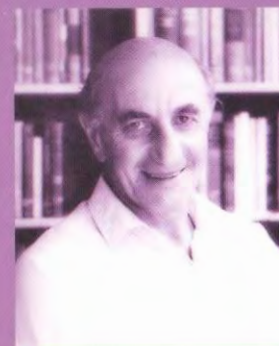


Max Gluckman

COSTUMBRE Y CONFLICTO EN ÁFRICA



Max Gluckman (1911-1975)

Antropólogo inglés, de ascendencia judía-rusa, nacido en Johannesburgo, Sudáfrica. Después de una formación inicial en derecho, se graduó en antropología en la Universidad de Witwatersrand. Dirigió el instituto Rhodes-Livingstone, en la entonces Rhodeia del Norte, entre 1942 y 1947, y posteriormente, ya en Inglaterra, enseñó en Oxford, convirtiéndose luego en el primer profesor de antropología social en la Universidad de Manchester, donde fundó la prestigiosa Escuela de Manchester.

Entre sus publicaciones se encuentran: *Custom and Conflict in Africa* (1955, reeditado varias veces y en diferentes lenguas); *Order and Rebellion in Tribal Africa* (1963); *The Ideas in Barotse Jurisprudence* (1967); *Essays on the Ritual of Social Relations* (1962), y *Closed Systems and Open Minds* (1967).



Universidad Nacional Mayor de San Marcos
(Universidad del Perú, DECANA DE AMÉRICA)
Facultad de Derecho y Ciencia Política

FONDO EDITORIAL
UCH
Universidad de Ciencias
y Humanidades

COSTUMBRE Y CONFLICTO EN ÁFRICA

COSTUMBRE Y CONFLICTO
EN ÁFRICA

Max Gluckman

FONDO EDITORIAL
 UCH
Universidad de Ciencias
y Humanidades

Título original:
Custom and Conflict in Africa
Oxford University Press, Oxford, 1955.

COSTUMBRE Y CONFLICTO EN ÁFRICA

© Max Gluckman

© Asociación Civil Universidad de
Ciencias y Humanidades, Fondo Editorial
Av. Universitaria 5175, Los Olivos, Lima - Perú
Teléf.: 528-0948 - Anexo 249
fondoeditorialuch@yahoo.es

Primera edición: Lima, septiembre 2009

Tiraje: 500 ejemplares

Traducción al español:

Sao Kin Leong Fu y Leif Korsbaek

Revisión de la traducción: Raúl Zevallos Ortiz

Diseño y diagramación: UCH

ISBN: 978-612-45279-5-1

Hecho el depósito legal en la Biblioteca

Nacional del Perú N°: 2009-11251

Proyecto de Registro Editorial: 31501170800513

Prohibida la reproducción parcial o total
sin autorización del autor o de la editorial.

Impreso en el Perú / Printed in Peru

CONTENIDO

Introducción <i>Leif Korsbaek</i>	9
Prefacio <i>Max Gluckman</i>	29
Capítulo I La paz dentro de la contienda	31
Capítulo II La fragilidad en la autoridad	57
Capítulo III Enajenación en la familia	85
Capítulo IV La lógica de la brujería	113
Capítulo V La licencia en los rituales	141
Capítulo VI Los lazos en la barrera de color	169

INTRODUCCIÓN

El pequeño libro *Costumbre y Conflicto en África*, que aquí se ofrece en una traducción al castellano, es por un buen número de razones una obra notable en la tradición antropológica.

En la vida profesional de su autor, Max Gluckman, representa al momento de su publicación, en 1956, un importante parteaguas, y contiene lo que podemos considerar como su segunda declaración de principios teóricos sobre los cuales descansa su práctica antropológica¹.

Dice mucho acerca de la mentalidad de Max Gluckman, y de su posición política, que los textos que conforman el libro fueran presentados originalmente en la primavera de 1955, bajo la forma de charlas populares en la radiodifusora británica BBC, como una introducción popular a la antropología y sus particulares problemas en el mundo moderno. Los textos

¹ La mayor parte de las citas de obras de Max Gluckman provienen de una colección de textos suyos que está en preparación para su eventual publicación. Donde no hay indicación de origen, las citas son de *Costumbre y Conflicto en África*.

representan un enorme esfuerzo por formular los problemas, ocasionalmente muy técnicos y especializados, de la antropología moderna y científica en un lenguaje que le permitiera al hombre común y corriente, sin formación universitaria pero sí con estatus de ciudadano, acercarse a ellos y definir su opinión al respecto. En pocas palabras, el libro es una excelente introducción popular a un problema muy espinoso: el problema de encontrar un significado y un sentido en el laberinto de complejidades surgidas en el mundo después de la Segunda Guerra Mundial, dentro de una visión antropológica. El libro no es una introducción más a esta problemática, sino una de las mejores, con el mérito especial de poner a ras de tierra los muy exóticos problemas de los antropólogos.

El año 1955 es también significativo, pues pertenece plenamente al proceso de descolonización (y de la guerra fría, dos años después de la muerte de Josef Stalin), un periodo posterior a la Segunda Guerra Mundial que vio la metamorfosis de gran número de colonias en nuevas repúblicas, un proceso que muy particularmente transformó a las sociedades tradicionales –tribales, como las llama Max Gluckman– con sus densas redes de parentesco, en repúblicas cuya vida política se basaba supuestamente en el texto de una constitución, y con una enorme tensión entre estos dos universos, el universo tradicional y tribal, por un lado, y, por otro lado, el universo moderno que en lo político contiene solamente dos entes primordiales: el Estado y el ciudadano².

² Varias publicaciones de Max Gluckman se inscriben de manera explícita en el contexto del proceso de descolonización, como por ejemplo: “La magia de la desesperación”, originalmente transmitida por radio BBC 3 y publicada en *The Listener* (Revista de la BBC) el 29 de abril de 1954, y su artículo “Datos etnográficos en la antropología social inglesa” (originalmente presentado

Encontramos ya una primera declaración de principios en sus dos primeros textos importantes, ambos de 1940; adelantándonos un poco, quisiera solamente mencionar dos puntos de relevancia en aquella primera declaración. En primer lugar, en contraste con la manifiesta posición antihistórica o, por lo menos, ahistórica, de los dos gurúes de cuya enseñanza surgió la antropología de Max Gluckman: Malinowski y Radcliffe-Brown, el primer trabajo de Gluckman, que forma parte del volumen *African Political Systems*, es netamente una relación histórica del proceso político de los zulúes del África del Sur, como lo anuncian las primeras palabras de su artículo: “describo la organización política Zulú en dos períodos de su historia: bajo el reinado de Mpande y bajo el gobierno europeo, hoy día. La historia Zulú ha sido bien descrita por Bryant y Gibson, y sólo doy aquí una guía muy general que puede ser enriquecida remitiéndose a sus libros. He utilizado registros históricos, en parte, para ilustrar el funcionamiento de la organización de cada período y, en parte, para discutir los cambios en la naturaleza de la organización”³.

En segundo lugar, mientras que la tradición de trabajo de campo que se había venido desarrollando en la antropología social británica tendía a considerar la pequeña comunidad

como ponencia en el Congreso Internacional celebrado en Stresa en 1959), en el cual afirma: “me ocupo de los cambios en la utilización de los datos etnográficos de campo en los análisis hechos por antropólogos británicos”.

³ Max Gluckman: “The Kingdom of the Zulu of South Africa” (traducción de Héctor Manuel Díaz Pineda & Leif Korsbaek), en Meyer Fortes & E. E. Evans-Pritchard, eds.: *African Political Systems*, London, Oxford University Press (for the International Africa Institute). Max Gluckman hace referencia a A. T. Bryant: *Olden Times in Zululand* (Longman’s, 1938); J. Y. Gibson: *The Story of the Zulus* (Longman’s, 1911), y señala en la misma nota que “la relación de la nación zulú en este artículo es reconstruida de historias, informes contemporáneos y mis entrevistas con ancianos”.

como un mundo cerrado –como un sistema social en la terminología de Radcliffe-Brown–, para Max Gluckman es evidente la interacción entre este pequeño mundo, de ninguna manera cerrado, y el mundo más amplio que se manifiesta antes que nada en el colonialismo británico (y también en otros colonialismos), una posición que se muestra en su formulación del concepto de “sociedad plural” y en sus estudios de la vida de los trabajadores migrantes negros que trabajaban en las minas de oro en el África del Sur, mientras que se reproducían social y culturalmente en las aldeas en sus regiones de origen.

De estos dos argumentos en conjunto surge la posición que más claramente distancia el enfoque de Max Gluckman del de los funcionalistas: para estos, el equilibrio es la situación normal del mundo y de los procesos sociales y culturales que lo habitan, mientras que para Max Gluckman el equilibrio es una de varias situaciones históricamente posibles. Nada podría ser más alejado de la posición funcionalista.

Max Gluckman era, como muchos de los integrantes de la antropología británica, un inglés de segunda, pues había nacido en África del Sur, una parte lejana y poco respetada del enorme imperio británico. A propósito, opinaba que “durante muchos años los más importantes antropólogos en Inglaterra habían venido del continente o de las colonias, de regiones donde el cambio o la renovación de la sociedad enfoca la atención hacia los elementos que crean una sociedad. Aun la mayor parte de los antropólogos nacidos en Inglaterra tenían, hasta hace poco tiempo, alguna relación con el extranjero, o eran escoceses, galeses, irlandeses o judíos. Tal vez la sociedad inglesa ha sido demasiado homogénea y estable; me atrevería tal vez a decir demasiado acomodada y autocomplaciente para que sus miembros pudieran convertirse en pensadores

empíricos de la vida social”⁴. Así devolvía un poco el desprecio que sentían los ingleses de la metrópolis hacia los provincianos de los satélites.

Gluckman había nacido en 1909, y sus primeros estudios antropológicos los había hecho en una universidad de nombre impronunciable en África del Sur, la Universidad de Witwatersrand, completando así los conocimientos de derecho y jurisprudencia que había adquirido en el seno de su familia.

En el primer capítulo del presente libro, “La paz dentro de la contienda” (“The Peace in the Feud”), nos adentramos en uno de los campos que más le interesaba a Max Gluckman, el estudio intercultural del derecho, la antropología jurídica como se la llama hoy. En algún momento tomó clases con Isaac Schapera en la misma universidad y, ya que éste era especialista en el estudio de la ley indígena, podemos sospechar que de allí proviene el interés de Gluckman por combinar la antropología con la jurisprudencia y los sistemas de derecho. Pero ya desde antes se había acercado al estudio del derecho y, cuando decidió seguir estudiando antropología, “pensaba que encajaría bien con su interés por las leyes”⁵. Posteriormente, en su carrera se hizo más prominente este interés, y no es irrazonable considerar a Max Gluckman como uno de los fundadores de la antropología jurídica, por lo menos,

⁴ Max Gluckman: “Malinowski. Fieldworker and Theorist”, en Max Gluckman: *Order and Rebellion in Tribal Africa*, London, Cohen & West, 1963: 244-252, p. 248 (traducción de Leif Korsbaek).

⁵ Hilda Kuper: “Function, History, Biography. Reflections on Fifty Years in the British Anthropological Tradition”, en George W. Stocking, ed.: *Functionalism Historicized. Essays on British Social Anthropology (History of Anthropology, Volume 2)*, Madison, University of Wisconsin Press, 1984: 192-213, p. 193.

en su manifestación en los estudios africanos. El libro que aquí discutimos fue publicado originalmente en 1956, y un año antes Gluckman había publicado dos de las obras más importantes en la antropología jurídica británica: *The Judicial Process among the Barotse of Northern Rhodesia*, una descripción monográfica del sistema de derecho de los barotse en el África del Sur, y *The Reasonable Man in Barotse Law*, en la cual introduce a un nuevo personaje en la discusión antropológica: el hombre razonable. Cuando se le ocurrió estudiar los problemas jurídicos de una cultura no occidental (o tribal, como dice siempre Max Gluckman), como la barotse:

... encontré que, no obstante que el ambiente de esta ley puede ser exótico, sus problemas eran los mismos que son comunes en todos los sistemas de jurisprudencia. Todavía recuerdo vivamente como estaba un día sentado en mi silla escuchando un juicio en un tribunal Barotse, cuando reconocí a un viejo amigo. Lo tengo registrado con grandes mayúsculas en la página en blanco opuesta a la descripción del proceso y de la inquisición en mi libreta: *JHOLA, el hombre razonable!*⁶.

Aquí encontramos uno de los elementos que atraviesa toda la antropología de Max Gluckman: las culturas tribales son diferentes de la occidental, pero no tanto.

Encontramos otro de los campos de interés de Max Gluckman en el segundo capítulo, “La fragilidad en la autoridad” (“The Frailty in Authority”), donde trata el problema del estudio antropológico del poder, la antropología política.

⁶ La cita es de la primera página de Max Gluckman: “The Reasonable Man in Barotse Law”, en Gluckman: *Order and Rebellion in Tribal Africa*, London, Cohen & West, 1963: 178-206 (org. 1955, traducción de María de Lourdes Múgica Martínez) y Max Gluckman: *The Judicial Process among the Barotse of Northern Rhodesia*, Manchester, Manchester University Press, 1955.

En otro texto casi del mismo año, Max Gluckman presentó su punto de partida en lo político:

Los pueblos que llamamos primitivos varían desde pequeños grupos de cazadores, pescadores o recolectores de frutas silvestres, tales como los esquimales y los bosquimanos, hasta reinos africanos como los casos de los zulúes y los baganda. Aun los grandes estados del África occidental, como los ashanti y Dahomey, son considerados primitivos en comparación con los estados del Occidente. En estos grandes estados africanos encontramos, a diferencia del caso de las comunidades más pequeñas, instituciones políticas más similares a las que encontramos en nuestras propias sociedades. Allí hay oficiales gubernamentales bien definidos y consejos con poderes ejecutivos, judiciales y legislativos que funcionan en un sistema de control y contra-control con el cual estamos familiarizados. Nuestro interés general en estos estados desarrollados es que presentan algunos de nuestros propios problemas políticos en una forma más sencilla. Pero un estudio de la manera en la cual las sociedades más primitivas, aquellas que carecen de instituciones gubernamentales, viven en unidad política, en una condición de paz y orden, nos abre nuevos campos de interés; y son estos nuevos campos los que me interesa discutir antes que nada. La conclusión más sorprendente de la moderna investigación antropológica es que la organización que se requiere para mantener el orden entre mil gentes en una isla en el Pacífico es casi tan complicada como la que rige en una ciudad como Londres. La organización es complicada, aunque estas sociedades insulares, igual que muchas sociedades en África y en otras partes, no tienen un aparato cultural tan complicado como el nuestro: su equipo tecnológico es mucho más sencillo y la ausencia de relojes y calendarios le da un sabor alegre a su vida. No tienen relaciones con personas distantes hasta el mismo grado que nosotros en un sistema económico grande, o en alianzas religiosas y políticas de largo alcance. En términos generales, relativamente pocas gentes son involucradas en relaciones cara a cara que de manera directa satisfacen la mayoría

de sus necesidades. Producen, distribuyen y consumen la mayor parte de sus productos en el marco de pequeños grupos de parientes; y estos grupos funcionan también como instituciones educativas, recreativas, congregaciones religiosas y, por supuesto, unidades políticas. Pero internamente estos grupos están divididos en un gran número de subgrupos; y en estos subgrupos se asocian gentes diferentes con diferentes vecinos. De esta manera se establecen lazos sociales que relacionan a gentes que en otros contextos son enemigos. En efecto, la cohesión social depende aparentemente de esta división de la sociedad en una serie de grupos opuestos con membresía cruzada⁷.

Max Gluckman observa una distinción de primera importancia:

... en ciertos tipos de sociedad, cuando los subordinados se vuelven contra un dirigente, solamente quieren volverse contra su personalidad, sin necesariamente rebelarse contra la autoridad de la función que él desempeña. Ellos apuntan a sacarlo de esa función y a colocar otra persona en ella. Esto es rebelión, no revolución. Una revolución apunta a cambiar la naturaleza de las funciones y de la estructura social dentro de la cual se desenvuelven, no meramente cambiar las personas que están desempeñando estas funciones.

Aunque Gluckman refiere que “Aristóteles vio esta diferencia entre las rebeliones y las revoluciones y señaló que las rebeliones no atacan a la autoridad política en sí”, tenemos que buscar el origen de esta distinción en otro lugar de la tradición

⁷ Max Gluckman: “Las instituciones políticas”, en E. E. Evans-Pritchard, ed.: *The Institutions of Primitive Society. A Series of Broadcast Talks*, Oxford, Basil Blackwell, 1959: 66-80 (traducción de Leif Korsbaek), p. 66. En lo que atañe al mantenimiento del orden en una pequeña isla, hace referencia al texto de Raymond Firth: *We, the Tikopia*, George Allen & Unwin (1936).

antropológica: la introdujo el antropólogo británico Evans-Pritchard en otro artículo acerca de la política en África⁸.

Su contribución más importante a la antropología política es, sin embargo, haber introducido el conflicto como objeto de estudio de la antropología⁹. En el presente libro señala que

... es evidente, al menos para mí, que nuestros estudios muestran que la vida social da origen a los conflictos, y las sociedades por sus diseños basados en las costumbres (que acepto como algo dado) acentúan los conflictos. Los conflictos en dimensiones más grandes se compensan uno a otro para producir cohesión social. Tampoco, agrego, estoy planteando que la solución de los conflictos siempre tiene que hacerse mediante la fuerza de las armas. En Inglaterra desatamos guerras civiles periódicas en las campañas electorales y en las urnas.

⁸ Encontramos esta distinción, por primera vez en la literatura antropológica, en el artículo “La monarquía divina de los shilluk del Sudán nilótico” (originalmente de 1948) de E. E. Evans-Pritchard, en sus *Ensayos de antropología social*, México, Siglo XXI, 1974: 68-91. Vale la pena mencionar que el mismo Evans-Pritchard en 1950 escandalizó al *establishment* antropológico en Inglaterra, sumamente antihistórico en su orientación, al declarar que la antropología es una disciplina histórica (en su *Antropología social*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1957). Es interesante que Max Gluckman y Evans-Pritchard constituyen una curiosa pareja en la antropología, compartiendo un buen número de ideas, al mismo tiempo que Max Gluckman políticamente pertenecía a la izquierda, mientras que Evans-Pritchard era profundamente reaccionario; al final de su vida se convirtió al catolicismo.

⁹ En un diccionario antropológico de publicación reciente encontramos bajo la entrada “conflicto” solamente dos símbolos: “→ Gluckman” (Bonté & Izard, Eds.: *Diccionario Akal de Etnología y antropología*, Barcelona, Akal, 1996, p. 145); algunos ortodoxos piensan que “Gluckman colocó un énfasis exagerado en el elemento de conflicto en las relaciones políticas” (Marie Reay: “Present-day Politics in the New Guinea Highlands”, en Cohen & Middleton, Eds. *Comparative Political Systems*, New York, American Museum Sourcebooks in Anthropology, 1964, p. 193-215, p. 194).

Y en un texto posterior ha elaborado el concepto de conflicto:

“el *conflicto* y la *superación del conflicto* (fisión y fusión) son dos aspectos del mismo proceso social que están presentes en todas las relaciones sociales. La fisión y la fusión no sólo están presentes en la historia de grupos singulares y sus relaciones, son inherentes a la naturaleza de toda estructura social”¹⁰.

Es decir, que el conflicto no es ni una anomia ni se debe a factores exógenos, es parte del proceso. De los conflictos elaboró una tipología:

Para las perturbaciones superficiales de la vida social podemos utilizar los vocablos, dependiendo de su naturaleza, de competencia, disputa, argumento, pleito, desacuerdo, contienda, lucha, etc. El concepto de pugna se debería reservar para eventos con raíces más profundas y fundamentales, y conflicto para discrepancias más cerca del corazón del sistema que ponen en movimiento procesos productores de alteraciones en el personal que ocupa posiciones sociales, mas no alteraciones en la configuración de las posiciones. La contradicción debería utilizarse para aquellas relaciones entre principios y procesos discrepantes en la estructura social que inevitablemente llevan a un cambio radical en la configuración, [y] cooperación, afiliación, asociación, lazos, y vínculos se refieren a relaciones superficiales entre personas o combinan actividades; solidaridad se refiere a una relación más profundamente arraigada; y cohesión, a los principios subyacentes de la estructura que le confiere unidad al sistema de un campo social¹¹.

¹⁰ Max Gluckman: “Inter-hierarchical Roles: Professional and Party Ethics in Tribal Areas in South and Central Africa”, en M. J. Swartz, Ed.: *Local Level Politics*, Chicago, Aldine, 1968: 69-93. Nota 26.

¹¹ Max Gluckman 1965: 109.

En “Enajenación en la familia” (“Estrangement in the Family”), Max Gluckman retoma una temática que es inevitable en la obra de un antropólogo, aquello que Malinowski llamaba irrespetuosamente el *álgebra del parentesco*, y este universo de la familia lo presenta así:

Le debe chocar a cualquier persona que lee un libro sobre la sociedad africana el número de costumbres especiales y tabúes que se atañen a las relaciones entre esposos, y entre padres e hijos. La vida doméstica africana, en resúmenes antropológicos, parece estar llena de observaciones especiales y de ceremonias para marcar el progreso de las personas desde su nacimiento, pasando por la pubertad, a la madurez y vejez. Estas costumbres y tabúes sirven para marcar las relaciones maritales y de padres. En muchas tribus las relaciones sexuales maritales son comparadas con el peligro mágico, y tienen que tratarse con seguros rituales, en tanto que los compromisos casuales suceden sin la inhibición basada en la costumbre. Cuando se embaraza la esposa, tiene que evitar muchas amenazas místicas; ella misma puede ser peligrosa para las cosas varoniles. En todas las tribus, cuando una mujer está menstruando, ella está llena de este peligro místico. Desde la temprana infancia se prohíbe ciertos alimentos a las jóvenes para proteger sus futuros hijos. La leche de la madre a veces debe ser limpiada de impureza ritual, antes de que su hijo la pueda tomar. Así se le da a las funciones maritales y maternas un distintivo cultural por encima de su casamiento orgánico. Las distinciones biológicas entre marido y mujer, y entre mamá y papá, son resaltadas mediante las costumbres.

El análisis de la brujería y del ritual que hace Max Gluckman en los capítulos IV y V tiene la virtud de limitar el contenido exótico de estos fenómenos que fácilmente se prestan a una interpretación algo turística. En su análisis se acercan los fenómenos religiosos y mágicos a las condiciones de vida de los pueblos estudiados, mostrando, por ejemplo, que la

brujería mantiene en las ciudades su importancia, pero cambia ocasionalmente su función. La posición de Max Gluckman al respecto tiene cierta semejanza con la de Pedro Carrasco en el estudio del sistema de cargos, cuidando no confundir los cambios que sufre esta institución en su forma, su estructura y su función, pues no siempre coinciden el ritmo y la dirección del cambio de estos aspectos. Es importante señalar que el análisis de Max Gluckman del ritual y de la brujería es el punto de partida de posteriores desarrollos en la antropología de Victor W. Turner, ex-alumno de Max Gluckman e integrante de la Escuela de Manchester.

En “La lógica en la brujería” (“The Logic in Witchcraft”) se coloca el estudio antropológico de la brujería en su justa dimensión: “la creencia en la brujería explica no cómo ocurrió la desgracia, sino por qué una persona particular sufrió esa desgracia”, una iluminación que Max Gluckman toma de la obra maestra de Evans-Pritchard, su compañero en muchos aspectos: *Oráculos y magia entre los Azande*, publicada en 1937. Desde esta perspectiva la brujería trata el mismo problema que la ciencia occidental tampoco puede resolver: el problema de la contingencia.

Un aspecto importante de su posición en el estudio de la brujería (y de otros fenómenos socio-culturales) ha sido expresado con claridad en uno de sus mejores textos:

Mi problema se puede presentar así, en forma resumida. A los individuos en todas las sociedades, les aquejan crisis morales. Las crisis que me ocupan en esta conferencia son las que surgen en situaciones donde una persona es motivada por diferentes reglas y valores sociales a acciones diferentes y opuestas de manera que no se vislumbre una solución clara y evidente. Sostendré que en este tipo de situaciones las costumbres tribales ofrecen soluciones que de una u otra manera son

mágico-religiosas, o rituales, dependen de la creencia en fuerzas ocultas¹²; lo que me propongo mostrar por medio del estudio de varias sociedades africanas. Durkheim y muchos otros estudiosos han preguntado por qué tales costumbres existen, y eso es el problema al cual dedicaré mi atención. Después describiré y analizaré una crisis del mismo tipo en una sociedad industrializada, y mostraré de qué manera es tratada en términos de creencias seculares. A raíz de esta comparación sugeriré que deben existir ciertos enfoques consistentemente contrastantes en los conjuntos de creencias en sociedades tribales y en los correspondientes conjuntos de creencias que albergan por lo menos muchos miembros de una sociedad moderna¹³.

Aquí, como en otros contextos, enfatiza que las sociedades tribales son equivalentes a las sociedades modernas, pese a sus aparentes diferencias.

En “La licencia en el ritual” (“The Licence in Ritual”) Max Gluckman inicia su discusión así:

En ciertos servicios militares, en época de Navidad, y solamente durante esa época, los oficiales atienden en la mesa al personal subalterno. Este tipo de inversión de roles es bien conocido en rituales y ceremonias. Fue uno de los problemas principales del estudio monumental de Sir James Frazer, *La Rama Dorada*. Al

¹² Utilizo *oculto* de la misma manera que Turner y Foster, y ya no en el sentido de *místico*, como es el caso en algunos trabajos anteriores míos, siguiendo a Evans-Pritchard, ya que *místico* tiene otras connotaciones también. *Oculto* indica que obran fuerzas escondidas.

¹³ Max Gluckman: “Moral Crisis; Magical and Secular Solutions”, en Max Gluckman, ed.: *The Allocation of Responsibility*, Manchester, Manchester University Press, 1972: 1-50, (Copyright: Manchester University Press, 1972). (Originalmente The Marrett Lectures, 1964 & 1965, e impartidas en Exeter College, Oxford, el 18 y el 25 de febrero de 1965. El texto reproducido en inglés guarda la forma de la conferencia original, y la presente traducción al español es de Leif Korsbaek.)

tratar de interpretar la situación del rey-sacerdote romano que debía defender su vida contra su probable sucesor, Frazer pasó a examinar las ceremonias en que las personas de categorías sociales más bajas se convertían en reyes temporales, aquellas donde las mujeres actúan como hombres y los hombres como mujeres, etc. Estos ritos de inversión obviamente encierran una protesta en contra del orden establecido. Sin embargo, la intención consiste en que estos ritos puedan preservar, e incluso fortalecer dicho orden establecido; y en muchos ritos se piensa que su ejecución va a conducir a la consecución de éxito y prosperidad para el grupo participante en dichos ritos. Así se ajustan exactamente dentro del problema general que estoy analizando en esta serie de exposiciones: el problema de cómo las costumbres en África realzan los conflictos en ciertos rangos de las relaciones sociales, y, sin embargo, construyen la cohesión en niveles más amplios de la sociedad o durante un periodo más prolongado de tiempo. Es con este problema en mente que voy a tratar de interpretar las ceremonias en las cuales las mujeres se ponen ropas de hombres, y hacen cosas que normalmente les son prohibidas, como pastar ganado, y también trataré de interpretar los grandes banquetes políticos en que los reyes son compadecidos e insultados y amenazados.

La primera cosa que subraya es que el ritual no es privilegio de las sociedades tribales, existe también en nuestra sociedad occidental, y que en todas las sociedades cumplen las mismas funciones: llamar la atención a posibles líneas de fractura y mantener el orden en la sociedad, dentro de ciertos límites.

El ritual viene a ocupar un lugar de igual importancia en la antropología de Max Gluckman, quien llegó a considerar al ritual “no simplemente como expresión de la cohesión y forma de grabar el valor de la sociedad y de sus sentimientos sociales en el pueblo, como en las teorías de Durkheim y Radcliffe-Brown, sino como una exageración de los conflictos

reales de las normas sociales y una afirmación de la existencia de la unidad a pesar de estos conflictos”¹⁴.

A Max Gluckman le encantan los clásicos, y acerca de “Les rites de passage” de Arnold Van Gennep opina que nunca había sido valorado justamente. Acerca del ritual y los roles señala que “estoy dispuesto a plantear valientemente las siguientes proposiciones: (a) entre más grande sea la diferenciación de los roles, menos ritual habrá, y entre más grande la diferenciación secular menos mística será la ceremonia relacionada, y (b) entre más grande la multiplicidad de roles no diferenciados y traslapados, más ritual habrá que sirva para separarlos”¹⁵, basándose en “el truismo de que cualquier ritual –en efecto, cualquier acto de etiqueta– marca el hecho de que el hombre juega un determinado rol”, con lo que vuelve a otro aspecto de lo que él mismo señala como su idea fundamental en su libro acerca de la costumbre y el conflicto en Africa: los hombres ocupan roles en diferentes contextos que marcan relaciones que se entrecruzan: “en su calidad de obrero puede quitarse el sombrero frente a su patrón: no se quita su sombrero frente a su hijo, pues como padre es superior y puede quedarse con el sombrero puesto”¹⁶.

¹⁴ Max Gluckman: *Order and Rebellion in Tribal Africa*, London, Cohen & West, 1963 (traducción de Leif Korsbaek).

¹⁵ Max Gluckman: “Moral Crisis: Magical and Secular Solutions”, en Max Gluckman, editor: *The Allocation of Responsibility*, Manchester University Press, 1972: 1-50, p. 34 (traducción de Leif Korsbaek).

¹⁶ Max Gluckman: “Les rites de passage”, en Max Gluckman & al.: *Essays on the Ritual of Social Relations*, Manchester, Manchester University Press, 1962: 1-52, p. 35 (traducción de Leif Korsbaek). El libro “Les rites de Passage” del antropólogo belga Arnold van Gennep es originalmente de 1909.

Finalmente, en “Los lazos en la barrera de color” (“The Bonds in the Colour-Bar”) se introduce de lleno la relación entre el mundo tradicional de los grupos étnicos y el mundo moderno del régimen colonial y, en su caso, las nuevas repúblicas que surgieron del proceso de descolonización: “En la actualidad, en África Central, una posición semejante es ocupada por el jefe africano en relación con el Gobierno Colonial. Él es un funcionario de ese gobierno y debe representar sus intereses y valores ante el pueblo africano; y sin embargo debe posicionarse a favor de los valores e intereses honrados por ellos. Por tanto, el jefe carga sobre sus espaldas el conflicto entre la autoridad del Gobierno colonial y las aspiraciones de su pueblo, como al parecer ocurrió con el Kabaka de Buganda”, señala Max Gluckman, hablando de las autoridades indígenas en las aldeas.

Quisiera terminar esta breve presentación de un libro pequeño pero enjundioso, con un comentario. Existe una distancia de años luz entre la antropología de Max Gluckman, que se encarna en este pequeño libro, y la antropología de sus maestros, notablemente Radcliffe-Brown y Malinowski, los padres fundadores de dos diferentes funcionalismos. Es en el análisis del ritual que se muestra con máxima claridad la distancia con respecto al funcionalismo pues, si dirigimos nuestra atención al concepto clave de equilibrio, entonces, señala Max Gluckman:

... he definido el *modelo de equilibrio* como uno de varios métodos para el estudio de sistemas sociales en proceso de cambio, y quiero subrayar que es sólo uno de los métodos a nuestra disposición. Primero, nuestro campo de estudio es tan complejo que necesariamente hay muchos diferentes enfoques hacia el análisis, cada uno fructífero a su propia manera; si definiendo los méritos de uno de estos métodos, eso no es con el fin de negar que los demás tengan ventajas. Segundo, es

un *método*, una manera de acercarse al estudio de los sistemas sociales, porque ilumina nuestra comprensión de la estructura de estos sistemas en la realidad. Podríamos llamarlo un esquema heurístico, o podríamos seguir la pista de Merton y llamarlo una orientación, y tal vez aun clasificarlo como una de estas orientaciones que, según él, han sido hechas a un lado a detrimento del investigador. Tercero, el modelo de equilibrio es un método y no en sí una teoría, pues no es un cuerpo de proposiciones independientes acerca de la estructura de los sistemas sociales. Pero nos puede proporcionar un marco alrededor de un conjunto de tales proposiciones¹⁷.

En efecto, me atrevería a postular que la antropología de Max Gluckman es todo lo contrario del funcionalismo que se le había enseñado en la universidad, más precisamente, podemos decir que la antropología anti-funcionalista de Max Gluckman es la teoría marxista traducida a la antropología, sin el uso de la terminología marxista o la “jerga” marxista, si así se prefiere.

Como se señaló al principio, es una antropología histórica, muy a diferencia de los análisis de los funcionalistas, es una antropología que le otorga al individuo un lugar respetable en el proceso social, como se manifiesta en la construcción culturalmente específica del *hombre razonable*; es también una antropología que considera a su objeto de estudio, la pequeña aldea poblado de negros tradicionales y ocasionalmente

¹⁷ Max Gluckman: “The Utility of the Equilibrium Model in the Study of Social Change”, en *American Anthropologist*, Vol. 70, No. 2, 1968: 219-227, p. 220 (traducción de Leif Korsbaek), haciendo referencia a Max Gluckman: “Kinship and Marriage among the Lozi of Northern Rhodesia and the Zulu of Natal”, en A. R. Radcliffe-Brown & Darryll Forde, eds.: *African Systems of Kinship and Marriage*, London, Oxford University Press for the International Africa Institute, 1950 y George Homans: Homans, G. C. (1950). “The Human Group”, New York, Harcourt Brace, p. 1-11.

supersticiosos, en su relación con la sociedad global, en el caso de las colonias africanas, la sociedad colonialista británica con su estado capitalista; y es una antropología que toma en cuenta la dimensión cultural, a diferencia del estructural-funcionalismo de Radcliffe-Brown y, a diferencia del funcionalismo de Malinowski, que sí toma en cuenta la dimensión cultural, es una cultura que abarca los valores de la misma y no solamente ve la cultura como una maquinaria biológica¹⁸.

Y es una antropología que se aboca a analizar el proceso de cambios sociales y culturales a raíz del conflicto, a diferencia del funcionalismo, que, con su postulado fundamental de la perfecta integración de los sistemas sociales, cierra la puerta a cualquier posibilidad de entender y explicar el cambio. Es de notarse que “Custom and Conflict in Africa” es dedicado a Winifred Hoernlé cuando cumplió 70 años, y se señala que “mi primera profesora de antropología, la señora A. W. Hoernlé, sembró en mi mente la idea clave de mi argumento en Johannesburg en 1931, cuando intentamos entender las ceremonias que las mujeres zulú ejecutaban en honor de su diosa Nomkubulwana”. Una declaración de cuya veracidad podemos dudar, pues Winifred Hoernlé era una manifiesta seguidora de Radcliffe-Brown, el más funcionalista de los funcionalistas, para quien el equilibrio es el estado normal del mundo. Una vez más, el conflicto como objeto de estudio

¹⁸ La teoría de las necesidades biológicas, y las necesidades culturales derivadas de las biológicas, de Bronislaw Malinowski ha sido formulada en su “A Scientific Theory of Culture” que fue publicado en 1944, dos años después de su muerte; en lo referente al concepto de cultura, que había sido por completo abandonado en el estructural-funcionalismo de Radcliffe-Brown, es significativo que Max Gluckman en 1965 escribió la introducción a una serie de cuatro libros de la ASA (Association of Social Anthropologists, el gremio algo elitista de los antropólogos sociales británicos), en coautoría con Fred Eggan, un notable antropólogo cultural norteamericano.

en la antropología política es íntimamente relacionado con la orientación teórica y metodológica de Max Gluckman:

Gluckman, siguiendo a Schapera, introduce en la antropología política africanista preocupaciones que no dejan de recordar a las que caracterizaron, en Francia, los trabajos de G. Balandier y P. Mercier; títulos de obras como *Custom and Conflict in Africa* (1956) y *Order and Rebellion in Tribal Africa* (1963) expresan claramente lo que Gluckman cree percibir en el África *tribal* de posguerra: líneas de fractura internas, divergencias de intereses y de posturas, inversiones de jerarquías; Gluckman utiliza la noción de *conflicto* para explicar hechos que, lejos de amenazar la unidad del cuerpo social, ilustran más bien la capacidad integradora del sistema que lo organiza; un conflicto y su forma de resolución pueden ser objeto de una puesta en escena ritual que, al mismo tiempo, libera la expresión de una rebelión contra el orden social y la reabsorbe, como muestra Gluckman en su *Frazer Lecture* de 1954 (retomada en 1963, *Rituals of Rebellion in Southeast Africa*, a partir especialmente de un ejemplo tomado de los Swazi)¹⁹.

Leif Korsbaek

¹⁹ Pierre Bonte & Michael Izard : *Diccionario Akal de Etnología y antropología*, Barcelona, Akal, 1996, p. 184 y Michael Izard: "Gluckman, Max Herman", en el citado Diccionario de Akal, p. 316.

PREFACIO

Presenté estas seis ponencias en radio BBC 3, en la primavera del año 1955. Después de algunas reflexiones, he decidido publicarlas exactamente en su forma original. Estuve tentado de escribir una introducción y una conclusión, e insertar en algunos lugares ilustraciones adicionales que, por su significativa variación, hubieran fortalecido mi argumento principal. Pero he pensado que si empezaba a enmendar un texto que estaba hecho para difusión radial, habría tenido que empezar a escribir un libro diferente. Muchos oyentes han escrito para preguntarme si las exposiciones iban a ser publicadas para justificar su aparición tal como las expuse. Así que no he intentado ni siquiera definir los dos conceptos claves de mi planteamiento, “conflicto” y “cohesión”, ya que espero que sus significados salgan a la superficie en la misma discusión. Solamente he agregado una lista de libros de lectura.

Mi primera profesora de Antropología, Mrs. A. W. Hoernlé, sembró en mi mente la idea clave de mi planteamiento en Johannesburg, en 1931, cuando estábamos intentando comprender las ceremonias que las mujeres zulúes ofrecían a su diosa Nomkubulwana (Ponencia 5). Desde entonces he visto esa idea desarrollada, o implícita, en las obras de muchos

de mis colegas (tanto de fuera de África, como dentro de ella), a quienes he citado, o en cuyo trabajo me he apoyado indirectamente. A todos ellos, mi profundo reconocimiento. En general he usado los datos de mis propias investigaciones, no porque piense que son mejores que las de ellos, sino porque eso me ha dado la libertad de realzar o suprimir algunos de esos datos, en la medida que lo exige la radiodifusión.

Estoy muy agradecido con la BBC por su invitación a presentar estas ponencias, lo que me llevó a profundizar explícitamente en este importante tema que ha sido desarrollado por varios antropólogos contemporáneos, aunque, por cierto, también se conoce en otras disciplinas. El Sr. Michael Stephens de la BBC hizo mucho más que la producción radial de mis ponencias, me ayudó a trabajar el tema principal y sugirió el título que cubre esta serie, lo que me hizo ver mejor la idea original. También me he beneficiado mucho discutiendo frecuentemente con el Profesor Ely Devons la aplicación de este planteamiento a la sociedad moderna.

Max Gluckman

Capítulo I

LA PAZ DENTRO DE LA CONTIENDA

Cada vez que se realiza el estudio antropológico de una sociedad entera, o de algún pequeño grupo social, suele enfatizarse la gran complejidad que se desarrolla en las relaciones entre seres humanos. Parte de esa complejidad surge de la propia naturaleza humana, con sus diversas necesidades ya sean orgánicas o vinculadas a su personalidad. Pero las costumbres de cada sociedad exageran y complican esta complejidad. Es necesario manejar las diferencias de edad, sexo, parentesco, residencia, etc., considerando que los hábitos establecidos para desarrollar relaciones de parentesco, formar amistades, inducir el acatamiento ritual de las relaciones adecuadas con el universo, etc.; son costumbres que suelen dividir y luego reunir a los hombres. Uno esperaría que los habitantes de una pequeña comunidad, de mil almas o un poco más, pudieran vivir juntos en una isla solitaria del Pacífico con una organización social bastante sencilla. Lo cierto es que una comunidad de ese tipo siempre tiene una elaborada división de lealtades habituales entrecruzadas; y dicha elaboración se agrava por lo que es una producción específica del hombre en sociedad: su religión y sus rituales. Al ver la importancia de esas divisiones, Mr. T. S. Eliot escribió en sus *Notas para una definición de Cultura*:

Yo... sugiero que clase y religión, al dividir a los habitantes de un país en dos diferentes tipos de agrupaciones, conducen a un conflicto que favorece la creatividad y el progreso. Y... estos son solamente dos de un número indefinido de conflictos y recelos que debieran ser beneficiosos para la sociedad. De hecho, mientras más conflictos, mejor, para que cada individuo sea un aliado de los demás individuos en algunos aspectos, y un oponente en otros campos, de modo que ningún conflicto, envidia o temor predomine sobre los demás...

