

El aporte de la antropología cultural a la comprensión de Latinoamérica hoy

Jan-Åke Alvarsson*

RESUMEN: El autor destaca cinco problemáticas fundamentales que conciernen América latina y sobre las cuales la antropología cultural presenta aportes significativos para su análisis e interpretación. Los temas mencionados son: El carácter multicultural de las sociedades latinoamericanas, la importancia de fenómenos de violencia en varias regiones del subcontinente, la forma como los procesos de globalización inciden en las sociedades y los procesos de cambio religioso, en particular el espacio ganado por religiones diferentes a la católica, destacando el caso de la iglesia pentecostal. El profesor Alvarsson menciona ejemplos de investigaciones y antropólogos clásicos y contemporáneos de referencia para cada una de dichas problemáticas. El autor advierte sin embargo sobre el carácter parcial de su presentación debido a los límites de espacio pero igualmente a la multiplicidad de aportes de la antropología cultural que dificultan la posibilidad de un conocimiento integral de las investigaciones en América latina, donde esta área de la antropología ha sido muy fértil.

ABSTRACT: The contribution of cultural anthropology to a better understanding of present-day Latin America

The author emphasises five core issues affecting Latin America today, and how cultural anthropology can be used to analyse and interpret those issues, which are: the multicultural nature of Latin American societies, the serious phenomenon of violence in various regions of the subcontinent, the impact of globalization on society and religious change, including the increasing influence of non-Catholic religions, notably the Pentecostal Church. The author looks at examples of research on these problems by classical and contemporary anthropologists. However, he cautions the reader as to the limits of his study owing to space constraints, and also because of the multiplicity of applications of cultural anthropology, which make it difficult to assess the total amount of relevant research on Latin America, in which cultural anthropology has been particularly prolific.

Palabras-claves: *Investigación. Antropología, América Latina.*

Keywords : *Research. Anthropology. Latin America.*

La situación social en Latinoamérica en el siglo 21 es sumamente compleja. Intentando de analizar y entenderla, es natural preguntarse lo que las diferentes disciplinas académicas pueden aportar para la comprensión. Como representante de la antropología cultural me pregunto: ¿cuál es la contribución, o en qué áreas, puede la antropología cultural o social ayudarnos en esta iniciativa?¹

*Profesor asociado en el Instituto de antropología cultural y etnología de la Universidad de Uppsala (Trädgårdsgatan 18, SE-753 09 Uppsala, Suecia).

Habiendo ponderado esta cuestión, me parece que hay por lo menos cinco áreas en las cuales la antropología cultural puede ayudarnos - o, por lo menos, orientarnos. En una vista general, rápida y sumaria, me parece que las siguientes áreas pueden ser buenos ejemplos de la validez de la disciplina: a) *la situación multicultural* (o ‘pluricultural’) de casi todas las naciones latinoamericanas; b) la *violencia abierta* de varias partes de Latinoamérica; c) la *globalización y el cambio social* de Latinoamérica; y d) el cambio religioso tan notable en varias partes del continente.

Lógicamente, la contribución de la antropología debería ser igual fuerte en todas estas áreas, pero, desde mi perspectiva personal y profesional, varía bastante. Por eso haré una breve vista general. (A esta altura es necesario pedir disculpas por todos los trabajos e investigadores excelentes que no alcanzaré a mencionar, por falta de espacio - o, en muchos casos, por falta de conocimiento.) Como mencionado arriba, el resumen será de carácter personal - de ‘mi caletre’.

LA SITUACIÓN MULTICULTURAL (O ‘PLURICULTURAL’)

En cuanto a la situación multicultural del continente, me parece que la antropología ha hecho su aporte más sólido. En comparación con muchas otras áreas en el mundo sabemos mucho sobre la diversidad de Latinoamérica - y además nuestro conocimiento es mejor organizado que en cualquier otro continente.

