pequeño conocimiento esotérico, el hombre violento se comportará en los debates de la manera que arriba he descrito, desbordando sus charlas con exageraciones y referencias obscenas.

El tipo más discreto, creo que generalmente es más pesado —más pícnico— de físico; y más silencioso y bastante más relajado en sus intervenciones públicas. Es él el depositario del conocimiento mitológico, y es él quien aporta erudición a los debates totémicos y mantiene la discusión sobre unas líneas más o menos sistemáticas. Su equilibrio y cautela³ le capacitan para juzgar si conviene exponer los secretos de sus oponentes o simplemente indicar mediante alguna insignificante insinuación que él conoce los secretos, insinuación que equivale a una amenaza de revelación. El sabe cómo sentarse discretamente en el debate observando cuidadosamente a sus oponentes para poder juzgar si ellos realmente conocen alguno de los secretos importantes de su clan o si sus vagas insinuaciones son solamente un farol para asustarle y hacerle ceder en algún punto.

Estos dos tipos aparecen contrastados en la mitología. Existe una serie de cuentos de dos hermanos el más viejo de los cua-

² La aparición de semejante rasgo cognitivo en un hombre que era el extremo del tipo afectivo preferido resulta especialmente interesante considerando que la propia cultura iatmul contiene tantas formulaciones «contradictorias». En un capítulo posterior se considerarán las cuestiones de la relación entre normalizaciones afectivas y cognitivas.

³ Un observador ciclotímico probablemente preferiría describir a un hombre así como «bien equilibrado», mientras que para un esquizotímico éste parecería «precavido» si se tratase de un amigo o «astuto» si se tratase de un enemigo.

les, Kamwaimbuangga, era del tipo discreto mientras que el más joven, Woli-ndambwi, era un hombre de violencia. De los dos, es este último el gran héroe, pero también el que, en arrebatos de pasión, prende fuego a la mitológica casa ceremonial original y mata al hijo de su hermana. Cuentan que este héroe temerario fue un hombre de gran belleza y, sobre todo, que tenía una larga nariz que era muy admirada. También me aseguraron en Mindimbit que sus descendientes patrilineales, los miembros del medio clan que lo proclama antepasado suyo, han heredado de él narices más bonitas que las de los descendientes de su discreto hermano mayor. Entre estos bellos descendientes, mi informante citó a Mwaim-nanggur, el héroe mitológico a quien amaban todas las mujeres y que fue finalmente asesinado por sus celosos maridos. (Cfr. *Oceanía*, 1932, lámina VI, que muestra una calavera-retrato de Mwaim con una enorme nariz.)

Durante largo tiempo estuve confundido por las constantes referencias a narices largas y por la exageración convencional de la nariz en representaciones artísticas del rostro humano (lámina XXVIII A y B). Pero el asunto me quedó parcialmente aclarado tras una discusión de la hermosa cabeza de mujer representada en la lámina XXV. Se trata de la cabeza de una mujer que murió joven, hace unas tres generaciones. El rostro está modelado en arcilla sobre su calavera, y este retrato se conserva como un objeto ritual para ser utilizado en ciertas ceremonias como cabeza de una figura *mbwatnggowi* (cfr. lámina XXVII). Entre las cabezas utilizadas para estas figuras, algunas eran trofeos de guerra, mientras que otras eran las cabezas de lugareños que habían muerto en paz. Yo pregunté en qué criterio se habían basado para escoger *esta* cabeza en concreto, y los nativos me dijeron que cualquier cabeza de especial belleza podía ser escogida para este fin e insistían en la largura de la nariz leptorrina como el rasgo más eminentemente atractivo.

Así, la exageración de la nariz en el arte iatmul es, al menos en parte, una referencia convencional al modelo estándar de belleza. Pero existe probablemente otro factor en función⁴. Ciertamente, las enormes narices son hasta cierto punto símbolos fáli-

⁴ Solamente recogí un caso en que una nariz pequeña se considerase deseable. Fue en el chuleo de los novicios por una persona enmascarada. Esta obligaba a cada novicio a frotar su nariz contra la máscara y decir: «Tu nariz es una nariz pequeña, la mía es grande (*nemwan*)» y a expresar una complacencia por el contacto. En los demás casos, siempre oí invariablemente elogios de las narices largas (*tshivla*).

cos. En algunos casos pueden prolongarse hacia abajo hasta juntarse con el pene o el ombligo, o terminar sueltas con una representación de la cabeza de una serpiente o pájaro en la punta. Ya he indicado en otra parte que, en esta cultura, los símbolos fálicos no han de considerarse simplemente como símbolos del órgano genital, o como símbolos de fertilidad, sino más bien como símbolos de todo el orgulloso ethos de los varones. Así las flautas, los secretos de iniciación, son fálicas en su origen mitológico y figuran en esta cultura como un símbolo sobresaliente de la diferenciación del sexo masculino mediante drástica iniciación⁵.

En ideas acerca de narices, el simbolismo parece haber dado la vuelta completa al círculo. El ethos esquizotímico de los hombres está ligado a un énfasis en el modelo leptorrino de belleza, y el uso de símbolos fálicos para el ethos esquizotímico ha implicado el uso de la nariz leptorrina como símbolo fálico.

Por desgracia, yo no estaba en conocimiento de la tipología de Kretschmer cuando me hallaba en el campo y, por consiguiente, no investigué sobre las ideas que pudieran existir en esta cultura respecto a la correlación de carácter violento y nariz leptorrina. La atribución de dicha nariz a Woli-ndambwi y la negativa de la misma al discreto hermano mayor, sin embargo, parecen indicar que los iatmul tienen alguna vaga idea de este tipo.

Resulta interesante que el mismo tipo de nariz se admire en las mujeres, en las que un violento temperamento orgulloso parecería discordar con su alegre ethos cooperativo. Pero, a pesar del contraste en el ethos sexual, los hombres poseen un modelo leptosónico de belleza para ambos sexos. Ellos prefieren el tipo físico que, según mantiene Kretschmer, se asocia con el temperamento esquizotímico, y claramente lamentan que las mujeres iatmul tiendan a tener «malas narices pequeñas».

Ya he mencionado cómo los hombres sienten desprecio por el ethos de las mujeres, y parece que la misma actitud está reflejada en sus cánones de belleza. Pero, aunque es cierto que los hombres admiran a la mujer que temerariamente toma la iniciativa en los asuntos sexuales, incluso arriesgando su vida en la empresa, no es en absoluto cierto que el mismo tipo de mujer sea popular entre su propio sexo. No recogí ninguna manifestación de su punto de vista a este respecto. Es posible que

⁵ «Music in New Guinea», *The Eagle*, *loc. cit.*

el modelo leptorrino de belleza en las mujeres esté ligado al ocasional énfasis en el orgullo descrito en el capítulo sobre el ethos de las mujeres.

En muy pocos hombres se hallaban combinadas las admiradas cualidades de los dos tipos, el violento y el discreto, o al menos así me lo pareció a mí. Uno de estos hombres era Mali-kindjin, que ahora ya está muerto, pero que era el hombre más grande de Kankanamun. Toravi de Angerman posee algo de la misma grandeza.

Mali-kindjin era un hombre viejo y, cuando yo le conocí, era un inválido. Decían que su brujería estaba empezando a repercutir en su propia cabeza. Era un orador asombrosamente vívido y dramático; cuando uno entraba en su casa, él salía al encuentro y pronunció un discurso de bienvenida, no una afectada perorata sino un discurso hermosamente resuelto y firme. En el sistema iniciatorio, él era un miembro del grado 2 (cfr. Diagrama, pág. 267) y, por tanto, no tomaba parte activa teóricamente en el asunto de la iniciación, pero siempre se hallaba presente criticando los procedimientos y corrigiendo los ritmos de los gongs. En cierta ocasión, el padre de un novicio estaba enojado porque a su hijo le habían pinchado con algo en el ojo. Mali-kindjin se puso de parte de los iniciadores y, en el debate que siguió, agarró súbitamente un leño de la hoguera que ardía en el suelo y apaleó con él al enojado padre —quien recibió su castigo en silencio.

Poco antes de que muriese, Mali-kindjin estuvo intentando cambiar su propia posición en el sistema iniciatorio; quería que lo degradasen para poder tomar parte en el ceremonial. Cuando era un muchacho, su padre había hecho promover su ascenso del grado 6 al grado 4 (cfr. Diagrama, pág. 267). Ahora él aseguraba que este ascenso había sido irregular y que debía ser miembro, no del grado 2, sino del grado 4, donde tomaría una parte más activa.

Era muy odiado y temido por su brujería y, cuando ya se hizo claro que estaba realmente enfermo, se organizó un debate contra él. Allí atacaron su proclamación esotérica del río Sepik como antepasado de clan. El dijo a los miembros de su propio clan que guardaran silencio durante el debate —él hablaría por todos. Tras cuatro horas de reñido debate y de insultos, sin dejar de danzar en desprecio de aquellos que impugnaban su Kindjin-kamboi (la serpiente que es el río Sepik, de acuerdo con la mitología de su clan), él deliberadamente reveló un secre-

to de la oposición. Cogió un tubérculo de ñame y se puso a danzar con él en su boca —una referencia al mito secreto de la oposición sobre el origen de las flautas a partir de un ñame. En seguida se entabló una reyerta y Mali-kindjin recibió algunos malos golpes y un taburete que le fue arrojado a la cabeza. El debate se reanudó y continuó hasta el anochecer; Mali-kindjin siguió manteniendo su flujo de oratoria. Por fin, cuando ya entrando la noche todo terminó, él, un hombre agotado y enfermo, se sentó solo en el extremo de la casa ceremonial y comenzó a entonar las canciones de nombres de su clan —sus ojos brillaban.

Los sentimientos de los demás nativos hacia Mali-kindjin eran muy definidamente ambivalentes. Por ejemplo, Tshava, el hijo de su propia hermana, tuvo de muchacho mucho contacto con Mali-kindjin, e incluso tomó parte en algunas de sus prácticas de brujería. Mali-kindjin quiso enseñar a Tshava sus conjuros, pero éste tuvo miedo. El dice que tenía miedo de que Mali-kindjin pudiera ofenderse por el exiguo pago de los secretos, pero yo sospecho también que estaba atemorizado por la peligrosa situación en que se encuentra un brujo, odiado por los demás habitantes de su poblado. En cualquier caso, él dice que fue en parte siguiendo el consejo de su padre como decidió no seguir asociándose con Mali-kindjin, y ahora él lamenta esto y dice: «Así que no me dejó seguir el maldito tonto, eso es todo.» El «maldito tonto» es su padre.

Cuando Tshava discutía conmigo los hechos de Mali-kindjin, se veía con toda claridad su admiración hacia él por sus rupturas con la convención. Es costumbre regalar conchas valiosas al hombre medicina cuando se solicitan sus servicios: pero estos objetos, aunque nominalmente se convierten en propiedad del hombre medicina, por lo general son devueltos al donante. El paciente, cuando está curado, lleva un racimo de frutos de areca al hombre medicina y lo coloca sobre el hombro de éste. El hombre medicina entonces devuelve los objetos de valor que se le han entregado. Tshava me dijo con regocijo que Mali-kindjin siempre se guardaba tanto los objetos valiosos como los frutos de areca.

El hijo de Mali-kindjin, Avuran-mali, sentía también una enorme admiración por el viejo brujo y orgullo por sus hechos. Después del debate descrito más arriba en que Mali-kindjin fuera profusamente golpeado, Avuran se jactaba ante mí de cómo su padre había ganado el debate —de cómo había revelado los

secretos de sus oponentes y exasperado a éstos provocando una reyerta.

Otras personas, sin embargo, no tan estrechamente relacionadas con el anciano brujo, sentían por él un franco aborrecimiento. Alguien me señaló, como evidencia de su brujería, que «él no tenía parientes», queriendo decir con ello que había matado a sus propios parientes para impedir que la brujería recayera sobre su propia cabeza. Pero, a pesar de temerle, e incluso odiarle, estaban también orgullosos de que él fuese miembro de su poblado y reconocían que, en otro tiempo, Mali-kindjin les había ayudado tanto mágica como físicamente en la guerra.

Otro tipo de hombre reconocible en todos los poblados es el brujo que carece de violencia —escuálidos y pálidos individuos que han compensado su falta de temperamento cultivando una reputación de habilidad en la magia. Uno de estos hombres era Namwio de Mindimbit, un marido dominado por cuya esposa todo el mundo sentía lástima; y Tshaun-awan de Palimbai, un hombre que nunca se casó, pertenecía también a este tipo. Dichos hombres son útiles; efectúan curas y, como personas al servicio público, practican la magia necesaria para hacer subir y bajar el nivel del agua cuando se requiera. También se les puede pagar para que provoquen muertes y enfermedades o para que aumenten el nivel del agua en interés de algún individuo particular en un momento en que un descenso beneficiaría a la mayoría. Creo que, en el pasado, se hacía bien poco o nada para castigar estas actividades, pero hoy día hay una tendencia a intentar persuadir al Oficial del Distrito para que meta a estos hombres en prisión como chivos expiatorios por las irregularidades de las inundaciones. He entablado contacto con tres de estos hombres en calidad de informantes, y en los tres casos me ha sorprendido encontrar que su conocimiento esotérico es verdaderamente muy limitado. En realidad no saben recitar sus conjuros, sino tan sólo farfullarlos. Los nativos comentan sobre estos hombres: «No tienen carne en sus huesos.»

Otro insulto dirigido a personalidades a quienes los nativos no admiran es la expresión: «*kau tapman nyan*» (literalmente, «lucha-ninguna-niño», es decir, un hombre sin ningún espíritu de lucha).

Hay otra línea de investigación de las personalidades nativas que yo no proseguí pero que creo daría resultados positivos. Aun cuando mi material sea inconcluyente, pienso que vale la pena ofrecerlo ya que presenta un nuevo aspecto de los proble-

mas de contacto cultural. En el presente, los poblados de los iatmul contienen números considerables de hombres jóvenes que recientemente han regresado a sus casas tras pasar de tres a cinco años como trabajadores contratados en plantaciones y minas de oro europeas. Ellos se han hecho muchachos en el ethos iatmul, probablemente admirándolo y probablemente creyendo que este ethos era «natural» para los hombres. Entonces partieron y vivieron durante algunos años en el ethos, más disciplinado y cooperativo, de una línea de trabajo. Ahora ellos regresan al ethos en el que crecieron.

Creo que entre estos jóvenes, a la hora de recordar sus personalidades, puedo diferenciar aproximadamente a aquellos en quienes el comportamiento esquizotímico era natural o innato, y que éstos se reintegraban fácilmente a la comunidad nativa cuando vuelven a casa. Pero los otros parecen haber nacido con, o haber adquirido, bastante poca propensión al comportamiento esquizotímico. De chicos, probablemente adoptaron el ethos predominante porque era de buen ver y era también el único modelo que se les ofrecía. Pero ahora, después de haber visto y haber vivido en un ethos diferente, estos hombres miran con desdén a su cultura nativa. No soportan las bufonías de los hombres más mayores y tratan con desprecio los más importantes rituales. Se muestran abiertamente indiferentes a los secretos de iniciación.

Una anécdota ilustrará la especie de herejía que está creciendo actualmente en la comunidad como resultado del contacto de culturas:

Los hombres concluyeron ceremonialmente una elaborada ceremonia *wagan* que había durado muchas semanas. Durante todo este tiempo⁶ se habían tocado los *wagan*, los gongs iniciatorios sagrados, y había habido un estricto tabú sobre el uso de los gongs seculares. Al término de la ceremonia, los hombres, en ritual procesión, devolvieron a su sitio las cabezas sagradas de los dos *wagan* que se habían exhibido delante de los gongs durante la ceremonia y, entonces, tocaron un ritmo especial en los gongs seculares levantando así el tabú.

Al día siguiente, a primera hora de la mañana, fui despertado por unos hombres que vinieron hasta mi cama y me hablaron más o menos de esta manera: «Queremos matar un cerdo de Tshimbat. En otro tiempo, le habríamos matado a él, pero

⁶ Cfr. nota 11 al capítulo IX.

ahora tenemos miedo de que nos metan en prisión. Si matamos a su cerdo, ¿nos meterá el Gobierno en prisión? Ayer, él y los otros muchachos llevaron a cabo en la casa ceremonial juvenil una ceremonia de burla en imitación de la nuestra. Ellos tocaron el ritmo antes de que lo hiciésemos nosotros. Hicieron que nuestra ceremonia fuese inútil.»

Tshimbat (lámina XXIV B) era un trabajador retornado muy engreído, ruidoso y algo pícnico. Algunos meses atrás, los hombres habían tenido que saquear su casa en medio de la noche, vareándola toda con largos bambús para volcar y romper las vasijas, porque Tshimbat había estado tonteando con un tambor de mano cuando no debía. Yo sabía bien que él era un perturbador de la paz y sabía que el Gobierno apoyaría cuanto estuviese bien en la cultura nativa. Y dije: «Mi tirador cogerá mi rifle y matará al cerdo.» Así lo hizo y entre todos nos lo comimos.

Aquel día, la madre de Tshimbat vino hasta el terreno de danza y, de pie ante la casa ceremonial, se puso a entonar lamentos por el cerdo que había criado. Un admirable anciano del tipo esquizotímico, Djuai (padre de Tshava), agarró un palo y le atizó de firme obligándole a alejarse de allí.

Pero los dados estaban pesadamente lastrados a favor de los descontentos e inadaptados jóvenes, y fue necesaria una nueva interferencia de mi parte para que mis conservadores amigos resultaran finalmente victoriosos. Unos días más tarde, cuando entraba en la casa ceremonial una mañana, me sorprendió ver una hilera de conchas pecuniarias desplegadas como si se estuviese recaudando una suscripción para algún banquete. Pregunté si se estaba preparando algún banquete, y me dijeron: «No. Tshimbat ha estado hablando. Va a llevar el caso a la corte. Iremos todos a la cárcel. El sabe inglés pidgin y nosotros no. Vamos a pagarle el cerdo.» Entonces yo hablé en el taburete de debates y dije que el único hombre legalmente responsable era Djuai y que habría que poner las conchas en una cesta y dárseles a él si él sufría algún daño; que al cerdo lo había matado mi mozo tirador con mi rifle y obedeciendo mis órdenes, y que bajo ninguna circunstancia daría nada a Tshimbat. Así que pusieron las conchas en una bolsa de cuerda y esperamos todos al Oficial del Distrito.

Cuando el caso se divulgó, Tshimbat habló quejumbrosamente de los ancianos, proclamó su preferencia por las costumbres de los blancos y todo lo que recibió por sus esfuerzos fue

un profundo desaire. Djuai apenas habló; permaneció de pie, perplejo, nervioso y bastante rígido. Le pusieron una multa de diez chelines por el asalto. Tshimbat y su madre no recibieron ninguna indemnización.

Entonces nos retiramos a la casa ceremonial para considerar lo que debía hacerse con la bolsa de conchas pecunarias. A los nativos no les gusta cambiar conchas por chelines y decidieron por tanto que las conchas debían devolverse a los donantes, y, sin que yo interfiriera, se inició una nueva colecta de chelines. Yo contribuí con un chelín, y a él se añadieron cuatro más. Entonces Djuai se adelantó hasta el taburete de debates. Dijo que él había querido pegar a aquella mujer por otras razones. Ella había sido cruel con su hijo, y él se contentaría de sobra con cinco chelines.

En este caso yo me vi capaz de defender la cultura pero, sin mi intervención, es casi seguro que el sistema iniciatorio de Kankanamun habría recibido un duro golpe. Lo que quiero decir es que gran parte de la acción destructora de instituciones del contacto cultural puede deberse a mecanismos de este tipo —al trastocar dicho contacto el delicado ajuste entre los temperamentos de individuos divergentes y el ethos de la cultura.

CAPÍTULO XIII

CONTRASTE ETOLOGICO, COMPETICION Y CISMOGENESIS

La anterior descripción del contraste entre el ethos masculino y el femenino en el pueblo Iatmul plantea en seguida el problema de cómo se produce y mantiene dicho contraste etológico. La primera teoría que se nos ocurre es que individuos de los dos sexos, debido a diferencias genéticas y profundas diferencias fisiológicas, pueden tender a desarrollar diferentes modelos de personalidad, y que las diferencias de ethos en los dos sexos son simplemente una expresión de estas diferencias innatas. Pero, aunque invoquemos el factor herencia, no podemos excluir la influencia de cultura y entorno.

El asunto es confuso y difícil. Las dos teorías extremas, *a)* que el contraste etológico está enteramente determinado por la cultura y *b)* que el contraste está enteramente determinado por la fisiología sexual y la herencia, son igualmente insostenibles. La primera debe abandonarse porque sabemos que existen considerables diferencias físicas y fisiológicas innatas entre los sexos, diferencias de forma, tamaño, deposición de grasa, rapidez de desarrollo, etcétera. Estas diferencias deben necesariamente expresarse en todo el comportamiento de los individuos —en gestos, posturas, elección de actividades, etc.— y, por consiguiente, deben contribuir al contraste etológico.

Por otra parte, la teoría que atribuiría enteramente el contraste a la herencia debe abandonarse por diversas razones. Aun en el caso de que estuviésemos tratando con diferencias físicas entre los sexos de cualquier comunidad concreta, se plantearía la cuestión de cómo estas diferencias físicas se ven cultural-

mente exageradas o modificadas por la costumbre o deformación; y la probabilidad de modificación cultural de las diferencias fisiológicas es todavía mayor.

Probablemente se pueda encontrar alguna teoría sobre una diferencia biológica fundamental de temperamento entre los sexos en toda comunidad en que los ethos de los dos sexos estén diferenciados; y, en nuestra propia cultura con su extrema confusión y diversidad de ethos, es común atribuir casi cualquiera de las características de una personalidad al sexo biológico. Bajo el término «femineidad» se agrupa un síndrome de características —cálida maternidad, fácil expresión emocional, belleza pícnica y demás— comparable con el ethos de las mujeres entre los iatmul. Pero el término «femineidad» se utiliza para designar un síndrome mucho más estrechamente aliado a orgullo-masculino-iatmul, caprichosidad repentina, voluntariosidad y belleza leptosímica.

Más significativos, sin embargo, que las confusas expresiones de nuestra propia cultura son los descubrimientos de la doctora Margaret Mead¹. Ella ha mostrado cómo entre los arapesh que viven en las montañas al norte del río Sepik, entre éste y la costa, hay un ethos uniforme normalizado para ambos sexos; y cómo entre los mundugumor que viven a orillas de un afluente del Bajo Sepik, tampoco hay contraste en el ethos sexual. Pero, mientras el ethos de los dos sexos entre los arapesh, aunque más apacible, recuerda vagamente al que hemos encontrado entre las mujeres iatmul, el ethos de ambos sexos entre los mundugumor es una versión más violenta y menos exhibicionista del de los hombres iatmul. Finalmente, la doctora Mead trabajó entre los tchambuli y encontró en ellos un contraste entre los dos sexos. Este contraste no era, sin embargo, idéntico al que ya he descrito entre los iatmul. El ethos de los hombres tchambuli era menos violento y más exhibicionista que el de los iatmul, mientras que las mujeres tchambuli eran algo más duras y más negociantes que las de los iatmul. A la luz de estos descubrimientos, si vamos a mantener una teoría de diferencia innata de temperamento en los dos sexos, tendríamos que suponer que la constitución genética de los individuos es, estadísticamente, marcadamente distinta en cada una de las cuatro tribus que he mencionado.

¹ *Sex and Temperament*, 1935.

En la medida en que existen diferencias físicas entre estos pueblos y una probabilidad de que estas diferencias físicas estén genéticamente determinadas, es concebible que pueda haber diferencias en el temperamento innato. Pero, al menos, podemos decir que las diferencias no se deben a peculiaridades de la fisiología sexual, ya que uno u otro ethos puede normalizarse para ambos sexos. Las diferencias, sean o no sexuales, tendrían que describirse en términos mendelianos, y yo no conozco ningún modelo de herencia mendeliana que pudiera capacitarnos para desarrollar poblaciones con prominentes diferencias o similitudes estadísticas entre los sexos, tal como ocurre en las cuatro tribus que hemos descrito.

Nos vemos así forzados a adoptar alguna posición intermedia entre las dos teorías extremas. No podemos excluir por completo ni la herencia ni el entorno social, y sería prematuro indicar la forma exacta de teoría intermedia que debemos adoptar. En este capítulo, puesto que la clase de material que recogí no se prestaba a un análisis genético, y puesto que no tomé medidas de física, debo limitarme a la investigación de los factores sociales y culturales implicados en la formación de la personalidad, dejando abierta la posibilidad de que características temperamentales como las referidas en los términos *ciclotimia* y *esquizotimia* puedan venir determinadas por la herencia y sean, probablemente, independientes del sexo.

Es posible, por ejemplo, que las poblaciones de las cuatro tribus arriba mencionadas sean estadísticamente parecidas en sus características temperamentales, y que en cada población y en cada sexo tengan lugar individuos que hayan nacido con una inclinación natural hacia los diversos *ethos*. Si esto pudiera demostrarse, tendríamos entonces que suponer que algunos de los individuos de una cultura concreta están por naturaleza más adaptados a la vida de dicha cultura que otros, y que en cada cultura existen casos de divergencia genética que hacen lo que pueden por adaptarse a un *ethos* cuya tendencia apenas está desarrollada en sus temperamentos. Tendríamos todavía, sin embargo, que reconocer que las tendencias hereditarias habían desempeñado un papel muy importante en la configuración de la cultura, ya que las características innatas de los «tipos preferidos» parecen haber guiado a la cultura en su evolución.

Tras este preámbulo, podemos pasar a considerar los factores culturales que probablemente promueven el *ethos* de cada sexo en la cultura *iatmul*. Cuando yo estaba entre los *iatmul*, el

propio concepto de ethos era todavía algo muy vagamente definido para mí, y nunca he recibido ninguna preparación o experiencia práctica en el estudio del modelamiento de los seres humanos y especialmente de los niños. No dispongo, por tanto, del material necesario para describir estos procesos entre los iatmul con detalle alguno, y mis observaciones no han de considerarse más que como una sugerencia experimental de cómo pueden encajar dichos procesos entre sí.

Mi impresión es que no existe una diferencia señalada entre el tratamiento de los bebés varones y el de los bebés hembras, ni tampoco encontré ningún marcado sentimiento de que los bebés de un sexo fuesen más deseables que los del otro. En general, los niños de ambos sexos parecen felices y bien tratados; raramente se les deja solos durante largos espacios de tiempo, según creo. Un detalle que vale la pena mencionar: en esta cultura, los niños de ambos sexos van llamativamente adornados con conchas en la vida cotidiana (cfr. lámina XVII A)². Yo solía llevar en mi muñeca un colmillo circular de cerdo (comprado en Sydney) y descubrí que el préstamo de este brillante objeto blanco, obviamente un adorno, resultaba invariablemente efectivo para detener el llanto de niños pequeños de ambos sexos, al menos durante algunos minutos.

Mi impresión es que los orígenes del contrastado ethos de los iatmul debemos buscarlos, no en las experiencias de la más temprana infancia, sino en la posterior educación de chicos y chicas. Deberíamos ver ambos ethos como algo adquirido por aprendizaje e imitación más que como algo que surge de peculiaridades implantadas en el inconsciente profundo de los dos primeros años de vida.

En el caso de los muchachos: la preocupación de sus mayores por la caza de cabezas y la producción de espectaculares exhibiciones; su vida en la casa ceremonial juvenil, en donde imitan a sus mayores; los procesos que hemos analizado en nuestro estudio de la iniciación (págs. 151 *et seq.*). La primera experiencia homicida del muchacho, cuando todavía es un niño, en que lancea a algún miserable cautivo atado mientras su *wau* le ayuda a levantar la lanza; las elaboradas *naven*, de las que el pequeño muchacho se convierte inmediatamente en héroe

² Es posible que esta ornamentación de niños sea en algún sentido análoga a la ornamentación de las mujeres, que es una característica resaltante de los iatmul orientales (ver nota 1 al capítulo X).

—todos estos factores, sin duda, contribuyen a modelar a los muchachos hasta convertirlos en hombres iatmul.

Igualmente, el *ethos* de las mujeres está formado en parte, sin duda, por su preocupación por las rutinas de obtención de alimento y crianza de los niños, así como por la asociación de las muchachas con mujeres más mayores que ya han adoptado el *ethos*.

Factores del tipo que he considerado arriba podemos suponer que desempeñan su papel en el mantenimiento del *status quo* pero, además de éstos, yo creo que en los mecanismos que hay debajo del contraste etológico nos interesan otros factores que, de no ser refrenados, provocarían cambios en las normas culturales. Yo tiendo a ver el *status quo* como un equilibrio dinámico en el que continuamente están ocurriendo cambios. Por un lado, procesos de diferenciación que tienden a aumentar el contraste etológico y, por el otro, procesos que contrarrestan continuamente esta tendencia a la diferenciación.

Yo he utilizado la palabra *cismogénesis*³ para referirme a los procesos de diferenciación. Estos son, a mi parecer, de una importancia sociológica y psicológica muy amplia y, por consiguiente, en mi descripción de estos fenómenos utilizaré como material ilustrativo, no sólo los muy escasos datos que recogí en Nueva Guinea sobre los que originalmente se construyó el concepto de cismogénesis, sino también observaciones no menos superficiales de la incidencia de cismogénesis en comunidades europeas.

Yo definiría cismogénesis como *un proceso de diferenciación en las normas del comportamiento individual resultante de la interacción acumulativa entre individuos*.

Por el momento, no necesitamos preocuparnos de definir la exacta posición de este concepto con respecto a las diversas disciplinas que he intentado separar. Creo que debemos prepararnos más bien para estudiar la cismogénesis desde todos los puntos de vista —estructural, etológico y sociológico— que he defendido; y, además de éstos, es razonablemente cierto que la cismogénesis desempeña un importante papel en el modelaje de los individuos. Yo me inclino a considerar el estudio de *las reacciones de unos individuos a las reacciones de otros indivi-*

³ *Man*, 1935, p. 199, «Culture Contact and Schismogenesis». Este artículo es un esbozo de los problemas sociológicos que presenta el concepto de cismogénesis. Apenas contiene alguna referencia a los fenómenos que yo observé en Nueva Guinea.

duos como una útil definición del conjunto de la disciplina a la que vagamente nos referimos como Psicología Social. Esta definición podría alejar a dicho tema del misticismo.

Creo que haríamos bien en no seguir hablando del «comportamiento social de los individuos» ni de «las reacciones del individuo ante la sociedad». Todas estas expresiones llevan con demasiada facilidad a conceptos tales como los de Mente de Grupo e Inconsciente Colectivo. Estos conceptos carecen casi por completo de sentido para mí; y creo que, aun evitándolos, somos susceptibles de equivocarnos confundiendo nuestro estudio de los procesos psicológicos del individuo con nuestro estudio de la sociedad en su conjunto; una confusión de esferas de competencia.

En cuanto nuestra disciplina se define en términos de las reacciones de un individuo a las reacciones de otros individuos, en seguida se hace evidente que debemos considerar las relaciones entre dos individuos como algo susceptible de cambiar de vez en cuando, aun cuando no existe perturbación desde el exterior. Tenemos que considerar no sólo las reacciones de *A* al comportamiento de *B*, sino también cómo éstas afectan al posterior comportamiento de *B* y el efecto de esto en *A*.

En seguida se hace evidente también que muchos sistemas de relación, bien entre individuos o bien entre grupos de individuos, contienen una tendencia al cambio progresivo. Si, por ejemplo, uno de los modelos de comportamiento cultural, considerado apropiado en el individuo *A*, es catalogado como modelo dominante, mientras se espera que *B* responda a él con lo que culturalmente se considera como sumisión, es probable que esta sumisión fomente más dominancia, y que esta dominancia exija todavía más sumisión. *A* debe necesariamente hacerse más y más dominante, mientras que *B* se hará cada vez más sumiso; y este cambio progresivo tendrá lugar tanto si *A* y *B* son individuos aislados como si son miembros de grupos complementarios.

Esta clase de cambios progresivos podemos describirla como cismogénesis *complementaria*. Pero existe otro modelo de relaciones entre individuos o grupos de individuos que contiene igualmente los gérmenes del cambio progresivo. Si, por ejemplo, encontramos que el alarde es el modelo cultural de comportamiento de un grupo, y que el otro grupo responde a éste también con alardes, puede desarrollarse una situación competitiva en la que el alardeo derive en más alardeo, y así. A este tipo

de cambio progresivo podemos llamarlo cismogénesis *simétrica*⁴.

A la luz de esta consideración teórica de las posibilidades, está claro que debemos considerar los diversos contextos de la cultura iatmul para determinar si, bien la cismogénesis complementaria o la simétrica, contribuye en algo a la formación de las normas culturales. ¿Es posible que el contraste en el ethos sexual sea de tal índole que pueda provocar una cismogénesis complementaria?

Hemos visto que las mujeres son una audiencia para las espectaculares representaciones de los hombres, y no cabe la menor duda de que la presencia de una audiencia es un factor muy importante en la formación del comportamiento de los hombres. Es probable, de hecho, que los hombres sean más exhibicionistas porque las mujeres admiran sus representaciones. Y a la inversa, no puede haber duda de que el comportamiento espectacular es un estímulo que congrega a la audiencia, fomentando en las mujeres el comportamiento complementario apropiado. Podemos preguntarnos también si todo el sistema de comportamiento que rodea a las flautas, *wagan* y otros secretos de iniciación se mantendría si no fuese por el hecho de que las mujeres oyen y admiran la música de las flautas y los ritmos de los *wagan*.

Pero el contraste entre exhibicionismo y admiración es sólo una parte del contraste sexual general que comprende todo un nexo de características interrelacionadas, y sería muy importante saber si este contraste más amplio tiende hacia la cismogénesis. El único detalle que yo puedo aducir que parece demostrar que dicha cismogénesis tiene lugar en la cultura iatmul es la reacción de los hombres ante la entonación de endechas de la viuda, en que aquéllos se entregan a una parodia cruel. Por desgracia, desconozco la reacción de la viuda al ser parodiada.

La cismogénesis complementaria aparece evidente de nuevo en los contextos de iniciación, el proceso de inculcación del

⁴ La diferencia entre cismogénesis complementaria y simétrica guarda estrecha analogía con la existente entre cisma y herejía, donde herejía es el término utilizado para designar la ruptura de una secta religiosa en que el grupo divergente posee doctrinas antagónicas a las del grupo matriz, mientras que cisma es término empleado para designar la ruptura de una secta en la que dos grupos resultantes poseen la misma doctrina pero políticas separadas y en competencia. A pesar de esto, he utilizado el término cismogénesis para ambos tipos de fenómenos.

ethos masculino iatmul en los novicios. Ya he analizado este proceso con tanto detalle como me permite el material disponible (pág. 154). He indicado cómo los iniciadores con ethos masculino iatmul reaccionan ante la presencia de novicios con (supuestamente) ethos femenino iatmul: la presencia de los novicios estimula en los iniciadores un comportamiento cruel y fantástico. Más tarde, los novicios a su vez se convierten en iniciadores y son cismogénicamente inducidos al comportamiento masculino iatmul por la presencia de posteriores novicios. El ethos admirador de las mujeres también contribuye activamente a la asimilación de los novicios por el grupo de hombres; al final de la iniciación, se adorna a los novicios y se les exhibe ante las mujeres.

Finalmente, puede apreciarse un curioso y posiblemente facticio caso de cismogénesis complementaria en los alardes del *laua* en presencia de su *wau* quien, en respuesta, se pone a sí mismo en ridículo.

No se evidencia cismogénesis simétrica entre los sexos, pero sí tiene lugar y en forma dramática en la iniciación. En ella vemos a mitades rivales competir entre sí en el chuleo de los novicios e incitarse mutuamente a mayores brutalidades (página 156).

Los fenómenos de cismogénesis no se limitan en modo alguno a la cultura Iatmul y, con el fin de poner de relieve la amplia importancia del proceso que yo primeramente observé entre los iatmul, indicaré en qué otros campos espero reconocer cismogénesis:

1. En todas las relaciones íntimas entre parejas de individuos. Un gran número de desajustes matrimoniales se describen hoy día en términos de identificación de esposa con progenitor. Esta formulación puede ser históricamente exacta: puede ser cierto que, en un matrimonio, el marido tienda a introducir en su relación con su esposa actitudes que se han formado anteriormente en su relación con su madre. Pero este hecho por sí solo no basta en absoluto para explicar el fracaso del matrimonio y resulta difícil, en términos de dicha teoría, explicar por qué tales matrimonios, en sus estadios iniciales, son a menudo muy satisfactorios y sólo en estadios más avanzados se convierten en causa de infelicidad para ambos cónyuges.

Pero, si a esta descripción diacrónica de la relación añadimos la posibilidad de que los modelos de comportamiento sean

susceptibles de sufrir un cambio progresivo de naturaleza cismogénica, resulta evidente que tenemos una teoría que explicaría tanto por qué la relación es satisfactoria en sus primeros estadios como por qué su desmoronamiento se aparece inevitable a las personas involucradas. La relación entre hijo y madre es, en nuestra cultura, una relación complementaria⁵, que en sus estadios iniciales presenta el modelo de un papel cuidador por parte de la madre y debilidad por parte del niño. Más adelante, la relación puede evolucionar en muy diversas maneras: p. ej., *a*) puede persistir el modelo de tutela y debilidad; o *b*) la relación puede evolucionar hacia el modelo que hemos observado entre los iatmul, en que la madre asume un orgullo ajeno por los logros de su proge; o *c*) puede evolucionar hacia un contraste entre dominante y sumiso en el que cualquiera de las dos personas puede tomar el papel dominante. Pero, cualquiera que sea el modelo, la relación madre-hijo es casi siempre complementaria. Si estos modelos son trasladados al matrimonio del hijo, es probable que en él puedan convertirse en el punto de partida de una cismogénesis que haga naufragar el matrimonio.

Tal vez merece la pena sugerir que, en muchos casos, una explicación y demostración a los cónyuges de tales matrimonios de la cismogénesis en que se hallan envueltos podría tener el mismo efecto terapéutico que la comprensión, por parte del marido, de que él está identificando a su esposa con su madre.

2. En la inadaptación progresiva de individuos neuróticos y prepsicóticos. Por mi parte, yo no tengo ninguna experiencia en psiquiatría, pero sospecho que, además de estudiar la patología individual en cada caso concreto, el psiquiatra haría bien en prestar más atención a las relaciones que el individuo desviado tiene con los que le rodean. He discutido este asunto con el doctor J. T. MacCurdy, quien está de acuerdo conmigo en que, en muchos casos, el aumento de los síntomas del individuo paranoico es atribuible a las relaciones cismogénicas con los más cercanos a él. Entiendo que es habitual que aquellos paranoicos que construyen sus obsesiones en torno a la creencia en

⁵ De manera excepcional, podemos encontrarnos casos en nuestra propia cultura en los que la relación entre hijos y madre sea casi simétrica o recíproca. Sería interesante saber si tales hijos, en sus matrimonios, se ven siempre envueltos en cismogénesis complementarias del tipo de tutela-debilidad o del de exhibicionismo-admiración.

la infidelidad de sus esposas tienen, casi invariablemente, esposas cuya fidelidad resulta obvia a toda persona ajena al matrimonio. Aquí podemos sospechar que la cismogénesis toma la forma de una continua expresión de ansiedad y sospecha por parte del matrimonio, y de una continua respuesta a esto por parte de la mujer, de tal manera que ésta, bien riéndose de él o bien contradiciéndole, está fomentando su desajuste, y él a su vez, al desajustarse cada vez más, exige respuestas cada vez más exageradas por parte de ella.

En el caso de desajuste esquizoide, el asunto no está tan claro. Más arriba he sugerido que, en la cultura iatmul, el ethos circular de las mujeres y el ethos esquizotímido de los hombres son mutuamente complementarios y susceptibles de cismogénesis. Si esto fuese cierto, y para verificarlo se necesitan más observaciones, debemos estar preparados para aceptar el hecho de que el esquizofrénico no está simplemente solucionando su propia patología interna, que ciertamente puede o no empeorar, sino que también está respondiendo a las personas más ciclo-tímidas que le rodean haciéndose cada vez más esquizoide.

Dicha visión de la degeneración progresiva del esquizoide explicaría de un modo muy simple la extraordinaria inevitabilidad de esta degeneración, y explicaría también el hecho de que el propio paciente se preocupe a menudo por ideas de predestinación hasta tal punto que estas mismas ideas contribuyan en no menor medida a su destrucción. Es posible que, si se lograra hacer que un individuo esquizoide en su primera etapa se diera cuenta de que el proceso progresivo que él ve inevitable puede en realidad controlarse con gran simpleza y facilidad, se pudiera detener su progreso.

Pero aún queda por hacer gran cantidad de trabajo de clasificación con los diversos síndromes que se agrupan bajo el encabezamiento de «esquizotimia». A la vista del material recogido sobre los iatmul, solamente queda claro que el contraste entre los hombres y las mujeres es de alguna manera comparable al existente entre un tipo de esquizotimia y el temperamento circular. Es probable, sin embargo, que exista una buena cantidad de modelos de cismogénesis complementaria en cada uno de los cuales un cónyuge es arrastrado a distorsiones de su personalidad, y que una clasificación de estos diversos modelos emparejados nos dé una pista para la clasificación de los síndromes esquizotímidos. Por otra parte, un entendimiento de estos síndromes en relación a la cismogénesis en la que afloran

puede darnos una pista para su tratamiento en las etapas iniciales.

En las etapas posteriores de esquizofrenia, parece probable que la personalidad del paciente se halla permanentemente mutilada y un entendimiento de la cismogénesis que contribuyó a su desmoronamiento no sería probablemente de ninguna utilidad terapéutica.

Es probable que la cismogénesis sea un factor importante tanto en las neurosis como en las psicosis, y que sobre estas líneas pudiese edificarse una nueva disciplina del psicoanálisis que viniese a suplementar los sistemas que actualmente se utilizan. En el análisis freudiano y en los otros sistemas que se han desarrollado a partir de él hay un énfasis en la visión diacrónica del individuo y la cura depende en muy gran medida de inducir al paciente a ver su vida en estos términos. Se le hace darse cuenta de que su presente desgracia es un resultado de acontecimientos que tuvieron lugar hace mucho tiempo y, al aceptar esto, él puede desechar su desgracia como algo originado sin razón. Pero debería ser posible también hacer que el paciente vea sus reacciones a aquellos que le rodean en términos sincrónicos, de manera que pueda hacerse consciente de y ser capaz de controlar la cismogénesis existente entre él y sus amigos.

Es probable que, mientras para algunos pacientes el proporcionarles una visión diacrónica tiene efectos curativos, para otros este tratamiento únicamente pueda acentuar su desajuste. Es posible que el proporcionarles una visión diacrónica fuese curativo para estos últimos y les facilitase un entendimiento completo y realista de sí mismos. Los peligros del psicoanálisis cuando se administra a pacientes esquizoides pueden de hecho emanar simplemente de la preocupación de dichos pacientes por el destino y la inevitabilidad del accidente histórico. Un sentido de proceso contemporáneo sería quizás un correctivo necesario para un sentido hiperdesarrollado de la historia personal, y viceversa.

También creo que valdría la pena buscar los fenómenos de cismogénesis en casos de doble personalidad. Aquí tenemos dos formas de cismogénesis a considerar: primero, una probable cismogénesis entre el paciente y sus amigos, y segundo una posible cismogénesis *dentro* de la personalidad del paciente. Es posible, de hecho, que una mitad de esta doble personalidad fomente a la otra y viceversa, produciendo una brecha cada vez

más amplia y, con ello, haciendo que cada mitad de la personalidad sea cada vez menos capaz de desarrollar un comportamiento adaptativo en el marco social del paciente.

Hasta qué punto esta cismogénesis dentro de la personalidad está presente en todos los individuos que se hallan envueltos en una cismogénesis externa, es una cuestión que no se puede responder ahora, pero es probable que podamos ver el desarrollo del orgullo por logros ajenos y su expresión en gestos de autoabnegación como fenómenos relacionados con los de la doble personalidad. El hombre iatmul, que se gana la admiración de las mujeres mediante su comportamiento exhibicionista, es casi seguro que está admirando su propia representación con una mitad de su personalidad; una cismogénesis externa puede inducir a un narcisismo interno.

El doctor MacCurdy ha sugerido otros dos contextos en los que probablemente tiene lugar la cismogénesis, a saber: en el comportamiento de pacientes maníacos y en las rabietas de los niños. Los síntomas de manía aumentan enormemente cuando hay una audiencia presente; y las respuestas de los padres pueden acentuar las rabietas de sus hijos.

No basta, sin embargo, con hacer una lista de contextos en los que se da la cismogénesis, y sería una equivocación suponer que en la palabra cismogénesis tenemos la clave de todos los procesos de formación del carácter. Para que este concepto tenga un valor real, debe estimular a la investigación de las condiciones de las que depende la cismogénesis. Entre éstas podemos apreciar que la cismogénesis es imposible a menos que se den unas circunstancias sociales tales que los individuos involucrados se mantengan juntos por alguna forma de interés común, mutua dependencia, o por su status social. En cuanto a la naturaleza de los factores que los mantienen juntos y la relación entre estos factores y el proceso cismogénico, sobre esto no sabemos nada.

Otro factor necesario para que se produzca la cismogénesis ha sido ya mencionado, pero cobra una especial importancia en estos contextos psicológicos. Más arriba dije (pág. 199) que, si el comportamiento de *A* «es *culturalmente clasificado* como un modelo dominante, mientras que se espera que *B* responda al mismo con lo que *culturalmente se considera* como sumisión», cabe esperar que tenga lugar una cismogénesis. El aspecto etológico del comportamiento es fundamental para la cismogénesis, y hemos de considerar no tanto el contenido del comportamien-

to como el énfasis emocional con que aparece dotado en su marco cultural.

Si *A* entrega algún objeto a *B*, y *B* lo recibe, estos actos pueden verse, según su marco, como: *a*) un triunfo para *A*, una actitud que puede llevar bien a una cismogénesis simétrica del tipo «potlach», o bien a alguna forma de cismogénesis complementaria si la asimetría es continuada; *b*) un triunfo para *B*, una actitud que puede derivar en alguna cismogénesis en la línea general de la rivalidad comercial, o *c*) un triunfo para ninguno de los dos. Tanto el dar como el recibir pueden considerarse simplemente como expresiones de amistad recíproca, y su continuidad puede derivar, no en cismogénesis, sino más bien en una unión más estrecha entre *A* y *B*.

Cuando tratamos con una cismogénesis entre dos individuos aislados o dos grupos de individuos, está claro que debemos considerar el énfasis etológico como una condición necesaria para la existencia de cismogénesis. Pero la cuestión se vuelve más difícil cuando consideramos una cismogénesis producida *dentro* de una sola personalidad. Probablemente deba postularse alguna condición análoga al «énfasis etológico» para dicha cismogénesis interna, pero no está claro cómo podrá formularse aquélla sin personificar indebidamente los elementos separados de la personalidad múltiple: un problema que debe dejarse para los psiquiatras.

3. En contactos culturales. Y he dado un esbozo de cómo ciertas consideraciones derivadas del concepto de cismogénesis deberían aplicarse al estudio del contacto cultural⁶. En mi opinión, deberíamos considerar los fenómenos de contacto como una serie de pasos que arrancan desde un punto en el que dos grupos de individuos, con culturas completamente diferentes entre sí, entran en contacto. El proceso puede terminar de manera diversa, y los resultados finales de dicho proceso teóricamente posibles pueden ennumerarse de este modo: 1) la completa fusión de los dos grupos; 2) la eliminación de uno de los dos grupos; 3) la persistencia de ambos grupos en un equilibrio dinámico como grupos diferenciados en una sola comunidad mayor.

En los inicios del contacto, sin embargo, al menos allí donde dicho contacto tiene lugar entre europeos y un pueblo «pri-

⁶ *Man*, 1935, pág. 199.

mitivo», no podemos esperar encontrar ninguna relación simple entre el ethos de un grupo y el del otro. Pero sospecho que, al cabo de bien poco tiempo, los individuos de cada grupo adoptan normas de comportamiento especiales en sus contactos con los individuos del otro grupo, y que estas normas especiales de comportamiento podrán clasificarse con arreglo a modelos complementarios o simétricos.

Este fenómeno se ve claramente en Nueva Guinea en el comportamiento que adoptan los europeos para con los nativos, así como en el que los nativos adoptan para con los europeos. Varios cientos de culturas distintas, con la mayor diversidad de ethos entre sí, se han visto involucradas en este contacto cultural; y a pesar de ello, un hecho llama la atención del antropólogo tan pronto como llega a este país: el residente europeo medio cree que los nativos de Nueva Guinea son notablemente semejantes en todas las partes del país. El residente admitirá que algunos son mejores trabajadores, y que otros tienen más valor, pero, de un modo general, su opinión es que un «coon»⁷ apenas se distingue de otro. El criterio en que basa esta opinión creo que hay que buscarlo en el especial comportamiento que los nativos adoptan en sus tratos con europeos. Aparte de ligeras diferencias, la mayoría de los pueblos del territorio de Papúa-Nueva Guinea han adoptado las mismas tácticas a la hora de tratar con europeos, y sin duda alguna se han copiado unos a otros en sus métodos.

El inglés *pidgin*, la lengua que se ha desarrollado en este contacto cultural, y el sistema de gestos y entonación que forman casi una parte del *pidgin*, a mí me parece que son expresión de un ethos muy definido. La lengua posee su propia cadencia y especial flexibilidad, que podemos suponer adaptadas para hacer reír a los a veces enérgicos y siempre incalculables europeos. Yo incluso me inclino a pensar que el ethos expresado en el inglés *pidgin* es comparable al que se caricaturiza en el «humor negro» americano⁸.

⁷ En inglés, peyorativamente: negro (o, aquí, indígena). (N. del T.)