“Propongo la idea de la importancia del conflicto dentro de una nación, más positivamente”, prosigue Eliot, “insistiendo en la importancia de diversas lealtades, a veces conflictivas entre ellas”. Este es el tema principal de mis ponencias: cómo es que los hombres mantienen disputas en los términos de algunos vínculos habituales, pero se refrenan en ejercer la violencia debido a otros lazos conflictivos que también los unen por costumbre. El resultado es que los conflictos en un conjunto de relaciones, extendidos a un rango mayor de la sociedad y a través de períodos de tiempo más largos, llevan al restablecimiento de la cohesión social. Los conflictos son parte de la vida social, y las costumbres parecen exacerbar estos conflictos, pero al hacerlo, estas costumbres también impiden que los conflictos destruyan el orden social en su conjunto. Voy a ilustrar este proceso mediante la explicación de cómo funcionan los pleitos o disputas, la hostilidad hacia la autoridad, las segregaciones dentro de la familia nuclear, los rituales y acusaciones de brujería, e incluso las barreras raciales, ya que los antropólogos han estudiado estos problemas en África.

En el mundo entero hay sociedades que no poseen instituciones gubernamentales. Esto es, no poseen funcionarios con poderes establecidos para juzgar sobre querellas y para ejecutar

sus decisiones, para legislar y realizar acciones administrativas que hagan frente a las emergencias, y para conducir guerras ofensivas o defensivas. Sin embargo, estas sociedades poseen unos códigos morales y jurídicos, convencionales y rituales tan bien establecidos y reconocidos, que aun cuando no poseen historias escritas, podemos asumir razonablemente que han persistido por muchas generaciones. Es evidente que no viven en el temor incesante de caer en la anarquía. Sabemos que algunas de esas sociedades han existido por largos periodos con algún tipo de ley y orden internos, y se han defendido con éxito contra ataques de parte de otras sociedades. De hecho, algunas de estas sociedades han tenido guerreros belicosos que saquearon e incluso aterrorizaron a sus vecinos. Entonces, cuando los antropólogos llegaron a estudiar esas sociedades, se enfrentaron de inmediato con el problema de dónde se encuentran los fundamentos de su orden social y cohesión.

Yo no he tenido la fortuna de estudiar en detalle una sociedad de ese tipo, en donde la venganza privada y la justicia por propia mano son las principales sanciones abiertas contra daños infringidos por otros, y donde este ejercicio de justicia personal conduce con seguridad a pleitos y disputas. Mis principales campos de investigación se han centrado en poderosos reinos africanos, donde los procesos de control político son similares a los que se ven en nuestra propia nación. Pero esta falta de experiencia personal sobre una sociedad de hostilidades habituales me capacita, sin pecar de vanidoso, para traer a la atención de ustedes lo que considero una de las contribuciones más significativas que la antropología social ha hecho a nuestra comprensión de las relaciones sociales. Los antropólogos han estudiado la amenaza de irrupción de pleitos (digo “amenaza de irrupción”, porque hoy en día la presencia de los gobiernos europeos generalmente impide una confrontación abierta).

Pero estos antropólogos han podido presenciar las situaciones que dan origen a luchas fratricidas, y, más importante aun, han podido examinar los mecanismos que llevan a la resolución de esas disputas. El resultado crítico de sus análisis consiste en mostrar que estas sociedades se encuentran organizadas en una serie de grupos y de relaciones, que los miembros son amigos en un terreno y enemigos en otro. Sobre esta base descansa la cohesión social, enraizada en los conflictos entre las diferentes lealtades que el hombre ha construido. Yo creo que sería beneficioso aplicar estos análisis a los largos periodos de la historia de Europa cuando aparentemente las disputas violentas eran todavía el instrumento principal para la compensación de daños causados.

Pero el análisis de sociedades donde las disputas son habituales no agota su interés cuando vemos que esos pleitos funcionan como una institución específica allí donde no existe gobierno. Como dije antes, yo mismo he realizado investigaciones en reinos africanos y mis análisis de aquellos reinos se han visto iluminados, cuando busqué en ellos los procesos que mis colegas habían desentrañado a partir de las disputas. Debajo del marco evidente de control gubernamental que daba organización al Estado, descubrí los pleitos y los acuerdos que resolvían los pleitos, en pleno desarrollo. Al igual que esas disputas, existían estados permanentes de hostilidad entre diferentes sectores de una nación. Estas hostilidades encontraban su equilibrio mediante mecanismos similares a aquellos que impedían que los pleitos se desataran en un perpetuo combate abierto. Los mismos procesos siguen su curso alrededor de nosotros dentro de nuestro estado-nación y en el seno de las relaciones internacionales. En esta primera exposición voy a examinar cómo surgen los pleitos, y cómo se los restringe en las sociedades africanas desprovistas de

instituciones de gobierno. También señalaré esta noche, qué valor tiene este análisis para ayudarnos a comprender nuestra propia sociedad. En mis otras cinco ponencias desarrollaré las lecciones que obtuve al examinar la “paz” que está contenida dentro de la disputa y el conflicto.

Para mostrar la forma en que funciona la amenaza de la venganza privada y los pleitos hay que hacer el análisis detallado de una sociedad particular. Nuestro primer estudio de esta situación en África lo realizó el Profesor Evans-Pritchard entre los nuer, un pueblo de pastores de la Región Alta del Nilo. La organización de su análisis no presentaba el planteamiento que me interesa aquí, de modo que voy a describir a los nuer con un énfasis ligeramente distinto al suyo.

Los nuer viven en la vasta planicie que se extiende alrededor de los principales ríos en la región sureña del Sudán Anglo-Egipcio. Esta planicie se inunda durante las lluvias del monzón, hasta convertirse en un gran lago, que lleva a los nuer a replegarse con su ganado a tierras más altas, donde construyen sus aldeas permanentes y cultivan una cosecha precaria de mijo. Cuando pasan las lluvias, baja el nivel del agua y la gente joven se extiende con sus ganados en los pastizales expuestos que reviven, ya que entonces es fácil de dar de beber a los animales. Pero las aguas se drenan rápidamente, y la llanura se convierte en un yermo seco y quemado. En estos meses más áridos, los nuer y su ganado tienen que reunirse otra vez en esos puntos bajos donde hay algo de agua retenida, ya sea en pozos o en los lechos resacos de los ríos. Es así como los grupos de nuer se trasladan en forma rotacional entre sus hogares de la estación húmeda y la estación seca. Hay grupos separados por millas de agua de inundación en un mes, que más tarde pueden encontrarse acampando juntos alrededor del mismo pozo de agua, y para llegar a esta situación puede haber sido

necesario que conduzcan su ganado a través de territorios de otros grupos. Por tanto es esencial para estos grupos mantenerse en términos relativamente amigables si quieren conservarse vivos a sí mismos y a su ganado. Estas necesidades ecológicas obligan a la gente a cooperar entre sí, y esto ayuda a explicar cómo los nuer pueden organizarse en tribus de 60 mil personas o más, sin ningún tipo de autoridad institucionalizada.

Los nuer poseen una tecnología muy simple. Su territorio no dispone de hierro ni piedra, y tiene pocos árboles que proporcionen madera para la fabricación de muebles y objetos. Ellos no solo dependen de su ganado para buena parte de su alimentación, sino que también fabrican bienes indispensables a partir de las pieles, cuernos y huesos. Desde que la peste bovina redujo el número de animales, ellos apenas viven por encima del nivel de subsistencia. “En uno de sus cuentos se relata sabiamente,” escribe Evans-Pritchard, “cómo había una época en que el estómago del hombre llevaba una vida independiente en el bosque, y vivía alimentándose de pequeños insectos asados por los incendios del pasto seco, ya que (los nuer) dicen que ‘El Hombre no fue creado con un estómago. El estómago se creó separado de él’. Un día el Hombre estaba caminando entre los arbustos y se encontró con el Estómago, entonces lo colocó en su ubicación actual para que pueda alimentarse allí. Pese a que cuando vivía por su cuenta estaba satisfecho con pequeñas porciones de comida, ahora casi siempre está con hambre. No importa cuánto coma, siempre quiere más”. Este relato muestra de por sí cuán cerca viven los nuer de la hambruna. Las provisiones de alimentos siempre escasean. Algunas familias particulares, e incluso ciertas zonas pequeñas pueden sufrir de una escasez severa debido a las enfermedades de su ganado, o pérdidas en la cosecha. Entonces requieren la ayuda de otros. Por otra parte, la costumbre

obliga a un hombre que se casa, a entregar cuarenta cabezas de ganado a los familiares de su cónyuge; de esta forma su propia familia puede verse en la situación de escasez de ganado. Igualmente tiene que recurrir a otros por ayuda. El estrecho margen de subsistencia, y las vicisitudes naturales y sociales que hacen fluctuar la cantidad de las cosechas y el número de cabezas de ganado, obliga a los nuer a asociarse con otros para poder sobrevivir. Pero en contra de la imagen de un pueblo deprimido y pisoteado, que esta situación podría sugerir, debo agregar que los nuer han sido guerreros ferozmente independientes, que resistieron el avance de los derviches y a quienes los ingleses solo pudieron someter bombardeando su ganado desde el aire, en tanto que los mismos nuer invadían constantemente los territorios de otras tribus y saqueaban su ganado. Esta belicosidad se mantiene entre ellos mismos.

Así, los estrechos márgenes de la economía de los nuer les obligan a asociarse en grupos bastante numerosos para la producción y distribución de alimentos. En estos grupos forman comunidades y aldeas que residen en distritos cuyos habitantes deben tener alguna forma de convivencia pacífica la mayor parte del tiempo. Entre algunos distritos también debe haber suficientes lazos de amistad para que sus miembros transiten recíprocamente las zonas de sus vecinos, en sus movimientos entre los hogares de la estación húmeda y la estación seca. Las necesidades ecológicas que dan cimiento a esta paz y amistad se van reduciendo al crecer la distancia, hasta que, entre distritos ubicados en los extremos opuestos de una tribu, la amistad y la paz apenas existen. Los grandes ríos o los trechos de terreno no habitable forman obstáculos naturales y fronteras políticas entre las diferentes tribus. Evans-Pritchard resalta con fuerza la íntima relación entre la organización política de los nuer, la situación de su territorio y la forma en que lo explotan.

No hay jefes en Nuerlandia, pero en cada tribu existe un clan agnaticio de aristócratas, un gran número de hombres enlazados unos a otros mediante descendencia genealógica por línea paterna de un ancestro común. No todos los miembros de un mismo clan habitan en la tribu donde son aristócratas, y cada tribu contiene miembros de muchos clanes. Los diferentes distritos de una tribu son enlazados por el lugar que ocupan en la genealogía del clan. Es así como funciona. Dos distritos vecinos están asociados a través de dos hermanos ya fallecidos hace tiempo, en tanto que otros tres distritos vecinos están asociados a través de otros tres hermanos, cuyo padre fue hermano del padre de los dos primeros. De esta forma, los diferentes distritos de una tribu nuer se enlazan en secciones cada vez más grandes mediante la asociación con ancestros más distantes del clan aristocrático de la tribu. Si un distrito está envuelto en una pelea, los otros que tienen una relación de hermandad con éste se unen en contra de sus enemigos, quienes a su vez recibirán el apoyo de sus distritos-hermanos. Pero si uno de ellos está envuelto en una pelea con un sector más lejano, todos estos distritos pueden unirse entre sí. En tanto que forman lealtades de este tipo, los pleitos entre ellos pasan por una tregua. Por tanto estos grandes distritos están compuestos de sectores que a veces pueden estar en una situación hostil uno frente a otro, pero se unen contra un enemigo más distante. En última instancia todas las tribus nuer se unen contra los extranjeros, pero cuando no están peleando contra extranjeros, se encuentran divididos en sectores primarios en pleito unos contra otros, que, cuando no están en lucha abierta, se dividen en sectores hostiles de menor tamaño, y así sucesivamente. Este proceso no es muy diferente de los agrupamientos de naciones que en la historia de Europa se han aliado contra sus enemigos, y luego se separan después de la victoria.

En el proceso de lo que Evans-Pritchard llama *fusión* de sectores contra grupos más grandes, y *fisión* en sectores cuando no están envueltos en una pelea contra aquellos grupos más grandes, los nuer reconocen ciertos cambios en las reglas de la guerra. Los hombres de una misma aldea pelean entre sí con garrotes, no con lanzas. Los hombres de diferentes aldeas pelean entre sí con lanzas. No se dan saqueos dentro de una tribu por ganado, y se reconoce que un hombre debe pagar con ganado como compensación si ha matado a un compañero de la tribu, aunque esto sucede raramente. Las tribus nuer realizan saqueos unas contra otras por ganado, pero no por mujeres y niños, quienes no deben ser asesinados; en esas ocasiones tampoco se debe destruir los graneros. Pero al saquear a un pueblo extranjero, se puede capturar a las mujeres, a los niños, e incluso a los hombres, se puede matar a las mujeres y a los niños, y se puede destruir los graneros.

Esto es todo lo que voy a decir sobre el sistema político de los nuer a gran escala. En estos niveles la pelea puede proseguir y los daños causados no necesitan compensarse, porque los grupos viven lejos unos de otros. Los pleitos pueden perpetrarse y la paz no es necesaria para preservar la vida. Pero en zonas más limitadas, debido a la necesidad del traslado entrecruzado del ganado y por otras razones derivadas, los hombres necesitan ser amigos para poder sobrevivir. Sin embargo sabemos de sobra, de nuestra propia experiencia, que la necesidad de amistad de por sí no es suficiente para alcanzar la amistad. Los hombres discuten y se enfrentan por muchas razones —el ganado, la tierra, las mujeres, el prestigio, e incluso por causas accidentales—. Yo he visto a dos zulúes entrar en combate armado sólo debido a que uno de ellos chocó al otro en la emoción de una danza guerrera. Y si no discuten, tienen diferencias de opinión sobre los aciertos y errores de un

contrato, y estas diferencias deben resolverse mediante alguna que otra regla en lugar de la fuerza bruta, si han de perdurar las relaciones sociales. A menudo, las dificultades de una disputa no surgen en torno a cuál es la regla legal o moral apropiada, sino en torno a cómo se aplica dicha regla en la circunstancia en particular. Esto es cierto incluso en la mayoría de casos de disputas en nuestro sistema legal altamente desarrollado. En efecto, las dos partes contendientes pueden afirmar que están en lo correcto, y se tiene que llegar a un acuerdo sobre cuál de ellos está en lo correcto y hasta qué punto lo está. Los nuer poseen un código establecido de leyes que define, por ejemplo, lo que debe pagar un hombre en ganado al padre de la novia para obtenerla, o lo que debe pagar si ha tenido relaciones con una mujer ajena, o la compensación que se le debe al familiar de un hombre a quien ha dado muerte, o por otras ofensas. También tienen reglas que controlan la división de una herencia y de las cabezas de ganado recibidas de los esposos de las mujeres que son sus familiares. Es decir, tienen un código de leyes, como una serie de reglas convencionales sobre lo que es una acción correcta y una acción incorrecta. Pero no poseen ningún procedimiento legal ni personas que lo apliquen, en el sentido de que no hay autoridades encargadas de citar a los querellantes, escuchar sus casos, y aplicar las reglas de ley contra los que han faltado. Y como la mayoría de los hombres tienden a pensar que están en lo correcto cuando la disputa no está clara, y muchos están dispuestos a evadir sus obligaciones cuando sea posible, es pertinente preguntar cómo se puede mantener la amistad a pesar de las querellas. Es aquí donde radica la importancia de los lazos representados por los usos y costumbres, y la puesta en práctica de esos lazos por la creencia en el castigo ritual. Ciertos lazos de costumbre vinculan a un número de hombres para formar un grupo. Pero otros lazos los dividen al vincularlos con otras personas que

pueden ser enemigos del primer grupo. Es así que los nuer, como cualquier otro pueblo, no explotan sus tierras mediante cualquier asociación azarosa que al final puede resultar perjudicial, sino en grupos organizados que a su vez están fragmentados por relaciones que entrelazan a sus miembros con otros vínculos.

El lazo más importante entre los nuer es el parentesco paterno: parentesco de sangre por línea paterna. He descrito cómo los distritos de mayor tamaño se asocian a través de la idea de este lazo de hermandad y paternidad. En los grupos más pequeños, los hombres que descienden por la línea paterna de un ancestro cercano forman una unidad corporativa estrechamente ordenada. Ellos poseen y pacen su ganado juntos. Heredan unos de otros. Y, sobre todo, si uno de sus miembros es muerto ellos deben ejercer la venganza en su nombre contra el asesino o un miembro del grupo del asesino, o deben obtener ganado de sangre en compensación por la muerte de este grupo de venganza. Esta es la teoría. Pero en la práctica, parece que para los nuer este grupo de vengadores por parentesco de línea paterna no siempre habitan juntos: no se trata de una comunidad local. En realidad, el grupo vengador puede estar esparcido en distancias grandes. Los nuer frecuentemente viajan por muchas razones. Pueden querellar con sus compañeros en casa, y se van a otros sitios, tal vez donde un tío por el lado de la madre. O simplemente se van donde tíos ricos por el lado materno. La madre de un hombre puede quedar viuda y convertirse en concubina de algún hombre que vive en una aldea distante, y allí crecen sus hijos, todos los cuales pertenecen al esposo muerto, aunque él no los haya procreado. Y así por el estilo. Este esparcimiento de algunos grupos de venganza significa que va a surgir un conflicto entre la lealtad que dicha persona debe tener ante sus congéneres por línea paterna, el lazo que exige la mayor solidaridad, y

los vínculos que tiene esa persona con su comunidad local, a los que él también debe responder por costumbre así como por interés. Ya que si bien una venganza se materializa por el grupo de congéneres por línea paterna, también los compañeros residentes se movilizan en caso de una pelea. Ahora si el grupo de venganza se encuentra esparcido puede significar, especialmente en los distritos más pequeños, que la exigencia de la solidaridad por una comunidad obliga al hombre a movilizarse junto a los enemigos de sus congéneres de línea paterna. Y en una situación opuesta, un miembro emigrado del grupo que ha cometido un asesinato puede estar viviendo entre los vengadores, y puede darse el caso de que la venganza se ejecute sobre él. Yo sugiero (ya que Evans-Pritchard no menciona este punto) que el hecho de que él está expuesto a ser muerto hace que sus congéneres estén dispuestos a llegar a alguna forma de arreglo en torno al asunto. Además, ya sea que permanezca donde está o que escape a casa, es muy probable que exhortará a sus congéneres a ofrecer una compensación, ya que tiene muchos intereses en el lugar donde reside. De manera inversa, si un hombre del grupo que demanda venganza reside entre los homicidas, estará interesado en que sus congéneres acepten una compensación en lugar de insistir en una solución mediante más sangre. La dispersión del grupo de venganza puede llevar a un conflicto entre la lealtad hacia la localidad y la lealtad hacia los congéneres de línea paterna, y dividir al grupo en contra de sí mismo.

Las divisiones de propósitos dentro del grupo de venganza son generadas sobre todo por reglas de matrimonio. Prácticamente todas las sociedades en el mundo insisten que no debe haber relación marital dentro de la familia de padres e hijos. Pienso que las únicas excepciones se encuentran en ciertas familias de la realeza. Muchas sociedades extienden la prohibición de matrimonio fuera de la misma familia, hacia

congéneres más distantes. Esta es la regla que los antropólogos llaman “exogamia” (matrimonio fuera). Entre los nuer, las reglas prohíben a un hombre, bajo pena de enfermedad, accidente, y muerte, casarse con cualquier mujer de su clan, o cualquier mujer con quien tenga una relación sanguínea de hasta seis generaciones. La primera regla, que prohíbe el matrimonio dentro del clan, lanza a los hombres de cada grupo de venganza unidos por un congénere de la línea paterna, a buscar en otros grupos agnaticios, sus propias esposas y los esposos para sus hermanas. Las reglas que prohíben el matrimonio con otra clase de parientes, lanzan a los miembros de cada grupo a extender sus matrimonios muy ampliamente, cubriendo prácticamente todos los grupos de congéneres por línea paterna dentro de una comunidad local. Por tanto, el casarse requiere antes que nada algún tipo de amistad con esos otros grupos. En algunos pueblos africanos se habla de los grupos que no son el suyo, diciendo “Ellos son nuestros enemigos; nos casamos con ellos”; pero después del matrimonio queda un tipo de amistad, aunque difiere del lazo principal de sangre. Más aún, cuando un hombre consigue una esposa de otro grupo, tiene interés en permanecer en una situación de amistad con ese grupo que los otros miembros de su grupo de congéneres no tienen, aunque ellos también consideran a los cuñados como familiares. Sus esposas los hacen tener una relación de amistad con los otros grupos. No es solamente un sentimiento. Una mujer continúa teniendo lazos con sus propios congéneres, y si su esposo querella con ellos, ella puede hacer que la vida sea muy desagradable para él. Pero los ancestros de ella también pueden influir en la mujer y sus hijos, y por tanto en el bienestar del marido. El cuñado de un hombre es el tío materno para sus hijos, y por costumbre está obligado a prestarles ayuda en muchas situaciones críticas. Él puede bendecir a su sobrino, mientras que su maldición “es considerada como

lo peor que un nuer puede recibir, ya que, a diferencia del padre, un tío materno puede maldecir el ganado del joven, así como sus cosechas y su pesca y su caza, si es desobediente o no acepta una petición, o si en alguna otra forma lo ha ofendido. La maldición también puede impedir que el sobrino tenga hijos varones”. Por tanto, por el bienestar de su familia, y la prosperidad de sus hijos, cada hombre es conducido por sus intereses, y lanzado por la costumbre, a buscar estar en buenos términos con los congéneres de su esposa. Y tiene, como hijo de una mujer que es miembro de otro grupo, un interés de estar en buenos términos con los congéneres de su madre. Asimismo, este interés se sustenta en los derechos a ser ayudado, que recibe por los usos y costumbres, y en el peligro de sufrir alguna retribución mística si no cumple con dichas costumbres. El hecho de que los hombres de un grupo de congéneres por línea paterna tengan madres de otros grupos diferentes, y estén casados con esposas que son miembros de otros grupos, es algo que invade la unidad de cada grupo de venganza. La lealtad de los congéneres entre sí, de tan fuerte aplicación por la costumbre, entra en conflicto con estas otras lealtades con diferentes grupos y personas, igualmente basadas en la costumbre. Algunos miembros de cada grupo enfrentado en guerra tienen interés en solucionar una querrela determinada. Y estas diferencias de lealtad, que llevan a divisiones en un set de relaciones, están institucionalizadas en modos de comportamiento basados en el uso, y a menudo son validadas por creencias místicas. Así, donde la costumbre divide en un conjunto de relaciones, al mismo tiempo produce cohesión, a través de soluciones a las querellas, en un rango más amplio de la vida social.

En el fondo de estas divisiones basadas en la costumbre, que presionan a las partes querellantes a hallar un desenlace a la disputa, se encuentra la presión constante de vivir juntos.

Ya que el compartir un lugar común implica la necesidad de cooperar en el mantenimiento de la paz, y esa paz encierra algún reconocimiento de las exigencias de la ley y la moralidad. También encierra tolerancia mutua. Estas exigencias son respaldadas por los constantes matrimonios de personas de un grupo con otro, que se repiten dentro de un área limitada, ya que los hombres comúnmente no se van lejos para buscar esposas. De esta forma, los Nuer como individuos están enlazados en una red amplia de lazos que se extiende a lo largo y ancho de la zona; y dentro de esta red se siguen construyendo nuevas combinaciones con cada matrimonio fecundo. Estas redes de lazos, centrados en los individuos, unen a los miembros de diferentes grupos de congéneres por línea paterna. Y los grupos locales siempre tienen intereses locales comunes.

Estos intereses locales comunes están representados por una categoría de árbitros, que pueden ser convocados para ayudar a dar solución a las disputas. Los árbitros son expertos en rituales que reciben el nombre de “hombres de la tierra”. No tienen poderes de coerción de aplicación forzada. No pueden obligar a alguien a hacer algo y esperar que obedezcan; pero son agentes políticos al mismo tiempo que son maestros de rituales. Si se desencadena una pelea, el “hombre de la tierra” puede restaurar la paz corriendo entre los contendientes y excavando la tierra. El homicida de un hombre está manchado de sangre, y no puede comer ni beber hasta que “el hombre de la tierra” limpie la sangre del muerto de su cuerpo. Si el homicida vive cerca de la casa del hombre a quien dio muerte, vivirá en santuario con “el hombre de la tierra” para evitar ser muerto a manos de los congéneres de su víctima. Luego “el hombre de la tierra” realizará negociaciones con los dos grupos, y tratará de inducir a los congéneres del difunto a que acepten la compensación. Éstos deben rechazar por honor, pero eventualmente aceptarán cuando “el hombre de la tierra”

amenace con maldecirlos. El mismo Evans-Pritchard nunca observó ese proceso; pero recogió relatos de los efectos directos de esa clase de maldición.

El halló que “dentro de una aldea las diferencias son tratadas por los ancianos de la aldea, y generalmente se llega con facilidad a un acuerdo, y se paga o se promete una compensación, ya que todos los miembros tienen relaciones de parentesco e intereses comunes. Las disputas entre miembros de aldeas vecinas, entre los cuales existen muchos contactos y lazos sociales, también pueden resolverse mediante acuerdos, pero con menos facilidad y con más probabilidad de recurrir al uso de la fuerza”. Entre sectores extremos de una tribu, las posibilidades de una solución son menores. Por tanto, Evans-Pritchard afirma, “la ley opera muy débilmente fuera de un radio muy limitado y en ninguna parte con mucha efectividad”. Pero nos muestra que la ley existe, y la vemos representada en la persona del “hombre de la tierra”. Este agente también es representante de la necesidad de la paz comunal dentro de un área determinada. Aquí, las prácticas impuestas por la costumbre dividen nuevamente a los hombres, al enfatizar los disturbios que siguen a un homicidio: los parientes del homicida y de la víctima no pueden comer o beber juntos, y no pueden usar juntos los platos de una tercera parte. Suena como si algunos esposos y esposas no pudieran comer juntos. De hecho, ocultar que uno ha matado a un hombre es una ofensa terrible ya que se cree que eso coloca a todo el distrito bajo la amenaza de un desastre místico. Evidentemente las personas no pueden ir a sus jardines o pastizales con seguridad. Se tiene que llegar a algún ajuste. Es aquí donde actúa “el hombre de la tierra”, a través de sus conexiones con el territorio. Parece que para los nuer, al igual que para muchas sociedades africanas, la tierra tiene un valor místico, junto a su valor secular. El valor secular de la tierra reside en la forma en que provee los recursos para

satisfacer las necesidades individuales y grupales dentro del conjunto de la sociedad. Los nuer viven alimentándose de los jardines, pastizales y pozos de pesca; construyen sus casas, encienden sus fuegos y comen sus comidas en sus propias parcelas de terreno; dan a luz y crían sus hijos en la tierra. Sus ancestros son sepultados en la tierra. Los hombres y los grupos disputan sobre extensiones particulares de tierra que sirven para todos estos propósitos. Pero la gente vive, trabaja, danza, procrea y muere en la tierra en compañía de otras gentes. Los derechos a la tierra se obtienen gracias a la pertenencia a grupos sociales y la gente solo puede mantenerse en virtud de esa pertenencia. Para vivir de la tierra requieren de la amistad con otros hombres sobre una zona determinada. Así, la tierra, no dividida, como base de la sociedad, no simboliza la prosperidad, fertilidad, o buena fortuna individual; sino la prosperidad, fertilidad y buena fortuna general, de la cual dependen las vidas individuales. La lluvia no cae sobre una sola parcela, sino sobre toda una zona; las plagas, los males, las epidemias y hambrunas traen desastre a toda la comunidad, no a personas aisladas. Así que la prosperidad general está asociada con la paz y con el reconocimiento de un orden moral sobre una determinada extensión de tierra. En África Occidental los hombres veneran a la tierra, y en esta veneración, los grupos que de otro modo se encuentran en relaciones hostiles, se reúnen anualmente para celebrar juntos. En África Central y del Sur, los reyes, que simbolizan la unidad política de las tribus, están identificados con la tierra: la palabra Barotse para designar al rey significa "tierra". Y en algunas tribus africanas es un dogma que el rey debe ser sacrificado cuando declinan sus poderes físicos, para evitar que los poderes de la tierra desfallezcan al mismo tiempo. Entre los nuer, el experto en rituales, que está conectado con la fertilidad general de la tierra, y que por tanto simboliza la necesidad comunal de paz y el reconocimiento

de derechos morales en la comunidad de los hombres, actúa como mediador entre las partes en guerra.

Lo que emerge, según me parece, es que si concurren suficientes conflictos y lealtades simultáneas, se llegará a un acuerdo pacífico, y se mantendrá la ley y el ordenamiento social. La propia costumbre establece este conflicto de lealtades. Los hombres están fuertemente enlazados por la costumbre, con el respaldo de ideas rituales, a sus parientes agnaticios. Las ideas rituales definen los lazos de costumbre con los parientes de la rama materna. Siguiendo el análisis de Evans-Pritchard, y aplicándolo desde el nivel individual hasta el conjunto de la sociedad nuer, vemos que en cada punto cada persona está jalonada hacia relaciones con otras personas como sus aliados o enemigos según el contexto de cada situación. Un hombre necesita ayuda para cuidar su ganado, por tanto debe ser amigo de sus vecinos con quienes puede tener desacuerdos sobre otros asuntos (o sobre el mismo cuidado de su ganado). El pastoreo del ganado exige que ciertos grupos distantes tengan relaciones amicales en algunas estaciones del año. Un hombre no puede, bajo tabúes rigurosos, casarse con algún familiar femenino cercano; esto significa que debe tener amistad con otras gentes para que éstos le proporcionen una esposa. Para el matrimonio se requiere ceremonias elaboradas y una transferencia de ganado que el hombre reúne entre sus parientes para entregarlo a los parientes de ella. Estas elaboradas ceremonias y pagos con ganado establecen para él las amistades que requiere. Y a través de su esposa entreteje con sus cuñados, alianzas opuestas a los compromisos de apego unilateral con sus propios hermanos y los otros miembros de su clan. Sus hijos mantienen estrechos lazos sentimentales con los parientes de su madre. La costumbre sustenta estos lazos con obligaciones y amenazas místicas. Los parientes sanguíneos de un hombre no siempre son sus vecinos, los lazos de parentesco y de localidad

chocan entre sí. Y todos estos lazos, repito, están enraizados en la costumbre y respaldados con creencias rituales.

Estas lealtades, y la lealtad del hombre a su comunidad así como su sentido de lo correcto, crean conflictos que inhiben la propagación de disputas y peleas. Existe un conflicto entre el deseo de un nuer de alcanzar sus objetivos materiales sin ningún escrúpulo, y el reconocimiento de un código de ley y de la necesidad de actuar correctamente dentro de ese código legal. Este conflicto aparece en la voluntad o renuencia de sus parientes a apoyarlo en caso de una querrela. Existe un conflicto entre lo que quiere un individuo nuer y su grupo de parientes, con y los intereses que los inducen a entrar en relaciones con sus vecinos. Este es el conflicto que tiene que resolverse a través de la maldición ritual del “hombre de la tierra”. La costumbre implanta el código legal que establece la naturaleza de lo correcto, y la costumbre ordena que los hombres reconozcan los lazos de diversas índoles de parentesco, localidad, o de varios otros tipos. Pero la costumbre es efectiva en atar al individuo nuer a una comunidad que mantiene cierta forma de orden —que Evans-Pritchard denomina “anarquía ordenada”—, ya que las obligaciones basadas en la costumbre enlazan a los hombres en diferentes tipos de relaciones. En periodos más prolongados y en una extensión más amplia de la sociedad los conflictos entre estas relaciones se convierten en cohesión.

Puedo haber dado la impresión de que estoy planteando que nunca ocurren las venganzas, y que los pleitos nunca se desarrollan. No es así. Se producen disputas y se realizan venganzas cuando las partes viven lejos una de la otra, o los diversos enlaces que las unen son muy débiles. Incluso cuando viven una cerca de la otra, la impulsividad y el deseo de alcanzar prestigio pueden llevar a la venganza y a una pelea constante. Pero en los casos en que las partes viven cerca, hay muchas instituciones y lazos que presionan a los querellantes

para llegar a una solución. Una vez más, esto no quiere decir que siempre se logra resolver la disputa. Debemos recordar que las querellas surgen de los mismos lazos que unen a los hombres: lazos con los congéneres de la esposa de uno, o los congéneres de uno o de sus vecinos. La presión a favor de establecer relaciones de paz —o más bien del restablecimiento de las relaciones de paz— solamente surge luego de que se ha dado una ruptura. Esta presión es ejercida por el interés común en un mínimo de paz sobre un área, que se necesita para que los hombres puedan vivir con algún tipo de seguridad, producir alimentos, contraer matrimonios con alguien de otra familia, o tener tratos entre sí. Por tanto, los conflictos entre las lealtades que un hombre sostiene, dentro de un amplio rango de relaciones, establecen un ordenamiento y llevan al reconocimiento y aceptación de obligaciones dentro de la ley. Las diversas lealtades de un hombre chocan con la fuerza de una lealtad determinada hacia un grupo o conjunto de relaciones, dando origen a la división y ruptura. De esta forma, el sistema en su conjunto depende, para su cohesión, de la existencia de conflictos en los sub-sistemas más pequeños. Cada grupo de venganza, constituido por congéneres de la línea paterna, está dividido por los diferentes apegos de los miembros individuales, hacia la madre, el cónyuge, y hacia la localidad.

Claramente la fuente primaria de división dentro de los grupos de parentesco, que son característicos de una sociedad primitiva, es la regla de que los hombres no deben contraer matrimonio con las mujeres de su mismo clan, o con algún familiar cercano. Pero muchas sociedades prefieren por costumbre los matrimonios con ciertos grupos de parientes, y así estas sociedades muestran un funcionamiento diferente en su proceso político. En una sociedad, la de los beduinos de Cyrenaica, se permite el matrimonio dentro del mismo grupo de venganza por ley islámica. El análisis de la situación

que ello genera, y su conexión con el hábitat, será una buena evaluación del planteamiento antes expuesto. El Dr. Emrys Peters se encuentra realizando este estudio. Sabemos que existen sociedades donde los pleitos ocurren en áreas relativamente pequeñas; pero ninguna de estas sociedades ha recibido un análisis antropológico adecuado con respecto a los muchos enlaces establecidos por la costumbre.

Estudios posteriores han apoyado las principales conclusiones planteadas por Evans-Pritchard acerca de la sociedad nuer. Hago solamente una breve referencia a un estudio. El mismo Evans-Pritchard destacó los aspectos positivos de los lazos que unen a los miembros de un grupo de venganza de congéneres por línea paterna con otros grupos. Por mi parte he planteado que estos lazos poseen un efecto de división dentro del grupo mismo, este mismo punto fue enfatizado por la Doctora Elizabeth Colson en su estudio sobre los tonga en el Norte de Rodesia. No puedo presentar la belleza de su estudio, pero presento la conclusión sumaria de un caso que ella registró; es el caso más evidente que tenemos, del funcionamiento de una amenaza de venganza en África. Un hombre del clan Elan mató a un hombre del clan León. El homicida fue arrestado por los ingleses y enviado a la cárcel, pero los miembros del clan León rompieron toda relación con los elan que vivían cerca de ellos. Los miembros del clan Elan en las aldeas de los leones, y los miembros del clan León en las aldeas de los elan, le informaron a la Señorita Colson que en el pasado hubieran huido de sus casas, en cambio ahora, los leones condenaron al ostracismo a los elan que vivían en sus comunidades. Las mujeres elan que vivían con sus esposos leones entre congéneres del esposo fueron objeto de insultos y amenazas que contrariaban a sus esposos. Los elan ofrecieron compensación a través de parientes comunes entre ellos y los leones; se hizo la paz, y se prometió la cantidad de ganado

a entregarse como compensación por el homicidio. Los elan demoraban en pagar. Eventualmente, un hijo de una mujer elan, esposa de un león, cayó enfermo y falleció: el adivinador dijo que el espíritu del hombre asesinado había dado muerte al niño, porque no se hizo el pago debido de ganado. Las mujeres de nuevo presionaron sobre sus congéneres varones para que terminaran de solucionar el pleito. La dispersión del grupo de venganza, y los matrimonios de sus mujeres con hombres de otros grupos de venganza, generaron divisiones en las posiciones de cada grupo, y ejercieron presiones a favor de una solución. La muerte de un niño, que la costumbre atribuyó al espíritu vengativo, creó la situación que propiciaba una reunión, en la cual los otros familiares de las dos partes actuaron como intermediarios.

El principio general que he planteado ya ha sido plenamente reconocido por muchos estudiosos, pero otros han soslayado su importancia. En su importante libro *Historia del Derecho Inglés*, Pollock y Maitland escribieron que en la época de los Anglo-Sajones, “un daño corporal individual era en primer lugar causa de pleito, o guerra privada entre los congéneres de la persona que cometió la falta, y de la víctima”. El libro *Pequeña Historia Medieval* de la Universidad de Cambridge, afirma que los pleitos “producían un estado de guerra privada incesante en la comunidad, y dividían a los mismos congéneres al cometerse el daño corporal por un miembro contra otro del mismo grupo”. Esto lo dudo. El grupo de venganza anglosajón, llamado *sib*, que podía reclamar pago en sangre por un hombre muerto, estaba compuesto por todos los congéneres de esa persona, hasta el sexto grado de consanguinidad. Pero el grupo de quienes vivían y trabajaban juntos parece haber poseído alguna forma de familia patriarcal conjunta: otra vez encontramos que el grupo de venganza no coincide con el grupo local. Y si trazamos el parentesco de un hombre hasta el sexto

grado de consanguinidad, se forman agrupaciones esparcidas a distancias muy grandes que no podían movilizarse. Cada hombre, con solamente sus hermanos y hermanas inmediatos, era el centro de su propio sib; y cada individuo era miembro de los sibs de mucha otra gente. Realmente, me atrevo a plantear que en un distrito asentado durante largo tiempo, donde se habían realizado ya muchos matrimonios cruzados, casi todos se habrían convertido en miembros de algún sib de todos los demás. Así que allí donde debía concretarse una venganza, o alguna compensación, algunas personas participarían al mismo tiempo como miembros del sib del homicida y del sib de la víctima. Estas personas seguramente habrían ejercido presión para llegar a una solución justa. Esta es la posición entre los kalingas de las Islas Filipinas, que tenían un sistema similar de parentesco. Es posible que haya habido pleitos entre sibs de distritos separados, o guerras entre comunidades locales movilizadas detrás de familias nobles. Pero no debemos tomar las leyendas y relatos de pleitos como evidencia, ya que puede suceder, como en los relatos de las maldiciones del “hombre de la tierra”, que estas leyendas se usen como advertencias. O incluso siendo registros históricos podían servir mejor como advertencias. Así fue en las colinas de Kentucky y Virginia, donde solamente hubo un grupo de Hatfields y McCoys²⁰. De modo general, en un área limitada, hay tanta paz como guerra, en medio de la amenaza de disputas violentas.

Esta paz surge de la existencia de muchos tipos de relaciones, y de los valores asociados por la costumbre. Estos lazos dividen a los hombres en un aspecto, pero esta división, en un grupo más amplio y en un periodo más extenso, lleva al

²⁰ Se refiere al pleito emblemático entre los Hatfield y los McCoy en el folklore norteamericano, que ha pasado a ser una metáfora de las rivalidades enconadas entre grupos familiares. (Nota del traductor.)

establecimiento del orden social. En distritos separados, es más posible que los hombres tengan querellas. Mientras más pequeña el área, más numerosos los lazos sociales. Pero al estrecharse el área, las ocasiones que generan querellas entre los hombres se multiplican; y es aquí donde los lazos en conflicto los separan, y al mismo tiempo los llevan a establecer relaciones con otras gentes que garantizan que se llegue a un acuerdo final. De esta forma, la costumbre une allí donde divide, la cooperación y el conflicto se equilibran mutuamente. En un ámbito más amplio, la cohesión se afirma en términos rituales –apoyada por la retribución mística– allí donde los valores no son cuestionados y se aplican de forma axiomática. Así, la reconciliación ritual y el sacrificio suelen seguir a la solución de una querella, y los métodos rituales se utilizan para lograr un reajuste.