Esto debemos a por lo menos tres factores: el proceso histórico, tanto pre-colonial como post-colonial; la colaboración íntima entre arqueólogos, lingüistas y antropólogos; y, finalmente, a una serie de investigadores de fama internacional quienes se enamoraron de Sudamérica como objeto de estudio.

Entre los más tempranos quien han tratado de resumir nuestro conocimiento etnográfico sobre el continente figuran por ejemplo Paul Ehrenreich que nos educó sobre la distribución de mitos (1905), Robert Lehmann-Nitsche (1919-1930), quien le siguió con su serie sobre “Mitología sudamericana” unas décadas más después, igual que su colega Theodor Koch-Grünberg (1920); Georg Friederici, quien, entre otras cosas, estudió la distribución de bodogueras (1906) y hondas de piedra (1910), y varios otros.

Sin embargo, si tuviéramos que seleccionar uno, que sea el más importante entre los antropólogos en este campo y en esta época, no podemos dejar de considerar el nombre del sueco Erland

Nordenskiöld (1877-1932). Todavía bastante joven - no tenía más que 24 años - Nordenskiöld dirigió su segunda expedición a Sudamérica, La Expedición Sueca Chaco-Cordillera, en 1901-1902. Nordenskiöld partió como zoólogo - pero volvió como etnógrafo incipiente. Fue durante esta gira exploratoria, y en el encuentro con los indígenas del Gran Chaco, que su interés principal se volcó hacia los hombres, y volvió a Suecia con un interés en Sudamérica aborigen.

Sus siguientes expediciones fueron todas etnográficas o arqueológicas. En 1904-1905 excavaba en varios sitios en los Andes bolivianos y peruanos. Durante su prolongada estadía en las regiones del Gran Chaco y el Amazonas en 1908-1909, llegó cerca del 'trabajo de campo' moderno de la antropología contemporánea, con su convivencia con los indígenas, en particular con los Chorotes y los Chiriguano, pueblos sobre los cuales publicó con profusión en los años siguientes.

En 1913-1914 llevó a su esposa Olga a su viaje por Argentina y Bolivia, expedición en la cual regresó a varios pueblos de los que había encontrado en sus viajes anteriores. Además 'redescubrió' las ruinas incaicas más importantes de Bolivia, *Incallajta*. Las trazó en un mapa e hizo ciertas excavaciones arqueológicas.

Su expedición final, en 1927, le llevó a los indígenas chocó y cuna, de Colombia y Panamá. Con esa visita inició la última fase de sus investigaciones americanistas que culminó en la publicación de la serie de diez volúmenes llamada la *Comparative Ethnographical Studies* (1918-1938). En ella analizó la cultura material y espiritual de varios pueblos amerindios, haciendo estudios comparativos muy extensos - muchos de ellos basados en sus propias experiencias de trabajo - o, por lo menos, visita - de campo.

Intentó relacionar la cultura material con el ambiente natural e histórico de los pueblos estudiados. Cuestionó, abiertamente, la teoría de *Kulturkreisen*, que postula la difusión temprana de elementos culturales de una área primeva del desarrollo humano. Nordenskiöld sugirió que si las influencias asiáticas u oceánicas eran auténticas, databan de una época temprana y que el ímpetu de las altas civilizaciones en América Central y del Sur, era netamente amerindio.²

Con más detalle, demostró que las culturas de la selva amazónica habían sido menos afectadas por el imperialismo inca, que los pueblos más fácilmente alcanzados del Gran Chaco. Además indicó que los pueblos indígenas chaqueños tendrían que tener un origen en común con los pueblos de la Patagonia y la Tierra del Fuego, como los onas. La influencia andina y amazónica sobre las culturas del

Gran Chaco, fue ante todo incorporaciones aisladas, en su mayoría “artículos de lujo”. También indicó una arcaica relación -evidencia de un pasado en común- entre los indígenas del Gran Chaco y la Patagonia con varios pueblos norteamericanos, p.ej. los de California y de las praderas.