⁸ El doctor MacCurdy me ha señalado un interesante detalle en la cismogénesis existente entre negros y blancos en América —que los negros del sur, con una altamente diferenciada relación cismogénica con los blancos sureños, están muy poco dispuestos a aceptar de los blancos del norte modelos de comportamiento que ellos esperarían y exigirían de los blancos que conocen. Así, vemos cómo los modelos de comportamiento desarrollados en una cismogénesis no pueden aplicarse fácil-

En cualquier caso, es seguro que para una mayoría de los nativos de Nueva Guinea el *ethos* del *pidgin* contrasta profundamente con el *ethos* de sus culturas nativas. Esto era notablemente cierto en el caso de los *iatmul*, y el comportamiento de los trabajadores retornados en la casa ceremonial, etc., era para mí una continua fuente de asombro. Sentía que éste era vulgar, mientras que el comportamiento de los otros nativos, aun cuando pudiera ser violento y ruidoso, nunca poseía este carácter peculiar. Yo creo que los nativos que nunca habían trabajado en las plantaciones se sentían sorprendidos del mismo modo que yo.

El proceso, sin embargo, por el que dos grupos cuyas respectivas culturas no guardan relación mutua desarrollan una relación complementaria o simétrica con arreglo a un comportamiento que no es normal para ninguno de los dos grupos, jamás ha sido investigado. De ser susceptible de estudio, él nos proporcionaría pistas sobre el proceso de establecimiento de pares cismogénicos.

Una vez se han establecido modelos de comportamiento complementarios, mi opinión es que la subsiguiente cismogénesis es responsable de muchas de las antipatías y malentendidos que tienen lugar entre grupos en contacto. De la mano con la divergencia etológica, encontramos el desarrollo de premisas estructurales que confieren permanencia y fijeza al desdoblamiento. Pero no está claro hasta qué punto estas formulaciones de «barrera de color», «antipatía racial» y mutua evitación contribuyen a fomentar la cismogénesis. Es posible que alguna de estas formulaciones impida que aquella vaya demasiado lejos. Estos son problemas que necesitan investigación.

Por último, los dos grupos alcanzan uno de los resultados finales que he enunciado más arriba. De éstos, podemos ignorar los dos primeros y considerar solamente la persistencia de ambos grupos en un equilibrio dinámico, una relación entre los grupos en la que las tendencias a la cismogénesis se ven adecuadamente refrenadas o contrarrestadas por otros procesos sociales. Este resultado final guarda una estrecha analogía con el estado de cosas que existe en una comunidad primitiva entre dos grupos diferenciados cualesquiera, y es probable que un

mente en otros contextos y, para un entendimiento del equilibrio, necesitaremos conocer mucho más que los meros detalles de comportamiento cismogénico.

estudio de equilibrios tales como los existentes entre las mitades iniciatorias o entre los sexos en la sociedad íatmul contribuyan a nuestro conocimiento de dichos equilibrios y nos capacite para manejar los problemas de contacto cultural de una manera más comprensiva.

4. En política. En el actual estado, perturbado e inestable, de la política en Europa, hay dos cismogénesis que resaltan de un modo notable: *a)* la cismogénesis simétrica en las rivalidades internacionales, y *b)* la cismogénesis complementaria en la «guerra de clases». Aquí, como en otros contextos en que ya hemos tratado la cismogénesis, se hace evidente una vez más la evolución progresiva del comportamiento hacia una diferenciación y una oposición mutua cada vez mayores, y nuestros políticos parecen ser tan incapaces de manejar el proceso como lo es el esquizoide de ajustarse a la realidad.

Existe un tercer tipo de cismogénesis de cierta importancia local, a saber: el proceso por el que los dictadores se ven empujados hacia un estado que, a los ojos del mundo, parece casi psicopático. Se trata de una cismogénesis complementaria entre el dictador, por una parte, y sus oficiales y pueblo por otra. Esta ilustra muy claramente cómo el megalómano o paranoico fuerza a otros a responder a su condición, viéndose así empujado a un desajuste cada vez más extremo.

Estas vastas y confusas cismogénesis se producen entre tan complicadas circunstancias que apenas resulta posible estudiarlas. Pero merecería razonablemente la pena observar hasta qué punto, en sus políticas, los políticos están reaccionando a las reacciones de sus oponentes, y hasta qué punto están prestando atención a las condiciones que se supone están tratando de ajustar. Puede que, cuando se hayan estudiado los procesos de cismogénesis en otros campos distintos y más simples, las conclusiones extraídas de dicho estudio resulten aplicables a la política.

PROGRESO Y CONTROL DE LA CISMOGÉNESIS

En ausencia de cualquier material cuidadosamente recogido que pudiese mostrarnos el progreso de la cismogénesis en un caso determinado, sólo puedo ofrecer mi opinión acerca de qué etapas probables pueden tener lugar. En el primer ejemplo,

cuando la relación complementaria o simétrica se establece por primera vez, es probable que los modelos de comportamiento que los dos individuos o grupos adopten se presente a los ojos de ambas partes como una respuesta satisfactoria a un difícil problema de relación. Al menos así parecería ser el caso, por ejemplo, en la adopción del ethos del inglés *pidgin* por los nativos de Nueva Guinea, y probablemente se puede decir lo mismo de las etapas iniciales del matrimonio cismogénico. En el caso de desajustes psicológicos, sin embargo, debo dejar a los psiquiatras el decidir si la adopción inicial del modelo complementario es un proceso adaptativo.

Sin embargo, si una vez adoptado un modelo complementario o simétrico éste resulta cada vez más enfatizado por la existencia de cismogénesis, es probable que las personalidades de los individuos involucrados experimenten cierto tipo de distorsión con sobreespecialización en alguna dirección determinada, bien sea exhibicionismo, cuidados tutelares, dominancia, sumisión o quién sabe qué. Con esta distorsión, se introducirá en la relación algún grado de incomodidad, e incluso puede suceder, aunque esto requiere verificación, que al tratar de encontrar de nuevo la respuesta que anteriormente era satisfactoria, los individuos se especialicen más todavía en sus respectivos papeles.

Tarde o temprano, es probable que la distorsión de las personalidades se vea acompañada de tres efectos: *a)* una hostilidad en la que cada parte culpa a la otra de su propia distorsión; *b)* al menos en cismogénesis complementarias, una creciente incapacidad para comprender las reacciones emocionales de la otra parte, y *c)* celos mutuos.

En una etapa comparativamente tardía de la cismogénesis, cuando las personalidades de los miembros de los dos grupos han comenzado definitivamente a sufrir distorsión, probablemente sea normal encontrar un desarrollo de envidia recíproca. La distorsión es una especialización progresiva en determinadas direcciones y resulta en un correspondiente subdesarrollo de otras facetas de la personalidad. Así, los miembros de cada grupo ven las partes subdesarrolladas de su propia vida afectiva plenamente desarrolladas —hiperdesarrolladas, de hecho— en los miembros del grupo opuesto. Es en dichas situaciones cuando aflora la envidia recíproca. No sólo los siervos envidian a los aristócratas, sino que estos últimos desarrollan un

disgusto por su propio ethos y comienzan a anhelar la vida sencilla.

No es fácil juzgar cuánta de esta envidia recíproca se desarrolla entre los dos sexos en la cultura iatmul. Ciertamente, las mujeres experimentan un auténtico placer en la adopción de atuendos y maneras masculinas en la *naven*, y este factor —sua-ve envidia del ethos masculino— puede considerarse como un importante motivo determinante de su travestismo. Pero, en los hombres, la correspondiente envidia no se puede detectar. En apariencia, al menos, ellos desprecian el ethos femenino, pero no es imposible que sientan alguna envidia irreconocida de él. En cualquier caso, su propio ethos no les permitiría reconocer que hubiese nada que decir en favor de las actitudes de las mujeres, y cualquier envidia que puedan tener podrían muy bien expresarla en forma de desprecio burlón por el otro sexo —vistiéndose con ropas de mujer para tal fin⁹.

Es probable que, cuanto más separación se desarrolle entre las personalidades y más especializadas se vuelvan éstas, más difícil resultará a cada una de ellas comprender el punto de vista de la otra. Finalmente, se alcanza un punto en el que las reacciones de cada parte dejan de ser un esfuerzo por obtener la respuesta que anteriormente era satisfactoria, para convertirse simplemente en la expresión de disgusto por el tipo de adaptación emocional a que se ha visto forzada la otra parte. Las personalidades así se vuelven mutuamente contradispuestas. En lugar de modelos de comportamiento que quizá fueron originalmente adoptados en un intento de encajar con la otra

⁹ Aquí estoy en deuda con la doctora Karin Stephen, quien, sobre la base de su experiencia psicoanalítica en Europa, me sugirió la siguiente posibilidad: que unos celos inconscientes del ethos de las mujeres pueden ser uno de los motivos del travestismo de los hombres.

Tengo gran duda de si se puede permitir tal planteamiento de la cuestión. He tratado de utilizar referencias a emociones sólo allí donde dicha exposición pudiera considerarse como una burda e improvisada descripción del *comportamiento* de individuos (ver nota 1 al capítulo IX) y suelo vacilar antes de lanzarme a exposiciones que podrían volver ambiguas mis referencias «comportamentales» a la emoción al implicar que el comportamiento puede ser el reverso de aquél principalmente apropiado a la emoción.

Concedo, en general, que las teorías de inversión, etc., son un intento de expresar una importante verdad, pero sospecho que estas teorías no podrán formularse ni probarse adecuadamente hasta que dispongamos de técnicas para la descripción analítica de gestos, posturas, etc., y podamos definir las diferencias entre comportamiento invertido y directo.

parte, tenemos ahora modelos de comportamiento que son decididamente una reacción contra la otra parte. De este modo la cismogénesis toma una nueva forma y la relación se vuelve cada vez menos estable.

Si consideramos la cismogénesis como un proceso en el que cada parte reacciona a las reacciones de la otra, de ello se seguirá entonces que, siendo las demás cosas iguales, la diferenciación debe proceder de acuerdo con alguna ley matemática simple; e incluso que la especialización de cada parte en sus particulares modelos de comportamiento debe seguir una curva exponencial si la trazamos en función del tiempo. No podemos, sin embargo, esperar obtener medidas exactas del progreso del fenómeno en la mayoría de los casos de cismogénesis, pero es posible que, en algún caso relativamente aislado, algún detalle de comportamiento sirva como un índice del grado de especialización y seamos así capaces de juzgar qué clase de curva se da en dicho caso.

En líneas generales, sin embargo, no sólo la especialización no se presta a la medida sino que también el progreso de la cismogénesis puede modificarse por los más diversos factores. Podemos mencionar aquí dos tipos de factores que se puede suponer precipitan y aceleran el proceso:

a) Un individuo que vive en una determinada cultura es educado para considerar ciertos modelos de comportamiento como recomendables y otros como erróneos. Si, en una cismogénesis, se ve empujado a sobrepasar los límites de lo que es culturalmente aprobado, aquel comportamiento suyo que rebase dichos límites probablemente tenga unos efectos desproporcionados, no sólo haciéndole a él consciente de la distorsión de su personalidad, sino también provocando en la otra parte respuestas demasiado drásticas. Pero, en contra de esto, debe recordarse que los tabús culturales sobre determinadas clases de comportamiento pueden intervenir activamente en el refrenamiento de la cismogénesis.

b) Un segundo factor que puede muy bien acelerar el proceso es una tendencia a creer que su resultado será inevitablemente trágico. La preocupación del individuo esquizoide por el destino puede muy bien no ser sólo una conciencia de que el proceso natural lo tiene atrapado en sus garras; puede también ser un factor que acelere el proceso hacia su resultado final.

La imagen de cismogénesis que he dado hasta ahora es la de un proceso que avanza inevitablemente hacia una diferenciación tal que algún factor exterior esté destinado a precipitar el colapso final. He descrito al esquizoide como si su degeneración hasta la esquizofrenia fuese inevitable. He descrito el colapso matrimonial en tales términos que resulta inexplicable que matrimonio alguno tenga jamás éxito. He descrito las dificultades del contacto cultural en términos que parecen implicar que el equilibrio final que he mencionado nunca podría alcanzarse. Pero sabemos que, en la práctica real, los individuos esquizoides mantienen el mismo grado de desajuste durante largos períodos. Sabemos que los matrimonios a veces tienen éxito y que a veces se recuperan también de una situación inestable. Debemos por tanto pensar en la cismogénesis, no como en un proceso que sigue inevitablemente adelante, sino como en un proceso de cambio que en algunos casos es, bien controlado, o bien continuamente contrarrestado por procesos inversos.

El término «equilibrio dinámico», que he aplicado a estos estados equilibrados, está tomado de la jerga química: en esta ciencia se emplea para describir equilibrios aparentemente estacionarios que teóricamente sólo pueden describirse en términos de dos o más reacciones químicas opuestas que tienen lugar simultáneamente. Es, en cierto sentido, estrechamente comparable a éste en que yo uso el término en el presente contexto. La analogía entre los equilibrios dinámicos que tienen lugar en la sociedad humana y los de la química no puede, naturalmente, llevarse demasiado lejos; pero debería servir al útil propósito de recordarnos que la situación de equilibrio puede variar enormemente de una cultura a otra. Una condición de mutua oposición que muy bien podría traer el desastre a muchos matrimonios ingleses puede muy bien constituir una posición de equilibrio para matrimonios situados en otros marcos culturales; y el equilibrio alcanzado en la diferenciación de sexos entre los iatmul, con sus agudos contrastes etológicos, es muy diferente de la correspondiente diferenciación en Inglaterra. La rivalidad entre mitades iniciatorias en la sociedad iatmul puede parecer estable, pero el estado de cosas que la misma obtiene entre dichas mitades en un estado en el que no sólo el combate ritual sino también las reyertas continuas son culturalmente normales.

Debemos esperar también encontrar una gran diferencia en la fuerza de los factores inhibidores según los diferentes con-

textos de la misma cultura en que actúen. Más arriba he mencionado que los modelos complementarios que son culturalmente normales en una relación entre madre e hijo se convierten, en nuestra cultura, en la base de serias cismogénesis cuando son trasladados a la relación entre marido y mujer. Debemos preguntarnos por qué estos modelos son peligrosos en un contexto y seguros en otro; y es probable que debamos buscar la respuesta bien en la presencia de factores inhibidores adecuados en el primer caso y en su ausencia en el segundo, o bien en el hecho de que estos modelos de comportamiento complementario son culturalmente esperados y, por consiguiente, fácilmente tolerados en una relación, mientras que hasta cierto punto son culturalmente menospreciados en otra.

Hasta el momento no hemos recogido cuidadosamente material que demuestre la existencia de tales procesos pero, a partir de nuestro conocimiento del comportamiento humano, es posible hacer un buen número de sugerencias sobre la naturaleza de los factores que refrenan la cismogénesis. Estos factores pueden clasificarse en dos grupos principales. Hemos comenzado este capítulo con una consideración de los procesos que, amoldando a cada individuo a su ethos apropiado, tiende a mantener el *status quo*. De lo cual hemos pasado a considerar la cismogénesis como un proceso que, de permitirse que siguiese su curso, ocasionaría cambios en el *status quo*. Ahora, una vez más, al considerar los factores que controlan la cismogénesis, hemos de tratar de algunos cuyo único efecto consiste en limitar el progreso de la cismogénesis, y con otros que, de permitirseles seguir su curso, provocarían cambios en el *status quo*.

Los factores que hemos de considerar en la primera categoría son procesos del amoldamiento de los individuos. Al mismo tiempo que se educa al muchacho iatmul para admirar la dureza y ser él mismo duro, también se le educa para considerar reprensibles ciertos extremos de dureza. De modo más especial aprende que dichos extremos son peligrosos, y que otros se vengarán de él si los pone en práctica. Existe, pues, un tope de tolerancia del comportamiento dominante, y es probable que exista un límite de tolerancia similar en el caso del exhibicionismo.

En mi descripción del ethos iatmul, he dicho poco de sus topes. Para un europeo, los énfasis del ethos masculino iatmul son tan sorprendentes que no se da cuenta fácilmente de que el ethos no sólo está fomentado hasta el punto de la dureza que

él observa, sino que también se impide que se desarrolle más allá de dicho punto. Existen, sin embargo, indicaciones en el material que yo recogí que muestran la realidad de este tope de tolerancia. Ya he mencionado que el individuo cuya fotografía (lámina XXII) da la mejor impresión del ethos masculino iatmul era un poco demasiado inestable para el gusto nativo. Otro ejemplo que ilustra la situación de un hombre que lleva el ethos iatmul demasiado lejos puede verse en la historia de Mwaim-nanggur (*Oceanía*, 1932, lámina VI). Este héroe tenía una hermosa nariz, y él dio origen al proceso de extracción del sagú; pero todas las mujeres le amaban y, con el desapegado humor propio de los iatmul, él las dispuso en dos filas, las que tenían pelo en el pubis a un lado y las que no lo tenían al otro: entonces copuló con todas ellas. En este punto, los mecanismos limitadores entraron en juego y Mwain-nanggur fue asesinado por los maridos de las mujeres.

Hasta el éxito en la caza de cabezas puede llevarse demasiado lejos, y todavía se recuerda con reproche de Malenembuk, que murió hace unas cuatro generaciones en Palimbai, que cuando iba en la proa de la canoa de guerra siempre mataba a todos y no dejaba ninguno para los demás.

En general, al mismo tiempo que la cultura Iatmul pone énfasis en el orgullo y la dureza, también proporciona canales para la legítima expresión de este ethos y, si un hombre se especializa demasiado en la violencia, sus esposas escapan de su casa, sus cuñados se volverán contra él y él vivirá bajo la amenaza, tal vez de muerte violenta, pero con toda seguridad de brujería.

Entre los procesos que, como la cismogénesis, serían progresivos si su acción no se controlara, pero que pueden contrapearse con este último, podemos considerar los siguientes:

1. Es posible que, en realidad, ninguna relación equilibrada y sana entre dos grupos o dos individuos sea ni puramente simétrica ni puramente complementaria, sino que toda relación de esta índole contenga elementos del otro tipo. Ciertamente, es fácil clasificar relaciones en una u otra categoría de acuerdo con sus énfasis predominantes, pero es posible que una dosis muy pequeña de comportamiento complementario en una relación simétrica, o una dosis muy pequeña de comportamiento simétrico en una relación complementaria, pueda lograr estabilizar en gran medida la situación. El hacendado, por ejem-

plo, sostiene una relación predominantemente complementaria y no siempre cómoda con sus lugareños pero, si participa en el juego de cricket local (rivalidad simétrica) aunque sea una vez al año, esto puede tener un efecto curiosamente desproporcionado de relajación de la tensión cismogénica en la relación.

En la cultura iatmul, hemos observado un buen número de inconsistencias en el ethos de cada sexo. En el caso de los hombres, observamos que hay dos tipos definidos que se ganan la aprobación general: en primerísimo lugar, el hombre de violencia pero, detrás de él, el hombre de discreción. Es posible que la confianza y simpatía que otros individuos sienten por el hombre discreto pueda muy bien contribuir a una subcorriente de ethos iatmul casi femenino, con arreglo a la cual algunos de los modelos de comportamiento entre los sexos pueden ser simétricos. Entre las mujeres, hemos visto aún más claramente un doble énfasis que recorre todo su ethos; mientras en su vida cotidiana son alegres y cooperativas, en las ocasiones ceremoniales tienden hacia el ethos orgulloso de los hombres. No hay duda de que entonces son admiradas por los hombres, y estas ocasiones pueden muy bien ser de considerable importancia a la hora de reducir la oposición entre ambos sexos.

2. Es posible que, allí donde el énfasis principal de una relación cismogénica recae en un par de modelos complementarios, la adición de modelos complementarios de otro par potencialmente cismogénico pueda detener la primera cismogénesis. Para dar un caso hipotético, es probable que, en un matrimonio en el que hay una cismogénesis complementaria basada en la dicotomía dominancia-sumisión, la enfermedad o el accidente puedan hacer degenerar este contraste en otro basado en tutela y debilidad. Esta degeneración puede proporcionar un alivio instantáneo a la tensión cismogénica, aun cuando la cismogénesis haya alcanzado previamente los límites de tolerancia cultural.

3. Igualmente, un cambio repentino en términos de una rivalidad simétrica puede aliviar la tensión cismogénica. Un ejemplo (tanto de esto como del punto 2) en la cultura iatmul puede verse en lo que yo he llamado la desviación de la violencia en bufonería. Aquí tenemos un giro repentino de modelos de comportamiento, provocado quizá por una conciencia de tensión en el individuo. Es probable que este giro inmediatamente retarde o haga retroceder a la previa cismogénesis.

4. Es razonablemente seguro que tanto una cismogénesis complementaria como una simétrica entre dos grupos pueden ser controladas por factores que unan a los dos grupos, bien en lealtad o bien en oposición a algún elemento exterior. Dicho elemento exterior puede ser un individuo simbólico, un pueblo enemigo o alguna circunstancia completamente impersonal que cause satisfacción o desgracia por igual a ambos grupos. Los ejemplos de este proceso son bastante comunes: la celebración de un aniversario es útil para reducir la antipatía cismogénica entre distintos estratos de la sociedad; y una guerra con el exterior es un mecanismo bien conocido para reavivar un nacionalismo que padece rupturas cismogénicas. El mismo mecanismo se da presumiblemente en la cultura Iatmul. Es probable que la guerra de caza de cabezas contra comunidades exteriores contribuyese en no menor grado a controlar la cismogénesis entre los sexos y entre las mitades iniciatorias; y es posible que, hoy día, la relación complementaria entre nativos y europeos haya asumido hasta cierto punto análogas funciones.

Pero podemos observar que dondequiera que el elemento exterior es una persona o una comunidad, la relación entre dicho grupo exterior y los dos grupos originales es a su vez siempre cismogénica, y que esta segunda cismogénesis puede incluso ser más difícil de controlar que la primera.

5. El proceso mencionado bajo el punto 4 presenta un buen número de problemas, cuyas respuestas tal vez puedan revelar otros mecanismos que controlen la cismogénesis. Se trata de los problemas del efecto de una cismogénesis externa en los modelos de comportamiento *dentro de* cada uno de los grupos involucrados en ella. El problema puede formularse de manera casi matemática: si el grupo *A* tiene una relación cismogénica complementaria con el grupo *B*, ¿qué relación podemos observar entre los modelos de comportamiento que los miembros de *A* exhiben en sus tratos con *B* y los modelos de comportamiento que los mismos miembros de *A* exhiben entre sí? E, igualmente, ¿cuáles son los modelos de comportamiento dentro del grupo *B* entre individuos que, en sus tratos con *A*, exhiben unos modelos complementarios a los exhibidos por *A*? Es de esperar que, si se permite que la relación entre *A* y *B* prosiga hasta un punto en el que tenga lugar una marcada distorsión en las personalidades involucradas, el comportamiento de éstas dentro de sus respectivos grupos se vea marcadamente

afectado por dicha distorsión; y, puesto que la dirección de la distorsión es diferente en ambos grupos, es de esperar que se haya desarrollado en cada grupo un ethos especial, relacionado de alguna manera simple con los términos del contraste cismogénico.

Formulado de este modo, el problema encierra otros dos problemas subsidiarios. En primer lugar, el del mecanismo de equilibramiento de las jerarquías. En una serie jerárquica, podemos ver a cada grado envuelto en una relación cismogénica complementaria con el grado de más arriba, y en otra relación similar con el grado de más abajo. Cabe suponer que esta distorsión de personalidad causada por estas cismogénesis se ve hasta cierto punto aliviada por el hecho de que, en los grupos medios de la serie, cada individuo se ve incitado a exhibir un conjunto de modelos de comportamiento ante los miembros de los grupos superiores y otro conjunto de modelos complementarios ante los miembros de los grupos inferiores. Pero esta compensación no está permitida ante los más altos y más bajos miembros de la serie, y cabe esperar ver signos de cismogénesis desequilibrada en estos individuos.

El segundo problema está estrechamente relacionado con el de las jerarquías. Si el comportamiento entre los individuos dentro de los grupos *A* y *B* está en función del comportamiento que cada grupo exhibe en su relación complementaria con el otro, entonces ¿qué diremos de cismogénesis que tienen lugar, no entre grupos de individuos, sino entre parejas aisladas de individuos? ¿Hemos de suponer que tienen lugar compensaciones dentro de la personalidad de cada uno? ¿Y cabe esperar que, cuando sepamos cómo el comportamiento entre individuos se ve influido por la cismogénesis en que se halla involucrado su grupo, un entendimiento de este proceso nos proporcione una jerga para describir las compensaciones que tienen lugar *dentro* del individuo? ¹⁰.

¹⁰ En el caso de cismogénesis entre grupos, pudimos observar que una relación cismogénica con un enemigo exterior podía *impedir* cismogénesis entre las clases dentro de una nación, pero también observamos que la admiración exterior podía *inducir* a una ruptura cismogénica dentro de la personalidad de un individuo. Esto, probablemente, no es una discrepancia entre fenómenos individuales y de grupo, sino una indicación de que una cismogénesis externa promoverá otra interna sólo si ambas rupturas se dan en los mismos términos. Una guerra entre dos estados capitalistas puede reducir la cismogénesis entre fascistas y comunistas existente en cada uno de ellos; pero una guerra con Rusia,

6. Pueden mencionarse dos casos especiales de control de cismogénesis por estímulos exteriores: *a)* la posibilidad de que, si los individuos pudiesen llegar a ser conscientes del proceso cismogénico en el que se hallan envueltos, reaccionasen ante él en lugar de continuar especializándose en sus modelos cismogénicos; *b)* en la cultura iatmul es probable, no sólo que la relación cismogénica entre los hombres y las mujeres contribuya a controlar la cismogénesis simétrica entre las mitades iniciatorias, sino también que esta última cismogénesis sea hasta cierto punto controlada por la orientación de la atención de los hombres hacia los secretos de iniciación. Podemos poner aquí un complicado ejemplo que encierra toda una serie de mecanismos de los tipos a los que nos referimos bajo los puntos 4 y 5.

7. Es posible que, en una cismogénesis complementaria, los modelos de comportamiento entre los dos grupos involucrados sean tales que, al mismo tiempo que cada grupo se separa más y más del otro, los miembros de cada uno se vuelven cada vez más dependientes del comportamiento complementario de los miembros del otro grupo, de modo que, en algún punto del progreso de la cismogénesis, se llegue a alcanzar un equilibrio en que las fuerzas de mutua dependencia sean iguales a la tendencia cismogénica.

8. Por último, es cierto que una cismogénesis, además de ser controlada por otras cismogénesis bien interiores o exteriores a los grupos involucrados, puede también verse contrarrestada por cambios progresivos inversos en la relación entre los grupos involucrados. Estos procesos, al igual que las cismogénesis, son resultados acumulativos de las reacciones de cada individuo a las reacciones de los miembros del otro grupo, pero el proceso inverso difiere de la cismogénesis en la dirección del cambio. En lugar de llevar a un aumento de mutua hostilidad, el proceso inverso nos lleva más bien en la dirección del amor mutuo.

Este proceso tiene lugar, no sólo entre grupos, sino también entre parejas de individuos; y, en el terreno teórico, cabe esperar que, si el curso del verdadero amor alguna vez discurriese liso, seguiría una curva exponencial.

especialmente si se formula como «guerra contra el comunismo», podría tener efectos muy distintos.

CAPÍTULO XIV

LA EXPRESION DEL ETHOS EN LA NAVEN

ETHOS SEXUAL Y «NAVEN»

La más importante generalización que se puede extraer del estudio del ethos iatmul es que, en esta sociedad, cada sexo posee su propio y *consecuente* ethos que contrasta con el del sexo opuesto. Entre los hombres, bien que se hallen sentados y hablando en la casa ceremonial, iniciando a un novicio o construyendo una casa —cualquiera que sea la ocasión— siempre se concede el mismo énfasis y valor al orgullo, la competitividad, la dureza y la exhibición espectacular. Este énfasis lleva una y otra vez al sobreénfasis; la tendencia al comportamiento histriónico hace que la violencia derive continuamente en ironía, la cual, a su vez, degenera en bufonería. Pero, aunque el comportamiento puede variar, el modelo emocional subyacente es uniforme.

Entre las mujeres encontramos un ethos diferente y bastante menos consecuente. Su vida gira primordialmente en torno a las necesarias rutinas de obtención de comida y crianza de los niños, y sus actitudes están impregnadas, no de orgullo, sino más bien de un sentido de «realidad». Están siempre bien dispuestas a cooperar y sus reacciones emocionales no son bruscas y espectaculares, sino sencillas y «naturales». En ocasiones especiales, al parecer, las mujeres exhiben un ethos modelado sobre el de los hombres; y se diría, a la vista de nuestra consideración de los Tipos Preferidos, que a ciertas mujeres se les admira

por lo que podemos describir como características iatmul masculinas.

Si volvemos en este punto a los problemas presentados por las ceremonias *naven*, veremos dichos problemas bajo una nueva luz. Los elementos de exageración en el comportamiento del *wau* aparecen, no como simples rarezas aisladas, sino como modelos de comportamiento que son normales y ordinarios en los hombres iatmul. Esta respuesta puede parecer bastante poco interesante, pero encierra una importante generalización sobre comportamiento cultural; y, en ciencia, cada paso es una demostración de consecuencia dentro de una esfera de competencia dada. Quizá podríamos haber estudiado más plenamente esta consecuencia, pero la respuesta habría seguido siendo del mismo tipo. Para proseguir el tema más adelante, nos veríamos obligados a desplazarnos a alguna otra disciplina científica como, p. ej., al estudio de la formación del carácter.

En el caso de las mujeres, con un doble énfasis que recorre todo su ethos, su comportamiento *naven* puede por completo clasificarse como consecuente tanto con su ethos cotidiano como con su especial orgullo ocasional. Todo el comportamiento de la madre está modelado sobre la sumisión y el sentimiento negativo de sí misma. Su acción de yacer desnuda junto a las otras mujeres mientras su hijo pasa por encima de ellas, y el cliché «ese lugar tan pequeño del que este gran hombre ha salido», guardan una perfecta consecuencia con el ethos cotidiano de las mujeres iatmul y constituyen una expresión muy simple de su orgullo ajeno por los logros de su hijo. De este modo, el problema del comportamiento de la madre, lo mismo que el de las exageraciones del *wau*, pueden ahora remitirse a otras disciplinas científicas.

En el comportamiento de las mujeres travestidas —la hermana del padre y la esposa del hermano mayor— podemos ver una expresión del orgullo ocasional que las mujeres exhiben en las raras ocasiones en que representan públicamente con los hombres por audiencia.

El examen del ethos iatmul nos ha explicado el tono de comportamiento de los diversos parientes en la *naven*, pero existen muchos detalles que no se pueden despachar de forma tan resumida. Consideremos el *wau*: su bufonería es normal, pero no hay razón por la que deba vestirse de mujer con el fin de ser un bufón; y, como hemos visto más arriba, las premisas estructurales de dentro de la cultura por las que el *wau* podría

considerarse a sí mismo como esposa del *laua* todavía no constituyen un factor dinámico que pudiera obligar, tanto a la comunidad como al mismo *wau*, a enfatizar este aspecto de la relación *wau-laua*. Todavía tenemos que encontrar algún componente de la situación *naven* que actúe de una manera dinámica induciendo al travestismo.

Creo que podemos encontrar una respuesta a este problema si examinamos la incidencia del travestismo en la sociedad europea. En la *naven*, el fenómeno no se debe a anomalías hormonales ni tampoco siquiera al desajuste psicológico o cultural de los travestidos; y, por tanto, al buscar fenómenos análogos en Europa podemos ignorar los casos aberrantes y debemos pasar más bien a examinar los contextos en que cierto grado de travestismo es culturalmente normal.

Consideremos el caso de la moderna amazona. Quizá podemos considerar sus calzones como una adaptación especial, y ella dirá que su sombrero está especialmente diseñado para proteger su cabeza contra las ramas de los árboles que cuelgan por encima de ella: pero, ¿qué hay de su chaqueta, cortada en una línea decididamente masculina? Ella viste traje de noche femenino en el baile de caza y su comportamiento de cada día es el de una mujer culturalmente normal, de modo que no podemos explicar su travestismo por referencia a sus glándulas o a una psicología anormal.

Los datos del asunto están claros: una mujer cultural y físicamente normal lleva, con el fin de montar a caballo, un atuendo inusitado para su sexo y modelado según el del sexo opuesto; y la conclusión de estos datos resulta igualmente obvia: puesto que la mujer es normal, el elemento inusitado debe haber sido introducido por el acto de montar un caballo. En cierto sentido, naturalmente, no hay nada excepcional en que una mujer monte a caballo —las mujeres han montado a caballo durante cientos de años en la historia de nuestra cultura. Pero, si comparamos la actividad de montar a caballo con otras actividades que nuestra cultura ha decretado apropiadas para mujeres, en seguida vemos que la monta, que requiere actividad violenta y proporciona un gran sentido de destreza física¹, con-

¹ En planteamientos freudianos, el acto de montar a caballo podría considerarse como un símbolo sexual. La diferencia entre el punto de vista que yo defiendo y el de los freudianos es esencialmente ésta: que yo considero aquellos símbolos sexuales como narices, flautas, *wagan*, etc., como

trasta profundamente con la gran mayoría de las situaciones de la vida de una mujer.

El *ethos* de las mujeres en nuestra cultura ha sido construido en torno a ciertos tipos de situación y el de los hombres en torno a situaciones muy diferentes. El resultado es que las mujeres, colocadas por la cultura en una situación que no es habitual para ellas pero sí lo es para los hombres, han ideado una indumentaria travestida, y esta indumentaria ha sido aceptada por la comunidad como apropiada para dichas situaciones anormales.

Con esta alusión al tipo de situación en que puede desarrollarse el travestismo, podemos volver a la cultura iatmul. Consideramos primero los contextos en que tiene lugar un travestismo parcial, a saber, en el caso de las mujeres que toman parte en ceremonias espectaculares (cfr. lámina XIX). Su situación guarda muy estrecha analogía con la de la amazona. La vida normal de las mujeres iatmul es tranquila y sencilla, mientras que la de los hombres es ruidosa y ostentosa. Cuando las mujeres toman parte en ceremonias espectaculares, están haciendo algo que es extraño a las normas de su propia existencia, pero que es normal para los hombres —y así las vemos adpotando para estas ocasiones especiales fragmentos de la cultura de los hombres, comportándose como hombres² y llevando adornos que normalmente sólo llevan los hombres.

Si examinamos las ceremonias *naven* a la luz de esta teoría, podremos reconocer en la situación *naven* condiciones que pueden inducir a uno y otro sexo al travestismo. La situación se puede resumir diciendo que un niño ha acometido algún hecho notable y sus parientes van a expresar, de manera pública, su alegría por este acontecimiento. Este tipo de situación es extraño a los marcos normales de la vida de uno y otro sexo. Los hombres, por su vida irreal y espectacular, están perfectamente habituados a la ordalía de la representación pública. Pero no están acostumbrados a la libre expresión de emociones

símbolos del *ethos* sexual, y yo vería incluso en el acto sexual un contexto más en el que se expresa este *ethos*.

² En representaciones teatrales, periodismo humorístico y similares existe la creencia común de que las posturas, gestos, tonos de voz, etc., de la amazona están hasta cierto punto modelados sobre los de los hombres, y en esto podríamos ver una analogía con los gestos orgullosos de las mujeres travestidas y semitravestidas iatmul. No estoy seguro, sin embargo, de hasta qué punto estas posturas, etc., de la amazona se dan en la vida real, si es que acaso no son imaginarias.

personales por actos ajenos. Pueden expresar cólera y desprecio burlón con una buena dosis de exageración, y pueden expresar alegría y pena cuando es su propio orgullo el que se ve estimulado o humillado; pero, expresar alegría por los logros de otro está fuera de las normas de su comportamiento.

En el caso de las mujeres, la posición se invierte. Su vida cooperativa les ha hecho capaces de expresar fácilmente la alegría y pena altruistas, pero no les ha enseñado a asumir un papel público espectacular.

De modo que la situación *naven* contiene dos componentes: el elemento de pública exhibición y el elemento de la emoción personal por actos ajenos; y cada sexo, cuando se ve culturalmente emplazado en esta situación, se encuentra con un componente que es fácil de aceptar, mientras que el otro componente resulta embarazoso y huele más bien a situaciones normales para la vida del sexo opuesto. Este embarazo lo podemos considerar, creo yo, como una fuerza dinámica³ que empuja al individuo hacia el travestismo —y a un travestismo que la comunidad ha sido capaz de aceptar y que, con el paso del tiempo, se ha convertido en una norma cultural.

Por todo esto podemos suponer que el contrastado ethos de ambos sexos desempeña y ha desempeñado en el pasado un papel muy real en la formación de las ceremonias *naven*. Ha proporcionado el pequeño empuje que ha llevado a la cultura a seguir sus premisas estructurales hasta los extremos que he descrito. Cuando las mujeres toman parte en otros ceremoniales espectaculares distintos de la *naven*, las premisas estructurales que podrían justificar el travestismo completo están ausentes, y las mujeres se contentan con llevar sólo unos cuantos adornos masculinos.

Finalmente, podemos considerar la adopción de la falda de hierbas de las viudas por parte del *wau* y el uso de los mejores ornamentos masculinos obtenibles por parte de las mujeres. La primera es, sin duda alguna, una expresión bufonesca del disgusto de los hombres por el ethos de las mujeres. Ya hemos visto cómo en el contexto del luto los diferentes ethos de ambos sexos contrastan del modo más fuerte y molesto, y el uso de una falda de hierbas de viuda por el *wau* armoniza claramente con la manía de los hombres de caricaturizar las endechas de la viuda solitaria mientras rema hacia el huerto en su canoa.

³ Cfr. nota 6 al capítulo VIII.

Al ponerse en ridículo a sí mismo está, precisamente, expresando su desagrado por todo el ethos de aquellos que expresan pena con tanta facilidad.

Las mujeres, por su parte, no sienten ningún disgusto apreciable por el orgulloso ethos masculino. Es el ethos apropiado para exhibiciones espectaculares, y en la *naven* ellas adoptan tanto de él como les sea posible —e incluso lo exageran, rasgando alegremente los bastones de caliza en las calabazas huecas de sus maridos hasta que las muescas están completamente gastadas. Se diría aquí que su gozo por llevar ornamentos masculinos y comportarse en la manera pavoneante de los hombres les ha distraído un poco del asunto que tienen entre manos —el de celebrar el logro de un niño. Aparte del episodio concreto en que las mujeres yacen desnudas en el suelo mientras el héroe camina por encima de ellas, el comportamiento *naven* de las mujeres es en realidad tan impertinente al motivo de su celebración como el de los hombres. De este modo, la presencia de ethos contrastados en uno y otro sexo ha desviado casi por completo a la ceremonia *naven* de la simple referencia a su ostensible objeto.

Sin embargo, puesto que el comportamiento *naven* es la forma convencional en que el *wau* felicita a su *laua* por su logro, no hay duda alguna de que este comportamiento, por distorsionado e impertinente que nos pueda parecer, es entendido por el *laua* como una forma de felicitación.

MOTIVACIÓN PARENTAL Y «NAVEN»

Más arriba he mostrado cómo el ceremonial *naven* es una expresión de ethos sexual, es decir, he mostrado los motivos que podemos atribuir a los parientes involucrados en la *naven* como miembros de uno u otro sexo. Y esta atribución de motivos era una extrapolación de conclusiones generales que extrajimos del ethos de la cultura iatmul. Tenemos que considerar ahora la motivación de los diversos parientes en cuanto que hombres y mujeres en posiciones de parentesco concretas. Aquí, una vez más, utilizaremos nuestras conclusiones etológicas generales como guía en la selección de motivos que atribuimos a diversos parientes. Pero, en lugar de tratar de los parientes en grupos según su sexo, debemos examinar la motivación de parentesco de cada tipo de pariente por separado:

Wau (hermano de la madre). En el caso del *wau*, el simbolismo de su comportamiento puede, en un sentido estructural, interpretarse con arreglo a su posición como «madre» y «esposa» del *laua*. Pero el simbolismo tiene siempre algo más que un lado estructural, y debemos ver los actos simbólicos —la frotación de las nalgas contra la espinilla del *laua* varón y el dar a luz al *laua* femenino— como actos impregnados de emoción y vaga⁴ referencia así como de «lógica». Hemos de considerar, por tanto, qué motivación, consciente o no, real o culturalmente supuesta, lleva al *wau* a acentuar estos aspectos concretos de su relación con su *laua*.

El hecho indudable de que cualquier emoción y motivación ambigua que podamos imputar al *wau* clasificatorio sea facticia, no tiene por qué desanimarnos en absoluto; de hecho, sería difícil explicar cualquier ritual sin invocar, como sostén principal, la auténtica fuerza de la emoción forjada o culturalmente supuesta.

En el capítulo que trata de la sociología de la *naven* hemos visto que el *wau* clasificatorio está intentando poner de relieve la lealtad entre él y su *laua*. Está intentando conceder a este lazo clasificatorio una prominencia tal que tenga el poder vinculador de un lazo entre un muchacho y el hermano de su propia madre —quizás incluso el poder vinculador del lazo con la propia madre. Simbólicamente, él hace esto interpretando los dos lados, el maternal y el conyugal femenino, de la relación del hermano de la madre con el *laua*. Pero es cuestionable hasta qué punto se puede atribuir emoción conyugal o maternal real incluso al *wau* propio; de manera que la representación del *wau* clasificatorio contiene, en cierto sentido, dos grados de falsedad. Está interpretando el papel de un *wau* propio que está interpretando los papeles de madre y esposa.

A pesar de esto, sigue mereciendo la pena considerar la motivación de las representaciones. El hecho de que el comportamiento sea interpretado en vez de espontáneo no hará, desde luego, que las motivaciones que representa sean en absoluto menos inconscientes. Un actor interpretando *Hamlet* puede com-

⁴ En el presente contexto, he escrito deliberadamente «inarticulate» (vaga, indefinida), con preferencia al término más de moda «unconscious» (inconsciente). No está perfectamente claro para mí que exista alguna diferencia entre estos dos términos, pero el uso del segundo implicaría adherencia a una teoría de la estratificación de la mente cuya validez aquí no nos atañe.

portarse como si él mismo se viera impulsado por las emociones de Hamlet, pero el actor puede permanecer en gran medida ajeno a la naturaleza de los impulsos que está expresando.

Hemos de considerar, pues, la psicología de dos⁵ personas:

1. La motivación real del *wau* clasificatorio. Este encabezamiento comprende la serie de factores emocionales que ya se han indicado suficientemente: su placer en su propia representación bufonesca; su desprecio burlón por el ethos femenino; su dificultad de expresar orgullo por actos ajenos; su deseo de tener la lealtad del *laua*, etc.

2. Las vagamente supuestas motivaciones del *wau* propio. Bajo este encabezamiento hemos de considerar posibles impulsos que podrían llevar al *wau* a acentuar los lados maternal y conyugal femenino de su relación con su *laua*.

Aquí estamos pisando un suelo muy traicionero, ya que es singularmente fácil construir hipótesis sobre motivaciones no definidas, pero extremadamente difícil comprobarlas, puesto que jamás dos hipótesis semejantes son mutuamente exclusivas, y los psicoanalistas nos dirán que consideremos toda declaración nativa como algo que puede tanto significar lo que dice como lo contrario. Voy a mostrar, sin embargo, una serie de hipótesis posibles con el fin de indicar qué clase de respuesta puede esperarse en el presente caso, pero yo no destacaría ninguna hipótesis en particular como más probable que otras que pudieran elaborarse.

Existen, a este respecto, tres mitos que probablemente sean significativos. Son todos ellos relatos en los que un *wau* mata a su *laua*. En cada caso, el asesinato va seguido de una más o menos completa desintegración de la comunidad, y el mito se convierte en un relato de colonización —de la dispersión de grupos desde un centro desintegrado.

Estos mitos pueden ser (1) una referencia a la importancia de los lazos matrilineales en la integración de la comunidad, o (2) la expresión de una oposición o ligera hostilidad subyacentes entre *wau* y *laua*. Estas interpretaciones no se excluyen mutuamente. Más bien, creo que debemos ver ambas interpre-

⁵ En los casos más raros en que el *wau* propio representa la *naven*, la cuestión es, por supuesto, más simple, y el segundo conjunto de emociones proporcionalmente más real.

taciones como mutuamente suplementarias. Por una parte, la importancia sociológica del lazo muy bien puede llevar a una crecida inquietud respecto a la oposición que hay inherente a él, mientras que por otro lado, si no hubiese oposición ninguna entre *wau* y *laua*, no habría ninguna necesidad de acentuar la importancia sociológica de la lealtad entre ambos. Todos estos mitos pueden tomarse, en general, como una indicación de alguna oposición entre *wau* y *laua* y alguna inquietud creada por dicha oposición. De hecho, se diría que la relación *wau-laua* es ambivalente.

Es en tales sentimientos ambivalentes donde podemos esperar encontrar los motivos del comportamiento simbólico del *wau* y debemos, por tanto, examinar la relación *wau-laua* para descubrir qué aspectos de la misma pueden considerarse como la causa de estos sentimientos mixtos.

No hemos de ir lejos para buscar la base de los sentimientos amistosos del *wau* por su *laua*, ya que los dos están unidos por lazos de lealtad e interés común. Siguiendo las líneas de nuestro análisis estructural, podemos atribuir los sentimientos amistosos del *wau* a todas o a cualquiera de las cuatro identificaciones que definen su posición. Pero la base para el toque de hostilidad es más oscura. En nuestro análisis estructural encontramos que la relación *wau-laua* contiene poco o nada de lo que pueda considerarse como *sui generis*, y que todos sus detalles podrían satisfactoriamente clasificarse como debidos a las diversas identificaciones del *wau* como: a) madre, b) esposa, c) hermano de la esposa y d) padre de su *laua*.

En nuestra búsqueda de la base de la hostilidad del *wau*, es razonable por tanto suponer que ésta surge de uno u otro de estos aspectos de la relación⁶. De estos aspectos, el último, el debido a la identificación del *wau* con el padre, podría tal vez plantear la hostilidad del *wau* como una expresión de la ambivalente situación entre padre e hijo. Pero creo que esta solución debe descartarse, por dos razones:

1. Esta solución es incompatible con el hecho de que, no sólo el *wau*, sino también el hermano de la esposa frota alguna

⁶ Desde luego, es posible que la «hostilidad» del *wau* se deba en parte a una *interacción* de dos o más de estos aspectos de su posición. Este complicado tipo de explicación he preferido ignorarlo en favor de la *más* simple solución basada en la relación entre cuñados.

vez sus nalgas contra la pierna del marido de su hermana cuando este último se casa con su hermana.

2. La identificación de *wau* con padre es sólo un motivo de muy pequeña importancia en el modelado de la relación *wau-laua*.

De los tres restantes aspectos de la relación *wau-laua*, dos, el maternal y el de esposa, pueden excluirse por igual por diversas razones:

1. Estos son los aspectos que precisamente se acentúan en la *naven* y, aunque es concebiblemente posible que el *wau* pudiese acentuar los mismos aspectos que fueran la causa de su toque de hostilidad, es mucho más probable que él consiga aliviar su inquietud acentuando los otros aspectos.

2. Si atribuimos la base de la oposición a uno de estos dos aspectos, es extremadamente difícil y quizás imposible elaborar cualquier teoría que cubra el comportamiento *naven* del *wau* para con *laua* de ambos sexos y el comportamiento *naven* del hermano de la esposa.

3. La relación de la madre con su hijo no es ambivalente.

Todo esto nos lleva, por tanto, a concluir que el toque de hostilidad del *wau* se debe a su posición como cuñado de su *laua*. Y en esta teoría podemos ver, en el acento que el *wau* pone en las relaciones «madre» y «esposa», una negación de su condición de hermano de la esposa.

Esta teoría se ve respaldada por el examen de la relación entre cuñados, ya que podemos claramente detectar elementos de oposición⁷ en dicha relación (cfr. pág. 98). Pero la situación todavía no está perfectamente clara. No se puede apelar en el presente caso a los procesos familiares de compensación y desplazamiento. El *wau*, al tener sentimientos ambivalentes hacia

⁷ Debería ser posible demostrar que la hostilidad del *tawontu* (hermano de la esposa) es consecuente con el *ethos* masculino de esta cultura, y creo que la pista para este problema reside tal vez en un orgullo que los hombres exhiben ocasionalmente, un orgullo por la posesión de familiares femeninos. Cfr. también el cliché «Es una mujer estupenda» como una justificación para la endogamia (pág. 112). Por desgracia, no dispongo del detallado material necesario para una comparación de actitudes de hombres hacia sus hermanas con el *ethos* general masculino.

el marido de su hermana, podría típicamente bien exagerar su amistosidad en sus tratos con dicho pariente o bien dar rienda suelta a su hostilidad contra el *laua*, quien sería entonces un sustituto del marido de la hermana. En la práctica, no hace ninguna de estas cosas, sino que más bien exagera su amistosidad hacia su *laua* y no su hostilidad. Además, no hay razón alguna por la que la hostilidad sentida por el marido de la hermana deba desplazarse hasta el *laua*. Hemos visto que, por lo general, esta hostilidad es abiertamente tratada y reconocida. Los cuñados pueden bien bromear acerca de sus mutuas obligaciones o bien, si el resentimiento del hermano de la esposa se hace fuerte, se espera que recurra a la brujería. Es cierto que las disputas entre cuñados se plantean en términos de endeudamiento y precio de la novia en un contexto en el que un freudiano podría sospechar de celos sexuales como motivo subyacente; pero, con todo, los sentimientos hostiles del hermano de la esposa no son en modo alguno expresión negada. No hay nada en todo esto que pueda llevarle a buscar un sustituto para el marido de su hermana.