Puede parecer que el proceso social de un pleito y de la amenaza de desencadenarlo se encuentra a una gran distancia de nosotros, pero de hecho está en la puerta misma de nuestros hogares. La aplicación de este análisis a los asuntos internacionales podría soslayar muchos factores complicados: ¿Hay por ejemplo, un solo ordenamiento moral, como en el caso de los nuer? ¿Pueden las naciones permitir que sus miembros reconozcan enlaces conflictivos de lealtad en el exterior? Aquí hay, evidentemente, como en Nuerlandia, una necesidad tecnológica creciente por alcanzar alguna forma de paz en todo el mundo. Eso no se cuestiona. Sin embargo, planteo que es útil analizar nuestra propia vida nacional en estos términos. Si examinamos los grupos más pequeños que conforman nuestra vasta y compleja sociedad, es fácil ver que las divisiones de intereses y lealtades dentro de cada grupo le impiden estar en una oposición absoluta con respecto a otros grupos y a la sociedad en su conjunto. Los hombres solo pueden pertenecer a una sociedad mayor a través de grupos intermedios

más pequeños, ya sea que estos grupos se afirmen en procesos técnicos, en asociaciones personales, en localidad, en creencias sectarias dentro de un culto más grande, etc. Las escuelas que se organizan en pabellones, cruzando niveles, y las universidades que tienen sus colleges cruzando departamentos y facultades, muestran más cohesión que las escuelas y universidades que son amorfas. Las lealtades estrechas a grupos más pequeños pueden ser efectivas en fortalecer a una comunidad mayor, si existen lealtades que se enfrentan entre sí.

El pleito es, de acuerdo al diccionario, un “estado permanente de hostilidad”. No existe sociedad que no contenga tales estados de hostilidad entre las secciones que la conforman; pero en la medida en que estén al mismo tiempo corregidos por otras lealtades, pueden contribuir a la paz general. Un grupo de trabajadores, unidos por un proceso particular y que no están involucrados directamente en disputa con los empleadores de una fábrica, pueden oponerse a otros grupos de la fábrica que emprenden una huelga. De hecho, existe un conflicto de lealtades que opera en cada trabajador y grupo de trabajadores, debido a lazos familiares y nacionales, de modo que ese hombre y aquel grupo se inhiben de entrar en una acción violenta. Cada trabajador tiene interés en mantener funcionando a la fábrica a toda costa, además del interés de conseguir los salarios más altos que estén a su alcance. O si el trabajo se detiene, quiere que se inicie otra vez. Similares divisiones existen entre los grupos empresariales, y dentro de los organismos de gerencia dentro de una fábrica. Hoy en día los grupos significativos dentro de la vida política de Inglaterra son en su mayoría grupos funcionales: sindicatos, asociaciones de empleadores y comerciantes, intereses educativos, sectas religiosas, y entidades similares. Son estos grupos los que ejercen presión al Parlamento, pero no son los grupos de interés los que eligen a los miembros al Parlamento. Por tanto obtenemos

un alto grado de representación nacional debido a que la gran mayoría de los miembros del Parlamento son elegidos por distritos electorales amorfos que contienen muchos de estos grupos de interés. Se supone que el miembro del Parlamento representa a todos los distritos electorales, sin importar la filiación partidaria de estos; y este sistema de representación corta transversalmente a los importantes grupos de presión política. Es semejante al “hombre de la tierra” de los nuer.

Una vez más, no estoy sugiriendo que las lealtades e intereses divididos siempre van a impedir el surgimiento de una disputa, o van a impedir fracturas y cambios sociales. Esas lealtades e intereses no tienen un equilibrio perfecto. Lo que sostengo es que estas lealtades conflictivas y esta división de lealtades tienden a inhibir el desarrollo de una querella abierta, y que a mayor división en un área de la sociedad, mayores probabilidades de cohesión en un ámbito más amplio de relaciones, con la condición de que exista una necesidad general de paz, y el reconocimiento de un orden moral dentro del que esta paz pueda florecer.

He insinuado en dónde se puede detectar el proceso de un pleito, con su guerra y su paz, en Inglaterra. Muchas personas también lo han detectado, pero muchos otros son renuentes a aceptar la realidad de la vida social: que las querellas y conflictos existen en todos los grupos, y que no se puede hacer que desaparezcan sólo mediante buenos deseos. Es necesario solucionar esos conflictos mediante la intervención de otros intereses y otras lealtades basadas en la costumbre, de forma que el individuo sea llevado a asociarse con diferentes compañeros. Mientras mayor necesidad tengan, sus diversos lazos establecidos, de que los oponentes en un set de relaciones sean sus aliados en otro, mayor será la probabilidad de encontrar la paz dentro del pleito.

Capítulo II

LA FRAGILIDAD EN LA AUTORIDAD

Cuando Macbeth ejercía la tiranía sobre Escocia, Macduff huyó desesperado a Inglaterra para suplicar a Malcolm, el hijo del asesinado Rey Duncan, para que condujera un ejército de liberación contra el tirano. Malcolm temía que Macduff estuviera intentando llevarlo con mentiras a las manos del tirano, y para probar a Macduff, Malcolm se describió a sí mismo como un villano de lo más aberrante, diciendo que no tenía virtudes que lo redimieran. Comparó su propio carácter con el del rey ideal de esta forma:

Las virtudes que se espera de un rey, es decir justicia, honradez, templanza, constancia, bondad, perseverancia, piedad, humildad, dedicación, paciencia, coraje, fortaleza... no gozo de ninguna de ellas.

Esa es una lista de virtudes que pocos seres humanos son capaces de alcanzar. Ciertamente, son las virtudes de un monarca. Pero en menor grado estas virtudes son indispensables para un dirigente. Así, en otra esfera, los profesores deben ser personas sabias y eruditas, investigadores originales, maestros inspirados, tolerantes con los estudiantes, buenos administradores.

De allí que, como las posiciones de liderazgo conllevan altos ideales, y como la mayoría de los hombres son nada más que hombres, surge con frecuencia un conflicto entre los ideales de dirección y la debilidad que se presenta en un dirigente. Esta es la fragilidad en la autoridad. Ya que es probable que cuando un dirigente muestra sus debilidades –aunque sean debilidades naturales en un ser humano– sus subordinados pueden empezar a cuestionar su autoridad, volverse en su contra, y eventualmente buscar a otra persona quien, se imaginan con ingenuidad, alcanzará los ideales que ellos ansían.

Pero en ciertos tipos de sociedad, cuando los subordinados se vuelven contra un dirigente, solamente quieren volverse contra su personalidad, sin necesariamente tener que rebelarse contra la autoridad de la función que él desempeña. Ellos apuntan a sacarlo de esa función y a colocar otra persona en ella. Esto es rebelión, no revolución. Una revolución apunta a cambiar la naturaleza de las funciones y de la estructura social dentro de la cual se desenvuelven, no meramente cambiar las personas que están desempeñando estas funciones. Aristóteles vio esta diferencia entre las rebeliones y las revoluciones y señaló que las rebeliones no atacan a la autoridad política en sí. Pero los antropólogos han desarrollado considerablemente lo que implica este proceso. En esta exposición voy a plantear que estas rebeliones, lejos de destruir el orden social establecido, trabajan en forma tal que incluso dan apoyo a este orden. Las revueltas dan solución a los conflictos creados por la fragilidad de la autoridad. También dan solución a ciertos otros conflictos que surgen en otras partes del sistema político. Esto se debe a que las tendencias de rebelión contra la autoridad son sofrenadas por la misma estructura del sistema político. Son controladas por la costumbre que genera las lealtades de los hombres a sus dirigentes, así que cuando estos hombres atacan a un líder, lo hacen para apoyar a otro líder de la misma

clase, en nombre de los ideales de dirección. Esto quiere decir que, al igual que los pleitos, las divisiones de los líderes que persiguen el poder, y entre los seguidores que buscan líderes, en términos de intereses y lealtades basadas en las costumbres que existen en un ámbito de las relaciones sociales, conducen al conflicto e incluso a la disputa abierta; pero sobre un espacio y tiempo de mayor amplitud estas divisiones pueden resultar en cohesión social.

La simple situación de conflicto entre los ideales de liderazgo y la fragilidad humana es un punto de partida positivo desde el cual se puede analizar las dificultades que enfrentan las autoridades, y los medios instituidos por las costumbres para eliminar estas dificultades. Ya que si la autoridad es inherentemente frágil, podemos suponer que la fragilidad se va a acentuar dentro de las situaciones complejas que en la vida real rodean a los dirigentes que, no importa cuán sagaces sean, no siempre pueden medir con exactitud todos los factores en juego. Aún menos, pueden controlar todos los factores. Ahora los estados africanos indígenas nos proveen con áreas donde podemos observar a la autoridad actuar en situaciones comparativamente simples, y aquí tenemos probablemente el escenario más simple de un conflicto contra la autoridad.

En estos estados africanos no ha existido un desentendimiento fundamental de interés económico entre los gobernantes y los súbditos. Puede haber habido muchos actos individuales de tiranía, pero ha existido muy rara vez la explotación sistemática de parte del tirano hacia sus súbditos. Todos sabemos con cuánta fuerza ha predicado y luchado el Dr. Livingstone contra la trata de esclavos para exportación en África. Sin embargo esto es lo que dijo de la esclavitud doméstica dentro de las tribus africanas en el interior del país: “Entre las tribus de la costa [en contacto con los esclavistas]

un fugitivo siempre es vendido, pero acá en el interior un hombre retiene el mismo rango que ocupó en su propia tribu. Los hijos de los cautivos incluso poseen el mismo privilegio que los hijos de sus captores”. “El Reverendo T. M. Thomas”, continúa Livingstone, “un misionero que está viviendo con el jefe Moselekatse, descubre que el mismo sistema prevalece entre los zulúes o los matabele. El señor Thomas afirma que ‘el esclavo africano traído a la tribu mediante una incursión, goza, desde el comienzo, los privilegios y el nombre de un niño, y trata a su amo y ama en todo aspecto como sus nuevos padres. No solamente está en situación de casi igualdad con su amo, sino que puede, impunemente, dejar a su amo e ir adonde le plazca dentro de los límites del reino: aunque es una persona atada, o un siervo, su posición, especialmente en el país de Moselekatse, no conlleva la verdadera idea de la esclavitud; ya que, a través del cuidado y el esmero, podría pronto convertirse en un amo él mismo, e incluso más rico y poderoso que la persona que lo hizo cautivo’”. Livingstone continuaba diciendo: “La práctica que seguía esa gente al regresar de las incursiones, de venderse unos a otros las personas capturadas a cambio de maíz o ganado, podía llevarlo a uno a imaginarse que existía la esclavitud en toda su intensidad entre los nativos africanos; pero el Señor Thomas, observando, como a menudo he hecho yo mismo, el funcionamiento real del sistema, dice con veracidad, ‘Ni la puntualidad, rapidez, meticulosidad, o cantidad de fuerza que ejerce el amo africano, se comparan con las que usa el amo europeo’”.

Muchos otros escritores que vivieron en África del Sur o Central en ese periodo han subrayado las limitaciones del sistema económico y sus efectos sobre las relaciones políticas. Shaka, cabeza de la pequeña tribu de los zulúes, mediante una serie de conquistas construyó un gran reino en la región de Natal. Pero cuando incursionó tribu tras tribu, y amasó una

inmensa cantidad de ganado, no pudo utilizarlo para elevar su propio estándar de vida: comía la misma carne sancochada que sus seguidores, y teniendo tanto ganado, hubo de regalarlo a sus subordinados para que comieran carne sancochada. Él también, al igual que sus seguidores, vivía en una choza hecha de varas y paja. Las limitadas relaciones comerciales no permitían la introducción de lujos, y el número insuficiente de herramientas impedía a aquéllos que tenían el control de los trabajadores, hacer que produzcan mucho. Cuando Shaka, el rey zulú, construyó una nueva capital, envió miles de guerreros a traer un árbol cada uno de lugares inusitadamente distantes. Ni la introducción por primera vez de armas de fuego y mercancías europeas quebró este igualitarismo. Una banda de Nyamwezi con mosquetes estableció un imperio sometiendo a las tribus kananga, bajo un tirano llamado Msidi. Esto es lo que escribió un misionero, después de que muriera Msidi:

La gente no estudia aquel aspecto de la vida de Msidi que lo describe vociferando las órdenes de ejecución ... e incluso saboreando de la mano del verdugo la sangre de la víctima; pero recuerdan cómo mostraba ser cariñoso y liberal, y cómo se vestía, día tras día, dos yardas miserables de calicó sucio y regalaba, hasta la última yarda, pacas tras pacas de tela traídas a la región por las muchas caravanas de las costas orientales y occidentales.

Ciertamente había ricos, y los pobres sufrían mayores privaciones de alimentos; pero el interés principal de los ricos consistía en construir bandas de seguidores otorgándoles tierra para la que no tenían otro uso, y alimentándolos con los stocks sobrantes de ganado y de grano. No hay aquí enfrentamientos conflictivos de intereses económicos entre las clases. Sin embargo, existen choques entre los individuos y los grupos, y quiero examinar cómo surgen estos choques de las componendas en base a costumbres y cómo son manejados por

otras componendas en base a costumbres. Aquí estoy tratando de resaltar que en estos reinos africanos podemos analizar los conflictos tal como son creados por el mismo sistema de autoridad. Tomo como ejemplo un estado bastante simple, el de los zulúes, a los que yo mismo he estudiado.

La tierra de los zulúes está ubicada en lo que es hoy la parte nororiental de la Provincia de Natal, en Sudáfrica. Al igual que el resto de Natal, es una apacible región de colinas, regadas por ríos que fluyen desde las tierras altas del macizo de Drakensberg. Estos ríos recorren por valles angostos, y luego se ensanchan cuando se acercan a las llanuras costeras arenosas que se extienden por el Océano Índico. Los relatos de marinos que naufragaron en estas costas nos dan alguna idea del sistema político que prevaleció en la región durante los siglos XVI al XVIII. Es el panorama de un sistema bastante populoso de pequeñas tribus independientes, gobernadas por jefes. Las tribus se encontraban mayormente en paz con sus vecinos, aunque combatían en guerras breves y hacían incursiones para conseguir ganado. Pero ningún jefe trataba de extender su gobierno por sobre sus vecinos, y las tribus sufrían constantes rupturas y migraciones.

Este panorama comenzó a cambiar durante la última cuarta parte del Siglo XVIII. El cambio pudo haberse debido a las guerras que se desataron más hacia el sur-oeste, donde los colonos boer al expandirse hacían retroceder a las tribus de las fronteras. Este fiero impacto pudo haber afectado a todas las demás tribus.

De todos modos, desde este periodo comenzó una lucha por el predominio entre las tribus, y los grupos más fuertes extendieron su poder por sobre sus vecinos. Luego estos grupos dominantes combatieron uno contra otro, hasta que en 1818 los zulúes emergieron como la potencia suprema en

la región. Devastaron grandes superficies de tierra y algunos de sus enemigos derrotados comenzaron carreras de conquista que convulsionaron al continente africano hasta el Lago Victoria Nyanza, a miles de millas de distancia. Estos grupos migrantes seguían participando en peleas a fines del siglo XIX, cuando la colonización europea dio fin a esta fase de las guerras africanas.

En sus primeras conquistas los zulúes fueron conducidos por Shaka, y a partir de su reino hacia adelante tenemos relatos bien documentados sobre la vida de los zulúes. En Natal se establecieron negociantes y misioneros ingleses, y los boer ingresaron unos años después. Shaka fue asesinado por dos de sus hermanos, diez años después de que estableciera su supremacía final en la región. Uno de los hermanos mató al otro, y a su vez fue muerto por otro hermano. Es una historia familiar de hermanos luchando entre sí por el trono. Después el reino tuvo una relativa paz interna, pero las luchas intestinas continuaron. Luego, en 1880, los ingleses conquistaron la tierra de los zulúes. Voy a revisar el tema de la rebelión, enfocándome en la corta vida de este reino.

Al igual que otros estados africanos y los estados de otras tierras, el reino zulú estaba dividido en condados. Estos condados eran regiones con fronteras bien delimitadas. Algunos de los estados se componían de tribus antes independientes que habían luchado bajo la autoridad del rey zulú; otros eran fragmentos de tribus independientes que se habían reunido bajo el mando de primos, hijos o favoritos del rey. A su vez, los condados estaban divididos en distritos, y los distritos a veces en sub-distritos. El grupo local independiente más pequeño era la aldea, conteniendo una cantidad bastante pequeña de hombres relacionados entre sí por descendencia de una línea de ancestros varones, y viviendo con sus esposas

y dependientes. De modo que esta parte de la organización zulú era de un tipo que conocemos bien: una nación dividida en una serie de áreas territoriales de tamaños cada vez más reducidos. En el centro estaba el rey. Él era el líder de la nación en guerra, comandaba a las tropas para funciones de policía interna, y era el juez supremo. También legislaba y tomaba acciones ejecutivas. Además, era responsable de realizar ciertas ceremonias y debía contratar a los magos encargados de que la nación pudiera tener suficientes lluvias, buenas cosechas, alivio de las epidemias, y victoria en la guerra. Para alcanzar estos propósitos él también –y sólo él– tenía la potestad del contacto con sus espíritus ancestrales quienes eran considerados parcialmente responsables de la paz y la prosperidad de la nación. Finalmente, poseía campos y grandes cantidades de ganado bajo el cuidado de sus guerreros; también extraía tributo del ganado y de los granos de sus súbditos. La mayor parte de ese tributo se volvía a repartir entre los súbditos. Por supuesto, como la nación ocupaba unas 80 mil millas cuadradas y tenía un cuarto de millón de habitantes, él mismo no ejercía estos poderes, sino que actuaba a través de funcionarios, y esto dejaba un poder considerable en las manos de aquellos funcionarios. Entre éstos, destacaban los jefes de los condados, y por debajo de ellos las cabezas de los distritos; en el último nivel aparecían los responsables de las aldeas que gobernaban a su gente y respondían por ella.

Aquí encontramos una simple organización administrativa, donde existía una delegación de autoridad desde el centro hasta unidades locales más y más pequeñas. Esta delegación es esencial en cualquier sistema administrativo. Repito, hasta un tirano gobierna a través de funcionarios, y así estos oficiales tienen a su vez poder. Pero el poder de estos oficiales zulúes también provenía de otra dirección. Ellos obtenían poder del hecho de ser conductores de los grupos subordinados, y de

representarlos ante el rey, que encarnaba al Estado. Los jefes, e incluso los cabezas de las pequeñas secciones, podían movilizar a los guerreros armados, así que tenían el respaldo de su fuerza de combate. Aquí reside el primero de muchos conflictos que operaban dentro del aparentemente simple aparato administrativo. La posición constitucional era clara: los subordinados eran funcionarios del rey y estaban obligados a ejecutar las órdenes del rey. En la práctica, también representaban ante el propio rey, a aquéllos para quienes gobernaban, y debido a ello se enfrentaban al rey. Por cierto, podían actuar para delimitar las formas por las cuales el rey ejercía su poder. Así que el cabeza de una aldea no sólo era responsable ante el rey, a través de los funcionarios intermedios, por las acciones de sus aldeanos, sino que también tenían que representar los intereses de esos aldeanos ante las autoridades superiores. De modo similar, el jefe del condado representaba a sus seguidores ante el rey, y era responsable de sus seguidores ante el rey.

Ahora bien, pese a que no había una división fundamental de la nación zulu en clases diferenciadas entre sí por intereses económicos, la naturaleza de los intereses sociales cambiaba con cada grado hacia arriba dentro de la jerarquía establecida. Por ejemplo, en este tipo de nación, el rey y los más acomodados no podían usar los productos de la tierra para elevar sus estándares de vida, y por tanto distribuían la tierra a sus subordinados. El derecho a la tierra era un atributo de la ciudadanía. Cada ciudadano tenía interés en contar con tierra suficiente para sustentar su vida y la de su familia, y para ampliar el número de sus seguidores. Pero como la tierra variaba en fertilidad y otras cualidades, aun cuando el dirigente distribuía libremente las tierras, tenía que favorecer a unos sobre otros. Además, una parcela de tierra no se trabajaba solamente con herramientas para vivir. El trabajo de una parcela era parte de un sistema de relaciones sociales, donde otros hombres tenían

reclamos sobre ese trozo de tierra, o sobre tierras vecinas. Había intereses generales así como intereses individuales en cada parcela. El líder representaba estos intereses más generales de la tierra, que estaban encarnados en un código de leyes que controlaba el uso de la tierra. Si los seguidores disputaban sobre la forma en que el líder distribuía la tierra, o acerca de los derechos que ellos tenían sobre los animales o su traspaso, el líder tenía que actuar de juez entre ellos. Y al hacer juicios, ya sea en el aspecto administrativo o judicial, el líder representaba el código de leyes que podía restringir la libre satisfacción de los deseos de algunos individuos. Las leyes existían para asegurar que todas las personas puedan prosperar sin traspasarse sobre los derechos de otros, y este interés más amplio en seguridad, centrado en el líder, podía ofender los intereses individuales.

Los ideales de su función requerían que el líder fuese imparcial, y debía juzgar o actuar sin alinearse con alguna de las partes, debía ser sabio en la aplicación de los reglamentos de una ley con justeza en cada circunstancia particular de una disputa. Sobre todo, debía poseer el coraje de tomar una decisión y enfrentar el posible disgusto, o incluso cólera, de los que perdían con su decisión. Si no actuaba en base a los ideales de su función, perdía el respeto de todos los seguidores. Pero incluso actuando según los ideales podía terminar enfrentándose con algunos seguidores. Es importante notar que los ideales de función son frecuentemente contradictorios, un rey debía ser justo pero piadoso, generoso pero no dispendioso, valiente pero no abrumador. Sus acciones estaban expuestas a una doble crítica, porque podían opinar que estaba inclinado hacia un lado o el otro. Por un periodo de tiempo observé cómo se acumulaba el odio contra algunos jefes de aldea y otros líderes, de parte de los seguidores que ellos habían debido contradecir, aun cuando en casos particulares la mayoría de

esos seguidores aprobaban sus sentencias. Pero la hostilidad estaba siempre presente, en el conflicto entre intereses sectoriales e intereses de grupo representados por el líder.

Los hombres competían entre sí por tierra y mercancías. Los condados competían por tierra y poder dentro de la nación. Para controlar esta competencia un líder, por más justo que fuese, tenía que imponer restricciones a algunas personas. De allí que los zulúes y los barotse afirman explícitamente que cuando un líder gobierna provoca el odio. Ellos van más allá, y afirman que el líder provoca el odio cuando parece no hacer nada. Todos los hombres, con toda naturalidad, consideran que sus asuntos son de la máxima importancia. Quieren que sean atendidos de inmediato, no pueden entender por qué deben esperar. Los barotse tienen una máxima que resume este egoísmo de los seguidores: “Todo hombre cree que el rey tiene solamente un súbdito”.

He tocado aquí una serie de conflictos que me parece que existen necesariamente en todo sistema político. Existen conflictos entre los intereses de diferentes individuos dentro de un grupo, y entre los intereses de los grupos más pequeños dentro de una sociedad más amplia. También hay conflictos entre la sociedad, con sus leyes y los individuos y grupos que conforman dicha sociedad. Estos conflictos se focalizan en los dirigentes que deben hacer cumplir la ley. Estoy planteando también que al resolver las disputas o realizar otras acciones, los líderes provocan la hostilidad contra la autoridad que se expresa en términos del primer conflicto que he descrito: el conflicto entre los ideales de función y la fragilidad humana del titular que está asumiendo dicho puesto en un momento dado. Las personas insatisfechas no se culpan a sí mismas ni a la situación de intereses en competencia. Lo que afirman es que el líder no los satisface.

Resumiendo, la autoridad puede ser frágil, ya que la fragilidad humana lleva al titular a no estar a la par con los ideales. Fracasa en su objetivo de ser un buen funcionario y un gentil-hombre, en su desempeño como conductor y como rey. Pero la apreciación de que ha fallado puede surgir también entre sus seguidores cuando él no parece actuar a su favor, aun cuando en los hechos sí ha cumplido con sus responsabilidades ideales. Evidentemente, estas inevitables ideas acerca de deficiencias en los dirigentes debilitarán la lealtad de los súbditos hacia ellos, incluso puede llevar a intentos de derrocarlos o desplazarlos: una rebelión. En muchas tribus africanas, la probabilidad de estas rebeliones es mayor ya que tienen lo que Sir James Frazer llama el Reinado Divino. Ellos creen que existe una relación mística entre el bienestar físico y moral del monarca y la prosperidad y el avance de la tribu. Entonces, si ocurre una sequía, o una epidemia entre los pobladores o el ganado, un problema en la cosecha o se desata una plaga de langostas se culpa al monarca por no mostrar las virtudes propias de su función. La creencia en el reinado divino es tal que cualquier desastre natural que puede ocurrir en cualquier sociedad es atribuido a la incapacidad física, moral o ritual del rey. Claro que esto no es algo particular de los africanos, los europeos también esgrimen creencias similares. Cuando el Partido Nacionalista de Sudáfrica llegó al poder en 1924, su propaganda electoral culpó de la sequía que duró todo ese año a los deméritos morales del General Smuts, el Primer Ministro de entonces. Y la primera acción del General Hertzog como nuevo Primer Ministro fue ordenar un día nacional de oración a favor de la lluvia. La lluvia cayó. Por una crisis de carbón en Inglaterra, causada por variaciones en el clima, se puede responsabilizar al Gobierno que está de turno.

Las sociedades viven en entornos complejos, y los dirigentes constantemente enfrentan situaciones en las cuales no

pueden conocer todos los factores que intervienen, y tienen que actuar según su propio juicio. Más aun, los dirigentes normalmente no tienen el pleno control de cualquier situación compleja, así que son susceptibles de parecer incompetentes y provocar así una rebelión. Bajo el concepto del reinado divino, un líder era susceptible de ser atacado debido a cuestiones negativas fuera de su control, al igual que por debilidades, acciones tiránicas y malas leyes o sentencias. Se lo atacaba cuando ocurría lo que llamamos adversidades naturales. Y esto sucedía aunque no hubiera ningún conflicto de intereses de clase. Otros miembros de la familia real codiciaban su trono, y estaban dispuestos a alzarse en rebelión en su contra. Su cantidad de pretextos para hacerlo aumentaba por la creencia de que su incapacidad personal podía precipitar un desastre nacional. No tenemos todos los relatos, pero las leyendas y registros históricos de las tribus africanas están llenos de tales rebeliones.

Existen varios dispositivos para sofrenar los ataques contra las altas autoridades. Un dispositivo obvio es que en la práctica, en una organización de gran tamaño, el líder actúa a través de sus funcionarios, y es posible para él hacer que éstos sean responsabilizados por los defectos. Es decir, que la impopularidad recaiga sobre ellos por las desgracias y malas decisiones, en tanto que el líder sea receptor de los halagos por las cosas buenas. Puedo ilustrar esta práctica africana con un nuevo ejemplo de los barotse de Rhodesia del Norte. Ellos sostienen que la obligación del Primer Ministro es aceptar responsabilidad cuando algo anda mal, y dejar que el rey sea alabado cuando las cosas van bien. Una vez me topé con una experiencia inmediata de esto en mi propio entorno. Estaba caminando con unos cargadores cuando se nos acabaron los alimentos. El hombre encargado de mis cargadores vino a

preguntarme cómo debía reducirles las raciones de comida. Un viejo barotse que era mi asistente le reprendió diciendo: “No debes decir esto a nuestro amo. Si los cargadores saben que él está enterado de que no les alcanza la comida, ellos van a odiarlo. Tú debes recortar sus raciones de comida, así que ellos te odiarán a ti. ¿Para qué crees que te paga?” Aprendí una valiosa lección de este regaño. La capital de los barotse se encuentra en medio de una llanura baldía, y los pobladores tienen siempre escasez de leña. Cuando viví allí, tenía equipos de cargadores que constantemente me traían raciones de madera. Inevitable y naturalmente, me pedían regalos de mi almacén. Como un jefe debe mostrarse generoso, aun cuando él mismo sufra de escasez, era difícil para mí rechazar tales pedidos. Así que enviaba a los suplicantes a pedirle a mi cocinero, diciendo que yo no sabía nada de la leña. Cuando sufríamos escasez, mi cocinero se rehusaba a complacerles, diciendo que si les repartía más, no iba a poder cocinar mi comida o proporcionarme un baño. Siempre podía decir yo que no podía contradecir la decisión de mi cocinero, ya que por costumbre barotse sería quitarle competencia. Pero el odio de los rechazos recayó sobre él. Este principio está cimentado profundamente en las normas políticas de los barotse y de los zulúes. El rey zulú Mpande una vez tenía que juzgar sobre una disputa por un ganado numeroso, entre el heredero legítimo que había nacido en Swazilandia luego que su padre hubiera huido allí durante las guerras de Shaka, y el hermano del padre quien se había sometido a Shaka. El rey decidió que el joven era el beneficiado, según la ley, aunque el tío, un favorito suyo, reclamaba que se le estaba perjudicando. Pero el rey insistió que tenía que obedecer la ley. Esa noche le dijo al tío que enviaría tropas para eliminar al joven y su familia, de modo que el tío pudiera convertirse en heredero. El hijo del rey se enteró de esa confabulación y dio advertencia al joven, que era

su amigo. Cuando el príncipe se quejó ante su padre, el rey, la respuesta que recibió era que los asesores habían maquinado el complot, del cual él no tenía conocimiento. Los barotse aplican este principio hasta el extremo, e insisten que el rey mismo no debía tomar ninguna acción directamente, sino que debía actuar a través de sus asesores. Esto permite que los súbditos culpen a los asesores si consideran que han sido tratados injustamente; y los asesores no pueden afirmar que han actuado por órdenes del rey. Hacerlo sería cometer una ofensa, “dañando el nombre del rey”. Por supuesto, los reyes frecuentemente tomaban acciones directamente, pero esto provocaba críticas severas y eventualmente una rebelión.

Los barotse usan otro precepto, bastante concientemente, a fin de manejar esta situación de conflicto. Ellos plantean explícitamente que el deber de los líderes es ser odiados, ya que ellos encarnan la Ley misma. Afirman que todos aman a un príncipe hasta que éste es seleccionado para ser rey: para eso lo eligen. Pero tan pronto como se convierte en rey todos lo odian (a pesar, claro, de que también lo aman). Ellos aplican esta máxima hasta la autoridad más pequeña, hasta el jefe de aldea, y el padre de familia. Pude apreciarlo vívidamente cuando regresé a la tierra de los barotse en 1947, luego de una ausencia de cinco años. Un nuevo rey había sido elegido, quien previamente había sido gobernante de una provincia externa. Mucha gente me describió su instalación y me relataron el discurso que él emitió. Todos ellos recordaron, varias veces, la forma cómo se expresó el nuevo rey: “Ustedes me han traído aquí a la capital, de la provincia donde he sido feliz. Ustedes me han matado”. El odio, entonces, es algo que se gana cuando se llega a ser líder. Pero este odio es desviado en parte al segundo hombre nombrado por el rey para que gobierne por él: el consejero principal. Sin embargo, se supone que el consejero principal debe representar al pueblo frente

al rey: los barotse lo llaman “otra clase de rey”, y no debe ser miembro de la familia real. Pero tan pronto como es elevado a una posición de autoridad para oponerse al rey, él también, se convierte en enemigo del pueblo, porque ahora también representa al Estado. Por tanto, el asesor principal tiene su propio segundo hombre, quien tiene que representar al pueblo frente al mismo asesor principal. A su vez, él también se convierte en un enemigo, y tiene su propio consejero principal. De esta forma, paso a paso la autoridad está dividida, y parte de la hostilidad de los súbditos es desviada hacia los funcionarios de niveles inferiores.

Todos los funcionarios, hasta el mismo rey, son por tanto los aliados y los enemigos del pueblo que representan, y al que gobiernan. El mecanismo para la delegación del poder y la derivación de la lealtad y el odio controla el funcionamiento de las rebeliones, y constriñe su dirección a fin de mantener el Estado como sistema. Pues significa que cuando los conflictos avanzan hasta convertirse en una lucha abierta, los súbditos recalcitrantes no apuntan a destruir el viejo sistema, sino que intentan llevar a personas de rangos más bajos hacia posiciones altas del poder; o tratan de cambiar totalmente el personal a cargo. Atacan al rey que consideran tiránico, o débil, o un usurpador, entregándolo a sus representantes, quienes son sus oficiales subordinados. En una rebelión abierta, también convierten su oposición en otro sistema de lealtades: aquél que les lleva a estrecharse con otros príncipes de la familia real.

Hasta ahora, he descrito Zululandia según como estaba organizada, por razones administrativas, en condados y subdistritos, en los cuales los jefes de los condados reclamaban la lealtad de sus seguidores. Pero aparte de ello, todos los zulúes se adherían de forma separada a los príncipes de la familia real, y si querían rebelarse contra el rey alentaban a

su príncipe para que los condujera. La consideración especial ritual del parentesco, y su conexión con los ancestros del rey que presidía sobre la prosperidad nacional, significaba que si un rey malo debía ser reemplazado, el sucesor debía ser otro miembro de la familia real. De modo que la rebelión atacaba al rey en ejercicio, pero no el parentesco mismo o los reclamos de la familia real hacia ese cargo. Los príncipes podían dirigir –o incluso provocar– rebeliones sin poner en peligro el reinado o su propio derecho a reinar. Podemos ir más lejos, y afirmar que donde ocurría una rebelión contra un rey tiránico, los rebeldes estaban luchando en realidad para defender el reinado, y los valores de ese sistema, contra el tirano. Los rebeldes no buscaban establecer un tipo diferente de sociedad política, digamos, una república, o incluso instalar una familia diferente al trono. Ellos buscaban reestablecer el reinado con todos sus ideales, al hacer que un verdadero príncipe, con toda la gracia investida para ser rey, se transforme en tal.

Por supuesto, los príncipes, y los jefes de condado que luchan por situaciones de poder en torno al trono, podrían provocar estas rebeliones. Es sorprendente que en la ley africana, así como en la ley medieval de Inglaterra, solamente estos líderes eran culpables de traición, y no sus seguidores. Ya que estos seguidores estaban obligados a luchar por sus jefes y príncipes, incluso contra el rey.

Creo que puedo afirmar con seguridad con este proceso estaba presente en los Estados del sur y del centro de África. La gente no tenía idea de ningún otro tipo de sistema político distinto, y no existían brechas de intereses de clase que dieran origen a revoluciones orientadas a un diferente tipo de estructura social. Los conflictos que surgían en la nación, en torno a las acciones del rey y sus abusos contra los derechos de sus súbditos, eran por tanto dirigidos por personas

institucionalmente leales o aliados dentro del sistema político que apoyaba al reinado y a la familia real. A lo largo del tiempo la cohesión del sistema absorbía los conflictos que el mismo sistema había creado.

Yo mismo he forzado este análisis un poco más allá. No todas las rebeliones desatadas contra los reyes se debían a que ellos fueran tiranos. Algunos príncipes eran ambiciosos por el poder, o eran alentados hacia la persecución del poder por sus propios oficiales, en busca de los beneficios que se consigue estando alrededor del trono. Ellos libraban la guerra contra el rey arguyendo que ese no era el rey legítimo. O, si el reinado era divino, buscaban la oportunidad de un desastre natural para atacar el reinado arguyendo que el rey era ritualmente incapaz. Parece que esas creencias costumbristas motivaban las revueltas. Esto me ha llevado a pensar que estas rebeliones tal vez son necesarias para impedir que el sistema se rompa en varias partes. Los diferentes grupos territoriales de la nación zulú solían desarrollar fuertes compromisos con sus líderes y con su autonomía interna, llegando a situarse en contra del propio reinado. Hasta cierto punto, el completo desarrollo de la tendencia hacia el separatismo quedaba inhibido, debido a que ninguno de los condados era lo suficientemente fuerte para irse y establecerse en un área propia. Otros condados irían en apoyo del rey contra esa clase de rebelión. Durante los años iniciales del reinado zulú, un sector de la población ubicado en los límites sí llegó a separarse de esa forma. Avanzaron combatiendo hasta llegar a Rhodesia del sur, donde formaron la nación Matabele. Una vez que el reinado zulú estuvo bien establecido, los condados y sus jefes lucharon entre sí por el poder dentro del reino, pero al parecer la tendencia hacia la separación persistió. En Zululandia no había un marco económico integrador que mantuviera unidos a los diversos

sectores; los caminos y las comunicaciones eran pobres para una población muy dispersa. Considero que estas tendencias a favor de la división, que residían en la propia organización del condado, eran contrabalanceadas por la significación elevada y sagrada del reinado en sí, y porque las insatisfacciones hacia el rey, que surgían de disputas a nivel de condado y de las localidades, se convertían en lealtades con los príncipes de la familia real. En suma, estoy sugiriendo como un tema de investigación –en nuestra propia historia así como en la de África– la idea de que hasta que un Estado tenga un sistema económico integrado, la rebelión contra el rey, así como la lucha por el reinado, impiden alcanzar la independencia. Todos los sectores luchan por el reinado, y eso los une. Lo que buscan es colocar a su propio príncipe en el trono; no tratan de independizarse del reinado. Una serie de costumbres –la ritual del reinado, la distribución de la familia real, etc.– producen el ordenamiento social partiendo del conflicto que es creado por las mismas costumbres. Los príncipes están aptos para ser reyes: los príncipes luchan por el reinado: las rebeliones reafirman los valores del reinado y restauran su poder. El reinado, de esta forma, es ritualizado: los desastres naturales muestran que los reyes son incapaces ritualmente: la santidad ritual del reinado impide a cualquier persona que no sea un príncipe ascender al trono.

Me doy cuenta que este es un planteamiento osado, y que podría parecer teleológico. Pero en mis años de estudio de la Historia de los Estados africanos –o cuando leí sobre las Guerras de las Rosas– parecía evidente que el efecto de la rebelión (a diferencia de la revolución) consistía al menos temporalmente en reunir a la nación en torno al reinado. El efecto es temporal, ya que las viejas luchas tienden a materializarse otra vez, y nuevas luchas aparecen. Pero continúa el proceso repetitivo. Este principio central, de que las rebeliones

atacan a los funcionarios de una oficina pero no los puestos de por sí, fue planteado por Aristóteles mismo y es observado por los africanos. Pero es importante resolver las implicancias del principio y seguir su aplicación a través de instituciones conexas. Muchas costumbres, como las creencias en el reinado divino, daban origen al conflicto y guerra civil en la nación, produciendo frecuentes luchas por el reino. Por ejemplo, estaban las reglas que controlaban la selección de herederos al trono. Muy rara vez encontramos en África reglas que señalen con claridad y en forma definitiva un solo heredero. En algunos reinos había una lucha abierta de todos contra todos que emprendían los príncipes para llegar al trono (como la carrera para ocupar el sillón en Winchester); en otros reinos había una selección hecha por los consejeros, entre los príncipes de la familia real; y en otros las reglas de sucesión se contradecían unas a otras, o el reinado rotaba entre las diferentes casas de la dinastía real. Aún si las reglas de por sí eran claras, se aplicaban de manera incierta. El resultado era que casi todas las sucesiones generaban reclamos entre los rivales, y después del fallecimiento del rey, cuando el vigor de la nación estaba en su momento más débil, seguía una guerra de unificación por el reinado entre los demandantes y los seguidores. Sorprendentemente, este conflicto de reglas, generador de guerra que en el tiempo va a reunificar a la nación, no ocurrió entre las tribus bechuana quienes viven apretujados en las grandes ciudades. De otro modo, la misma estructura del reinado y sus reglas llevan a disputas entre las casas rivales, incluso a la guerra civil, en toda la nación; y es un hecho histórico que estas luchas mantenían unidas a los sectores integrantes de la nación en lealtad conflictiva en torno al reinado divino. Un auténtico y probado heredero no permitiría la existencia de sectores rivales que suscribieran reclamos igualmente legítimos al trono. El derecho germánico antiguo tenía los mismos conflictos en

las reglas de sucesión: en un caso un principio legitimista claro con un solo heredero sólo acompaña a un alto grado de concentración local, en otro caso se da un alto grado de interdependencia económica entre sectores de la nación.

He estado tratando de describir algunos de los aspectos que los antropólogos han escrito sobre los Estados africanos y la naturaleza de la autoridad. Por supuesto, he seleccionado los puntos que han suscitado en mí el mayor interés. Son algunos de los puntos que iluminan mi argumento principal. Primero, las querellas se originan entre los hombres debido a que viven juntos en sociedad. Segundo, cada sociedad posee costumbres que configuran la forma que toman estas querellas. Pero, en tercer lugar, hasta cierto grado las costumbres también dirigen y controlan las disputas mediante los conflictos de lealtades, de forma que, a pesar de las rebeliones, el mismo sistema social sea reestablecido sobre amplios sectores de la vida comunitaria y a través de periodos más largos de tiempo. En realidad, creo que esto sucede precisamente a causa de las rebeliones. No estoy planteando que las fuerzas se encuentren siempre perfectamente equilibradas, de tal forma que no ocurra ningún cambio o que ningún Estado sufra rupturas. Tenemos abundantes evidencias de cambios y de rupturas de Estados en África. Pero estos procesos funcionan a través de elaborados arreglos institucionales que han evolucionado evidentemente a través de largos periodos de tiempo; estoy sugiriendo solamente que estas fuerzas logran contener dichas disputas evitando que destruyan el sistema, pero no siempre pueden prevenir tal destrucción.

Por tanto es evidente, al menos para mí, que nuestros estudios muestran que la vida social da origen a los conflictos, y las sociedades por sus disposiciones originadas en las costumbres (que acepto como algo dado) acentúan los conflictos. Los

conflictos en dimensiones más grandes se compensan uno a otro para producir cohesión social. Tampoco estoy planteando que la solución de los conflictos siempre tiene que hacerse mediante la fuerza de las armas. En Inglaterra desatamos guerras civiles periódicas en las campañas electorales y en las urnas.