En los últimos volúmenes de la *Comparative Ethnographical Studies*, Nordenskiöld toma datos lingüísticos e históricos de los idiomas para demostrar como las rutas de comercio y la influencia cultural habrían sido difundidas por las Américas; el mensaje escondido de los quipus incaicos; y en particular el enigma de la escritura pictográfica de los Cunas. Un vistazo a la astronomía andina y las invenciones endémicas de los amerindios son otras dos contribuciones de esa serie.

Nordenskiöld llegó a tener un impacto sin igual en los estudios de los indígenas de Latinoamérica - el famoso *Handbook of South American Indians* (Steward, editor, 1946-1949) es evidencia suficiente. Según el finado director del Museo Etnográfico de Estocolmo, Sven-Erik Isacson, “Los volúmenes del *Handbook* están llenos de ‘nordenskiöldiana’.”

Fue en este contexto, el de trazar y luego presentar la etnografía indígena del continente, que el editor del *Handbook*, el antropólogo norteamericano Julian H. Steward (1902-1972), obtuvo sus ideas sobre las llamadas ‘áreas culturales.’ En contraste a Nordenskiöld, Steward partió del neo-evolucionismo. Por eso habló de “niveles de integración socio-cultural” que le permitió discutir evolución en términos de adaptación.

Steward opuso ‘los escalones grandes’ del evolucionismo clásico de, entre otros, su paisano Lewis Henry Morgan (1877). En cambio, hizo referencia al evolucionismo del día que habló de adaptaciones mínimas y en el transcurso de épocas largas. En base a eso, Steward lanzó una teoría de cambio social, basado en adaptación. La idea básica fue que en cierto ambiente ecológico, el hombre (o mejor dijo un grupo de seres humanos) necesita adaptarse en forma única, local, individual e idiosincrásica. Así se forma una sociedad adaptada a la naturaleza de la zona.

Este paradigma sobre el proceso de adaptación, Steward lo llamó ‘ecología cultural’ (*cultural ecology*) - algo que incluyó el estudio de la relación entre el grupo y la naturaleza, y el de la relación entre varios grupos, y el de la herencia histórica del grupo.

En su obra magna ‘*Theory of Culture Change*’ (1957, revisada en 1973) argumenta que cambio social en general, consiste en procesos complejos y continuos, más que en actos o eventos aislados.

Además reclama que la antropología no debe limitarse a grupos de una tecnología o infraestructura simple, sino debe dedicarse también a sociedades complejas.

Por medio de la tipificación de las áreas culturales, y la identificación de sus respectivas características, *la ecología cultural* aportó directa- e indirectamente a nuestra *comprensión* de la diversidad cultural latinoamericana.

Muchos investigadores, no excluyendo el presente autor, hemos seguido en los pasos de esta dirección. El número de investigadores que nos han proporcionado estudios locales de gran valor es grande. Las contribuciones de mi amigo Kenneth M. Kensinger sobre los cashinahua (1995), basadas en más de tres décadas de investigación, es solamente un ejemplo de muchos. La existencia de reuniones de ‘andinistas,’ ‘amazonistas’ y ‘chacólogos’ confirma la validez, aunque sea tácita, de esta teoría.

Hoy en día el resultado práctico es obvio y ni siquiera lo consideramos: Nadie espera mas que un indígena del Amazónico, digamos un tacana de Bolivia reaccione igual que un representante de los pueblos andinos, por ejemplo un quechua, del mismo país.

No hablamos más de un pueblo ‘indio’ sudamericano - ni siquiera de un colectivo indígena en Latinoamérica. Por medio de las obras de Nordenskiöld, Steward y otros sabemos mejor. Estamos mejor preparados para la multiculturalidad - y sus efectos.

LA VIOLENCIA ABIERTA

El área de la *violencia abierta* es, según mi conocimiento, la menos desarrollada en el campo de la antropología social, sin embargo una de las más necesarias en las Américas de hoy. La violencia es una plaga en varios países latinoamericanos y el aporte de psicólogos, sociólogos y antropólogos es urgente.