Sin embargo, es posible ver al *wau* como un hombre culpable de manifiesta hostilidad contra el matrimonio de su hermana, y que por ello tiene exageradas atenciones con el hijo de ésta, y sobre esta base puede elaborarse una hipótesis sostenible. Pero, igualmente, podemos ver al *wau*, no como un hombre culpable tratando de congraciarse, sino como un hombre inocente protestando su inocencia. Puede que se haya opuesto al matrimonio de su hermana y haya albergado resentimiento hacia su marido. En cualquier caso, es un hecho culturalmente asumido que existe alguna oposición entre cuñados. Pero él no tiene nada contra la progenie de dicho matrimonio, que de hecho está relacionada con él por la sangre⁸, el interés y la lealtad. Pero dicha progenie, como es natural, está no menos íntimamente relacionada con su padre, y podría atribuirse a este hecho la razón de que el *wau* sea tal vez hostil hacia ellos. El hecho sugiere que la hostilidad del *wau*, centrada previamente en el marido de la hermana, podría quizás extenderse hasta incluir al *laua*. Tal vez está negando esta imputación cuando acentúa el hecho de que él es una madre y una esposa.

⁸ En la teoría nativa de la concepción, se cree que la sangre y la carne son productos de la madre, mientras que los huesos del niño son contribución del padre.

Fenómenos similares tienen lugar en nuestra propia cultura, y no es raro ver a tíos y tías que se han opuesto consistentemente al matrimonio de los progenitores desviviéndose más tarde por hacerse amigos de sus sobrinos y sobrinas. Su posición es análoga a la del *wau* iatmul, y la principal diferencia entre ellos es que el último se cae, pero no de un modo metafórico sino real.

El que nosotros veamos a estos parientes agnaticos como personas inocentes protestando su inocencia o como personas culpables tratando de congraciarse dependerá —en ausencia de hechos adicionales— de la visión que tomemos de la teoría psiconalítica. Podemos incluso, según nuestro gusto, combinar las dos hipótesis y decir que el *wau*, culpable de abierta hostilidad hacia el marido de su hermana, protesta por tanto su inocencia con mayor énfasis cuando le es imputada una ofensa similar por las circunstancias de su relación con su *laua*, respecto a quien él realmente se siente inocente. Se puede elaborar toda una serie de planteamientos varios de este tipo, y quizá ninguno de ellos sea cierto, ya que pecarán de ser demasiado definidos; mientras que todo intento de escoger entre ellos se basará en la falacia de que los niveles menos definidos de la mente son tan diferenciadores y tan precisos como el científico⁹.

En cualquier caso, a nuestra lista de factores que afectan a la posición del *wau* podemos añadir la oposición que se halla presente en la relación entre cuñados y sus repercusiones en la relación *wau-laua*, sin definir el mecanismo exacto de estas repercusiones. Además, puede observarse que estos factores adicionales se pueden considerar como hasta cierto punto dinámicos —como factores que empujan al *wau* hacia el travestismo siguiendo las líneas establecidas en la estructura del sistema de parentesco.

Finalmente, puede mencionarse otro posible motivo para el comportamiento del *wau* en la *naven*. Ya hemos visto en nuestra consideración de la relación del muchacho con los clanes de su padre y su madre que, mientras que en cuestiones de econo-

⁹ Sin embargo, es posible que un estudio más detallado de las actitudes normalizadas y el comportamiento de los hombres cuando, aun siendo inocentes, se les acusa, y también cuando, siendo culpables, están tratando de congraciarse, podría hacer posible una exposición más definida de los motivos del *wau*. Al menos hasta cierto punto, la vaguedad de la exposición aquí ofrecida es el resultado inevitable de intentar un análisis de motivos con un conocimiento insuficiente de la etología de esta cultura.

mía el muchacho está agrupado con su padre, sus hazañas se consideran como los logros del clan de su madre (cfr. pág. 66). En vista de estas premisas, podemos suponer que el comportamiento *naven* del *wau* es un acto que reclama simbólicamente el logro del *laua*, y no hay duda de que el valor que esta cultura otorga al orgullo y el logro desempeña un papel en ello. Pero esta reclamación no es sino por logros ajenos, y aquí una vez más el ethos masculino interviene e indica que para este acto el *wau* habrá de interpretar el papel de una mujer. De este modo el ethos sexual y la posición de parentesco actúan juntos, y cada uno aparece expresado en el comportamiento del *wau*.

tawontu (hermano de la esposa). A juzgar por cuanto se ha dicho del *wau* en la *naven*, se diría que el comportamiento del *tawontu*, al frotar sus nalgas contra la espinilla de su *lando* con ocasión de la boda de este último, es en cierto sentido la forma principal de *naven*. No estamos, sin embargo, embarcados en un estudio de la historia de la *naven*, y es cierto que en el momento presente este particular gesto se considera como algo especialmente característico del *wau*.

Los factores que afectan a los dos parientes son semejantes en muchos sentidos, pero el comportamiento del *tawontu* difiere del del *wau* en ciertos detalles significativos: 1) El *tawontu* representa sólo aquel ritual que acentúa su condición de «esposa» y omite todo aquel que implique que es una madre —una omisión que sin duda está correlacionada con su posición estructural. 2) El *tawontu*, que yo sepa, sólo ejecuta su gesto con ocasión de la boda de su hermana. 3) Es, según creo, sólo el *propio* hermano de la esposa quien actúa de esta manera, mientras que en el caso del *wau* suele ser el pariente clasificatorio el que representa la *naven*.

El segundo y tercero de estos puntos de diferencia están probablemente relacionados con el hecho de que, por lo general, el *tawontu* no se ve obligado a ocultar o negar la ambivalencia de sus sentimientos. Pero, con ocasión del matrimonio de su hermana —un matrimonio que quizás él mismo ha arreglado (cfr. pág. 99)— es comprensible que él pueda sentirse forzado a negar la existencia de cualquier sombra de hostilidad¹⁰ hacia su marido; y esta negación la expresa enfatizando el hecho de

¹⁰ Como en el caso del *wau*, diversas explicaciones de los motivos del *tawontu* pueden venir a sustituir a la que aquí se ha dado.

que él no es un pariente por afinidad, sino un socio en el matrimonio, un «hombre de la esposa»¹¹.

nyai', *nyamun* y *tshuambo* (padre, hermano mayor y hermano menor). Los únicos parientes varones cuya posición hemos de considerar son el padre y los hermanos del héroe. Todos estos parientes pueden tomar una parte pasiva en la *naven*; pueden ser apaleados por sus *tshaishi* (esposas de los hermanos mayores) y el padre puede ayudar al héroe a encontrar objetos valiosos con que obsequiar a su *wau*. Pero, aparte de esta participación secundaria, ni el padre ni los hermanos toman parte activa ninguna en la *naven*.

Sin embargo, siendo como son su padre y hermanos los más cercanos parientes del muchacho, podríamos razonablemente esperar que ellos se sintieran también impulsados a celebrar sus logros; se hace por tanto necesario dar alguna explicación de su inactividad.

1. Por acentuar más los lazos patrilineales no se consigue un aumento en la integración de la comunidad. En una sociedad como la de los *iatmul*, la solidaridad dentro de un grupo cualquiera depende en gran medida de la oposición entre dicho grupo y otros exteriores a él: al mismo tiempo, es probable que, cuanto mayor sea la solidaridad dentro de un grupo y mayor sea su fuerza, más probabilidades haya de que se oponga a otros grupos o ignore sus obligaciones hacia ellos. De esto se sigue que cualquier fortalecimiento suplementario de los lazos patrilineales puede conducir a un debilitamiento de los lazos matrilineales y de afinidad de los que, como ya hemos visto, depende la integración de la comunidad.

2. En el lado económico, no hay ninguna ocasión para entregas de objetos valiosos entre padre e hijo, ya que los derechos de propiedad respectivos de estos dos parientes están mucho menos diferenciados que los del *wau* y el *laua*. Padre e hijo no mantienen su propiedad en un régimen comunal y existe, como ya hemos visto, un fuerte prejuicio contra la aceptación por parte del padre de alimento ninguno procedente del hijo: pero generalmente se supone que el hijo heredará o está ya heredando del padre, y que el padre hará cuanto pueda para proveer

¹¹ Traducción literal del término *tawontu* (*tagwa-ndo* = hombres-esposa).

a su hijo de objetos de valor para el precio de novia, etc. Estos regalos de padre a hijo no son en modo alguno comparables con las entregas de obsequios ceremoniales¹² que tienen lugar entre *wau* y *laua*.

Similares consideraciones se aplican a la relación entre hermanos. Estos no mantienen su propiedad sobre una base comunal, pero la diferenciación de sus derechos respectivos es sin embargo tan vaga que culturalmente se espera que disputen por su patrimonio.

3. No hay elemento ninguno en la posición estructural por el que ni el padre ni los hermanos pudieran hacer derivar su celebración del logro del muchacho en alguna forma de bufonería interpretando el papel de algún otro pariente. Si hubiesen de tomar parte alguna en la *naven*, estarían obligados (como la madre) a acentuar sus *propias* relaciones con el héroe.

4. Esta última consideración nos lleva a una imposibilidad positiva muy real de cualquier actividad *naven* por parte del padre. Su relación con su hijo es, como ya hemos visto, ambivalente; pero no se trata de un tipo de ambivalencia que pueda subsanarse acentuando uno u otro de sus componentes. El padre es, por una parte, una autoridad disciplinaria y, por otra, un pariente de quien se espera que ceda el paso ante los avances de su hijo. El énfasis excesivo de cualquiera de los dos aspectos de la relación paterna lleva en seguida a una situación embarazosa para ambas partes, y ya hemos visto que, en la vida cotidiana, padre e hijo modelan su comportamiento sobre una rígida línea intermedia, evitando incluso cualquier muestra de intimidad mutua. En una situación tal, está claro que el padre no podría acentuar ni dramatizar en la *naven* ninguno de los aspectos de su relación con su hijo.

Se diría incluso que el papel pasivo interpretado por el padre, dejándose apalear por su *tshaishi*, es hasta cierto punto incompatible con su posición parental. Me dijeron (aunque yo no observé esto) que el propio padre no era más que ligeramente golpeado, pero que el *tshambwi nyai'* (hermano menor del padre) era mucho más severamente apaleado.

¹² Se diría que, en la cultura iatmul, los regalos ceremoniales se dan en relaciones puramente complementarias. Tal vez sea una estrategia para acentuar los aspectos complementarios de las relaciones mixtas (cfr. página 292).

Podemos observar el contraste entre la posición del padre y la del *wau*. La posición de parentesco de este último está definida con arreglo a sus diversas identificaciones; una de estas identificaciones (como hermano de la esposa) resulta embarazosa, y él escapa de ella poniendo énfasis en las otras. Pero el padre tiene una relación unitaria con su hijo que no puede subdividirse de esta manera. Aunque culturalmente se supone que sus sentimientos hacia su hijo son ambivalentes, él no puede eludir toda la cuestión acentuando uno u otro lado de su posición; y, si acentuase una de las dos mitades de su ambivalente posición, el resultado sería para él embarazoso.

En el caso de hermanos mayores y menores, la barrera positiva está menos clara: pero la relación entre hermanos se considera sin duda análoga a la de padre e hijo, si bien las cuestiones entre ellos están menos dramática y rígidamente definidas. Por una parte, se espera de los hermanos que sean aliados de cara a los extraños, pero por otra se espera que disputen por el patrimonio, y el hermano mayor tiene cierta autoridad sobre el más joven. Me dijeron (aunque yo no observé esto) que hay cierta evitación entre hermanos: no suelen andar mucho juntos por ahí; van juntos cuando tienen que hacer algo, pero no sin un propósito definido. De modo que su relación contiene el germen del mismo tipo de ambivalencia que existe entre padre e hijo¹³.

Dirigiendo ahora nuestra atención al comportamiento *naven* de las mujeres, encontramos una diferencia muy considerable entre su motivación y la de los hombres. Es posible que esta impresión se deba a la insuficiencia de mi información, pero creo que el contraste es real.

En el caso del *wau* hemos encontrado que su comportamiento es una expresión de los siguientes factores:

1. Su posición estructural en el sistema de parentesco y las diversas identificaciones que la definen.
2. El ethos masculino de la cultura *iاتم*.
3. Su necesidad de la lealtad de su *laua*.
4. La ambivalencia implicada en su posición de parentesco.
5. Consideraciones económicas.

¹³ Como evidencia de que esta relación se considera análoga a la de padre e hijo, cfr. la alternancia de hermanos (pág. 268) y el uso del estribillo «*nyai' nya! nyamun a!*» en canciones de nombres (nota 4 al cap. IV).

Pero las mujeres, por cuanto yo he llegado a saber, no están influidas en sus *naven* por ninguno de los últimos tres tipos de motivo. Más bien creo que deberíamos ver la *naven* de las mujeres casi únicamente como la expresión de su ethos y de las identificaciones estructurales implicadas en su status de parentesco. Yo me inclino por ver la *naven* del *wau* como algo, en cierto sentido, principal y seriamente motivado por el deseo de lealtad, ganancia económica, etc., mientras que vería la *naven* de las mujeres como una diversión, una alegre ocasión en la que ellas se adornan según premisas estructurales análogas a las que sigue el *wau* y en la que disfrutan del privilegio especial de llevar atuendos masculinos.

En el caso del *wau*, ya observamos que habitualmente sólo toman parte uno o dos *waus*, y que éstos eran sobre todo los parientes clasificatorios. Pero no existe semejante regla en el caso de las mujeres. Cuando los niños regresaron de hacer sagú y se celebró una *naven* para ellos en Mindimbit, parecía como si todas las mujeres se hubiesen vuelto locas. Cada mujer que podía considerarse apropiadamente relacionada con los niños hizo una muestra de comportamiento *naven*.

Por otra parte, en la *naven* celebrada para el triunfante homicida me dijeron que *todas* las mujeres, con excepción de la esposa y la hermana del héroe, yacen en el suelo para que el héroe pase por encima de ellas. En este detalle vemos cómo un modelo de comportamiento que es quizá principalmente característico de la madre es adoptado por las otras mujeres, no de acuerdo con los detalles de status de parentesco, sino simplemente en virtud de su sexo. Mientras la *naven* de los hombres está en parte controlada y motivada por ventajas que la explotación de su posición de parentesco puede traer, la de las mujeres está aparentemente desprovista de tal motivación.

Correspondientemente, en el lado sociológico creo que deberíamos ver la función de la *naven* de mujeres como algo mucho más difuso que la *naven* del *wau*. Mientras esta última fortalece la solidaridad de la comunidad enfatizando ciertos vínculos de afinidad específicos, la primera parece más bien propagar una euforia más difusa por toda la comunidad.

Otro punto puede mencionarse en que el comportamiento *naven* de las mujeres contrasta con el de los hombres. El *wau* acentúa, en su *naven*, emociones que son fácil y libremente expresadas por la «madre» a quien imita, pero las mujeres en su *naven* exageran determinados aspectos de la posición del padre

y el hermano mayor que estos parientes no podrían expresar sin sentir vergüenza. El padre debe reprimir sus actividades disciplinarias y ceder ante su hijo, pero las mujeres han tomado el aspecto disciplinario de la paternidad para exagerarlo en la *naven*. Por supuesto, no podemos suponer que las emociones reprimidas de un padre son una fuerza dinámica actuante en la formación del comportamiento de las mujeres. Pero puede ser que las mujeres obtengan cierto placer especial exagerando de este modo actitudes que, hasta cierto punto, son culturalmente tabú en los parientes a quienes están imitando.

Ya he indicado en el comienzo de este capítulo la base etológica del comportamiento de las mujeres, el disfrute que obtienen de sus contoneos y fanfarronadas, y cómo el travestismo va de la mano con la representación pública. Sólo queda, por tanto, considerar el simbolismo de los diversos detalles:

nyame (madre). El comportamiento de la madre, ya hemos visto que es una simple expresión directa del orgullo de la madre *iatmul* por su hijo. No existe en su caso base estructural ninguna para el travestismo, y sus sentimientos acerca de su hijo no son marcadamente ambivalentes; por consiguiente, no hay en su comportamiento nada de la elaboración presente en el de los otros parientes. En cuanto a la desnudez de la madre en la *naven*, podemos comparar ésta con los otros contextos en que las mujeres aparecen ceremonialmente desnudas, a saber, durante el entierro de sus parientes masculinos más próximos (cfr. pág. 177), y cuando hacen de suplicantes (cfr. pág. 168). Puede parecer extraño que la madre adopte exactamente el mismo gesto tanto para expresar dolor como para regocijarse por el logro de su hijo. Pero creo que podemos considerar la desnudez en estos tres contextos como una expresión extrema de abnegación o sentimiento negativo de sí misma, una expresión que puede ir acompañada tanto de alegría como de pena.

iau (hermana del padre). El comportamiento *naven* de la *iau* se basa en su identificación con su hermano, el padre del héroe. En esta identificación hay claramente dos posibilidades que podrían acentuarse. La relación de un padre con su hijo es, como hemos visto, ambivalente; el padre es impulsado tanto a aplicar su autoridad como a ceder ante el avance de su hijo. Cualquiera de estos dos aspectos de la relación ambivalente podría haber sido adoptado por la *iau*, y ésta precisamente ha es-

cogido el lado dominante de la paternidad; para ello se pone los mejores adornos homicidas y golpea a su «hijo». La conducta alternativa habría sido dramatizar el retiro del padre ante el logro de su hijo. Podemos suponer que semejante papel sería bastante poco interesante para una mujer iatmul e inapropiado para su travestismo. Estaría adoptando un atuendo masculino simplemente para interpretar un papel más apropiado al ethos femenino.

No existe, que yo sepa, ningún detalle de dramatización referente a la posibilidad de que el héroe se case con la hija de la *iau*; y la ausencia de dicho rasgo puede apreciarse como una evidencia adicional para suponer que este matrimonio es una reciente innovación (ver nota 6 al capítulo VII).

tshaishi (esposa del hermano mayor). El comportamiento de la *tshaishi* se basa en su identificación con su marido, el hermano mayor del héroe; y, hasta un punto considerable, su comportamiento y posición de parentesco son comparables a los de la *iau*. Ya hemos visto que un hermano mayor está en una posición análoga a la de un padre, por lo que la *tshaishi*, al identificarse con el hermano mayor, está en una posición análoga a la de la *iau*, que se identifica con el padre.

El único rasgo especial en la posición de la *tshaishi* puede ser correlativo con el levirato por el cual es probable que ella sea un día la esposa del héroe. Esta posibilidad, sin duda, confiere cierto carácter picante a la *naven* de la *tshaishi* y es explotada hasta el máximo en el episodio en que el héroe atraviesa con su lanza una trampa para peces, símbolo del útero de su *tshaishi*. El comportamiento de la hermana del héroe se recrea sobre este mismo aspecto de la relación.

nyanggai (hermana). Esta pariente juega sólo un pequeño papel en la *naven*, pero es identificada con el héroe en la ocasión en que ambos pasan por encima de las mujeres postradas. Entonces la hermana expresa con exagerada dramatización lo que nosotros (o ella) podemos suponer que son los deseos reprimidos del héroe. Ella ataca los genitales de las mujeres con sus manos y, especialmente, los de la *tshaishi*. Sobre éstos se abalanza con la exclamación «¡Una vulva!», pero la travestida *tshaishi* responde: «¡No! ¡Un pene!» Este desacuerdo entre ellas se debe, sin duda alguna, al hecho de que la hermana se considera a sí misma como el marido potencial de la *tshaishi*, mien-

tras que la *tshaishi* se considera a sí misma como un hermano mayor potencial del héroe.

mbora (esposa del hermano de la madre). Esta pariente se identifica con el *wau*. Lo mismo que él, ella danza con la cabeza capturada (cfr. lámina V A) y recibe obsequios de objetos valiosos del *laua*. Desde el momento en que se identifica con un hombre que está a su vez travestido, no es sorprendente descubrir que la *mbora* parece estar en duda sobre su propio sexo, por lo que en la *naven* aparece unas veces vestida de hombre y otras de mujer. La confusión existente sobre este punto se diría estar ya resuelta cuando ella finalmente, actuando como un hombre, lleva a cabo una cópula ritual con su travestido marido.

Queda un episodio por considerar. Aquel en que las *iau*, vestidas con atuendo masculino y adornadas con un tocado de plumas, caminan por encima de las postradas *mbora* (también vestidas con atuendo masculino). De éste sólo puedo dar un intento de explicación. Ya hemos visto cómo el orgullo por los logros de un hombre se considera prerrogativo, no del clan de su padre, al que él mismo pertenece, sino más bien del de su madre. Se diría que, en este pedazo de parodia, el tocado de plumas es un ornamento homicida¹⁴. Las *iau* (miembros del clan del padre del héroe) llegan, por decirlo así, alardeando de la hazaña. Caminan a grandes pasos a través de las *mbora*, que yacen en el suelo, igual que la madre yace ante su hijo triunfante. Tanto su postura como el hecho de que la *mbora* se identifica con el *wau* parecen indicar que las *mbora* representan al clan materno. Estas se levantan de un respingo y arrebatan el ornamento de plumas, símbolo de logro, reclamándolo simbólicamente como triunfo del clan materno.

Un fragmento de evidencia respaldadora de esta interpretación puede hallarse en el hecho de que los ornamentos homicidas son normalmente entregados al autor del homicidio por su *lanoa nampa* (gente del marido). Esto sería consecuente con la interpretación que he propuesto.

¹⁴ Por desgracia mi informador no me dio el término nativo para designar el ornamento concreto utilizado en este contexto. El sólo afirmó que las plumas estaban clavadas en médula vegetal, la técnica habitual en la confección de ciertos tipos de tocados homicidas. Es probable, sin embargo, que el ornamento sea un distintivo de homicida.

EL EIDOS DE LA CULTURA IATMUL

Del análisis anterior y de las descripciones generales que he venido dando de la cultura iatmul, resulta evidente que esta cultura posee algún carácter general omnipresente distinto de aquel que deriva de su ethos característico. Es una cultura que continuamente nos sorprende por la masa de detalle estructural que ha edificado en torno a ciertos contextos. Como ejemplo más llamativo tenemos la trama de heráldica fantástica y totemismo elaborada en torno a los nombres personales y antepasados: pero una tendencia similar a lo que únicamente podemos describir como hipertrofia puede reconocerse en el sistema iniciatorio, con su plexo de divisiones duales transversales y grados iniciatorios alternos. Y de nuevo en el ceremonial *naven*, donde hemos visto que la cultura, a partir de simples premisas estructurales, ha proseguido hasta tales alturas que el *wau* se comporta, en cierto sentido, como una esposa del *laua*.

Esta cultura tiene, al parecer, cierta tendencia interna a la complejidad, alguna propiedad que la conduce a la fabricación y mantenimiento de constructos cada vez más elaboradas; y, puesto que esta tendencia evidentemente ha contribuido a la formación de la *naven*, es importante examinar su naturaleza con detalle.

Con frecuencia me pregunté sobre esta propiedad de la cultura cuando estaba en el campo, pero nunca hallé ninguna pista que me ayudara a entenderla. No fue sino después de que, durante la escritura de este libro, hubiese aclarado y definido estructura cultural y ethos, cuando fui capaz de ver un enfoque

para el presente problema. En el campo no presté ninguna atención especial a los puntos que ahora sé que habrían podido arrojar luz sobre este problema; pero, puesto que mi enfoque no ha sido más que muy escasamente intentado por otros, voy a dar cuanto material tengo con el fin de ilustrar el método.

He definido estructura cultural como «un término colectivo para designar el coherente sistema “lógico” que el científico puede construir encajando unas con otras las diversas premisas de la cultura», y he añadido a la palabra «lógico» una nota de pie de página para recordar que debemos esperar encontrar diferentes sistemas de lógica, distintos modos de conjugarse las premisas, en diferentes culturas.

El primer punto que hemos de considerar de esta definición es el papel del científico. He dicho que la estructura cultural era un sistema construido por el científico, y podemos plantear nuestro presente problema en estos términos: ¿por qué los materiales de la cultura Iatmul han de llevar al científico abstracto a mayores complejidades de exposición de las que exige, por ejemplo, la cultura de los arapesh?¹ ¿Es esta complejidad de exposición el reflejo de una complejidad real en la cultura, o es sólo un producto accidental resultante quizá de una disparidad entre la lengua y cultura del etnógrafo y las de la comunidad que está describiendo?

Nos hallamos aquí en un terreno difícil, y el científico que ha llevado a cabo la exposición es quizá la persona menos indicada para juzgar sobre el origen de su complejidad. Yo sólo puedo decir, en primer lugar, que la cultura Iatmul ya me pareció compleja y rica antes incluso de intentar un análisis estructural de la misma y, en segundo lugar, que dicho análisis ha tenido como resultado el que la cultura parezca, al menos a mí, no más compleja sino más simple. Sólo en estas impresiones puedo confiar como evidencia de que la complejidad no es enteramente una creación de mis propios métodos de pensamiento².

Esta complejidad existe, pues, en una u otra forma en la propia cultura y está construida a base de premisas. La palabra premisa se definió como un presupuesto o implicación recono-

¹ Cfr. Margaret Mead, *Sex and Temperament*.

² Hasta cierto punto, los propios nativos siguen mis métodos de pensamiento —estructural, etológico y sociológico. Esta cuestión se discute al final del presente capítulo (pág. 271).

cible en un buen número de detalles de comportamiento cultural; y ya mencioné que, aunque a menudo estos presupuestos sólo se expresan en términos simbólicos, en otros casos son claramente expresados por los nativos.

Si aceptamos *a)* que la complejidad de la estructura cultural es un reflejo de alguna propiedad de la propia cultura, y *b)* que los elementos de esta complejidad están hasta cierto punto presentes en las mentes de los nativos como ideas o presupuestos, de ello se sigue que toda característica general de la estructura cultural puede remitirse a peculiaridades de la mente iatmul; que, de hecho, estamos tratando de la expresión cultural de aspectos cognitivos o intelectuales de la personalidad iatmul.

Formulado de esta manera, el problema parece estrechamente análogo al del *ethos*. En cada caso tenemos que explicar una tendencia generalizada que hace su aparición en los contextos más diversos de la cultura, y se diría que la tendencia que estamos investigando ahora guarda la misma relación con la estructura cultural que el *ethos* guarda con la motivación. Ya hemos visto cómo el *ethos* constituye un factor presente en la determinación de las necesidades y deseos de los individuos, y este factor varía de una cultura a otra. El *ethos* es el sistema de actitudes emocionales que gobierna el valor que una comunidad concede a las diversas satisfacciones o insatisfacciones que puedan ofrecer los contextos de vida, y ya hemos visto que se puede considerar satisfactoriamente al *ethos* como «el sistema culturalmente normalizado de organización de los instintos y emociones de los individuos».

De manera análoga, la tendencia que estamos examinando ahora es un factor variable en nuestra definición de estructura cultural, el significado de la palabra «lógico», el factor que determina y sistematiza el ensamblamiento de las premisas estructurales.

Podemos adivinar, por la estrecha analogía entre ambos problemas, que el factor variable en la estructura cultural es alguna forma de normalización de los individuos de la comunidad. Anteriormente definimos estructura social en términos de ideas, presupuestos y «lógica»; y, puesto que éstos son, en cierto sentido, un producto de un proceso cognitivo, podemos conjeturar que las características de la cultura iatmul que estamos estudiando ahora se deben a *una normalización de los aspectos cognitivos de la personalidad de los individuos*. A dicha normali-

zación y su expresión en el comportamiento cultural yo las llamaré el *eidos*³ de una cultura.

Podemos volver ahora a la cultura iatmul y examinar su *eidos* con algún detalle. Consideremos primero el fenómeno que yo he descrito diversamente como hipertrofia, complejidad estructural o multiplicidad de premisas, con el fin de ver si éste se puede reformular con arreglo a la normalización de los procesos cognitivos de los individuos. A la luz de la definición de estructura social, esta cuestión se vuelve extremadamente simple. La estructura social está compuesta de «ideas o presupuestos», y la cultura se caracteriza por la multiplicidad de elementos habidos en su estructura; es decir, que contiene un gran número de «ideas o presupuestos», productos de proceso cognitivo. Para reformular esto con arreglo a la normalización de los individuos, sólo tenemos que decir que éstos se ven de tal manera modificados por su cultura que su producción de productos cognitivos aumenta. Y, de hecho, que son estimulados por su cultura hasta un punto de actividad intelectual inusitada entre pueblos primitivos.

Aquí no me estoy refiriendo a ningún aumento de las dotes intelectuales, que probablemente están controladas en gran medida por factores hereditarios. Pero vale la pena mencionar que, entre los iatmul se hacen claros esfuerzos por aumentar las dotes memorísticas de los individuos por medio de técnicas mágicas. Poco después del nacimiento, a un niño varón se le hace inhalar humo de un fuego que ha sido encantado, con el fin de que el muchacho se convierta de mayor en un erudito en los nombres totémicos de su clan; y, más adelante, se puede tratar a un hombre con conjuros que se cree actúan en su corazón (el asiento de la memoria) dándole facilidad para memorizar los ciclos de nombres y conjuros. En una cultura en la que se han desarrollado técnicas semejantes, es cuando menos probable que exista un factor de selección que favorezca a aquéllos con una alta capacidad cognitiva. En el ejemplo presente, sin embargo,

³ El sentido en que utilizo la palabra *eidos* es, naturalmente, distinto de aquel en que se utilizaba en filosofía griega; pero, puesto que el término filosófico no se ha adoptado en esta forma en la lengua inglesa, me parece legítimo emplear la palabra *eidos* en el presente sentido.

Esta exposición del *eidos* y la definición de estructura social son, a mi parecer, algo toscas, pero no es posible una formulación más exacta de la cuestión hasta que no se realice una investigación adecuada sobre los *eidos* y *ethos* de diversas culturas.

me estoy refiriendo, no a un aumento de las facultades sino más bien al modo en que se estimula la maquinaria cognitiva de los individuos a la actividad, en lugar de permitirle permanecer ociosa.

Con este *caveat* —de que no estamos hablando de facultades sino de estímulo— se puede esperar encontrar que las culturas difieren enormemente en la medida en que promueven la actividad intelectual: aunque no conozco ningún trabajo de campo donde se haya prestado atención alguna a este fenómeno. Toda evaluación matemática de la actividad habitual de la inteligencia de los individuos está, por supuesto, fuera de cuestión. Pero hay muchos datos que indican que un alto grado de dicha actividad es común entre los iatmul y está fomentado por su cultura.

El actual estado de nuestro conocimiento de los aspectos cognitivos del proceso mental es tan poco satisfactorio que no es posible describir el material iatmul tan sistemáticamente como desearíamos. Podemos, sin embargo, clasificar grosso modo estos procesos en procesos de recuerdo y procesos de pensamiento, cada uno de los cuales parece haber contribuido al mantenimiento y desarrollo de la complejidad en la cultura iatmul.

Consideremos en primer lugar la estimulación cultural de la memoria⁴. Ya hemos visto cómo la erudición vasta y detallada es una cualidad que se cultiva entre los iatmul. Esto se muestra dramáticamente en los debates sobre nombres y totems, y ya he dejado dicho que un hombre ilustrado lleva en su cabeza entre diez y veinte mil nombres. A esta cifra se llegó mediante un cálculo bastante rudimentario a partir del número de canciones de nombres que poseía cada clan, el número de nombres en cada canción y la capacidad general de dichos hombres para recitar, con considerable detalle, fragmentos incluidos de los ciclos de nombres de clanes distintos del suyo. Es preciso, por tanto, aceptar esta cifra con precaución, pero es cierto que la erudición de estos hombres es enorme.

Se diría además que el aprendizaje por repetición juega un papel bastante pequeño en la consecución de estas hazañas memorísticas. Casi todos los nombres a recordar son compuestos, conteniendo cada uno de cuatro a seis sílabas, y hacen referencia a detalles de mitología esotérica, de tal manera que cada

⁴ Ha influido mucho en mi propio pensamiento sobre estos problemas el libro del profesor Barlett *Remembering*, 1932, que yo leí tras mi regreso de Nueva Guinea.

nombre tiene al menos una mezcla de significado. Los nombres están dispuestos en pares, de tal manera que los dos nombres de un mismo par se parecen el uno al otro tanto como la palabra Tweedledum se parece a la palabra Tweedledee —con la notable diferencia de que la sílaba o sílabas alteradas generalmente tienen algún significado y están conectadas entre sí por alguna especie de asociación sencilla como, p. ej., por contraste o por sinonimia. Una alteración progresiva de significado puede recorrer toda una serie de pares.

Así las series de nombres contienen etiquetas de referencia que harían posible memorizarlas bien mediante procesos de imágenes o bien por asociación de palabras. Yo recogí una gran cantidad de estos nombres y una y otra vez observé que el *orden* en que se daban los pares estaba sometido a una ligera pero continua variación. Existe una norma vagamente definida para la recitación de toda serie de nombres. Pero jamás oí crítica alguna del orden en que se recitaban los nombres. Generalmente, un informante alterará ligeramente el orden de su recitación cada vez que repite la serie. Incluso de vez en cuando se altera el apareamiento de los nombres, pero los cambios de este tipo decididamente se consideran como errores.

Barlett⁵ ha señalado que la cualidad más característica del aprendizaje por repetición es la exactitud con que puede recordarse la secuencia cronológica de acontecimientos o palabras. De manera que, de la continua alteración del orden en que se dan los nombres podemos deducir que el proceso mental utilizado no es principalmente el del aprendizaje por repetición. Podemos extraer aún más evidencia para esta conclusión del comportamiento de los informantes cuando se esfuerzan por evocar una imperfectamente recordada serie de nombres. No recuerdo haber oído nunca a ningún informante volver al principio, como haría un niño europeo, y repetir la serie de nombres ya dada con la esperanza de que el «impetus» de la repetición mecánica produzca algunos nombres más. Normalmente, mis informantes se sentaban y pensaban y, de vez en cuando, emitían un nombre (o, más frecuentemente, un par), a menudo con la pregunta de si se había dado ya dicho nombre —como era frecuentemente el caso.

Igualmente, cuando se pregunta a un nativo iatmul sobre algún acontecimiento del pasado, él puede por regla general dar

⁵ *Remembering*, págs. 203 y 264-266.

una respuesta de inmediata pertinencia a la pregunta y no necesita describir toda una serie de acontecimientos cronológicamente relacionados con el fin de llegar al acontecimiento en cuestión. Los iatmul se entregan muy poco al tipo de galimatías que, según ha señalado Barlett, es característico de aquellos pueblos primitivos que se han especializado en el aprendizaje de memoria.

Hay un detalle de esta cultura que merece la pena mencionar como probable factor de promoción de los procesos más superiores en lugar del aprendizaje por repetición. Es relativo a la técnica del debate. En un debate típico, dos clanes en litigio reclaman para sí la propiedad totémica de un nombre o una serie de nombres. El derecho a dicho nombre sólo puede demostrarse por conocimiento de la mitología esotérica a la que hace referencia el nombre. Pero, si el mito es desvelado y llega al conocimiento público, su valor como medio de probar el derecho del clan a dicho nombre quedará destruido. En este contexto, el mito es manejado por los oradores, no como una narrativa continua, sino como una serie de pequeños detalles. Un orador hará alusión a un detalle cada vez —para probar su propio conocimiento del mito— o bien desafiará a la oposición a dar algún otro detalle. De esta manera se induce, a mi parecer, una tendencia a pensar en el relato, no como una secuencia cronológica de acontecimientos, sino como un conjunto de detalles con distintos grados de secretismo rodeando a cada uno —una actitud analítica que es, casi con toda seguridad, opuesta a la memorización repetitiva.

Pero, aunque podamos decir con bastante certeza que la memorización repetitiva no es el principal proceso que se estimula en la erudición iatmul, no es posible decir aún cuál de los procesos superiores interviene principalmente en ella. Existen, sin embargo, varios detalles de la cultura que apuntan a una imaginación visual y cinestésica como probable factor de gran importancia. En los debates, constantemente se ofrecen objetos para exhibir. Cuando la propiedad totémica del río Sepik estaba en litigio, por ejemplo, se colgó un collar de conchas en el centro de la casa ceremonial para representar el río. Durante el debate, el clan A reclamó que el pasto elefante que forma un llamativo y pintoresco borde a lo largo de las orillas del río era indudablemente suyo; y que, por consiguiente, el río debía pertenecerles a ellos. En concordancia con lo cual, sacaron una hermosa lanza decorada con hojas de dicha hierba y, señalando

hacia ella, exclamaron: «¡¡Nuestro Iambwiushi!!»⁶ Por su parte, el clan *B* afirmó que el río era su serpiente, Kindjin-kamboi, Mali-kindjin, su protagonista, salió a recoger unas hojas brillantemente coloreadas para decorar una representación de su serpiente que adornaba uno de los gongs de la casa ceremonial. Igualmente, en un debate acerca del Sol, un buen número de participantes se vistieron con el fin de representar a los diversos personajes de un mito sobre el origen del Sol.

En una técnica de debate, el orador utiliza manojos de hojas, golpeando con ellos en una mesa para marcar los puntos de su discurso. Estas hojas se emplean continuamente como emblemas visibles o tangibles de objetos y nombres. Un orador dirá: «Esta hoja es Tal y Cual, no estoy reclamando ese nombre», y arrojará la hoja contra la oposición. O tal vez, diga: «Esta hoja es la opinión de tal y cual», y la arroje al suelo con desprecio; o quizá barrerá el suelo con las hojas, en un gesto de desechar las declaraciones de sus oponentes como si fuesen basura. Igualmente se emplea un pequeño paquete de hojas como emblema de algún secreto sobre el que el orador desafía a la oposición a mostrar algún conocimiento: lo sostendrá en alto mientras les pregunta con desprecio burlón si saben qué hay dentro de él.

La propensión al pensamiento visual o cinestésico se muestra también en la continua tendencia a diagramatizar la organización social. En casi toda ceremonia, los participantes se disponen en grupos de tal manera que el esquema total es un diagrama del sistema social. En la casa ceremonial, los clanes y mitades tienen normalmente asignados sus asientos de acuerdo con el sistema totémico de agrupaciones: pero, cuando van a celebrarse ceremonias de iniciación, esta disposición se descarta y en su lugar se adopta otra basada en la división transversal de mitades y grados iniciatorios⁷.

⁶ El nombre totémico de la hierba.

⁷ Para más material de esta especie, ver *Oceania*, 1932, *passim*; la afirmación de que el poblado está longitudinalmente dividido entre las dos mitades totémicas, en pág. 256, es, sin embargo, falsa. Fue recogida mientras yo me hallaba en una corta visita a un poblado en que estaba teniendo lugar una iniciación. Estábamos en la casa ceremonial iniciatoria, y se diría que mi informante estaba tan influenciado por el modelo iniciatorio dentro de la casa ceremonial que hablaba como si dicho modelo se extendiese a todo el poblado. De hecho, la subdivisión del poblado sigue por lo general las divisiones de las mitades, pero es *transversal* y no *longitudinal*. El pueblo de Mindimbit, donde trabajé princi-

Finalmente, podemos citar las ceremonias *naven* como un ejemplo más de esta propensión al pensamiento visual y cinestésico. Ya hemos visto cómo las abstractas propiedades geométricas del sistema de parentesco están simbolizadas aquí en atuendos y gestos; y podemos anotar esto de pasada como una contribución de la eidología a nuestro entendimiento de las ceremonias.

Pero la relación entre la expresión del eidos en los contextos que he descrito y el conjunto de la cultura no está perfectamente clara. He ilustrado el eidos principalmente con el debate totémico, y he mostrado cómo el arte de debatir requiere y promueve una enorme actividad memorística en ciertos individuos. He dado, además, hechos que indican que el aprendizaje de memoria juega sólo un pequeño papel en esta actividad, mientras que la imaginación visual y cinestésica parece ser importante. Mostré también que es posible suponer que la asociación de palabras desempeña un papel en el asunto de memorizar nombres. Pero estos hechos podrían muy bien manifestarse aislados en sus efectos. Por una parte, el activo cultivo de la memoria podría limitarse a unos pocos especialistas seleccionados y, por otra, podría tener lugar solamente en los contextos concretos en que los nombres son importantes. Hasta que estas dos posibilidades no hayan sido examinadas, no podemos pasar de los hechos dados a la afirmación de que el desarrollo activo de la memoria ha afectado al conjunto de la cultura y a las ceremonias *naven* en particular.

En primer lugar, consideraremos hasta qué punto se puede suponer que esta activación ha afectado a la comunidad entera y hasta qué punto está limitada a una pequeña minoría de especialistas. Por lo general, la notable habilidad de memorizar nombres se encuentra en la mayoría de los hombres⁸. Cuando yo estuve recogiendo nombres, obtuve mi material en la medida de lo posible de boca de especialistas; pero era de notar que, incluso cuando estaba hablando de otros temas con informantes que jamás se habrían atrevido a posar como eruditos en un debate público, éstos continuamente hacían girar la charla hacia cuestiones relacionadas con el sistema totémico y trataban de

palmente en la primera expedición, estaba irregularmente dividido a causa de la pantanosidad del terreno.

⁸ No tengo datos sobre las mujeres pero, a la vista de este contraste entre el ethos de uno y otro sexo, yo esperaré encontrar considerables diferencias en su eidos.

darme listas de nombres. Este era el caso, por ejemplo, del informante (lámina XXII) a quien he descrito más arriba (págs. 184-185) como llamativamente entusiasta e inexacto. El insistía en discutir sobre conocimientos esotéricos y en dar listas de nombres pertenecientes a su clan, lleno de errores garrafales y contradicciones. En los hombres más jóvenes, sin embargo, esta pasión por alardear incluso de una erudición pobremente desarrollada se ve casi completamente inhibida por el sentimiento de que la erudición sólo es apropiada en los hombres mayores. Me encontré con tres jóvenes muy inteligentes que consecuentemente evitaron darme nombres y me remitieron a sus mayores cuando les insté. Pero otras personas me dijeron en su ausencia que dos de estos jóvenes estaban ya bien avanzados en el camino de la erudición y que serían grandes debatientes cuando fuesen mayores. De manera que la reticencia de los hombres más jóvenes en el tema de los nombres no implica que ellos no sean, como sus mayores, duchos en esta forma de virtuosismo mental⁹.

Pero una respuesta más completa a la cuestión de cómo la estimulación de un pequeño número de especialistas puede reaccionar en el conjunto de la cultura nos la proporciona el hecho de que estos especialistas se erigen constantemente como maestros extraoficiales de ceremonias, criticando e instruyendo a los hombres que llevan a cabo las tareas intrincadas de la cultura. Su voz es escuchada no sólo en los debates relativos a los nombres totémicos, sino también en los celebrados en torno a cualquier otro tema, desde la iniciación hasta la tenencia de tierras. De este modo la cultura se ocupa en gran medida de custodiar a los hombres adiestrados en la erudición y la dialéctica y continuamente es puesta como ejemplo por éstos para instrucción de la mayoría. En vista de lo cual podemos estar bastante seguros de que los individuos más afectados por esta estimulación de la memoria contribuyen en realidad mucho

⁹ La reticencia de los hombres más jóvenes en el tema de los nombres se puede comparar con su comparativa discreción en la casa ceremonial, una cuestión ésta que ya he mencionado en la disertación sobre el ethos de los hombres. En ella he dicho que, en la casa ceremonial juvenil, los muchachos imitan la violencia de sus mayores, pero no sé de ningún debate en la casa ceremonial juvenil en donde se imite la erudición de los hombres de más edad. Existe, sin embargo, cierto número de juegos en donde los niños se ponen a prueba entre sí su conocimiento; p. ej., de especies de plantas del bosque, etc.

más que sus paisanos a la elaboración y mantenimiento de la cultura.

Por último, está la cuestión de si este asunto de los nombres totémicos constituye un contexto separado, un interés particular cuyos efectos puedan aislarse del conjunto de la cultura; o si es un sistema ampliamente ramificado del que pudiera esperarse tuviese efectos en todas las partes de la cultura. Aquí las indicaciones señalan fuertemente a favor de esta última opinión. El sistema de nombres es efectivamente una imagen teórica de toda la cultura y en él están reflejados todos los aspectos formulados de la cultura. Inversamente, podemos decir que el sistema tiene sus ramas en cada aspecto de la cultura y proporciona su apoyo a toda actividad cultural. Cada conjuro, cada canción —hasta las pequeñas canciones que los muchachos inventan para sus novias— contiene listas de nombres. Las proclamaciones de los chamanes se expresan en términos de nombres. Los propios espíritus chamánicos que poseen a los chamanes son importantes puntos nodales en el sistema de nombres. A menudo se conciertan matrimonios con el fin de ganar nombres. La reencarnación y la sucesión se basan en el sistema de nombres. La tenencia de tierras se basa en la pertenencia a un clan y ésta a su vez está confirmada por nombres. El hombre que compra nombres adquiere al mismo tiempo la calidad de miembro del clan al que los nombres pertenecen y el derecho a cultivar la tierra de dicho clan. Todo el producto del río y de los huertos tiene su lugar en el sistema. La tierra, el río, el cielo y las islas de hierba flotante son todos denominados dentro del sistema. Todos los utensilios de la casa, la propia casa y la casa ceremonial están también incluidos en él. Cada hombre, mujer y niño está incluido, y los diversos aspectos de la personalidad social se hallan diferenciados en el sistema (cfr. *infra*).

A decir verdad, la única parcela de esta cultura que es casi independiente del sistema de nombres es la de la iniciación¹⁰;

¹⁰ Aquí hay una diferencia entre los iatmul orientales (Mindimbit, etcétera) y los iatmul centrales (Kankanamun, etc.). Entre estos últimos, tanto las mitades iniciatorias como las mitades totémicas son llamadas «Sol» y «Madre», pese al hecho de que varios clanes que en totemismo pertenecen a una mitad y hablan en su nombre en los debates sobre nombres han pasado a la otra mitad para fines iniciatorios. Pero, en Mindimbit, la división dual iniciatoria está considerada como algo completamente distinto de la totémica, y las mitades iniciatorias no son llamadas «Sol» y «Madre». Se les llama Kishit y Miwot. Además, en

e incluso aquí descubrimos que todos los misteriosos mecanismos productores de sonido tienen nombres totémicos, los gongs secretos son vagamente equiparados con espíritus chamánicos y las mitades iniciatorias tienen nombres polisilábicos en el plano habitual, aunque no se haya asignado a éstos ningún lugar en la distribución de nombres entre los clanes. Y, por último, los novicios al final de la iniciación reciben nombres especiales de los hermanos de sus madres.

Vista esta extraordinaria ramificación del sistema, creo que podemos estar bastante seguros de que los hombres más instruidos enfocan toda actividad cultural con los hábitos cognitivos adquiridos en el debate; y de que no sólo se ve su memoria activada por la cultura en el contexto concreto del debate, sino que esta activación tiene además sus efectos en el conjunto de la cultura, fomentando y manteniendo la extrema complejidad que, como ya hemos visto, es característica de ella.

Hasta aquí, en nuestra descripción del eidos iatmul, hemos tratado de sus aspectos cuantitativos y de qué tipos de mecanismos de pensamiento son los más cultivados. Nos queda ahora por considerar con mayor detalle los modelos del pensamiento normalizado y los tipos de lógica que son característicos de él. Por desgracia, tengo muy poco material que pudiera demostrar los métodos de pensamiento de los nativos individualmente y, por consiguiente, hemos de depender casi por completo de detalles de la cultura, deduciendo de ellos los modelos de pensamiento de los individuos. Idealmente, debería ser posible trazar los mismos procesos en las declaraciones de los informantes y en el comportamiento individual en condiciones experimentales así como en las normas de la cultura.

En primer lugar, debemos observar que una gran parte del pensamiento iatmul es «intelectual» —y aquí estoy empleando el término en el sentido argótico en que se usa para implicar que ciertas personas son «intelectuales» más que inteligentes.

Los problemas que más ejercitan la mente iatmul a nosotros nos parecen fundamentalmente irreales. Existe, por ejemplo, un constante enfrentamiento entre la mitad Sol y la mitad Ma-

Mindimbit, los gongs de hendedura secretos no se identifican con espíritus chamánicos. En Kankanamun, tanto a los gongs como a los espíritus se les llama *wagan*; sin embargo, en Mindimbit, mientras a los gongs se les sigue llamando *wagan*, los espíritus son llamados *lemwail*. Se diría, por tanto, que la conexión entre totemismo e iniciación es más débil en Mindimbit que en Kankanamun.

dre respecto a la naturaleza de la Noche. Mientras la gente Sol afirma que el Día es propiedad totémica suya, la gente Madre afirma lo mismo de la Noche y ha desarrollado y elaborado un galimatías esotérico sobre montañas que se encuentran en el cielo, patos y la Vía Láctea para explicar su existencia. La gente Sol se muestra despectiva hacia esto y la Noche se ha convertido en una manzana de la discordia. La gente Madre sostiene que la Noche es un fenómeno positivo debido al solapamiento de las montañas, etc., mientras que la gente Sol sostiene que es una mera nulidad, una negación del Día, debida a la ausencia de su tótem, el Sol.

Igualmente, dentro de la propia mitad Sol existe un tema de disputa en torno al Sol. Uno de sus nombres totémicos es Twat-mali¹¹, pero hay dos clanes en esta mitad que reclaman este nombre. Cada clan posee su propia retahíla de nombres relacionada con esto. Así, el clan *A* afirma que la serie va así: Twat-mali, Awai-mali; Ka-ruat-mali, Kisa-ruat-mali; etc. (nueve pares de nombres), mientras que el clan *B* asegura que la serie va así: Twat-mali, Awai-mali; Ndo-mbwanggando, Kambwak-mbwangga-ndo; etc. (ocho pares de nombres). Parece que, en cierta ocasión en el pasado, se llegó a dejar sentada esta discusión en un compromiso: decidiendo que hay dos Twat-malis, uno de los cuales es el sol que brilla en nuestros días, mientras que el otro es el viejo sol que yace en forma de roca en descomposición en alguna parte de las llanuras situadas al norte del río Sepik. Pero este arreglo es sólo parcial, ya que nunca se ha llegado a un acuerdo sobre cuál de los dos Twat-malis es cuál, y hoy día cada uno de los clanes provoca al otro diciendo que es su Twat-mali el que está en el cielo, mientras que el de la oposición yace pudriéndose en las llanuras.