Evidentemente, buena parte de este análisis ya ha sido realizado por los historiadores y sociólogos de nuestra propia civilización. Nuestras conclusiones concuerdan con las de ellos. Pero ya que hemos visto al concepto de rebelión funcionar en los Estados de África donde no sufre la interferencia de las divisiones económicas y el establecimiento de ciudades, considero que nos ha sido posible llevar sus implicancias un poco más lejos. Y hemos visto el tema de la rebelión desenvolverse en una mayor diversidad de formas que nuestros colegas en el campo de la historia. Cuando voy a una obra teatral histórica de Shakespeare siento que estoy de vuelta en África, sentado delante de una fogata, discutiendo la política de rebelión con un zulú o con un barotse. Y cuando leo las obras estándar sobre historia del medioevo, siento que el principio según el cual, en algunas circunstancias, la guerra civil puede mantener unida a una nación, puede aplicarse de una forma más completa que la usual. Los Estados medievales, con sus ciudades y con una economía más diferenciada, ya habían pasado de lejos el estadio en que sus guerras civiles eran simples rebeliones, sin ninguna traza de revolución en ellas. Estos Estados también se involucraban mucho más con otros Estados, que a su vez interferían en sus asuntos internos. Pero el principio de rebelión que he diseñado para África sí parece unir todas las normas de sucesión, la ley de las traiciones y otras costumbres, y explicar hasta cierto grado los resultados de las guerras civiles.

Me parece también que estos estudios africanos, dan agudeza a mi análisis de nuestra sociedad moderna, a pesar

de que esta sociedad contiene semillas de revolución junto a las de rebelión constante. Por ejemplo, el Profesor Devons, un economista que trabajó durante la guerra en el Ministerio que planificó la producción de artefactos aéreos, ha señalado que las variables eran tan numerosas, y tan inciertas, que era imposible hacer un plan con precisión. Pero el responsable del Ministerio tenía que tomar decisiones aparentemente sensibles, aunque sus diversos departamentos de producción oscilaban con dificultad entre la planificación para un objetivo inalcanzable y la planificación dentro de su capacidad. Era el deber de un directorio central coordinar los diferentes planes: suministrar la información en base a la cual debía decidir el líder. Todo el Ministerio se unía mediante un solo propósito, la derrota de los nazis, y no estaba dividido por grandes conflictos de intereses. Sin embargo, dice Devons con respecto al directorio central, que debía haber algunos oficiales sin ningún interés particular en algún programa individual de producción (de motores, propulsores, etc.) sino que estuvieran interesados solamente en el programa de artefactos aéreos concluidos. Estos oficiales tenían que revisar que hubiera “realismo en la planificación”. Por ejemplo, existía una tendencia en las diferentes secciones a ocultar las caídas en la producción, y entonces se requería oficiales sin interés en ocultar esas situaciones. Aquí surgían consejos indispensables para la dirección. Lo que sigue planteando el autor acerca del directorio central puede aplicarse a un rey divino en África: “Aunque el directorio central debía criticar los planes de los directorios de producción, él mismo tenía que situarse por encima de estas críticas... De esta forma, el prestigio del directorio tenía que ser del grado más alto, aunque se le tenía que eximir de toda responsabilidad”.

Este análisis puntualiza los problemas de la dirección de forma tan aguda, que estoy tentado de hablar de un reinado divino en el Ministerio de Producción Aeronáutica en tiempos

de guerra. Y este reinado tenía su ritual místico, ya que, afirma Devons: “La atmósfera pseudo científica [que] generaba el uso de cartas y estadísticas, daba gran poder a los funcionarios de estadística. Ya que era bastante fácil para estos hombres manipular las estadísticas y las cartas para “probar’ un caso determinado; y los encargados de estadística se dieron cuenta que muchos de los oficiales, no acostumbrados a manejar las cifras, estaban impresionados de este poder de manipulación, y al mismo tiempo no podían hacerlo ellos mismos”. Tal vez ningún rey divino ha desenvuelto un ritual tan poderoso o esotérico.

El estudio de Devons evidencia todos los puntos respecto a la alteración de los intereses que influyen en los hombres en los diferentes niveles de un sistema jerárquico, y muestra cómo son controlados estos intereses, a su vez, en un sistema no dividido por los evidentes choques de interés.

Aquí, al igual incluso que en las economías no diferenciadas de África, existe conflicto sobre la posición del dirigente; por ejemplo, su representación en doble sentido de los diferentes tipos de intereses. De allí que debemos estar preparados para una agudización del conflicto dentro de nuestro sistema industrial y político, que contiene muchos intereses económicos y de otro tipo, que compiten entre sí. Por ejemplo, nuestras relaciones industriales se encuentran en gran parte ajustadas a través de una maquinaria institucional y negociadora altamente desarrollada. En esta maquinaria los líderes sindicales, no importa qué partido está en el poder, tienen un papel importante que desempeñar. En gran parte se han vuelto parte del gobierno y los sistemas gerenciales que movilizan y pagan a los trabajadores; por tanto deben representar los intereses más amplios de la industria productiva y del Estado, al igual que

los intereses más limitados de sus seguidores. Sobre sus posiciones surgen profundos conflictos que no se resuelven dentro de los ajustes institucionales. Un resultado es la acogida que dan los obreros a líderes no oficiales pero que representan los intereses solamente de los trabajadores, sin la influencia rival de intereses nacionales más amplios. El hecho de que muchas huelgas son declaradas como “no oficiales” por los líderes de los sindicatos, es otro síntoma de esta situación de crisis de autoridad no resuelta.

En África Central, hemos estudiado la situación similar del jefe de aldea. Aquí está el hombre que se desplaza entre los súbditos y que se involucra en sus dificultades y luchas diarias; sin embargo, debe representar el Estado en contra de ellos —vela que paguen sus impuestos y realicen el trabajo estatal, informa sobre ellos si infringen la ley, etc—. De modo que el jefe de la aldea en la mayoría de tribus es el centro de una lucha constante, tanto en términos de venganzas e intrigas, como en el sentido de una guerra en el mundo místico. Pues se cree que él ha alcanzado esa posición y la mantiene utilizando la magia contra sus rivales; y el mismo sospecha constantemente que es el blanco de hechizos de envidia de sus rivales y de aquellos a quienes ha contrariado. Entre los barotse, recuerdo un jefe que continuamente tocaba una úlcera en su rostro y decía, “Es el gobierno, es el gobierno, es el gobierno”, queriendo decir que dada su posición dentro del gobierno había sido hechizado con la úlcera. Estas creencias señalan los intensos conflictos que operan en torno a la posición del jefe. Planteo que esto se debe a que él es el hombre que está en el grado inferior de la jerarquía estatal, quien representa más directamente el Estado ante sus subordinados, y que al mismo tiempo se desplaza entre ellos y está sujeto inmediatamente a la presión de sus intereses. Él recibe la mayor fuerza

de los jaloneos opuestos de la representación política. En la actualidad, en África Central, una posición similar es la que ocupa el jefe africano en relación con el Gobierno colonial. Él es un funcionario de ese gobierno y debe representar sus intereses y valores ante el pueblo africano; y sin embargo debe posicionarse a favor de los valores e intereses honrados por ellos. Por tanto, el jefe carga sobre sus espaldas el conflicto entre la autoridad del Gobierno colonial, y las aspiraciones de su pueblo; como al parecer ocurrió con el Kabaka (rey) de Buganda.

La posición del hombre que ocupa el grado inferior en el sistema jerárquico, se puede rastrear de una situación a otra. Allí está el capataz y el caporal, quienes deben, en interés de la administración, supervisar a los trabajadores subordinados. Ellos representan a la administración, pero no lo suficiente para ser llamados “señor”. Por eso, existe un debate bastante acentuado en Inglaterra sobre la posición del capataz, así como acerca del delegado de los trabajadores de una tienda. Actualmente el delegado a nivel de tienda, el funcionario de menor jerarquía dentro del sistema sindical, aparece frecuentemente como un agitador. Es que él es el hombre en el fondo del sistema que tiene responsabilidad ante sus superiores, que representan intereses más amplios, y al mismo tiempo es el hombre que trabaja y vive con las personas a quienes organiza y administra. Él siente la presión constante de sus intereses, y éstos le obligan a entrar en conflicto con los oficiales sindicalistas de mayor jerarquía, así como con la gerencia. De esta forma, el delegado de una tienda carga buena parte del peso del conflicto entre los intereses de los trabajadores y los intereses más amplios de la nación. Yo lo veo como la persona que carga todo el peso del resentimiento contra la gerencia de control como tal. La fragilidad de la autoridad en conflicto

es formidable en él. Esto se da también en el funcionario no comisionado, la guardiana de hospital, y el director de una escuela pobre.

Capítulo III

ENAJENACIÓN EN LA FAMILIA

Le debe chocar a cualquier persona que lee un libro sobre la sociedad africana, el número de costumbres especiales y tabúes que atañen a las relaciones entre esposos, y entre padres e hijos. La vida doméstica africana, en los resúmenes antropológicos, parece estar llena de observaciones especiales y de ceremonias para marcar el paso de las personas desde su nacimiento, pasando por la pubertad, hasta la madurez y vejez.

Estas costumbres y tabúes sirven para marcar las relaciones maritales y paternas. En muchas tribus las relaciones sexuales maritales están cargadas con peligros mágicos, y deben tratarse con seguros rituales, en tanto que los enlaces casuales no afrontan las inhibiciones basadas en la costumbre. Cuando se embaraza la esposa, tiene que evitar muchas amenazas místicas; ella misma puede ser peligrosa para las cosas varoniles. En todas las tribus, cuando una mujer está menstruando, está llena de este peligro místico. Desde la temprana infancia las jóvenes se abstienen de ciertos alimentos para proteger sus futuros hijos. La leche de la mamá a veces debe ser limpiada de impureza ritual, antes de que su hijo la pueda tomar. Así se les da a las funciones maritales y maternas un distintivo cultural por encima de su base orgánica. Las distinciones biológicas entre

marido y mujer, y entre mamá y papá, se acentúan mediante las costumbres.

De modo similar, la costumbre acentúa la diferencia entre padres e hijos. Un enojo del papá o la mamá Bechana contra un niño desobediente es más que disciplina: conlleva una maldición mística. Entre los Tallensi de la Costa de Oro, el hijo primogénito y la hija primogénita no pueden probar las aves de corral de la familia, no pueden vestir las ropas de su padre ni su aljaba, y no pueden mirar el interior del granero de él mientras esté vivo. Un hombre y su hijo mayor no pueden comer juntos. La hija mayor no puede abrir la vasija donde su mamá guarda sus cosas. Un joven o una joven Tsonga no debe mencionar asuntos sexuales o incluso maritales a sus padres, pero los mantiene informados a través de intermediarios. Y así sucesivamente. Los detalles de las costumbres, tabúes y miedos místicos pueden variar, pero existe esta constante diferencia general entre las relaciones domésticas africanas y las nuestras: en África existe todo un conjunto de reglamentos que regularizan las relaciones en el interior de una familia. Y es sorprendente que mientras por un lado los miembros de la familia están unidos por estas reglas, por otro lado son obligados a separarse y alejarse unos de otros. Las costumbres muestran el conflicto y el distanciamiento, así como la cooperación y el parentesco de intereses. Esta noche voy a discutir cómo estos distanciamientos dentro de la familia africana están relacionados con la cohesión de la sociedad más extensa.

Las dificultades entre esposos, y entre padres e hijos, en la sociedad africana no son de ninguna manera peculiares. Pero en Inglaterra consideramos que no deben ocurrir, que la vida familiar debe ser de amor y armonía. Y nuestra cultura en sí no plantea en sus costumbres que estos conflictos dentro de la familia son inevitables: de hecho, no existen en muchas

familias. Tampoco existen en muchas familias africanas, porque allí también, el ideal es el amor y la armonía. Pero las costumbres africanas plantean que los conflictos están inevitablemente presentes dentro de esta armonía. En su estudio de *La red de parentesco entre los Tallensi*, el Profesor Fortes tiene un capítulo titulado “Tensiones en la relación padre-hijo”. El capítulo comienza con esta afirmación reveladora: “Tal vez la característica más extraordinaria de las relaciones de los Padres Tallensi con sus hijos es el reconocimiento, en costumbre y creencia, del antagonismo latente detrás de su mutua identificación y camaradería, su dedicación y cooperación”... “Un psicoanalista diría”, prosigue Fortes, “que el complejo de Edipo parece reconocerse abiertamente en la cultura Tallensi. Tendría que agregar que el complejo de Edipo forma parte de su organización social de modo tal que les es posible controlarlo. Las ideas místicas y símbolos rituales en que se viste la rivalidad entre las diferentes generaciones, conforman el mecanismo cultural mediante el cual la rivalidad es neutralizada y llevada a servir fines de utilidad social”.

Fortes señala que el “simbolismo superficial” del tabú entre el hombre y su hijo mayor es “transparente. Lo que quiere decir es que no se puede igualar un muchacho con su padre mientras éste viva”. Yo mismo considero que podemos buscar la razón para esta expresión abierta de competición entre padre e hijo, en las limitadas oportunidades económicas y sociales que están abiertas para los hombres en estas sociedades de subsistencia. En la Inglaterra moderna, un hombre sale de la dependencia de sus padres hacia una sociedad de gran escala que contiene muchos grupos funcionales diferenciados. No tiene que competir directamente con su padre por los medios de vida y por el control de la propiedad. Además, no tiene que competir con su padre por una esposa, como tendría que hacer en una sociedad que permite la poligamia,

de tal modo que los hombres de edad pueden continuar contrayendo matrimonio con mujeres jóvenes. De manera similar, los hermanos tienen que competir entre ellos directamente por la limitada tierra y ganado, por los medios para casarse, y por las oportunidades de desarrollo político. Así que existe una abierta rivalidad, planteada en las costumbres, entre los hermanos. Pero no considero que esas limitaciones sociales sean las únicas razones por las cuales las costumbres en África resalten tan abiertamente las diferencias entre los miembros de la familia. Creo que los tabúes son importantes también debido a que introducen divisiones –desuniones– en la familia, y le impiden absorber completamente las lealtades emocionales de sus miembros. Los esposos son apartados de sus esposas a la fuerza para continuar asociados con sus congéneres, y los niños se vuelven hacia parentescos más lejanos y distanciados de sus padres. Los distanciamientos dentro de la familia están asociados con la extensión de los vínculos hacia agrupamientos de parentesco más amplios. Estas agrupaciones dan soporte a la familia, pero también son perjudiciales para la familia. Y son importantes en la construcción de la cohesión de la sociedad más amplia. Esto es lo que he descrito cuando discutí sobre la paz dentro del pleito. Los vínculos de parentesco más amplio establecen redes entrelazadas de parentesco que unen a los hombres en lealtades, a menudo respaldadas por sanciones místicas, en áreas muy extensas. En esto consiste su importancia política. Los vínculos son importantes económicamente en el sentido de que proporcionan asistencia en las tareas productivas y salvaguardas contra los desastres naturales que amenazan sin cesar a estos grupos, cuya vida se encuentra apenas por encima del nivel de supervivencia.

La familia del padre, madre, e hijos es un grupo importante en prácticamente todas las sociedades. La relación conyugal de

los sexos es necesaria para la continuidad física de la sociedad, y esta relación conyugal es controlada siempre por las reglas culturales que regularizan estas relaciones. Además, es en gran parte en la familia que se consigue la continuidad cultural y la entrega de la herencia social, ya que los padres capacitan a sus hijos en la cultura de su sociedad. Pero en la moderna sociedad industrial urbana la familia, con ayuda de la escuela y otras instituciones, produce reclutas para los grupos funcionales especializados (fábricas, asociaciones políticas, iglesias, clubes, etc.). Estos grupos están en lo general unidos por un único interés. Solamente cuando los niños hayan crecido y contraído matrimonio las relaciones de una familia entran en conflicto con los jalones de otro grupo de parentesco: una nueva familia, con adhesiones emocionales intensas que abarcan una serie de intereses. La sociedad africana no posee tales grupos funcionales de un solo interés: su tecnología no es adecuada para dar sustento a estos grupos. Los grupos de mayor dimensión de la sociedad africana son también grupos de parentesco, que involucran adhesiones altamente sentimentales: y de allí que tienen que atraer y unir a varias familias, introduciendo cuñas a la familia misma. La costumbre, el tabú y la ceremonia introducen estas cuñas; otras costumbres enlazan a los miembros de varias familias al sistema de parentesco de mayor dimensión; y existen costumbres que demarcan los diferentes tipos de parentescos.

Creo que ningún antropólogo ha planteado explícitamente el conflicto entre los intereses de la familia y los intereses de las agrupaciones de parentesco de mayor dimensión, como una proposición teórica general, o ha examinado el significado de las reglas basadas en la costumbre a la luz de esa proposición. Pero el tema se ha tocado en un número de estudios específicos. Por ejemplo, entre los nuer la estructura política de mayor dimensión consiste en grupos extendidos

de hombres enlazados uno al otro mediante la descendencia por línea paterna. Aquí, afirma el profesor Evans-Pritchard, ciertas formas de relación entre los sexos fortalecen los “sentimientos de parentesco, ya que no existe en estos casos una sola familia no dividida... para exigir la lealtad de un hombre, a expensas de la solidaridad del grupo mayor de parentesco que suministra al muchacho con el panorama de sus más profundos intereses y ambiciones”. Esto implica que la propia familia exige la lealtad *a expensas* del grupo de parentesco más extenso; y evidentemente, también, que el grupo de parentesco más amplio exige lealtad a expensas de la familia. En otro lugar de su análisis, Evans Pritchard utiliza la frase, “subordinando los roles de la familia y del padre a los intereses de la los grupos más amplios del parentesco paterno y de su linaje”.

Aquí existe un reconocimiento del conflicto entre las lealtades hacia los padres y las lealtades filiales, con las lealtades de parentesco de mayor dimensión. Las mismas tensiones afectan las lealtades maritales. El profesor Schapera resumió las relaciones de Bechuana con cierta moderación irónica: “Existe una ausencia general de cooperación entusiasta entre esposo y esposa”. El refiere esta actitud a varios factores sociales, tales como los matrimonios polígamos, la separación de los sexos en la vida social, etc. Luego continúa diciendo: “Desde el punto de vista de la mujer, la felicidad de su matrimonio a veces depende no tanto de su marido mismo sino de los padres y otros familiares de éste, en medio de quienes vive. En tanto que generalmente logra llevarse bastante bien con ellos, sucede a veces que ellos se vuelven envidiosos de ella y comienzan a odiarla, especialmente si sienten que su marido está dedicando toda su atención hacia ella, y no los está apoyando tan liberalmente como antes. Entonces ellos empezarán a gruñir, posiblemente con razón, que ella es floja, desobediente, o inconstante en su conducta; continuamente hablarán mal de

su familia; y si su marido se pone de su lado ellos la acusarán a ella y a sus padres de haberlo ganado mediante el uso de pociones de amor. Ella, por otro lado, puede tener motivos para quejarse de las cargas que le colocan, o de sus intentos por restringirla en sus deseos de visitar o recibir a sus amigos; y si no llega a embarazarse en unos años, ella atribuirá este hecho a las malas disposiciones de ellos o al uso de brujerías en su contra. Ocasionalmente, si ella considera que es particularmente difícil convivir con ellos, incluso puede persuadir a su marido a venir y vivir juntos permanentemente en la casa de los padres de ella”. Este tipo de situaciones, en que los padres de uno de los cónyuges celan de las exigencias del otro cónyuge sobre su hijo, no es algo novedoso entre nosotros. Pero entre los bechuana esto está institucionalizado en la creencia de que las pociones de amor pueden ser utilizadas por la esposa y los padres de ella para ganar la atención total de su marido, contra los requerimientos convencionales de que el hombre debe continuar, después de casarse, pasando su tiempo con sus congéneres y disponer de sus riquezas para apoyarlos. Si un hombre es demasiado devoto hacia su esposa, los barotse y los bemba dicen que ella lo ha embrujado hasta hacerlo perder la cabeza; del mismo modo, nosotros decimos todavía que una mujer puede embrujar la conciencia de un hombre. Y la esposa africana teme la brujería de sus cuñados, al igual que ellos temen la de ella.

Estoy interesado, como se ve en lo que vengo exponiendo, en el grado en que las costumbres africanas resaltan los conflictos entre los intereses y lealtades del hombre o la mujer. Las costumbres que estoy analizando esta noche también resaltan los roles específicos de cada miembro de la familia. La femineidad de una mujer es magnificada por los tabúes sobre la menstruación y el embarazo: la menstruación y el embarazo se convierten en algo más que funciones fisiológicas. Su amenaza

a la virilidad y salud del esposo marcan su separación de él. Las ideas de impureza y peligro ritual, e incluso de fertilidad que puede trasladarse a los cultivos, y que se asocia con las relaciones sexuales conyugales, elevan estas relaciones por encima de lo puramente físico. Estas costumbres y tabúes extienden su influencia al conjunto de las relaciones entre los esposos. En África Central, no se le permite cocinar a un hombre cuando está en la aldea, aunque puede cocinar cuando está de viaje: en la aldea, todo hombre es dependiente de alguna mujer, para que le cocine. Esta exageración cultural de los roles diferentes y complementarios de los esposos y sus hijos también está presente en todo el sistema de parentesco. Las divisiones en la familia están relacionadas con las divisiones en la sociedad más amplia.

Los sistemas de parentesco en África varían considerablemente uno del otro, pero su amplia extensión involucra siempre el agrupamiento de parentescos más distantes con parentescos estrechos. Por ejemplo, hace unos años un autor de Ganda, Akiki Nyabongo, dedicó su libro, *África Responde*, "A mis madres" (en plural). Él me dijo que los publicistas alteraron la dedicación al singular, "madre"; pero él insistió en volver a plantear el término en plural. Ya que un hombre en una tribu africana siempre llama a muchas mujeres "mi madre", aunque sabe bastante bien quién es su propia madre, y ella es la persona más cercana a él. Pero si su padre tiene varias esposas, todas ellas tienen el estatus de "madre" respecto a él, y sus hijos son sus hermanos. Las esposas de los hermanos y primos paternos de su papá gozan del estatus de "madres" respecto a él, lo mismo algunas de las primas de ella. En algunas tribus, esta extensión del término "madre" puede ir tan lejos que traspasa distinciones de sexo: un hombre puede asumir funciones de una mujer, y una mujer termina apareciendo como hombre. Esto aparece de manera más notable

en la posición del hermano de la madre, a quien se le incluye con su hermana y es llamado “madre varón”. Una vez, cuando trabajaba en la tierra de los barotse durante la guerra, un nuevo comisionado de distrito me dijo que él había tenido una investigación del Ejército acerca de un soldado barotse que se había sobrepasado en los días de salida. La excusa del soldado era que cuando estaba en casa su mamá había fallecido, y se había quedado para el funeral. El Comisionado del distrito había descubierto que era el hermano de su madre quien había fallecido. Expliqué que los barotse llaman al hermano de su madre “mi mamá varón”, o incluso de forma más simple “mi madre”. El hermano de la madre era un familiar muy cercano a cuyo funeral el hombre debe asistir. Así que el Comisionado de distrito escribió al Ejército: “Por favor pregúntele al soldado si su mamá era un hombre o una mujer. Si dice que su mamá era una mujer, está mintiendo; si dice que su mamá era un hombre, está diciendo la verdad”.

Agrupando al hermano de la madre con la madre, estas tribus están planteando que él debe proveer apoyo afectivo y cuidado al hijo de su hermana, obligaciones que no están expresamente estipuladas como un derecho legal, pero que se da por generosidad y amor. En una sociedad patriarcal, donde la propiedad pasa del padre al hijo, y los grupos de hombres así relacionados se enlazan por intereses legales corporativos, existe lo que Evans-Pritchard llama “una dureza” en sus relaciones. La línea materna, por otro lado, no está dominada por estas consideraciones legales. Sirve entonces, como mostré al analizar la paz en el pleito, para invadir la lealtad dura de los grupos de congéneres de línea paterna, y para propagar lazos de interés sentimental en toda la sociedad. De esta forma, en muchas sociedades patriarcales un muchacho adquiere su individualidad social a partir de sus contactos por el lado materno.

Él está atado a su familia paterna mediante fuertes intereses basados en la propiedad que comparte con ellos. Existen rivalidades sobre esta propiedad. Él empieza a acumular sus propias posesiones a partir de pequeñas existencias que le da el hermano de su mamá. Y los preceptos en esta línea de descendencia son morales y rituales, más que legales. La maldición del hermano de la mamá puede ser lo más terrible que enfrenta un hombre, y en algunas tribus el hijo de la hermana tiene poderes similares con respecto a su tío.

Así, la línea materna en algunas de estas sociedades patriarcales es vista como si llevara una amenaza mística para el bienestar y solidaridad del grupo paterno. Esto se debe a la creencia de que es en la línea materna donde se transmite el poder terrible de la brujería. Entre los tsonga de Mozambique y los tallensi de la Costa de Oro, la magia de la brujería se transmite como la hemofilia: desde las mujeres a sus hijos, de tal forma que los hombres pueden tenerla, pero no transmitirla. Las mujeres extrañas traen la brujería al grupo de los hombres, y sus hijas se encargan de que no se extinga.

En estas sociedades patriarcales, como el hermano de la madre está agrupado con la madre, asimismo la hermana del padre se agrupa con el padre. Al igual que los hermanos del padre, ella es un padre –literalmente se le puede llamar “padre femenino”–. Esto implica mostrar respeto hacia ella como al padre, en tanto que la hermana de la madre es tratada con el mismo cariño que se trata a la madre.

Pero en sociedades donde la sucesión de funciones y la herencia de propiedades no va del padre al hijo, sino del hermano de la madre al hijo de la hermana –lo que llamamos sociedades de linaje materno– se revierte la posición legal. En este caso, los derechos legales, con su dureza, se dan en el linaje

materno; y el padre y sus congéneres apoyan al hombre con amor y solicitud por encima de la ambivalencia que surge de los conflictos relacionados con las propiedades.

Aquí he trazado en resumen, sin tratar ninguna de las complejas variantes encontradas en diferentes tribus, uno de los principios subyacentes en un sistema de parentesco extendido. No voy a analizar otros principios, a través de los cuales varias clases de parentesco agrupan a hermanos y hermanas e hijos, o diferentes niveles de primos, o ligan a los abuelos con los nietos. Este es un campo de estudio intrincado y fascinante (mediante las obras del Profesor Radcliffe-Brown, decano de la antropología, este aspecto de los sistemas de parentesco forma probablemente el cuerpo más considerable de conocimiento sistemático que poseemos). Los conflictos que existen en estos sistemas ilustran mi tesis principal, ya que se equilibran y contraponen uno con otro para generar cohesión en la sociedad más extendida. Pero aquí estoy principalmente ocupándome de las divisiones dentro de la familia, divisiones motivadas por el sistema de parentesco extendido, y voy a exhibir su efecto de cohesión en un caso mediante el análisis de la relación entre los cónyuges.

Todas las sociedades necesitan niños si desean prolongarse físicamente; y las mujeres producen niños mediante relaciones sexuales con los hombres. Para la reproducción orgánica sería suficiente si estos acoplamientos fuesen casuales, como sucede con los animales. Pero el periodo de la gestación de los seres humanos es largo, incapacita a las mujeres a diferencia de los animales hembras, y el bebé humano no puede valerse solo por un periodo largo. Más allá de esto, se tiene que enseñar al bebé a hablar, capacitarlo en el uso de las herramientas, y darle un vasto bagaje cultural. El idioma, las herramientas, y el bagaje cultural de una sociedad existen independientemente

de cualquier individuo: perduran a lo largo de generaciones. La cultura debe ser transmitida de una generación a otra. Esta es una importante función de la familia, educar al infante hasta su madurez dentro de una cultura particular. Pero el bagaje cultural de una sociedad no lo manejan por igual todos sus miembros. Algunas personas poseen más talentos que otros, más poder, más conocimiento esotérico y ritual. La propiedad está dividida en diferentes porciones, y a menudo en diferentes disposiciones y cantidades, entre los miembros de la sociedad. Por tanto, cada sociedad proporciona dos cosas: una transmisión general de cultura –idioma e ideas, herramientas, costumbres– a la nueva generación; y también una transmisión de temas particulares de cultura y de propiedad de ciertos miembros de la generación anterior a ciertos miembros de la generación joven.

También es significativo que en aquellas sociedades africanas donde existe muy poca propiedad utilitaria, los hombres que ocupan altos puestos poseen símbolos rituales que fortalecen esa posición. Esto se debe a que la sucesión en todos los sistemas involucra no solamente la transmisión ordenada de la propiedad, sino también el mantenimiento ordenado de una disposición establecida de relaciones sociales entre un número grande de personas: cuando un hombre fallece, la estructura de relaciones sociales se mantiene sustituyéndolo por otro. “El rey está muerto, que viva el rey”. Cuando observamos el tema de la continuidad de la sociedad a través de las generaciones, nos ocupamos de problemas mucho más complejos que los de simple continuidad orgánica. Orgánicamente el lazo más estrecho entre la vieja generación y la nueva, es aquél que une a la madre y el hijo. Pero considero que en todas las sociedades de las cuales tenemos conocimiento, el poder y la propiedad pertenecen principalmente a los hombres, y los jóvenes de

sexo masculino heredan los poderes, propiedades y bienes de sus antecesores. En algunos casos, los herederos son elegidos mediante selección o elección; pero en la mayoría de sociedades, esto se hace por descendencia.

La persistencia de una estructura social implica el reemplazo de un hombre muerto por un sucesor. Como sucede en la vida de una persona, un hombre debe tener herederos. Pero solamente puede obtener herederos de una mujer. Aquí se encuentra el mayor conflicto en el sistema familiar y de parentescos: las mujeres producen los hijos, desempeñan el rol principal en la transmisión orgánica, pero la transmisión social de la propiedad y la posición es principalmente de hombre a hombre. Así que el hombre depende de la mujer para la perpetuación social. En el sistema de congéneres de línea paterna, el hombre depende de su esposa. En el sistema de congéneres de línea materna, depende de su hermana. Y en algunas sociedades, el hombre puede obtener herederos a través de su esposa y de su hermana. Las simples realidades orgánicas de perpetuación se vuelven más complicadas debido que son las mujeres las encargadas de la transmisión social y orgánica.

Existen en las sociedades africanas normas elaboradas que definen si el hombre puede contraer matrimonio con una determinada mujer o no. Al igual que todas las sociedades en general, existe un tabú muy fuerte sobre matrimonios dentro de la misma familia. Está absolutamente prohibido el matrimonio entre padres e hijos: solamente en pocas familias de la realeza el rey puede casarse con una hermana, y en estos casos la mujer es generalmente una media hermana por parte del padre, y no hermana completa por padre y madre. La gente común debe buscar cónyuges fuera de su familia natal; y el tabú sobre relaciones sexuales con sus propios padres y hermanas se extiende a veces hasta mujeres con parentesco

distante. El origen histórico de este tabú sobre el incesto está enterrado en el tiempo. Ha habido muchas especulaciones acerca de cómo surgió, pero los antropólogos ahora lo aceptan como algo constante dentro de las relaciones humanas, que tomamos como algo sin lo cual la sociedad no podría existir: Podría decirse que esto es similar al hecho de que no podamos concebir el universo físico sin la gravedad.

La transmisión del legado social procede por tanto mediante relaciones sexuales en las que los hombres no pueden propagar su descendencia con sus hermanas, y a veces ni siquiera con otras mujeres emparentadas. La situación parece muy simple en las sociedades de línea materna, donde la sucesión a los cargos y a la heredad provienen del hermano de la mujer al hijo de ella. Este tipo de sucesión –vinculando el hombre a su hermana y luego a su hijo– puede ser muy difundido, y grandes grupos de parentesco se pueden construir con ese principio. Esta es la posición entre los ashanti de la Costa de Oro, y a lo largo de grandes zonas de África Central. Aquí el hombre es reproducido socialmente, por decirlo así, no por su propio hijo, sino por su sobrino por el lado de la hermana. El es responsable del bienestar de su hermana y su sobrino hereda su propiedad y posición. Pero aunque su hermana le proporciona el heredero, no puede, bajo la prohibición del incesto, procrear esos hijos él mismo. Tiene que conseguir que algún otro hombre, u hombres, lleguen a cohabitar con su hermana para que ella pueda tener hijos, algunos de los cuales serán sus herederos y sucesores. Teóricamente, puedo suponer que sería posible que un grupo de hermanos trabajen juntos sus tierras, teniendo cerca a sus hermanas, en tanto que otros hombres visitarían a las hermanas, se juntarían con ellas en uniones fugaces y proporcionarían los hijos para continuar el grupo de línea materna. En la práctica, esta situación, en la cual las mujeres son visitadas por hombres de pura casualidad,

no se da en ninguna parte. Al contrario, incluso en los sistemas de línea materna, existen reglas que controlan la relación sexual, y con muy pocas excepciones se enfatiza el rol de algún hombre como el padre. Una mujer debe tener un esposo acreditado para que sea padre de sus hijos: Malinowski llamaba esto “el principio de legitimidad”. Los papás tienen importantes roles psíquicos y sociales que cumplir en el desarrollo de sus hijos. Y el matrimonio de por sí es fortalecido por reglas costumbristas hasta involucrar relaciones que no son meramente sexuales y de procreación: no es una simple cooperación biológica complementaria. Aquí los tabúes acerca de la acción de cocinar por el varón, y el valor ritual que se da a la relación conyugal dentro del matrimonio, son significativos para los fines de ensanchar los vínculos de un matrimonio.

Pero existe, en las sociedades de línea materna, considerable variación en el grado en que se destaca el rol del padre. Tiende a ser menor en los lugares donde la mujer después de casarse sigue residiendo con su hermano, y su esposo viene a vivir en su casa, o a visitarla. Si el esposo lleva a su esposa a su casa, aun cuando los hijos hereden de su cuñado, es probable que el rol del esposo como padre sea más importante. En todas las sociedades de línea materna de África estudiadas, es marcado el rol del padre. Parece que el rol del padre se ha reducido a un mínimo en las castas nayar de Malabar de la India en el pasado. Las agrupaciones de congéneres de los nayar consistían de un parentesco por línea materna que vivía de sus propiedades. Las hermanas continuaban residiendo en las casas de sus hermanos. Las mujeres nayar podían tener varios “amantes” de su propia casta, o castas superiores, y cada hombre podía tener varias “amantes”. Ha habido discusiones acerca de si existió el matrimonio allí. Pero la Doctora Kathleen Gough ha planteado con claridad que existía el control social de la función del padre. En primer lugar, todas las mujeres nayar

se casaban antes de la pubertad con hombres de su propia casta, y se divorciaban luego de cuatro días; de tal forma que sus hijos poseían la casta correcta, en general, como “padre”. Cuando moría el esposo ritual de la madre, los tabúes sobre contaminación eran observados por todos los hijos de la mujer, sin importar quién los hubiera engendrado, ya que el esposo tenía la posición de padre ritual. En segundo lugar, se prohibía a las mujeres tener relaciones con hombres de castas inferiores. En tercer lugar, los hermanos de ella ejercían control sobre los hombres que la visitaban en su casa; podían objetar cuando ella tomaba como amante a un hombre a quien no aprobaban. Y todos los amantes de la mujer tenían que entregar regalos a ella al nacer un bebé y en ciertas festividades. Pero las mujeres y los hombres cambiaban de amantes constantemente. Los nayar nos presentan un ejemplo extremo de un sistema de parentesco por línea materna con una unión conyugal muy débil; pero incluso entre ellos, la unión conyugal, y la paternidad, estaban instituidas socialmente y ritualizadas.

Sin embargo, vemos claramente en esta forma extrema del sistema de parentesco de línea materna, donde las hermanas no dejaban los hogares de sus hermanos, algo típico de todos los sistemas de parentesco matrilineales. En estos sistemas, la unión de una mujer a su hermano, cuyo heredero dará ella a luz, es fuerte. Por otro lado, su unión con el hombre con quien cohabita y quien concibe sus hijos, es débil. En realidad, podría decirse que ella tiene uniones débiles con el conjunto de hombres con quienes cohabita, ya que es característica de los sistemas de parentesco matrilineal en África, y en las sociedades con sistemas similares en otras tierras, que la unión marital sea frágil y la tasa de divorcio sea alta, allí donde la mujer continúa viviendo en su hogar natal.

Los sistemas de parentesco patrilineales, donde los hijos suceden a sus padres, heredan sus propiedades, y se convier-

ten principalmente en miembros de su grupo, presentan la situación opuesta. Aquí la mujer sale de su familia natal a fin de producir hijos para su esposo y su linaje. De esta forma, las uniones que atan a la mujer con su esposo son extremadamente fuertes, y la unión con su hermano se debilita por el matrimonio, así que la tasa de divorcio es baja. De hecho, entre los pueblos patriarcales de África del Sur y del Noreste (al igual que en la India y en Roma en las épocas tempranas), virtualmente no existe el divorcio. Pero el principio básico en la construcción de estos sistemas de parentesco por línea paterna, en los cuales la propiedad pasa de un hombre a su hijo, sigue siendo el lazo entre la madre y su hijo. Aquí el principio es que los hijos de una mujer pertenecen por ley a su esposo: por tanto, *pater est quem nuptiae demonstrant* era la regla de la Ley Romana. “El padre es señalado por la ceremonia del matrimonio”. En muchas zonas de África esta demostración se cumple por el pago en ganado que realiza un hombre por su novia. Este pago le otorga al hombre derechos en la capacidad para criar el hijo de su novia; y una vez que el hombre ha otorgado ganado por una mujer, todos sus hijos son suyos, no importa quien sea el padre fisiológico. En algunas tribus, en el caso raro de un divorcio, todo el ganado del ex marido se le devuelve y los hijos pasan a pertenecer al nuevo marido, quien paga otro lote de ganado a los parientes de ella. O si una mujer ha tenido hijos ilegítimos, cuando el hombre otorga ganado por ella en el matrimonio él se convierte en dueño de estos hijos aunque no los haya engendrado. Los hijos resultados de un adulterio pertenecen al marido, y el hombre que los engendró no puede reclamarlos.

La unión establecida por este pago de ganado es tan fuerte que no lo rompe ni la muerte del marido. El sigue casado con su esposa, aunque ya se haya muerto. Un familiar del marido es elegido por la viuda, o elegido por los congéneres del fallecido,

para cohabitar con ella, y el marido muerto continúa siendo considerado como papá de los niños, aunque no los haya podido engendrar. Esta institución puede producir resultados que son curiosos para nosotros. El Profesor Schapera informa de los Bechuana que cuando un hombre fallece y deja varias esposas, su hijo en una esposa puede cohabitar con una de las otras viudas. De ahí que puede engendrar a un niño que es fisiológicamente su hijo, pero a quien llamará “hermano”. La paternidad fisiológica es soslayada. De modo similar, en algunas de estas sociedades cuando muere una esposa sus congéneres pueden enviar una hermana para reemplazarla y continuar el matrimonio.

En estas instituciones la paternidad fisiológica es diferenciada de la paternidad social –como dicen los antropólogos, el *pater* no necesariamente es el *genitor*–. Un hombre puede ser pater de los niños concebidos después de su muerte. En realidad, entre las tribus de África del Sur y del Noreste, un hombre puede convertirse en padre aunque se haya muerto antes de casarse. Como consecuencia del orgullo familiar, o para evitar las adversidades provenientes del espíritu perturbado del muerto, sus congéneres pueden casar a una mujer a su nombre, y ella engendrará hijos para él. Los niños son suyos porque el ganado otorgado por la novia se ha hecho a su nombre, y por tanto, aunque muerto, él es su esposo. Y, bajo esa regla, una mujer que posee ganado puede casarse con otra mujer, y ser pater de sus hijos engendrados por algún hombre. Las mujeres que actúan de este modo a menudo son estériles, pero a veces una mujer que es un marido femenino contrae matrimonio como mujer y termina siendo madre de sus hijos, al mismo tiempo que también es pater de otros hijos. Así, en África Suroriental, si un hombre ha muerto y deja hijas y ganado, pero no tiene hijos, el jefe de la tribu puede ordenar

que la hija mayor proceda de esta forma, como si fuese un varón, a fin de continuar el linaje de su padre.