En la antropología siempre ha habido un interés en agresión y guerra en sociedades tradicionales. Pero el concepto de ‘violencia’ es algo muy elusivo ya que la práctica varía considerablemente entre individuos y culturas o sociedades. La interpretación de un acto de violencia cambia también con el contexto. Un acto que es rechazado totalmente en una situación, puede ser hasta autorizada en otra, por ejemplo en un acto simbólico o ritual.

Se han realizado varios estudios de agresión de cierta fama. Uno, muy discutido, es la investigación de violencia entre los indígenas yanomamo de Venezuela por Napoleón A. Chagnon (1977 (1968)).

Según su postulado teórico - muy cuestionado, y aquí simplificado - es que escasez de mujeres y de carne resulta en agresión - y que la violencia en forma de ataques bélicos remedia la escasez en una o otra forma. Este postulado, que refleja el materialismo cultural de Marvin Harris, ha sido criticado por su simplificación de las condiciones supuestamente mucho más complejas.

Personalmente creo que es bastante fácil aislar ciertos factores que ejercen influencia y que tienen un impacto directo en conflictos. Pero el problema es definir la interrelación entre estos factores culturales y evaluar la combinación única en cada caso. Aquí nos encontramos con aspectos sutiles de cultura, a veces ni siquiera explícitos. Por eso, pienso personalmente, requeremos mucho más de investigación de campo.

Un grupo de investigadores que yo conozco de cerca - aunque no he participado personalmente en sus actividades - es el grupo 'LBC,' (en inglés '*Living Beyond Conflict*') de la Universidad de Uppsala, fundado por mi colega finado Bernhard Helander.

En línea con muchos otros antropólogos de fama mundial,³ este grupo de antropólogos ha producido varios trabajos de campo - algunos libros notables son la tesis de Staffan Löfving (2001) sobre la violencia durante la guerra civil en Guatemala y los conflictos en Croacia por Ivana Macek (2000) y en Uganda por Sverker Finnström (2003). Estos investigadores no se concentran solamente en los efectos de guerra, sino - como indica el nombre - también sobre los efectos a largo plazo, a como vivir *después* de un conflicto bélico.

Sus esfuerzos por lo menos constituyen una base para seguir reflejando sobre la agresividad humana y sus efectos concretos - entre ellos la violencia...

LA GLOBALIZACIÓN Y EL CAMBIO SOCIAL

Ningún investigador de hoy en día desconoce el término 'globalización' y el efecto tal fenómeno en forma de 'cambio social'. Todos hemos visto el imperialismo cultural de Coca Cola, hasta en los pueblos más aislados del Amazonas. Hemos notado el establecimiento de kioscos aparentemente idénticos de hamburguesas McDonald's. También conocemos la globalidad de las "óperas de jabón", el Internet y muchos otros fenómenos.

Lo que puede aportar la antropología en este campo es lo que ha formulado Ulf Hannerz en su término '*creolization*' ('criolliza-

ción'); con este término, prestado de la lingüística, quiere distinguir que 'lo criollo' no es siempre una copia pálida del fenómeno global. Hannerz dirige la atención a la síntesis entre lo global y lo local. Su hipótesis se basa en la mente del individuo que siempre cuenta con lo que conoce, y, en base a eso, integra lo nuevo, lo ajeno - ¡pero solamente lo que en una u otra forma es suficiente atractivo en su situación actual!

La investigación antropológica de campo puede asistirnos en distinguir las necesidades y las preferencias locales y posiblemente predecir lo que ha de ocurrir cuando la influencia global aumenta. En un aspecto, esta influencia coincide tanto con el punto próximo que casi imposibilita una delineación...

Déjenme solamente apuntar *un* aspecto que por mucho tiempo no ha atraído tanta atención, eso es la criollización - no de individuos o de sociedades - sino de grupos indígenas en el contexto urbano. Muchos conocemos los estudios del antropólogo norteamericano, Robert Redfield sobre lo que él llamó "folk urban continuum" (1941).