Otro tema que constituye materia para esta investigación intelectual es la naturaleza de los rizos y olas de la superficie del agua. Se dice secretamente que los hombres, cerdos, árboles, hierba —todos los objetos del mundo— no son más que modelos de olas. Ciertamente, parece haber algún acuerdo sobre esto, aunque éste quizás esté en conflicto con la teoría de la reencarnación, según la cual el espíritu de los muertos, cual si se tratara de niebla, es empujado río arriba por el Viento del

¹¹ Otros clanes de la mitad Sol tienen otros nombres para designar el sol —Ianggun-mali, Kala-ndimi, etc. La disputa que aquí se describe sólo concierne a Twat-mali.

Este hasta el vientre de la esposa del hijo del difunto. Sea como fuere —queda todavía la cuestión de cómo se forman los rizos y las olas en el agua. El clan que reclama al Viento del Este como tótem suyo no tiene ninguna duda al respecto: el Viento con su abanico de mosquito causa las olas. Pero otros clanes han personificado las olas y dicen que éstas son una persona (Kontum-mali) independiente del viento. Otros clanes, similarmente, tienen otras teorías. En cierta ocasión, llevé a algunos nativos iatmul hasta la costa y encontré a uno de ellos mirando al mar con arrebatada atención. Era un día sin viento, pero una lenta ondulación rompía en la playa. Entre los antepasados totémicos de su clan, él incluía a un gong hendido personificado que había flotado río abajo hasta el mar y que se creía era causante de las olas. El hombre contemplaba las olas que se elevaban y rompían cuando ningún viento soplabá, demostrando con ello la verdad del mito de su clan.

En otra ocasión invité a uno de mis informantes a presenciar el revelado de unas placas fotográficas. Primero desensibilicé las placas y, después, las revelé en una cubeta abierta a una luz moderada, de manera que mi informante fuese capaz de ver la gradual aparición de las imágenes. El se mostró muy interesado y, algunos días más tarde, me hizo prometer que nunca enseñaría este proceso a miembros de otros clanes. Kontum-mali era uno de sus antepasados, y él vio en el proceso de revelado fotográfico precisamente cómo las ondulaciones del agua se encarnaban en imágenes, y consideró esto como una demostración de la verdad del secreto clánico.

Esta actitud intelectual hacia los grandes fenómenos naturales aflora continuamente en conversaciones entre el antropólogo y sus informantes, en las que estos últimos intentan sondear al antropólogo respecto de la naturaleza del universo. Muy pronto aprendí que la actitud correcta a adoptar en tales conversaciones era la de una extrema discreción. No me deshice de ninguna información sin antes insistir en el carácter secreto de la misma y, después, guardé el secreto como un lazo entre mi informante y yo. Con tales preliminares, cuanto yo decía era tratado con seriedad; pero, sin ellos, generalmente se consideraba como mentiras esotéricas. Un hombre vino discretamente hasta mí, jactándose de que conocía los secretos europeos sobre el día y la noche; de que un hombre blanco le había dicho que, de día, el Sol sobrevolaba la tierra y, luego, durante la noche, regresaba al Este volando por encima del mundo ce-

leste, de manera que los habitantes del cielo tienen día mientras nosotros en la Tierra tenemos noche y viceversa —una bonita reinterpretación de las Antípodas en términos iatmul.

Mientras yo estaba en Kankanamun tuvo lugar un eclipse lunar y yo discutí el asunto con mis informantes. Me sorprendió bastante ver que apenas estaban interesados en el fenómeno. Ellos lo atribuían a magia ejecutada por el pueblo Tshuosh. Un informante, Iowimet, parecía dudar de esta teoría y me preguntó qué era lo que los europeos creían. Yo eludí la pregunta por unos momentos y, después, expliqué el secreto. La Luna se había vuelto roja durante el eclipse, y mi informante me había dicho algunos días antes que el Sol era un canibal. Yo atribuí el enrojecimiento de la Luna a sangre en el excremento del Sol, y dije que este material se hallaba entre la Luna y la Tierra oscureciendo la luminosidad lunar. Este secreto constituyó un útil vínculo de entendimiento entre mi informante y yo, y varias veces, más tarde, él se refirió al mismo como «el asunto que nosotros dos sabemos». Podría ser interesante recoger en el futuro la reinterpretación de Iowimet de cuanto yo le dije.

Más específicamente, el pensamiento iatmul se caracteriza no sólo por su intelectualidad, sino también por una tendencia a insistir en que lo que es cierto simbólicamente, sociológicamente o emocionalmente, es también cierto cognitivamente. Al parecer, el tipo de paradoja que puede construirse de este modo resulta muy atractivo para la mente iatmul, y el mismo giro mental puede, desde luego, reconocerse en dialécticos y teólogos de todas partes del mundo. Entre los iatmul, los dialécticos y teólogos no son una clase aparte pero son, como ya hemos visto, los principales contribuyentes a la cultura. De este modo sucede que muchas de las complicaciones de la cultura pueden describirse como *tours-de-force* jugados sobre este tipo de paradoja, mecanismos que acentúan la contradicción entre realidad emocional y cognitiva o entre diferentes aspectos de verdad emocional.

Como ejemplos de esto, tenemos la idea frecuentemente repetida de la diferenciación e incluso la identidad de diferentes aspectos de la personalidad social. Ya hemos observado este fenómeno cultural en la imposición de nombres a seres humanos; hemos visto cómo los diversos nombres de un hombre constituyen un diagrama de sus diversas lealtades para con su clan paterno, su clan materno y sus *wau* clasificatorios, y cómo otro nombre se relaciona con su status de iniciado. Las diversas

almas de un hombre con sus distintos destinos después de la muerte —su aspecto patrilineal que se reencarna en el hijo de su hijo, su aspecto matrilineal que reside en la tierra de los muertos bajo el nombre que le ha dado su *wau* y aquel aspecto de su personalidad que está representado por su nombre secreto, que se convierte en un tiesto, un guardián de su clan —corresponden de la misma manera a las diversas facetas de su personalidad.

La diferenciación de facetas de personalidad se lleva aún más lejos en el caso del *wagan*, el tipo más importante de ser espiritual. Kava-mbuangga, el *wagan* que puso pie en el barro y, con ello, creó la tierra firme, representa tanto a los vivos como a los muertos, y existen mitos de su visita a la tierra de los muertos. Una figura de él que me enseñaron en Mindimbit estaba pintada de dos colores, el lado derecho de la figura de ocre para representar la carne viva y el lado izquierdo de negro en representación de la piedra, el *kava* (parálisis, o «agujetas») que se extiende por todo el cuerpo cuando la muerte. De este modo se muestran diagramáticamente en la figura los dos lados de la personalidad de Kava-mbuangga.

También a la hora de recibir nombres se diferencian los *wagan*, no sólo como miembros de sus clanes maternos y paternos y como iniciados, sino también como: *a*) espíritus chamánicos; *b*) espíritus vengadores, invocados mediante brujería; *c*) gongs secretos en las ceremonias iniciatorias; *d*) *mbwatnggowi* (muñecos ceremoniales que vagamente se cree que están asociados con la fertilidad); *e*) *mwai* (máscaras de nariz larga con las que danzan los hombres jóvenes. Estas danzas son réplicas juveniles de las ceremonias de los gongs hendidos *wagan* celebradas por los hombres mayores).

Estos distintos nombres del *wagan* son en un buen número esotéricos, y de un modo especial se trata de ocultar el hecho de la identidad fundamental, que existe a pesar de la diferenciación entre las diversas personificaciones. Sólo los hombres más eruditos saben que la *mwai* y el *mbwatnggowi* son en realidad *wagan*; y cuando me dijeron esto a mí me hablaron de ello como de un misterio que estaba más allá de su entendimiento, una parodia que había de ser aceptada y ante la que se maravillaban con una cierta humildad y aceptación serias de su incomprendibilidad. Al mismo tiempo, insistían en la identidad con un sobreénfasis en favor de esta creencia que, de las dos, era la más difícil de asimilar.

Otro ejemplo de esta insistencia en una verdad sociológica por el hecho de que parece un disparate cognitivo se puede ver en las constantemente repetidas afirmaciones de que la palmera Borassus, Tepmeaman¹², es un pez además de una palmera. Tepmeaman es el *kaishi* (contrapartida o socio) de *na'u*, la palmera de sagú. Pero, en la economía iatmul, la contrapartida del sagú es el pez, ya que la gente del río atrapa peces que luego intercambian por sagú elaborado en los poblados del bosque. De este modo podemos detectar alguna justificación para la afirmación de que la palmera Borassus es un pez.

La tendencia a enfatizar la más cognitivamente oscura de entre dos verdades se puede reconocer una vez más en el sistema de parentesco. En mi descripción preliminar de esta cultura expuse que, mientras la «morfología del sistema social»¹³ es patrilineal, el «sentimiento» de la gente es preponderantemente matrilineal. Yo me inclino por ver en este énfasis casi sentimental de la importancia del lazo con la madre otro ejemplo de sobrecompensación en favor de la verdad menos evidente. Cuando estábamos discutiendo sobre la madre y el hermano de la madre, mis informantes mostraron efectivamente un indicio de esa misma perpleja insistencia que se hallaba presente cuando me hablaron de las distintas personalidades del *wagan*. Se diría, pues, que la relación patrilineal es lo bastante evidente a la vista de la organización del clan como para necesitar ser subrayada. Pero su clara existencia arroja una ligera oscuridad sobre la relación matrilineal que, aunque no menos real social y emocionalmente, se vuelve por ello menos evidente cognitivamente. Por consiguiente, la que mayor énfasis recibe es la relación matrilineal.

¹² Los nombres de esta palmera son Tepmeaman, Kambuguli, etc. (cfr. págs. 62 y 63, donde se da la lista completa). En una publicación previa (*Oceania*, 1932) he dicho que Kambuguli es una especie de palmera distinta de Tepmeaman. En mi segunda expedición descubrí que Borassus es una palmera dioecious y que Kambuguli es la planta macho a distinguir de Tepmeaman, la planta hembra. En realidad, los nativos consideran a Tepmeaman como el macho y la palabra *tshik* se utiliza homónimamente para designar «fruto» y «pene».

¹³ *Oceania*, 1932, pág. 289. Por «la morfología del sistema» entiendo aquellas premisas culturales que son claramente formuladas por los nativos; p. ej., agrupaciones tales como clanes, mitades, grados iniciatorios, etc., a las que se da un nombre y se diferencia. Los lazos de un hombre con su padre se expresan con claridad, mientras que los que le unen con su madre se expresan principalmente en comportamiento simbólico.

Otro ejemplo del mismo tipo de pensamiento tiene lugar en la identificación del *laua* con los antepasados del clan materno (ver pág. 62). Aquí el lazo en el que se basa la equiparación se diría que es puramente emocional. El único factor común en las dos relaciones, las existentes entre un clan y sus *laua* y entre un clan y sus antepasados, es el orgullo que aparece asociado con los logros tanto de los *laua* como de los antepasados.

En las ceremonias *naven* podemos ver la misma forma retorcida de pensar representada en el ceremonial. En un sentido social, económico y emocional, el *wau* es madre y esposa de su *laua*. Pero, en un sentido estrictamente cognitivo, él no es nada de esto. En la ejecución del ceremonial, es la verdad emocional la que se pone de relieve, la cual es, de entre las dos, la de más difícil asimilación cognitiva.

Además de este sentido del contraste entre verdad emocional y cognitiva, existen otros modelos o motivos por los que la cultura educa al pensamiento iatmul y que se extienden a las diversas instituciones. En este estadio del libro, difícilmente sorprenderé al lector si le digo que estos modelos son en gran medida mutuamente contradictorios, de manera que el conjunto de la cultura aparece como un complejo tejido en el que se hallan entrelazados y entretejidos los diversos motivos eidológicos en conflicto. Desenredando y aislando estos motivos, podemos reconocer y describir algunos de los más importantes:

a) Un sentido de pluralismo: de la multiplicidad y diferenciación de los objetos, gente y seres espirituales del mundo.

b) Un sentido de monismo: de que todo es fundamentalmente uno o, al menos, deriva de un único origen.

c) Un sentido de dualismo *directo*: de que todo tiene un hermano.

d) Un sentido de dualismo *diagonal* —de que todo tiene una contrapartida simétrica.

e) Modelos de pensamiento que rigen la seriación de individuos y grupos; estos modelos se basan evidentemente en c) y d).

Estos sentidos de multiplicidad y de monismo no necesitan más que un tratamiento muy breve, ya que ninguno de ellos, por cuanto yo sé, ha tenido repercusión alguna en las ceremonias *naven*. Por una parte, tenemos el tipo de material que ya

he mencionado, la distribución de miles de nombres personales entre las cosas y personas del mundo y las diferentes facetas de sus personalidades; y, por otra, tenemos la insistencia en que todo es en realidad *uno*. De un modo general, se diría que la creencia en la multiplicidad es profana y esotérica, mientras que los detalles de la base de monismo son un misterio esotérico para el erudito.

Esto no significa que el concepto general de monismo sea un secreto. Cuando dos clanes se están disputando la propiedad ancestral de un nombre, un hombre puede declamar en debate abierto: «Un padre, una raíz —ésta es la clase de gente que nosotros (los seres humanos) somos», insistiendo, mediante esta referencia convencional a uno de los primeros pares de progenitores de la especie humana, en la indivisibilidad del nombre disputado.

Pero los nombres de estos primeros padres son secretos, como también lo son los detalles de embrollada mitología por los que el monismo une al mundo entero en un misticismo histórico.

Las mismas consideraciones se aplican al *wagan*. Hay muchos *wagan*, y muchos de ellos poseen personalidades múltiples y, sin embargo, todos los *wagan* son uno y descendieron de Kava-mbwangga, quien se multiplicó por medio de torundas de betel masticado sobre las que había pisado y que, por ello, se convirtieron en los otros *wagan*; pero que, en realidad, son todas ellas Kava-mbwangga. Otro ejemplo de este monismo místico podemos verlo en la teoría de que todas las cosas del mundo son solamente modelos de olas.

Pero, como contrapartida del sentido de la unidad de todas las cosas, podemos poner la confusión que probablemente resultó de la rivalidad entre clanes y el énfasis en el orgullo. Todo el mundo cree e insiste en un monismo fundamental, pero cada grupo de clanes tiene su propia teoría mitológica de acuerdo con la cual se conceden a sus propios antepasados las posiciones clave en el origen unitario del mundo. Así ha resultado que no solamente hay una teoría monística, sino toda una serie de teorías en conflicto, cada una de las cuales enfatiza la unidad fundamental del mundo.

Existen al menos dos (y probablemente más) parejas de primeros progenitores incluidas en el esquema totémico polisilábico; y, además de éstas, hay un tercer par que posee nombres

cortos y no están ligados a ningún clan ¹⁴ —y de este modo la cultura oscila entre monismo y pluralismo.

Una interesante expresión del pluralismo fundamental del mundo podemos verla en la teoría nativa de las «carreteras» separadas. Es éste un asunto sobre el que los propios nativos se muestran vagos y la opinión varía de uno a otro informante. Estos me dijeron que los seres humanos, los *wagan*, las *kurgwa* (brujas) y los *windjambu* (espíritus del bosque) tienen todos ellos «carreteras» separadas. Pero algunos informantes se inclinaban por pensar que sólo había dos «carreteras», la de los seres humanos y la de los espíritus; otros, por su parte, distinguían tres carreteras, la de los *wagan* y *kurgwa*, la de los *windjambu* y la de los seres humanos. Me dijeron en inglés pidgin que los *wagan* estaban «detrás de la verdad», es decir, que aunque invisibles se hallaban sin embargo presentes de algún modo misterioso que podríamos expresar mediante una referencia a la «cuarta dimensión» o a otro «plano de existencia». Aunque las carreteras fueran descritas como medios de transporte instantáneo, la palabra *iamba* (carretera), tal como se aplicaba a estos seres espirituales, parecía ser también equivalente de «planos de existencia».

Mientras el monismo y pluralismo del pensamiento iatmul son comparativamente fáciles de entender, las dos formas de dualismo resultan algo más oscuras. La cuestión tiene, sin embargo, cierta importancia, y yo creo que la distinción entre dualismo directo y diagonal puede resultar útil en la descripción de culturas distintas de la de los iatmul ¹⁵.

¹⁴ Es interesante que mi informante, Kainggenwan de Mindimbit, quien me dio los nombres de estos dos primeros progenitores no-totémicos —Mogavia (el hombre) y Leres (la mujer)—, consideraba dichos nombres como secretos de gran importancia; aunque, como no tienen status de clan ni eficacia mágica, podríamos esperar que no tuviesen ningún valor.

¹⁵ Esta exposición del dualismo directo y diagonal la escribí antes de que me diera cuenta de que estos conceptos son solamente análogos ideológicos del ethos complementario y simétrico. La terminología empleada aquí es, en algunos sentidos, rudimentaria, y podría haberse introducido alguna simplificación sustituyendo el término «directo» por *complementario* y «diagonal» por *simétrico*. Me pareció que valía la pena, sin embargo, dejar la exposición original del tema casi como estaba, de modo que el lector pueda ver cómo los fenómenos cismogénicos se hallaban reflejados en mi informe sobre el eidos iatmul *antes* de que yo hubiese desarrollado el concepto de cismogénesis. La equivalencia entre los dos tipos de dualismo y los dos tipos de cismogénesis

Doy a entender con dualismo una tendencia a ver las cosas, personas o grupos sociales relacionados en pares; y, de acuerdo con el tipo de relación que se vea entre los elementos de cada par, hablaré de dualismo *directo* o dualismo *diagonal*. En el caso de dualismo directo, dicha relación la vemos como análoga a la que se da entre un par de hermanos del mismo sexo; mientras que en el dualismo diagonal la relación se ve como análoga a la existente entre un par de hombres casados cada uno con la hermana del otro.

Estas consideraciones me fueron sugeridas por un trabajo del doctor Leonard Adam¹⁶, donde éste mencionaba una institución nepalesa descrita como «hermandad artificial». La existencia de dos formas de pensamiento dualista se me hizo evidente a partir de la consideración del contraste entre esta relación y las correspondientes relaciones «artificiales» institucionalizadas existentes en la cultura iatmul.

En casi todas las culturas puede encontrarse este tipo de *compañerismo institucionalizado*, y en las sociedades más simples es habitual que tales formas de *compañerismo*, establecidas fuera o por entre los lazos de parentesco, aparezcan siempre *pautadas* sobre los lazos familiares de parentesco. Así, en Nepal, la conducta de los *compañeros* o *socios* se halla aparentemente *pautada* sobre la conducta normal entre hermanos dentro de la cultura nepalesa. Entre los iatmul, en cambio, no hay «hermandad artificial», pero en su lugar encontramos toda una serie de tipos de relaciones «artificiales» *pautadas* sobre los lazos de *afinidad* y que subrayan la naturaleza *simétrica* de dichos lazos.

El contraste es muy chocante y condujo naturalmente al problema de qué factores culturales podrían expresarse al institucionalizar un tipo de relación «artificial» en lugar del otro. La teoría que estoy ahora proponiendo es un intento de responder a esta cuestión desde un punto de vista *eidológico*.

La teoría es simplemente que hay dos tipos contrastados de pensamiento dualista. El primer tipo, que es fácil de seguir para los europeos, clasificaría en un grupo a las esquinas adyacen-

aparece tratada con mayor plenitud al final del presente libro, ya que no fue sino durante la escritura del Epílogo cuando dicha identidad se hizo clara.

¹⁶ *Man*, vol. XXV, 1935, pág. 12, y *Zeitschr. für Vergl. Rechtswissenschaft*, Bd. XLIX. Para ejemplos de «relaciones artificiales» probablemente basadas en un dualismo diagonal en comunidades africanas, cfr. Hocart, «Blood Brotherhood», *Man*, 1935, pág. 127.

tes de un rombo (por emplear una analogía geométrica). Este tipo de pensamiento, al que me referiré como dualismo *directo*, es aquel que conduce a la formación de relaciones artificiales basadas en la hermandad y a conceptos tales como éste de los iatmul de que todo cuanto hay en el mundo se puede agrupar en pares, de tal manera que uno de los componentes de cada par es el hermano mayor mientras que el otro es el hermano menor del mismo sexo.

El segundo tipo de pensamiento resulta mucho más difícil para los europeos, porque se halla menos desarrollado en nuestro eidos¹⁷. Este clasificaría en un grupo a las esquinas diagonalmente opuestas de un rombo, acentuando su igualdad y oposición fundamentales. Este modo diagonal de pensar conduce en la cultura iatmul a la formación de relaciones de afinidad artificiales y a la idea de que todo en este mundo tiene su contrapartida igual y opuesta. Y se extiende más allá hasta los grandes constructores dualistas que subyacen a las dos mitades del Sol y la Madre con sus totems opuestos Cielo y Tierra, Día y Noche, y hasta las divisiones duales transversales del sistema iniciatorio en el que la mitad de una mitad inicia a la mitad diagonalmente opuesta de la mitad opuesta (ver fig. 4, página 267).

Es posible que estos dos modelos de pensamiento estén ambos representados en el eidos de todas las culturas, pero yo creo que varía considerablemente el grado en que se acentúa uno u otro tipo de dualismo en las distintas culturas. Entre los iatmul, ambos tipos están fuertemente desarrollados. Es difícil calcular su importancia relativa, ya que el modo diagonal de pensar resulta más extraño y chocante al observador europeo. Mi impresión es que se da un mayor énfasis al tipo diagonal, y que además este énfasis es más fuerte entre los iatmul orientales (Mindimbit, Tambunum, etc.) que entre los iatmul centrales (Palimbai, Malingai, etc.). En Mindimbit recogí dos clases de listas de nombres de espíritus chamánicos dispuestos en pa-

¹⁷ Podemos preguntar no sin razón por qué, estando como están presentes en la sociedad europea ambas clases de cismogénesis, sería más difícil para nosotros pensar en términos de dualismo diagonal (es decir, simétrico). La respuesta es que, si bien habitualmente pensamos en las relaciones complementarias en términos duales, no consideramos la rivalidad y la competición como algo necesariamente dual. Nuestra sociedad, pese a estar basada en la competición y la rivalidad, carece de simetría bilateral.

res. En una de estas listas, los pares se componían de nombres «hermano mayor» y «hermano menor», mientras que en la otra eran pares de *kaishi* (contrapartidas opuestas). En Palimbai traté de recoger las dos mismas clases de lista y solamente me dieron listas dispuestas en pares de hermanos. Cuando pregunté por los nombres emparejados como *kaishi* y dije que en Mindimbit me habían proporcionado también esta clase de lista, mi informante dijo: «Sí, los del Este siempre están hablando de *kaishi*; para ellos, todo tiene un *kaishi*; pero nosotros no somos así.» Esta diferencia eidológica entre Palimbai y Mindimbit se debe en parte, sin duda, al accidente histórico, y resulta interesante que los iatmul orientales se hallan geográficamente más próximos al área en que se han recogido sistemas de parentesco simétricos extremadamente complicados entre los banaro¹⁸ y mundugumor¹⁹.

Pero, pese a esta diferencia de grado entre Palimbai y Mindimbit, ambos tipos de pensamiento dualista se hallan bien desarrollados por toda el área iatmul; y ambos son reconocibles en la formación de la *naven*. Por un lado tenemos el énfasis en las diversas identificaciones directas de hermanos, de padre e hijo, y de marido y mujer; y, por otro tenemos, como ejemplos del modo diagonal de pensar, todos los modelos de relación entre cuñados y la bella simetría invertida de la *naven* en los dos lados del lazo matrimonial, por la cual la hermana del padre se viste de hombre y se identifica con el padre, mientras que el hermano de la madre se viste de mujer identificándose con la madre.

Existen, por supuesto, otros tipos de dualismo además de los dos que han cultivado los iatmul. En nuestra propia cultura, tenemos el dualismo entre Mente y Materia y otras basadas en el contraste entre distintos niveles de la personalidad. A estos tipos de dualismo, que yo sepa, no se han entregado los iatmul; ni tampoco han enfatizado con ninguna fuerza dualismo alguno basado en modelos etológicos contrarios. Tal vez esto resulta sorprendente en una cultura en la que cada sexo posee su propio ethos. Hasta la idea común de principios «masculinos» y «femeninos» en la naturaleza aparece únicamente reconocible como un motivo de importancia muy secundaria en la división tótemica dual. El Sol está personificado como masculino y la

¹⁸ Thurnwald, *Mem. Amer. Anth. Ass.*, vol. III, 1916.

¹⁹ Margaret Mead, *Sex and Temperament*.

Luna, que pertenece a la mitad Madre, es una mujer. La mitad Madre tiene como emblema más importante la vulva (no personificada, que yo sepa, pero de género femenino). Pero este tipo de contraste no se lleva muy lejos, y la tierra y el cielo están personificados como masculinos. En general, el pensamiento iatmul ha ignorado el tipo de filosofía que encuentra diferencias etológicas en la naturaleza. Nunca ha habido un Blake entre ellos; y sus mitos sobre el origen del mundo enfatizan la *separación* de cielo y tierra más que la unión de grandes opuestos para producir el mundo. En efecto, existe tan poca tendencia a vincular contrastes etológicos al dualismo diagonal que no sin cierta vacilación he clasificado la identificación de marido y mujer entre las basadas en dualismo directo en lugar de situarla en la misma clase que la identificación de cuñados. En el matrimonio, el contraste de ethos sexual hace imposible el elemento de competición simétrica que caracteriza la cooperación entre cuñados²⁰.

Por último, y antes de dejar las cuestiones de pensamiento directo y diagonal, podemos observar que los pueblos primitivos, al igual que los antropólogos, tienden a confundir los dos métodos de pensamiento. En un sistema clasificatorio típico, la distribución de los términos de parentesco se basa en la identidad entre hermanos del mismo sexo. Así, el uso de idénticos términos de parentesco para dos personas distintas se convierte en un típico mecanismo para acentuar su directa identidad social, pero el mismo mecanismo puede utilizarse también para acentuar una identidad basada en el pensamiento diagonal. Así, entre los sulka de Nueva Bretaña, a quienes estudié durante

²⁰ Este párrafo lo escribí *antes* de que hubiese equiparado el dualismo directo con los modelos complementarios, y he dejado el pasaje como estaba. Había encontrado que aquellos con quienes había discutido los tipos de dualismo tendían a confundir la oposición geométrica del dualismo diagonal con el tipo de oposición que tiene lugar en el contraste entre Día y Noche. Mis conceptos eran en aquel momento bastante vagos, pero yo estaba seguro de que ésta era una concepción errónea, y este pasaje está destinado por tanto a mostrar cómo esa oposición de naturaleza no está implicada en el dualismo diagonal. No se me ocurrió entonces poner la cuestión, como ahora debería, en términos positivos, afirmando que la naturaleza complementaria está implicada en el dualismo *directo*.

La falta de énfasis en el sistema totémico sobre los principios «masculino» y «femenino» guarda probablemente correlación con el hecho de que este sistema es un reflejo de la subdivisión de la comunidad en mitades y clanes más que de la diferenciación de los sexos.

algunos meses en 1929, el término de parentesco utilizado para designar al hermano de la propia madre se extiende a la contraparte del hermano de la propia madre (*krus*) en la mitad opuesta, un hombre a quien el que habla se dirigiría con el nombre de «padre» si no fuese por su identificación diagonal con el hermano de la madre. El mismo fenómeno se puede reconocer en el sistema *iatmul* en la observancia, por parte del *tambinyen* del padre, del tabú existente sobre el hecho de comer alimentos recogidos por el hijo, un tabú que concierne principalmente al padre.

Otra confusión entre dualismo directo y diagonal tiene lugar en el sistema de mitades totémicas y clanes. Este sistema es considerado como una serie de dicotomía en disminución, pero no está perfectamente claro si estas dicotomías son directas o diagonales. Ya he indicado que la relación entre las mitades es, por lo general, diagonal. Pero las parejas de clanes son consideradas descendientes de parejas de hermanos mayores y menores y, así, la relación entre ellos se concibe como directa; y esta concepción se ha extendido a la mitad, de modo que la gente Sol dice que su mitad es «hermano mayor» de la mitad Madre²¹.

Igualmente, en lugar de afirmar que el dualismo directo que tiene lugar entre pares de clanes se ha extendido a la relación entre las mitades, podemos decir que el dualismo diagonal entre mitades ha influido en la relación entre clanes. Las listas de antepasados totémicos de los diversos clanes muestran que ha tenido lugar una gran cantidad de imitación. Cada clan tiene su cerdo, águila, fuego, cocodrilo, casa ceremonial, espíritu chamánico, etc. personificados; y es probable que el sentido de simetría relacionado con el dualismo diagonal haya guiado a los diversos clanes en sus mutuas imitaciones (es decir que la relación entre clanes aunque nominalmente complemen-

²¹ Creo que también me dijeron miembros de la mitad Madre que su grupo era «hermano mayor» del Sol, pero no tengo ningún registro de ello en mis notas. Probablemente apenas presté atención a la declaración cuando me la hicieron, ignorándola como un alarde. Pero la cuestión es interesante, ya que, si la diferencia de edad, la marca de la relación complementaria, se ha convertido en motivo de rivalidad simétrica, esto podría arrojar alguna luz sobre el sistema alternante de agrupación de los grados iniciatorios en mitades con rivalidad simétrica entre sí. Cfr. también la disputa entre *Wwoshimba* y *Kili-mali* (pág. 126), quienes estaban simétricamente relacionados por el matrimonio de sus hijos. *Kwoshimba* al final se jacta de ser «hermano mayor» de *Kili-Mali*.

taria y expresada en términos de «mayor» y «menor», esté hasta cierto punto modelada sobre la rivalidad simétrica).

Hay una peculiaridad en el tratamiento iatmul del dualismo directo que necesita ser especialmente enfatizada (y de esto, más que de ningún otro detalle, deduciré en el Epílogo una equivalencia entre dualismo «directo» y modelos complementarios de relación). Cada cosa y cada persona tiene su hermano, y los nombres polisilábicos están dispuestos en pares de tal manera que, en cada par, un nombre es el hermano *mayor* del otro. En todo el campo en que el pensamiento dualista directo es reconocible, éste viene acompañado del concepto de que una de las unidades es mayor con respecto a la otra. No existe tal concepto en el caso de personas identificadas por dualismo diagonal, y se diría que dichas personas son nominalmente iguales en status y siempre del mismo sexo; mientras que aquellos que están directamente identificados jamás pueden ser iguales, debiendo diferenciarse bien en edad, o bien en sexo.

En el caso de hermanos de sexo opuesto, no existe énfasis en edad; aquí, la diferencia de sexo es al parecer análoga a la diferencia de edad. Una hermana, independientemente de la edad, siempre se dirige a su hermano con el nombre de *nyamun*, el término empleado por un hombre para con su hermano mayor solamente. Pero, entre hermanos del mismo sexo, se emplean siempre los términos *nyamun* (hermano mayor del mismo sexo) y *tshuambo* (hermano menor del mismo sexo). En el sistema de nombres, hay pares de nombres masculinos y, en muchos casos, sus correspondientes pares de nombres femeninos, así:

Mwaim-nanggura-ndimi
(hermano mayor)

Mwaim-nanggura-ndimi-ndjowa
(hermana mayor)

Temwa-nanggura-ndimi
(hermano menor)

Temwa-nanggura-ndimi-ndjowa
(hermana menor)

etc. (nueve pares de nombres). etc. (siete pares de nombres).

Siempre la superioridad de edad se señala en los pares del mismo sexo y se omite entre distintos sexos.

En otras culturas en que ha estado actuando el pensamiento dualista directo, podemos encontrarlo expresado en referencias mitológicas a hermanos gemelos. Pero este tipo de mito, por cuanto yo sé, está ausente en la cultura iatmul. Es probable que

el extremo horror e intolerancia hacia los gemelos en algunas culturas sea un ulterior desarrollo comparable al acento que los iatmul ponen en la superioridad de edad. Entre los iatmul, se tolera a los gemelos y no se presta gran interés a dicho fenómeno. Existen, sin embargo, unos pocos mitos tejidos sobre la idea de los tocayos (*oiseli*). Un hombre se encuentra a otro y, al preguntarle su nombre, descubre que es el mismo que el suyo. Entonces le pregunta el nombre de su padre y descubre (tal como teóricamente exige el sistema de nombres) que es el mismo que el de su propio padre. En mitología, los tocayos inmediatamente se hacen amigos. Pero, en la vida real, apenas parecen prestarse atención el uno al otro.

Dejando ahora los ejemplos de identificación u oposición de pares y volviendo a series más largas, podemos reconocer un nuevo modelo de pensamiento. En la cultura Iatmul, con su carencia de jefatura o jerarquía, no hay más que tres contextos en los que dicha seriación tiene lugar²², y en todos ellos la primera, tercera, quinta, etc., unidades aparecen agrupadas juntas, y este grupo es contrastado con el que componen la segunda, cuarta, sexta, etc. Los tres contextos en que se desarrolla dicho esquema son: la alternancia de generaciones, la alternancia de grados iniciatorios y la alternancia de hermanos biológicos.

La propia generación de un hombre, la generación de su abuelo paterno y la generación de su nieto patrilineal se agrupan formando una *mbapma* (literalmente «línea»); y, en contraste con ésta, las generaciones de su padre y su hijo son de la *mbapma* opuesta. Ya he mencionado que existen teorías de reencarnación vinculadas a esta alternancia, y sólo necesito añadir aquí que un hombre puede dirigirse al padre de su padre bien por el nombre de *nggwail* (abuelo) o por el de *nyamun* (hermano mayor). Esta identificación de unos parientes con otros en análogas posiciones dos generaciones aparte y en una línea patrilineal recorre todo el sistema de parentesco, de manera que la esposa del hijo de un hombre es *nyame* (madre) y el hermano de la esposa de su hijo es *wau* (hermano de la madre).

El sistema iniciativo, el segundo contexto en que tiene lugar el mismo tipo de alternancia, únicamente puede describirse aquí muy brevemente.

²² Existen uno o dos ejemplos de seriación sin grados, p. ej., la plantación de ñames en hileras y la disposición de los postes de una casa. En estos ejemplos no existe alternancia.

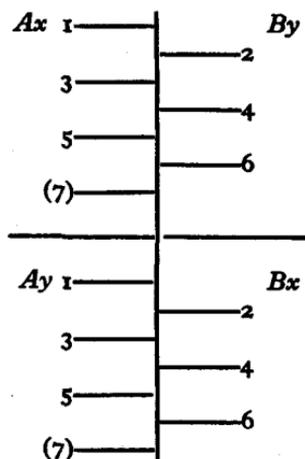


FIGURA 4.—Diagrama de grupos iniciatorios.

Las dos mitades transversalmente divididas están marcadas con *A* y *B*, y *x* e *y*. Así, los cuadrantes resultantes son *Ax* y *Ay*, *By* y *Bx*. Miembros de una mitad inician a jóvenes de la mitad opuesta. Así, los miembros de *Ax* inician a *By*, los de *Ay* inician a *Bx*. Cada cuadrante se divide en tres denominados grupos de generación: 1, 3, 5 ó 2, 4, 6; de tal manera que 1 son los progenitores de 3, quienes a su vez son los progenitores de 5; mientras que 2 son los progenitores de 4, quienes a su vez son los progenitores de 6.

El sistema está dispuesto de tal manera que una de las mitades, *A* o *B*, es siempre de mayor edad que la otra. En el Diagrama, *A* está representada como mayor que *B*. Así, de los grupos generacionales de *A*, cada uno es ligeramente mayor que el grupo correspondiente de *B*. Miembros de *Ax* 1 iniciaron a los miembros de *By* 2. *Ax* 3 están ahora iniciando a *By* 4. *Ax* 5 empiezan a estar ahora listos para la iniciación, pero serán iniciados más tarde por *By* 4. *By* 6 son todos niños pequeños. Igualmente, *Ay* 1 iniciaron a *Bx* 2, etc.

Con el transcurso del tiempo, *Ax* 1 morirán y una nueva generación, *Ax* 7, aparecerá. La mitad *B* se convertirá entonces en superior de edad a la *A*, y su superioridad en edad será reconocida cuando impongan violentamente su fuerza en una reyerta. *By* 4 comenzará entonces a iniciar a *Ax* 5.

En este bello sistema los grupos 1, 3, 5 están unidos entre sí y opuestos a 2, 4, 6, que se alternan con ellos y son siempre sus menores por aproximadamente media generación. De este modo, el modelo de pensamiento que aparecía como una alternancia de generaciones en el clan patrilineal aparece aquí como una alternancia de grupos de media generación que van escalonándose como los radios de una rueda.

A lo largo de todo el sistema se habla de cada grado como el «hermano mayor» del grado que le sigue hacia abajo. Así 1 es hermano mayor de 2, y 2 lo es de 3, etc. Esta costumbre enlaza con el tercer contexto en que tiene lugar el mismo modelo.

En las grandes familias en que hay una larga serie de hermanos, es de esperar el mismo tipo de alternancia. La lengua posee cinco términos (no numerales) para designar al primero, al segundo, al tercero, al cuarto y al quinto hijo respectivamente; y se espera que, en sus disputas por el patrimonio del que participan antes de que el padre muera, el primer y tercer hermanos unirán sus fuerzas contra el segundo y cuarto. Yo pregunté por el quinto hermano, pero me dijeron que «él sería demasiado pequeño, él los observaría».

Existe, finalmente, otro contexto en el que yo estoy tentado a ver un desarrollo del mismo tipo de modelo, a saber, la estructura de la música de flauta²³. Las flautas iniciatorias no tienen agujeros laterales con los que el ejecutante pueda controlar y variar el tono. Por ello se ve limitado a la serie de armónicos naturales proporcionados por el tubo. Una flauta dará alrededor de siete notas distribuidas en tres octavas, pero los intervalos entre las notas son demasiado amplios para permitir que se pueda tocar una melodía con una sola flauta. Esta dificultad se supera mediante un esquema de alternancia. Las flautas se tocan siempre a pares y, en cada par, una flauta es un tono más alto que la otra. Durante la ejecución, como resultado de la diferencia de tono entre los dos instrumentos, los armónicos de la una se alternan con los de la otra; de manera que los dos ejecutantes, que soplan por turnos, pueden entre ambos producir melodías sencillas. Se dice que la flauta de tono más bajo es «hermano mayor» de la otra, si bien para fines totémicos el par de flautas se considera como una unidad.

²³ *The Eagle*, St. John's College Magazine, 1935, pág. 258.

Que esta alternancia de los armónicos de flauta sea en realidad otra expresión del tipo de pensamiento que aquí nos interesa, es algo que tal vez podemos dudar. Pero la realidad de este fenómeno es lo bastante clara en la alternancia de generaciones, grados iniciatorios y hermanos. Por cuanto he podido saber, este modelo de pensamiento no es reconocible en la configuración de las *naven*, aparte de pequeños detalles tales como la identificación del padre del marido de la hermana de un hombre como *laua* (cfr. distribución de cerdos, págs. 34-35). Pero si he descrito esta alternancia con cierto detalle es por su interés general y porque creo que podemos ver en ella una combinación de los dos tipos de pensamiento dualista, una intrusión del pensamiento diagonal en contextos donde la identificación directa y el principio de superioridad de edad se hallaban ya en acción. De modo que, entre pares de hermanos, solamente intervienen estos dos factores; pero, en series más largas, encontramos el principio de oposición simétrica dividiendo la serie.

Es interesante, a este respecto, comparar el mito de Dioscuri, Cástor y Pólux, con las alternancias características del eidos *iatmul*. De estos dos gemelos, Cástor era mortal y Pólux inmortal. El gemelo mortal resultó al final muerto en combate y su hermano inmortal entonces intercedió ante Zeus, quien le garantizó, como favor, que compartiría su inmortalidad con su hermano. Desde entonces, uno y otro han existido en días *alternos*²⁴.

La semejanza entre la alternancia de los celestes gemelos y la de hermanos y grados iniciatorios en los *iatmul* es sorprendente; pero podemos con precaución preguntarnos qué significa, si es que significa algo. En primer lugar, resulta obvio que una semejanza eidológica entre dos culturas no tiene por qué tener significación alguna desde un punto de vista sociológico o etológico. Menos todavía implicará relación histórica ninguna entre las culturas. La semejanza entre los dos sistemas solamente ha sido demostrada dentro de unos límites estrictamente definidos y no tenemos derecho alguno, a la hora de sacar nuestras conclusiones, a salirnos de dichos límites para entrar

²⁴ Existen otras versiones de esta historia que son menos comparables con las alternancias de la cultura *iatmul*. Se dice, por ejemplo, que se permitió a Pólux pasar sus días alternativamente entre los dioses y con su hermano en el Hades.

en los dominios de la historia, la sociología o las ciencias económicas. No podemos apresurarnos a deducir de la semejanza eidológica que la relación entre hermanos entre los griegos y los iatmul es parecida en cualquier modelo concreto de comportamiento cultural. Es obvio que el mismo eidos podría expresarse en las dos culturas mediante muy diferentes formas de comportamiento.

La única conclusión, por tanto, que estamos autorizados a sacar es que en las culturas griega y iatmul se dan modelos comparables de pensamiento, y podemos señalar que en ambas culturas dichos modelos se expresan en contextos de la relación entre hermanos. Más allá de esto no podemos ir. Pero, si el aislamiento estricto de los puntos de vista eidológico, etológico y sociológico nos permite incluso esta gran libertad al comparar los detalles de una cultura con los de otra, creo que valdrá la pena. Hasta aquí, no hemos tenido ningún criterio de equivalencia que indicase qué comparaciones podrían ser permisibles o qué clase de conclusiones podríamos basar sobre las semejanzas que encontramos.

Yo sugiero que, si nos disciplinamos a pensar estrictamente con arreglo a un tipo de función social o cultural cada vez, seremos libres al fin de comparar un detalle de una cultura con un detalle de otra, sabiendo qué estamos comparando y qué clase de deducciones pueden hacerse de la comparación. Es cierto que nuestras conclusiones serán de alcance tan limitado que parecerán casi inútiles pero, al menos, tendrán una utilidad, la de sugerir ulteriores problemas. Si bien las conclusiones eidológicas no pueden arrojar ninguna luz sobre otros aspectos del comportamiento cultural, pueden al menos sugerir problemas cuyas soluciones deben buscarse con arreglo a estos otros aspectos. La detección de un eidos similar en dos culturas distintas puede muy bien estimularnos a una investigación sobre la sociología o economía de los pueblos tratados.

Otro punto comparativo que casi con toda seguridad recompensará investigar se puede ver en la semejanza entre el sistema de parentesco iatmul y los sistemas de clases de Australia, Ambrym, etc. En todos estos sistemas podemos reconocer tanto el pensamiento dualista diagonal como el directo, y en todos ellos encontramos un énfasis en la alternancia de generaciones. Una diferencia llamativa, sin embargo, entre los sistemas australianos y el de los iatmul es que los primeros son *cerrados*. Una comunidad australiana está dividida en un nú-

mero hijo de grupos, y está establecido qué grupo se casará con cuál y qué generación se casará con cuál otra. Esto no sucede en el sistema iatmul e, incluso si los iatmul se limitasen más estrictamente al matrimonio *iai*, no tendrían un sistema cerrado como los de Australia. Creo que estamos tratando aquí de un motivo bastante importante del pensamiento iatmul. Los nativos ven su comunidad, no como un sistema cerrado, sino como un tronco infinitamente proliferante y ramificante. Un clan se hará grande y se subdividirá; un poblado crecerá y expedirá colonias. La idea de que una comunidad es cerrada es probablemente incompatible con esta otra idea de ella como algo que continuamente se divide y esparce su progenie «como el rizoma de un loto».

Vale la pena especular sobre otra diferencia entre el parentesco australiano y el de los iatmul. Se diría, a la vista de los informes sobre el parentesco australiano, que esta gente considera la asignación de términos de parentesco como algo determinado por el sistema de grupos sociales; como si pensarán, de hecho, que el parentesco clasificatorio es realmente *clasificatorio*. En contraste con éste, los iatmul efectivamente asignan términos de parentesco más bien sobre una base de *extensión* a partir de la propia familia. No estamos interesados aquí en la cuestión de cómo en el oscuro pasado llegaron a asignarse tales y cuales términos a tales y cuales parientes, sino más bien en la cuestión puramente sincrónica de qué método de pensamiento utiliza la gente hoy día a la hora de asignar términos de parentesco a sus diversos parientes, y está claro que, en un sistema clasificatorio, es posible discurrir bien desde los grupos sociales a la familia o bien desde la familia a los grupos sociales. Es probable, al menos, que unos pueblos hagan lo uno mientras otros pueblos hacen lo otro. En el caso de los iatmul, yo diría que este pueblo asigna términos en base a la extensión más que a la clasificación.

Este es un tema sobre el que se ha sostenido cierta cantidad de discusión en los círculos antropológicos, y se diría que algunos antropólogos son proclives a una manera de pensar, mientras que otros lo son a la otra. Sería importante saber si unos pueblos nativos difieren de otros en este mismo respecto. Es probable que unas culturas fomenten los métodos inductivos de pensamiento, mientras que otras fomentan los deductivos.

Si existiese una posibilidad de que los modos de pensamiento de los antropólogos tuviesen lugar también entre pueblos

primitivos, ¿qué diríamos entonces de los diversos modos de pensar que se han defendido en este libro? En este estadio del mismo podría sernos provechoso hacer un repaso del sistema que hemos construido y considerar lo que significa en términos del eidos nativo. Hemos documentado el hecho de que cada detalle de comportamiento es pertinente: *a)* al conjunto de la sociedad, *b)* a las emociones del individuo y *c)* al pensamiento del individuo, y nos hemos preparado para pensar separadamente con arreglo a cada una de estas formas de pertinencia. Además de estas formas de pertinencia, existen otras que podríamos haber estudiado: podríamos haber considerado, especialmente, el conjunto de la cultura como un mecanismo orientado hacia la producción, distribución y consumo de objetos materiales o, también, como un mecanismo que moldea las personalidades de los individuos.

La sugerencia que ahora deseo presentar es que los propios pueblos nativos son más o menos conscientes de estos diversos aspectos de su comportamiento, y que las culturas pueden diferir profundamente en el grado en que uno u otro aspecto se enfatiza²⁵ en la consciencia de los individuos.

Si preguntamos a un individuo por qué se comporta de una determinada manera, existen ciertamente cinco tipos de respuesta que él nos podría dar. Puede decir:

1. «Este comportamiento fomenta el bienestar de la comunidad», respondiendo a nuestra pregunta en términos sociológicos.

2. «Este comportamiento es el acostumbrado, tradicional, o es consecuente con otro comportamiento», respondiendo a nuestra pregunta en términos estructurales.

3. «Este comportamiento me proporciona ciertos tipos de satisfacción emocional»; o «causa satisfacción o insatisfacción emocional a otras personas, y a mí me gusta eso», respondiendo a nuestra pregunta en términos etológicos.

²⁵ Es dudoso, quizá, hasta qué punto este tipo de normalización debe considerarse como *ethos* o como *eidos*, pero no creo que esta cuestión haya de incomodarnos materialmente en el presente. Es posible que deba introducirse algún otro término para designar estos diversos tipos de normalización, pero los síndromes asociados a ellos no han sido todavía suficientemente investigados como para justificar la introducción de nueva terminología.

4. «Este comportamiento proporcionará tales y cuales objetos de utilidad», respondiendo a nuestra pregunta en términos económicos.

5. «Este comportamiento educará mi mente, o la mente de alguna otra persona», o «resulta de mi educación», respondiendo a nuestra pregunta en términos de desarrollo.

Pero, de todos modos, como hemos visto, en el caso de los tres primeros puntos de vista todas las formas de pertinencia se hallan en realidad presentes en todo comportamiento.

La cuestión que hemos de decidir, contando con que todos los aspectos están presentes, es: ¿es el individuo consciente de todos ellos por igual? Yo sugeriría que estos distintos aspectos se acentúan en grados distintos en distintas culturas, y que en una misma personalidad se dará una profunda diferencia según sea principalmente consciente uno u otro aspecto del comportamiento.

Al investigar en esta cuestión, sin embargo, una precaución se hace muy necesaria. El lector habrá notado que se requiere cierto esfuerzo de acrobacia mental para hacer que la mente pase, de pensar con arreglo a un punto de vista determinado, a pensar con arreglo a otro, y habrá notado también que él mismo piensa con más facilidad con arreglo a uno u otro de los puntos de vista. Yo mismo tiendo, al menos en los niveles conscientes de mi mente, a pensar con más facilidad en términos estructurales; y puede que esta inclinación haya influido en mí a la hora de estimar el énfasis relativo de estos distintos métodos de pensamiento en la cultura iatmul. Es probable que las preguntas que yo hice a mis informantes fuesen expresadas de tal manera que indicasen que yo esperaba una respuesta en términos estructurales.

Ya hemos visto cómo en la cultura iatmul los conceptos sociológicos se expresan normalmente en términos simbólicos. El bienestar y la fertilidad de la comunidad se atribuye a seres espirituales llamados *mbwan* o *kop*; la fuerza combativa del poblado está simbolizada por el águila; y la unidad del grado iniciatorio está representada por el cocodrilo.

Una serie más interesante de planteamientos sociológicos y de otros tipos nos la proporciona las declaraciones de los nativos sobre la sanción de la venganza (cfr. pág. 74). Tenemos en primer lugar el planteamiento en términos de *ngglambi*, la nube oscura que se ve sobre la casa del hombre culpable y que

puede ocasionar la enfermedad de sus parientes. Este planteamiento, con su libre inclusión de todo el grupo de parientes del culpable, lo podemos considerar como sociológico. En segundo lugar, tenemos el planteamiento en términos de *wagan*, y también éste diríamos que es un planteamiento sociológico, difiriendo del primero en que el grupo de individuos cuya unidad se representa simbólicamente aquí es, no el grupo de los parientes del ofensor, sino el clan del hombre ofendido. Es el *wagan* de dicho clan quien venga la ofensa perpetrada contra uno de los miembros del clan. En tercer lugar, tenemos el planteamiento en términos de venganza individual o ley del talión. Aquí la cuestión se plantea simplemente en términos de las emociones y motivos de los individuos y la simetría de su comportamiento; mientras que el simbolismo característico de los planteamientos más sociológicos ha desaparecido.