Estas variedades de matrimonio en las sociedades patriarcales exhiben todas una estabilidad que traspasa el divorcio e incluso la muerte. La principal regla legal es que el pago de ganado vincula fuertemente a una mujer con un hombre, aun cuando éste haya muerto; y este marido, aun cuando sea incapaz de engendrar hijos, es el padre de todos los hijos de ella. La fórmula de la Ley romana, que proclama que el pater lo indica la ceremonia del matrimonio, entre los zulúes está planteada como, *izinkomo zizala abantwana* – “el ganado engendra a los hijos”. Pero el ganado engendra a los hijos a través del lazo entre una mujer y un hombre, su esposo. Por tanto, en las sociedades de línea paterna, o de línea materna, el lazo principal es el de la madre con su hijo. El Profesor Evans-Pritchard plantea este principio para los nuer, así: “El principio social de la descendencia agnaticia (por línea paterna) se traza, paradójicamente, a través de la madre, ya que la regla dice que en virtud del pago con ganado, todos quienes nacen de una mamá son hijos de su marido”. Los Nuer son un pueblo igualitario, sin distinción de rangos. La Doctora Hilda Kuper estudió a los swazi de Sudáfrica, una sociedad muy estratificada; y allí la regla aparece con mayor fuerza aún. Ella escribe que “el principio fundamental relacionado a la selección de un heredero es que el poder se hereda de los hombres, y es adquirido por ellos; pero es transmitido a través de las mujeres, cuya posición, más que cualquier factor singular, determina la elección del sucesor”. Esto quiere decir que, cuando los swazi eligen al heredero de un hombre muerto que ha tenido varias esposas, la mamá del heredero es la esposa de más alta posición. De ese modo, afirman los swazi, “un gobernante es gobernante por su madre”, aunque asuma la posición dejada por su padre.

De este modo, los dos tipos opuestos de sistema de parentesco, el que da poderes al padre y el que da poderes a la madre, están constituidos sobre el mismo principio: el lazo de la madre al hijo. El niño está unido a los hombres a través de su madre, no directamente. Pero las dos diferentes formas que vinculan a la madre con los hombres, su esposo o su hermano, tienen efectos muy diferentes en la estructura interna de la familia y las relaciones entre los cónyuges y sus hijos. En las dos formas los cónyuges son separados por fuerzas que jalan hacia diferentes direcciones debido a los grupos de parentesco de mayor tamaño.

Estoy planteando en este análisis que al socializarse los factores orgánicos de las relaciones sexuales y el acto de procreación dentro de un sistema de parentesco extendido, surge un conflicto fundamental en la posición de la mujer. Este conflicto está claramente expresado en el enajenamiento entre sí de los diferentes tipos de derechos sobre la mujer que adquieren distintos hombres (principalmente los de su parentesco natal, y su esposo). Cuando digo que estos hombres tienen derechos sobre una mujer, no estoy diciendo que ella es una esclava. Ciertamente, no lo es. Ella tiene sus propios derechos, y el hombre que tiene derechos sobre ella le debe importantes obligaciones. Pero estos derechos los esgrimen los hombres. Los dos derechos que tienen sobre una mujer son: en primer lugar, derechos sobre ella como esposa; y en segundo lugar, derechos sobre ella como engendradora de hijos.

Lo que sucede en una sociedad matrilineal es que estos dos derechos se encuentran separados, y los esgrimen conjuntos diferentes de hombres. Los congéneres de la mujer transfieren al esposo, a menudo como respuesta por los regalos recibidos, los derechos sobre la mujer como esposa. Bajo las leyes que prohíben el incesto ellos mismos no pueden ejercer

estos derechos. Ellos retienen derechos acerca de las mujeres, y les deben deberes, como hija, hermana, tía, etc. Y también poseen derechos sobre ella como engendradora de hijos. Sus hijos fortalecen principalmente la línea de sucesión. En las sociedades patriarcales los congéneres de la mujer transfieren a su esposo derechos sobre ella como esposa y como engendradora. Parece ser este segundo set de derechos, acerca de la capacidad de la mujer como engendradora, el que establece la relación más firme. Así que en las sociedades de parentesco por línea materna, donde ella engendra los hijos principalmente para sus propios parientes consanguíneos, la unión de ella como esposa es débil. Son frecuentes los divorcios; es más probable que las mujeres se pongan del lado de sus hermanos contra sus maridos. Un hombre confía en su hermana, no en su esposa: "Tu hermana será siempre tu hermana; mañana tu esposa puede convertirse en esposa de otro hombre". En una sociedad patriarcal donde ella engendra hijos para el grupo de su esposo, la unión con el esposo es fuerte, perdurando a veces más allá de la muerte.

En estas diferentes formas el sistema de parentesco extendido presiona sobre los cónyuges y los separa uno del otro. El conflicto de las fuerzas que jalan en dirección opuesta se da principalmente en la mujer, y el conflicto de lealtades se centra principalmente en ella. La presión la afecta principalmente a ella, debido a la naturaleza de su aporte a la reproducción orgánica: ella lleva el bebé dentro de su cuerpo por un periodo largo, y después lo amamanta, lo atiende y lo cría. Fisiológicamente, el aporte del varón puede ser corto y efímero. Así, en los sistemas extremos de línea materna una mujer puede estar cambiando su marido frecuentemente, en tanto que la unión natal con su hermano permanece fuerte. En los sistemas patriarcales, ya que los hombres no pueden

contraer matrimonio con sus hermanas, ellos deben casarse con mujeres extrañas para tener hijos. Un hombre se casa con una mujer extraña y la lleva a su grupo: él engendra un hijo a quien ella cría bajo la protección de él, y luego ella concibe otro hijo. La mujer está firmemente unida a su esposo, el divorcio es raro, la unión de ella con su hermano se debilita cada vez más. El divorcio puede no permitirse, cualquiera que sean las relaciones personales de los cónyuges. Kuper nos informa de un caso de los swazi donde un hombre casi mata a su esposa a golpes. Los jueces swazi dicen que ellos no podían permitir que se divorcie, pero tampoco podían permitir que siga viviendo con el marido, quien la podría matar: ella debía vivir con su hermano y buscar amantes cuyos hijos pertenecerían a su marido.

Es obvio cómo en un sistema matriarcal las presiones de los derechos de herencia y sucesión que recaen sobre la mujer y sus hijos la distancian de su esposo. Pero generalmente los lazos con los congéneres del esposo también son efectivos, y estos apegos producen divisiones en las lealtades de las personas y las llevan a relacionarse con otros conjuntos de personas. Una de las principales presiones aparte de la fuerza unilateral del grupo de línea materna es el apego de la mujer a su esposo, y de los hijos a su padre. A pesar de lo frecuente del divorcio, el matrimonio en estas sociedades no es meramente un medio por el cual una mujer consigue un compañero sexual que engendre hijos para el linaje de ella. En los sistemas patriarcales, es la fuerza de los lazos del esposo con sus parientes lo que lo aleja de su esposa. Como cité de Schapera, el hombre que dedica demasiada atención a su esposa, y se permite concentrarse en ella y sus hijos, provoca resentimiento en sus congéneres, que puede expresarse mediante creencias en brujería. Mientras que la mujer se mantiene ligada a sus propios parientes por los

sentimientos, fundados en las costumbres, y por eso atrae a sus hijos a relacionarse con sus congéneres. Aún cuando el divorcio es raro en estas sociedades patriarcales, los cónyuges son alejados uno al otro por los jaloneos de sus congéneres natales.

Cada uno de los cónyuges debe mantener fuertes vínculos con sus propios congéneres, y estos vínculos a menudo son sostenidos por penalidades místicas. Ésta es la forma convencional de comportamiento. No existe la expectativa de apegos emocionales intensos entre los esposos. El Dr. Autrey Richards, escribiendo sobre la vida matrimonial entre los bamba de Rhodesia del Norte, dice: “Una vez sorprendí a un grupo de ancianos bamba al contarles un cuento inglés sobre las dificultades que experimentó un príncipe para ganar el cariño de su novia: montañas de cristal, abismos, dragones, gigantes, etc. Un viejo jefe que estaba allí presente se mostró verdaderamente atónito: “¿Por qué no buscó simplemente otra mujer?” dijo. Una actitud similar tuvieron dos ancianos fingo cuando discutían el problema del incremento de matrimonios fugitivos y nacimientos ilegítimos con la Comisión de 1883 sobre Derechos Nativos y Costumbres en África del Sur. Uno de ellos lamentó: “Todo es por esa cosa llamada amor. No lo comprendemos. Esta cosa llamada amor ha sido introducida entre nosotros”. Si el esposo y la esposa son devotos uno al otro, o tienen celos del otro, hasta el punto de insistir en contra de la convención, en pasar su vida juntos, entonces se piensa comúnmente que la mujer ha utilizado magia para ganar el amor del esposo. Pero en la mayoría de casos los esposos sí observan las convenciones y no pasan mucho tiempo en compañía del otro, ni soslayan a sus congéneres. Es la costumbre que les hace alejarse uno del otro, no importa cuál sea la verdadera naturaleza de sus relaciones personales. De modo similar, muchos padres e hijos tienen devoción unos a otros, aún cuando la costumbre insiste en que deben dar

muestras de rivalidad y tensión. En nuestra sociedad misma se da lo contrario: la costumbre y las convenciones exigen que expresemos armonía entre todos los miembros de la familia, aun cuando en la práctica muchas familias están llenas de rivalidades y discordias.

No quiero que se piense que los cónyuges de África no tienen fuertes apegos, compañerismo, pasión, y amor. Sí los tienen. Pero el apego entre cónyuges, con el vínculo emocional potencialmente alto, tiene que competir con la vida sentimental de cada persona, que posee apegos más vastos hacia sus parientes. Las personas viven en aldeas junto a sus congéneres, los cónyuges no viven en un hogar aislado de los demás. Desde la infancia, los hijos están constantemente en contacto con los familiares que vienen a ser sustitutos de los padres o hermanos, o que tienen deberes especiales hacia ellos. Las consecuencias de esto es que el niño crece con muchos familiares cariñosos, hacia quienes acumula apegos sentimentales, aun cuando estos apegos no son tan estrechos en comparación con los apegos hacia sus propios padres. Pero los conflictos en estas relaciones son también menores. Cuando está molesto con sus propios padres, puede buscar refugio con los otros familiares; si se queda huérfano, ellos toman el lugar de sus padres en forma parcial. Estos congéneres más lejanos están organizados en grupos con propiedades en común, que se apoyan entre sí en muchas actividades, y en los cuales el niño debe buscar satisfacer su desarrollo social. Esta organización en grupos lo lleva a alejarse de la familia, impidiendo que tenga demasiada lealtad hacia ella, y llevándolo a tener vínculos con los congéneres más lejanos.

La consecuencia general de este tipo de realidad entre congéneres es una dispersión de apegos, que puede reflejarse en la relación entre cónyuges, de tal forma que las uniones

emocionales que resultan del matrimonio no pesan más que los otros vínculos. Existe una marcada división convencional del trabajo entre el hombre y la mujer, y la sociedad no cree en las relaciones platónicas entre ellos. Los hombres trabajan y pasan su tiempo libre con hombres, las mujeres con las mujeres. Un observador ha dicho que un hombre busca la compañía de otros hombres, ama a su hermana, y duerme con su esposa. Esta es una exageración, pero señala la necesidad de evaluar las relaciones dentro de la familia a la luz de las relaciones sociales más extendidas. La situación en su conjunto, en estas sociedades con pocas especializaciones de trabajo y grandes agrupaciones en situación de subsistencia, concuerda con la importancia de construir redes de enlaces de interés individual con muchos parientes. Las restricciones de costumbre que impiden a un hombre tener relaciones íntimas con las mujeres de su propio parentesco, le obligan a tener relaciones conyugales con una mujer extraña, y esto lo lleva a relacionarse con otros hombres y grupos. La mujer enfrenta la misma situación. Las divisiones dentro de la familia están asociadas con uniones más extendidas de parentesco. Los alejamientos que suceden dentro de la familia son parte de la cohesión de la sociedad más amplia.

La situación de ciertas familias de Europa occidental no es muy diferente a esto. Nos acostumbramos a pensar siempre en una familia elemental más aislada y exclusiva, viviendo por su propia cuenta, con intensos vínculos conyugales y filiales. Sin embargo, aparentemente los mismos procesos que he descrito para África funcionan aquí. Un estudio incompleto realizado por la señorita Elizabeth Bott acerca de algunas familias urbanas en Inglaterra plantea que donde una familia tiene vínculos esparcidos con sus familiares, vecinos, amigos y compañeros de trabajo, los cónyuges tienden a actuar de modo más unido. Pero donde los familiares, vecinos, amigos y compañeros de

trabajo tienden a ser las mismas personas (como es el caso de los africanos), las actividades de los cónyuges se dividen. Esto ciertamente se da en las zonas rurales establecidas de mucho tiempo atrás. En algunas aldeas, los hombres y mujeres están organizados en grupos distintos, generalmente opuestos unos a otros. Un conjunto muy extendido de relaciones con los familiares parece actuar en el rompimiento de la familia elemental. Allí donde están lejos de sus otros congéneres, los miembros de una familia tienden a estar más juntos. De esta forma, hoy en día, cuando las familias africanas se desplazan hacia pueblos nuevos, lejos de sus congéneres, el vínculo conyugal se vuelve más intenso.

He concentrado mi análisis de la familia africana sobre la relación que existe entre los esposos, y cómo esta recibe la influencia del sistema de parentesco más extendido. He descrito cómo es posible separar los roles de una mujer casada en esposa y engendradora de niños. Allí donde engendra niños para un grupo diferente al de su esposo, ella está enajenada de su esposo, y la tasa de divorcio es alta. Donde ella engendra hijos para el hombre de quien es esposa, ella está ligada firmemente a él. Aunque en la familia europea los roles de la mujer no tienen esta separación, no significa que lo que hemos aprendido de las sociedades africanas no tiene importancia para entender los problemas de nuestras familias. Si esta hipótesis que relaciona la tasa de divorcio y el tipo de parentesco extendido es correcta, entonces proporciona, en otra esfera, una validación del planteamiento sociológico que señala que son factores sociales, y no solamente entendimientos personales, los que determinan las tasas de divorcio en la sociedad occidental. Existen aquí muchos otros factores que complican el análisis, como las prohibiciones religiosas al divorcio, los costos del divorcio, la existencia de la separación legal en lugar del divorcio, etc. Pero la disminución de

los derechos que goza el padre, y la extensión de los derechos de propiedad podrían tener parte en el debilitamiento de la familia.

Aprendemos algo más. Se dice comúnmente que la familia es la base de la sociedad, y la evidencia antropológica tiende a confirmar este juicio moral. Pero podría no ser una familia sin rupturas. Las sociedades de línea materna han persistido indudablemente por muchas generaciones en sus formas actuales, con considerable inestabilidad en las relaciones maritales. Pero estas sociedades poseen una considerable estabilidad, que existe en las agrupaciones de parentesco extendido y en otros grupos muy perdurables, para los cuales las familias inestables proveen nuevos miembros. Por tanto considero –a modo de sugerencia– que puede ser provechoso enfocar el problema del divorcio en la sociedad occidental examinando la relación entre la familia individual y los grupos sociales de mayor dimensión y duración, para los cuales la familia aporta miembros nuevos. Estos grupos son grupos funcionales, no grupos de parentesco. La organización de nuestra sociedad en estos grupos funcionales parece permitir la existencia de la familia individual sin necesidad de costumbres que la enajenen.

Capítulo IV

LA LÓGICA DE LA BRUJERÍA

En el año 1831, Nathaniel Isaacs, un miembro joven del primer grupo de comerciantes que llegó a establecerse entre los zulúes de Natal, escribió el siguiente relato en su diario: “Un cuerpo de personas en la vecindad se acercó a nosotros con aspecto pensativo y lamentando de forma lastimera que la enfermedad había invadido sus familias. Parece que consideraban extraño que solo ellos se enfermaran mientras que toda la gente a su alrededor gozaba de buena salud. Habían ido a ver al inyanger o curandero, quien les había dicho que su enfermedad se debía a una umturgatie (bruja), y que el curandero quería una vaca a fin de señalar quién fue”. Isaacs continuó diciendo: “Podía yo percibir que su enfermedad tenía como motivo haber consumido maíz verde, pero les dije que no tenía objeciones de dar una vaca como presente, ya que eso llevaría a descubrir la causa de aquellos conceptos supersticiosos, o los haría recuperarse de la enfermedad. Ellos me aseguraron que así iba a ser, y me indujeron a prometerles una vaca”.

Por tanto, desde los primeros contactos ya se había observado que la creencia en la brujería incluía la idea de que los africanos consideraban algo “extraño que solamente ellos se enfermaran, mientras que toda la gente a su alrededor

gozaba de buena salud”. En esta observación encontramos una clave importante para comprender el sistema de creencias en brujería y magia. Otra clave consiste en la observación, realizada por muchos administradores y misioneros, que los hombres acusaban a sus enemigos personales de hacer brujería en su contra: así, decían esos observadores, las acusaciones de brujería eran evidentemente fraudulentas. Esta supuesta fraudulencia se expresa en el retrato estándar de una curandera, la anciana Gagool de la novela *Las Minas del Rey Salomón*, de Rider Haggard.

En realidad, no fue sino hasta cien años después de que fuera publicado el diario de Isaacs que estas claves separadas llegaron a juntarse en el trabajo del profesor Evans-Pritchard sobre *Brujería, Magia y Oráculos entre los Azande del Sudán Anglo-Egipcio*, que explica la lógica y la coherencia intelectual de las creencias de brujería en su relación a los sucesos naturales y la sociedad. La investigación posterior en otras tribus africanas ha confirmado este análisis totalmente.

Claramente, a partir de las palabras de Isaacs, la creencia en brujería no explica cómo ocurrió la desgracia, sino por qué una persona particular sufrió esa desgracia. Se dice que se debió a los poderes de la brujería dominada por alguien que le deseaba el mal; esto es, un enemigo personal. Los malos sentimientos hacen nacer el poder de la brujería. Pero los malos sentimientos hacen eso solamente en ciertos tipos de relación, y no en todas las relaciones. En realidad, la costumbre excluye acusaciones de brujería en las relaciones interpersonales donde las dificultades y fricciones son mayores, como entre padre e hijo, ya que no se cree que los sentimientos de un padre contra un hijo desobediente hagan funcionar la brujería. Evans-Pritchard puso los fundamentos de nuestra comprensión de la lógica de la brujería, y fue el primero en analizar el

complejo problema de por qué las acusaciones de brujería se dan en las tribus de algunos tipos de relaciones sociales, pero no de otros.

Trataré de seguir estos complejos problemas de quien acusa a alguien de brujería en varias tribus. Los temores y acusaciones de brujería engendran disputas entre personas: quiero explicar hasta qué grado afectan las relaciones entre esas personas, y hasta qué grado llevan a reajustes en los enlaces sociales dentro de un ordenamiento más amplio de la sociedad. Este es el tema central de mis exposiciones.

El joven Nathaniel Isaacs observó que los zulúes “parecían pensar que era extraño que solamente ellos se enfermaran, mientras que toda la gente a su alrededor gozaba de buena salud”; de este modo, pensaban que era obra de una bruja. Y si él hubiera discutido con ellos, como observó en su diario, que la enfermedad de ellos se debía a que consumieron maíz verde, ellos probablemente hubieran respondido: “Pero las otras personas también consumieron maíz verde, y mira, ellos no están enfermos”. La brujería como una teoría de causas no niega que las personas se enferman por consumir ciertos alimentos, pero explica por qué algunos de ellos se enferman algunas veces y no otras veces. Lo que explica la creencia en la brujería se puede ver más claramente en lo que llamamos un accidente. Yo conocí un zulú cuyo hijo fue mordido por una serpiente y murió. Él dijo que a su hijo lo había matado la brujería. Esto no significaba que el no hubiera visto que su hijo había sido mordido por una serpiente, o que no sabía que algunas serpientes son venenosas mientras que otras no, y que la picadura de una serpiente venenosa puede ser fatal. Al decir que a su hijo lo había matado la brujería, quería decir que una bruja hizo que la serpiente mordiera a su hijo para darle muerte.

Cada desgracia, al igual que cada hecho afortunado, involucra dos preguntas: la primera es “cómo” sucedió, y la segunda es “por qué” pudo haber sucedido. El “cómo” es respondido por la observación empírica de sentido común: el hijo murió porque fue mordido por una serpiente venenosa. Pero esto no explica por qué ese hijo fue mordido por esa serpiente, en aquel tiempo y lugar, y no por otra serpiente y en otro tiempo y otro lugar; o incluso por qué ese hombre fue mordido y no alguna otra persona. Las creencias en brujería explican por qué una persona particular, en tiempos y lugares particulares sufre desgracias particulares (un accidente, enfermedad, etc.). La brujería como una teoría de causas, se ocupa de la singularidad de la desgracia.

Otras culturas dan diferentes tipos de respuestas al problema metafísico de por qué ciertos eventos les ocurren a ciertas personas en tiempos y lugares determinados. Entre estas respuestas se encuentra la voluntad de Dios o los dioses, Kismet, el Karma, el Destino, la Providencia, la acción de los espíritus ancestrales. Las tribus africanas también hacen uso de algunas de estas respuestas en diferentes grados. El científico agnóstico puede llamarla “casualidad”, la intersección de dos cadenas de sucesos en el espacio-tiempo: un chico llevando el ganado al agua, se tropezó con una serpiente que se estaba soleando en el camino.

Por tanto, creer en la brujería no excluye de por sí una cantidad considerable de lo que podemos correctamente llamar observación empírica y razonamiento sobre “cómo” suceden las cosas. De hecho, las creencias claramente encierran este tipo de razonamiento. Ya que un brujo o una bruja no solo pueden causar daño directo a las personas: el brujo (o a menudo bruja) causa daño haciendo uso de males y peste en los cultivos, haciendo que los elefantes los aplasten o que los

leones los muerdan, haciendo que cuando suban a un árbol tras una colmena de abejas, se paren sobre ramas podridas en sus núcleos. Ninguna persona puede sobrevivir sin un cúmulo de conocimientos técnicos. Las creencias de estas tribus en brujería operan dentro de este conocimiento técnico. Hasta cierto grado, incluso es posible aumentar la comprensión científica del “cómo” de una desgracia, sin desechar el “por qué” de la desgracia (que fue motivado por un acto de brujería). Un profesor pondo en África del Sur le dijo a la profesora Mónica Wilson: “Puede ser muy cierto que el tifus lo transporta un piojo, pero ¿quién soltó el piojo infectado? ¿Por qué mordió a un hombre y no a otro?”

Por tanto, la brujería como una teoría de causas no explica ninguna desgracia en su totalidad. Todas las desgracias tienen un lado empírico. Y ciertos sucesos desgraciados se deben claramente a la debilidad de las personas. Así, si una persona no exhibió un talento técnico apropiado al cazar, realizar la labor agrícola, o elaborar una vasija, no puede esperar que sus compañeros le crean si echa la culpa a alguna brujería por la mala caza, una cosecha pobre, o una vasija rajada al quemarse. Igualmente, si realiza una acción inmoral, no puede decir que la brujería le ha hecho pecar, pues la brujería no hace que una persona mienta, robe, o cometa adulterio. Un hombre debe aceptar responsabilidad por sus errores. Así que si un zande mataba a un compañero de su tribu con su lanza, era juzgado por su jefe y era sentenciado en base a la evidencia. No podría clamar en su defensa que la brujería le hizo cometer el crimen. La situación era muy diferente si el hombre era muerto por un enemigo de una tribu de fuera y en combate. El enemigo vivía fuera del control de la tribu de la víctima, y no se le podía detener ni juzgar. Pero de acuerdo al código de los zande los congéneres del combatiente muerto tenían que tomar venganza de su muerte, y se le culpaba a la brujería dentro de

la tribu; la brujería hacía que fuese un determinado hombre y no otro el que muera a manos de un particular enemigo durante el combate. La bruja era la homicida interna, de quien se podía exigir compensación.

Al describir cómo funciona la creencia en la brujería como una teoría de causas, no he mencionado la naturaleza de la bruja, porque es así cómo funciona la brujería en la práctica. Los hombres sufren desgracias y luego creen que han sido atacados por una bruja. En teoría, por supuesto, la bruja ha hecho funcionar su poder del mal y esto ha originado la desgracia. Los azande creen que la brujería es una sustancia en el estómago cuya alma sale durante las noches causando daños a otras personas. Cualquier persona puede poseer esta sustancia en su estómago, pero no todos hacen que trabaje. Si un hombre es recto —de principios razonables, caritativo, de buen temperamento, tolerante, generoso— no hará funcionar la brujería aun cuando la posea en su estómago. Los azande afirman que en ese caso, la brujería permanece “fría”. Pero si un hombre es pleitista, malicioso, de mal temperamento, codicioso, entonces su brujería se pondrá “caliente”, y saldrá en la noche a hacer daño contra quienes tenga algún rencor. Así la brujería como teoría de causas encierra una teoría de moralidad, ya que afirma que las brujas son personas malvadas. Son sus sentimientos malsanos los que hacen que actúe la brujería. Los azande afirman: “Primero aparece la envidia y luego sucede la brujería”. De este modo, la ética de la brujería desaprueba los vicios antisociales comunes, y aprueba las virtudes que muchas sociedades aprueban.

Que el uso de la brujería sea inmoral lo demuestra todo el conjunto de creencias. Generalmente, la doctrina de los africanos no es totalmente clara sobre hasta qué grado un brujo es conciente de lo que hace: las ideas aquí varían de tribu a tribu. En gran parte, la respuesta es que una persona no

sabe lo que hace cuando comienza a matar; sino que después de varios crímenes recién se da cuenta de lo que está pasando. Pero la doctrina afirma que a menos que un hombre tenga sentimientos malignos, sus poderes de brujería no harán daño a nadie. Es el uso de la brujería, y no la mera posesión, lo que es inmoral. La acción maligna que aquí encierra está claramente exhibida por los hechiceros a los que Evans-Pritchard contrasta con los brujos. Un hechicero es una persona que no posee brujería en su estómago, así que para hacer daño a otros tiene que tomar deliberadamente la maligna decisión de usar sustancias mágicas, ritos, y hechizos en contra de una persona. De este modo, los zulúes dicen que si colocas cierta sustancia en un casco de puercoespín y apuñalas las huellas de un enemigo, le afligirás con una enfermedad. Es importante que entre los zulúes, como en muchas otras tribus, se cree que son los hombres quienes hacen esta deliberada elección de hacer el mal en las formas planteadas como hechicería, en tanto que se cree que las mujeres son brujas, en posesión de poderes malignos innatos.

Cualquier desgracia puede ser adscrita a esta maligna disposición de una bruja, pero si el problema no es grave, los azande lo desechan meramente como “embrujo”, algo parecido a lo que denominamos “mala suerte”. Pero se busca al brujo o la bruja responsable cuando se le tiene que inducir a remover un mal que está causando, o si ha causado una muerte; en realidad, la búsqueda de brujos después de una muerte es cosa del pasado, pues este tipo de caza de brujas ya ha sido prohibido por los gobiernos de Europa. Pocos métodos de búsqueda de brujas incluyen el nombrar directamente a la persona culpable. Más usualmente, la víctima entrega los nombres de sus enemigos personales al adivino o a un mecanismo, a fin de seleccionar entre éstos el enemigo que posee el poder de brujería y quien ha hecho uso de este poder para originar la desgracia que está

bajo investigación. La técnica más importante de los zande consiste en dar una sustancia, preparada con tabúes especiales, a las gallinas mientras que hacen las preguntas. Cada pregunta está construida para que se responda con un “sí” o un “no”, de este modo “Si X es la bruja que ha hecho enfermar a mi hijo, oráculo-veneno, mate a la gallina; si X no es la bruja, oráculo-veneno, déjela vivir”. La sustancia es un veneno de estricnina que hace que la gallina muera o la vomite, y la operación no puede ser controlada por la cantidad de veneno que se le da a la gallina. Eventualmente es probable que el oráculo diga “sí” al nombre de algún enemigo. Otras técnicas de adivinación funcionan de forma similar.

Claramente es absurdo afirmar que la detección de enemigos personales como brujos es fraudulenta, ya que resulta razonable que la bruja que ha causado daño a alguien, tenga algún conflicto con ésta persona. Esto forma parte de las creencias sobre las brujas. La persona que hace la consulta de hecho cree que todas las personas cuyos nombres somete al oráculo quieren hacerle daño: lo que quiere saber es quiénes de entre ellos está verdaderamente trabajando con malicia en su contra en ese momento. En resumen, Evans-Pritchard nos aclaró que la creencia en la brujería explica el “por qué” de una desgracia, y, en base a las técnicas de adivinación, relacionó el “por qué” a las animosidades personales que hacen que unos quieran causarle daño a otros.

Si la consulta es acerca de una enfermedad, se debe abordar al brujo culpable mediante ciertas formas basadas en la costumbre, para que retire su brujería, y esto lo hace con igual formalidad. Si el brujo reacciona a la acusación con cólera, esto es prueba de su culpabilidad, y su mala disposición. Pero si se busca al brujo porque ha causado una muerte, el oráculo del jefe debe confirmar el veredicto antes de que se le pueda

castigar o se le pueda exigir que pague una compensación. En África Central y África del Sur, se le exigía, a órdenes del jefe, beber el veneno del oráculo. Si lo vomitaba, se le declaraba inocente; si el veneno le afectaba, era culpable y podía ser ajusticiado. Este procedimiento tenía al menos la virtud de que no se tenía que matar para probar la inocencia. Cuando David Livingstone se encontró con esta práctica entre los zambesi, les contó a sus seguidores africanos sobre ‘la prueba del agua que antes era usual en Escocia: la supuesta bruja, amarrada de manos y pies, era arrojada a un pozo; si flotaba, era considerada culpable, la sacaban del agua y la quemaban; pero si se hundía y se ahogaba, era proclamada inocente’. Livingstone, con su habitual humor seco, agregaba: “La sabiduría de mis ancestros despertaba tanta admiración en sus mentes como el asombro que las costumbres de ellos causaban en la mía”.

Es razonable que el hombre que le ha causado algún daño a uno, sea un enemigo. O al menos uno debe suponer que se trata de un enemigo. Claramente la selección de un brujo responde a la propia opinión de una persona sobre sus relaciones personales, sus propias disputas, ambiciones, y sentimientos similares. Pero sus acusaciones también tienen que tener apariencia de ser razonables ante el público, que puede haber discutido la situación de antemano. Los propios africanos aprecian lo que implica un proceso donde se dan acusaciones de brujería. Un rey barotse declaró que estas denuncias eran “mentiras atizadas por el odio y la envidia”. Escuché a uno de sus consejeros criticar a los aldeanos que habían acusado a una familiar anciana de estarlos matando. Dijo: “Ustedes son unos desagradecidos. Ella les cuidó cuando era joven; ahora que es vieja y ustedes la tienen que cuidar, ustedes la odian. No quiero oír nada de eso”. En otra ocasión, en Zululandia, yo vivía con un gobernador distrital importante y rico. Al costado de su casa se encontraba la casa de un primo, que

descendía del mismo abuelo. Una de las esposas del primo murió después de una enfermedad larga y dolorosa. Después de darle vueltas al asunto por un tiempo, el viudo acusó al gobernador, quien (dijo) siempre lo había odiado, y la había matado con hechicería. Todo el distrito estaba contrariado por el pleito. Discutí el caso con un viejo adivinador, quien se encargaba de cazar hechiceros y brujas. Totalmente conciente de lo que los psicólogos llaman proyección, concluyó: “Esta acusación es evidentemente absurda. ¿Por qué el gobernador va a odiar a su primo? El gobernador tiene poder político y ha heredado el rebaño más grande de la familia. El primo cree que el gobernador le odia, porque él odia al gobernador”. Así que los africanos saben que a menudo un hombre hace acusaciones no contra alguien que le odia, o le envidia, sino contra alguien a quien él odia o envidia. Ellos ponderan esto cuando ellos mismos son acusados, o si por cualquier razón defienden a alguna supuesta bruja; pero lo olvidan cuando hacen una acusación. Esta arbitrariedad no es exclusiva, sino que es común a toda la humanidad.

He descrito una fracción de la lógica de las creencias en brujería, porque al menos que comprendamos esta parte, no podemos proseguir hacia los problemas que son más interesantes para un sociólogo, el análisis de acusaciones específicas en diversas tribus. Este ha sido el campo desarrollado por los sucesores de Evans-Pritchard. En realidad, a la luz de las últimas investigaciones, encuentro difícil de entender cómo funcionan exactamente las acusaciones de brujería entre los azande, ya que es evidente que un hombre no hace acusaciones indiscriminadamente contra todas las personas con quienes tiene problemas y pleitos. La gente común entre los azande no se atreve a acusar a los nobles que los gobiernan. Y los nobles no acusan a sus iguales de brujería, aunque pueden acusarlos de hechicería, porque los azande creen que la brujería

desciende de padre a hijo. Como todos los nobles se relacionan por descendencia patrilínea, si un noble acusara a otro noble de brujería, estaría acusándose a sí mismo y a todo su clan de poseer brujería en sus estómagos, o estaría planteando que el acusado es un bastardo. Igualmente, por lo tanto, un hombre común no puede acusar a su padre, u otro miembro de su parentesco por lado del padre. En realidad, resulta sorprendente que en Azandelandia la brujería descienda de padre a hijo, mientras que entre los pueblos de África del Sur, con estructuras patriarcales, la transmisión de brujería pasa de las mujeres a sus hijos: como la hemofilia, que la puede tener el hombre, pero no se transmite.

Toda esta situación sugiere que las creencias de los azande están constituidas de tal forma que excluyen cualquier acusación de brujería dentro del grupo de hombres que son congéneres por línea paterna. Sin embargo, las fricciones pueden ser mayores dentro de este grupo. Y el grupo no puede poseer brujería dentro de sus miembros porque es el grupo el que se reúne para exigir compensaciones o venganza contra alguien de fuera que haya dado muerte a algún pariente. Por tanto la brujería no es solamente odio, es odio que se da en algunas relaciones sociales, pero no en otras. No vamos a poder entender la sociología de la brujería entre los azande, en contraste a su lógica intelectual, hasta que entendamos el significado de los grupos de venganza en la sociedad azande. Deben tener gran significación, ya que desde que el gobierno anglo-egipcio prohibió las acusaciones y exigencias de compensación, estos grupos han seguido exigiendo venganza. La venganza que obtienen hoy consiste en hacer magia para matar a la bruja responsable de la muerte de algún congénere, y en preguntar al oráculo quién es la bruja cuando alguien en el vecindario muere. Es el desarrollo de viejas formas de magia punitiva, que antes eran usadas legítimamente contra adúlteros y ladrones

que no se sabía quiénes eran: aquellos que se conocían eran juzgados en la corte. Los azande acusan a los vecinos que no descienden del mismo ancestro masculino; los parientes patri-lineales se manejan por otras creencias. La cólera del padre es peligrosa místicamente, pero no es considerada brujería.

Los antropólogos que trabajan en África del Sur y Central han explorado de modo más completo el problema de por qué las personas relacionadas de algún modo a la víctima son acusadas, mientras que otras personas con otras relaciones no son acusadas. Por ejemplo, no importa qué dificultades pueda tener una mujer zulú con su hijo, los zulúes lo considerarían loco al hijo que la acusara de hacer brujería contra él. Las mamás no embrujan a sus hijos, según los zulúes. Pero sí podrían hacerlo en las tribus de la región del Lago Nyasa. Y los zulúes miden la desintegración moral de su sociedad en los tiempos modernos, por el hecho de que ahora los hombres acusan a sus padres de brujería, algo inconcebible en el pasado. Sin embargo, algunos hijos zulúes siempre han guardado resentimiento contra la autoridad de su padre.

Para resolver estos problemas, tenemos que analizar las acusaciones de brujería de diferentes formas. Primero, la creencia en brujería como causa de algunas desgracias, es parte de la respuesta que dan los africanos al problema general de por qué la desgracia y el mal existen en el mundo. La creencia afirma que si los hombres albergan sentimientos inmorales contra otros, pueden hacerles daño. Los sucesos naturales y la moralidad de las relaciones sociales están, puede decirse, involucrados entre sí, ya que el argumento dice que un mal sentimiento entre ciertas personas afecta a los animales salvajes, al crecimiento de los cultivos, la salud de las personas, etc. La sociedad con todos sus miembros y su medio natural forman un único sistema de relaciones que son interdependientes

moralmente. Nada ocurre por casualidad. La buena suerte se debe a la armonía en relaciones sociales particulares; mientras que la desarmonía en aquellas relaciones sociales lleva a la desgracia. Un yao odiaba a su familiar cuando debía haberlo amado. El familiar se fue de viaje y estaba durmiendo junto a una pared, y otros dos hombres estaban durmiendo a su lado: un león pasó por encima de los dos hombres y tomó su víctima del costado de la pared. El odio donde no debía existir llevó a la muerte, por tanto evidentemente estaba funcionando la brujería. Nosotros no creemos, por lo menos abiertamente, en esta asociación entre relaciones sociales y sucesos naturales. El contraste entre nuestros puntos de vista y los de los africanos aparece con claridad cuando consideramos la responsabilidad legal. En nuestra sociedad, uno puede culpar a un hombre por daño físico, solamente si esta persona lo ha hecho de un modo abierto y observable; en una sociedad que cree en la brujería, toda desgracia encuentra potencialmente un caso legal contra otra persona por causar el daño.

Las creencias en brujería no son únicas en afirmar esta íntima relación entre la interacción moral de la gente, y lo que pasa en el camino de la buena o mala suerte. Los cultos ancestrales encarnan ideas similares; pero aquí los espíritus ancestrales castigan a la gente por no hacer los necesarios ofrecimientos a los espíritus mismos, o por no observar sus obligaciones hacia sus familiares. La brujería ataca a los virtuosos, los ancestros atacan a los malvados. Para tener prosperidad, los hombres deben hacer sacrificios a sus espíritus, y sólo pueden hacerlo cuando están en relaciones de amistad con otros miembros de la comunidad. De otro modo, el ofrecimiento no sirve de nada.

Los sacrificios son las ocasiones apropiadas para exteriorizar quejas: los hombres deben limpiar sus corazones. Un

himno anglicano exige de modo similar: “Atiendan en amarse unos a otros fervientemente”. Pero las creencias en la maldad de la brujería y en la ira de los espíritus ancestrales hacen más que pedir esto como un acto de gracia; allí se afirma que si no se aman unos a otros fervientemente, llegará la desgracia. Los malos sentimientos son acusados de traer peligro místico: la virtud en sí misma produce orden en todo el universo. Aunque una acusación de brujería por haber causado una desgracia puede exagerar y exacerbar una querrela, la creencia destaca la amenaza que contienen los sentimientos inmorales, para el ordenamiento social más amplio. De ahí que las creencias ejerzan cierta presión sobre los hombres y mujeres para que observen las virtudes sociales y que tengan sentimientos correctos, de lo contrario, se podría sospechar que son brujos. Las creencias, al apoyar las virtudes sociales, actúan como una sanción contra los comportamientos antisociales. Así, estas creencias dan soporte al ordenamiento moral de la comunidad, por encima de las querrelas particulares. La cólera y el odio no son solamente malos y pecaminosos, como es el caso entre nosotros, sino que llevan en sí la amenaza mística de un desastre hacia los otros y hacia uno mismo. En las creencias religiosas, las virtudes y los valores se elevan claramente por encima del mundo material, y se los pone en un plano espiritual donde están fuera de cuestión. En contraste, las creencias en brujería recubren los sentimientos malvados con amenazas y poderes que ellos mismos no encierran, pero que se les atribuye.

Esta visión del universo es una visión a pequeña escala, apropiada para una sociedad de pequeña escala. Implica que los conflictos injustos entre personas destruyen la única cohesión moral que une a la sociedad y su entorno, produciendo resultados dañinos físicamente. A lo largo de esta exposición he enfatizado dos características generales de la sociedad

indígena africana: Está organizada en agrupaciones de familiares o pequeños estados donde las relaciones cara a cara son de primera importancia. Hay pocas relaciones especializadas, y éstas no están unidas en disposiciones institucionales de gran escala. Una persona en general hace todo con el mismo conjunto de personas (con las que obtiene ingresos para vivir, se casa, y cría y educa a sus hijos, forma una asociación política, busca su recreación, y adora a sus dioses). Como estas íntimas relaciones personales sirven los intereses de la mayoría de los hombres, todos los sucesos tienden a ser explicados por lo que ocurre en esas relaciones. Si las cosas van mal, entonces tus relaciones personales son malas: alguien está albergando una queja en tu contra. Si alguien alberga una queja, entonces estás en peligro. Un brujo inmoral te atacará. O si haces algo ilícito, los espíritus ancestrales te castigarán.

La construcción de una comunidad a partir de grupos de parentesco intensamente interrelacionados, con muy pocas relaciones especializadas, se basa en economías de subsistencia estacionarias que son características de África. Todos los hombres, incluyendo hasta los jefes, viven aproximadamente en el mismo estándar. Se ganan la vida mediante herramientas simples, y están bajo la constante amenaza de desastres naturales. Existe una presión sobre todos, y especialmente sobre los ricos, para que sean generosos al compartir: la producción es individual, pero el consumo en general es comunal. Lo que cada hombre tiene que hacer está demarcado por su posición social, y cualquier falla en alcanzar el estándar se reprueba severamente. Pero lo mismo ocurre con cualquier éxito inusual más allá de la obligación propia de la persona en referencia. El logro excepcional se consigue a costa de los compañeros de uno. El hombre que logra muchos éxitos es sospechoso de ser un brujo y él mismo sospecha de brujería

por parte de sus compañeros envidiosos. Entre los bamba del norte de Rhodesia es de buena suerte encontrar una colmena en los bosques, encontrar dos colmenas significa tener muy buena suerte, pero encontrar tres es brujería. Una vez en Barotselandia durante la estación seca, me uní a una partida de pesca donde un grupo de hombres ingresaba a un pozo de poca profundidad y arrojaban lanzas ciegamente dentro del lodo para cazar peces. Los pescadores reunidos eran pocos y los peces se escapaban a las partes vacías del pozo. El producto de la pesca fue muy pequeño, y un consejero me dijo, medio bromeando: “¡El que ha cogido un pez hoy es un brujo!” ¿Me estaba insinuando algo? Yo había pescado cuatro peces. He conocido a un hombre que construyó una muy buena casa, pero renunció a vivir en ella porque creía que se había convertido en blanco de brujos envidiosos. Este es uno de muchos incidentes parecidos, y todos los antropólogos reportan casos similares.