Este esquema de lo que se en aquel entonces se llamó un esquema de "desarrollo social" - y lo que ahora llamaríamos algo como "cambio social" o "adaptación urbana". Inspirado por el evolucionismo de su época Redfield, estudió cuatro lugares en la península Yucatán en México. Hizo trabajo de campo en Mérida (una ciudad), en Dzitas (una población mediana), en Chan Kom (un pueblo campesino pequeño), y, finalmente, en Tusik (un asentamiento tradicional, muy reducido).

Luego colocó sus datos de estos lugares en un esquema (lo que él llamó 'continuum'), donde Tusik representaba un punto extremo, 'folk' ('popular'), y Mérida el otro punto extremo, llamado 'urban' ('urbano'). Los otros eran formas medianas. Y lo que Redfield pudo distinguir fue que de "izquierda a derecha" en este *folk-urban continuum*, aumentó el tamaño de grupo, la desorganización, la segregación de roles, un aumentado individualismo, y secularización...

Un estudio de la misma temática apareció el año pasado (2003) con la obra de la sueca Charlotta Widmark, *To Make Do in the City* (más o menos 'Sobrevivir en la ciudad'). Sin embargo, la forma de tratar el tema varía notablemente. Widmark se concentra en la urbanización de los aymaras de Bolivia - y en la sucesiva transformación de identidad que la gente experimenta cuando se trasladan del campo a la ciudad de La Paz, y sucesivamente se adaptan a la vida urbana.

Widmark nos provee con una imagen parcialmente nueva, basada, como tantos estudios contemporáneos, en las cualidades mentales,

en la percepción de identidad, en la identificación flexible de estos individuos situados entre las denominaciones 'indígenas' y 'bolivianos' - a veces incluidos en las dos, a veces dudando que pertenezcan a alguna.

EL CAMBIO RELIGIOSO

El cambio religioso es tan notable en muchas partes del continente que es muy difícil de ignorarlo. Además algunos investigadores brasileños recientemente declararon que el mapa económico de Brasil puede retrazarse rápidamente según el tipo de cambio religioso en el estado respectivo.

Iniciaré la discusión con un simple relato, procedente de una charla con un líder indígena, del pueblo 'weenhayek del sur de Bolivia, hace 11 meses, en agosto 2003. Representa una historia de encuentros sumamente sorprendentes.

El líder se llama Mateo Sánchez y el asentamiento *Tsinukwat* o "Kilómetro 1," - es la aldea más reciente de los indígenas 'weenhayek. Está localizado cerca de la ciudad de Villa Montes donde me encontré con un estudiante para el doctorado de la Universidad de Uppsala a la cual quería presentar un pueblo reciente.

Cuando llegamos a Tsinukwat, vi a *Mateo* que conozco desde hace varios años, y él nos mostró el pueblo que todavía parece estar en un estado inicial, con casas desnudas, sin mucho verdor. Pero a la vez pudimos notar que ya era un pueblo bien ordenado: con casas de ladrillo - en filas; agua potable a cada casa y con luz eléctrica - todo sorprendente para un asentamiento 'weenhayek.

Mateo nos empezó a hablar - y de golpe nos sorprendió con una porción conmovedor de su vida:

Yo era creyente de nombre, pero no de corazón - un oyente frío. Yo vivía en el vicio. Yo pensaba de la coca, el cigarro y el alcohol que: ¡yo no puedo vivir sin esto! Hasta que un día clamé a Dios, ¡ayúdame! Entonces sentí como una gota cayó de un árbol, me tocó en el casco; penetró mi cabeza, pasó por todo mi cuerpo, hasta llegar a los pies... Después empezó a subir, y subió por las piernas, por mi estómago, y mi corazón empezó a latir fuerte... Parece que el Señor ha tocado mi corazón...

Me fui a Pablo [un misionero] y le dije: Tengo que bautizarme en agua! Y me puse a orar en la calle - frente a la gente.