En todos estos planteamientos sociológicos podemos reconocer el desarrollo de un sistema de pensamiento que encaja bastante bien con la teoría religiosa propuesta por Durkheim, y cabe sospechar que, desde el momento en que los planteamientos sociológicos tienden a ser simbólicos, éste no es un aspecto del comportamiento que se enfatice en la conciencia iatmul.

Resulta interesante, a este respecto, considerar cómo en modernas comunidades «totalitarias» europeas, bien que sean fascistas o comunistas, un aspecto del comportamiento que antes casi se ignoraba se ve acentuado por propaganda de todo tipo. Esta hace que el individuo vea su comportamiento cada vez más relevante al Estado. Un planteamiento consciente del motivo sociológico en términos del Estado parece venir a reemplazar a un anterior planteamiento simbólico de la cuestión en términos de una deidad.

Los planteamientos estructurales, por otra parte, me parece que están mucho más desarrollados en la cultura iatmul. Se afirma con claridad que el *wau* es una madre, y gran parte de su comportamiento es considerado por los nativos consecuente con esta premisa principal. También una gran parte del comportamiento cultural es considerada por los nativos «tradicional» y esto, a mi parecer, es probablemente una expresión de un punto de vista estructural. La explicación no encierra ningún elaborado silogismo: equivale a decir simplemente, si la examinamos, que una cosa se hace porque se ha hecho en el pasado. Pero esto, después de todo, es una explicación de consecuencia estructural.

Otro rasgo de la cultura iatmul que probablemente sea una expresión de pensamiento estructural es la tendencia nativa a enérgicos clichés. «Era una mujer estupenda» —así que la casaron dentro del clan. No sé exactamente hasta qué punto esta clase de expresiones son clichés o proverbios, pero mis informantes las enunciaban con una entonación muy diferente de la que acompañaría a una afirmación sobre los motivos del comportamiento.

Otro ejemplo del interés iatmul por los aspectos estructurales del comportamiento lo podemos ver en su insistencia en las cualidades esquemáticas y la rectitud de su sistema de matrimonio (pág. 112) y de sus listas de nombres totémicos (págs. 148 y 149).

Cabe sospechar que este énfasis en el punto de vista estructural está ligado a una falta de tranquilidad emocional que, como ya hemos visto, es característica de los hombres iatmul y, si esta correlación fuese correcta, entonces existe la posibilidad de que una visión estructural del mundo sea un síntoma importante del síndrome que Kretschmer ha llamado esquizotimia; y aquí afloran preguntas sobre la posibilidad de una cismogénesis entre personalidades que enfatizan uno de estos puntos de vista y personalidades que enfatizan otro.

Los planteamientos en términos de emoción son, por otra parte, bastante más raros entre los hombres iatmul, y los dos únicos que puedo recordar son planteamientos de emoción desagradable —*ngglangga* y *kianta*— el primero una referencia a la emoción de un hombre cuyo orgullo ha sido herido y que tal vez podría traducirse como «pique», y el segundo un término que designa los celos. Ambos términos se emplean ocasionalmente al explicar las razones de un comportamiento, pero no oí referencia alguna a emociones agradables que fuesen causa de ningún detalle de comportamiento. El término *wowia kugwa*, «estar enamorado», lo utilizan casi exclusivamente las mujeres y es probable que, entre éstas, las explicaciones emocionales de las razones de un comportamiento sean mucho más frecuentes que entre los hombres.

Los planteamientos económicos se dan con cierta frecuencia en esta cultura. Pero, si bien se conserva registro de cada precio de novia, y si bien un hombre iatmul es capaz de regatear hasta el último céntimo, no hay en esta cultura papúa nada del enorme énfasis económico que tanto caracteriza a la mayoría de los pueblos melanesios. Los bienes pecuniarios, el comercio y la

acumulación de riquezas jamás se podrían describir como las principales preocupaciones de los iatmul. Tal vez valdría la pena investigar sobre la relación entre el énfasis cultural en los aspectos económicos del comportamiento y el tipo de personalidad que en la jerga psicológica se da en llamar anal.

Otro punto de vista que pueden adoptar los nativos es el calendárico, y sobre este punto únicamente puedo hablar de manera muy provisional. Yo mismo tengo tan poca apreciación del tiempo que olvidé casi por completo investigar sobre este aspecto de la cultura Iatmul. Mi impresión es, sin embargo, que entre los iatmul hay muy poco énfasis en este aspecto del comportamiento. Los hombres más importantes, a quienes corresponde decidir cuándo debe tener lugar una ceremonia determinada, me dieron ocasionalmente muy vagas explicaciones sobre esta periodicidad de las ceremonias *wagan* y *mwai*; pero, aunque una o dos veces intenté obtener más clara dicha periodicidad, nunca tuve éxito: mis informantes no parecían estar de acuerdo en sus opiniones. Incluso en el tema del calendario lunar los informantes se mostraban bastante poco interesados y obviamente ignorantes. La dificultad aquí era que el calendario no es simplemente lunar, sino que está también regido por el nivel del agua. Teóricamente, el año consiste en *doce* lunas, de las que cinco son lunas de agua alta y cinco son lunas de agua baja. Entre cada uno de estos grupos de cinco lunas hay una luna intermedia. Pero, desde el momento en que la subida y bajada del nivel del río es muy irregular, mis informantes por lo general tenían dudas sobre qué mes era en uno u otro momento concreto. El año astronómico de trescientos sesenta y cinco días, por supuesto, contiene aproximadamente *trece* meses lunares; de manera que, con su teoría de doce meses al año, los iatmul nunca lograban ser precisos en la identificación de las lunas de su calendario.

Las ocupaciones de los hombres, por lo general, apenas parecían estar reguladas por la hora del día, y la celebración de incluso las más importantes ceremonias puede posponerse del modo más irregular. Las ceremonias que han de celebrarse por la noche habitualmente tienen lugar cuando la luna está llena, pero no es nada raro que se pospongan hasta la luna llena siguiente y, algunas veces, esta posposición lleva a que se tenga que ejecutar una danza cuando el agua ya ha subido y el terreno de danza se halla inundado. En estos casos se construye una plataforma sobre canoas para uso de los danzarines.

Ya he dejado dicho que *ethos* y *eidos* son una expresión de los aspectos afectivos y cognitivos de la personalidad, pero vale la pena remarcar que también pueden normalizarse otros aspectos de la personalidad, y podemos considerar brevemente aquí algunos de estos aspectos:

1. Apolíneo y Donisiaco. La doctora Benedict²⁶ ha descrito dos polos extremos de una posible variación de la personalidad, y ha mostrado cómo dichos extremos se pueden normalizar en una cultura. No está perfectamente claro, sin embargo, cómo los síndromes que ella ha dado en llamar Apolíneo y Dionisiaco se relacionan con *ethos* y *eidos*. Mi impresión particular es que en la personalidad apolínea tenemos una normalización que podría tener lugar con muchos tipos de organización de las emociones y sentimientos. Pero, en tanto los fenómenos de disociación no se hayan relacionado adecuadamente a otros fenómenos psicológicos y, sobre todo, en tanto no tengamos alguna idea de lo que queremos decir con la palabra *consciencia*, no nos será posible definir con mayor precisión estos polos de variación.

2. Tempo. Una impresión común de aquellos que visitan países extranjeros es la de que los nativos de dichos países son más rápidos o más lentos, más listos o más torpes en sus reacciones que los miembros de la propia comunidad del observador. Esta impresión se debe sin duda a alguna forma de normalización cultural de las personalidades involucradas, y debería investigarse. Desconocemos, por ejemplo, si el tiempo de reacción puede estar afectado por la cultura.

3. Perseveración. En algunas culturas parece que los individuos toman grandes precauciones para evitar recibir o provocar unos a otros repentinos choques emocionales. Miss Lindgren me dice que, entre los mongoles, un hombre que llega con excitantes noticias, aun cuando sus noticias sean de una naturaleza que exija rápida acción, no las impartirá hasta pasado un cierto período de tiempo. Es probable que las culturas varíen considerablemente unas de otras en la flexibilidad que exigen del individuo, y sería importante conocer algo de la posición de un individuo hiperflexible en una cultura que espera de él un alto grado de perseveración, así como el destino de un individuo emocionalmente rígido en una cultura que exige flexibilidad.

²⁶ *Patterns of Culture*, 1935.

4. Podemos recordar, por último, que este libro está destinado únicamente a dar una visión sincrónica de la cultura iatmul, y es posible que individuos y culturas varíen en el grado en que cada uno ve el mundo, bien como un producto del pasado, o bien como un mecanismo que funciona en el presente.

Por el momento, no sería beneficioso hacer más que sugerir la existencia de estos otros tipos de normalización de la personalidad, pero es posible que un estudio de estos fenómenos psicológicos en sus marcos culturales contribuya en algo a nuestro entendimiento de los propios fenómenos; y que la antropología cultural tenga importantes contribuciones que hacer al tema de la psicología individual. Los avances en cualquiera de estas dos disciplinas siempre contribuirán a avanzar en la otra, y el concepto de normalización cultural de la personalidad constituye un lazo entre las dos.

CAPÍTULO XVI

EPILOGO 1936

La escritura de este libro ha sido un experimento, o más bien, una serie de experimentos, en los métodos de pensamiento sobre material antropológico, y aún me queda por informar de cómo llegué a llevar a cabo estos experimentos, a evaluar las técnicas que ideé y a acentuar lo que considero mis más importantes resultados.

Mi trabajo de campo era fragmentario e inconexo —quizá más que el de otros antropólogos. Después de todo, partimos a hacer lo imposible, a recoger en unos pocos meses una cultura extremadamente compleja y completamente extraña; y todo antropólogo sincero, cuando regresa a Inglaterra, descubre considerables lagunas en su trabajo de campo. Pero mi caso era algo peor. El antropólogo medio tiene algún interés definido por algún aspecto concreto de la cultura que está estudiando, bien que sea en reconstrucción histórica, en cultura material, en economía o en análisis funcional, y cuando menos recogerá una cierta cantidad de material suficiente para un libro impregnado de su punto de vista particular. Pero yo carecía de todo interés orientativo de esta clase cuando me encontré en el terreno; y era (y soy todavía) escéptico respecto a las reconstrucciones históricas; no podía (ni puedo todavía) pensar que el análisis funcional ortodoxo tuviese posibilidad de llevar a ninguna parte; y, por último, mis propios enfoques teóricos (*Oceania*, 1932, págs. 484 ff.) se revelaban demasiado vagos para ser de utilidad alguna en el campo.

No veía ninguna razón clara por la que debiera investigar en un tema en lugar de otro. Si un informante me contaba una historia de brujería y asesinato, yo no sabía qué pregunta hacerle después —y esto no tanto por falta de preparación como por exceso de escepticismo. Así, por lo general, aparte de unos pocos procedimientos de rigor tales como la recopilación de genealogías y terminología de parentesco, bien dejaba a mis informantes correr libremente de un tema a otro, o bien preguntaba la primera cosa que se me venía a la cabeza. De vez en cuando, hacía que el informante volviese a algún tema previo de conversación, pero me habría sido difícil encontrar razones teóricas para dedicar una atención especial a ciertos temas.

Este método, o más bien falta de él, era antieconómico, pero tiene sus compensaciones. Sé, por ejemplo, el valor tan grande que conceden los nativos a su enorme sistema de nombres totémicos; y esto lo sé, no por algún relato colorido sino por la curiosa experiencia de anotar, literalmente, miles de nombres a la escucha de mis informantes; y lo sé también por la más amarga experiencia de encontrar mis cuadernos llenos de nombres cuando los consultaba en busca de información sobre los tipos preferidos.

La llegada de una parte del manuscrito de la doctora Benedict, *Patterns of Culture* (Modelos culturales), acontecimiento ya mencionado en el Prólogo, junto con algunas conversaciones con los doctores Fortune y Margaret Mead, me dio una vaga pista sobre lo que yo quería hacer en antropología, y durante los tres últimos meses antes de abandonar Nueva Guinea traté de seguir esta dirección. Me di cuenta entonces de la importancia del método en el trabajo de campo y me esforcé, en lo que me quedaba de tiempo, por reparar ciertas deficiencias visibles en mis anotaciones sobre los temas más comunes. Reconocí la importancia del contraste de *ethos* entre ambos sexos, pero no ideé ningún método especial de investigación que pudiera haber sido relevante a un enfoque etológico. No fue hasta después de regresar a Inglaterra cuando me di cuenta de la importancia de observar las reacciones de un sexo ante el comportamiento del otro, así como de recoger declaraciones nativas sobre los tipos preferidos. Cuando un informante me decía que Woli-ndambwi tenía una gran nariz (cfr. pág. 186), yo anotaba esta información, pero sin ninguna idea de que este detalle cultural pudiera ser de ningún interés particular.

Estoy poniendo de relieve aquí la falta de método en mi trabajo de campo con el fin de satisfacer a aquellos que pudieran decir que he «seleccionado mis datos para hacer encajar mis teorías». Por supuesto, ha tenido lugar cierta selección en el proceso de refinamiento de mis cuadernos de notas, pero ésta ha sido efectuada en Inglaterra. La anotación real de los hechos había sido hecha al azar antes incluso de que yo pudiera soñar con *ethos*, *eidos* y *cismogénesis*, y pongo énfasis ahora en estas consideraciones porque jamás serán aplicables a mi trabajo futuro en el que espero seleccionar datos que sean pertinentes a los problemas que estudio.

Cuando llegué a la tarea de aunar mis observaciones para construir un informe continuado, me hube de enfrentar a una masa de material de lo más diverso e inconexo. Tenía por ejemplo un gran número de historias de brujería y venganza, pero a ninguna de ellas había añadido un estudio sistemático de los relevantes datos de parentesco, técnica, actitud emocional, etcétera. Por supuesto había recogido, no datos aislados, sino datos reunidos en pequeños manojos: los datos de algunos manojos estaban agrupados sobre una base cronológica y los de otros estaban agrupados sobre una base estructural, y así sucesivamente. Ningún sistema concreto de organización recorría la totalidad del material sino que, por lo general, mis grupos de datos habían sido ensamblados por mis informantes, de manera que los sistemas de agrupación se basaron en un pensamiento nativo más que científico. Con este material tenía yo que confeccionar un cuadro de la cultura *Iatmul*. Si, en tales circunstancias, he conseguido demostrar alguna coherencia en dicha cultura, este logro es el mejor testimonio de la utilidad de los métodos de análisis.

Una descripción de los diversos pasos que han llevado a la construcción de este libro servirá como resumen de mis sugerencias; y una narración de los errores en que caí de paso puede que sea de utilidad para todo aquel que desee seguirla.

Un detalle de la *naven* de Palimbai me había chocado con gran fuerza. Yo había visto anteriormente a mujeres travestidas orgullosas de sus ornamentos masculinos, e incluso había publicado una descripción de las ceremonias *naven* de Mindimbit, pero nunca había visto aún al *wau* travestido. Jamás me había dado cuenta de que él era una figura cómica. Toda mi imagen mental de la *naven* había estado equivocada, equivocada por-

que, aun cuando me habían contado lo que se hacía, yo no tenía idea de los aspectos emocionales del comportamiento.

Aunque yo no sabía lo que significaba, sabía que la bufonería del *wau* había alterado toda mi concepción de la *naven* y, si así era, el contraste entre el desaliñado travestismo de los hombres y la orgullosa exhibición de ornamentos homicidas de las mujeres debía de alguna manera contener una importante pista sobre la cultura iatmul. El cambio en mi forma de pensar había surgido de la adición de énfasis emocional a lo que originalmente no era más que una imagen puramente formal, y así terminé por creer que el ethos era la *cosa* que importaba.

Mucho más tarde, después que hube regresado a Inglaterra, descubrí por mis fotografías que, cuando las mujeres van adornadas para un ceremonial público, llevan ornamentos que normalmente sólo se ponen los hombres, y este descubrimiento me indujo a considerar la analogía de las modernas Amazonas y a desarrollar la teoría del travestismo iatmul que he expuesto en el Capítulo XIV.

Cuán sólida pueda ser esta teoría es algo que difícilmente puedo juzgar, pero la he expuesto con toda seriedad y tengo un especial afecto por ella porque, aunque ahora dicha teoría no sea más que un detalle de poca importancia en todo el contenido del libro, fue a partir de este detalle de donde toda la síntesis se desarrolló. En el Congreso Internacional de 1934, leí un escrito sobre mi teoría del travestismo iatmul a la Sección de Sociología. En él di esbozos del ceremonial *naven* y del ethos de uno y otro sexo en la cultura iatmul. Sentía que había encontrado explicaciones bastante satisfactorias para los curiosos detalles de la *naven* y estaba todavía seguro de que el ethos era lo que más importaba.

Después del Congreso, comencé a rehacer este pequeño escrito sobre travestismo, pensando que valía la pena publicarlo y que podría después utilizar el escrito como esqueleto para un libro sobre la cultura iatmul. Pero el escrito creció con la adición primero de un método de aproximación y después de otro, hasta llegar a convertirse en el presente libro; y ahora su propósito ya no es proponer una teoría del travestismo iatmul, sino sugerir métodos de pensamiento en torno a los problemas antropológicos.

La primera dificultad con que me encontré residía en el hecho de que los hombres iatmul llevasen delantales y las mujeres iatmul llevasen faldas. Sentí que mi teoría etológica era

una descripción bastante satisfactoria del travestismo ceremonial, pero no podía dar una explicación para la simple circunstancia de que en ocasiones más ordinarias ambos sexos llevaran ropas especiales; y esta diferenciación era claramente necesaria si había de darse travestismo en dicha cultura. Pero el problema no me preocupaba seriamente y deseché la cuestión. Era una norma de la cultura, una «formulación», el que individuos de distinto sexo llevaran diferentes atuendos. De hecho, deseché la cuestión tan efectivamente que en ninguna parte del libro he expuesto el hecho obvio de que la diferenciación del atuendo según el sexo es uno de los factores que «promueven» el travestismo.

La cuestión se hizo más seria cuando pregunté por qué debía ser el hermano de la madre quien ejecutaba aquellas bufonadas y no el padre. De nuevo me refugié en los términos «formulación» y «estructura». El sistema de parentesco, «erigido» a base de formulaciones, era parte de la estructura de la sociedad, y la *naven* estaba «edificada sobre» dicha estructura. Parecía, pues, que había otra «cosa» que importaba en la cultura y que se llamaba «estructura».

Mientras a mí me parecía que el ethos consistía en tipos preferidos y comportamiento que expresaba emoción, la estructura consistía en el sistema de parentesco y otras «formulaciones». Si un hombre reprendía a su mujer, su comportamiento era ethos; pero, si el hombre se casaba con la hija de la hermana de su padre, entonces era estructura. Hasta llegué a pensar en la estructura como una red de canales que guiaban el ethos y estaban configurados por él (cfr. nota 6 al capítulo VIII). Si ahora miramos atrás, resulta casi increíble que llegase a seguir semejantes líneas de pensamiento y a utilizar semejantes metáforas, y me es completamente difícil escribir sobre mis primeras teorías sin caricaturizar.

Me llevó bastante tiempo alejarme de estas falacias, y ya había avanzado en otras direcciones antes de escapar. A mi lista de subdivisiones culturales añadí lo que yo solía llamar «función pragmática». Esta consistía en una mezcla de la «satisfacción de las necesidades de los individuos» y la «integración de la sociedad». La confusión entre estas dos clases de función social fue el resultado de la fusión de dos hechos casi irrelevantes: que el *wau* necesita de lealtad y que ésta sirve también para integrar la sociedad. Todavía consideraba yo el ethos, la estructura y la función pragmática como categorías en que po-

día subdividirse la cultura, e incluso había comenzado a escribir el último capítulo del libro antes de haber escapado de este cenagal.

En este último capítulo pretendí examinar las interrelaciones entre dichas subdivisiones culturales, y descubrí que no había dado ningún criterio claro para diferenciar los elementos culturales que yo clasificaría como *ethos* de aquellos que yo clasificaría como estructura o función pragmática. Comencé a dudar de la validez de mis categorías y llevé a cabo un experimento. Escogí tres fragmentos culturales: *a)* un *wau* entregando comida a su *laua*; un ejemplo pragmático, *b)* un hombre reprendiendo a su mujer, un ejemplo etológico, y *c)* un hombre casándose con la hija de la hermana de su padre, un ejemplo estructural. Entonces dibujé un cuadrículado de nueve cuadrados en un gran trozo de papel, tres hileras de cuadrados con tres hileras de cuadrados a su vez en cada una de ellas. Rellené las hileras horizontales con mis ejemplos culturales y las columnas verticales con mis categorías. Y después me obligué a ver cada ejemplo como algo concebiblemente perteneciente a cada categoría. Encontré que se podía hacer.

Descubrí que podía pensar en cada fragmento cultural de una manera estructural; podía verlo en concordancia con un consistente conjunto de reglas¹ o formulaciones. Igualmente, podía ver cada fragmento como algo «pragmático», bien como algo que satisface las necesidades de los individuos o bien como algo que contribuye a la integración de la sociedad. También, podía ver cada fragmento etológicamente, como una expresión de emoción.

Este experimento puede parecer pueril, pero para mí era muy importante, y lo he relatado detenidamente porque puede que haya alguien entre mis lectores que tienda a considerar conceptos tales como «estructura» como partes concretas que «interactúan» en una cultura, y que encuentre, como me pasó a mí, bastante difícil pensar en estos conceptos como en meras etiquetas para puntos de vista adoptados bien por el científico o por los nativos. Resulta instructivo también realizar el mismo experimento con conceptos tales como economía, parentesco y te-

¹ Desde entonces he descartado esta interpretación legalista de la estructura cultural y he sustituido los términos reglas y formulaciones por el de *premisas*, enfatizando la naturaleza *consecuente* de la estructura cultural e ignorando la cuestión de si ésta es inevitable y si está claramente formulada por los nativos.

nencia de tierras, e incluso religión, lenguaje y «vida sexual» no se erigen con demasiada seguridad como categorías de comportamiento, sino que tienden a resolverse en etiquetas para puntos de vista desde los que se puede ver todo comportamiento.

La cuestión se puede reformular bien en términos de puntos de vista adoptados por el científico, o bien en términos de aspectos del comportamiento. Debemos esperar encontrar que cada fragmento de comportamiento tiene su importancia etológica, estructural y sociológica².

Esto significaba que sólo tenía que mantener claramente ante mí la convicción de que ethos, estructura, etc., no eran sino meros puntos de vista o aspectos de la cultura, así como buscar cada uno de estos aspectos en cada pedazo de comportamiento y en cada información de los nativos. Pero esto todavía era difícil. En primer lugar, el hábito de pensamiento que atribuye carácter concreto a aspectos de los fenómenos es de los que desaparecen con dificultad. La falacia que tan duramente ha censurado Whitehead ha sido, sin duda, un principio o motivo importante del eidos europeo desde los días de la filosofía griega. Me ha llevado más de un año desprenderme de dicho hábito aún sólo parcialmente y me temo que muchos pasajes de este libro puedan estar todavía más o menos infectados por él, a pesar de la drástica revisión de que ha sido objeto.

Otra dificultad era la de mantener mis puntos de vista distinguidos y separados. Una y otra vez me apartaba del punto de vista que era apropiado en el capítulo en que estaba trabajando y descubría, por ejemplo, que había insertado un párrafo de interpretaciones estructurales en un capítulo sobre el ethos. Merece la pena relatar un ejemplo de esto: me había sentido muy impresionado por el tono del debate sobre la profanación de la casa ceremonial juvenil (cfr. pág. 121) y, de mis investigaciones sobre este debate, había emanado el hecho de que no existe ninguna sanción seria dentro de un grado iniciatorio. Esto lo reconocí como un dato de primera importancia, y anoté que esta falta de sanciones internas debería insertarse en el capítulo que describe el ethos de la casa ceremonial. Más tarde escribí varias

² No pretendo haber detectado la falacia de «concreción mal emplazada» independientemente de Whitehead, y quizá nunca habría conseguido desenmarañar la cuestión si ciertas conversaciones con C. H. Waddington no hubiesen plantado en mi mente las semillas de la filosofía de Whitehead.

páginas sobre el asunto para insertarlas en el mismo, y no fue hasta que volví a leer lo que había escrito cuando encontré que dichas páginas no eran otra cosa que sociología. Ellas se convirtieron entonces en el núcleo de la segunda mitad del capítulo sociológico.

Este ejemplo servirá para mostrar cómo la concreción mal emplazada tiende a confundir los aspectos separables. Mi secuencia de pensamiento, aunque vaga, había sido algo así: el tono de este debate es chocante; el debate es «puro ethos»; por consiguiente, la generalización que saqué de dicho debate es ethos.

Me inquietaba también el sentimiento de que, si los propios nativos distingúan, como hacen los nativos de Europa occidental, entre economía y derecho y consideraban éstos como subdivisiones más que como aspectos culturales, yo debía buscar en las diversas culturas del mundo una normalización de aquellos mismos métodos de pensamiento que yo mismo había estado defendiendo: y, cuando me di cuenta de que la gente podía pensar a veces en términos de ethos o sociología, comprendí que ya no necesitaba seguir preocupándome por las ideas nativas de la subdivisión de la cultura. Estaba justificado al esperar que cada aspecto se hallase representado en cada fragmento de comportamiento, y el hecho de que los nativos fueran conscientes solamente de uno de estos aspectos en un contexto dado era un punto que podía ser significativo en un examen eidológico de la cultura.

Para mí, el escape a la falacia de la concreción mal emplazada fue un enorme avance, y espero que otros puedan encontrar que el relato de mis aventuras les ayude a ver sus problemas con mayor claridad y simpleza. A partir de entonces, la construcción del sistema de abstracciones que he propuesto fue un asunto comparativamente fácil. Pero podemos mencionar también otros tres pasos de este proceso, aunque sólo sea por hacer honor a cuanto lo merece:

La separación de la sociología de mi montón de «funciones pragmáticas». Esta se debió al profesor Radcliffe-Brown. Yo presenté un escrito en Chicago esbozando mi sistema de abstracciones y el profesor Radcliffe-Brown observó que utilizaba el término «estructura» en un sentido distinto del suyo, y que él lo utilizaba para referirse a la estructura de la *sociedad*, mientras que yo lo estaba empleando para lo que él entonces

propuso denominar «estructura cultural». Siguiendo esta sugerencia, resolví mi «función pragmática» en dos abstracciones separadas: «sociología» en el sentido estricto del término y lo que yo he denominado «motivación» o la «expresión del ethos en el comportamiento».

La separación de eidos y ethos. Esta resultó de la impropiedad de mi uso del término «lógica» en la definición de estructura cultural. Encontré que era necesaria una nota a pie de página para explicar que debemos esperar hallar diferentes clases de «lógica» en distintas culturas y, al escribir esta nota, me di cuenta de que debía describir la lógica de la cultura latmul tan completamente como pudiese y de que ésta era un aspecto importante de la cultura. En mi antiguo planteamiento, el «ethos» era subdivisible en dos abstracciones principales, ethos y eidos, que estaban mutuamente relacionadas al igual que los aspectos afectivos del comportamiento lo están con los cognitivos. Dejé por consiguiente de emplear el viejo y más amplio término de «ethos» para cubrir todas aquellas características omnipresentes de una cultura que pueden atribuirse a la normalización de los individuos, y ahora utilizo el término de la doctora Benedict *configuración* para tan amplio sentido. La doctora Benedict ha estado de acuerdo conmigo, en conversación, en que, en su uso original de este término, ella pretendía incluir la normalización de muchos aspectos distintos de la personalidad, y en que es conveniente disponer de un término general para la combinación de todos estos aspectos culturales.

No deja de ser desafortunado que, aunque la comprometida palabra «lógica» condujese al concepto de eidos, el desarrollo de este concepto no haya contribuido prácticamente nada a mitigar el carácter dudoso de la palabra «lógica». Este es quizá, creo yo, el punto más débil en la exposición de mi sistema. Estoy razonablemente satisfecho de que la estructura cultural sea un aspecto importante y aislable del comportamiento, pero la descripción exacta del tipo de consistencia característico de una cultura, vista desde este punto de vista, todavía se me ha escapado.

Estrechamente relacionada con esta dificultad está la de distinguir los aspectos afectivos de la personalidad de los cognitivos. Soy consciente de que hoy día los psicólogos tienden a ver con recelo los términos afectivo y cognitivo, pero aun así espero que, si conseguimos asegurar primero que dichos términos

son aspectos y no categorías del comportamiento, y pasamos después a comparar el ethos y el eidos de diversas culturas, podremos al final llegar a un mejor entendimiento del pensamiento y la emoción.

Cismogénesis. Este concepto se ha desarrollado muy lentamente a partir de conversaciones sostenidas con los doctores Margaret Mead y Fortune. La doctora Mead contribuyó a él con una idea de primerísima importancia, la del ethos complementario. Pero, durante largo tiempo después de regresar a Inglaterra, yo pensaba todavía en los fenómenos en términos estáticos, como tipos de ethos o tipos de personalidad. Me dejé influir indebidamente por las conclusiones de la psicología tipológica. Gradualmente me fui dando cuenta de que, si existía esta relación complementaria entre los ethos de los dos sexos en la cultura iatmul, era evidente por la especial naturaleza de esta relación que cada ethos debía ejercer alguna acción formativa o directiva sobre el otro. De tan concretos planteamientos de la cuestión se desarrolló el concepto de cismogénesis complementaria.

Más tarde, de una conversación con Alan Barlow sobre política europea, desarrollé la idea de la cismogénesis simétrica. El capítulo que trata de estos procesos es un resultado de la combinación de estas dos líneas de pensamiento y de la elevación de la mezcla con un poco de dialéctica hegeliana.

Tales han sido, pues, los pasos que me condujeron al aislamiento de cinco puntos de vista principales para el estudio del comportamiento de los seres humanos en sociedad —estructural (y eidológico), emocional (y etológico), económico, evolutivo y sociológico. No he dado ninguna muestra de los métodos evolutivo y económico, pero he intentado dar un esbozo de la cultura iatmul desde cada uno de los restantes puntos de vista. El resultado ha sido que en cada capítulo, según el método adoptado, se ha situado a distintas partes de la cultura una al lado de otra. En el capítulo estructural, se han colocado juntos los más diversos contextos de la cultura para demostrar las identificaciones pertinentes al sistema matrimonial como parte de un gran mecanismo para la integración de la sociedad. En los capítulos etológicos, se han recogido juntas expresiones emocionales características de los iatmul extraídas de los contextos de la vida cotidiana, la caza de cabezas y la iniciación; y, a partir de esta recopilación, nos fue posible pasar a atribuir un valor emo-

cional específico al comportamiento de los diversos parientes en la naven. Por último, en el capítulo sobre el eidos iatmul he situado de la mano los modelos de totemismo, grados iniciatorios e incluso música de flauta iatmul para dar un cuadro de los modos de pensamiento de este pueblo. De hecho, cualquiera que sea nuestro método, nuestro material es el mismo y comprende, ordenada, toda la diversidad del comportamiento iatmul.

Pero, aunque el material disponible para nuestros estudios sea el mismo no importa cuál sea el aspecto de la cultura que nos proponemos estudiar, no es en absoluto indiferente el orden en que investigamos los diferentes aspectos. Al atribuir valor emocional a los detalles del comportamiento *naven*, he insistido en que toda atribución de este tipo es peligrosa en tanto no se haya estudiado el ethos del conjunto de la cultura; y, por consiguiente, el cuadro general del ethos iatmul necesariamente precede al capítulo en que he intentado analizar las emociones de los diversos parientes en la *naven* —e incluso con esta precaución, este capítulo es quizás el menos satisfactorio del libro.

En el estudio de la lógica iatmul he adoptado el procedimiento opuesto. Primero esbocé las premisas en que se basa la ceremonia *naven* y, sólo después, di un cuadro general del eidos iatmul. Debe por tanto hacerse la siguiente pregunta: ¿por qué, si no es justificable conocer los motivos antes de haberse estudiado el conjunto del ethos, es permisible atribuir comportamientos a premisas concretas antes de haberse esbozado el eidos de la cultura?

Sospecho que ésta es una pregunta de considerable importancia, y su respuesta puede muy bien poner en tela de juicio la relación entre los aspectos afectivos y cognitivos de la personalidad. Por el presente sólo puedo sugerir dos posibles respuestas: el orden de procedimiento que me he visto forzado a adoptar puede ser resultado bien de mi propia psicología o bien de la de mis informantes. Ya he dicho que, en mis propios procesos mentales, los aspectos estructurales y lógicos del comportamiento se ven más claramente que los emocionales, y creo que lo mismo sucede en los hombres iatmul. Si esta observación es correcta, al atribuir valor emocional a detalles de comportamiento yo estaba especulando sobre los procesos más inconscientes y, por consiguiente, necesitaba un material de apoyo que únicamente podía proporcionarme un estudio preliminar del ethos iatmul. Pero, en el caso de los aspectos lógicos del comportamiento, cabía esperar cierto grado de claridad en mis in-

formantes y proceder directamente a la afirmación de consecuencia entre distintos detalles de comportamiento.

Por otra parte, una mayor claridad sobre los aspectos estructurales del comportamiento es característica, no sólo de los nativos, sino también de los europeos. La lengua inglesa —y quizá todas las lenguas— no está adaptada a la descripción crítica de la emoción. Mientras un silogismo se puede expresar con toda simplicidad, resulta casi imposible hacer cualquier simple afirmación sobre emociones. Lo más que podemos hacer es esbozar un ethos o una personalidad en un difuso estilo periodístico o artístico y, después, resumir dicho esbozo en unas pocas palabras cuya significación está determinada por el esbozo. Así, después de dar un esbozo del ethos iatmul, calificué dicho ethos de «orgullosa» y «esquizotímida». Estas palabras pueden tener un centenar de significados, pero el sentido en que yo las he utilizado está definido hasta cierto punto por mi esbozo del ethos iatmul. De no disponer de dicho esbozo preliminar, nuestra atribución de valor emocional al comportamiento sólo puede guiarse por presupuestos generales y probablemente falaces sobre la naturaleza humana, presupuestos que son tan generales que empañan toda diferenciación de sexo, temperamento y cultura.

En este capítulo final estamos intentando, tal vez prematuramente, obtener alguna visión general de los distintos métodos de enfoque que se han mostrado en el transcurso del libro, y hay un punto de especial interés. Si, sea cual sea el método que adoptemos, nuestro material es el mismo y la única diferencia entre uno y otro método reside en la disposición del material, es entonces procedente investigar si alguna subdivisión de la cultura o algún otro fenómeno sistemático ha llegado a revelarse tan fundamental como para sobrevivir a estas reconstrucciones de los detalles de comportamiento y reaparecer en forma reconocible en cada una de nuestras descripciones.

La «subdivisión» ortodoxa de la cultura en instituciones tales como matrimonio, parentesco, iniciación, religión, etc., ha desaparecido por completo; pero un fenómeno ha persistido a través de todas las reconstrucciones y ha sido descrito en diferentes términos en cada exposición. En el capítulo sobre contraste etológico y competición, el último que escribí de hecho, expuse que, aunque el concepto de cismogénesis se había desarrollado a partir del estudio del ethos, «debemos estar preparados para estudiar la cismogénesis desde todos los puntos de

vista —estructural, etológico y sociológico— que he preconizado». Cuando escribí esta frase tenía intención de posponer el estudio de los aspectos sociológicos y estructurales de la cismogénesis a algún trabajo futuro. Era consciente de que los historiadores marxistas se habían ocupado de los aspectos económicos del proceso y había deducido de ello que debíamos esperar aspectos estructurales y sociológicos, pero no tenía idea de cómo podía ser el proceso desde estos puntos de vista. Fue por tanto una sorpresa para mí descubrir, cuando volví a leer mi manuscrito, que de hecho había dedicado varias páginas de mis capítulos sobre eidos y sociología a las dos formas de cismogénesis; y esta sorpresa fue tanto mayor cuanto que el concepto de cismogénesis simétrica había sido una adición muy tardía a mi teoría.

Las últimas páginas del capítulo sobre sociología (págs. 127 *et seq.*) están dedicadas a una discusión de los diversos modelos de escisión que tienen lugar en las sociedades humanas. En ellas puse de relieve el contraste entre la escisión de las comunidades iatmul, que da lugar a grupos filiales con normas culturales semejantes a las de la sociedad matriz, y la escisión de las comunidades europeas que tan a menudo originan grupos filiales con normas culturales divergentes de las del progenitor. También observé que la producción de grupos filiales con normas semejantes estaba asociada a un sistema de sanciones periféricamente orientado, mientras que la producción de grupos filiales divergentes estaba asociada a un sistema centrípeto o jerárquico.

Estos dos tipos de escisión se pueden describir sencillamente en términos de cismogénesis simétrica y cismogénesis complementaria. Hice constar también que, en la integración de la sociedad iatmul, los lazos más débiles son los que unen a los parientes por afinidad y que son éstos los lazos que quedan rotos cuando la comunidad se divide, mientras que los lazos basados en relaciones patrilineales persisten. El «plano de escisión» de esta sociedad es paralelo a los lazos patrilineales, pero atraviesa transversalmente los lazos matrilineales y de afinidad.

Ya hemos visto cómo en esta sociedad las relaciones entre padre e hijo y entre hermano mayor y hermano menor son complementarias, mientras que entre cuñados es simétrica. De modo que son las relaciones simétricas las que principalmente se rompen en caso de escisión, y cabe razonablemente sospechar que

la escisión sea, en parte, un resultado de una cismogénesis simétrica.

Encontramos también que una de las funciones sociológicas de la *naven* es el fortalecimiento de estos lazos de afinidad, pero no estaba perfectamente claro (cfr. pág. 117) por qué había de ser la relación entre *wau* y *laua* clasificatorias la que se acentúa a este respecto y no la relación entre cuñados. Para la mente europea resultaría más natural acentuar esta última relación. Pero, a la luz de la situación cismogénica, es razonable suponer que la relación *wau-laua* con su correspondiente diferencia de edad entre las personas involucradas es más consecuentemente complementaria en sus modelos de comportamiento y, por consiguiente, más apta para funcionar como un vínculo en una sociedad que al parecer tiene alguna dificultad en controlar la cismogénesis simétrica. Por otra parte, vale la pena señalar que el propio comportamiento del *wau* en la *naven* se puede describir como una insistencia en los aspectos complementarios de su relación con su *laua* a expensas de los aspectos simétricos. El *wau* acentúa su posición como «madre» y «esposa» de su *laua*, negando así el aspecto simétrico de la relación relativo a su posición como «cuñado».

Es posible que esta insistencia en los modelos complementarios en la relación *wau-laua* sea un ejemplo del control de una cismogénesis simétrica mediante la adición de modelos complementarios de comportamiento (cfr. pág. 215). Pero, dado que la escisión final de la comunidad sigue todavía un plano de escisión que atraviesa transversalmente los lazos matrilineales y de afinidad, debemos suponer que este intento de controlar la cismogénesis simétrica no tiene un resultado completamente satisfactorio.

En contraste con la escisión de las comunidades *iatmul* por cismogénesis simétrica encontramos que, en las comunidades europeas, los grupos filiales generalmente se separan del progenitor en revuelta contra las elaboradas jerarquías centrípetas —legales, religiosas y militares— que constituyen un rasgo característico en la integración de dichas comunidades. Estas jerarquías están todas construidas por una serie de relaciones complementarias y, por tanto, es razonable suponer que las escisiones son, bien enteramente o en parte, resultado de una cismogénesis complementaria.

Más que esto no podemos decir por el momento; y es probable que, al atribuir la escisión de las comunidades *iatmul* a

una cismogénesis simétrica y la de las comunidades europeas a una cismogénesis complementaria, haya sido más radical en mis generalizaciones de cuanto sería estrictamente justificado. Estas radicales afirmaciones servirán, sin embargo, como muestra de las generalizaciones que podrían cuidadosamente documentarse con un estudio de la cismogénesis en sus aspectos sociológicos.

Mientras en el capítulo sociológico la cismogénesis aparecía bajo la forma de una clasificación de tipos de escisión social, en el capítulo sobre el eidos iatmul se representaba el mismo proceso como una clasificación de tipos de dualismo (págs. 259-270). Yo no estaba satisfecho con mi terminología de dualismo «directo» y «diagonal» y había encontrado considerable dificultad en explicar a otros estos conceptos; pero no pude ver un modo de rehacer la cuestión hasta que me di cuenta de que podía sustituir los términos «directo» y «diagonal» por los de *complementario* y *simétrico* en los mismos sentidos en que había utilizado estos términos en mi descripción de las relaciones cismogénicas.

Esta equivalencia aparece clara si consideramos la lista de relaciones que he clasificado respectivamente como «directas» y «diagonales». Las relaciones «directas» son las que existen entre hermano mayor y hermano menor, hermano y hermana, marido y mujer; y todas éstas son relaciones complementarias típicas. Las relaciones «diagonales» son las que existen entre cuñados (especialmente cuñados que han intercambiado hermanas) y entre *kaishi* (contrapartes que han intercambiado obsequios de objetos valiosos o personas cuyos hijos se han casado entre sí). Tanto las unas como las otras son relaciones simétricas.

En las relaciones «directas», la importancia del diseño complementario se hace evidente por la insistencia, en las listas totémicas, sobre la diferencia de edad entre hermanos biológicos del mismo sexo. En el caso de hermanos biológicos de sexo opuesto, resulta significativo que no haya sugerencia alguna de una diferencia de edad, ya que «la diferencia de sexo es evidentemente análoga a la diferencia de edad» (pág. 265). Podemos conjeturar ahora sobre la naturaleza de esta analogía: estos dos tipos de diferencia se asemejan en que cada uno de ellos introduce en la relación una base para modelos complementarios.

En las relaciones entre pares de clanes y entre las dos mitades totémicas ya observamos que pueden reconocerse ambas formas de dualismo. Mientras los clanes se agrupan en pares en calidad de «mayor» y «menor», los miembros de los clanes dedi-

can también gran cantidad de energía a la competición simétrica en el orgullo por sus antepasados y, como resultado, los dos tipos de dualismo quedan entrelazados. De forma muy provisional, podemos sugerir que la diferenciación de hermano mayor y hermano menor entre clanes relacionados posiblemente atenúe la competición simétrica entre los dos. Pero la cuestión no está clara y requiere más estudio del comportamiento real; necesitamos saber, sobre todo, en qué contextos insisten los miembros de un par de clanes en su hermandad y en qué contextos compiten (cfr. nota 20 al capítulo XV). Sin una información más completa, no podemos considerar estas agrupaciones como fuentes de evidencia sobre la equivalencia entre los tipos de dualismo y los tipos de relación cismogénica.

Esta equivalencia, sin embargo, puede demostrarse claramente en los elaborados sistemas de alternancia de grados iniciatorios y de hermanos. Yo describí esta alternancia como algo debido a «una combinación de los dos tipos de pensamiento dualista, una intrusión del pensamiento diagonal en contextos donde la identificación directa y el principio de mayoría de edad se hallaban ya en acción» (pág. 268). Podemos ahora reformular esta combinación de ambas formas de dualismo en términos de modelos cismogénicos. La relación entre dos grados consecutivos concretos es complementaria y está marcada por tan pronunciados contrastes como los que tienen lugar en la iniciación, donde el novicio es la «esposa» de los iniciadores. Pero la relación entre las mitades iniciatorias es simétrica. Culturalmente, es de esperar que exista rivalidad y combate entre los dos grupos y, de hecho, esta relación nos proporcionó el más claramente desarrollado de nuestros ejemplos de cismogénesis simétrica.

En cuanto al mecanismo que determina esta disposición de series alternadas, he supuesto (pág. 269) que el modelo de alternancia es en sí mismo un motivo del eidos iatmul y que, por tanto, dicho modelo reaparece en cualesquiera contextos que sean apropiados. Pero no está claro que este supuesto sea justificado o necesario. Es posible que no todo el modelo sino sólo los dos tipos de dualismo estén contenidos en el eidos. Si pensamos por un momento en términos diacrónicos, podemos ver que es improbable que ninguno de estos complejos sistemas de alternancia haya sido introducido entero por el contacto cultural. Tenemos que considerar, por tanto, cómo puede haberse desarrollado el primero de estos sistemas; sólo después de hacer

tal cosa nos será permisible pensar en el modelo de alternancia como algo «contenido en el eidos», es decir, suponer que los otros sistemas de alternancia están contruidos sobre el modelo del primero. Además, no conozco ninguna terminología nativa para describir la alternancia y, en ausencia de dicha terminología, es probable que los sistemas de alternancia se formen nuevamente en cada contexto. Es posible que la única normalización proporcionada por el eidos sea la de los dos tipos de dualismo. La lengua nativa expresa éstos adecuadamente mediante la terminología de parentesco.

Si esto es así, entonces debemos considerar el desarrollo de sistemas de alternancia en la cultura iatmul y su ausencia en nuestra propia cultura como función del hecho de que entre los iatmul se piensa en *ambos* modelos, complementarios y simétricos, en términos duales, mientras que en Europa, aunque consideramos los modelos complementarios bien como duales o bien ordenados en jerarquías, no pensamos en los modelos de rivalidad y competición como en algo necesariamente dual. En nuestras comunidades, la rivalidad y la competición se consideran como algo que tiene lugar entre un número cualquiera de personas sin la menor presunción de que el sistema resultante se modele sobre ningún tipo de simetría bilateral. Sólo si habitualmente se piensa en ambos tipos de relación en términos duales es probable que se desarrollen jerarquías alternantes del tipo iatmul.

Otra línea de investigación puede ser digna de mención, aunque no se pueda dar ninguna respuesta a las preguntas que plantea. Como en el caso de contraste de ethos, nos vimos inducidos a preguntar cómo se inculca en cada individuo el sistema apropiado de actitudes emocionales, por lo que podemos preguntar aquí también cómo se inculcan los dos métodos de pensamiento dualista. A esta pregunta sólo responderé con la impropia mente formulada sugerencia de que dichos hábitos de pensamiento son un resultado de la observación de, y conversación sobre, modelos de relación.

Pero la pregunta en sí es de algún interés académico en el presente contexto, ya que ilustra quizá mejor que ninguna otra la diferencia entre ethos y eidos; y, por consiguiente, el examen de sus términos puede llevarnos a una adecuada formulación de la diferencia entre los aspectos afectivos y cognitivos de la personalidad.

En el problema etológico tuvimos que decidir cómo se moldea un individuo de tal manera que él mismo adopta un determinado ethos, un determinado sistema de actitudes emocionales en sus contactos con otras personas y con el mundo exterior. En terminología de comportamiento tuvimos que decidir de qué manera se condiciona un determinado *sistema de respuestas*. Pero, en el problema presente, tenemos que decidir cómo se educa el individuo para distinguir y clasificar relaciones entre personas y entre grupos. De modo que lo que aquí nos interesa no son los sistemas de respuestas, sino el sistema de clasificación que el individuo emplea con los estímulos.

Podemos decir, por tanto, que toda serie de acontecimientos del tipo que podríamos llamar estímulo-respuesta posee tanto aspectos afectivos como cognitivos; y el aspecto que estudiemos estará determinado por la manera en que trabajemos. Si tomamos un estímulo-respuesta dado y consideramos todos los detalles de la respuesta y el modo en que están enlazados, y si después pasamos a analizar la composición de otros conjuntos de detalles de respuesta enlazados, estaremos estudiando la organización de las respuestas y llegaremos a obtener un cuadro de los aspectos afectivos de la personalidad. Por otro lado, si partimos de un estímulo-respuesta dado y lo comparamos con otras series de acontecimientos similares para obtener primero una lista de *estímulos* que evoquen un detalle de respuesta determinado y, seguidamente, una clasificación de estímulos de acuerdo con las respuestas que éstos evoquen, llegaremos finalmente a obtener un cuadro de los aspectos cognitivos de la personalidad.

Puede observarse que con estos procedimientos, estrictamente hablando, no llegamos a obtener cuadros del individuo sino cuadros de los acontecimientos en que el individuo está involucrado. Esta inconsistencia desaparece cuando nos damos cuenta de que el término «personalidad» se refiere, no sólo al individuo aislado, sino al *individuo en el mundo*.

Esta definición de los términos «afectivo» y «cognitivo» se puede expresar diagramáticamente (figs. 5 y 6). Cuando descubrimos que un individuo responde con reacción A a los estímulos 1, 3 y 5, podemos decir que dicho individuo diferencia estos estímulos de los 2, 4 y 6, y los clasifica en un mismo grupo en base a alguna cualidad que poseen en común; y de esto podríamos pasar a un estudio más elaborado de todo el sistema de diferenciaciones y clasificaciones que son características del indi-

viduo. Dicho estudio sería un estudio de los aspectos cognitivos de su personalidad.

En un estadio inicial de este libro (pág. 42) hablé de «silogismos» y «lógica» en la estructura cultural; y no carecería de interés considerar cómo habría que reformular esto si algún trabajo futuro demostrase que esta definición de los aspectos cognitivos de la personalidad es válida. Brevemente tendríamos que formular la cuestión, no en términos de lógica sino en términos de clasificaciones de comportamiento. En lugar de decir: «El individuo exhibe la reacción A en respuesta a los estímulos 1 y 3; el estímulo 5 se asemeja a (o se identifica con) 1 y 3; por consiguiente, el individuo exhibe la reacción A en respuesta al estímulo 5», más bien deberíamos decir: «Los estímulos 1, 3 y 5 se clasifican en un mismo grupo.» De lo cual deberíamos proceder directamente al estudio del sistema de clasificación, el eidos de la cultura.