Los sistemas económicos y políticos de África tienen limitaciones, de ahí que los hombres ambiciosos no pueden crear nuevas empresas ni buscar prestigio en varias esferas diferentes. Un hombre al entrar a la madurez entra en competencia con sus compañeros por posición política, y por sobre todo compite con sus propios familiares por posición y propiedad. Entonces no es sorprendente descubrir que muchos creen que los jefes de las comunidades y los hombres que alcanzaron posiciones de poder, lo consiguieron por brujería. Cuando un jefe de los yao en Nyasalandia es instalado en su puesto, se pone a prueba su gusto por la carne humana en la ceremonia de instalación, porque los brujos yao comen los cuerpos de las personas a quienes han dado muerte.

Estoy tratando de enfatizar una situación general que contrasta fuertemente con el tipo de sociedad que conocemos,

la Bretaña que se desarrolló después de la revolución industrial (que presencié el fin oficial de las acusaciones de brujería). Desde entonces hemos vivido en nuestras familias y hemos tenido relaciones de tipo sentimental con nuestros parientes y amigos, pero no hemos dependido de ellos para la mayor parte de nuestras necesidades. Las actividades económicas, religiosas, educativas, políticas y recreativas, todas ellas nos asocian con personas que no son nuestros familiares y con quienes tenemos muy poco contacto en otros terrenos. Nos vemos afectados diariamente por operaciones de organismos institucionales de gran escala, y no por el mismo pequeño grupo de familiares y vecinos. Podemos mudarnos de situaciones desagradables de nuestras familias natales o del trabajo, estableciéndonos en cualquier otro lugar. Si nosotros, a pesar de todo ello, echamos la culpa de los trastornos en el funcionamiento de estas complicadas disposiciones institucionales, a los defectos morales de algunas personas determinadas, no es de extrañar que los africanos, viviendo tan intensamente en sus agrupaciones pequeñas, consideren que las relaciones morales en esos grupos estén íntimamente enlazadas en todo lo que ocurre.

Una comprensión sociológica de las acusaciones de brujería se tiene que encontrar primero dentro de esta situación general. Existen ocasiones directas de competencia, a las cuales se pueden adscribir algunas desgracias individuales. Una muy común en todo África es la acusación que se hace entre dos esposas de un hombre, ya que ellas están compitiendo por sus atenciones sexuales y de otro tipo, y por los intereses de sus hijos. Los hombres que tienen los mismos derechos para ocupar la jefatura de una aldea luchan entre sí, y el triunfante es sospechoso de haber usado brujería. Pero el funcionamiento de otras acusaciones, y de ciertas formas específicas de creencias en diferentes tribus, requiere un análisis más profundo de

las dificultades y luchas personales que en un determinado momento pueden estar tras las acusaciones de brujería contra alguien. Descubrimos cada vez más que la acusación de brujería puede en efecto ser generada por el desarrollo de dos procesos sociales contradictorios dentro del grupo, que se enfocan en una persona particular, y la acusación de brujería hace posible que la ruptura de una relación tormentosa se realice con aprobación de la sociedad.

Entre los zulúes, la vida doméstica y de parentesco se centra en el enlazamiento de los hombres relacionados entre sí por línea paterna. Existen fuertes animosidades entre esos hombres, surgidas por vivir juntos, y por la competencia relacionada con las propiedades y posiciones dentro del grupo. Sin embargo, no es frecuente que haya acusaciones de brujería entre ellos. Con mucha más frecuencia, culpan sus desgracias a las mujeres que por casamiento se integraron al grupo, a las cuñadas y nueras, o sus madres traman acusaciones contra las esposas. Son las personas extrañas al grupo a quienes se puede culpar, debido a su mal carácter, por las adversidades que atraviesa el grupo, sin destruir la lealtad hacia el grupo. Pero como observadores de fuera, podemos afirmar que estas esposas son responsables socialmente de muchos de los conflictos entre hombres íntimamente relacionados; ya que es debido a las esposas, y a los niños que dichas esposas dan a luz, que los hombres quieren independizarse de sus padres y hermanos. Esa es una verdad en Zululandia así como en Inglaterra; y en la India hinduista se culpaba a las esposas por el rompimiento de grandes familias de hombres íntimamente emparentados. Una esposa le da a un hombre hijos que dan más fuerza a su grupo y construyen su poder; pero ellos son también personas independientes que obligarán a su padre a competir con sus hermanos, y a su turno también competirán

entre sí. De esta forma, el aumento en número de individuos dentro del grupo a través de las mujeres que conciben sus hijos, al mismo tiempo fortalece al grupo y provoca e introduce discordancia en su interior, y las esposas son el foco de dos procesos sociales conflictivos. Son vistas como centros de la maldad mística que surge de su propia naturaleza malévola, que atrae hacia sí los familiares sexuales que empiezan a reclamar las vidas de sus parientes. Si los hombres zulúes desean causar daño a otros, tienen que entrar deliberadamente en las artes de la hechicería.

Este ejemplo de los zulúes muestra que incluso cuando estamos tratando con la competencia sexual aparentemente directa entre las dos esposas de un hombre, tendremos que averiguar por debajo de la superficie. Aquí también, los conflictos surgen entre los jaloneos de diversas alianzas sociales, que al final no son reconciliables. Las dos esposas tienen dos conjuntos de hijos que compiten por una porción del poder y la propiedad, y que no pueden emprender la construcción de una vida propia por sí solos. Los hijos son deseados en un grupo de parentesco de los zulúes porque dicho grupo gana fuerza con ellos: al final, el incremento en número va a llevar al rompimiento del grupo. Los zulúes al parecer ocultan este conflicto fundamental ante sí mismos, argumentando que no es la competencia entre los hombres la que lleva a la ruptura de las relaciones, sino la maldad que es inherente a las esposas (quienes, como hecho sociológico, han concebido el conflicto, al producir los hijos destructivos que tanto desean). Para proteger a sus esposas de estas acusaciones, los hombres abandonan el grupo, pero no de su propia voluntad, aparentemente. Los valores de lealtad perdurable hacia sus congéneres, y su decisión de vivir juntos, no se abandonan. Ellos se van por causa de sus esposas (extrañas). Y una vez que se encuentran

en aldeas separadas las situaciones que dan origen a las acusaciones de brujería disminuyen en número y son menos punzantes: las diferentes aldeas reestablecen relaciones de un tipo similar, pero a mayor distancia.

Fundamentalmente, la misma situación, en esencia, ha sido informada con respecto a las tribus de línea materna de Nyasalandia, donde la posición de una persona y las propiedades pasan del hermano de la madre al hijo de la hermana. El poder social de un hombre depende de su control sobre sus hermanas y los hijos de éstas. Cuando crece un joven, éste trata de apartar a sus hermanas del control del hermano de su madre. Su legítimo deseo por independencia y sus derechos basados en la costumbre de guardianía sobre sus hermanas y los hijos de éstas, entran en conflicto con los derechos igualmente legítimos del hombre mayor. Las enfermedades que afligen a sus hermanas o los hijos de ellas, que se atribuyen a la brujería de su tío, permiten al hombre más joven afirmarse en sus derechos, y llevarse a sus hermanas. La exageración mística del poder en los sentimientos malévolos permite el rompimiento de relaciones y el quebrantamiento del valor de unidad de la aldea y del grupo de congéneres. Por último, la nueva aldea establece relaciones más distantes, pero amigables, con la antigua aldea.

Las creencias en brujería son la fuente de muchas querellas y discordias, ningún antropólogo puede negar este hecho. Pero las acusaciones de brujería a veces también resuelven querellas que surgen entre los hombres a partir del conflicto entre lealtades a diferentes y contradictorios principios sociales. De esta forma las acusaciones permiten el establecimiento de nuevas relaciones, y también nuevos tipos de amistad. En algunos aspectos, al menos, el funcionamiento de las creencias valida mi tesis general: Las costumbres crean los conflictos, en ciertos rangos

de las relaciones sociales; pero también los resuelven cuando examinamos el ordenamiento social de mayor dimensión. Si las personas no tuvieran maldad, entonces teóricamente todas las alteraciones sociales podrían sobrellevarse pacíficamente, o no sería necesaria ninguna alteración.

La vida de los africanos hoy en día está cambiando rápidamente, y las acusaciones de brujería ahora encierran circunstancias que surgen de la absorción de África en la economía y política occidental. Los conflictos entre los antiguos y nuevos principios sociales producen nuevas animosidades, que no tienen el control de las costumbres, y abren el camino a nuevas formas de acusación. Las acusaciones, antes imposibles, de un zulú en contra de su padre, ahora se hacen. El sistema de creencias en brujería, originalmente ligado a ciertas relaciones sociales, puede adaptarse a nuevas situaciones de conflicto, a la competencia por trabajo en las ciudades, a mejoras en el estándar de vida, facilitadas por nuevas mercancías que contribuyen a romper el igualitarismo previo, etc. En respuesta a esta situación, han surgido en África movimientos diseñados para limpiar el país de brujos, a quienes se responsabiliza por la desintegración social, por la caída en el rendimiento de tierras sobre-cultivadas, y por nuevas enfermedades. La filosofía de estos movimientos en contra de la brujería plantea que si los africanos dejaran de odiarse unos a otros y se amaran mutuamente, no habría desgracias. Estos movimientos son de vida corta, y tienden a ser reemplazados por movimientos religiosos que encierran elementos mesiánicos.

Nos damos cuenta que estas creencias indígenas en la brujería son incompatibles con nuestra economía altamente productiva, y su énfasis en el éxito individual y en la mejora del estándar de vida personal. También parecen ser incompatibles con el surgimiento de la familia de padres e hijos como

grupo importante a expensas de las anteriores agrupaciones de parentesco extendido. Este proceso acompaña a la industrialización. Los miembros de la familia dejan de tener lazos para fines importantes con otros parientes, en su lugar, se involucran con personas no emparentadas con ellos, en relaciones especializadas dentro de un conjunto de instituciones impersonales de gran escala. Durante los años en que el sistema industrial se establece en África, el incremento de conflictos en las relaciones personales y en los principios organizativos de la vida social, ha llevado a un incremento en los temores y acusaciones de brujería, como sucedió al comienzo de nuestra propia revolución industrial. Estos temores y acusaciones tampoco son controlados por las antiguas sanciones.

La dificultad de destruir las creencias en la brujería, es que forman un sistema que puede absorber y explicar muchos fracasos y evidencias aparentemente contradictorias. Evans-Pritchard muestra que la teoría que estamos tratando es un conjunto completo en sí, donde cada parte da sustento a otra parte. La enfermedad prueba que hay un brujo maquinando, se le descubre mediante la adivinación, se le persuade a que abandone su brujería; el paciente se recupera, como suele suceder, o se usa magia contra el brujo, y aparentemente se logra tener éxito.

Los hombres no necesitan percibir el sistema como un todo en un momento dado. Lo ven de una forma situacional. Cuando acusas a tu enemigo de haberte embrujado, el sistema parece razonable; cuando un adversario te acusa a ti, y consideras que eres inocente, puedes usar otras creencias para explicar que la acusación es ridícula. Puedes decir que en realidad él no ha consultado un oráculo, o que el verdadero brujo influyó en la operación del oráculo, o que se ha roto algún tabú en el funcionamiento del oráculo, y sólo ha dado muerte a las gallinas.

Este tipo de sistema de creencias está caracterizado por lo que Evans-Pritchard ha llamado “elaboración secundaria de la creencia”. En la mayoría de los casos la magia no trata de alcanzar lo imposible: los magos de la lluvia no hacen llover durante la estación seca, y la magia contra ladrones se realiza sobre personas desconocidas, no personas con nombre. Por tanto habrá muchos aciertos, que son recordados. Los fracasos se pueden interpretar dentro del sistema invocando otras creencias. Cada año, antes que los Vientos Contralisios traigan las lluvias, los zulúes convocan a magos especiales para proteger a las aldeas contra los rayos. La mayoría de aldeas se salvan de ser golpeadas por los rayos, pero si cae un rayo sobre la aldea de alguna persona, dirá que el mago es malo, que sus medicinas no sirven, que se ha roto el tabú, que un brujo ha empuñado el rayo, o que el mismo cielo ha decidido golpear con su poder a la aldea. Nosotros razonamos de modo similar. Si una casa, que uno ha protegido con un pararrayos, de todos modos es golpeada por un rayo, se puede decir que el obrero que instaló el pararrayos lo hizo mal, que los cables han sido de mala calidad, que se rompió alguna recomendación técnica en el proceso de instalación, o que la carga ha sido muy fuerte. Uno no se va corriendo a la Royal Society para negar la validez de la teoría científica. El sistema total de creencias permite así la existencia de una cantidad grande de fallas. También permite la existencia del escepticismo. Pero generalmente se trata de escepticismo acerca de acusaciones específicas de brujería, cantidades específicas de venenos de oráculo, porciones específicas de sustancias mágicas, y sobre algunos magos o médicos-brujos específicos. Evans-Pritchard da un ejemplo que demuestra este punto con mucha claridad. En África se cree que los brujos causan enfermedades disparando objetos dentro del cuerpo de las víctimas; el curandero debe extraer estos objetos para que la cura sea efectiva. Por

cierto, los curanderos hacen aparecer estos objetos escamoteándolos entre sus emplastos, o escondiéndolos en la boca. Pero ni siquiera los curanderos dudan de la creencia. Sólo lamentan no poseer la magia —que el doctor o curandero de la siguiente aldea quizás tenga— para extraer realmente el objeto dañino. Mientras tanto, tiene que pretender que realiza la extracción, para lograr la paz mental del paciente, necesaria para su recuperación.

Cuando se desarrolla el escepticismo, puede tomar formas curiosas. Una vez oí a dos de mis trabajadores africanos discutir sobre las creencias en brujería. Uno afirmaba que se puede atacar a un hombre acuchillando sus huellas con una púa de puercoespín que contiene sustancias nocivas. El otro respondió: “¿Qué, incluso si tiene puestos los zapatos?”

Esta parte del análisis de Evans-Pritchard ilustra la naturaleza circular del razonamiento en todos los sistemas de pensamiento social. Prácticamente todas las sociedades tienen ideas estereotipadas sobre diferentes categorías de personas. La experiencia es cuidadosamente depurada, mediante la selección de incidentes que dan sustento a los estereotipos, para mantener el sistema como un todo. Y si alguna experiencia contradice al sistema, existe siempre la excepción individual. Cuando los cristianos utilizan la frase “él es un judío decente”, están confirmando su estereotipo de que la mayoría de los judíos no son decentes, ya que conocen solamente unos pocos judíos. Y los judíos pueden pensar de forma semejante acerca de los cristianos, los blancos acerca de los negros, y los negros acerca de los blancos, o los empleadores y empleados, unos acerca de los otros.

Es inmensamente difícil irrumpir dentro del círculo cerrado. Recuerdo haber encontrado una vez en el estante de

un amigo antes de la guerra, una colección de caricaturas de todo el mundo en contra de Hitler. Al voltear la carátula vi el escrito “Leipzig: coleccionada por Ernst Hansfstaengel”, quien fuera un ayudante de campo personal de Hitler. Aquellas caricaturas, que retrataban a Hitler como un idiota, una bestia, un monstruo, etc, fueron vueltas a publicar en Alemania por los nazis, para demostrar a los alemanes que Alemania estaba sitiada, y que en los otros países gobernaban judíos comunistas y capitalistas que alentaban aquellos insultos contra el Führer. La moraleja de la propaganda es clara: un ataque directo en contra de un sistema cerrado no es fácil, ya que el sistema absorbe los ataques y los usa para fortalecerse. La noción de que el piojo transporta el tifus es fácilmente absorbida en las creencias en brujería. Solamente la ciencia avanzada posee un criterio externo de verdad y falsedad.

Usualmente, las personas cuyas creencias son atacadas me recuerdan al hombre que pensaba que estaba muerto. Después de una larga discusión, el psiquiatra le pregunta: “dime, ¿los muertos sangran?” “Por supuesto que no, cualquier tonto sabe que los muertos no sangran”, responde. Entonces el doctor toma un bisturí y triunfalmente corta la mano del paciente: “Aquí lo tienes, tú no estás muerto”. Pero el paciente levanta su mano sangrante: “Dios mío... Los muertos sí sangran”. ¿Es esto diferente del caso del secretario sindical que negaba que los líderes del sindicato hubieran perdido la confianza de los miembros de su organización, afirmando que eran los miembros de la organización los que habían perdido el contacto con sus líderes?

De modo que el análisis de Evans-Pritchard no solamente nos explica la brujería de los azande, sino que también muestra que los azande, razonando dentro de las premisas de su sistema, piensan de forma muy similar a lo que hacemos con nuestras

creencias sociales, e incluso científicas. No quiero decir que la vida psíquica y mental de una persona que cree en la brujería es exactamente igual a la vida psíquica y mental de una persona que no cree en ella, pero es evidente que el razonamiento consciente dentro del sistema de magia y brujería es bastante similar a nuestros modos de razonamiento para entender y reconocer sus procesos. Tal vez, aparte de unos cuantos escépticos, solamente el científico en su laboratorio reexamina con regularidad sus premisas y supuestos a fin de no quedarse atado de la misma forma; sin embargo, el profesor Polanyi ha usado el análisis de Evans-Pritchard para ilustrar incluso la naturaleza del pensamiento científico. Pero nuestro análisis, por encima de todo, y por el propio exotismo de las creencias involucradas, enfoca su atención sobre ciertos problemas en nuestros propios sistemas de pensamiento acerca de las relaciones sociales.

La creencia en brujería, como la causa de por qué suceden las desgracias, fue oficialmente prohibida en Inglaterra durante el reinado de James II. Pero, en otras formas, el mismo tipo de creencia parece seguir persistiendo. Una característica esencial de las creencias africanas en brujería consiste en que predicán con antelación que alguien dentro de una cierta categoría de personas es responsable de una desgracia natural, cuando esta persona no puede, en realidad —lo sabemos—, ser responsable. En general, ya no buscamos personas a quienes acusar por desgracias *naturales*, aunque creo que podemos decir que los nazis se inclinaban a hacer esto con los judíos. Pero no estamos dispuestos a aceptar que las turbulencias *sociales* son una parte inevitable de la vida de los hombres sobre la Tierra, y que en el mundo moderno existen muchos sistemas de creencias que atribuyen las disputas en la sociedad a la personalidad maliciosa de ciertas categorías de personas.

Con bastante propiedad, llamamos a la búsqueda o seguimiento de estas personas, como “cacería de brujas”. Por supuesto que no estoy sugiriendo que las personas opuestas a una disposición social particular no incurran en intrigas y acciones perjudiciales: sí lo hacen obviamente. Pero con demasiada frecuencia en nuestra historia los hombres han mostrado que acusarán y castigarán a cierta categoría de personas, por maldades que tienen su origen en causas físicas o por el mismo funcionamiento de la sociedad. Ciertamente, estas categorías condenadas tienden a ser culpadas por alguna perturbación, o por los alcances de turbulencias que están más allá de su responsabilidad. Algunos de nosotros podemos ver esto claramente en las más crudas formas de cacerías de brujas, pero hay otras cacerías de brujas menos visibles. Cualquier persona con algún conocimiento de las incertidumbres que encierran la carga y descarga de barcos en los puertos marítimos de Inglaterra, esperaría que los estibadores tuvieran una serie de quejas que probablemente provocarían disputas, y que el ritmo de las querellas sería acelerado por la constante necesidad de negociar sobre las tasas de pago. Sin embargo, cuando aparecen las disputas, los funcionarios que representan a los estibadores suelen culpar más bien a los agitadores.

La organización industrial desarrollada de una nación moderna es tan complicada, y el proceso de mantenerla es tan complejo, que también aquí uno esperaría que se produzcan constantes trastornos en la planificación y comunicación, y que la fragilidad humana ocasione constantes fallas. Sin embargo, es difícil para los hombres aceptarlo, y es muy fácil culpar por los errores a funcionarios burocráticos, ejecutivos ineficientes, contrarrevolucionarios, sabotadores, etc. Es aún más difícil aceptar que una nación contiene conflictos reales de interés entre áreas locales, clases, u otros grupos, y que estos conflictos

en realidad no se eliminan por los ideales de amistad y unidad definitiva.

Ya que es difícil que aceptemos que nuestra propia sociedad también encarna principios y procesos contradictorios, estas contradicciones encierran conflictos. Damos espacio para la divergencia de opinión, e incluso de intereses, pero dentro de límites definidos. Si se transgreden los límites, puede surgir una cacería de brujas. En tanto que se culpe a personas por desgracias sobre las cuales no tienen responsabilidad, es una cacería de brujas. La cacería puede solucionar temporalmente los conflictos, como en el caso de África, pero aunque he planteado que las creencias de los africanos solucionan, así como crean, conflictos de lealtad, no he planteado que sea la mejor forma de conseguirlo. Las creencias en magia y brujería ayudan a distraer la atención de las causas reales de una desgracia natural. También coadyuvan a impedir que los hombres puedan entender la naturaleza real de los conflictos entre las lealtades sociales. Solamente podemos esperar que aún exista la posibilidad de administrar una sociedad sin ninguna de estas formas de obscuridad desviacionista.

Capítulo V

LA LICENCIA EN LOS RITUALES

En ciertas unidades militares en tiempo de Navidad, y solamente durante esa época, los oficiales atienden en la mesa a los soldados. Este tipo de reversión de roles es bien conocido en las ceremonias y rituales. Fue uno de los problemas principales del estudio monumental de Sir James Frazer, *La Rama Dorada*. Al tratar de interpretar la situación del rey-sacerdote romano que tenía que defender su vida contra aquel que lo sucedería en el cargo, Frazer pasó a analizar las ceremonias en que algunas personas de las categorías sociales más bajas eran convertidas en reyes temporales, o aquellas en que las mujeres actúan como hombres y los hombres se conducen como mujeres, etc. Estos ritos de reversión obviamente encierran una protesta en contra del orden establecido, sin embargo, su intención consiste en preservar, e incluso fortalecer dicho orden establecido; y en muchos ritos se piensa que su ejecución conducirá al éxito y prosperidad para el grupo que los practica, de modo que corresponden completamente al problema general que vengo analizando en esta serie de exposiciones: el problema de cómo las costumbres en África propician conflictos en ciertos rangos de las relaciones sociales, y sin embargo establecen cohesión en

la sociedad más amplia o durante un periodo más prolongado de tiempo. Es con este problema en mente que voy a tratar de interpretar las ceremonias donde las mujeres se ponen ropas de hombres, y hacen cosas que normalmente les son prohibidas, como pastar ganado; al mismo tiempo trataré de interpretar las grandes fiestas políticas en que los reyes son objetos de compasión, insultos y amenazas.

Antes de seguir con esta descripción y su interpretación, debo enfatizar que los ritos y la religión en África conforman un vasto campo de estudio. Se requiere muchas combinaciones psicológicas y sociológicas –en verdad fisiológicas– para un completo análisis. No me propongo realizar esa tarea imposible. Solamente estoy abordando un único aspecto del ritual: cómo es que se permite e incluso se estimula su componente de protesta contra el orden establecido. Este estímulo debe ser explicado por alguna teoría que demuestre que este ritual es socialmente valioso. Y voy a tratar principalmente con ritos que contienen este elemento de protesta; que están organizados para exhibir la rebelión. Existen muchos rituales que no están organizados de esta manera.

Comienzo con el hecho empírico de que los rituales africanos se organizan frecuentemente para exhibir la rebelión y la protesta, y para enfatizar los conflictos que existen entre los participantes. Así tenemos descripciones de ritos agrícolas de los zulúes –que ya no se ejecutan actualmente– donde las mujeres y las jóvenes cometían obscenidades en público y actuaban como si fuesen hombres. Más sorprendentemente, se dice que las ceremonias se realizaban con el fin de agradecer a una cierta diosa llamada Nomkubulwana, a quien describen “envuelta con luz como vestimenta, descendida del cielo para enseñar a los hombres a fabricar la cerveza, a sembrar, a cosechar, y todas las artes útiles... Ella es una jovencita y hace su visita

a la Tierra en la estación primaveral. También se le describe con la apariencia de un hermoso paisaje con bosques verdes en algunas partes de su cuerpo, y con laderas cubiertas de pasto, o laderas cultivadas en otras áreas. Se dice que es la hacedora de la lluvia”. Las ceremonias para pedir una buena cosecha a la diosa eran comparativamente simples. Describo solamente lo esencial. Las jóvenes no casadas se vestían de ropas masculinas y llevaban escudos y *assagais* (*lanzas livianas*). Conducían el ganado a pastar y lo ordeñaban, a pesar de que el ganado era normalmente tabú para las mujeres. Mientras tanto, sus mamás plantaban un jardín para la diosa lejos en el campo, y derramaban cerveza en su honor. Después, se dejaba el jardín sin cuidado. En varias partes de la ceremonia las mujeres y jóvenes iban desnudas, y cantaban canciones obscenas. Los hombres y los muchachos se escondían dentro de las chozas, y no se acercaban donde las mujeres. Si lo hacían, las mujeres y las muchachas podían atacarlos.

Esta diosa y sus ceremonias son interesantes por varias razones. Los zulúes y otras tribus al sur de África tienen muy pocas mitologías y no poseen descripciones elaboradas de ninguno de sus otros espíritus (del Dios Supremo, que después de crear el mundo, dejó de tener interés directo en él, o del poder del Cielo, o de los espíritus ancestrales). ¿Por qué tendría que existir esta idea muy clara de una diosa antropomorfa inusual y naturalista, ligada con ritos en los cuales las mujeres se comportaban al mismo tiempo en forma obscena y como si fuesen hombres? En una búsqueda de información entre las tribus alrededor no se halló ninguna diosa similar, pero pude encontrar en ellas elementos de conductas obscenas y de protestas similares realizadas por mujeres, en contra de las reglas establecidas. Hacia el sur, las mujeres tembu se comportaban así cuando celebraban la pubertad de una muchacha; hacia el norte, las mujeres tsonga iban desnudas,

cantaban canciones obscenas y maltrataban a todo hombre que encontraban, cuando trataban de deshacerse de una peste en su cultivo. Estos actos obscenos y desafiantes realizados por mujeres eran alentados, porque se creía que atraerían bendiciones a la comunidad: buenas cosechas, fertilidad y buena salud para una muchacha núbil, y la desaparición de la peste de los cultivos. Estoy relatando aquí la experiencia personal que me condujo inicialmente hacia el problema de cómo la costumbre de exagerar un conflicto consigue la aprobación social; y más allá de eso, al problema de cómo los conflictos son incorporados en un sistema de ordenamiento social.

Me dispuse a indagar acerca de los roles de las mujeres en todas las otras situaciones sociales. Descubrí que había todo un conjunto de creencias y costumbres que enfatizaban que las mujeres como tales eran ambivalentes ritualmente para los zulúes; esto es, ellas poseían en dichas ceremonias el poder del mal, y el poder del bien. El poder del mal existía en ellas independientemente de su voluntad. Cada vez que menstruaban constituían un peligro para los guerreros, las cosechas, y el ganado, debido a lo que llamamos medios sobrenaturales. Se convertían en brujas haciendo daño a la gente, al vincularse sexualmente con potencias animales o "*familiars*", espíritus ancestrales caprichosamente malignos, en tanto que los espíritus masculinos ocasionaban desgracias merecidas. Estas creencias se extendían a dimensiones mayores del mundo, ya que un rayo que se bifurca peligrosamente era femenino, mientras que un relámpago difuso era masculino, etc. Por otra parte, su sangre menstrual era importante ya que coadyuvaba a concebir hijos, y su condición de embarazo era mágicamente fertilizadora. Lo que sorprende era que esas capacidades del bien y del mal eran inherentes en el ser mujer. Los hombres no tenían tales capacidades conflictivas en su propia naturaleza masculina. Para causar un daño mágico, los hombres tenían

que buscarlo deliberadamente, realizando acciones de hechicería. Los hombres en cambio podían aprender a ser buenos magos, pero las mujeres que buscaban el mismo propósito, tenían que pasar por una enfermedad dolorosa atribuida a la posesión de un espíritu. Esa era la diferencia ritual entre los hombres y las mujeres.

Después de evaluar la cultura zulú, concluí que una mujer estaba legalmente –en principio, pero no siempre en la práctica– sujeta al control de algunos hombres, ya sea el padre, el hermano, o su esposo, después del casamiento. El efecto principal de esta subordinación era dar control a estos hombres sobre las capacidades de la mujer como esposa y procreadora de hijos. A cambio de la transferencia que los parientes masculinos de una mujer hacían al esposo, al entregarle la capacidad de la mujer como esposa, incluyendo su trabajo en el campo, y su capacidad para concebir hijos, el esposo entregaba a los familiares varones de su mujer, el ganado que era tabú para ella (ella no podía tocarlos o ingresar al corral de estos animales). Aquí me parece que existe un conflicto fundamental en relación a la posición social de una mujer en la sociedad zulú, contradicción a la que ya me he referido en las exposiciones anteriores, pero que ahora deseo destacar a fin de enfocar los problemas del ritual. Los grupos de parentesco zulú están conformados sobre el principio de que la descendencia va de hombre a hombre; la sucesión en posiciones y herencia de propiedades pasan por línea paterna, y la descendencia por el lado de la mujer está excluida totalmente. Es decir, la línea de descendencia a través de las mujeres como hermanas y como hijas no transmite ni poder ni propiedades. Pero en la práctica la línea de descendencia va del hombre a sus hijos a través de la esposa o esposas. Los romanos tenían un sistema similar, y asumían una máxima legal paradójica que resume admirablemente este conflicto enfocado en la mujer: *mulier et origo*

et finis familiae est (“la mujer es el comienzo y el fin de una familia”). En la sociedad zulú, como en la de Roma, la mujer como esposa perpetúa la línea de su esposo, mientras que como hija es el final de la línea de su padre. Y su transferencia desde la posición de hija hacia la de esposa, se logra mediante la ceremonia del casamiento, donde ella lleva un escudo y un “assagai”, que corresponden a los hombres, y se intercambia por la entrega de ganado.

Otra evidencia mostraba fuertemente que la cercanía de un casamiento era un periodo de gran angustia para las muchachas zulúes: eran pasibles de frecuentes ataques de histeria que se atribuían a la magia de amor de sus pretendientes. El matrimonio mismo era una relación difícil, que requería ajustarse a una familia extraña, en la que ella enfrentaba muchos tabúes. Tenía que evitar contactos con partes importantes de la aldea de su esposo, e incluso partes de su propia choza. Tenía que variar su lenguaje, para no usar palabras que contuvieran la raíz del nombre de su esposo o de los nombres de familiares mayores de su esposo. Su función, recalcada, consistía en ser una esposa responsable, trabajadora, leal y decorosa, capaz de criar y cuidar los hijos para su esposo. Solamente cuando ellos crecían, ella podía independizarse, como madre de hijos ya maduros. Y después de su muerte se creía que su espíritu les enviaría desgracias arbitrarias, sin ninguna relación con hechos o conductas malvadas; desgracias que ella no detendría por algún sacrificio, como si lo haría un espíritu varón. Pero al cumplir su responsabilidad como esposa, debilitaba el grupo de su esposo al mismo tiempo que lo fortalecía. Por un lado, aportaba más miembros o reclutas frescos al grupo de su esposo; por otro lado, producía competidores por el poder y por las propiedades del grupo. Aquí hay un segundo conflicto en la posición de una mujer en estos grupos. Estos conflictos que se centran en la posición de la

mujer como esposa o como criadora de hijos giran alrededor del ganado que regula el matrimonio zulú: por tanto afirman los zulúes que “*el ganado concibe hijos*”. De ahí que me parece que el ganado, y el pastoreo de ganado, bien podrían simbolizar toda la subordinación legal de la mujer. Permitirle a una mujer pastar el ganado sería una recompensa y una liberación, especialmente cuando se les permitía también andar desnudas y cantar canciones obscenas, o atacar a los hombres que pasaban cerca. Esta afirmación, que la realización de acciones normalmente prohibidas es una recompensa y una liberación, parece justificarse por las descripciones que tenemos. Pero parte de su interpretación encierra un análisis psicológico para el cual no existe evidencia.

Socialmente, la supresión de los tabúes e impedimentos normales, evidentemente los hace resaltar. Este es el aspecto de la ceremonia que más me interesa. Las costumbres zulúes resaltan la diferencia entre el hombre y la mujer, más allá de sus diferencias biológicas. Las mujeres no pueden acercarse al ganado; las mujeres deben mostrarse decorosas en público; las mujeres no deben participar en la vida nacional o ceremonias nacionales; las mujeres, cuando menstrúan, están llenas de peligro místico. Esto es parte de la posición social de la mujer, y las costumbres y creencias destacan su diferencia y su separación de los hombres. Puesto que los hombres pastan el ganado, pueden estar al frente en la vida nacional y en las ceremonias nacionales, los hombres no menstrúan y no están llenos de peligro místico. Pero en una ocasión durante el año —la época de siembra, cuando ellas empiezan las duras labores agrícolas— se les permite a las mujeres actuar como si fuesen hombres. No sólo tienen licencia para hacerlo, sino que se les anima e incluso incita a hacerlo en interés de la comunidad. Cuando me tocó trabajar en Zululandia, en 1937, ya no se realizaban estas ceremonias: los ancianos me contaban que a

eso se debía que los cultivos estuvieran pobres. De modo que la supresión de los tabúes no solamente recompensaba a las mujeres, sino que también traía beneficios para los hombres que permitían esta supresión, y se subordinaban a la momentánea dominación de parte de la mujer. Me parece que eso era posible y efectivo, en formas que aún no se comprenden completamente, porque las mujeres, al igual que los hombres, aceptaban la naturaleza general de la sociedad zulú como buena y valiosa. Es decir, que este rito en particular, al permitir que las personas se comporten de formas normalmente prohibidas, expresaba, de un modo inverso, el carácter normal de un tipo particular de ordenamiento social. Y el rito seguiría siendo efectivo en este sentido, al mismo tiempo que era provechoso para las mujeres, mientras que ellas aceptaran que las disposiciones de los zulúes eran buenas. Esas mujeres no eran luchadoras por votos, o feministas buscando alterar la sociedad zulú a fin de fortalecer su propia posición. Si hubieran estado rebelándose contra las reglas de los zulúes, dicho rito no tendría efectividad en afirmar los principios morales al actuar al revés, con la creencia de que esta reversión traería la bendición social en forma de ricas cosechas.

Mi análisis de los más profundos lineamientos sociales que afectan la posición de las mujeres en estos rituales se sustenta cuando examinamos otros rituales que se dan en estos pueblos. Veamos esta descripción del ritual tsonga, que organiza el traslado de una aldea: Una aldea tsonga está habitada por un jefe, con sus esposas e hijos, y las esposas e hijos de sus hijos casados. Cuando se alistan a mudarse, el jefe va primero a examinar algunos terrenos donde le gustaría construir. Rompe pequeñas ramas de varios árboles y éstas son examinadas por huesos adivinadores para ver cuál lugar dará prosperidad. Luego se colecciona materiales de construcción en el sitio escogido, y el jefe y su esposa principal abandonan

finalmente la vieja aldea, tienen relaciones sexuales rituales en el nuevo lugar y en la mañana amarran un nudo en el pasto sobre el cual todos los miembros de la aldea deben pisar. Este es el lazo entre la aldea, el jefe y su esposa principal. En seguida comienza un mes de tabú, especialmente sobre las relaciones sexuales de parte de los miembros de la aldea. La ruptura de este tabú puede hacer enfermar al jefe, mas no hace enfermar al ofensor. Los hombres trasladan las chozas de la antigua aldea al lugar nuevo, mientras cantan canciones obscenas insultando a las mujeres. Más tarde, cuando las mujeres cubren los pisos de las chozas con barro, contestan con canciones obscenas a expensas de los hombres. Un tsonga opina sobre estas canciones: “La aldea se rompe en pedazos, igual que las leyes ordinarias. Los insultos prohibidos, ahora se permiten”. Se coloca sustancias mágicas alrededor de la aldea, a modo de cerco para obstruir el ingreso de brujos. Finalmente el nuevo hogar está listo.

Todas las parejas realizan relaciones sexuales rituales en orden de jerarquía, y luego se debe ejecutar el rito final de instituir al jefe. La esposa principal del jefe toma su assagai y cierra la entrada de la aldea. Ella hace una ofrenda a los espíritus ancestrales y reza por la gente: “¡No dejen que la aldea los sujete! Conciban niños; vivan y sean felices y consigan todo. Ustedes dioses, ¡vean! No tengo amargura en mi corazón. Está limpio. Yo estaba molesta porque mi esposo me abandonó, decía que yo no era su esposa; él amaba a sus esposas más jóvenes. Ahora, eso ya no está en mi corazón. Seguiremos teniendo relaciones amistosas”. A continuación, todos cenan juntos.

Por otro lado, esta ceremonia requiere que en el ritual haya una afirmación enfática de aquellos conflictos dentro de la aldea que podrían conducir a su ruptura. De hecho, estos conflictos llevan finalmente a la división de la aldea. Los

conflictos se centran en las relaciones maritales de los diferentes hombres de la aldea, ya que mediante estas relaciones cada hombre consigue los hijos que eventualmente le ayudarán a fundar su propia aldea. Por tanto las relaciones sexuales son prohibidas durante el periodo en que se deja la antigua aldea, pero la nueva aún no ha terminado de construirse (el periodo en que los aldeanos disidentes podrían decidir marcharse). Las restricciones normales se levantan y la obscenidad se permite. La ruptura del tabú sobre las relaciones maritales no lleva al castigo místico del infractor, sino que encierra amenazas místicas para el jefe, ya que es su autoridad la que resulta amenazada por los casamientos que llevan a la independencia de cada uno de los hombres del grupo. Finalmente, la esposa principal toma el lugar de su esposo, blandiendo sus armas, para simbolizar la unidad del grupo de los varones y sus esposas, a pesar del hecho de que es a través de las esposas, que conciben los hijos, que el grupo se separará en última instancia. Se muestra a las mujeres y los hombres, identificados con los intereses de la unidad de la aldea. En su rezo la esposa principal plantea los conflictos que existen entre ella y las otras esposas del jefe. Afirma que ellas están celosas de sus atenciones; pero también hay celos por los derechos de sus propios hijos. La oposición general del grupo de parientes de la rama masculina a las mujeres extrañas con quienes se casan, y que traen disensión a la aldea, se expresa en las canciones obscenas. Este ritual, igualmente, resalta los conflictos que amenazan la unidad de la aldea, y se realiza aún cuando en la práctica todos vivan armoniosamente juntos. Pero en base a esta afirmación de los conflictos, el ritual enfatiza su existencia, y de hecho los exagera. Sin embargo, los tsonga creen que el efecto de la ceremonia consiste en bendecir a la aldea con fertilidad y prosperidad. Esta creencia puede sostenerse

mientras que los miembros de la aldea acepten la unidad de la aldea como algo deseable.

Estos mismos conflictos aparecen en muchos otros rituales de estas tribus. El deseo de cada grupo de parentesco masculino por tener esposas, y al mismo tiempo el rechazo a las esposas debido a que ellas representan fuentes de problemas entre ellos, se plantea claramente en las ceremonias de casamiento de los zulúes. Los dos grupos que participan en el matrimonio se insultan entre sí y se amenazan con armas, danzan competitivamente uno contra otro, la novia intenta escapar y debe ser capturada por su esposo. Con mayor claridad, este simbolismo aparece cuando la novia blande un pequeño escudo y un cuchillo o *assagai*, como si ella fuese un hombre, un enemigo que amenaza al grupo de su esposo. Y por largos periodos de la ceremonia ella debe sentarse con la cabeza gacha mientras los parientes de su esposo la insultan como una floja buena-para-nada, de mala familia, que va a introducir querellas dentro del hogar feliz. De nuevo, el ritual del matrimonio afirma de antemano los conflictos que van a girar alrededor de la posición de la esposa, y se cree que esta afirmación bendecirá al casamiento. Se cree que la expresión abierta del conflicto dentro del grupo va a traer éxitos, y va a lograr la unidad y prosperidad del grupo más extendido.