Luego sentí, cuando pasé por acá, que éste era el lugar. Este era el lugar. Yo vi a mucha gente acá. Y vi un asentamiento ordenado, con luz... - y agua...

Entonces no había nadie. Pero yo siento que Dios me ha hablado! Había gente que quería trasladarse acá. Entonces conseguí 75.000 bolivianos por la indemnización. Y contraté a los albañiles que edificaran casas de material acá. Pero no les pagué todo. Yo sé como son. Cuando habían terminado una casa yo les pagué.

Así ahorré como 5.000 bolivianos - y la gente me dijo que “¡ese dinero vamos a compartir!” Pero yo dije que no. Que con esto podemos conseguir luz. Y así conseguimos la luz, casi alcanzó para todo...

/Fin de la historia de Mateo/.

En este contexto no evaluamos el contenido de la historia. Lo interesante es que aquí hay una persona que ha obtenido una idea de como debe ser un pueblo ‘desarrollado’ y que, según su propia descripción no puede hacer nada para realizar tan sueño. No tiene ni el poder, ni el dinero, ni la fuerza para mantener lo que podría tener. Gasta lo que tiene en - lo que él en su propia terminología llama - ‘vicio’.

Luego tiene esta experiencia - que nosotros llamaríamos ‘sobrenatural’ - y en base a esta experiencia religiosa se transforma en un hombre ordenado, honesto - y sin ‘vicios’. Consigue realizar su sueño, transformar su situación social y geográfica, y crear un pueblo ordenado - con casas de ladrillo, con luz eléctrica y agua potable.

Por supuesto podemos discutir las causas, la cognición, la epistemología, las narrativas, y mucho más, pero lo que cuenta en este contexto es que lo que nosotros llamamos ‘religión’ ha transformado su vida- y la de unas cincuenta, sesenta personas más del pueblo de Tsinukwat.

Alguien ha dicho que la conversión religiosa en general - y la conversión al *pentecostalismo* y *islam* en particular - hoy en día constituye el cambio cultural más grande en todo el mundo. ¡El observador mantuvo que esta tendencia cultural es más notable que la globalización en sí!

En Latinoamérica varios países han experimentado esta transformación religiosa - y en muchos casos con efectos socio-económicos parecidos a los que experimentó Mateo. Ejemplos estudiados provienen de Brasil, la Argentina, Guatemala, Colombia, México, y muchos otros.

¿Qué nos puede enseñar la antropología en cuanto a este cambio religioso? En la antropología norteamericana, por ejemplo, religión en sí, y religiones occidentales en particular, ha despertado poco interés.

Sin embargo, cuando el historiador de religiones, Daniel L. Pals, resumió las siete teorías más importantes en su disciplina, en su libro *Seven Theories of Religion* (1996), cuatro de ocho nombres de

personas de influencia decisiva eran nombres de antropólogos (pero sólo uno de ellos norteamericano). Los ocho mencionados eran Edward Burnett Tylor, James Frazer, Émile Durkheim, E. E. Evans-Pritchard and Clifford Geertz.

¿Será que la historia de las religiones y la teología tienen problemas en estudiar, describir y analizar el cambio religioso de nuestra época? ¿Será por eso que varios de los estudios más importantes del pentecostalismo en Latinoamérica han sido llevados a cabo por antropólogos y no por teólogos? Yo pienso en, por ejemplo, Roberto Motta (1988), Rita Laura Segato (2003), Roger Bastide (1978), Carlos Rodrigues Brandão (1986, 1987), José Jorge Carvalho (1992), Göran Johansson (1992, 1997), Lesley Gill (1990) and Elmer Miller (1975, 1982). Como se nota de los nombres de investigadores un buen número se encuentra en Brasil. Es justamente en este país que el estudio de este fenómeno ha tenido una preeminencia notable. Por eso Brasil ha llegado a tener una fama por avanzar el estudio de estos movimientos religiosos recientes.