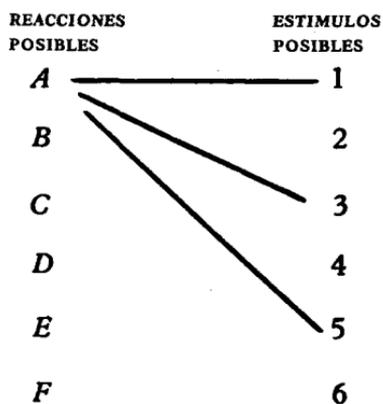


FIG. 5.—El estudio de los aspectos cognitivos de la personalidad.

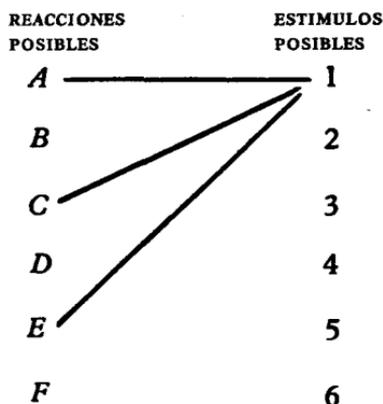


FIG. 6.—El estudio de los aspectos afectivos de la personalidad.

En el lado afectivo, la cuestión no es tan simple. Si encontramos que el individuo reacciona al estímulo 1 simultáneamente con las reacciones A, C y E, podemos clasificar juntas estas reacciones como un síndrome de síntomas de alguna emoción. De esto podemos pasar a la clasificación de toda la serie de respuestas enlazadas exhibidas por el individuo y obtener así una descripción general de los lados afectivos de su personali-

dad. Pero existen dificultades en esta visión y es posible que haya otros mecanismos que enlacen respuestas aparte de aquellos sistemas que podemos describir como «emociones». Por el momento, sin embargo, no conozco ningún planteamiento de la cuestión que traduzca tan aproximadamente el término «emoción» en lenguaje de comportamiento.

Dicha exposición de lo afectivo diría yo que ha tenido muy poco efecto en mi descripción general del ethos. Es cierto que la descripción que di del ethos iatmul está muy lejos de ser una relación sistemática de conjuntos de respuestas enlazadas, pero este inconveniente se debe, no a una debilidad en mis conceptos teóricos, sino a la mera dificultad práctica de describir el comportamiento humano de una manera crítica y global. Cuando afirmé que el «tono» del comportamiento de los hombres en las ceremonias de iniciación era más expresión de violencia e irresponsabilidad que de ascetismo, quería decir que las acciones ejecutadas por ellos, como el lavado del novicio, etc., iban acompañadas de otros detalles de comportamiento que hacían que el cuadro general fuese de violencia. En tanto no ideemos técnicas para un registro y análisis apropiados de la postura, gesto, entonación, risa, etc., humanas, tendremos que contentarnos con esbozos periodísticos del «tono» de comportamiento.

Alguna modificación habría hecho falta, sin embargo, en el capítulo titulado «La Expresión del Ethos en la *Naven*». El término «motivación» habría desaparecido por completo, pero no está del todo claro qué otro podría haber ocupado su lugar. Creo que, idealmente, el capítulo debería haber consistido en un análisis de todos los síndromes de respuesta recogidos en los otros contextos de la cultura y, finalmente, el capítulo habría evolucionado hasta una síntesis de estudios afectivos y cognitivos que mostrase que los estímulos de la situación *naven* eran aquellos de los que se podría esperar evocasen dichos síndromes.

De esta contemplación del elaborado análisis que idealmente se debería haber hecho, podemos volver nuestra atención a lo que en realidad se hizo y examinar con más cuidado las diferencias entre los diversos puntos de vista que adopté en los diversos capítulos. Ya hemos visto cómo la cismogénesis se puede reconocer en tres distintos aspectos de la cultura, el ethos, el eidos y la sociología; y podemos considerar provechosamente qué distorsiones se introdujeron en el gráfico de este proceso diacrónico según los diversos métodos de su delineación.

En primer lugar, es cierto que todas las representaciones de cismogénesis habrían tenido un fallo en común. No nos habrían dado ninguna indicación de que la cismogénesis es un proceso diacrónico, un proceso de cambio. Cada método era, en teoría, estrictamente sincrónico y debería haber dado únicamente una «sección» sincrónica de cismogénesis en la que el proceso de cambio se habría visto como algo estacionario en un solo instante de tiempo.

Precisamente, la visión sociológica de la cismogénesis, debido a una falta de rigor en mi exposición, nos mostró las dos formas de escisión social, y éstas deben, a mi parecer, considerarse como procesos diacrónicos. En el capítulo sociológico debería haberme limitado estrictamente a distinguir entre sistemas periféricos y centrípetos de integración y no debería haberme apartado de esta clasificación para considerar los resultados de la escisión en los dos casos. Es probable que incluso a partir de esta estrictamente limitada clasificación pudiésemos haber llegado a la conclusión de que la integración periférica depende principalmente de lazos complementarios. Pero yo no caía en ello en este estadio, probablemente porque mi atención estaba puesta con demasiada rigidez en la unidad principal, la sociedad en su conjunto.

El cuadro que trazamos de la cismogénesis en la descripción del ethos iatmul era, sin embargo, estrictamente sincrónico. Vimos el contraste etológico como algo estadísticamente existente en la cultura³. Por supuesto, desde la catalogación del contraste etológico primero como «complementario» y después con arreglo a la tipología de Kretschmer, hasta la verificación final de que cada ethos debía tener un efecto formativo sobre el otro, había un gran paso. Los aspectos diacrónicos de la cismogénesis no se hicieron visibles hasta que abordé la cuestión de los procesos de moldeamiento de los individuos sobre los modelos complementarios; de hecho, hasta que dejé la etología y comencé a pensar en términos de psicología evolutiva.

La visión de la cismogénesis proporcionada por el esbozo del eidos iatmul era igualmente limitada en su alcance y no creo que, a partir de este aspecto solamente, yo debiese haber descrito el dualismo «directo» y el «diagonal» en términos de mo-

³ El análisis de los procesos cismogénicos en la iniciación fue una inserción tardía en la descripción del ethos y lo escribí *después* de haber diferenciado los dos tipos de cismogénesis.

delos de relación complementarios y simétricos. Aquí la dificultad de dar un planteamiento claro de la cuestión se debió no solamente a la falta de perspectiva diacrónica, sino también a otras dos circunstancias: primero, yo ya había aplicado etiquetas a las dos formas de dualismo y habría sido difícil entenderse de las implicaciones de dichas etiquetas; y segundo, me había dado cuenta de que era indistinto para el dualismo si las unidades de un determinado par estaban identificadas o diferenciadas, y esto (ilógicamente) me habría impedido inspeccionar el modelo de las relaciones.

De modo que cada uno de nuestros métodos separados encierra distorsiones y no da más que una visión parcial de los fenómenos, pero no creo que por esta razón se deban descartar los métodos. A lo incompleto de cada aspecto aislado de los fenómenos, podemos contraponer la mayor simplicidad que proporciona dicho aislamiento y las ventajas de ser capaces de exponer nuestros problemas y generalizaciones en términos tan claros que en seguida podemos buscar los hechos de relevancia. Conviene recordar, además, que el arquitecto que dibuja un plano y, después, una elevación de un edificio no por ello se ve impedido de, finalmente, dibujar un bosquejo del edificio en perspectiva. Después que hayamos examinado nuestros esbozos de aspectos aislados de la cultura, todavía será posible pasar a una síntesis de dichos aspectos, una síntesis que encerrará sus propios tipos de distorsión pero que será tanto más completa en cuanto que, a la hora de recopilar nuestros datos, nos habremos guiado por varios tipos distintos de relevancia.

Sólo me resta, para terminar, explicar qué valor otorgo a los hechos, las teorías y los métodos que he expuesto. Está claro que es bien poco lo que he contribuido a nuestro almacén antropológico y que la información sobre la cultura iatmul que he utilizado en los diversos capítulos no hace otra cosa que ilustrar mis métodos. Incluso para fines ilustratorios se queda pobre mi suministro de datos, y desde luego no puedo pretender que mis datos hayan demostrado la verdad de ninguna teoría.

Esto habría sido una seria confesión de debilidad, y ciertamente el libro no habría tenido ningún valor, de no haber sido por otro inconveniente que, en cierto sentido, anula al primero. Proponer teorías e hipótesis que son nuevas sin respaldarlas con un sólido cuerpo de hechos habría sido delictivo; pero sucede que ninguna de mis teorías es en sentido alguno nueva o extraña. Todas ellas son, hasta cierto punto, tópicos que los

novelistas, los filósofos, los líderes religiosos, los abogados, el hombre de la calle e incluso los antropólogos han reiterado en formas diversas probablemente desde que se inventó el lenguaje. Estructura, ethos y todas las demás no son ideas nuevas o teorías nuevas: son solamente nuevas etiquetas para viejas formas de pensamiento y, de hecho, sólo dos de mis abstracciones—eidos y cismogénesis— pueden pretender la distinción de recibir incluso nuevas etiquetas.

Me doy cuenta de que hay peligros inherentes al uso de etiquetas y de que estos pequeños trocitos de papel corren demasiado riesgo de ocultar las cosas a las que se han adherido. Pero, aunque haya que utilizar siempre las etiquetas con precaución, no dejan de ser cosas útiles y la ciencia entera depende de ellas. En este caso, su utilidad ha consistido en ayudarme a desenmarañar viejas ideas y a hacerme capaz de pensar con arreglo a un solo aspecto cultural cada vez en lugar de mezclar todos los aspectos. Nuestro conocimiento acientífico de los diversos hechos de la naturaleza humana es prodigioso, y sólo cuando hayamos situado este conocimiento en un marco científico podremos esperar nuevas ideas y teorías.

CAPÍTULO XVII

EPILOGO 1958

Existe una bien conocida anécdota acerca del filósofo Whitehead. Su antiguo discípulo y famoso colaborador, Bertrand Russell vino a visitar Harvard y conferenció en el gran auditorio sobre la teoría cuántica, un tema siempre difícil y en aquel tiempo una teoría comparativamente nueva. Russell procuró hacer el tema inteligible a la distinguida audiencia, gran parte de la cual era profana en las ideas de física matemática. Cuando él se sentó, Whitehead se levantó como presidente para dar gracias al orador. Felicitó a Russell por su brillante exposición «y sobre todo por haber dejado... *desvelada*... la vasta oscuridad del tema».

Toda ciencia es un intento de cubrir con mecanismos explicativos —y por tanto de oscurecer— la vasta oscuridad del tema. Es un juego en el que el científico utiliza sus principios explicativos de acuerdo con ciertas reglas para ver si dichos principios pueden estirarse hasta cubrir la vasta oscuridad. Pero las reglas de este estiramiento son rigurosas, y el propósito de toda la operación es en realidad el descubrir qué partes de la oscuridad quedan por cubrir mediante la explicación.

Pero este juego tiene también un propósito más profundo, más filosófico: aprender algo sobre la naturaleza misma de la explicación, aclarar alguna parte de ese tema que es el más oscuro de todos —el proceso de conocer.

Durante los veintiún años que han transcurrido desde la escritura de este libro, la epistemología —la ciencia o filosofía que tiene por objeto los fenómenos que llamamos conocimiento

y explicación— ha experimentado un cambio casi total. El preparar el libro para su segunda publicación en 1957 ha significado un viaje de descubrimientos retrospectivos a un período en el que las formas más nuevas de pensamiento tan sólo eran vagamente prefiguradas.

Naven era un estudio de la naturaleza de la explicación. El libro contiene por supuesto detalles sobre la vida y la cultura iatmul, pero no es principalmente un estudio etnográfico, un inventario de datos para síntesis posteriores a cargo de otros científicos. Más bien, es un intento de síntesis, un estudio de las formas en que pueden encajarse los datos entre sí, y este encajamiento de datos es lo que yo quiero decir con la palabra «explicación».

El libro es rudimentario y confuso, en algunas partes casi ilegible. Y ésta es la razón: que, cuando lo escribí, estaba intentando, no sólo explicar encajando unos datos con otros, sino también utilizar este proceso explicativo como un ejemplo dentro del cual pudieran ser vistos y estudiados los principios de la explicación.

El libro es un entretejido de tres niveles de abstracción. En el nivel más concreto están los datos etnográficos. Más abstracta es la provisional ordenación de los datos para ofrecer diversos cuadros de la cultura, y todavía más abstracta es la tímida discusión de los procedimientos por los cuales se hacen encajar las piezas del rompecabezas. El clímax final del libro es el descubrimiento, descrito en el epílogo —y realizado tan sólo unos pocos días antes de que el libro fuese a la imprenta— de lo que hoy día parece una perogrullada: que *ethos*, *eidos*, sociología, economía, estructura cultural, estructura social y todo el resto de estas palabras hacen tan sólo referencia a los modos en que los científicos hacen encajar el rompecabezas.

Estos conceptos teóricos poseen un orden de realidad objetiva. Son *en realidad* descripciones de procesos de conocimiento adoptados por los científicos; pero, sugerir que las palabras «*ethos*» o «estructura social» tienen más realidad que ésta es cometer la falacia de Whitehead de la concreción mal emplazada. La trampa o ilusión —como muchas otras— desaparece cuando se alcanza una correcta tipología lógica. Si «*ethos*», «estructura social», «economía», etc., son palabras de ese lenguaje que describe cómo los científicos ordenan los datos, entonces estas palabras no pueden utilizarse para «explicar» fenómenos ni tampoco puede haber ninguna categoría de fenóme-

nos «etológica» o «económica». La gente puede verse influenciada, naturalmente, por teorías económicas o por falacias económicas —o por el hambre— pero no por la «economía». «Economía» es una clase de explicaciones, no una explicación de nada en sí misma.

Una vez se ha detectado la falacia, queda abierto el camino para el desarrollo de una ciencia enteramente nueva —una ciencia que, de hecho, se ha convertido en básica para el pensamiento moderno. Esta nueva ciencia no tiene todavía ningún nombre satisfactorio. Una parte de ella está incluida en lo que ahora se denomina teoría de la comunicación, otra en la cibernética, otra en la lógica matemática. El conjunto de ellas está todavía sin denominar e imperfectamente estudiado. Es una nueva estructuración del equilibrio entre Nominalismo y Realismo, un nuevo conjunto de marcos y problemas conceptuales que reemplaza a las premisas y problemas establecidos por Platón y Aristóteles.

Una finalidad, pues, del presente ensayo es la de relacionar el libro con estas nuevas formas de pensamiento que había vagamente prefiguradas en él. Un segundo fin, más específico, es el de relacionar el libro con el pensamiento actualmente vigente en el campo de la psiquiatría. Al mismo tiempo que el clima en que se desenvuelve el pensamiento epistemológico ha ido cambiando y evolucionando por todo el mundo, el pensamiento del autor también ha experimentado cambios, precipitados especialmente por el contacto con algunos de los problemas de la psiquiatría. Yo he tenido a mi cargo la tarea de enseñar antropología cultural a psiquiatras residentes y he tenido que afrontar problemas tales como los que afloran de la comparación entre la variedad de las culturas y esas vagamente definidas «entidades clínicas», las enfermedades mentales que tienen su raíz en experiencias traumáticas.

Esta finalidad más estrecha, la de hacer el libro relevante a la psiquiatría, es más fácil de alcanzar que aquella más amplia de situarlo en la escena epistemológica vigente. Y, por tanto, trataré el problema psiquiátrico primero, con este recordatorio para el lector: que los problemas de psiquiatría están todos, al fin y al cabo, empapados de dificultades epistemológicas.

La escritura de *Naven* se hizo sin beneficiarse casi de las ideas de Freud. Uno o dos críticos incluso se quejaron de ello, pero creo que la circunstancia fue afortunada. Mi gusto y juicio psiquiátricos eran en aquel momento defectuosos y, proba-

blemente, un mayor contacto con las ideas freudianas sólo me habría llevado a mal emplearlas y mal interpretarlas. Me habría entregado a una orgía de interpretación de símbolos, y esto habría distraído mi atención de los más importantes problemas del proceso interpersonal e intergrupos. Así las cosas, ni siquiera me di cuenta de que la mandíbula de cocodrilo que constituye la puerta del recinto iniciatorio es llamada en iatmul tshuwi iamba —literalmente, «puerta del clítoris». Este dato sólo vendría a confirmar, en realidad, lo que ya se implica cuando los iniciadores masculinos se identifican como «madres» de los novicios, pero todavía la tentación de analizar el simbolismo podría haber interrumpido el análisis de la relación.

Pero la fascinación del análisis de símbolos no es la única trampa en la teoría psiquiátrica. Más serias todavía, quizá, son las distracciones de tipología psicológica. Uno de los grandes errores cometidos en antropología ha sido el ingenuo intento de utilizar ideas y etiquetas psiquiátricas para explicar la diferencia cultural y, efectivamente, la parte más débil del libro es ese capítulo en que traté de describir el contraste etológico con arreglo a la tipología de Kretschmer.

Sin duda otros enfoques más modernos del problema de la tipología, tales como el trabajo de Sheldon sobre los somatotipos, constituyen una gran mejora respecto al sistema toscamente dualista de Kretschmer. Pero éste no es el punto que me concierne. Si la tipología de Sheldon me hubiese estado disponible en 1935, la habría utilizado con preferencia a la de Kretschmer, pero aun así habría estado equivocado. Tal como hoy lo veo, estas tipologías, bien sea en antropología cultural o en psiquiatría, son a lo más falacias heurísticas, callejones sin salida cuya única utilidad consiste en demostrar la necesidad de un nuevo comienzo. Afortunadamente, aislé mis devaneos con la tipología psiquiátrica en un solo capítulo; de no haber sido así, difícilmente habría permitido hoy que se volviera a publicar.

Pero todavía el status de la tipología, aun siendo crucial, sigue indefinido. Los psiquiatras todavía se pirran por las clasificaciones de la enfermedad mental, los biólogos suspiran aún por los géneros y las especies y los psicólogos siguen anhelando una clasificación de los individuos humanos que muestre una coincidencia entre clases definidas por criterios de comportamiento y clases definidas por anatomía. He de confesar, por último, que yo mismo anhele una clasificación, una tipología,

de los procesos de interacción tal como tiene lugar entre personas o grupos.

Es éste un área en que los problemas de epistemología se vuelven cruciales para todo el campo biológico, incluyendo en dicho campo la cultura iatmul y la diagnosis psiquiátrica. Existe un área de comparable incertidumbre en toda la teoría de la evolución: ¿Tienen las especies existencia real o son sólo un mecanismo de descripción? ¿Cómo vamos a resolver las viejas controversias entre continuidad y discontinuidad? O, ¿cómo reconciliaremos el contraste que una y otra vez se repite en la naturaleza entre la continuidad de cambio y la discontinuidad de las clases que resulta del cambio?

A mí me parece que existe hoy una respuesta parcial a estos problemas en los procesos de cismogénesis que se analizan en este libro, pero esta respuesta parcial difícilmente podría haberse extraído de dicho análisis cuando se escribió el libro. Estos nuevos pasos tenían que presentar sus respetos a otros avances tales como la expansión de la teoría del aprendizaje, el desarrollo de la cibernética, la aplicación de la Teoría de los Tipos Lógicos de Russell a la teoría de las comunicaciones y el análisis formal de Ashby de aquellos órdenes de acontecimientos que deben conducir a un cambio paramétrico en sistemas anteriormente estables.

Una discusión de la relación entre cismogénesis y estos desarrollos teóricos más modernos constituye, por tanto, un primer paso hacia una nueva síntesis. En esta discusión presupondré que existen analogías formales entre los problemas de cambio de todos los campos de la ciencia biológica.

El proceso de cismogénesis, tal como se ha descrito en este libro, es un ejemplo de cambio progresivo o *direccional*. Y un primer problema en la evolución es el de dirección. La visión estocástica convencional de la mutación presupone que el cambio direccional mostrado por el registro fósil en los ammonites, al cambio evolutivo por algún fenómeno como selección natural. Que una descripción semejante sea suficiente para explicar el fenómeno de la ortogénesis —el largo proceso del continuo cambio direccional mostrado por el registro fósil en los ammonites, erizos de mar, caballos, asnos, titanoterios, etc.— es algo muy dudoso. Probablemente se necesite una explicación alternativa o complementaria. Los más obvios de estos cambios son el climático u otro cambio progresivo del medio ambiente, y este tipo de explicación puede ser apropiado para alguna de las se-

cuencias ortogénicas. Más interesante es la posibilidad de que el cambio progresivo medioambiental tuviera lugar en el medio ambiente *biológico* de las especies involucradas, y esto plantea cuestiones de un nuevo orden. Difícilmente se puede suponer que los ammonites o los erizos de mar tengan mucho efecto en el tiempo climático, pero un cambio en el ammonites podría afectar a su entorno biológico. Después de todo, los elementos más importantes en el medio ambiente de un organismo individual son *a)* otros individuos de la misma especie y *b)* plantas y animales de otras especies con las que el individuo en cuestión se halla en intensa relación interactiva. El valor de supervivencia de una determinada característica probablemente dependa en parte del grado en que dicha característica es compartida por otros miembros de la especie; y, de cara a otras especies, deben existir relaciones —p. ej., entre predador y presa— que sean comparables a esos sistemas interactivos en desarrollo de ataque y defensa tan tristemente familiares en las carreras armamentistas a nivel internacional.

Estos sistemas comienzan a ser estrechamente comparables con los fenómenos de cismogénesis de que se ocupa este libro. En la teoría de la cismogénesis, sin embargo (y en las carreras armamentistas), se presupone un factor adicional explicativo del carácter dirigido del cambio. Se presupone que la dirección hacia una más intensa rivalidad en el caso de la cismogénesis simétrica, o hacia una creciente diferenciación de papel en la cismogénesis complementaria, depende de fenómenos de aprendizaje. Este aspecto de la cuestión no se discute en el libro, pero toda la teoría descansa en ciertas ideas sobre procesos de formación del carácter —ideas que están latentes también en la mayor parte de la teoría psiquiátrica. Estas ideas pueden resumirse brevemente.

El orden de aprendizaje al que me refiero es aquel que Harlow ha dado en llamar «aprendizaje fijo», y que yo, por mi parte, he llamado «deutero-aprendizaje». Yo supongo que en todo experimento de aprendizaje —p. ej., del tipo pauloviano o del tipo de Compensación Instrumental— tiene lugar, no sólo el aprendizaje en que el experimentador está habitualmente interesado, a saber, la incrementada frecuencia de respuesta condicionada en el contexto experimental, sino también un orden de aprendizaje más abstracto o más elevado en que el sujeto experimental mejora su capacidad para manejar contextos de un tipo determinado. El sujeto llega a actuar cada vez más como si

este tipo de contextos fuesen de esperar en su universo. El deuteroprendizaje del animal sometido a una secuencia de experiencias paulovianas, por ejemplo, será presumiblemente un proceso de formación del carácter por el que él llega a vivir como en un universo donde pueden detectarse signos premonitorios de posteriores refuerzos (o estímulos incondicionados) pero nada se puede hacer para precipitar o impedir que dichos refuerzos tengan lugar. En una palabra, cabe esperar que el sujeto de repetidos experimentos de Compensación Instrumental deuteroprenda una estructura de carácter que le capacite para vivir como en un universo en donde él pueda controlar la ocurrencia de tales refuerzos.

Ahora, todas esas teorías psiquiátricas que invocan la experiencia pasada del individuo como un mecanismo explicativo dependen necesariamente de alguna de dichas teorías de aprendizaje de alto orden, o de aprender a aprender. Cuando la paciente cuenta al terapeuta que, en su niñez, aprendió a manejar una máquina de escribir, esto no tiene ningún interés particular para él a menos que sea un consejero vocacional a la vez que un terapeuta. Pero, cuando ella comienza a hablarle del contexto en que aprendió esta técnica, de cómo su tía le enseñaba y le recompensaba o castigaba, o suprimía la recompensa o castigo, entonces el psiquiatra empieza a interesarse; porque lo que la paciente aprendió de las características formales o *modelos* de los contextos de aprendizaje es la pista sobre sus presentes hábitos, su «carácter», su manera de interpretar y participar en la interacción entre sí misma y otros.

Este tipo de teoría que subyace a tan gran parte de la psiquiatría es también fundamental para la idea de cismogénesis. Se presupone que, en una relación simétrica con otro, el individuo tenderá, quizás inconscientemente, a formarse el hábito de actuar como si esperase simetría en posteriores encuentros con aquel otro y quizás, aún más ampliamente, en futuros encuentros con todos los demás individuos.

De este modo queda establecido el terreno para el cambio progresivo. Cuando un individuo determinado aprende modelos de comportamiento simétrico, dicho individuo no sólo llega a esperar este tipo de comportamiento en otros, sino que también actúa de tal manera que otros experimentarán aquellos contextos en los que, a su vez, aprenderán el comportamiento simétrico. Tenemos aquí un caso donde el cambio en el individuo afecta al entorno de otros individuos de tal manera que un cambio

semejante se producirá en ellos. Este actuará de rebote sobre el individuo inicial para producir en él un nuevo cambio en la misma dirección.

Pero este cuadro de cismogénesis no puede darse en el caso de la sociedad iatmul según pude observar. Evidentemente, lo que hemos obtenido es sólo un cuadro unilateral de procesos que, *de permitirse, derivarían, bien en la dirección de una rivalidad excesiva entre pares o grupos de individuos simétricos, o bien en la dirección de una excesiva diferenciación entre pares complementarios.* Llegando a un cierto punto, si éstos eran los únicos procesos involucrados, la sociedad explotaría. Yo era ya consciente de esta dificultad cuando escribí el libro e hice un esfuerzo por explicar el presunto equilibrio dinámico del sistema señalando que los procesos simétricos y complementarios son en cierto sentido opuestos entre sí (pág. 215), de tal manera que la cultura que contenga a ambos procesos podría concebiblemente equilibrar el uno contra el otro. Esto, sin embargo, era a lo más una explicación insatisfactoria, ya que presupone que dos variables tendrán, *por coincidencia,* valores iguales y opuestos; pero obviamente es improbable que los dos procesos se equilibren entre sí a menos que se obtenga alguna relación funcional entre ellos. En el así llamado equilibrio dinámico de reacciones químicas, el índice de cambio en una dirección está en función de la concentración de los productos del cambio inverso, y al revés. Pero yo no fui capaz de ver ninguna dependencia funcional de este tipo entre los dos procesos cismogénicos y tuve que dejar la cuestión ahí cuando escribí el libro.

El problema cambió totalmente con el desarrollo de la teoría cibernética. Tuve el privilegio de ser un miembro de la Conferencia Macy, que se reunía periódicamente durante los años que siguieron a la segunda guerra mundial. En nuestras primeras reuniones, todavía no se había acuñado la palabra «cibernética» y el grupo se reunió para considerar las implicaciones para la biología y otras ciencias de lo que entonces dimos en llamar «feed-back». Se hizo evidente, de inmediato, que todo el problema de finalidad y adaptación —el problema teleológico en su más amplio sentido— había de ser reconsiderado. Los problemas habían sido planteados por los filósofos griegos y la única solución que ellos habían sido capaces de ofrecer era lo que parecía una idea mística: que el final de un proceso podía considerarse como una «finalidad», y que este final o finalidad podía invocarse como explicación del proceso que le *precedía.*

Y esta noción, como es bien sabido, estaba estrechamente relacionada con el problema de la naturaleza *real* (es decir, trascendente más que immanente) de las formas y modelos. El estudio formal de los sistemas de *feed-back* inmediatamente cambió todo esto. Ahora, teníamos modelos mecánicos de circuitos causales que (si los parámetros del sistema eran apropiados) buscarían equilibrios o estabildades. Pero *Naven* había sido escrito con un riguroso tabú sobre explicación teleológica: el final jamás podía invocarse como explicación del proceso.

La idea de *feed-back* negativo no era nueva; la había utilizado Clark Maxwell en su análisis de la máquina de vapor con regulador, y también biólogos tales como Claude Bernard y Cannon en su explicación de la homeostasis fisiológica. Pero el poder de la idea estaba sin reconocer. Lo que tuvo lugar en los encuentros Macy fue una exploración del enorme alcance de estas ideas en la explicación de fenómenos biológicos y sociales.

Las ideas en sí son extremadamente simples. Todo cuanto se requiere es que preguntemos, no sobre las características de las cadenas lineales de causa y efecto, sino sobre las características de sistemas en donde las cadenas de causa y efecto son circulares o más complejas que lo circular. Si, por ejemplo, consideramos un sistema circular que contiene los elementos *A*, *B*, *C* y *D* —de tal manera relacionados que una actividad de *A* afecte a una actividad de *B*, *B* afecte a *C*, *C* afecte a *D* y *D* tenga un efecto sobre *A*— encontraremos que dicho sistema posee unas propiedades totalmente diferentes de cuanto pueda tener lugar en cadenas lineales.

Estos sistemas causales circulares deben, según la naturaleza del caso, bien buscar una estabilidad o bien experimentar un cambio exponencial progresivo; y este cambio estará limitado, bien por los recursos energéticos del sistema, bien por algún factor de contención externo o bien por un fallo del sistema como tal.

La máquina de vapor con regulador ilustra el tipo de circuito que puede buscar una estabilidad. Aquí el circuito está construido de tal manera que, cuanto más rápidamente se mueve el pistón, más rápido gira el regulador; y, cuanto más rápido gira el regulador, más amplía es la divergencia de sus cargados brazos; y, cuanto más amplía es la divergencia de estos brazos, menor es el suministro de potencia. Pero éste, a su vez, afecta a la actividad del pistón. La característica autocorrectiva del circuito en su conjunto depende de si hay dentro del mismo por

lo menos una conexión tal que, cuanto más haya de alguna cosa, menos haya de alguna otra. En tales casos el sistema puede ser autocorrectivo bien buscando un índice estable u oscilando en torno a dicho índice estable.

En contraste, una máquina de vapor con regulador construida de tal manera que una más amplia divergencia de los brazos del regulador *aumente* el suministro de vapor al cilindro, proporciona un ejemplo de lo que los ingenieros denominarían «fuga». El *feed-back* es «positivo» y el sistema funcionará cada vez más rápido, aumentando su velocidad exponencialmente al límite del suministro de vapor disponible o hasta el punto en que el volante o alguna otra pieza tenga que romperse.

Para los fines presentes, no es necesario entrar en las matemáticas de dichos sistemas si no es para darse cuenta de que las características de cualquiera de estos sistemas dependerán del momento. ¿Alcanzará el suceso o mensaje autocorrectivo el punto en que resulte efectivo en un momento apropiado y será el efecto suficiente? O, ¿será excesiva la acción correctiva? ¿O demasiado pequeña? ¿O demasiado tardía?

La sustitución de la idea de finalidad o adaptación por la noción de autocorrección definió un nuevo enfoque de los problemas de la cultura iatmul. La cismogénesis parecía fomentar el cambio progresivo y el problema era por qué este cambio progresivo no conducía a una destrucción de la cultura como tal. Con circuitos causales autocorrectivos como modelo conceptual, era natural ahora preguntarse si podrían existir, en esta cultura, conexiones funcionales que permitiesen entrar en juego a factores controladores proporcionados por un aumento de la tensión cismogénica. No era suficiente con decir que la cismogénesis simétrica sucedía por coincidencia para contrapesar a la complementaria. Era necesario preguntarse ahora: ¿existe alguna vía de comunicación que permita que un aumento de la cismogénesis simétrica ocasione un aumento de los fenómenos complementarios correctivos? ¿Podría el sistema ser circular y autocorrectivo?

La respuesta se hacía inmediatamente evidente (pág. 24). El ceremonial *naven*, que es una exagerada caricatura de una relación sexual complementaria entre el *wau* y el *laua*, está provocado por un comportamiento simétrico arrogante. Cuando el *laua* alardea en presencia del *wau*, este último recurre al comportamiento *naven*. Tal vez, en la descripción inicial de los contextos necesarios para la *naven*, hubiese sido mejor describir

éste como el contexto principal y ver los logros del *laua* en la caza de cabezas, la pesca, etc., como ejemplos particulares de una ambición lograda o una movilidad vertical del *laua* que sitúa a éste en algún tipo de relación simétrica con el *wau*. Pero los *iatmul* no consideran la cuestión de esta manera. Si preguntan a un *iatmul* sobre los contextos necesarios para la celebración de una *naven*, él primero enumerará los logros del *laua* y, sólo como una mención tardía, los contextos formales (aunque quizá más profundamente significativos) en que el *wau* utiliza la *naven* para controlar esa infracción de las buenas maneras de que el *laua* es culpable cuando presume estar en una relación simétrica con el *wau*. De hecho, no fue hasta una posterior visita a los *iatmul* cuando descubrí que, cuando el *laua* es un bebé y el *wau* lo sostiene en su regazo, si el bebé se orina, el *wau* amenazará con una *naven*.

Resulta interesante también que este vínculo entre comportamiento simétrico y complementario aparece doblemente invertido. El *laua* hace el gesto simétrico y el *wau* responde, no con despótica dominancia complementaria, sino con el reverso de esto —una exagerada sumisión. ¿O deberíamos decir el reverso de este reverso? ¿Es el comportamiento del *wau* una caricatura de la sumisión?

Las funciones sociológicas de este circuito autocorrectivo no se pueden demostrar tan fácilmente. Las cuestiones que se plantean son si una rivalidad simétrica excesiva entre clanes aumentará de hecho la frecuencia con que los *laua* actúan simétricamente de cara a sus *wau*, y si el aumento de la frecuencia de *naven* resultante tenderá a estabilizar la sociedad. Esto sólo podría demostrarse mediante un estudio estadístico y un medimiento apropiado, lo cual sería extremadamente difícil. Existen, sin embargo, buenas razones para esperar tales efectos desde el momento en que el *wau* es por lo general de distinto clan que el *laua*. En cualquier ejemplo de intensa rivalidad simétrica entre dos clanes podemos esperar una mayor probabilidad de ofensa simétrica entre miembros de los mismos y, cuando dichos miembros resulta que están relacionados entre sí como *laua* y *wau*, debemos esperar un desencadenamiento de los rituales complementarios que tendrán como función enmendar la amenaza de ruptura en la sociedad.

Pero, si existe una relación funcional que permite que el exceso de rivalidad simétrica desencadene rituales complementarios, entonces cabe esperar encontrar también el fenómeno

contrario. De hecho, no está claro que la sociedad pudiese mantener su estabilidad sin un exceso de cismogénesis complementaria que provoque algún grado de rivalidad simétrica.

Esto también se puede demostrar con datos etnográficos:

1. En el poblado de Tambunum, cuando dos muchachos pequeños dan muestra de lo que a sus compañeros de edad les parece un comportamiento homosexual, los otros ponen un bastón en sus manos y les hacen enfrentarse el uno al otro y «luchar». En efecto, cualquier sugerencia de homosexualidad masculina pasiva es extremadamente insultante en la cultura iatmul y deriva en reyertas simétricas.

2. Como ya se ha discutido en el libro, mientras el travestismo del *wau* es una caricatura del papel femenino, el travestismo de la hermana del padre y de la esposa del hermano mayor es una orgullosa exhibición de masculinidad. Parece como si estas mujeres expresasen una rivalidad simétrica contra los hombres, compensando con ello su papel habitualmente complementario. Tal vez sea significativo que ellas hagan esto en un momento en que un hombre, el *wau*, está expresando su complementariedad frente al *laua*.

3. La extrema complementariedad de la relación entre iniciadores y novicios se ve siempre contrapesada por una extrema rivalidad entre los grupos iniciatorios. También aquí el comportamiento complementario prepara el terreno para una rivalidad simétrica.

De nuevo podemos plantear la cuestión sociológica de si estos cambios de complementariedad a simetría pueden considerarse efectivos en la prevención de la desintegración social; y, de nuevo, resulta difícil investigar esta cuestión con los ejemplos disponibles. Existe, sin embargo, otro aspecto del tema que justifica nuestra creencia de que esta oscilación entre lo simétrico y lo complementario probablemente sea de una profunda importancia para la estructura social. Lo que ha quedado demostrado a partir de los datos es que los individuos iatmul experimentan y participan repetidamente en dichas oscilaciones. De lo cual sería razonable esperar que estos individuos *aprendan*, además de los modelos simétrico y complementario, a esperar y mostrar ciertas relaciones secuenciales entre lo simétrico y lo complementario. No sólo debemos pensar en una red social que cambia de un momento a otro y afecta a los individuos, de tal

manera que los procesos que tienden hacia la desintegración serán corregidos por la activación de otros procesos que tienden hacia una dirección opuesta, sino que también hemos de recordar que los individuos componentes de dicha red están siendo educados, por su parte, para introducir este tipo de cambio coercitivo en sus relaciones entre sí. En un caso estamos equiparando a los individuos con los *A, B, C* y *D* de un diagrama cibernético; y en el otro, observando que *A, B, C*, etc., están a su vez estructurados de tal manera que las características de entrada-salida de cada uno mostrarán características autocorrectivas apropiadas.

Es este hecho —de que los modelos de la sociedad como entidad principal puedan mediante aprendizaje ser introyectados o conceptualizados por los individuos participantes— el que hace a la antropología y, de hecho, a toda la ciencia del comportamiento, peculiarmente difíciles. El científico no es el único ser humano en el cuadro. Sus sujetos son también capaces de todos los tipos de aprendizaje y conceptualización e incluso, igual que el científico, son capaces de cometer errores de conceptualización. Esta circunstancia, sin embargo, nos lleva hasta un nuevo conjunto de cuestiones planteadas por la teoría de las comunicaciones, a saber, las cuestiones que conciernen a los órdenes de acontecimientos que desencadenarán la acción correctiva y al orden de dicha acción (considerada como un mensaje) cuando tenga lugar.

Utilizo aquí la palabra «orden» en un sentido técnico que guarda estrecha semejanza con el sentido en que se usa la palabra «tipo» en la Teoría de los Tipos Lógicos de Russell. Esto se puede ilustrar con el siguiente ejemplo. Una casa con un sistema de calefacción termostáticamente controlado es un simple circuito autocorrectivo del tipo discutido anteriormente. Un termómetro adecuadamente situado en la casa viene a incorporarse al sistema para controlar un interruptor de tal forma que, cuando la temperatura rebasa cierto nivel crítico, el horno se desconecta. Igualmente, cuando la temperatura desciende por debajo de determinado nivel, el horno se enciende. Pero el sistema está gobernado también por otra circunstancia, a saber, el establecimiento de temperaturas críticas. Cambiando la posición de un marcador, el dueño de la casa puede alterar las características del conjunto del sistema cambiando las temperaturas críticas a las que el horno se enciende y apaga automáticamente. Siguiendo a Ashby, reservaré la palabra «variables» para aquellas cir-

cunstancias mensurables que cambian de un momento a otro igual que la casa oscila en torno a alguna temperatura estable, y reservaré la palabra «parámetros» para aquellas características del sistema que cambian, por ejemplo, cuando el dueño de la casa cambia la graduación del termostato. Consideraré este último cambio de orden más elevado que los cambios de las variables.

La palabra «orden» se utiliza de hecho aquí en un sentido comparable a aquel en que se empleó anteriormente en este ensayo para definir los órdenes de aprendizaje. Estamos tratando, lo mismo que antes, con meta-relaciones entre mensajes. Dos órdenes de aprendizaje cualesquiera están relacionados de tal manera que el aprendizaje de uno de ellos es un aprendizaje *acerca* del otro; e igualmente, en el caso del termostato, el mensaje que el dueño de la casa introduce en el sistema al cambiar la graduación es *acerca* de cómo responderá el sistema a mensajes de orden inferior que emanen del termómetro. Nos hallamos aquí en un punto donde tanto la teoría del aprendizaje como la teoría de los sistemas cibernéticos entran en el dominio de la Teoría de los Tipos de Russell.

La noción central de Russell es el truismo de que una clase no puede ser un miembro de sí misma. La clase de los elefantes no tiene un tronco y no es un elefante. Este truismo debe evidentemente aplicarse con igual fuerza cuando los miembros de la clase no sean cosas sino nombres o señales. La clase de los mandatos no es en sí misma un mandato y no puede decirte lo que has de hacer.

En correspondencia con esta jerarquía de nombres, clases y clases de clases, existe también una jerarquía de proposiciones y mensajes y, dentro de esta última jerarquía, la discontinuidad russelliana entre los tipos debe también prevalecer. Hablamos de mensajes, de meta-mensajes y de meta-meta-mensajes; y a lo que he llamado deuterio-aprendizaje podría haberlo llamado apropiadamente meta-aprendizaje.

Pero la cuestión se torna más difícil porque, por ejemplo, en tanto que la clase de los mandatos no es en sí un mandato, es posible e incluso habitual dar mandatos en un meta-lenguaje. Si «Cierra la puerta» es un mandato, entonces «Escucha mis órdenes» es un meta-mandato. La expresión militar «Es una orden» es un intento de hacer cumplir un mandato determinado apelando a una premisa de tipo lógico superior.

La regla de Russell indicaría que, del mismo modo que no debemos clasificar la clase de los elefantes entre sus miembros, tampoco debemos clasificar «Escucha mis órdenes» entre mandatos tales como «Cierra la puerta». Pero, como somos humanos, continuaremos haciéndolo y correremos inevitablemente el riesgo de caer, tal como Russell predice, en ciertos tipos de confusión.

Volviendo al tema que estoy tratando de elucidar —el problema general de la continuidad del proceso y discontinuidad de los productos del proceso— consideraré ahora cómo podríamos clasificar las respuestas a este problema general. Necesariamente, las respuestas se darán en los términos más generales pero, aun así, es de cierto valor presentar una ordenación de pensamientos sobre el cambio tal y como debe, a priori, tener lugar en todos los sistemas o entidades que, bien aprenden, o bien evolucionan¹.

En primer lugar, es necesario acentuar de nuevo la distinción entre el cambio en las variables (que está, por definición, dentro de los términos del sistema dado) y el cambio en los parámetros, es decir, el cambio en los propios términos que definen el sistema —siempre recordando que es el observador quien hace la definición. Es el observador el que crea mensajes (es decir, ciencia) sobre el sistema que está estudiando, y son estos mensajes lo que resulta necesario en uno u otro lenguaje y deben, por tanto, tener un orden: deben ser de uno u otro Tipo Lógico o de una u otra combinación de Tipos.

La tarea del científico consiste sólo en ser un buen científico, es decir, en crear su descripción del sistema a partir de mensajes de una tipología lógica tal (o de tal manera interrelacionados en su tipología) que pueda ser apropiada para el sistema en cuestión. Que los Tipos de Russell «existan» en los sistemas que estudia el científico, esto es una cuestión filosófica que rebasa el alcance del científico —tal vez incluso una cuestión irreal.

¹ Este no es el lugar apropiado para discutir las controversias que han estallado sobre la relación entre el proceso de aprendizaje y el evolutivo. Baste con decir que dos escuelas contrarias de pensamiento están de acuerdo en una analogía fundamental entre los dos géneros de proceso. Por un lado están aquellos que, siguiendo a Samuel Butler, alegan que el cambio evolutivo es una forma de aprendizaje; por otro, están los que alegan que el aprendizaje es una forma de proceso evolutivo. Ejemplos notables de estos últimos son Ashby y Mosteller, cuyos modelos de aprendizaje encierran conceptos stochastic estrechamente comparables a los conceptos de la selección natural y la mutación casual.

Para el científico, es suficiente observar que la tipología lógica es un ingrediente inevitable en la relación entre cualquier descriptor y cualquier sistema a describir.

Lo que estoy proponiendo es que el científico debería aceptar y *utilizar* este fenómeno que es, en cualquier caso, inevitable. Su ciencia —el conjunto de sus mensajes sobre el sistema que está describiendo— estará construida de tal manera que pueda trazarse en algún diagrama de tipos lógicos más o menos complejo. Tal como lo imagino, cada mensaje de la descripción tendría su posición en este diagrama, y la relación topológica entre posiciones diversas representaría la relación tipológica entre mensajes. Está en la naturaleza de toda comunicación, como sabemos, el que dicho trazado sea posible.

Pero, al describir un sistema determinado, el científico hace muchas elecciones. Elige sus palabras y decide qué partes del sistema describirá primero; decide incluso en qué partes dividirá el sistema con el fin de describirlo. Estas decisiones afectarán al conjunto de la descripción en el sentido de que afectarán al diagrama en que se representan las relaciones tipológicas entre los mensajes elementales de la descripción. Dos descripciones igualmente suficientes del mismo sistema podrían concebiblemente representarse mediante trazados completamente diferentes. En tal caso, ¿existe algún criterio por el que fuese posible para el científico escoger una descripción y descartar la otra?

Evidentemente se haría disponible una respuesta a esta pregunta si los científicos utilizaran, así como aceptasen, los fenómenos de la tipología lógica. Ya son escrupulosos acerca de la codificación precisa de sus mensajes e insisten en la singularidad de referente para cada símbolo empleado. Se aborrece la ambigüedad a este nivel más simple y se evita mediante reglas rigurosas para la traducción de la observación en la descripción. Pero este rigor de codificación podría también ser útil a un nivel más abstracto. Las relaciones tipológicas entre los mensajes de una descripción podrían también utilizarse, sujetas a reglas de codificación, para representar relaciones dentro del sistema a describir.

Después de todo, se puede hacer que cualquier modificación de la señal o cambio en la relación entre modificaciones de la señal lleve un mensaje; y, del mismo modo, cualquier cambio en la relación entre mensajes puede en sí llevar un mensaje. No hay pues ninguna razón inherente por la que las diversas especies de meta-relación entre los mensajes de nuestra descripción no

deban utilizarse como símbolos cuyos referentes serían relaciones dentro del sistema a describir.

De hecho, algo parecido a esta técnica de descripción se sigue ya en ciertos campos, especialmente en las ecuaciones de movimiento. Las ecuaciones de primer orden (en x) denotan velocidad uniforme; las ecuaciones de segundo orden (en x^2) implican aceleración; las ecuaciones de tercer orden (en x^3) implican un cambio de aceleración, y así sucesivamente. Existe, por otra parte, una analogía entre esta jerarquía de ecuaciones y la jerarquía de los Tipos Lógicos: un enunciado de aceleración es *meta* respecto a un enunciado de velocidad. La familiar Regla de Dimensiones es respecto a las cantidades físicas lo que la Teoría de los Tipos Lógicos respecto a las clases y proposiciones.

Estoy tratando de sugerir que podría emplearse alguna técnica de este tipo para describir el cambio en aquellos sistemas que bien aprenden o bien evolucionan; y, además, que si se adoptase una técnica semejante se tendría entonces una base natural sobre la que clasificar respuestas a los problemas de cambio en dichos sistemas: las respuestas se dividirían en clases de acuerdo con la tipología de los mensajes que contienen. Y esta clasificación de respuestas coincidiría tanto con una clasificación de sistemas según su complejidad tipológica como con una clasificación de los cambios de acuerdo con sus *órdenes*.

Para ilustrar esto, podemos volver ahora a todo el cuerpo de descripción y argumentación contenido en este libro y diseccionarlo en una escala o diagrama tipológico generalizado.

El libro comienza con dos descripciones de la cultura iatmul, en cada una de las cuales se utilizan observaciones relativamente concretas de comportamiento para validar generalizaciones. La descripción «estructural» conduce a la generalización eidológica al mismo tiempo que la válida, y un cuerpo de generalización etológica cobra su validez mediante observaciones de expresión afectiva.

En el Epílogo 1936 se demuestra que *ethos* y *eidos* son solamente modos alternativos de ordenar datos o «aspectos» alternativos de los datos. Esto, a mi parecer, es otra manera de decir que estas generalizaciones son del mismo orden o tipo russelliano. Por razones que no están claras, necesité utilizar dos tipos de descripción, pero la presencia de estas dos descripciones no denota que el sistema descrito tenga en realidad una complejidad de esta naturaleza dual.

Una importante dualidad ha sido mencionada, sin embargo, en este breve estudio, a saber, la dualidad entre observaciones de comportamiento y generalización; y esta dualidad, a mi parecer, refleja aquí una especial complejidad del sistema: el hecho dual de aprender y aprender a aprender. Un paso en la tipología russelliana inherente al sistema viene representado por un correspondiente paso en la descripción.

Un segundo contraste tipológico en la descripción, que en mi opinión representa un contraste real en el sistema descrito, es el que existe entre *ethos-eidos*, por una parte, y sociología por otra. Aquí, sin embargo, la cuestión está menos clara. Desde el momento en que el total de la sociedad está representado en el pensamiento y comunicación nativos, esta representación es claramente de un tipo superior a las representaciones de personas, acciones y demás. De esto se seguiría que un segmento de la descripción debería dedicarse a esta entidad, y que la delimitación de este segmento del resto de la descripción representaría un contraste tipológico real dentro del sistema descrito. Pero, tal como está presentada la cuestión en este libro, las distinciones no están perfectamente claras, y la idea de sociología como una ciencia que se ocupa de la adaptación y supervivencia de las sociedades se mezcla con el concepto de «sociedad» como una *Gestalt* en el pensamiento y comunicación nativos.

Resulta apropiado a continuación preguntarse sobre el concepto «cismogénesis». ¿Representa el aislamiento y denominación de este fenómeno un orden extraordinario de complejidad en el sistema?

Aquí la respuesta es claramente afirmativa. El concepto «cismogénesis» es un reconocimiento implícito de que el sistema contiene un orden extraordinario de complejidad debido a la combinación del aprendizaje con la interacción de personas. La unidad cismogénica es un subsistema de dos personas. Este subsistema contiene las potencialidades de un circuito cibernético que podría experimentar un cambio progresivo; no puede, por tanto, ser conceptualmente ignorado y debe describirse en un lenguaje de tipo superior a cualquier lenguaje empleado para describir el comportamiento individual —estando esta última categoría de fenómenos tan sólo constituida por los acontecimientos de uno u otro arco del subsistema cismogénico.