Estos rituales contienen la creencia de que si las personas desempeñan ciertas acciones van a influenciar el curso de los eventos de tal modo que su grupo resultará más rico, más próspero, tendrá más éxitos, etc. Algunos de nosotros por tanto llamamos a estas acciones “rituales”, y decimos que contienen “nociones místicas”, nociones de que su desempeño afectará en alguna forma misteriosa el curso de los sucesos. Lo “ritual” en esta definición se contrasta con lo “ceremonial” que

consiste en acciones similares pero sin las nociones místicas asociadas con dichas acciones.

Los rituales de este tipo, en que las personas realizan acciones en términos de sus roles sociales, están muy extendidos en las llamadas sociedades primitivas. Ocurren en los círculos de la agricultura, en la caza y pastoreo, en la manufactura, y en operaciones militares. También se realizan cuando la aldea se traslada o se instala, y cuando se instituye en el cargo a personas de autoridad, y también en las diferentes etapas del crecimiento de un individuo (nacimiento, pubertad, matrimonio). Finalmente, son importantes en los funerales. Encontramos que las diferentes sociedades ritualizan estos eventos en grados muy diversos, y diversas sociedades aprovechan distintas ocasiones para realizar los rituales. Pero en general, un alto ritualismo de estas ocasiones sociales es característica de las sociedades más sencillas, si las comparamos con las civilizaciones industriales desarrolladas. Esta regla es general, no absoluta, ya que muchas sociedades simples, incluyendo las islámicas, no hacen uso de muchos rituales.

El rasgo característico de este tipo de ritualismo consiste en que hace uso de los detalles de relaciones sociales específicas: relaciones entre padres e hijos, el tío por lado de la madre y el hijo de la hermana, hombres y mujeres, reyes, príncipes y súbditos. De hecho, la realización de actos rituales específicos por personas que poseen un tipo particular de relaciones entre sí, es un elemento esencial de esa relación. En muchas sociedades patriarcales, por ejemplo, es el hermano de la mamá quien ofrece apoyo a un muchacho en ciertas crisis, ayudándolo a través de la iniciación y otros rituales. Y la provisión de este apoyo ritual, o la realización de cualquier ritual en una ceremonia que involucra a alguna persona relacionada, se practica con firmeza. La creencia dice que el no ejecutar

estos ritos llevará a severos castigos místicos. De ahí que estas obligaciones rituales sean una parte muy significativa de cada relación social, y señalan su diferencia con respecto a otras relaciones. El rol ritual variable de cada persona distingue su relación específica con la persona involucrada; y las penalidades místicas aseguran que estos roles se cumplan sin falta.

De este modo, el ritual de cada tribu africana se configura alrededor del marco de sus propias formas de organización. Generalmente todas las tribus poseen conjuntos distintivos de rituales para ocasiones específicas, y en estos rituales las personas se presentan según su relación entre unos y otros en la vida secular. Lo que ocurre es que las diferentes personas en cuestión desempeñan sus roles, ya sea en forma directa o actuando al revés del comportamiento normal, o mediante algún rito simbólico especial. La novia zulú lleva escudo y *assagai*, pero ella también lleva en la espalda un hijo de la aldea de su esposo. Ella lanza agresivamente su *assagai* al corral de ganado de su esposo; pero también recolecta leña, cocina y barre, dócil y ceremoniosamente. En el primer conjunto de rituales ella actúa el reverso de su rol, en el otro conjunto de rituales ella desempeña sus responsabilidades futuras. De este modo, los ritos exhiben la ambivalencia del conjunto de sus roles. En las ceremonias a nivel de la nación, el rey es insultado; pero también se lo alaba como todopoderoso.

Decir que los rituales africanos tienen este alto grado de especificidad no niega que estos rituales tocan algunos de los problemas generales de la existencia social y humana que los hombres enfrentan en todas partes. Algunos problemas son universales: ¿Qué es el hombre? ¿De dónde proviene, y hacia dónde va? ¿Por qué debe haber el bien y el mal, la prosperidad y la desgracia? ¿Cómo se ubica la sociedad humana en el mundo de la naturaleza? ¿Qué de las relaciones de hombres

y mujeres, padres e hijos, magistrados y pueblo? ¿Qué de los tratos entre los diferentes grupos? Estos problemas pueden resumirse, tal vez, en una pregunta general: ¿Cuál es el lugar del hombre, como miembro de una sociedad, en el mundo? La respuesta se da en parte, en el mito y la leyenda, en parte en el dogma, y en gran parte en los rituales, como el ritual zulú de las mujeres, que propician a la diosa Nomkubulwana.

Los africanos no han producido dogmas elaborados para explicar la naturaleza del universo, aunque existen importantes excepciones a esta generalización. En parte, no existen teólogos profesionales, de ahí también, que no se esfuerzan por hacer consistentes sus dogmas. Sus diferentes rituales a menudo encarnan principios y valores inconsistentes, e incluso contradictorios. Es que reflejan la existencia en la vida social de diferentes principios sobre la organización social, que se contradicen, como hemos visto: Una esposa es una bendición y un peligro. Estos diferentes principios se compensan uno al otro, así que después de un periodo de tiempo o en un rango más amplio de relaciones sociales, los conflictos de relaciones específicas se corrigen, y el patrón social se reestablece o se duplica. La aldea permanece unida, o se construye dos aldeas similares. Este proceso repetitivo en la vida social de África permite el uso de la afirmación ritual del conflicto, ya que los procesos sociales se encausan a través de querellas y disputas para producir el mismo tipo de relaciones sociales, y no relaciones nuevas o diferentes. Después de la orgía ritual de pastoreo del ganado, las mujeres zulúes retornan a sus quehaceres cotidianos, no buscan un conjunto diferentes de leyes feministas. Los rituales son una afirmación de rebelión, pero nunca de revolución.

Esta tendencia aparece de forma muy marcada en las grandes ceremonias nacionales de las tribus que viven en la

región sureste de África. Al sembrar, al brotar los primeros frutos, en la cosecha, y antes de una guerra, la nación zulú realizaba grandes rituales militares que los Swazi realizan hasta hoy. Se cree que estos rituales van a fortalecer a la nación, y que aseguran la prosperidad y la victoria. Sin embargo, consisten en su mayor parte de afirmaciones de rebelión en contra del rey, de parte de príncipes hermanos y de sus súbditos, y de afirmaciones de que él rey no merece ocupar el puesto que tiene.

La doctora Hilda Kuper ha señalado esto en una brillante descripción y análisis de las ceremonias de los swazi. También ha planteado la pequeñez del universo dentro del cual está establecida la cosmología de los swazi, y la naturaleza particular de su respuesta al problema: ¿Qué es el hombre? El mundo es visto como un escenario específico para los swazi, en competencia con las naciones vecinas, y no para la humanidad en general. El rey tiene que correr o competir con el sol abriendo la ceremonia de los primeros frutos, antes de que el sol llegue al Trópico de Capricornio; pero también tiene que dar apertura a la ceremonia de la luna menguante, cuando los poderes del hombre se reducen a su mínimo, a fin de que dos semanas más tarde el clímax ritual pueda suceder en la luna llena, donde los poderes del hombre llegan a su máximo apogeo.

La ceremonia misma es sorprendentemente una actuación del conjunto de las relaciones políticas swazi, de tal modo que la dra. Kuper le llama “un drama de reinado”. El rey y la reinamadre y las reinas, príncipes y consejeros, hombres en sus regimientos, jefes comunales de aldea, mujeres, todos tienen roles específicos dentro del ritual que están relacionados a los roles que cumplen en la vida diaria. Pero los rituales afirman no solamente la unidad de la nación alrededor del reinado, sino también todos los conflictos que se dan en torno a la persona

del monarca reinante: el resentimiento de sus súbditos contra la autoridad, la envidia de sus hermanos-príncipes que codician el trono, etc. En realidad, el ritual exagera los conflictos. Ya sea que los príncipes codicien o no el trono, se les hace actuar como si realmente lo codiciaran. En los momentos críticos en que se afirma la lealtad al rey, ellos tienen que abandonar el escenario, e incluso sus hijos no nacidos participan en el conflicto (ya que la esposa embarazada de un príncipe también debe retirarse). En momentos específicos de la ceremonia se requiere un toro negro, y la costumbre es que estos animales sean robados a algunos súbditos comunes, quienes resultan así “molestos y orgullosos”, dicen los swazi (una descripción adecuada de las actitudes ambivalentes que se dan cuando se es miembro de una nación autoritaria). También existen, por supuesto, rituales que afirman el apoyo al rey, tanto de parte de los príncipes como de los súbditos, pero el tono general es tanto de rechazo al rey, como de celebración triunfal de su poder. Algunas canciones típicas expresan lo siguiente:

Tú odias al niño rey,
 Odias al niño rey;
 y
 Lo odias,
 Madre, los enemigos son la gente,
 Lo odias,
 La gente son magos.
 Admite la traición de Mableda:
 Lo odias,
 Has hecho el mal,
 Dobla el gran cuello,
 Esos y aquellos lo odian,
 Ellos odian al rey;
 y

Rey, cuidado por vuestra suerte,
Rey, ellos os rechazan,
Rey, ellos os odian.

Aquellos que odian al rey son aquellos que lo rechazan: enemigos dentro de la tribu, no enemigos externos, sino sus hermanos y súbditos descontentos. Su suerte es triste porque debe cargar con el peso de su posición, y el odio que ese puesto conlleva.

Este tema del rechazo y odio hacia el rey está tan incorporado en esta gran ceremonia nacional, que debemos preguntar, de nuevo, cómo la afirmación de la rebelión puede ser tan fuerte en un ritual que, para la gente, unifica y bendice a su nación. Y el rey no solamente permite que lo rechacen, y también que lo insulten; sino que al hacerlo, se cree que lo apoyarán en el difícil cargo difícil que debe asumir.

Evidentemente puede haber una alta catarsis psicológica y de alivio para los príncipes y súbditos a quienes se les requiere públicamente que expresen sus resentimientos ocultos. Este problema se encuentra fuera de mi dominio, sin embargo, como sociólogo, me interesa el hecho de que esta afirmación de rebelión se realiza dentro de un ordenamiento aceptado. El reinado es sagrado, y su fortaleza sagrada es necesaria para la nación —no solamente para su fuerza política, sino también para la fertilidad de sus mujeres, campos, y ganados. La aceptación del orden establecido como correcto y bueno, e incluso sagrado, parece permitir una licencia sin freno, y verdaderos rituales de rebelión, ya que el mismo orden mantiene a esta rebelión dentro de sus límites. Así, al representar los conflictos, ya sea directamente, o por inversión o en otras formas simbólicas, se destaca la cohesión social dentro de la cual existen los conflictos. Ya que el ordenamiento social contiene siempre

una división de derechos y deberes, y de privilegios y poderes en contra de las responsabilidades, la representación ritual del orden reafirma su corrección. El ritual afirma que en virtud de su posición social los príncipes y la gente odian al rey, pero sin embargo lo apoyan, y lo apoyan a pesar de los conflictos que existen entre ellos. O, por lo menos, si no dan su apoyo a algún rey en particular, apoyan al reinado, ya que en las condiciones de la política swazi, como expliqué en una exposición anterior, los opositores no tratan de subvertir el ordenamiento social, sino que tratan de instalar un nuevo rey en el reinado ya establecido. Los swazi eran rebeldes, nunca revolucionarios. Si un rey en particular resultaba ser un tirano, el objetivo de sus súbditos no buscaba establecer una república, sino encontrar algún príncipe bueno en la familia del rey; ya que sólo un miembro de esa familia podía sostener el reinado sagrado.

Creo particularmente que en la poco desarrollada economía swazi, con sus escasas formas de comunicación, diferentes sectores territoriales de la nación desarrollaban fuertes corrientes autónomas, y tendencias a apartarse de la hegemonía nacional. Pero estas tendencias de fragmentación eran canalizadas hacia la lucha para colocar a algún príncipe específico en el trono: los sectores luchaban a favor del reinado sagrado, y no para independizarse. De este modo, he planteado que en estos Estados africanos, las rebeliones periódicas fortalecían, en lugar de debilitar, al sistema político. Si este argumento es aceptable, entonces es posible ver que los swazi tienen razón cuando afirman que su gran ceremonia, que expresa los conflictos de modo tan abierto, es una fuente de unidad y de fortaleza, de cohesión. Ya que “el drama del reinado” muestra un proceso que se presenta realmente en la vida política. Expresa la aceptación del reinado, como fuente de las leyes y del ordenamiento moral para los swazi, en contra los traidores internos y los enemigos de fuera. Para expresar esto, afirma que

aquellas personas hostiles al monarca reinante, a pesar de todo lo apoyan, porque apoyan al reinado. Y la posibilidad de que el rey pueda ser inadecuado como persona, y que puede profanar los valores del reinado, se admite en los insultos con que se lo aflige, pero esto no invalida el reinado en sí.

El tema general que he planteado aparece con gran fuerza en un relato acerca de la ceremonia zulú, hecho por Delegorgue, un viajero francés de los primeros en visitar el país. Su narración es aún más reveladora, pues no entendía lo que estaba presenciando. Describió al gobierno zulú como despótico, y comentó sobre la ceremonia:

En la época de la asamblea general de los guerreros (hacia el 8 de diciembre) cuando madura el maíz, tiene lugar una discusión muy encendida. Hay preguntas libres que el rey debe responder inmediatamente, y de una forma que satisfaga a la gente. He visto que los guerreros ordinarios saltan fuera de sus ubicaciones, transformándose en oradores llenos de energía, extremadamente agitados, no solamente devolviendo la mirada furibunda del rey, sino incluso denunciándolo ante los presentes, culpando sus acciones, estigmatizándolas como vanas y cobardes, obligándole a explicar, destrozando el razonamiento de sus respuestas, analizándolas en detalle y desenmascarando su falsedad, para después amenazarlo orgullosamente y terminar con un gesto de desprecio. También he visto, después de tales discusiones, [continúa Delegorgue], a los partidarios del rey y a los de la oposición a punto de lanzarse unos contra otros. He visto que ya no hacían caso a la voz del déspota, y que una revolución podía estallar allí mismo si un solo hombre ambicioso hubiera sacado provecho de la indignación de los opositores al rey. Pero lo que no dejó de sorprenderme fue el orden que seguía al final de este tipo de tribunal del pueblo.

Es precisamente la sorpresa de M. Delegorgue lo que trato de explicar. Evidentemente, ningún dirigente revolucionario

se presentaría en ese instante. El ataque al rey era una obligación por tradición, y naturalmente culminaba en la exhortación de los guerreros al rey para que los condujera a la guerra. El ataque al rey, como muestran las palabras de Delegorgue, debía haber sido por no estar a la altura de los estándares del reinado. Este ataque exhibía el conflicto entre el reinado y la flaqueza humana del rey, entre los súbditos y el rey, pero afirmaba el valor del reinado.

Yo podría demostrar los extremos hasta los que se usa el conflicto en el ritual de esta manera, en muchas otras ceremonias políticas, tanto en los estados como en sociedades sin instituciones gubernamentales. Un ejemplo notable con un pueblo que no poseía gobierno ocurre con los tallensi de la Costa de Oro. El profesor Fortes ha mostrado en ese caso, que varios grupos participan en una serie de ritos, de manera que cada grupo debe representar su parte en un ciclo de rituales, para que todos alcancen la prosperidad. Una parte de los grupos es responsable de la lluvia, otros de la fertilidad de los cultivos. Y lo que es importante para el propósito de mi exposición, es que cuando cada parte ejecuta sus rituales, la otra debe permanecer encerrada en sus casas, bajo pena de castigo místico. La unidad y la interdependencia se resaltan nuevamente por la exclusión mutua, con el fin de alcanzar la prosperidad para todos, ya que esta unidad y esta interdependencia están constituidas por la separación de los grupos integrantes. Es significativo también, que se prohíbe los matrimonios en este periodo, ya que los matrimonios crean lazos especiales entre los grupos independientes, y también conflictos al interior de cada grupo, según he mostrado anteriormente. Aquí, me aventuro a sugerir, se encuentra el origen de la prohibición de matrimonios cristianos en Cuaresma, y de los matrimonios judíos en el mismo periodo. En la región del Mediterráneo, esta es la época entre los primeros frutos y la cosecha, y es el

periodo de los rituales nacionales en las civilizaciones antiguas. Los matrimonios, como la fuente de unidad en medio de la división, eran tabúes.

De este modo, los rituales de rebelión tienen lugar en las ceremonias nacionales y las ceremonias domésticas. Cuando asume el poder un jefe de aldea en muchas tribus de África Central, se le insulta y se le dice que él no merece el puesto que va a ocupar: los yao le dan golpes en la cabeza para desmayarlo, para ocasionarle una muerte ritual. Aquí también son examinados los sucesores a la jefatura, para saber si son brujos, porque se cree que ellos pueden haber dado muerte a su antecesor y a sus rivales. En estos pequeños grupos políticos la lucha por el poder penetra muy hondo en las relaciones personales, y es utilizada en el ritual para limpiar al futuro jefe, y para instalarlo en el poder de modo que pueda gobernar con sabiduría y para el beneficio de los aldeanos. Pero la expresión de conflicto en los rituales no se lleva a la más pequeña agrupación de la sociedad, y una que es muy importante: la familia base. Ninguna ceremonia que yo conozca permite la expresión abierta de hostilidad de parte de los hijos hacia los padres, de los padres hacia los hijos, o de los hermanos entre sí. Los psicólogos dirán probablemente que esto se debe tal vez a que estos conflictos son demasiado profundos: las relaciones no se podrían reestablecer si los conflictos reprimidos en estos sentimientos de lo más íntimo, se exhibieran. Como antropólogo social busco una explicación diferente. Los ritos que he tomado en consideración se desarrollan en grupos que persisten a pesar de la vida o muerte de sus miembros, o de sus movimientos geográficos. En general son grupos perdurables: naciones, grupos políticos entrelazados, aldeas, concejos locales de mujeres en el ritual de la diosa de los zulúes. La familia no es un grupo con la misma persistencia: se rompe con la muerte de los padres y con el matrimonio de los hijos.

No tiene el mismo tipo de cohesión como los otros grupos. Y mi planteamiento se basa en el hecho de que el ritual consentido de protesta y rebelión es efectivo mientras no exista una querrela en el nivel en que se expresa el ritual de la protesta, y mientras el grupo mismo pueda persistir.

Pero las relaciones de familia se alteran cuando los hijos crecen y cuando se casan. Aquí el ritual que expresa su separación de los padres no afirma que los padres resientan la adultez de sus hijos o sus matrimonios. En general, los padres pueden abstenerse de asistir a dichos eventos. Cuando una muchacha tsonga llega a la pubertad, su madre no asiste a los ritos: la cuida una madre sustituta. Esto de por sí implica una ruptura del dominio materno. Los padres barotse no asisten a los matrimonios de sus hijos. Esta ausencia puede ser ritualmente efectiva al simbolizar un cambio en la relación; en las ceremonias políticas de los tallensi que he mencionado (donde los grupos políticos entrelazados se esconden cuando sus pares están conduciendo las ceremonias), la ausencia sirve para coadyuvar a que dicha ceremonia consiga la bendición de la prosperidad para todos. La ausencia prescrita de un ritual, por tanto, es una forma de participación en él: aunque no es una protesta, plantea que existe un conflicto presente en el proceso social.

Tuve la fortuna de observar este proceso vívidamente en algunas ceremonias de circuncisión de muchachos en el noroeste de Rhodesia. Existen muchos rituales similares en toda la región sur-central de África. Las descripciones anteriores de estos rituales simplemente enfatizan que eran tabúes para las mujeres, quienes tenían que mantenerse alejadas. Descubrí que la ausencia de las mujeres era parte de su contribución al ritual, que apuntaba a coadyuvar al crecimiento de sus hijos. Al no estar presentes, colaboraban a que sus hijos se

liberen de ellas y se transformen en hombres, asociados con sus padres. Pero a lo largo del ritual en su conjunto, las mujeres debían ausentarse por periodos, y luego participar activamente en ciertos ritos, que incluían un casamiento simbólico de hombres y mujeres para hacer que los muchachos renazcan como hombres completos. Este casamiento simbólico se basaba en la idea de que la relación sexual con fines de procreación involucra la unión de dos personas opuestas pero complementarias: hombre y mujer. Símbolos masculinos y femeninos se encontraban enlazados en todo el campamento donde se aislaba a los muchachos. Y los hombres y mujeres sucesivamente luchaban uno contra otro, se separaban, y se unían en la alegría por el crecimiento de sus hijos. Comparé dicha ceremonia con las relaciones maritales: una forma de “lucha con alegría”, una unión cargada de conflicto, pero que podía tener éxito si se observaban los ritos apropiados, como ordenaban los ancestros. Aquí también, se creía que el planteamiento expreso, la exageración del conflicto, podía lograr el objetivo generalmente deseado: la madurez y fecundidad de los muchachos. Esto era así, porque las mujeres querían que sus hijos se transformen en hombres, al igual que sus esposos. No existía desacuerdo sobre la corrección final del ordenamiento social.

He planteado que se puede creer que la dramatización enfática del conflicto dentro de un tipo particular de ordenamiento social, puede bendecir dicho ordenamiento, mientras no lo cuestione. Se requiere que la gente exprese abiertamente su hostilidad de unos contra otros, para conseguir la bendición: se resalta la aceptación de los objetivos comunes por encima de las hostilidades. También he sugerido las razones por las que los rituales de ruptura no ocurren dentro de la familia básica. Pero todavía debo examinar otros rituales donde no se expresa el elemento de conflicto, y el objetivo del ritual se asegura mediante expresiones directas de unidad e identidad

de propósito. Este es un problema complejo, pero creo que la clave de la respuesta se encuentra en la descripción de Delegorgue sobre las ceremonias nacionales de los zulúes. En todas las ceremonias que he descrito en esta parte, a pesar de los conflictos, no existe división acerca del objetivo deseado, y no hay duda sobre cuál es la regla moral o la relación social dominante. Los Estados zulú y swazi eran fuertes y no estaban siendo cuestionados. En su vida rutinaria, los zulúes poseían un patriarcado muy fuerte, bajo el mando del hijo mayor de la esposa principal de un poblador. Era difícil para que los hombres apartarse de la familia paterna, o para las mujeres, dejar a sus esposos. La fortaleza de este sistema podía consentir la actuación rebelde de la mujer dentro de los rituales; así como la fortaleza de la estructura militar consiente la reversión de roles en navidad, cuando los oficiales sirven a los soldados. Igualmente, en los ghettos polacos, donde los rabinos poseían mucho poder, una vez al año se predicaba un sermón atacándolos en la sinagoga por parte de una persona no honorable; esto no se realizaba en lugares donde el poder del rabino era débil. En Swazilandia, si el rey era todavía un muchacho, los ritos de rebelión no se practicaban. No tengo una respuesta completa para esto, pero considero que allí donde las relaciones son débiles, no puede haber licencia en los rituales.

La debilidad de una relación puede encontrarse en la propia estructura. Pero también puede ser débil porque involucra conflictos de principios sociales que son fáciles de advertir y que no pueden reconciliarse. En estos casos, me parece que el ritual afirmará los principios en forma separada, y no resaltará el conflicto que existe entre ellos.

Finalmente, otra línea provechosa de análisis parece encontrarse en el contraste del manejo ritual del conflicto con el manejo secular del conflicto. Por ejemplo, los conflictos

políticos entre los zulúes y los swazi que he descrito, también están presentes en la vida de los Barotse, pero los Barotse no tienen rituales de rebelión, sin embargo, su sistema político está organizado de tal manera —a diferencia de los sistemas políticos de los zulúes y los swazi— que todos estos conflictos están estructurados en una serie elaborada de concejos. Dichos conflictos encuentran su exposición y expresión en un conjunto de relaciones seculares diferenciadas. Y aquí, considero, se encuentra una clave importante para comprender por qué hay tan pocos rituales de este tipo en nuestra sociedad. Debe haber muchas razones para esto, pero expongo solamente las enseñanzas que nos dan los ritos de protesta.

He presentado dos líneas de razonamiento en mi búsqueda por comprender estos ritos. Primero, en África, en general, un hombre realiza todas sus actividades con el mismo conjunto de compañeros: trabaja con ellos, juega con ellos, actúa políticamente con ellos, ora con ellos. Se teje un intrincado conjunto de relaciones donde el interés de cada persona depende de la relación correcta con el mismo conjunto de compañeros. El pleito con un hermano o con la esposa obstaculiza por ejemplo, las actividades de subsistencia. Los lazos más amplios dentro de la sociedad se desarrollan extendiendo los lazos dentro de la familia, y el resultado es una mezcla intrincada de relaciones, donde las mismas personas dependen entre sí para muchas cosas. La costumbre marca la individualidad de diferentes relaciones dentro del todo. Y las costumbres rituales se usan para indicar cualquier cambio surgido dentro de esas relaciones, o algún cambio en las actividades involucradas. Así, el nacimiento de un bebé, o la llegada de un muchacho a la madurez, o el casamiento, la salida de un hombre en plan de cacería o el recojo de la cosecha de cultivos, etc.: todas estas actividades cambian el patrón general de la vida social. El conjunto intrincado de relaciones se altera, y afecta el ordenamiento moral de

la sociedad. Esto debe rectificarse, y eso se consigue mediante la reafirmación del orden moral general, expresando a la vez la cohesión y los conflictos que existen dentro de esa cohesión. Se puede expresar abiertamente estos conflictos dondequiera que el ordenamiento social no está puesto en cuestión o en duda (donde hay rebeldes, pero no revolucionarios). En dichos sistemas, la expresión consentida de los conflictos puede bendecir al ordenamiento social.

Esta hipótesis de cómo los rituales de protesta pueden ocurrir en ciertas sociedades, también implica por qué no pueden existir en otros tipos de sociedades, como la nuestra. Primero, tenemos revolucionarios al igual que rebeldes, luchadoras por el sufragio femenino, al igual que buenas madres y esposas (por cierto, las buenas esposas y madres a menudo son luchadoras por el sufragio femenino). Una vez que se cuestione el ordenamiento social, el ritual de protesta se vuelve inapropiado, ya que el propósito del ritual es unir a las personas que no confrontan, o que no pueden confrontar sus roles sociales. Más allá de esto, nuestra sociedad está compuesta de relaciones muy fragmentadas y divididas: nuestros intereses nos llevan a asociarnos con una completa variedad de personas diferentes, en la familia, escuelas, bares, lugares de trabajo, templos, organizaciones políticas, clubes de recreación, etc. Una persona no satisfecha puede cambiar su membresía de los grupos, votar para un nuevo gobierno, participar en un club nuevo, buscar trabajo en una fábrica nueva, abandonar su familia cuando se casa. En la sociedad africana, una persona no puede hacer esto con tanta facilidad; y mi impresión es que los ritos de protesta son menos desarrollados en aquellas sociedades donde son posibles algunos movimientos. Sugiero, entonces —el problema es demasiado complejo para una afirmación contundente—, que es por eso que no poseemos la cantidad de rituales que tienen los africanos. Son inapropiados

para la familia, nuestro único grupo con múltiples intereses, y son inapropiados para el Estado, porque tenemos revolucionarios al igual que rebeldes. Todos los otros grupos de nuestra sociedad poseen membresía de tipo voluntario y no forzado. Y muchas instituciones seculares diferenciadas, que tienen una gran libertad de movimiento, permiten soluciones temporales de conflictos personales o sectoriales.

Nosotros no poseemos rituales en el sentido de creer que la representación de los roles sociales va a afectar, de algún modo sobrenatural, nuestra prosperidad y unidad. Pero, por supuesto, tenemos muchas ceremonias que expresan la unidad. Y algunas de ellas reconocen la existencia de conflictos con el Estado. A pesar de ello, ocasionalmente llego a considerar como “ceremonias” otras acciones de contienda en nuestra vida social, que usualmente se asumen como reales. Los debates parlamentarios y las campañas electorales se llenan de disputas: me pregunto hasta qué punto mucho de eso es genuino, y qué relación tiene con la toma de decisiones políticas en la realidad. Los escándalos periódicos, digamos acerca de las acciones de los funcionarios públicos, pueden llevar a la afirmación de principios generales sobre cómo se debe administrar el país, como si no existieran reconciliaciones imposibles entre los diferentes intereses. Estas preguntas pueden no alterar el curso de los eventos, pero expresan una condición ideal de unidad y justicia. Incluso algunas huelgas parecen ceremonias de rebelión en el sistema industrial de la nación, ya que algunas de ellas terminan, y aparentemente en forma feliz por un tiempo, sin que las condiciones hayan cambiado; y otras conducen a cambios que bien podían haberse logrado sin la protesta de por medio. Sin embargo, la manifestación de fuerza parece ser una necesidad preliminar. La sociedad africana no ha cambiado su estructura, y los rituales de rebeldía funcionaban porque los valores finales,

algunos de ellos contradictorios, se colocaban en un plano místico donde no podían ser cuestionados. La nuestra es una sociedad que cambia con rapidez. A pesar de ello, me pregunto si estos procesos, similares a los que encontramos en África, no estarán actuando para convencernos de que existe una gran persistencia, a pesar de, y en medio del cambio.

Capítulo VI

LOS LAZOS EN LA BARRERA DE COLOR

En mis cinco exposiciones anteriores he tratado acerca del funcionamiento de sociedades largamente establecidas, o de Estados construidos mediante la conquista de pueblos con características similares. He sostenido que en estas sociedades la costumbre establece ciertos conflictos entre sus pobladores, y de este modo se genera querellas entre ellos. La costumbre por lo menos controla los espacios donde las querellas tienen lugar, pero la costumbre también genera mecanismos que inhiben el desarrollo de las querellas y que ejercen presión para resolverlas; por otra parte, los conflictos pueden ser conducidos de tal forma por la costumbre, que producen cambios en el personal del sistema, pero la estructura del sistema persiste. Finalmente, he examinado algunos rituales que afirman abiertamente los conflictos existentes dentro de un orden social, y sin embargo se cree que dichos rituales ayudan a bendecir aquel ordenamiento. Espero no haber creado la impresión de que en la antigua África todas las disputas eran resueltas amigablemente, y que todos los conflictos llegaban a un final feliz. Eso está lejos de la verdad. Solamente he descrito los efectos de reparación y compensación de diferentes tipos de conflictos en las sociedades africanas, donde el orden establecido no se cuestiona, y donde existen rebeldes pero no revolucionarios.

En esta ocasión paso a considerar un tipo completamente diferente de sistema social, el de la moderna África del Sur. Aquí tenemos un Estado-nación que está lleno de querellas firmemente asentadas en la costumbre y las creencias: querellas entre blancos, negros, indios y gente de color; entre *Afrikaners* (blancos nacidos en África) e ingleses, así como entre grupos con específicos intereses económicos, etc. ¿Puede aplicarse a esta sociedad, la tesis general de que los conflictos en las lealtades de la gente dentro de un conjunto de relaciones, pueden llevar a la cohesión en un rango más amplio de relaciones, o en un periodo más prolongado de tiempo? Es evidente que en África del Sur el sistema está cambiando constantemente, y junto con estos cambios, los conflictos que el sistema contiene también están cambiando. Pero, ¿son en realidad, los propios conflictos de lealtad, parte del mismo ordenamiento social? Creo que así es, en efecto.

Esto no significa que apruebe estos conflictos. Ciertamente, no los apruebo. Soy uno de aquellos sudafricanos que han reaccionado fuertemente contra la discriminación racial de nuestro país. No afirmo poseer una visión profética que ve catástrofes delante de nosotros, pero puedo intentar examinar con objetividad la clase de sociedad que Sudáfrica ha creado con los lazos de las barreras de color. Más aún, intento comprender cómo mantiene su funcionamiento esta sociedad. Las divisiones, los conflictos, los odios, entre los pobladores y los grupos en Sudáfrica son suficientemente evidentes. Pero, ¿cómo mantiene su desarrollo esta sociedad, dónde reside su cohesión? El principal problema aquí, al igual que en las sociedades en disputa, consiste en mostrar el orden, y no los altercados, averiguar cómo se refrenan dichas disputas, no cómo surgen. Encuentro que la misma regla se aplica: que las divisiones dentro de un grupo cualquiera, que enlazan a sus

miembros con sus enemigos en otras relaciones, presionan para impedir la irrupción de una pelea abierta. Pero todo el sistema está tan mal balanceado que cada solución lleva a un cambio en el sistema, y a la generación de otras querellas nuevas y más violentas. Si bien hasta hace poco, al menos existían lazos entre los diferentes grupos de color, los gobiernos recientes han obrado con fuerza para eliminar dichos lazos.

Debo decir otra vez que cuando encuentro lazos que unen a los diferentes grupos de color, y cuando planteo que estos lazos producen cierta estabilidad en el sistema más amplio, no estoy aprobando o desaprobando. Solamente estoy describiendo, analizando y tratando de explicar este difícil problema: ¿Por qué no hay una explosión social en Sudáfrica? Siempre he pensado que una investigación sobre las causas de la paz, sería más provechosa que una investigación sobre las causas de la guerra.

Al final, por supuesto, Sudáfrica mantiene su curso porque los blancos despliegan una fuerza superior. Ellos conquistaron el país por la fuerza de las armas, o por la amenaza de usarlas, y mediante una tecnología evidentemente superior. Es verdad que algunas tribus africanas buscaron protección con los blancos; pero fue a menudo contra otros blancos, y estas tribus veían que no les quedaba otra opción. Hasta cierto punto, este mismo argumento puede aplicarse cuando estas tribus buscaron protección contra otras tribus; fue la superioridad de las armas, a pesar del número reducido de colonialistas, lo que contaba. Por la fuerza se estableció la autoridad de los blancos, y por la fuerza se mantiene funcionando (no sólo se trata de armas como tales, sino de una mejor organización, un control central, teléfonos, una unidad más grande en general, etc.). No voy a seguir mencionando este aspecto, ya resumido por Hilaire Belloc: “No importa qué pueda pasar, nosotros

tenemos la ametralladora Maxim, ¡y ellos no!”²¹. Estoy seguro de que si los Blancos no hubieran tenido este control policial y militar de organización y poder de fuego, no durarían mucho tiempo. Los africanos conocieron la fuerza de esta potencia de fuego y organización, al enfrentar a reservas de ultramar, en el curso de las primeras guerras y de algunas revueltas y saqueos, pero no es solamente el temor a esta potencia de fuego lo que los mantiene marchando dentro de una serie de relaciones con otros grupos de color. Dije, les mantiene marchando –permítanme decir, les *mantuvo* marchando– porque voy a referirme a las condiciones a mediados de la década de 1930, cuando me encontraba realizando investigaciones en una parte de Sudáfrica. En aquel entonces llegué a la conclusión de que era el dinero, al igual que las armas, lo que mantenía el desarrollo de Sudáfrica. El dinero proporciona a la población blanca y negra, intereses recíprocos, aunque también enfrentados, en el sistema económico general; y el dinero introduce divisiones en cada grupo de color. El dinero es el factor primordial, pero existen, por supuesto, otros factores importantes: educación, religión, alianzas políticas, e incluso la amistad.

Pienso que es más provechoso examinar este problema en una zona pequeña de Sudáfrica. Escojo Zululandia, en Natal del Norte, principalmente porque lo he estudiado, y porque no conozco otro análisis que haya evaluado el efecto de cohesión de los conflictos dentro de la situación de África moderna. Es cierto que también he hecho uso de otros estudios al hacer mi interpretación. He venido trabajando con la idea general de que, donde sea que los hombres actúan en relación con otros,

²¹ Hilaire Belloc, escritor de origen francés (1870-1953), escribió:

“Whatever happens we have got
The Maxim Gun, and they have not”.

es posible encontrar regularidades en sus actos, mediante la observación. En resumen, el comportamiento de los hombres dentro de una sociedad forma un sistema, que posee una estructura. Este sistema, como hace mucho tiempo lo señaló Herbert Spencer, se puede comparar con un sistema orgánico, antes que con un sistema mecánico. En la sociedad estudiamos tanto su anatomía, como su fisiología. Y la idea de los conflictos que se resuelven dentro del sistema general de la sociedad, y que contribuyen a la continuidad operativa del sistema como conjunto, tiene paralelos con la fisiología. Todo el proceso de comer, digerir, y excretar, muestra el mismo tipo de situación. Pero los sistemas sociales, a diferencia de los sistemas orgánicos, son fluidos: pueden cambiar con mucha mayor rapidez, y pueden fecundarse mutuamente. Zululandia es una zona donde diferentes tipos de sistemas sociales han estado ínter-fecundándose, y cambiando después de fecundarse recíprocamente.

Los sistemas sociales pueden ínter-fecundarse con sorprendente rapidez, pero también muestran una gran capacidad para absorber intrusiones sin sufrir cambios. Estos dos procesos pueden observarse en la historia de Zululandia. Cuando los navegantes europeos empezaron a pasar por la región en su camino a India, a partir del siglo XVI, algunos de los barcos naufragaron en las inmediaciones marinas de los zulúes. Muchos fueron muertos: el sistema los eliminaba en el acto. Shaka, el hombre que creó el reinado zulú a comienzos del siglo XIX, les dijo a los comerciantes ingleses que sus ancestros tenían temor de los blancos, a quienes consideraban como un tipo particular de monstruo marino, y los mataban. Si esta afirmación fuera cierta, quiere decir que antes de que estos blancos náufragos fuesen eliminados, habían sido absorbidos en las creencias de los zulúes como monstruos. Pero existen registros de otros navegantes náufragos en otras tribus,

que fueron aceptados dentro de su sociedad como si fuesen miembros de la tribu. Por ejemplo, en 1686 algunos navegantes holandeses que naufragaron en la Costa de Natal lograron regresar a Ciudad del Cabo. En su recorrido conocieron a un portugués que había desaparecido cuarenta años atrás. Esto es lo que ellos informaron: “Este portugués había sido circuncidado y tenía una esposa, hijos, ganado, y tierras; hablaba solamente el idioma de los africanos, habiendo olvidado todo, incluso a su Dios”. Muchos blancos: hombres, mujeres, y niños, fueron absorbidos de esta forma. Se dice que una tribu entera en el área del Transkei (más allá del río Kei), desciende de una mujer blanca. Otros blancos fueron absorbidos, no como pobladores ordinarios, sino como jefes y consejeros, en vista de su aparente sabiduría y habilidades técnicas destacadas. Del mismo modo, parece que al comienzo las mercancías traídas por estos barcos europeos fueron absorbidas en la economía de la región, con el único efecto de fortalecer la posición de los jefes. Estos insistían en que todo comercio debía pasar por sus manos, pero ellos distribuían las mercancías entre los súbditos, como lo hacían con los tributos. Los mismos procesos ocurrían más tarde en África Central.

En 1818 Shaka, cabeza de la pequeña tribu zulú, conquistó casi toda la región de Natal y se estableció como rey sobre una poderosa nación de guerreros. Seis años más tarde comerciantes ingleses se establecieron en el Puerto de Natal, el actual Durban, y comenzaron a comerciar con el rey. Se convirtieron en visitantes frecuentes de la corte de Shaka, y pasaron a ser una fuente de gratificación para él, quien los estableció como jefes en el Puerto de Natal: fueron absorbidos constitucionalmente a su sistema político. Shaka comenzó a usarlos en sus tratos con los enemigos, ya que los llamaba para que trajeran sus mosquetes y apoyaran a su ejército cuando luchaba contra una tribu opuesta a su imperio. También intentó enviar una

embajada a través de ellos para negociar una alianza con el rey inglés. Aquí vemos que el nuevo cuerpo de ingleses, pocos en número pero poderosos con sus armas de fuego y sus vínculos con Ciudad del Cabo, fueron aceptados dentro del sistema como refuerzos del rey en sus relaciones con el exterior (fueron aceptados en términos de los conflictos existentes). Más tarde, el hermano y sucesor de Shaka, Dingane, utilizó a los viajeros boer que le solicitaban tierras, para recuperar ganado que supuestamente otro jefe le había robado. Y otro hermano, Mpande, logró que los boer le ayudaran para derrocar a Dingane; cuarenta y siete años más tarde el nieto de Mpande también convocó a los boer para que le apoyaran en una guerra civil. Menciono estos ejemplos porque muestran con claridad que cuando los miembros de dos sociedades entran en relaciones, rápidamente se establecen relaciones regularizadas, y la forma de estas relaciones puede ser moldeada por los conflictos internos de cada sociedad. Los comerciantes ingleses y los viajeros boer eran hostiles unos contra otros; pero cuando los viajeros boer eran masacrados por los zulúes, los ingleses se volvían contra su patrón, el rey zulú, y apoyaban a sus compañeros blancos.

Pero una vez que se establecieron, los ingleses no siguieron siendo jefes dentro del sistema, equivalentes a los jefes subordinados al Rey, aunque éste los llamaba “mis jefes” en Puerto Natal. En torno a ellos comenzaron a reunirse miembros de tribus que habían huido de los ejércitos zulúes cuando éstos conquistaban la región, y los refugiados del cruel rey zulú escapaban hacia ellos para salvarse. Ningún jefe ordinario hubiera podido brindarles ese refugio. Las relaciones entre el rey y sus jefes blancos se volvieron tensas por este motivo, y un misionero, el Capitán Alan Gardiner, de la Marina Real (R.N.), tuvo que negociar un tratado según el cual los blancos aceptaron no proteger a más refugiados. Además de ello, estos

jefes blancos, y los boer, eran expedicionarios de grandes grupos de blancos con rangos de tecnología, mercancías, y armas, muy superiores a lo que poseían los zulúes. Al establecerse en esta área, ocasionaron un total desbalance en el equilibrio de poder en la región. En poco tiempo, ya existían dos clases diferentes de estado, establecidos en la región de Zululandia, uno negro y otro blanco.