Cuando el profesor de religión de la Universidad de Harvard, Harvey Cox, iba a escribir su ahora famoso libro sobre pentecostalismo, *Fire from Heaven* ('Fuego del cielo', 1996) describe que no eran adecuados sus métodos teológicos:

Como teólogo había acostumbrado estudiar los movimientos religiosos por lo que escribían sus teólogos, tratando de comprender sus ideas centrales y sus doctrinas más sobresalientes. Pero pronto me enteré que con el pentecostalismo este [método] no ayudó mucho. Como un erudito pentecostal lo expresó, en su creencia, 'la experiencia de Dios tiene primacía absoluta sobre dogma y doctrina.' Por eso, dice, la única teología que puede rendir cuenta de su experiencia es 'una teología narrativa cuya expresión central es el testimonio.' Yo creo que tiene razón - - - la experiencia es tan total que destroza cualquier embalaje cognitivo. (1996:71).⁴

Harvey Cox tomó las consecuencias de su descubrimiento y cambió su método - de uno netamente teológico y analítico a uno más antropológico, participante y observador:

Así que decidí rendirme... zambullirme y dejarme ser llevado. - - - Fue un cambio muy satisfactorio. Rápidamente descubrí que mi nueva actitud me permitió seguir la difusión espectacular del pentecostalismo mejor que lo que pude con la credulidad o por el escepticismo - - - de repente entendí que para estos neófitos el bautismo en el Espíritu Santo no solamente cambió su afiliación religiosa, o su forma de adoración, sino que cambió todo. Vieron literalmente todo el mundo en una nueva luz. (1996:70).⁵

Desde mi posición actual como investigador, no puedo ver un punto más central en la comprensión de las transformaciones socio-culturales en Latinoamérica. Si entendemos el cambio epistemológico del neófito - sea pentecostal o afro-brasileño - podemos también entender algo más de las fuerzas transformativas en las sociedades en cuestión. En la ciencia occidental hemos llamado este cambio 'conversión' - lo hemos reducido y lo hemos puesto dentro del campo religioso; así también muchas veces fuera de los estudios sociales o políticos.

La antropología, que por tradición ha sido una disciplina holística, nos puede ayudar en hacer lo que hizo Cox en el ejemplo arriba. Su primer estudio de campo en Brasil le llevó a encontrarse con una mujer de origen humilde, Benedita da Silva - la primera mujer de origen afro-americano jamás elegida al Congreso nacional de Brasil. Esta mujer le explicó a Cox que la fuerza que la llevó al Congreso fue El Espíritu Santo. La Bendita da Silva es miembro de una congregación pentecostal en Río de Janeiro. Ella vivió un ejemplo de que no podemos más separar los estudios religiosos de los estudios sociales.

Teóricamente, ¿que puede aportar la antropología en esta nueva línea de estudios trans-disciplinarios? Personalmente, a mi me parece que dos antropólogos, posiblemente tan conocidos fuera de la disciplina como dentro de ella, *Gregory Bateson* y *Roy A. Rappaport* nos ha dado una respuesta convincente.

El antropólogo y erudito multi-disciplinario, el británico Gregory Bateson nos ha proporcionado con un ramo teórico sobre el cambio epistemológico (lo que él llamó '*the epistemological shift*') que yo, y muchos otros, hemos usado para poder entender y describir lo que pasa con individuos que experimentan lo que ocurrió con Mateo en el ejemplo arriba.

En una versión demasiado abreviada, la posición de Bateson es que el individuo (o el grupo, eso no importa en la teoría sistémica de Bateson) siente una necesidad de cambio. En la cibernética esto no se reduce a un sólo factor, sino al flujo de comunicación en un complejo sistema social. La regla básica en esta forma de estudio (Bateson 1971:244) es que se puede comprender un fenómeno solamente si uno estudia todas las relevantes órbitas completadas. El énfasis es en la observación de estas órbitas. Es una presunción implícita de esta teoría que estas unidades demostrarán características mentales, ya que estas cualidades son inmanentes en el sistema.