Es necesario, a continuación, señalar que la descripción original contenía un error importante en su trazado tipológico. La

descripción se presenta como «sincrónica»², que en terminología más moderna puede traducirse como «excluyente de cambio irreversible». El presupuesto básico de dicha descripción era que el sistema descrito se hallaba en una situación estable, de tal manera que todos los cambios que tuvieran lugar dentro de él podían considerarse como cambios en las variables y no en los parámetros. Puedo alegar, como autojustificación, que ya señalé que debían existir factores que controlasen las fugas de cismogénesis —pero, sin embargo, pasé por alto lo que es crucial desde el punto de vista presente: que el sistema debía contener circuitos todavía más amplios que operasen correctivamente sobre la cismogénesis. Al dejar de hacer esta deducción, falsifiqué toda la tipología lógica de la descripción por no presentar su más alto nivel. Este error queda corregido en la primera parte del presente Epílogo.

Resulta posible así, al menos de forma rudimentaria, examinar la descripción científica de un sistema y relacionar la tipología lógica de la descripción con la estructura de circuito del sistema descrito. El siguiente paso consiste en considerar descripciones de cambio como preparación para preguntarnos cómo puede relacionarse una clasificación de dichas descripciones con los problemas de discontinuidad fenoménica.

Queda claro, de cuanto ya se ha dicho, que debemos esperar que las afirmaciones acerca del cambio se formulen siempre en un lenguaje un grado más abstracto que el lenguaje, que sería suficiente para describir la condición estable. Del mismo modo que los enunciados sobre la aceleración deben ser siempre de un tipo lógico superior a los enunciados sobre la velocidad, así las afirmaciones sobre cambio cultural deben ser de un tipo superior a las afirmaciones sincrónicas sobre la cultura. Esta regla será aplicable a todo el campo del aprendizaje y la evolución. El lenguaje utilizado para la descripción del cambio de carácter debe ser siempre de un tipo superior a la descripción del carácter; el lenguaje utilizado para describir la etiología psiquiátrica o la psicoterapia, ambas imputadoras de cambio, debe ser

² Existe también un segundo sentido en que los antropólogos emplean la palabra «sincrónico»: para describir un estudio cultural que ignora el cambio progresivo considerando tan sólo un breve (o infinitesimal) período de tiempo. En este uso, una descripción *sincrónica* difiere de una *diacrónica* casi como el cálculo diferencial difiere del cálculo integral.

siempre más abstracto que el lenguaje de la diagnosis. Y así sucesivamente.

Pero esto no es más que otro modo de decir que el lenguaje apropiado para describir el cambio en un sistema determinado es aquel que sería también apropiado para describir el máximo nivel tipológico en un sistema estable que tuviese un grado más de complejidad en sus circuitos. Si la descripción original de la cultura iatmul, tal como se ha ofrecido en el cuerpo del libro, hubiese sido una descripción satisfactoria y correcta de una condición estable, el lenguaje de las exposiciones adicionales sobre los circuitos mayores habría sido precisamente aquel que fuese apropiado para describir el *cambio* o perturbación en una condición estable.

Cuando el científico no sabe cómo encontrar un lenguaje apropiado para la descripción del cambio en algún sistema que esté estudiando, hará bien en imaginar un sistema con un grado más de complejidad y tomar de este sistema más complejo un lenguaje apropiado para su descripción del cambio en el sistema más simple.

Se hace posible, finalmente, un intento de lista rudimentaria de los tipos de cambio y una asociación de los artículos de esta lista con el problema general del que partí —el del contraste entre la continuidad del proceso y la discontinuidad de los productos del proceso.

Tomemos como punto de partida un sistema S del que tenemos una descripción con una complejidad determinada C , y observemos que el valor absoluto de C es irrelevante a los fines presentes. Lo que nos preocupa es el problema del *cambio* y de ningún modo los valores absolutos.

Consideremos ahora los acontecimientos y procesos dentro de S . Estos se pueden clasificar de acuerdo con las órdenes de exposición que deben seguirse en la descripción de S con el fin de representarlos. La pregunta crucial que debe hacerse sobre cualquier acontecimiento o proceso dentro de S es: ¿Puede dicho acontecimiento o proceso incluir dentro de una descripción de S como una *condición estable* que tiene una complejidad C ? Si esta inclusión es posible, todo está bien y no estaremos tratando con ningún cambio que altere los parámetros del sistema.

Más interesante, sin embargo, es el caso en que se observan en S acontecimientos o procesos que no pueden incluirse dentro de la descripción estable de complejidad C . Nos enfrentamos

entonces a la necesidad de añadir algún tipo de meta-descripción que pueda escogerse de acuerdo con el tipo de perturbación que observamos.

Pueden enunciarse tres tipos de perturbación de esta clase: a) Cambio progresivo, como la cismogénesis, que tiene lugar en los valores de variables relativamente superficiales y rápidamente cambiantes. Este cambio, de no ser controlado, habrá de desbaratar siempre los parámetros del sistema. b) Cambio progresivo que, tal como Ashby ha señalado, debe siempre ocurrir en las variables (¿o parámetros?) más estables cuando algunas de las variables más superficiales son *controladas*. Este habrá de tener lugar cuando se impone una limitación sobre aquellas variables superficiales y rápidamente cambiantes que anteriormente eran eslabones esenciales de algún circuito autocorrectivo. Un acróbata habrá de perder siempre su equilibrio si no es capaz de efectuar cambios en el ángulo entre su cuerpo y su pértiga equilibradora.

En uno y otro de estos casos, el científico se ve empujado a añadir a su descripción de *S* afirmaciones de orden superior a las comprendidas en la anterior descripción *C*.

c) Tenemos, por último, el caso de acontecimientos «casuales» que tienen lugar dentro del sistema *S*. Estos cobran especial interés cuando se introduce un grado de casualidad en las propias señales de que depende el sistema para sus características autocorrectivas. Las teorías estocásticas del aprendizaje y la teoría evolutiva de la mutación y la selección natural invocan ambas fenómenos de esta clase como base para una descripción o explicación del cambio. Las teorías estocásticas del aprendizaje presuponen la existencia de cambios casuales en la red neurológica, mientras que la teoría de la mutación presupone la existencia de cambios casuales en el conjunto de mensajes cromosómico.

En términos de la presente discusión, ninguna de las dos teorías es satisfactoria porque ambas dejan indefinida la tipología lógica de la palabra «casual». Debemos esperar, *a priori*, que el conjunto de mensajes que llamamos *genotipo* haya de estar formado por mensajes individuales de muy diversa tipología, contenidos bien en genes individuales o bien en constelaciones de genes. Incluso es probable que, en general, se hallen contenidos con más frecuencia en las constelaciones de genes los mensajes más generalizados y de tipo superior, mientras que los genes individuales contienen por lo general mensajes más con-

cretos. No hay un conocimiento seguro de esto pero, con todo, parece improbable que pequeñas perturbaciones «casuales» puedan alterar con igual frecuencia mensajes de cualquiera que sea el tipo lógico. Debemos preguntarnos, entonces: ¿Qué distribución de la perturbación entre los mensajes de diversos tipos tienen en mente los propositores de estas teorías cuando utilizan la palabra «casual»? Estas, sin embargo, son cuestiones más específicas que los amplios términos de la presente discusión y sólo las introduzco para ilustrar los problemas que plantea la nueva epistemología que está desarrollándose ahora.

El problema de la discontinuidad encuentra ahora su lugar en el sentido de que es posible clasificar los principales tipos de proceso y explicación que cristalizan en torno a este fenómeno. Consideremos todavía el sistema hipotético S y la descripción de este sistema cuya complejidad estoy llamando C . El primer tipo de discontinuidad es aquel caso relativamente trivial en que se observa que el estado del sistema en un momento dado contrasta con su estado en otro momento concreto, pero donde las diferencias son tales que todavía pueden subsumirse dentro de los términos de la descripción dada. En tales casos la aparente discontinuidad, bien será un artefacto resultante del espaciamiento de nuestras observaciones en el tiempo, o bien se deberá a la presencia de fenómenos de aparición intermitente en el mecanismo de comunicación del sistema estudiado.

Un caso menos trivial se propone al considerar dos sistemas similares, S_1 y S_2 , que experimentan, ambos, cambios continuos en sus variables de tal manera que los dos sistemas parecen ir divergiendo o haciéndose cada vez más distintos el uno del otro. Dicho caso pierde su trivialidad cuando hay encerrado en él algún factor extraordinario que pueda impedir una posterior convergencia. Pero cualquier factor semejante tendrá, naturalmente, que hallarse representado en la descripción de los sistemas mediante mensajes de tipo lógico superior.

La siguiente categoría de discontinuidad comprenderá todos los casos que encierran contraste paramétrico. He considerado brevemente más arriba los tipos de proceso continuado que habrán de conducir a una ruptura paramétrica, y he señalado que éstos son todos ejemplos en que la descripción del sistema que experimenta cambio debe ser de un tipo lógico superior al que se daría en caso de ausencia de tales procesos. Esto es cierto, a mi parecer, incluso en aquella vasta mayoría de casos en que la perturbación paramétrica conduce a una enorme simplifica-

ción de los parámetros tras un cambio desbaratador. En la mayoría de los casos, dichas rupturas resultarán —de acuerdo con las leyes de la probabilidad— en la «muerte» del sistema. En algunos pocos casos, puede persistir alguna versión simplificada de S y, en menos casos todavía, la ruptura paramétrica conducirá a la creación de un nuevo sistema tipológicamente más complejo que el original S .

Es esta rara posibilidad la que quizá resulta más fascinante en todo el campo del aprendizaje, la genética y la evolución. Pero, mientras en los términos más generales es posible manifestar con rigor qué clase de cambios se conciben aquí y ver los resultados de dicho cambio discontinuo progresivo, por ejemplo, en la telencefalización del cerebro de los mamíferos, es totalmente imposible hacer afirmaciones formales sobre las categorías de perturbación paramétrica que ocasionarán estos aumentos positivos de complejidad.

Aquí reside la dificultad central que resulta del fenómeno de la distinción de los tipos lógicos. No es posible, dada la naturaleza del caso, predecir, de una descripción que tiene una complejidad C , cómo sería el sistema si tuviese una complejidad $C + 1$.

Esta dificultad formal habrá de terminar siempre limitando el entendimiento científico del cambio y habrá de limitar, al mismo tiempo, las posibilidades de cambio planificado —bien sea en el campo de la genética, la educación, la psicoterapia o la planificación social.

Ciertos misterios son, por razones formales, impenetrables, y aquí reside la inmensa oscuridad del tema.

Afectivo y cognitivo. Estos términos se han utilizado por separado en el cuerpo del libro: afectivo para designar «perteneciente a las emociones» y cognitivo para designar «perteneciente al pensamiento». Ambos términos son reinterpretados de un modo más crítico en pág. 296.

Agwi, islas de hierba flotante que pueden alcanzar un tamaño y una solidez considerables. Se forman sobre los lagos, pero flotan aguas abajo hasta el Sepik cuando se rompen. Se dice que debajo de ellas viven los cocodrilos. De aquí que los *wagan* (que son cocodrilos), en su jerga chamánica, se refieran a una casa como *agwi*.

Alternancia. Cfr. págs. 266 y ss.

angk-au, literalmente «tiestos», de aquí los espíritus ancestrales simbolizados por los viejos tiestos que hay bajo la casa.

awan, sufijo de los nombres dados por el hermano de la madre al hijo de su hermana. El significado literal de este sufijo es, bien «máscara», o bien «anciano». Cfr. pág. 61.

bandi, un novicio o iniciado; un hombre joven; un miembro de un grado iniciatorio *Ax 3* o *Ay 3*. *-bandi* es un sufijo para nombres dados por el *wau* al *laua* tras la iniciación. Cfr. pág. 62.

Centrípeto. Se dice que el sistema de organización de un grupo es centrípeto si depende de una sola autoridad central o de alguna forma de jerarquía. Cfr. pág. 120.

Ciclotimia. Un síndrome de características de temperamento descrito por Kretschmer (*Physique and Character*, 1925). Este temperamento se reconoce (*inter alia*) por una tendencia a oscilaciones periódicas entre la alegría y la tristeza. Se cree que está asociado con el tipo físico pícnico. Cfr. pág. 183.

Cismogénesis. Definición, pág. 198.

Clan. Utilizo esta palabra para designar a un grupo patrilineal unilateral. Entre los Iatmul hay de cincuenta a cien clanes, de los cuales, entre diez y veinte se hallan representados en cualquier poblado. En muchos casos, los clanes están emparejados y trazan su descendencia a partir de un par de hermanos; entonces se le llama a un clan «hermano mayor» del otro. También se dan grupos de clanes más grandes. Ver Mitad.

Cognitivo. Cfr. Afectivo.

Complementaria. Se dice que una relación entre dos individuos (o entre dos grupos) es complementaria si la mayor parte del comportamiento de uno de ellos es culturalmente considerada de cierto tipo (p. ej., enérgico), mientras la mayor parte del comportamiento del otro, cuando responde, es culturalmente considerada de un tipo complementario al primero (p. ej., sumiso). Cfr. pág. 199.

Configuración. Definida en pág. 51.

Diacrónica. Es conveniente dividir la antropología científica en dos disciplinas principales: la diacrónica, que se interesa por los procesos de cambio cultural, y la sincrónica, que se interesa por el funcionamiento de sistemas culturales en un período determinado. La antropología sincrónica ignora el origen histórico de los detalles culturales. Cfr. pág. 19.

Diferenciación. Lo contrario a Identificación (q.v.).

Dualismo diagonal. Una forma de pensamiento que agrupa a personas u objetos en pares, considerando a cada miembro del par como la contrapartida simétrica del otro (pág. 262). Al final de este libro se señala que «diagonal» es equivalente a «simétrico» en el sentido en que este último término se aplica a las relaciones. Cfr. pág. 293.

Dualismo directo. Una forma de pensamiento que agrupa a personas u objetos en pares, considerando a los miembros de cada par como mutuamente complementarios (pág. 260). Para la equivalencia entre «directo» y «complementario», cfr. pág. 293.

E. a. (expresión de ambos) significa que un término de parentesco puede ser utilizado por ambos sexos.

E. f., expresión femenina; colocado tras la traducción de un término de parentesco, significa que sólo las mujeres utilizan dicho término en ese sentido.

E. m., expresión masculina; colocado tras la traducción de un término de parentesco, significa que sólo los hombres utilizan dicho término en ese sentido.

Eidos. Cfr. nota 2 al cap. III; y págs. 47 y 243.

Equilibrio dinámico. En un sistema funcional, un estado de cosas tal que, aunque sin ningún cambio aparente, nos obliga a creer que continuamente están teniendo lugar pequeños cambios que se contrarrestan el uno al otro. Cfr. págs. 198 y 213.

Ethos. Cfr. nota 1 al cap. I; y págs. 47, 50, 135, 140, 144 y 298.

Formulación. He utilizado esta palabra libremente como sinónimo de premisa cultural.

Función. Cfr. págs. 44 y ss.

Función adaptativa. Cuando decimos que alguna parte de un sistema funcional se comporta de tal y cual manera con el fin de producir tal y cual efecto deseable en el conjunto del sistema, estamos atribuyéndole una función adaptativa; y estamos rayando en la falacia teleológica. Pero hay un trecho de esto a darse cuenta de que ni a célula ni a órgano ninguno les importa un comino nuestra supervivencia. Podemos evitar algunos de los peligros de la teleología reconociendo que tienen lugar efectos indeseables de un modo nada infrecuente. También podemos evitar tratar con demasiada seriedad la teoría teleológica diciendo, p. ej., que el padre no juega ningún papel en la *naven* porque no se obtiene ninguna mayor integración de la comunidad por acentuar más los lazos entre padre e hijo. Cfr. páginas 44 y 233.

Función afectiva. El efecto de algún detalle de comportamiento cultural en la satisfacción o insatisfacción de las necesidades emocionales de los individuos que adoptan dicho comportamiento. Cfr. pág. 50.

Función pragmática. Sobre la crítica y subdivisión de este concepto, cfr. págs. 48 y ss.; también págs. 283 y 286.

Grado. El sistema iatmul de grupos iniciatorios no es fácilmente descriptible en inglés y he utilizado la palabra «grado» de forma algo inconvencional. Para una descripción del sistema, ver pág. 266.

Grupos iniciatorios. Cfr. diagrama, pág. 267.

Hermanos biológicos. Personas de cualquiera de los dos sexos que tienen uno o los dos progenitores en común.

Hombre calculador. El individuo de una comunidad visto desde un punto de vista puramente económico. Esta expresión no necesita hacer presupuesto alguno sobre los términos en que el hombre «calcula». Cfr. pág. 44.

Homicida. Un hombre que ha matado a otro. Entre los iatmul, el hombre que ha logrado matar a enemigos está autorizado para llevar ornamentos especiales, denominados aquí «ornamentos homicidas».

iai, madre del padre, hija del hermano de la madre del padre, todas las mujeres del mismo clan patrilineal que éstas. El mismo término (o *naisagut* o *tawonto*) puede aplicarse a los hermanos de las mismas. Para matrimonio entre *iai* y *ianan*, cfr. págs. 109 y ss.

ianan, hijo del hijo (e. f.); hijo del hijo de la hermana del padre (e. a.); el recíproco de *iai* (q. v.).

iau, hermana del padre, real y clasificatoria.

Identificación. Cfr. explicación, pág. 53.

Institución. Cfr. crítica de este concepto, pág. 45.

- kaishe nampa**, término colectivo para designar a los miembros del grupo patrilineal al que se une mediante matrimonio la hija del ego.
- kaishe-ndo**, padre de la esposa del hijo; **kaishe-ragwa**, madre de la esposa del hijo. Estos términos se utilizan también entre personas cuya progenie se espera que se case mutuamente; p. ej., se puede llamar *kaishe-ragwa* a la esposa del hijo de la hermana. El término *kaishe* se emplea también entre socios que han intercambiado obsequios ceremoniales de conchas pecuniarias.
- kamberail**, un grupo iniciatorio, *By 4* o *Bx 4*. Cfr. pág. 267.
- kanggat**, hijo del hermano (e. f.); el recíproco de *iau*.
- kau**, violencia. Cfr. pág. 162.
- kop**, término general para designar a los espíritus ancestrales que protegen a sus descendientes y les ayudan en la guerra. Comprende tanto a *mbwan* como a *angk-au*.
- lan**, marido.
- lando**, marido de la hermana, hijo del hijo de la hermana, reales o clasificatorios (e. m.). Este término puede comprender también a hombres de quienes se espera se casen con la hermana del que habla, por lo que algunas veces se utiliza en lugar de *ianan*.
- lan men to!** ¡tú, marido sin duda!». Cfr. nota 9 al cap. VI.
- lanoa nampa**, literalmente «gente del marido», término colectivo para designar a los miembros del grupo patrilineal al que se ha unido mediante el matrimonio la hermana del hablante. Cfr. explicación en pág. 114.
- laua**, hijo de la hermana, padre del marido de la hermana (e. m.) y otros parientes clasificados junto a ellos. Cfr. pág. 114.
- laua nyanggu**, el grupo patrilineal que comprende a los *laua* clasificatorios del hablante. Cfr. pág. 114.
- laua-ianan**, un sinónimo de *laua nyanggu*.
- Leptorrino**. Este término se utiliza libremente para designar a quienes tienen la nariz estrecha. Cfr. pág. 187.
- Lógica**. Cfr. nota 2 al cap. III, y pág. 242.
- mbapma**, literalmente, una «línea»; concretamente una línea de personas una al lado de la otra a diferencia de una fila. La palabra se aplica también a un grupo definido en términos de generaciones alternas. En todo linaje patrilineal hay dos *mbapma*; una contiene a los miembros de la generación del *ego*, a la generación de su abuelo y a la generación del hijo de su hijo, y la otra contiene a los miembros de la generación de su padre y de la de su hijo.
- mbora**, esposa del hermano de la madre, esposas de todos los hombres clasificados como hermanos de la madre.
- mbuambo**, padre de la madre, madre de la madre, hijo del hermano de la madre, esposa del hijo del hermano de la madre, hermano mayor del padre. Cfr. pág. 58 sobre el uso incorrecto del término por un *iatmul*.

- mbuandi**, un árbol con un fruto de brillante color naranja (*Ervatamia aurantiaca*).
- mbwan**, el espíritu de un enemigo que ha sido muerto y enterrado bajo una piedra erecta o montículo ceremonial. Estos espíritus son considerados como antepasados y se cree que ayudan en la guerra y en el aumento de la población.
- mwatnggowi**, muñecos ceremoniales que representan a espíritus ancestrales del clan asociados con la fertilidad. Cfr. pág. 255 y láminas XXV y XXVII.
- mbwole**, pequeña casa ceremonial para los muchachos, especialmente para los grados iniciatorios Ax 5 y Ay 5.
- mintshangu**, una ceremonia mortuoria. Cfr. pág. 65.
- Mitad**. La sociedad iatmul está dividida en dos grupos o mitades totémicas llamadas *nyowe* (Sol) y *nyame* (Madre). También está dividida, transversalmente, en mitades para el ceremonial iniciatorio (cfr. pág. 266). La pertenencia a todos estos grupos está determinada por descendencia patrilineal.
- Motivación**. Cfr. el examen de los términos «cognitivo» y «afectivo» en pág. 297.
- mwai**, seres mitológicos análogos a los *wagan* (gongs con hendedura) y representados por máscaras con grandes narices. Cfr. página 255 y lámina XXVIII B.
- na**, hijo de la hermana del padre (e. m.); hijo de la hija (e. a.); recíproco de *mbuambo*.
- naisagut**, padre de la esposa, madre de la esposa, esposa del hermano de la esposa, hermano de la madre de la esposa. Cfr. página 112.
- nambu wail**, *nambu* = cabeza, *wail* = cocodrilo. El término *wail* se utiliza para designar a cualquier grupo iniciatorio (mitad, cuadrante o grupo de generación). El término «cabeza del cocodrilo» se aplica al miembro de mayor edad de un grupo generacional en el sistema iniciatorio. Cfr. pág. 266.
- nampa**, gente.
- nasa**, hijo de la hermana del marido; el recíproco de *mbora*.
- naven**, un conjunto de costumbres ceremoniales de los iatmul utilizadas para ilustrar los análisis teóricos de este libro.
- ndjambwia**, estacas clavadas en el suelo o dispositivos mágicos para impedir el paso. Cfr. pág. 64.
- ndo**, hombre.
- nemwan**, grande.
- nggambut**, poste erigido al lado de la tumba de una mujer. Cfr. pág. 74.
- nggambwa**, venganza; una furia que rasga los cuerpos muertos en pedazos. Cfr. pág. 76.
- nggelakavwi**, una epífita tuberosa (*Myrmecodia* sp.). Cfr. pág. 79.
- ngglambi**. Cfr. págs. 73 y ss. y pág. 161.

- nggwail**, padre del padre, hermana del padre del padre, hijo del hijo, hija del hijo. Este término se aplica también a los antepasados totémicos de un clan.
- nggwail-warangka**. Cfr. pág. 57.
- nggwat keranda**. Cuando una muchacha abandona la casa de sus padres para casarse, sus parientes la adornan. Los ornamentos constituyen el *nggwat keranda*, un obsequio ceremonial al marido. Cfr. pág. 126.
- nian**, hijo, hija e (e. f.) hijo de la hermana del padre. Esta es la palabra común para designar a los niños (pl. *nyanggu*) y se utiliza también como sinónimo de *nampa*, gente.
- nondu**, marido de la hija, marido de la hermana del padre y marido de la hermana del marido; recíproco de *naisagut*.
- Normalización**. El proceso por el que los individuos de una comunidad son moldeados de tal manera que se asemejan entre sí en su comportamiento. Cfr. págs. 51, 135, 277.
- nyai'**, padre, hermano clasificatorio del padre. Cfr. *mbuambo* y *tshambwi nyai'*. Este término se aplica a la hermana del padre en la *naven*.
- nyame**, madre, hermana de la madre (real y clasificatoria); cualquier mujer del clan de la madre; esposa del hijo (e. m.). Este término se aplica en la *naven* al hermano de la madre.
- nyamun**, hermano mayor del mismo sexo, hermano (e. f.); padre del padre. Este término se utiliza también entre clanes (q. v.) y grados iniciatorios (cfr. pág. 266), y se aplica en la *naven* a la esposa del hermano mayor.
- nyanggai**, hermana, real o clasificatoria (e. m.); hermana del padre del padre (e. m.); hija del hijo (e. m.).
- Periférico**. Se dice que el sistema de organización de un grupo es periférico cuando depende para sus sanciones, no de una autoridad superior, sino del comportamiento de otros grupos equivalentes. Cfr. pág. 120.
- Potlatch**. Entrega de obsequios ceremonial competitiva, característica de los indios de la costa noroeste de la Columbia Británica.
- Premisa**. Definición en pág. 42.
- Psicología social**. Cfr. intento de definición en págs. 198-199.
- pwivu**. Cfr. pág. 65.
- rito de paso**, una ceremonia que acompaña o efectúa un cambio de status.
- Segmentación**. Se puede decir que un sistema funcional está segmentado cuando consiste en dos o más partes, cada una de las cuales es hasta cierto punto una repetición de las otras; p. ej., un sistema de clanes o una lombriz de tierra.
- Simétrica**. Se dice que una relación entre dos individuos (o dos grupos) es simétrica cuando cada uno responde al otro con el mismo tipo de comportamiento, p. ej., si cada uno se enfrenta al otro con agresividad.

Sincrónico. Cfr. Diacrónico y pág. 278.

Síndrome. Utilizado en este libro como término colectivo para designar las características de un sistema funcional. Este término se utiliza en medicina para designar las características *adicionales* que adquiere un cuerpo en una condición enferma.

Sociología. He utilizado esta palabra en un sentido especialmente restringido. Cfr. págs. 52, 134 y 277.

tagail, pequeña casa ceremonial de los muchachos, especialmente para los miembros de *Bx 4* y *By 4*. Cfr. pág. 158.

tagwa, mujer, esposa. Este término se aplica también jocosamente a la madre del padre.

tambinyen, un socio de la mitad opuesta que es del mismo grupo de generación que el hablante; p. ej., los miembros del grupo iniciatorio *Ax 3* son *tambinyanggu* de los de *Ay 3*.

tambointsha, borlas de plumas, un distintivo de homicida. Cfr. páginas 64 y 91.

tavet, cierto ritmo del gong de hendedura utilizado para convocar a un hombre o grupo de hombres.

tawontu, literalmente «hombre-esposa», hermano de la esposa, hermano de la madre del padre, real o clasificatorio (e. m.). Este término es el recíproco de *lando* y se extiende hasta incluir al *iai* masculino.

timbut, una especie de pequeño limón utilizado en rituales purificatorios, en magia y como purga. Cfr. pág. 178.

towa-naisagut, término colectivo para designar a los miembros del clan de la esposa. Cfr. pág. 114.

Travestismo. El uso de atuendos femeninos por los hombres o de atuendos masculinos por las mujeres.

tshaishi, esposa del hermano mayor, real o clasificatoria (e. m.).

tshambwi nyai', hermano menor del propio padre.

tshat kundi, el acto de dirigirse al hijo de la hermana como a un antepasado. Cfr. pág. 62.

tshimangka, una especie de pez; en la iniciación, un acto donde un iniciador danza como un pez.

tshimbwora, un borde de tiras colgantes de hoja de palmera utilizado como pantalla en las ceremonias de iniciación. Esta palabra es utilizada por los *wagan* (chamanes) para designar el agua. Cfr. pág. 65.

tshivla, largo.

tshuambo, hermano menor del mismo sexo; hijo del hijo (e. m.); hermano menor del marido.

Tshuosh, tribu que vive inmediatamente al norte de los *iatmul*.

tshugukepma, ceremonias en las que los hijos de la hermana danzan como si fuesen los antepasados del clan del hermano de su madre. Cfr. pág. 26.

tshumbuk, bastón puntero utilizado en brujería. Este objeto es personificado. Cfr. págs. 80 y 91.

wagan. Este término se usa entre los iatmul centrales en dos sentidos: *a)* para cierto clan, espíritus ancestrales que «poseen» a los chamanes y hablan a través de sus bocas; *b)* para designar a los gongs hendidos empleados en la iniciación. Entre los iatmul orientales, el término se utiliza sólo para los gongs y se emplea un término separado (*lemwail*) para los espíritus. Los iatmul centrales, sin embargo, consideran que los gongs y los espíritus son fundamentalmente lo mismo. Cfr. págs. 74, 255 y 258.

waingga, compra. Este término se aplica también a la adquisición de una esposa. Cfr. pág. 98.

warangka, padre del padre del padre.

wau, hermano de la madre, hermano de la esposa del hijo y otros parientes clasificados junto a ellos. Cfr. pág. 115.

wau-mbuambo, término colectivo para designar a los miembros del clan de la madre, propia o clasificatoria.

windjimbu, espíritus que viven en árboles. Cfr. pág. 84.

yigen, hermoso, suave, tranquilo. Cfr. pág. 163.

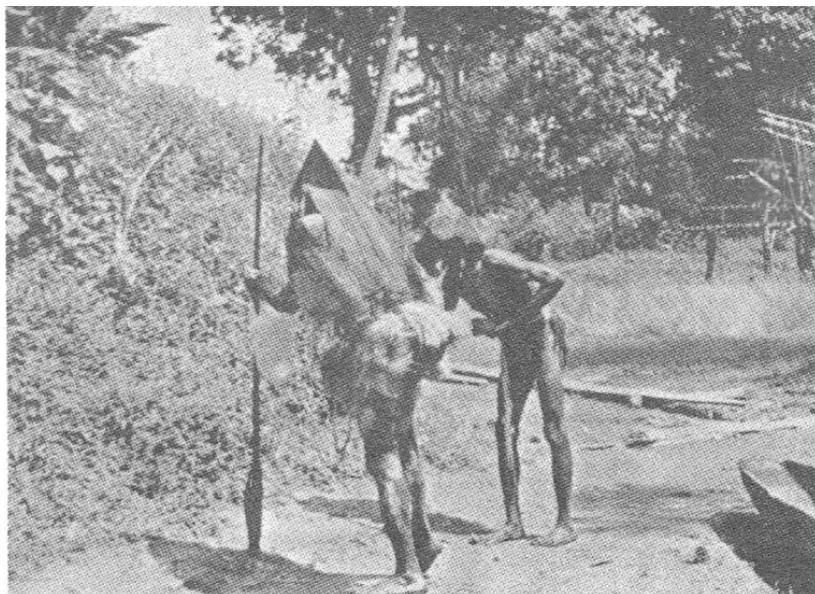
yigen kundi, literalmente «cantar sosegado». Ceremonia mortuoria representada por mujeres. Cfr. pág. 180.

yivut. Cfr. nota 4 al cap. IX.

LÁMINAS



El terreno de danza de Palimbai en la estación inundada. El *wompunau*, o terreno de danza, es una larga avenida en el centro del poblado. En él se elevan las casas ceremoniales, una de las cuales puede verse en la foto. Los lados del *wompunau* están alineados con caballones sobre los que se plantan cocoteros, crotones, plataneros, etc., para elevarlos por encima del nivel de las inundaciones. Las viviendas se levantan a ambos lados del *wompunau*, escondidas por esta vegetación. Esta fotografía fue tomada desde la planta superior de otra casa ceremonial. En primerísimo plano se ven las terminaciones superiores de plantas de *Dracaena* que crecen en el *wak*, o montículo ceremonial perteneciente a esta casa. Detrás de éstas, una mujer está remando una pequeña canoa a través del *wompunau*. Delante y a la izquierda de la casa ceremonial del fondo, se puede ver el *wak* correspondiente a la misma.



A. *Naven* en Palimbai para el hijo de una hermana, que había hecho una gran canoa nueva. Los dos hombres jóvenes son *wau* (hermanos de la madre) y van vestidos de ancianas, con caperuzas de lluvia ajironadas y cochambrosas faldas. Se recorren cojeando el poblado, apoyándose en unos remos cortos, como los que usan las mujeres para ir en canoa. (Los hombres usan remos de 3 a 3,6 metros de largo y reman de pie). El más cercano de los dos *wau* lleva una gallina blanca en su mano para regalársela a su *laua*.



B. *Naven* en Palimbai: los dos *wau* buscando a su *laua*.



A. *Naven* en Palimbai. Los *wau* se encaminan hacia la canoa hecha por su *laua*. Suspendido de la nariz del *wau* más lejano, se puede ver un «ornamento» hecho de sagú viejo.



B. *Naven* en Palimbai: uno de los *wau*.



A. *Naven* en Palimbai. Uno de los *wau* tropezando a causa de su fingida debilidad. Los niños se congregan alrededor riendo.



B. *Naven* en Palimbai. Uno de los *wau* ha alcanzado la canoa y cae dentro de ella con sus piernas abiertas. El otro llega arrastrándose miserablemente a cuatro patas.

A. Una pequeña *naven* en Kankanamun. Los *laua nampa* (hijos de la hermana) habían ayudado en trabajos de construcción. Finalizado el trabajo, uno de los *wau* se vistió de mujer y aquí lo vemos bailando con una cabeza cobrada al enemigo por uno de sus *laua*. Se trata de una cabeza vieja, un retrato modelado en barro sobre una calavera de enemigo.



B. Iniciación en Kankanamun. Al novicio se le separa de su madre, y su *wau* asume ceremonialmente la función de ésta recibiendo el nombre de *nyame* («madre»). Vemos aquí al *wau* llevando a un novicio en hombros, igual que una madre de verdad llevaría a su niño.





A. *Naven* de mujeres en Kankanamun. Un muchacho ha hecho una nueva canoa, y la fotografía muestra a sus «madres», hermanas del padre y esposas de sus hermanos mayores celebrando dicho logro. Se trataba sólo de una pequeña *naven* y el travestismo es de una variedad improvisatoria. Las dos «madres» se han despojado de sus faldas y se *sientan* en la canoa utilizando remos de mujer, es decir, están «desnudas» y no travestidas. Las hermanas del padre y las esposas de los hermanos mayores, aunque utilizan remos de mujeres, reman *de pie* a la manera de los hombres.

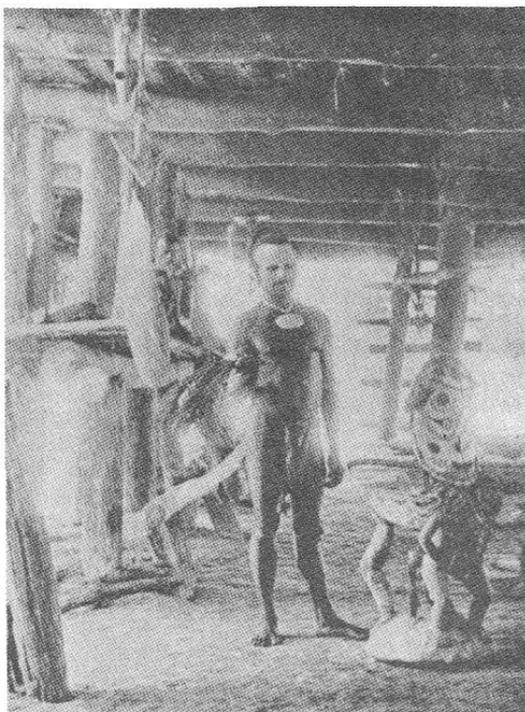


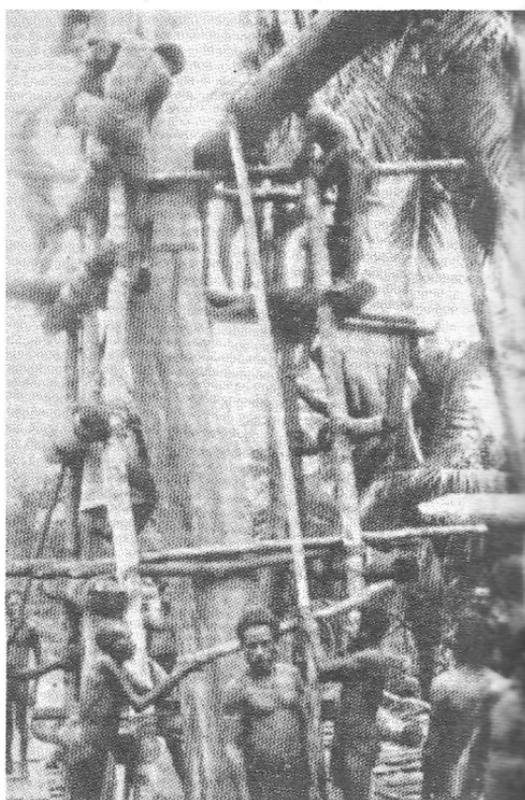
B. La misma *naven*. La fotografía muestra los gestos belicosos de las mujeres travestidas. Una de ellas lleva un taparrabos hecho de hojas, una copia improvisada del que suelen llevar los hombres.

A. Casa ceremonial de los hombres en Kankanamun. Esta era la mejor casa ceremonial de todos los poblados ribereños. Las ripias del techo de hoja de sagú son, alternativamente, amarillas y marrones, presentando un modelo decorativo. En el aguilón frontal se ven cuatro pequeñas ventanas con una calavera de enemigo en cada una. Por encima de estas ventanas hay una cara grotesca de la que sólo los dientes y la nariz de forma de media luna son visibles en la fotografía. Delante del edificio está el *wak* o montículo ceremonial, sobre el que se depositan los cuerpos de los enemigos muertos. Al pie de la escalera hay un arbolito de la especie llamada *wani*, un antepasado totémico del clan al que pertenece este extremo de la casa ceremonial. El edificio tiene casi 40 metros de longitud.



B. Un hombre en pleno debate. El hombre accedió a posar para esta fotografía. Lo vemos de pie junto al taburete para debatir, de elaborada talla, y sosteniendo en su mano los tres haces de hojas con que golpea el taburete durante su discurso. Fotografía tomada en una casa ceremonial en el poblado de Malingai.



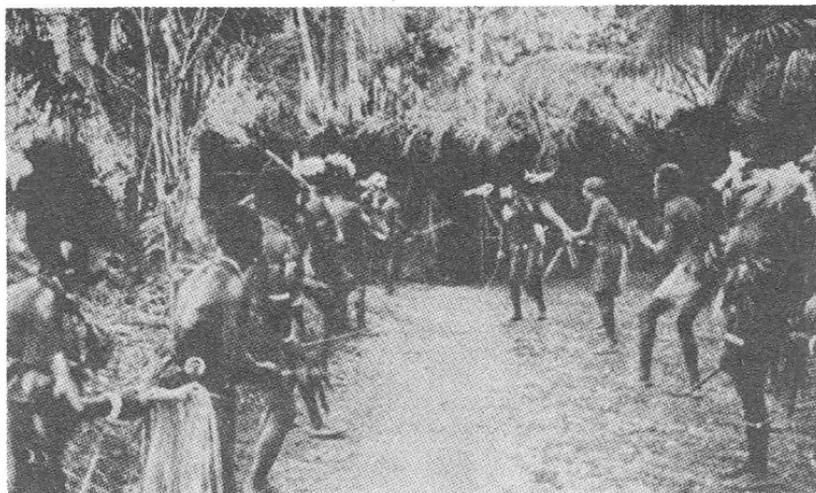


A. La esquina de una casa ceremonial en Palimbai. La fotografía muestra uno de los postes que sostienen el suelo. El extremo superior del poste está tallado y representa a un *wibjimbu* o espíritu del bosque.

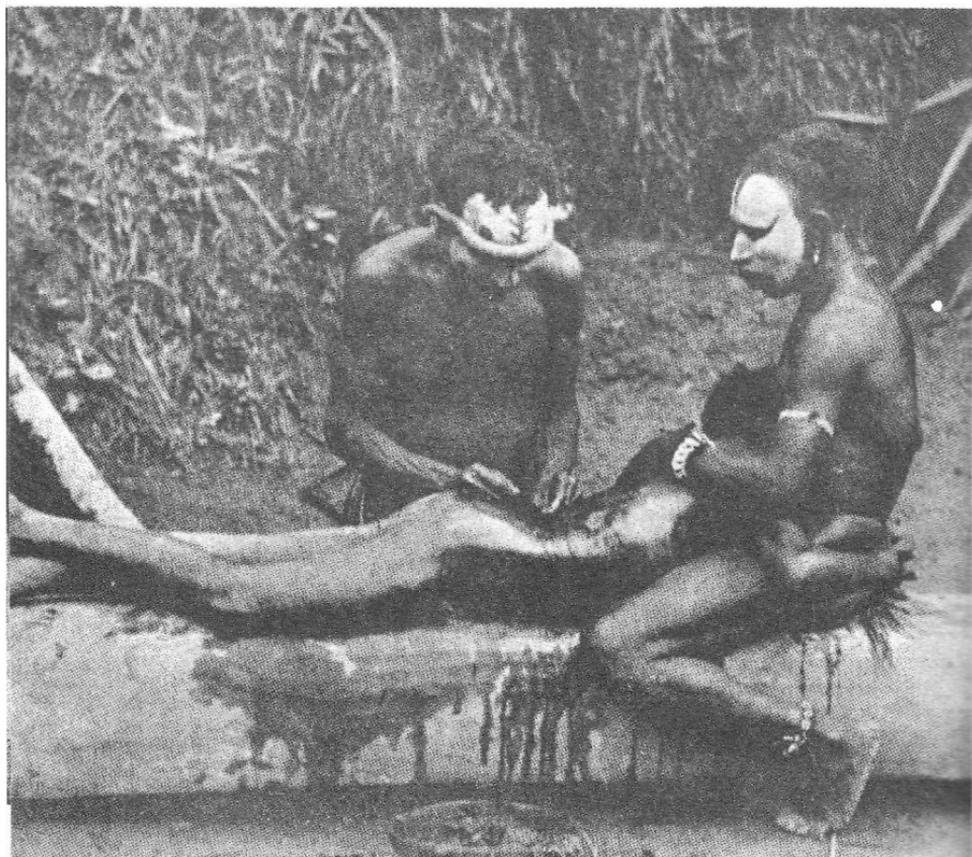
B. Levantando el poste para el caballete de una de las casas ceremoniales en Palimbai. Se ha construido un andamiaje alrededor del poste de sostén. Los palos horizontales de este andamiaje no están atados, de modo que pueden retirarse para permitir el levantamiento del poste de caballete. Los palos horizontales se vuelven a colocar debajo de él a cada paso. El poste de caballete es elevado por hombres que se sitúan junto a él en el andamiaje y por otros que, desde abajo, empujan una pieza en forma de cruz atada a un palo de bambú. El bambú se sujeta al caballete por su parte superior mediante un aro de caña. Este trabajo es el deber de todos los parientes afines del clan al que pertenece la casa ceremonial que se está construyendo. El trabajo suele ir acompañado del tañir de gongs y el toque de flautas.



A. Un par de gongs hendidos en Mindimbit. La fotografía muestra los elaboradamente tallados extremos de los gongs. Las talladuras de estos dos ejemplares representan sendas cabezas de gambas con sus picos. El interés por las narices confiere una especial importancia a aquellos antepasados ancestrales que poseen narices llamativas, p. ej., los gorgojos del sagú, las gambas, etc. En la base del pico del gong más cercano, hay una rana representada con su pata trasera extendida en una larga línea ondulada.



B. Iniciación en Kankanamun. Los iniciadores esperan en dos filas armados con bastones. El novicio entrará a través de la pantalla de hojas que hay en el fondo de la fotografía y correrá baquetas en medio de los iniciadores. En realidad, el padre del novicio correrá con él y le protegerá la espalda, dejando que los golpes caigan sobre su propia espalda. Este apaleamiento del padre es análogo al apaleamiento del novicio, ya que los dos pertenecen a la misma mitad iniciatoria.



Iniciación en Malingai. El novicio yace tendido boca abajo sobre una canoa invertida, agarrándose al hermano de su madre que actúa como consolador y «madre». Un iniciador de la mitad opuesta a la del novicio está practicando un corte en la espalda de este último con una pequeña cuchilla de bambú. En primer plano, hay una escudilla de agua con torundas de fibra para secar la sangre. Las pinturas blanca y negra en los rostros de los dos hombres son un privilegio de aquellos que han matado a un hombre, y las llevan en todas las ocasiones ceremoniales. La cinta de cuero de opossum que lleva el iniciador en la frente es también un distintivo de homicida.



A. Iniciación en Kankanamun. El novicio está sentado en el regazo del hermano de su madre mientras los iniciadores practican cortes en forma de media luna sobre sus pezones. El iniciador con plumas de ave del paraíso en su pelo es quien está practicando el corte, mientras otros observan su trabajo y sostienen al novicio.



B. La misma iniciación: los cortes en la espalda del novicio. Otros iniciadores contemplan la operación.

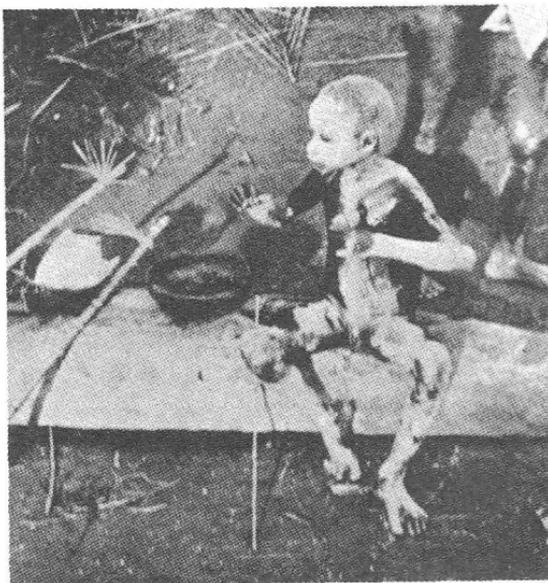


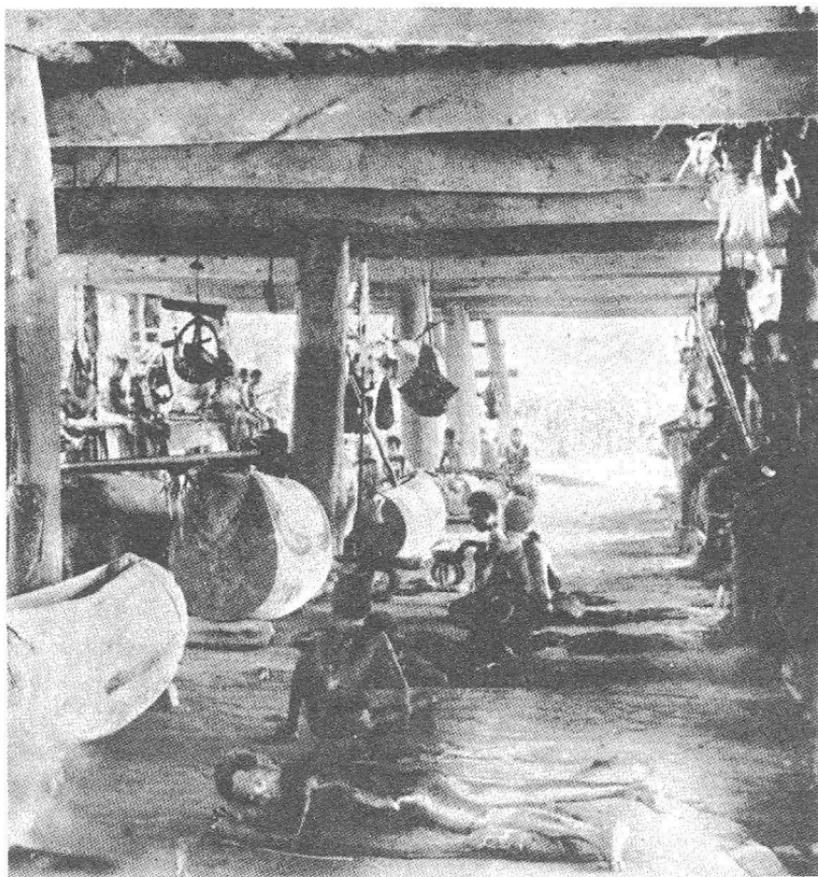
Iniciación en el poblado de Komindimbit: humillando al novicio. Durante alrededor de una semana después de haberle hecho los cortes en la espalda, el novicio es objeto cada mañana de una serie de ceremoniales de humillación. Es obligado a sentarse como una mujer mientras unos iniciadores con máscaras le maltratan en formas diversas. El episodio concreto mostrado aquí es una reciente innovación. La máscara que lleva el iniciador fue hecha por gente de las montañas en la cabecera del río Yuat. Esta máscara, sin embargo, entró en posesión —probablemente como botín— de los nativos del Bajo Sepik. Una partida de jornaleros iatmul de retorno robó la máscara de camino a Komindimbit, y ésta fue adoptada en las ceremonias de iniciación locales; se referían a ella como *tumbuan* (la palabra *pidgin* común para designar una máscara). El *tumbuan* adivina los robos. El hueso de vaca (adquirido en alguna plantación) que hay en el suelo delante de las rodillas de la figura enmascarada es sostenido, pendiente de una cuerda, delante del rostro del novicio. El *tumbuan* entonces, dirigiéndose al novicio en la segunda persona femenina del singular, dice: «¿Eres tú un muchacho que roba calicó?» Entonces, mueve su brazo haciendo que el hueso se balancee, lo que significa una respuesta afirmativa a la adivinación; y abofetea al novicio. Se repite luego la misma pregunta acerca de ñames, bananas, tabaco, etc. En cada caso se obtiene una respuesta afirmativa y el novicio es abofeteado.

A. Iniciación en Komindimbit: un iniciador expresa desprecio por un novicio frotando sus nalgas contra la cabeza del mismo. Este gesto es, probablemente, muy distinto del gesto del *wau*, quien se avergüenza a sí mismo al frotar sus nalgas contra la pierna de su *laua*. (El perro que aparece en la fotografía pertenecía al etnógrafo y no era nativo.)



B. Iniciación en Komindimbit: un novicio comiendo de un plato. Ha de lavarse antes de comer, y ni siquiera entonces debe tocar su comida con las manos, sino que debe cogerla con gran dificultad con ayuda de un par de pinzas de bambú o una hoja plegada. Este era el más joven de los novicios iniciados en esta ceremonia. Las partes de su cuerpo donde se han practicado cortes se untan con aceite, y el resto del cuerpo se embadurna de barro.