Estos Estados se hallaban separados por una frontera, pero había mucha interrelación a lo largo de los límites. El Gobierno de Natal intervino a solicitud de los swazi para detener los ataques de los zulúes contra los swazi. Comerciantes, misioneros y cazadores iban desde Natal, mediante permiso otorgado por el rey zulú, a Zululandia. Sus descripciones muestran que eran personajes con familiaridad entre la gente zulú, y que se habían desarrollado formas estandarizadas de comportamiento entre los blancos y los zulúes. En estos tratos generalmente se destacaba la diferenciación entre los dos grupos de color, pero también había muchas costumbres que llevaban a la intercomunicación. Voy a saltarme este periodo, que he usado principalmente para mostrar cuán fácil es que los sistemas sociales absorban nuevos elementos a su patrón de conflicto y cohesión, y con qué facilidad pueden inter-fecundarse distintos sistemas sociales. El proceso de fecundación social mutua aparece con mayor evidencia después de la conquista final de Zululandia por los ingleses en 1887. El Estado zulú llegó a quebrarse, y el rey zulú se convirtió en uno de tantos jefes que gobernaban diferentes tribus aisladas en Zululandia. Los ingleses establecieron Comisionados nativos con tropas para dar sustento a su autoridad.

He leído los registros históricos relacionados con este periodo, y he discutido lo que ocurrió con muchos ancianos zulúes. Me ha causado una honda impresión el hecho de cuán

rápidamente fue aceptado el dominio inglés. Los zulúes me contaron que su rey Cetshwayo retó el enviado inglés a un día de lucha por una prueba de fuerza, afirmando que sus guerreros eran tan numerosos como los pelos en la piel de un buey. Pero se dice que Sir Theophilus Shepstone respondió diciendo que los soldados ingleses eran tan numerosos como el pasto en las faldas de los cerros. Los zulúes obtuvieron la victoria en el duelo de ese día, en Isandlwana en 1879; pero los ingleses trajeron más tropas que vencieron definitivamente a los zulúes. Así que los zulúes aprendieron que los ingleses podían desplegar una fuerza mucho más grande, a pesar de una pérdida inicial; y solamente una vez desde aquella época, en 1906, organizaron una revuelta armada contra los ingleses.

Pero muchos zulúes tenían interés en alcanzar la paz, y se dieron cuenta que solamente los ingleses podían establecer esa paz. La Guerra Zulú había terminado en 1880 con el exilio del Rey Cetshwayo. Zululandia estaba dividida en trece jefaturas. Libres de la restricción que imponía el reinado, estos jefes comenzaron a disputar. Los ingleses reinstalaron a Cetshwayo sobre un tercio de su reinado, se dejó libre a un primo en el otro tercio, y el último tercio fue puesto bajo un protectorado inglés. La guerra irrumpió entre el Rey y su primo; los realistas, al atacar al primo, y con él a los ingleses, pidieron ayuda a los boer. Los boer al intervenir, demandaron a cambio tierras y ganado; los realistas recurrieron a los ingleses, sus previos enemigos, para que les ayudaran contra los boer, logrando reducir su demanda. Esto es política exterior común y corriente. Pero otro pedazo grande de Zululandia se había perdido.

Los ingleses finalmente decidieron asumir el control total sobre esa región. No se estaba sembrando los cultivos, las aldeas habían sido quemadas, no existía seguridad para vivir. La *Pax*

Británica parecía una bendición para muchos zulúes. Sin embargo, los nuevos Comisionados Nativos tenían que usar la fuerza para que hacer cumplir algunas de sus órdenes, incluso en las tribus que habían sido sus aliados. La fuerza fue el factor decisivo en el establecimiento de la ley inglesa, pero mientras que esa ley daba fin a algunas cosas que los zulúes valoraban, satisfacía otros intereses de los zulúes, tanto generales como particulares. Tal como el deseo de obtener apoyo de las armas inglesas o de los boer en sus luchas había dividido la oposición de los negros contra la llegada de los blancos, así esta nueva separación de intereses introdujo conflictos en las lealtades de los zulúes, facilitando así un establecimiento más amplio del dominio de los ingleses. Esto llevó al desarrollo de un intrincado sistema social que incluía muchas relaciones entre blancos y negros.

Los informes de los Comisionados ingleses para los nativos durante este periodo mostraban cuatro tendencias principales. Primero, el sector realista, que había luchado hasta el final y había visto exiliarse al Rey, fue descrito en 1891 como “el sector que mantenía un tipo de resistencia pasiva a mi autoridad”. Pero un mes más tarde el Comisionado informaba con júbilo: “He tenido que arbitrar en dos asuntos entre miembros prominentes del partido [realista]. Estos asuntos son los primeros casos de este tipo que han llegado a mi despacho; y el hecho puede ser de alguna importancia, pues indica una tendencia de parte de esta gente hacia reconocer y aceptar la autoridad del magistrado”. Con su dirigente en exilio, posiblemente no había otro zulú superior a estas personas para resolver su disputa, porque en una reunión tres años más tarde los realistas aún mostraban hostilidad abierta al gobierno inglés. Pero el efecto era como lo señalaba el magistrado. Donde los litigantes se rehusaban a obedecer a los jueces zulúes, sola-

mente el gobierno tenía el poder de hacer cumplir sus decisiones, y así resolver los casos entre esa gente acostumbrada a procedimientos judiciales regulares. Se aceptaba entonces que el gobierno diera solución a las disputas internas. Así también, al comienzo los jefes y dirigentes realistas rehusaban los pagos que el gobierno inglés les ofrecía, y las compensaciones por cultivos perdidos en los acuerdos sobre fronteras tribales, pero después de algunos años, ya aceptaban el dinero. La realización de pagos a los jefes les hacía interesarse en ser leales al gobierno.

La segunda tendencia es aquella en la que desde el comienzo algunos jefes se mostraron deseosos por demostrar su lealtad al Gobierno, y aceptaban la autoridad de los comisionados Nativos. Ellos ayudaban a recuperar ganado robado, castigar los luchadores de las facciones en sus tribus, recoger impuestos, etc. En 1888, sólo un poco más de un año después del primer establecimiento de la magistratura, un jefe que había sido Primer Ministro del Rey rebelde, envió mensajeros al Comisionado para informar que se había descubierto un cuerpo asesinado. Los mensajeros repitieron las palabras del jefe: “Cuando me enteré del homicidio convoqué a los pobladores de aquel vecindario y actué según mi vieja costumbre en Zululandia a fin de descifrar el asunto. No he querido generar ninguna falta de respeto hacia el Gobierno al investigar por mi cuenta. Ahora he enviado por usted para que investigue sobre las siguientes personas...” Esto es típico de muchos actos realizados por jefes y gente común. En 1891 el Comisionado escribió a su superior que le habían informado de muchas muertes causadas por fiebre, y decía: “Los Nativos gradualmente están acostumbrándose a informarme sobre sus problemas...” De modo que los zulúes estaban lo suficientemente dispuestos a sacar provecho de la presencia del Gobierno, y lo que podían derivar de ello.

La tercera tendencia extraída de estos registros es que los comisionados intentaron constantemente utilizar a los jefes durante su administración. En 1889 el comisionado pidió que fuese nombrado un jefe en la facción de los realistas, ya que era “extremadamente difícil” administrarlos sin un jefe. Gobernar a través de los jefes era lo más económico, y el dinero para el personal era escaso. Este método de gobernar también era bastante satisfactorio para los propósitos del gobierno, pese a que los jefes no eran servidores incondicionales del gobierno. Así que, cuando al resolver problemas de límites fronterizos de las tribus, el gobierno encontraba dificultades para hallar unos términos definitivos, constituía allí una nueva tribu y nombraba un jefe para esa nueva tribu. Ante una reunión de los zulúes se informó: “El actual asistente de la corte del magistrado... será nombrado (jefe). Tan pronto como asuma su función, cesará su conexión con la corte del magistrado”. En relación con hechos posteriores, es significativo que su conexión con la corte del magistrado había cesado de un modo tan definitivo, que su heredero ha sido absorbido por la renaciente oposición de la nación zulú contra los blancos. Esto también ha ocurrido en una tribu del sector británico de Natal que había servido con lealtad a los ingleses durante la Guerra Zulú, y que fue recompensado trasladándolo al área del rey en el corazón de Zululandia. Esta área del rey no había contenido aldeas ordinarias, sino solamente barracas militares realistas para los regimientos del rey, y había quedado desierta al desbandarse el ejército realista. Pero esta tribu ahora está unida a todos los zulúes en su resentimiento contra el dominio de los blancos.

La cuarta tendencia, y la más importante, era el desarrollo del trabajo del comisionado, independiente del jefe. Él era el centro en su distrito de toda la maquinaria gubernamental. Solamente él podía actuar en asuntos que atravesaban las

delimitaciones distritales, y en asuntos que involucraban a los Blancos. Especialmente cuando los zulúes empezaron a salir a las minas e industrias para ganar dinero, sólo el Comisionado podía manejar buena parte de los negocios y asuntos personales que surgían para ellos y sus familiares. En la recolección de impuestos, control de la caza, leyes de paso, y asuntos similares, se fue imponiendo un mínimo constantemente creciente de lealtad al comisionado. En 1891 los jefes perdieron su poder para ver ofensas criminales y los zulúes pasaron a depender del comisionado para protegerse contra los malhechores. Pero sobre todo, el comisionado, más que cualquier otra persona, representaba a la cultura Blanca con su superioridad técnica y sus ventajas deseables. En una época tan temprana como 1888, un jefe le pidió al comisionado que enviara un doctor para tratarlo, y en los siguientes años el Comisionado ayudó a los zulúes en varias epidemias. Las enfermedades del ganado le hicieron emprender labores veterinarias. Organizó auxilio contra la hambruna, construyó caminos, intervino en caza peligrosa, manejó casos de misioneros, comerciantes y enganchadores de trabajadores. Comenzó a emplear gente zulú en cantidades cada vez mayores; como el jefe había perdido su derecho a recolectar tributos y convocar mano de obra, no podía dar sustento a su corte, y empleaba menos y menos hombres. Un índice de la creciente importancia del comisionado, en contraste con la de los jefes, es que no se ha creado ninguna nueva jefatura en el norte de Zululandia, en tanto que el distrito original de magistratura se ha dividido en tres (aunque evidentemente era desde el inicio mucho más grande que cualquier jefatura). Los trabajadores blancos y zulúes, subordinados al comisionado han crecido en número. El gobierno trajo consigo un inmenso aparato cultural, y usó algunos –no todos– de los logros técnicos europeos en su administración. Los primeros comisionados

realizaron muchas obras que, con el paso del tiempo, pasaron a ser manejadas por diferentes departamentos técnicos: veterinaria, agricultura, salud, educación, obras públicas. Se supone que los funcionarios encargados de cuestiones técnicas debían consultar a los administradores, y generalmente así lo hacen, pero existen muchos conflictos entre estos funcionarios. Me gustaría disponer de espacio para referir los fascinantes relatos de cómo los zulués tratan de sacar provecho de estos conflictos para sus propios fines.

Este crecimiento en la organización local del gobierno venía acompañado de muchos cambios acumulativos en la vida de los zulués. Se estableció la paz. Los zulués querían dinero para pagar impuestos y comprar las mercancías codiciadas de los blancos, la gran mayoría tuvo que salir a trabajar. Comenzaron a adoptar herramientas de los blancos. Se abrieron colegios, y los misioneros comenzaron a ganar conversos al cristianismo, lo que no habían podido lograr cuando estaban bajo el reinado zulú. Se afirma que un misionero anglicano de los primeros tiempos habría dicho: “La única manera de conseguir cristianos zulués es comprarlos y procrearlos”. La dependencia de los zulués con respecto al sistema económico y político establecido por los blancos empezó a aumentar constantemente. Así emergió en Zululandia un sistema social que contenía negros y blancos con una cohesión específica, que había surgido de la participación conjunta de zulués y blancos en actividades económicas y de otro tipo, donde cada vez más dependían unos de otros. Por la fuerza se estableció el dominio de los blancos y por la amenaza del uso de la fuerza se mantuvo, pero la necesidad de dinero por parte de los zulués, y su deseo por las mercancías y la educación de los blancos, crearon un sistema de relaciones sociales donde blancos y zulués cooperaban para ganarse la vida, en forma separada. Incluso se usó la fuerza de los blancos para proteger a los pobladores zulués

contra quebrantamientos de la ley por parte de otros zulúes, y por parte de blancos. El sistema contenía muchas fuentes de disputa y fricción, pero éstas surgían mayormente de las nuevas formas de cooperación entre los grupos de color.

Fue el empuje del grupo creciente de blancos, el que estableció este sistema conjunto de relaciones y definió su forma. Bajo este sistema, los zulúes se convirtieron en su mayor parte en campesinos y jornaleros, ingresando de manera periódica a las industrias distantes para ganar dinero, y abandonando las zonas tribales donde sus familias trabajaban la tierra. Pero los grupos territoriales tradicionales de los zulúes fueron absorbidos por el sistema como unidades administrativas, y los jefes se convirtieron en funcionarios subordinados. Los negros y blancos, a pesar de su cooperación, estaban marcadamente separados por la costumbre y el idioma, por el estándar de vida, tipos de trabajo, barreras matrimoniales, y exclusividad social. Pero se mantenían juntos en gran parte debido a la cohesión de un sistema social común: por los lazos del dinero y la cultura, así como por la ametralladora Maxim.

En favor de mi planteamiento principal, quiero resaltar que el sistema funcionaba porque desde el comienzo las divisiones de interés entre los zulúes llevaron a que ciertos sectores y ciertas personas del grupo zulú buscaran alianzas con ciertos grupos o ciertas personas blancas. Los reyes zulúes buscaron la ayuda de los mosquetes de los blancos contra sus enemigos negros. Más tarde, los deseos de paz, de asistencia técnica de los blancos, y del dinero y mercancías de los blancos, propiciaron conflictos en las alianzas de los zulúes, y llevaron a algunos zulúes –eventualmente a casi todos zulúes– a cooperar con los blancos. Todo el proceso de establecimiento de lazos que cruzaban la división de blancos y negros se desarrolló con rapidez. Casi nunca los zulúes y los blancos se enfrentaron

como grupos sólidos y unidos en relaciones hostiles; ello no ocurrió ni siquiera en la Guerra Zulú, cuando dos sectores africanos se pasaron al lado de los ingleses. El poblador zulú que buscaba cooperación con los blancos lo hacía en parte por conflictos desatados dentro del grupo de zulú: podía ser un jefe hostil al rey; un súbdito que resentía el gobierno de los jefes; un hijo menor que no iba a heredar el ganado de la familia; una mujer que luchaba contra el control patriarcal de su matrimonio; aldeanos ambiciosos que veían mejores perspectivas sirviendo al comisionado que al jefe, y en la educación mas que en el cuidado de los cultivos.

También se producían divisiones similares dentro del grupo de los blancos. Los misioneros que querían evangelizar, educar y mejorar la vida de los zulúes se acercaban a ellos con intereses muy diferentes de los granjeros boer. Se levantaron iglesias donde los zulúes y los blancos oraban juntos. Los comerciantes y enganchadores tenían otros intereses. A lo largo de estos años los lazos de cooperación que cruzaban la barrera de color eran lazos entre diferentes sectores de cada grupo, ya que los miembros de cada grupo estaban separados por intereses y valores conflictivos. Y estos conflictos estaban presentes en las personas que perseguían fines diversos, a menudo conflictivos, dentro del nuevo sistema social. Estos conflictos dentro de cada grupo y cada individuo llevaron a la cohesión dentro del sistema emergente mayor.

Este es un trazo general del desarrollo histórico que dio origen a la Zululandia que pude estudiar a mediados de los años 30. En esa Zululandia, los zulúes aceptaron a los comisionados ingleses para nativos, porque representaban al gobierno blanco con su abrumador respaldo de la fuerza y superioridad técnica del grupo de los blancos. El gobierno, con la ayuda de los misioneros, había establecido la paz, había alentado a

los hombres a que fueran a trabajar para los blancos, había dado sustento a las escuelas, había instalado servicios de salud, veterinaria, y agricultura, y había traído a través de los comerciantes muchas mercancías que los zulúes deseaban con vehemencia. El comisionado para los nativos era el centro de la complicada maquinaria que dirigía la marcha de estas nuevas empresas, por tanto, no solo aplicaba los reglamentos del gobierno, la mayoría de ellos mal vistos, sino que él era también la principal cabeza local de la organización que estaba ayudando a los zulúes a adaptarse de algún modo a las nuevas condiciones (no todas mal vistas para los zulúes en su conjunto). Él era capaz de hacer muchas cosas que para el jefe, todavía dirigente de su pueblo, eran imposibles, por falta de poder, organización y conocimiento. La gente iba donde el comisionado constantemente con quejas y problemas. Así, él había llegado a representar muchos de los nuevos valores e intereses que tenían efecto sobre los zulúes.

Pero si bien el zulú como individuo, y los grupos de zulúes, reconocían y utilizaban al comisionado, su actitud hacia el gobierno era principalmente de sospecha y hostilidad. Ellos culpaban al Gobierno por los nuevos conflictos que habían surgido en su comunidad. Señalaban lo restrictivo de las leyes. Incluso consideraban que algunas medidas que el Gobierno parecía haber dictado a favor de ellos, estaban diseñadas para quitarles su tierra y su ganado; y exponían como argumento la forma en que los blancos invadieron y se fueron adueñando de Zululandia en el pasado, y lo que ellos consideraban como una serie de promesas rotas acerca de su tierra. No confiaban en ninguna propuesta emanada del gobierno (o en ningún hombre blanco). Mi sirviente zulú me dijo: “Los blancos tratan a los negros igual que tratan a los peces. El primer día arrojan carne al agua, y los peces lo comen, está bien. El segundo día hay un gancho con la carne”. Y he visto a un anciano zulú,

después de que con algunas otras personas había estado discutiendo sobre las eficientes ferias de ganado introducidas por el comisionado de entonces, apartando sus manos para decir: “Un proyecto de los blancos es como esto, y luego” (volteando las palmas) “nos damos cuenta lo que está detrás. Nosotros los zulúes terminaremos vendiendo todo nuestro ganado, y luego dejaremos de ser un pueblo”.

Un promotor agrícola zulú se lamentó ante mí que la vida no era placentera para él ya que la gente lo trataba como si fuese un espía (*ifókisi*: un zorro). Escuché a un jefe reprender a ese promotor por venir a arruinar su distrito, pero el mismo jefe me indicó cuán superior era el maíz en el huerto del promotor, que el maíz en su propio huerto. Me explicó: “No soy tan tonto para no ver que sus métodos son mejores que los míos; pero si siguiéramos sus métodos, los Blancos se van a dar cuenta que nuestras tierras son buenas, y nos las quitarán, como han hecho antes. No debemos dejar que vean lo buenas que son nuestras tierras”. Por esta razón, o racionalización, en un valle los jefes se opusieron a la construcción de una represa que hubiera traído prosperidad a una región árida.

Entonces, la reacción inicial de los zulúes en cualquier situación en que funcionarios del gobierno les proponían esquemas beneficiosos, era la de rechazarlos. El resultado era que sus jefes, que ellos esperaban que dirigieran su oposición al gobierno, y a quienes el gobierno también les pedía asistencia, fueron atrapados en conflictos imposibles de solucionar. Esta situación se expresó claramente en 1938 cuando un jefe que se oponía a la construcción de estancias para ganado con alimentación rotatoria era aclamado por su pueblo, pero criticado por los funcionarios del gobierno. Por otro lado, un jefe que pedía las estancias para ganado era elogiado por los funcionarios, pero criticado por su pueblo. Pues el pueblo esperaba que

sus líderes nativos examinaran las propuestas del gobierno y que “saquen la cara por el pueblo” en contra de ellas.

Los zulúes están muy dispuestos a expresar aquellos sentimientos de oposición. Tienen una leyenda (no pude descubrir si estaba basada en un hecho real): que cuando el General Hertzog sucedió a Smuts como Primer Ministro y Ministro de Asuntos Nativos, vino a Zululandia para hablar ante una reunión. Cuando terminó su discurso, ningún zulú se levantó para responder. Finalmente, a invitación del comisionado de la localidad, su propio Primer Ministro habló. Se informa que dijo lo siguiente: “Este jefe ha dicho palabras bonitas. Nosotros hemos escuchado, pero no sabemos qué tienen que ver con nosotros. No conocemos a este hombre blanco. ¿Quién es él? Fuimos vencidos por los ingleses y nos volvimos súbditos de la reina Victoria. Los ingleses nos entregaron a los boer, sin consultarnos. No somos niños para que nos entreguen de esta forma, y no reconocemos este cambio”. Otra vez, en 1938, el Jefe de Jefes, en ese entonces reconocido por el gobierno como la cabeza social de la nación zulú, convocó a una gran reunión zulú para oír los informes de los miembros elegidos del recientemente formado Consejo de Representantes Nativos. Empezó diciéndole a la multitud, que incluía muchos blancos, que él era un nominado del Gobierno en este Consejo: así que ellos no tenían que oírle, ya que era “un espía del Gobierno (un *ifokisi*)”. Una gran explosión de risa alivió la aprehensión de los zulúes de que realmente fuera hombre del Gobierno.

Así descubrí que el comisionado y el jefe tenían posiciones opuestas dentro de la moderna estructura política de Zululandia. Los poderes del jefe habían sido reducidos radicalmente; había perdido su relativamente enorme riqueza; había sido sobrepasado en los nuevos conocimientos y habilidades por

mucha gente; los hombres tenían menos tiempo para dedicarse a los intereses de él; no podía ya imponer tributos o trabajos. Podía imponer solamente los compromisos de lealtad que el Gobierno, en su deseo de gobernar a través de los jefes, hacía que su pueblo cumpliera. Es verdad que una desaprobación de su parte era una sentencia seria; pero se la podía enfrentar. Si intentaba oprimir o explotar a un hombre, ese hombre podía recurrir al comisionado en busca de protección. Pero el jefe había hallado una nueva base para su poder: dirigir al pueblo en su resistencia al gobierno y a los blancos. Si aceptaba demasiado fácilmente las propuestas del gobierno, que él podía considerar provechosas para su gente, ellos podían irse en su contra.

Pero el jefe no solamente conducía la oposición de sus súbditos contra el gobierno. También se unía a ellos de una forma que no podía hacer ningún funcionario blanco. El comisionado no podía cruzar la barrera entre negros y blancos. Podía hablar con los zulúes y discutir sus problemas, pero su vida social la pasaba con los otros europeos de su distrito. Y, por supuesto, no tenía parentesco ni lazos matrimoniales con los zulúes. Por otro lado, la vida social del jefe la pasaba con su gente. Estaba relacionado con muchos de sus súbditos por parentesco y podía formar lazos matrimoniales con cualquiera de los súbditos. Aunque el rango del jefe era superior a ellos, era su igual contra los blancos, y (en sus propias palabras) “sentía con ellos”. Ellos me decían: “El jefe tiene la misma piel que nosotros. Cuando nuestros corazones sienten pena, su corazón siente pena. Lo que hallamos bueno, él lo halla bueno”. Ningún hombre blanco podía hacer eso, ninguno los podía representar. Ya que los jefes apreciaban, junto con los zulúes, los valores de muchas costumbres que los blancos denigraban.

Más allá de esto, los zulúes ignoraban la historia mundial, y esta no tenía valor emocional para ellos: los jefes, y especialmente el Jefe de Jefes, que descendían de sus grandes reyes, simbolizaban sus tradiciones y valores.

La primera gran derrota infligida por los boer a los zulúes bajo la dirección del Rey Dingane en Blood River, el 16 de diciembre de 1838, pasó a ser un feriado nacional en Sudáfrica. Para los blancos esta fecha celebra una gran victoria; para los zulúes fue una gran derrota. Pero para los zulúes sus reyes representan victorias sobre otras tribus, y sobre los ingleses y boer, victorias que ellos recuerdan con orgullo similar al de los blancos en sus tradiciones. Cuando conocí a los zulúes, ellos reconocían la posición de sus jefes, en parte por conservadurismo, y en parte porque el gobierno reconocía a los jefes. Pero un jefe también lo era, usualmente por tradición y herencia. Los zulúes decían: “El jefe posee la sangre y el prestigio de la jefatura, y eso se extiende a sus familiares: el comisionado solamente posee el prestigio que le da su cargo, y sus familiares no son nadie”. Mediante este contraste, los zulúes expresaban la posición del jefe independientemente del reconocimiento por parte del Gobierno, una posición enraizada en sus valores y tradiciones.

Al realizar esta investigación evidentemente no podía discutir estos problemas con los zulúes: hubiera sido una falta de cortesía. De todos modos, para ellos yo solamente era un hombre blanco más, con alguna motivación para mi propio beneficio, bien escondida detrás de mi interés en los zulúes y de mi amistad con ellos. (Podrían pensar que tenían razón si supieran de mi posición actual.) Sin embargo, fui construyendo gradualmente este punto de vista acerca de la oposición entre el comisionado y el jefe, al observar el comportamiento de los zulúes y los blancos en muchas situaciones diversas, y

al escuchar sus conversaciones. De hecho, mi primera conclusión era que la oposición y la hostilidad eran absolutas. Pero al sentarme en las cortes de los jefes, y en las reuniones de las tribus, y en los cuarteles de los Comisionados, también me fui dando cuenta cada vez más de la gran cantidad de cooperación y cohesión. El jefe y el comisionado se oponían uno al otro, pero en la administración rutinaria trabajaban juntos bastante bien. Los jefes y los funcionarios subordinados a ellos asistían activamente al comisionado en la administración de las leyes, y en la realización de ciertos deberes ejecutivos. Los comisionados eran muy dedicados a su trabajo, y estaban ansiosos de ver progresar a sus distritos; de hecho, algunos de ellos llegaron a oponerse a otros Blancos, e incluso al propio gobierno al que representaban, cuando ejercían presión a favor de medidas en interés de los zulúes. Y como personas algunos de ellos se ganaron la confianza de su pueblo. Pero esto nunca llegó a generalizarse, y la actitud de sospecha hacia el gobierno en su conjunto, y hacia los comisionados como autoridades permanecía inalterada.

Era muy raro que esta actitud se mostrara abiertamente, y cuando ocurría, solamente era sobre asuntos de gran importancia. En la vida diaria, el sistema funcionaba. Cuando aparecía algún asunto de importancia, el gobierno, con poderes superiores, podía forzar la aprobación de una medida, a pesar de que dependía de la cooperación voluntaria de los jefes y del pueblo. En estos casos, los zulúes, tenían poca esperanza de resistir el control gubernamental, y aceptaban pasivamente esas decisiones, aun cuando evitaban implementarlas. En las reuniones de los consejos tribales expresaban su hostilidad. El resentimiento orgulloso y no satisfecho de los zulúes bajo el yugo inglés ha sido magníficamente expresado en el poema de Roy Campbell, *La Muchacha Zulú*, donde menciona:

La ferocidad contenida de las tribus golpeadas,
La hosca dignidad de su derrota.

Llegué a darme cuenta del funcionamiento rutinario del sistema. Con el tiempo observé algo más allá de esto. El equilibrio de opuestos entre las autoridades del comisionado y del jefe cambiaba de situación a situación en la vida de los zulúes. Un cierto mínimo de lealtad tanto al comisionado como al Jefe era impuesto por el gobierno; la influencia de cada uno bien podía elevarse por encima de ese mínimo con sus personalidades y relaciones entre uno y otro. Un comisionado comprensivo que entendía a los zulúes podía atraerlos hacia él, especialmente si el jefe que los gobernaba no les satisfacía; un comisionado severo mantenía a la gente distante, y hacía que recurran más a los jefes. Observé aún más que el equilibrio variaba para diferentes personas en una misma situación, o para la misma persona en diferentes situaciones. Una persona que consideraba parcializado al jefe en contra de él, favorecía al comisionado por ser imparcial; pero para esa misma persona el jefe era fuente de justicia cuando el comisionado imponía una ley que no era bienvenida. La gente se unía alrededor del jefe para oponerse a medidas como la creación de ranchos para el ganado. Si el jefe trataba de aprovecharse más del trabajo del pueblo, éste lo comparaba de forma desfavorable con el comisionado, quien pagaba por el trabajo que contrataba. Sin embargo, podían decir, en otros momentos, que el comisionado se aprovechaba de la gente para conseguir el trabajo gratis de los presos, cuando encarcelaba a alguien por ofensas menores, y que ese era el propósito de las cárceles —pero en otro momento podían elogiar las prisiones como la manera más razonable de manejar a los malhechores—. Los zulúes constantemente comparaban a los funcionarios políticos negros y blancos y cambiaban su lealtad según lo que más ventaja podía

darles, o los valores que los guiaban en diferentes ocasiones. Este cambio de lealtad no era un asunto solamente de actitud, sino de acción: en gran parte he deducido las actitudes a partir de las acciones.

Así he descubierto en el sistema político de negros y blancos, algunos de los mismos procesos que existían dentro del grupo de los zulúes. Pues la posición confusa del jefe zulú en las relaciones entre el gobierno y el pueblo era una forma extrema de la compleja ambigüedad que asiste a todos los cargos de autoridad en un sistema administrativo de este tipo. El funcionario representa el poder superior ante aquellas personas situadas por debajo de él, pero también representa a esas personas por debajo de él, ante el poder superior. La situación se hizo particularmente aguda para el moderno jefe zulú (o rey Baganda) debido a las enormes diferencias en los valores e intereses entre los grupos de blancos y negros. La ubicación del jefe dentro de este sistema era la misma que la del Jefe de aldea dentro de la tribu zulú: era el hombre al fondo de la jerarquía del gobierno, se movía entre las personas a quienes gobernaba, llevando la carga del conflicto entre la autoridad y los súbditos. Pero el jefe era proclive, por sus habilidades y tradiciones, a mantener el orden y hacer cumplir la justicia, en cooperación con el comisionado. Él tenía intereses especiales, su salario por ejemplo, para ofrecer esa cooperación. Y también le presionaban los intereses de algunas de sus gentes en el nuevo sistema para realizar tal cooperación, aunque en otras situaciones esas mismas personas le urgían a ir en contra de la cooperación. Una serie de muchos conflictos fue configurando la política moderna de Zululandia, de tal modo que esa política funcionara: poseía cohesión como consecuencia de los conflictos.

En sus acciones frente a estos líderes políticos, los zulúes no conformaban un grupo indiferenciado. La división mayor

era entre paganos y cristianos. Los cristianos, o las personas educadas, tenían en general mayor disposición que los paganos, a aceptar las innovaciones de los blancos; así el grupo zulú estaba dividido en dos grupos, que eran a veces hostiles uno con el otro, aunque en la mayoría de situaciones las gentes implicadas cooperaban como parientes o vecinos. De hecho, los paganos a menudo aceptaban las innovaciones de un familiar cristiano, innovaciones que ellos mismos resistían de los Blancos. Los misioneros ingresaron a esta situación como personajes amigables aunque sospechosos: ellos permanecían al otro lado de la frontera de color. La mayoría de los cristianos tenían las mismas actitudes que los paganos y actuaban como ellos, desenvolviéndose de modo similar según la situación. Pero sus quejas contra los blancos y el gobierno a menudo eran diferentes a las quejas de los paganos. Tendían a objetar, no a las innovaciones, sino a la lentitud de la innovación. Algunos de los más educados de entre ellos, habiendo sido los más bulliciosos contra la barrera del color, reaccionaron alejándose de la cultura blanca y se aislaron en su antigua cultura, haciendo intentos por revivirla. También existían otros subgrupos, como los dependientes del magistrado, la policía zulú, y los asistentes técnicos zulúes, quienes tenían lazos especiales con el Gobierno. Y en general, existía el interés del conjunto de los zulúes, como personas y como responsables de mantener a sus familias, por ganar algo de dinero para los alimentos, vestidos, y otros medios de subsistencia, lo cual los llevaba a trabajar para los blancos, y así llegaban a depender de ellos. Dentro de este proceso los zulúes se encontraban con los blancos en las fábricas, iglesias, y casas de los blancos; ya que los grupos de color no se reunían como bloques de oposición sólidos, sino en agrupaciones más pequeñas y en relaciones en las cuales sus intereses dividían sus lealtades, a partir de una lealtad estándar zulú contra los blancos. Los conflictos de

lealtades dentro del grupo zulú se desarrollaban de tal forma que generaban cohesión en el sistema de mayor dimensión. Similares divisiones y conflictos de lealtades se desarrollaban en el grupo de los Blancos. El comisionado estaba dispuesto a enfrentar la hostilidad del Parlamento en Ciudad del Cabo a fin de cumplir bien su trabajo en Zululandia.

La contradicción central entre los grupos de color hacía sentir su influencia en casi todas las relaciones. Los misioneros evangelizaban a los zulúes, quienes ingresaban a los templos con ellos: en respuesta, sectas separatistas de cristianos zulúes se desarrollaron como reacción contra el control de los blancos. El simple paganismo no era suficiente para oponerse a las Iglesias, aunque algunas Iglesias separatistas incluyen creencias paganas en sus doctrinas. Las asociaciones políticas se dividían de manera similar. Conflictos nuevos dentro del grupo de los zulúes llevaban a algunas personas a aceptar las innovaciones de los blancos, e incluían algún desarrollo en las creencias de los zulúes. El culto hacia los ancestros se volvía obsoleto, mientras las cabezas de las familias trataban de conservar a sus parientes cristianos y paganos. Las creencias en hechicería y magia, que, a diferencia del culto hacia los ancestros, no estaban atadas a las relaciones de parentesco, se practicaron en las muchas relaciones nuevas con los extraños. En cada aspecto, los conflictos estaban dejando consecuencias en el sistema social de gran escala que estaba emergiendo, fragmentado, pero funcionando. En las ciudades y en las zonas rurales, hicieron su aparición grupos que incluían a tribus contra quienes los zulúes sentían una tradicional hostilidad, y los jefes zulúes tenían que establecer lazos con los dirigentes de sindicatos, líderes del congreso nacional, etc. Pero todos esos grupos estaban divididos por las viejas lealtades y por nuevas divisiones de interés, llevando a cooperaciones constantes con

los blancos, de modo que se prevenía así los enfrentamientos abiertos y continuos.

He descrito la forma en que los conflictos dentro de los grupos zulúes y de los blancos generaban divisiones en la lealtad sólida de cada grupo, al juntar sectores y personas. Estos conflictos dividían a los zulúes en su oposición contra los blancos, e introducían una debilidad de propósito en cada poblador zulúes. Pero los conflictos no estaban de ningún modo balanceados; y cuando una particular diferencia con un blanco había llevado a un cambio de acción por parte del zulú, éste no veía que hubiera resuelto su problema inmediato. Se enfrentaba con el mismo problema, o con un problema nuevo. No existía un sistema social aceptado en el cual los zulúes y los blancos pudieran llegar a acuerdos satisfactorios, ni un ordenamiento moral que las dos partes pudieran aceptar. La barrera de color todavía los separaba.

Por tanto, la habilidad de los zulúes para hacer enfrentar al comisionado contra el jefe en diferentes situaciones, los dejaba inermes para solucionar los problemas de pobreza, el deterioro de sus campos, salarios no adecuados, tensión cultural, controles restrictivos, etc, que ellos consideraban los estaban oprimiendo. A fin de cuentas, ni una autoridad ni la otra, satisfacía sus necesidades. Los cambios en las personas encargadas de los puestos de autoridad, cambios en los trabajos, traslados a zonas nuevas –sin cambio de lealtades– no podían dar solución a la contradicción fundamental de la barrera de color. Cada situación nueva llevaba no al restablecimiento del antiguo sistema, sino a un sistema cambiado. El profundo conflicto que divide la sociedad Negra-Blanca dentro de Zululandia en la Unión de Sudáfrica ha seguido desarrollándose con severidad cada vez más agravada.

Mis observaciones en Zululandia han sido confirmadas por las de muchos antropólogos, y otros observadores imparciales, en varias partes del sur de África. Las comisiones gubernamentales han validado estas conclusiones. Situaciones similares se encuentran en África Oriental y Occidental, aunque el curso de eventos en estos lugares ha variado por muchos factores: el número de colonos, el hecho de que hubieran ingresado como un ejército ciudadano o después de un grupo de soldados profesionales, como artesanos, agricultores o industriales, y considerando también cuán fuerte es cada uno de estos grupos, cuál era la organización de las sociedades indígenas africanas, cómo fue tratada la nueva élite africana, etc.

Me interesa la situación de África como un hijo de África. Pero en esta ocasión he estado utilizando la situación de Zululandia para ilustrar mi argumento central: que los conflictos en un conjunto de relaciones llevan al establecimiento de la cohesión en un conjunto más extendido de relaciones. Me ha parecido que es mejor hacerlo mediante un análisis detallado. He dejado de lado muchas variaciones, y no he tocado siquiera las ciudades donde los africanos encuentran empleo, y se van instalando progresivamente, aunque en gran parte es en las ciudades donde se definen los actuales desarrollos. Zululandia es una ilustración, no una miniatura completa, del África moderna.

Lo que he tratado de mostrar es que la vieja máxima romana “divide y reinarás” no es necesariamente el truco maquiavélico de los conquistadores o gobernantes egoístas. Sociológicamente, el principio podría plantearse como “divide y cohesionarás”. Así que he llamado a este análisis “Los lazos que cruzan la barrera de color” no porque los africanos y los indios de África del Sur estén encadenados por la costumbre que discrimina; sino porque la costumbre que discrimina con-

tra los africanos y otros grupos de color, encadena al grupo dominante blanco. Este grupo dominante está tan agudamente separado de los otros grupos de color que pierde su habilidad para maniobrar y establecer lazos de amistad con los africanos, quienes, en otras situaciones, bien pueden ser sus oponentes.

En el pasado, las políticas de segregación no se aplicaron de manera consistente, y en la vida social la consistencia de la lógica se oponía a una cohesión sistemática. Yo mismo he visto –y disfrutado– muchas relaciones de amistad entre blancos y negros durante los primeros años de mi vida, y mientras realizaba mi investigación de campo. Pero al aplicar la política del *apartheid* más y más consistentemente, se hizo imposible cualquier tipo de relación amigable o de lealtad entre blancos y negros. Aquellos sectores dentro del grupo de blancos que estaban enlazados en alguna relación de amistad con sectores del grupo de negros, están siendo atacados. Esto es simbólico de conflictos muy profundos, irresolubles, desequilibrados. Si estos lazos son eliminados, los negros tratarán a los blancos solamente como a gobernantes y empleadores autoritarios, siempre como enemigos, y nunca como aliados.

COSTUMBRE Y CONFLICTO
EN ÁFRICA, de Max Gluckman
se terminó de imprimir en el mes de septiembre
del 2009, en los talleres gráficos de la Asociación
Fondo de Investigadores y Editores (AFINED),
Calle Las Herramientas 1873, Cercado de Lima.
Lima - Perú.



Libros UCH

SERIE: EDUCACIÓN

*Educación y formación
de la personalidad*
Pedro Ortiz Cabanillas

La universidad en la era del neoliberalismo
Jorge Lora Cam
María Cristina Recéndez Guerrero

*Políticas educativas y
trabajo docente en América Latina*
Dalila Andrade Oliveira (compiladora)

SERIE: INVESTIGACIÓN

*Nueva guía para la
investigación científica*
Heinz Dieterich Steffan

SERIE: ARTE Y SOCIEDAD

La celebración de la novela
Miguel Gutiérrez

La República de papel
Marcel Velázquez Castro
(compilador)

SERIE: COMUNICACIÓN

Poder mediático
Varios autores

*La guerra de nuestra memoria:
crónica ilustrada de la Guerra del
Pacífico (1879-1884).* (Coedición)
Renzo Babilonia Fernández Baca

SERIE: HISTORIA

*Ataque e invasión del imperio hispánico al
Perú de los incas*
Virgilio Roel Pineda

Costumbre y conflicto en África es un referente fundamental de la antropología social. Su autor asimiló el estructuralismo y el funcionalismo de su época e inició un enfoque social centrado en los conflictos étnicos dentro del contexto colonial africano.

Max Gluckman expone en este libro su teoría del conflicto; estudia las relaciones de autoridad al interior de las etnias de Sudáfrica y en relación al colonialismo británico; la organización de las familias en las etnias; las funciones de los ritos y de la magia, y, finalmente, el racismo. Es un texto fundador de la antropología social cuya vigencia se debe, en gran parte, a la importancia que le dió a la investigación de campo y al enfoque dialéctico de las contradicciones sociales.

ISBN: 978-612-45279-5-1



9 786124 527951