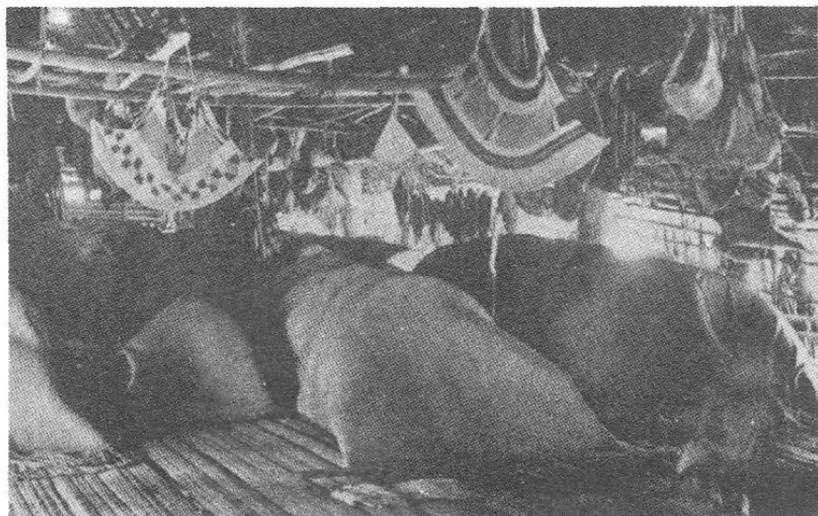




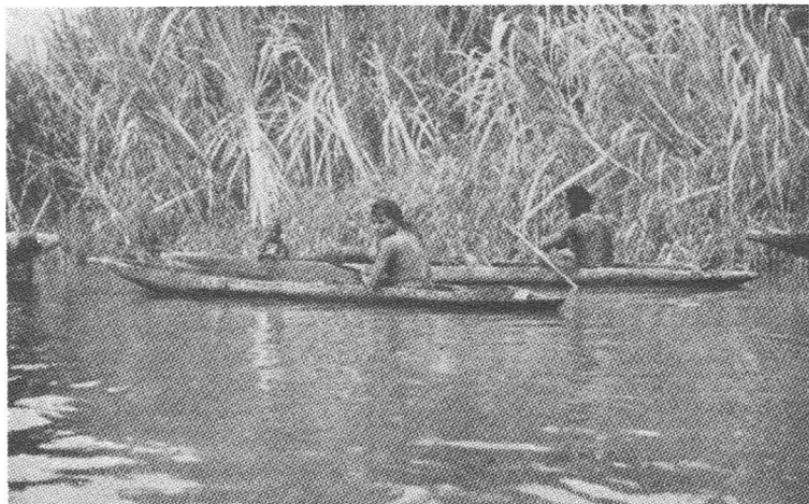
Iniciación en Komindimbit. Cada día, teóricamente durante cinco días pero en realidad durante un período bastante más largo, los novicios eran humillados y maltratados durante la mañana y se les permitía descansar por la tarde. Esta fotografía muestra a los muchachos descansando, sentados o tendidos en esteras en el suelo de la casa ceremonial. Los iniciadores se sientan sobre plataformas elevadas por encima de los novicios a quienes están iniciando. A lo largo del centro de la casa ceremonial están los gongs hendidos dispuestos en pares, y los iniciadores de la mitad opuesta se sientan sobre plataformas en el lado más alejado de la casa. Debajo de ellos, en el suelo, ocultos por los gongs, están los novicios a quienes están iniciando. Un par de flautas yace sobre los gongs centrales y, delante del poste más próximo, hay un par de tambores de agua. Tocados de plumas, etc., pertenecientes a los iniciadores, cuelgan en ganchos de las vigas.



A. Vivienda en el poblado de Kankanamun.



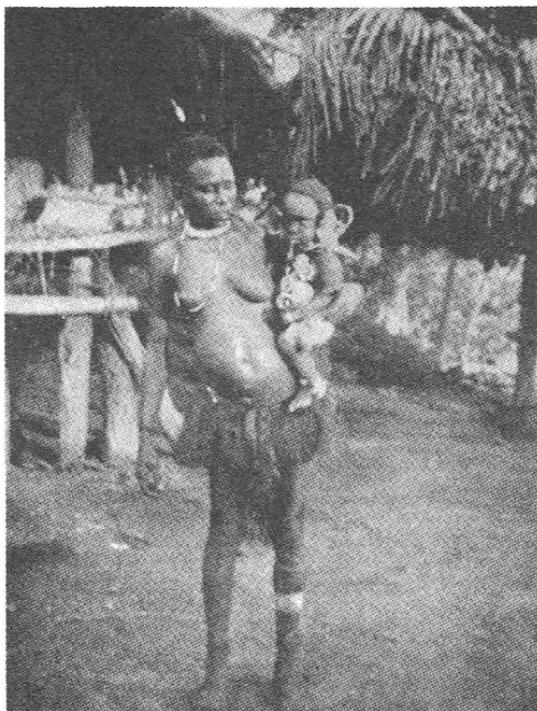
B. Interior de una casa en el poblado de Kankanamun. El primer plano aparece lleno de mosquiteras hechas con juncos trenzados. Normalmente, un marido tiene su propia mosquitera y cada esposa tiene su mosquitera también. Una mosquitera más grande, como la que hay en el extremo derecho de la fotografía, se destina a los niños que duermen juntos. Los niños de pecho duermen con sus madres. Suspendidas del techo, se ven algunas cestas y bolsas de cuerda con dibujos importadas del pueblo Tshoush. La cámara fue instalada en el suelo, en el espacio libre que hay en el extremo delantero de la casa; y hay otro espacio libre correspondiente en el extremo opuesto, detrás de las mosquiteras.



A. Mujeres de Mindimbit se dirigen en pequeñas canoas, a lo largo de las orillas del Sepik, hacia las trampas de peces.



B. Mujeres de Palimbai pescando en un lago. La red circular es sostenida por dos mujeres que permanecen de pie en las proas de dos pequeñas canoas. Cada una de las canoas es propulsada por una mujer sentada en la popa. Esta red, llamada *djura*, se utiliza para atrapar los peces que se esconden bajo pequeñas islas de hierba flotante. La red se empuja bajo el borde de la isla y entonces se levanta. Algunas veces se coge también un pequeño parche de hierba dentro de la red, que en seguida es devuelto al agua.



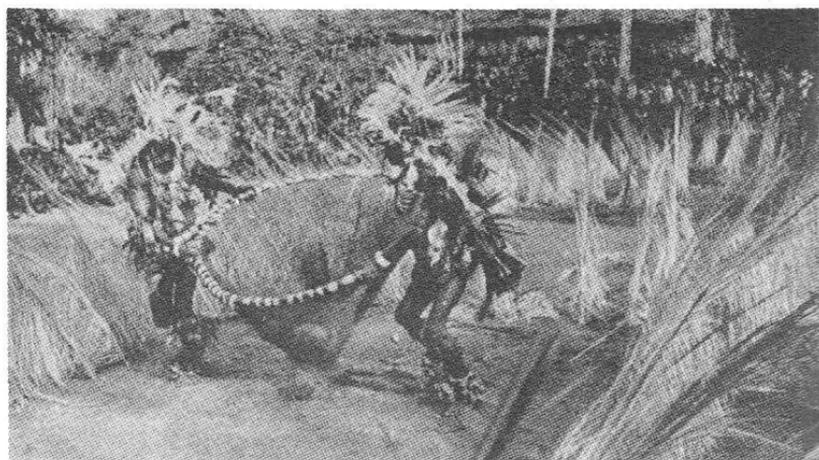
A. Mujer del poblado de Mindimbit con su niño, éste pesadamente decorado con conchas como es habitual incluso en la vida cotidiana. Tanto la mujer como el niño, se muestran tímidos ante la cámara del etnógrafo.



B. Mujer de Kankanamun con niño. Ella no sabía que estaba siendo fotografiada.



A. Una audiencia de mujeres y niños presenciando el espectáculo representado por los hombres. Las mujeres jóvenes y, especialmente, los niños, van pesadamente adornados para la ocasión. El espectáculo en este caso es una danza *wagan*.

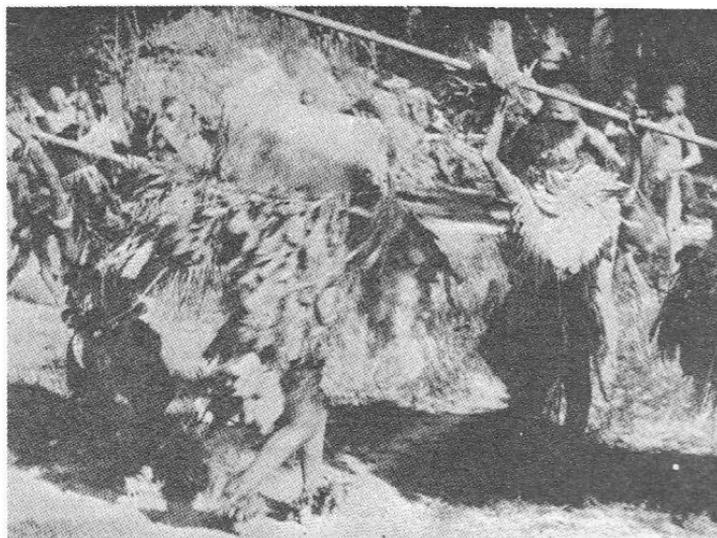


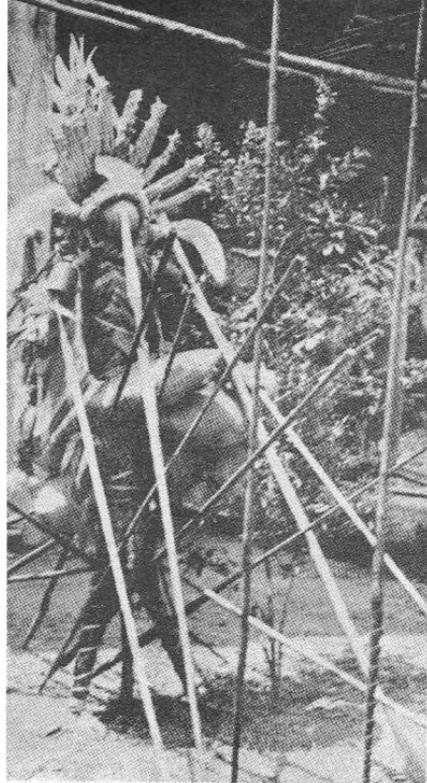
B. Ancianos de grados de edad *By 2* y *Bx 2* danzando como *wagan*. *Wagan* son seres espirituales mitológicamente relacionados con el agua. Su voz es representada por el tañir de los gongs hendidos, un secreto de tardía iniciación. Los hombres que personifican a los *wagan* aparecen aquí exuberantemente decorados, danzando con un *djiura* (red de pescar, cfr. lámina XVI B) en el que se dice que los *wagan* fueron elevados desde el agua en su origen mitológico. La red contiene un pez de imitación hecho de madera que está atado al fondo de la misma.

A. Mujer pintada y ornamentada para la procesión *tshugukepma*, un ceremonial público en el que las mujeres marchan en columna de un extremo al otro del terreno de danza. En él celebran a los antepasados de su *wau-nyame-nampa* (clan materno). Para esta ocasión, las mujeres llevan, además de sus mejores faldas y otros ornamentos, un gran número de decoraciones que normalmente sólo llevan los hombres. El tocado de piel de casuario y el conjunto de abanicos balanceantes de plumas blancas de gallina que vemos en la fotografía, son ambos normalmente llevados por hombres, como lo son también los aros de concha que la mujer lleva en el brazo. La pintura de su cara es amarilla ocre y no la blanca que llevan los homicidas.



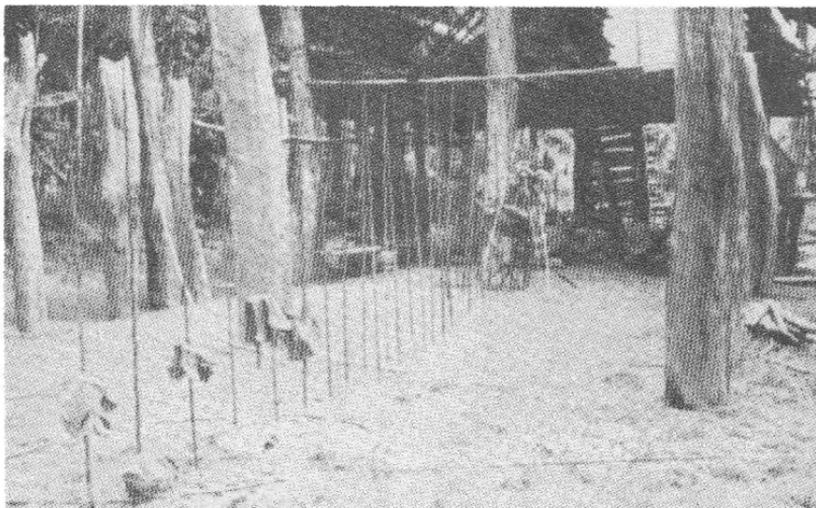
B. Delante de la procesión *tshugukepma* (cfr. *supra*), un grupo de mujeres ejecutan una danza representando un episodio de la mitología del clan maternal. La figura de la izquierda, más cercana a la cámara, es una mujer llevando una máscara configurada para representar el monte Aibom. En el extremo derecho se puede ver una parte de una segunda máscara que representa al monte Tchambuli. Estas dos montañas son un rasgo llamativo de los pantanos del Sepik. Todos los trozos de tierra son, según la mitología, islas flotantes, y aquí vemos a una mujer pilotando la montaña flotante con un largo remo, como el que usan normalmente los hombres. Su gesto es también representativo del orgullo varonil.





A. Un gran hombre de Palimbai había muerto la noche anterior y había sido enterrado por la mañana temprano. Más tarde, esa mañana, se construyó la figura aquí mostrada en representación suya. La cabeza de la figura era un coco sin madurar y el cuerpo estaba hecho con haces de hojas de palmera. Se colocaron algunas lanzas clavadas en la figura para indicar los lugares en donde había sido herido en la lucha, y se clavaron otras lanzas en el suelo, junto a la figura, por aquellas que había esquivado. Delante de la figura se colocó una serie de lanzas verticales (de las que sólo dos son visibles en la fotografía) atendiendo a sus logros. La figura estaba decorada con conchas, etc. De su hombro derecho se colgaron seis cestas de sagú en representación de sus seis esposas, y de su hombro izquierdo se colgó una bolsa de cuerda que representaba su talento para la magia. Unas cuantas ramitas de jengibre en su tocado representaban a las personas a quienes él había invitado a venir al poblado para que otros pudiesen matarlas. En la mano derecha de la figura había (no está visible en la fotografía) un pedazo seco de sagú —pues decían que, en una ocasión, había matado a un pájaro arrojándole un pedazo de sagú—. La rama de *timbut* (limón) enhiesta en el suelo al lado de la figura simboliza su conocimiento de la mitología.

B. La figura fue levantada por la mitad iniciatoria de la que el muerto había sido miembro. Más tarde, miembros de otra mitad vinieron y se llevaron los diversos símbolos uno por uno. En esta fotografía vemos a un hombre llevándose una de las lanzas que denotan una herida, aduciendo que él sufrió una herida similar. En el suelo, junto al pie más alejado de la figura, hay una escoba y un par de tablas utilizadas para recoger basura. Estos objetos simbolizan el trabajo que el hombre muerto había llevado a cabo limpiando la casa ceremonial durante su vida.



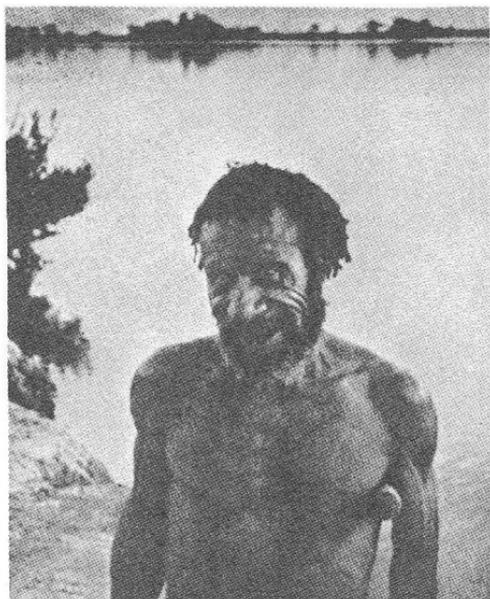
A. La fila de lanzas verticales puestas delante de la figura mortuoria mostrada en lámina XX. En el fondo se ve la figura. Delante de ella hay (a) ocho lanzas por los hombres que él había matado, (b) diez lanzas por los hombres muertos por otros miembros de la canoa en la que él había servido a la proa, (c) diez lanzas por los jabalíes que había cazado: éstas están marcadas con pedazos de hoja de banana, y (d) (no se ve en la fotografía) otras lanzas por los cocodrilos y zorros voladores que había matado.

B. Figuras en la ceremonia mortuoria *mintshanggu*, Palimbai. Sobre las calaveras de los muertos, previamente limpiadas, se han modelado retratos en barro. Estos se colocan como cabezas de las figuras, que están erigidas sobre una plataforma suspendida del tejado de la casa. Tanto las figuras como la plataforma están exuberantemente decoradas. Delante de las dos figuras hay una calavera-retrato del hombre cuya figura mortuoria se muestra en lámina XX. La ceremonia tiene lugar de noche, cuando se cantan las canciones ancestrales de los difuntos y unos hombres ocultos bajo la plataforma tocan las flautas del clan.





Hombre del poblado de Mindimbit con esa personalidad orgullosa, excitable y dramatizante que se prefiere en los hombres. Este hombre era considerado por los iatmul, de hecho, un poco demasiado inestable. Era un informador entusiasta, pero confuso y poco de fiar. Su postura muestra la reacción de un hombre ante la cámara (cfr. lámina XXVI). Su mano agarra el bastón de caliza, preparado para rascarlo contra la caja de caliza y producir, con ello, un ruido sonoro expresivo de orgullo y cólera.



A. Mali-kindjin de Kankanamun, cuya personalidad se describe en el capítulo acerca de los «Tipos preferidos».

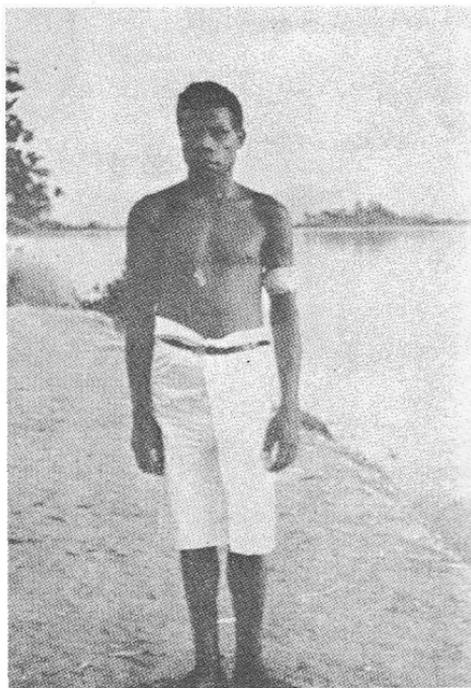
B. Un hombre del poblado de Tambunum.



A. Nativo de Mindimbit. Un hombre del tipo discreto y tipo físico ligeramente pícnico: un hombre muy inteligente y gracioso, y uno de mis informantes eruditos a quien sus mayores, no teniendo miedo de que pudiese declamar sus secretos en un repentino acceso de cólera, habían confiado gran cantidad de conocimiento esotérico. Los colgantes de su bastón de caliza son la cuenta de los hombres que ha matado.



B. Tshimbat, un nativo de Kankanamun; un producto del contacto cultural.

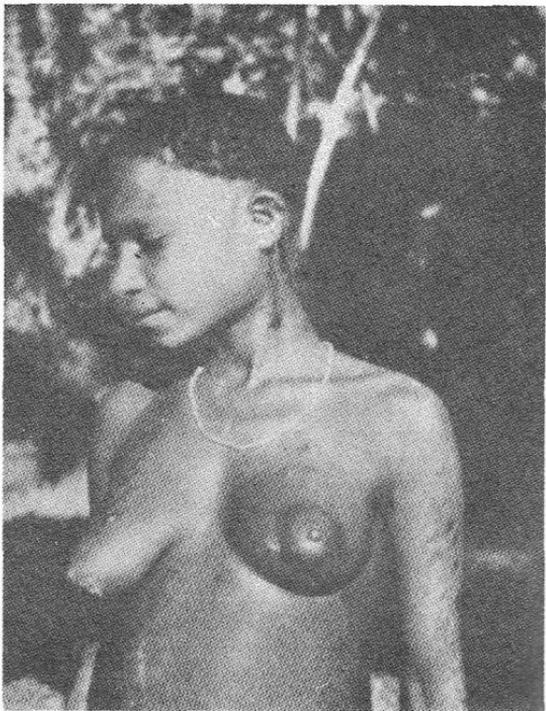




El retrato-calavera de una mujer. Se trataba de una nativa de Kankanamun que murió hace unas tres generaciones. Su cráneo se limpió, se exhibió en ceremonias mortuorias y, finalmente, se enterró según es la costumbre. Pero, como era considerada sorprendentemente bella, los hombres más tarde desenterraron su retrato (y probablemente pusieron otra calavera en su lugar). Desde entonces, su calavera se ha utilizado en ceremonias *mbwatnggowi* (cfr. lámina XXVII). Su larga nariz era objeto de especial admiración. En la fotografía, el pecho es una cáscara de coco.

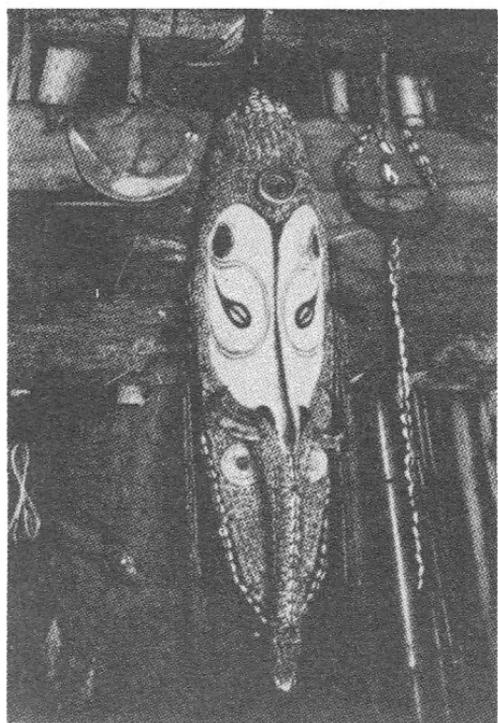
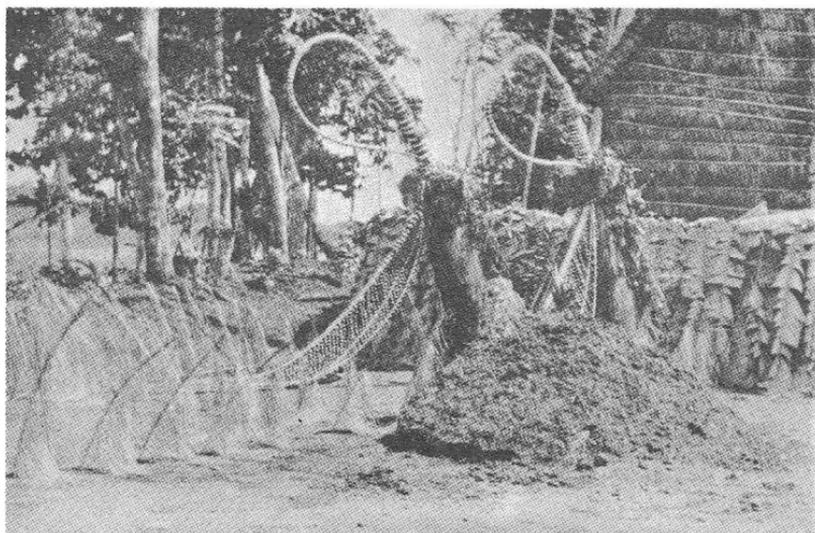


A y B. Dos mujeres de Kankanamun se muestran tímidas ante la cámara (cfr. lámina XXII).





Una figura *mbwatnggowi*, Kankanamun. Un retrato-calavera de un hombre muerto, escogido por su buena presencia, ha sido colocado como cabeza de un muñeco y exuberantemente decorado. El objeto blanco que corona la cabeza es un plato europeo que, por ser más blanco y luminoso, se ha usado en lugar de una concha de Melo. El ornamento de concha cuelga como una extensión de la nariz. La ceremonia es un secreto iniciatorio, pero, según dicen algunos hombres, también promueve la prosperidad y fertilidad del poblado. La danza tiene lugar de noche detrás de una pantalla de hojas de banana totémicas. Los hombres levantan los muñecos cogiéndolos de los palos sobre los que han sido contruidos, y los elevan bien alto por encima de la pantalla de manera que las mujeres, que presencian de pie la ceremonia, vean las figuras como una caja de sorpresas. Cada clan tiene su *mbwatnggowi*, y el principal interés de los nativos en la ceremonia reside en su naturaleza espectacular y en sus orígenes esotéricos más que en su efecto sobre la fertilidad.



LAMINA XXVIII

A. Figuras de *wagan* con enormes narices, en Jentschan. Esta fotografía muestra el escenario del terreno de danza para las danzas *wagan*. En el fondo, a la derecha, se puede ver la parte delantera de la casa ceremonial. Delante de ésta hay una pantalla de hojas de banana a través de la cual harán su entrada los danzarines que personifican a los *wagan*. Las dos figuras que hay delante de dicha pantalla han sido apresurada y secretamente preparadas y decoradas durante los dos días anteriores a la danza. Fueron colocadas en el terreno de danza a primeras horas de la mañana, de manera que las mujeres, al despertarse, encontrasen el terreno de danza preparado. Cada figura consiste en un poste colocado a gran inclinación de ángulo con el suelo; al extremo superior de dicho poste se acopla una cara. Esta consiste en un enorme lazo —la nariz— cerca de cuya base se colocan dos medias cáscaras de coco para representar los ojos. De la unión entre la cara y el poste se suspende un ramaje de sagú que desciende en pendiente hasta el suelo. Las hojas de las ramas pequeñas han sido arrancadas en este ramaje y, a las ramificaciones medias del mismo se han ensartado grandes frutos de color naranja. Esta rama de sagú se describe como el *ioli* (impermeable) de la figura. El poste está completamente cubierto de plantas ancestrales; una de las figuras está decorada con antepasados de la mitad Madre y la otra con antepasados de la mitad Sol. Delante de las dos figuras hay un recinto rectangular rodeado de ramas de palmera. Este es el «lago» donde danzará el *wagan*.

B. Cabeza de una máscara *mwai*, Kankanamun. *Mwai* son máscaras con forma de extintor, y la ceremonia en que ellas intervienen tiene lugar en el terreno de danza de la *tagail* (casa ceremonial juvenil). Esta ceremonia es una analogía juvenil de las danzas *wagan*. La fotografía muestra la cara tallada separada de la estructura con forma de extintor. La nariz se extiende hasta formar un largo apéndice que termina en una cabeza de serpiente. La cara está hecha de madera, y a ella hay sujetas dos conchas por medio de arcilla mezclada con cal y aceite. La cara cuelga de una vivienda con diversos ornamentos de concha en el fondo.



INDICE GENERAL

Este índice tiene como fin ayudar a quienes puedan estar interesados en diseccionar los argumentos contenidos en este libro. Todos los encabezamientos del libro están ennumerados en el índice y, además, he otorgado aquí la dignidad de encabezamientos a un buen número de subdivisiones más sutiles, que no aparecen especialmente marcadas en el texto.

<i>Prejacio a la segunda edición</i>	11
<i>Prólogo</i>	13
Cap. I. MÉTODOS DE PRESENTACIÓN	17
Técnicas artísticas y científicas contrastadas; análisis funcional; la importancia del <i>ethos</i> ; estudio sincrónico de una cultura; esbozo del pueblo Iatmul.	
Cap. II. LAS CEREMONIAS NAVEN	22
Ocasiones en que se representan las <i>naven</i>	22
(1) Principales logros del <i>laua</i> ; (2) primera realización de actos menores; (3) actos característicos del <i>laua</i> ; (4) alarde en presencia del <i>wau</i> ; (5) cambios en el status social del <i>laua</i> ; <i>naven</i> para muchachas.	
Materiales en que está basada la descripción	27
Pequeña <i>naven</i> ; las cinco <i>naven</i> presenciadas por el escritor; descripciones nativas de <i>naven</i> .	
Descripción de las ceremonias	28
Dos <i>wau</i> en la <i>naven</i> de Palimbai; <i>wau</i> llamados «madres»; su indumentaria travestida; su bufonería; buscan al <i>laua</i> ; obsce-	

nidades grotescas; el *laua* regala objetos de valor al *wau*; el *wau* frota sus nalgas en la pierna del *laua*; propagación clasificatoria de la *naven*; *naven* en Mindimbit para niños que han hecho sagú; mujeres travestidas; parientes involucrados; su indumentaria contrastada con la de *wau*; indumentarias de la madre y la esposa del hermano de la madre; términos especiales de parentesco para mujeres travestidas; mujeres apaleando a hombres; mujeres entran en la casa ceremonial; danza de mujeres; *naven* para muchacha que ha capturado un pez; el *wau* transportando al *laua*; el *laua* sobre la panza del *wau*; danzas de la esposa del hermano de la madre (*mbora*); ofrecimientos de cerdos; obsequios de objetos de valor a cambio; *naven* para homicidio; la *mbora* arrebató el ornamento de plumas a la *iau*; la *mbora* copula con el *wau*; el *laua* atraviesa una trampa de peces con su lanza y pasa por encima de todas las mujeres; resumen del comportamiento *naven* de los diversos parientes.

Cap. III. LOS CONCEPTOS DE ESTRUCTURA Y FUNCIÓN	40
Estructura	40
Formulaciones a modo de resúmenes de muchos detalles de comportamiento cultural; «tradición» comparada con Estructura; definición de Premisas Culturales; definición de Estructura Cultural; Estructura Social.	
Función	44
Usos estricto y popular del término; funciones «útiles»; instituciones; la clasificación de «funciones» es un necesario preliminar a la definición de instituciones; clasificaciones previas; sistema de Radcliffe-Brown; posición de las ciencias económicas; definiciones de las categorías usadas por el autor; consideraciones que llevan a la subdivisión de «función pragmática»; imposibilidad de conjeturar sobre las funciones afectivas hasta que no se conoce el ethos de la cultura; analogía entre ethos y eidos; relación entre estos conceptos y «Configuración»; normalización de los individuos por la cultura; la irrelevancia de la psicología con respecto a la sociología.	
Cap. IV. PREMISAS CULTURALES PERTINENTES A LA RELACIÓN WAU-LAUA	53
Identificación	53
Diferenciación entre <i>wau</i> y padre	54
Episodio de los hijos que sienten vergüenza del padre y la madre que actúan como <i>wau</i> y <i>mbora</i> ; conocimiento esotérico dado al hijo pero vendido a <i>laua</i> ; «mi <i>laua</i> ayudará a mi hijo»; el <i>wau</i> puede ayudar al <i>laua</i> en el primer homicidio, pero el padre no	

debe hacer esto; *wau* y *laua* identificados en logros; padre e hijo identificados en economía.

Identificación entre padre e hijo 57

Evidencia de la terminología; términos dobles para grupos de parientes; el término *wau* aplicado algunas veces al hijo del hermano de la madre; evitaciones entre padre e hijo; promoción del hijo al grado iniciatorio del padre; la intimidad entre padre e hijo es escandalosa; respeto mutuo.

La relación del niño con el clan materno 60

Los huesos son considerados como un producto del semen, y la carne y sangre como derivados de la sangre menstrual; nombres dados al niño por los clanes paterno y materno; nombres *-awan*; aspectos de la personalidad del niño representados por estos nombres; destino de los nombres después de la muerte; el *laua* identificado con los antepasados del clan materno; *laua* tratado como «padre» y «padre del padre»; el *laua* tratado como tótem del clan materno; el *laua* danza con máscaras representando a los antepasados maternos; el *laua* se adorna con plantas totémicas del clan materno; el *laua* come las ofrendas hechas a sus antepasados maternos; el *laua* come ave ofrecida por el intruso; el *laua* come a los antepasados maternos; ritual *pwivu*; ceremonia mortuoria *mintshanggu*; papel desempeñado por los clanes paterno y materno.

Resumen de las tres primeras premisas 66

El hijo es identificado con el padre pero compite en logros con él; el hijo es el logro de la madre y sus logros son también de ella; logros del hombre y la mujer puestos de relieve en el ceremonial mortuorio; mito de *naven* celebrado por un hombre con ocasión del nacimiento de su hijo; las consecuencias trágicas; explicación del procedimiento del primer homicidio; comparación de los logros con los de los antepasados.

Identificación entre hermano y hermana 68

Evidencia del sistema de nombres; comportamiento ceremonial expresivo de esta identificación; la hermana transfiere al hermano el derecho a los nombres; el hermano corta el cabello a la hermana obsequiándole con una valiosa concha y reclamando de ella los nombres; posición de la mujer que es única superviviente de su clan; su precio de novia es mayor por haber sido investida con todos los nombres.

Identificación de esposa y esposo 70

Evidencia de la terminología de parentesco; el hogar como única unidad económica; contexto e identificación.

Cap. V. BRUJERÍA Y VENGANZA 73

El concepto nativo de *ngglambi*; culpa contagiosa; expresiones nativas sobre la causa de la muerte; *ngglambi* comparada con ley

del tali6n; usos hom6nimos de la palabra *nggambwa*, «venganza»; las expresiones nativas sobre la causa de la muerte ilustran las identificaciones descritas en el capitulo IV; once historias de brujeria y homicidio documentativas de dichas identificaciones.

Cap. VI. ANÁLISIS ESTRUCTURAL DE LA RELACIÓN WAU-LAUA 93

El comportamiento del *wau* analizado con arreglo a las identificaciones descritas en el capitulo IV y documentadas en el capitulo V; estas identificaciones indican que el *wau* es una «madre» y un «cuñado» del *laua*.

1. El *wau* es una «madre» 94

Bosquejo de la relaci6n entre una madre y su hijo; sus regalos de comida al hijo; su orgullo por logros ajenos; la madre como consoladora; comportamiento an6logo del *wau*; exageraci6n del comportamiento natural de madre en el *wau*; comportamiento del *laua* an6logo al comportamiento del hijo hacia la madre; su lealtad.

2. El *wau* como «hermano de la esposa» 98

Bosquejo de la relaci6n entre cuñados; precio de la novia; endeudamiento; cooperaci6n; bromas sobre la oposici6n mutua; insistencia en la lealtad entre cuñados; deber de mantenimiento de la paz entre el clan materno y el clan de la esposa; analogias entre la relaci6n *wau-laua* y la de los cuñados; el *laua* regala objetos de valor al *wau*.

3. Otros detalles del comportamiento del *wau* 102

El ceremonial en el que el *wau* frota sus nalgas contra la pierna del *laua* no es descriptible en t6rminos de uno u otro aspecto de la postura del *wau*; una combinaci6n de identificaciones etiquetaria al *wau* como «esposa» del *laua*; sugerencia de que el ceremonial es una expresi6n de esta relaci6n; evidencia respaldadora de dicha sugerencia; problema de elaboraci6n de una cultura; detalles del comportamiento que podrfa describirse en t6rminos de d6bil identificaci6n entre el *wau* y el padre del *laua*; exageraci6n del comportamiento de *wau*; la relaci6n entre *wau* y *laua* resumida en diagrama.

Cap. VII. LA SOCIOLOGÍA DE LA NAVEN 106

La integraci6n de las comunidades iatmul 106

Presupuesto de que mediante la *naven* se fortalece el lazo de parentesco entre *wau* y *laua*; la importancia de las estadísticas en Sociología; tipo de informaci6n estadística requerido; esbozo del sistema de matrimonio de los iatmul, que muestra que en esta sociedad no hay ningun mecanismo para la repeticion de

casamientos en generaciones sucesivas; casamiento *iai*; casamiento con la hija de la hermana del padre; intercambio de mujeres; relaciones lógicas entre estos tipos discordes de matrimonio; matrimonios irregulares; la importancia de los lazos de afinidad en la integración de la sociedad Iatmul; el comportamiento que acompaña a estos lazos; dos tipos de relación de afinidad extendida; *lanoa nampa* y *laua nyangu*; *laua nyangu* definida por matrimonios pasados; «mujeres aquí, mujeres allá»; acentuar la relación *laua*, equivalente a acentuar viejos lazos de afinidad; tamaño de la comunidad limitado por la cohesión interna; la escisión sigue a los vínculos patrilineales y rompe los lazos de afinidad; la debilidad de estos últimos pone por tanto límite al tamaño de la comunidad.

Sistemas periféricos y centrípetos 118

Métodos análogos de integración de las sociedades; la función social de la ley codificada y la autoridad establecida; ausencia de tales mecanismos entre los iatmul; sistema de sanciones entre los iatmul; la sanción de la venganza; las luchas se dan siempre entre grupos periféricos, nunca entre autoridad superior e inferior; cuatro casos ilustrativos de esto; matan a un ladrón; una mujer es cogida espiando las flautas secretas; profanación de una casa ceremonial juvenil; una pelea por sospecha de adulterio.

Contraste de tipos de escisión 127

La escisión de comunidades iatmul con orientación periférica lleva a la formación de nuevas comunidades con las mismas normas culturales que la comunidad madre; la escisión de sistemas europeos con organización centrípeta conduce a la formación de grupos «hijos» con normas divergentes.

Cap. VIII. PROBLEMAS Y MÉTODOS DE ENFOQUE 129

Problemas 129

El análisis estructural y sociológico ha desvelado un gran número de cuestiones sobre la *naven*; otras cuestiones quedan aún por desvelar; exageración del comportamiento del *wau*; el problema del tamaño de los poblados; problemas de motivación; el deseo hipotético de lealtad del *wau*; respuestas basadas en una hipotética «naturaleza humana»; dificultades en la atribución de motivo afectivo.

Zeitgeist y configuración 132

El enfoque histórico de cultura; *Zeitgeist* y cambio cultural; Configuración y la adopción de rasgos culturales extranjeros; énfasis cultural, debido a la normalización de los individuos; normalización por selección o por educación.

Teorías psicológicas y Etología	135
Crítica de las respuestas que proponen una naturaleza humana universal; existencia de tendencias opuestas en la naturaleza humana; necesidad de un criterio que justifique nuestra invocación de una tendencia en lugar de otra; el concepto de normalización proporciona este criterio; debemos verificar si los sentimientos invocados están o no promovidos en la cultura; argumento circular; su justificación; <i>definición de ethos</i> (pág. 139); ethos y tipología; posibilidad de que el trabajo comparativo futuro proporcione la verificación de las hipótesis etológicas.	
Ejemplos de ethos en la cultura inglesa	140
Cap. IX. EL ETHOS DE LA CULTURA IATMUL: LOS HOMBRES	144
La casa ceremonial	144
La casa ceremonial comparada con una iglesia; comportamiento en la casa ceremonial; excesiva conciencia de sí mismo; debates; orgullo por los antepasados totémicos; robo de nombres y antepasados; ritual representado para las mujeres.	
Iniciación	150
Chuleo irresponsable; escarificación; mal trato de los novicios; competición entre las mitades; los novicios como «esposas» de los iniciadores; procesos etológicos en la iniciación; «cortarse sus propias narices para disgustar al prójimo»; una mujer ve un silbato en Mindimbit y, por ello, los secretos son mostrados a los niños; joven muchacho muerto en Palimbai por insultar a los <i>wagan</i> , por lo que los <i>wagan</i> son mostrados a las mujeres.	
Caza de cabezas	158
Un cautivo lanceado; disputas; orgullo personal y prosperidad del poblado; la incapacidad para vengarse causa <i>ngglambi</i> ; cadáver enemigo ritualmente ejecutado; cabezas y piedras erectas fállicas; los vencidos dan los nombres de los muertos.	
Cap. X. EL ETHOS DE LA CULTURA IATMUL: LAS MUJERES	164
La vivienda; la pesca; mercados; mujeres enérgicas; tomando la iniciativa en el amor; mujeres en la caza de cabezas; buscando venganza; valor de mujeres conmemorado; autoridad de la mujer en la casa; doble énfasis en el ethos de las mujeres; el mismo doble énfasis en ceremoniales; danzas divertidas sólo para mujeres; inocentes obscenidades; mujeres orgullosas en procesión pública; travestismo ligero.	

Cap. XI. ACTITUDES HACIA LA MUERTE 175

Una muerte de noche; las mujeres lloran; un hombre está avergonzado; el entierro; la muerte de un gran luchador; los hombres debaten; erigen una figura del muerto con símbolos de sus logros; la muerte proporciona un contexto para el alardeo competitivo; posteriores ceremonias mortuorias; *mintshanggu*; «cantar sosegado»; las endechas de las mujeres incitan la parodia de los hombres; orgullo ante la presencia de cierta muerte.

Cap. XII. LOS TIPOS PREFERIDOS 183

Contraste etológico y tipología de Kretschmer; el hombre violento y el hombre discreto; un informante «chiflado»; tipos contrarios en mitología; narices largas; tipología y simbolismo fálico; Mali-kindjin, un boceto de carácter; sentimientos ambivalentes respecto a él; brujos escuálidos; personalidad nativa y contacto cultural; Tshimbat, un individuo inadaptado; matan a su cerdo.

Cap. XIII. CONTRASTE ETOLÓGICO, COMPETICIÓN Y CISMOGÉNESIS 194

Herencia y entorno 194

Diferencias biológicas entre los sexos; dificultad de explicar el contraste etológico en estos términos; la posibilidad de variación genética ha proporcionado pistas sobre el énfasis cultural.

Factores condicionantes que mantienen el contraste sexual. 196

Posibilidad de que el ethos masculino sea inculcado en la educación de los jóvenes; imitación de los mayores; caza de cabezas; primer homicidio; estos factores mantienen el *status quo*.

Cismogénesis 198

El *status quo* como equilibrio dinámico; definición de *cismogénesis*; tendencias al cambio progresivo en los modelos de comportamiento en las relaciones; *cismogénesis complementaria y simétrica*.

Cismogénesis en la cultura iatmul 200

Las mujeres como audiencia; reacción de los hombres ante las endechas de las mujeres; *cismogénesis complementaria* en la iniciación; los alardes del *laua*; *cismogénesis simétrica* en la iniciación.

Cismogénesis en otros contextos 201

(1) En el matrimonio; (2) en el desajuste psicológico progresivo; *cismogénesis* dentro de la personalidad; la importancia de los énfasis culturales; (3) en los contactos culturales; (4) en política.

- El progreso de la cismogénesis 209
 Comportamiento cismogénico satisfactorio en un principio; sub-
 siguiente distorsión de las personalidades; hostilidad mutua; en-
 vidia mutua; disgusto por el ethos complementario; cismogénesis
 que se espera siga una curva exponencial; dos factores que
 pueden acelerar la cismogénesis.
- El control de la cismogénesis 213
 La naturaleza del equilibrio dinámico; factores que preservan
 el *status quo*; límites máximos de tolerancia; sobreénfasis del
 ethos; procesos de cambio opuestos a la cismogénesis; (1) mo-
 delos complementarios en una relación simétrica y modelos si-
 métricos en una relación complementaria; (2) una cismogénesis
 basada en un par de modelos complementarios puede ser refre-
 nada por modelos de un par complementario diferente; (3) cam-
 bio súbito en los modelos de una cismogénesis simétrica; (4) una
 cismogénesis entre dos grupos puede ser controlada por una re-
 lación cismogénica común con un grupo exterior; (5) jerarquías
 equilibradas, etc.; (6) control consciente de la cismogénesis; com-
 plicados mecanismos iatmul; (7) dependencia mutua entre grupos
 en conflicto; (8) cambios progresivos de comportamiento resul-
 tado de la convergencia.
- Cap. XIV. LA EXPRESIÓN DEL ETHOS EN LA
NAVEN 220
- Ethos sexual y *naven* 220
 Muchos de los detalles de la *naven* parecen etológicamente nor-
 males; comportamiento exagerado del *wau*; madre yaciendo des-
 nuda; mujeres exhibiendo orgullo en ceremonial público; pro-
 blemas de travestismo: la moderna amazona; una teoría del tra-
 vestismo iatmul.
- Motivación de parentesco y *naven* 225
Wau (pág. 226); su comportamiento interpretable en términos
 estructurales; lo incompleto de tal interpretación; emoción fac-
 ticia; dos grados de falsedad en las emociones atribuidas al *wau*
 clasificatorio; mitos que indican cierta hostilidad entre *wau* y
laua; análisis de esta hostilidad con arreglo a la posición estruc-
 tural del *wau* según queda definida por las identificaciones; hos-
 tilidad relacionada con la posición del *wau* como «cuñado»; efec-
 tos de la misma sobre su relación con el *laua*; el *wau* se atribuye
 simbólicamente los logros de su *laua*.
tawontu (pág. 232); diferencias y analogías entre su posición
 y la del *wau*; su manifiesta expresión de hostilidad.
nyai', *nyamun* y *tshuambo* (pág. 233); factores sociológicos,
 económicos, estructurales y emocionales que impiden al padre
 tomar parte activa en la *naven*; factores análogos en la posición
 de los hermanos.

Contraste entre la motivación de los hombres y la de las mujeres (pág. 235).

nyame (pág. 237); una expresión manifiesta de menosprecio de sí misma; desnudez en diversos contextos —luto, súplica y regocijo.

iau (pág. 237); su identificación con el padre proporcionaría la base estructural de dos modelos opuestos de comportamiento; ella adopta el papel jactancioso.

tshaishi (pág. 238); analogías con la *iau*; levirato.

nyanggai (pág. 238); su disputa con la *tshaishi*.

mbora (pág. 239); su identificación con el *wau* travestido resulta en ambigüedad; arrebató el ornamento de plumas a la *iau*, atribuyéndose simbólicamente el logro.

Cap. XV. EL EIDOS DE LA CULTURA IATMUL ...	240
El problema de la complejidad iatmul	240
La naturaleza de la estructura cultural; el papel del científico; <i>definición de eidos</i> (pág. 242); normalización de la actividad intelectual; selección o educación; conjuros para mejorar la memoria.	
Activación intelectual en la cultura iatmul	242
Memoria; erudición en el debate; el aprendizaje de memoria probablemente no es importante; mitología secreta manejada como una serie de detalles más que como una narrativa; imaginaria visual y cinestética; la <i>naven</i> como una expresión del eidos.	
La naturaleza omnipresente del eidos	248
La activación de la memoria no está limitada a individuos concretos; maestros de ceremonias moldeando la cultura; el sistema de nombres no es un contexto aislado; toda la cultura reflejada en el sistema; la iniciación, la única excepción.	
Paradojas iatmul	251
Día y Noche; el nuevo Sol y el viejo Sol; ondulaciones y olas; revelación fotográfica como secreto clánico; las Antípodas; eclipse lunar; confusión de verdad sociológica y afectiva con realidad cognitiva; diferenciación e identificación de aspectos de la personalidad; <i>wagan</i> ; la palmera <i>borassus</i> es un pez; las mismas paradojas en el parentesco; patrilinealidad <i>versus</i> matrilinealidad; las mismas paradojas en la <i>naven</i> .	
Otros modelos de pensamiento iatmul	257
Pluralismo; monismo; dualismo directo y diagonal; tipos de dualismo y cismogénesis (nota 15 al cap. XV); hermanos y cuñados «artificiales»; <i>kaishi</i> ; otros tipos de dualismo; confusión	

entre dualismo directo y diagonal; dualismos y diferencias de edad; diferencia de sexo equivalente a diferencia de edad; series ondulantes; generaciones; grados iniciatorios; hermanos; flautas; Cástor y Pólux y métodos comparativos; comparación de los parentescos iatmul y australiano.

Formas de pensamiento científica y nativa 272

Pensamiento sociológico entre los iatmul; pensamiento estructural; pensamiento etológico; pensamiento económico; pensamiento en términos de formación del carácter; pensamiento diacrónico y sincrónico.

Otros tipos de normalización psicológica 277

Apolíneo y dionisiaco; tempo; perseveración.

Cap. XVI. EPÍLOGO 1936 279

Relato del análisis de métodos del escritor; falta de orientación en trabajo de campo; «Modelos culturales»; añadiendo ethos a la *naven*; travestismo; la falacia de la concrección mal emplazada; la estructura, no una parte sino un aspecto de la cultura; tendencia a confundir aspectos; el aislamiento de la sociología; la separación de ethos y eidos; configuración; cismogénesis; orden práctico de los métodos de aproximación; diversas visiones de la cismogénesis; la equivalencia entre los dos tipos de dualismo y los dos tipos de cismogénesis; la inculcación del eidos; aspectos «afectivo» y «cognitivo» de la personalidad definidos con arreglo a acontecimientos de estímulo-respuesta; diversos métodos de aproximación introducen distorsiones diversas en el cuadro de la cismogénesis; evaluación de los métodos y la importancia de separarlos.

Cap. XVII. EPÍLOGO 1958 302

Glosario de palabras técnicas y nativas 327

ÍNDICE DE ILUSTRACIONES

Láminas a partir de página 335

GRÁFICOS

Gráf. 1. La posición de parentesco del <i>wau</i>	104
Gráf. 2. Matrimonio con la hija de la hermana del padre.	110
Gráf. 3. Parentesco trazado a través de las mujeres ...	115
Gráf. 4. Diagrama de grupos iniciatorios	267
Gráf. 5. El estudio de los aspectos cognitivos de la personalidad	297
Gráf. 6. El estudio de los aspectos afectivos de la personalidad	297
Diagrama del sistema de parentesco	325