Convencionalmente, se suponen que cualidades mentales están 'encerrados' debajo de 'la piel de un organismo' pero las órbitas refe-

ridas en la teoría sistémica no se limitan a existencia ‘debajo de una piel’ (*ibid*; 1972:319). Bateson reclama que “mente es imanente en un sistema grande - [consiste en] hombre, mas ambiente] (1972:319).

La ventaja que nos lleva el modelo teórico de Bateson es que su definición particular de ‘mente’ como fenómeno más amplio que un individuo, nos permita tratar la conversión - no solamente como un proceso individual, como se suele hacer, sino como un proceso grupal; y en su prolongación - una transformación mental, social y política.

En mi propio análisis de conversión entre indígenas ‘weenhayek’ (Alvarsson 2003a, 2003b), he analizado conversión como un proceso social como el resultado de la información acumulada, representando, entre otras cosas, nuevos elementos introducidos en el sistema total, por ejemplo efectos de la globalización. En contraste al modelo de conversión de e.g. Robin Horton (1971), este proceso no es predestinado, ni de sentido único. Puede ser usado tanto como un intento de revitalización cultural (un llamado ‘nativismo’) como un signo de adaptación a un imperialismo cultural o religioso.

En cuanto a ‘nativismo’ constata Harvey Cox que “dos antropólogos jóvenes reportaron que las tribus indígenas que ellos estudiaban parecían más capaces de retener sus prácticas nativas y ritos curativos después de haber sido pentecostales que antes” (1996:183).

En cuanto a democracia dice Cox que los “pentecostales en Costa Rica y Nicaragua - - - estaban elaborando una *genuina práctica democrática* en sus congregaciones” (1996:183).

Otro antropólogo, Roy A. Rappaport, nos ha presentado adiciones teóricas en cuanto a ritual y acciones ritualizadas. Él también se basa en la parte mental del participante y en el idioma - que expresa la intención. El hombre mismo crea el sentido por medio del idioma (Rappaport 2002:8, 451).

Rappaport distingue claramente entre el ‘drama’ - acciones cotidianas, en las cuales el actor no pone un sentido sobrenatural y ‘rituales’ de las cuales el actor espera que funcionen “en el mundo”, eso es que tengan un efecto ‘sobrenatural’ (2002:37-46). Igual que Bateson, nos ayuda en el aspecto epistemológico. Nos comunica que nuevos rituales (igual que nuevos conocimientos) siempre se basan en los rituales antiguos, aunque “siempre hay una abertura para reacomodar algunos elementos e introducir otros” (2002:32).⁶

Los dos antropólogos, tanto Bateson como Rappaport, nos demuestra que sistemas religiosos no son tan estáticos como supusimos anteriormente. En realidad la mente del hombre se caracteriza por la adaptabilidad señalada por Julian H. Steward ya en los años cincuenta - solo que, con la globalización no es solamente el

ambiente local lo que cuenta, sino un sinfín de corrientes intelectuales y espirituales. Y - como el ser humano una vez se adaptó al ambiente natural de las Américas - ahora se adapta a las condiciones socio-culturales actuales - y probablemente efímeras. En un contexto siempre modificado el hombre aplica y ejerce su adaptabilidad humana, una capacidad que le permite sobrevivir - y que es una facultad netamente humana.

La antropología nos puede ayudar a describir, analizar y entender esta capacidad...

NOTAS

1. Este artículo se basa en una conferencia magistral presentada en el IV Congreso Europeo CEISAL de Latinoamericanistas, en Bratislava, República Eslovaca, Julio 4-7, 2004. Es una presentación sintética a no-antropólogos desde la perspectiva limitada del autor. Estoy muy consciente de las limitaciones obvias de este trabajo y reitero que el lector debe ver el artículo como un ejemplo de lo que puede contribuir la antropología, no como un resumen de lo que ha realizado la disciplina en su totalidad.
2. Es cierto que habían otros en la misma honda que Nordenskiöld, p.ej. los alemanes y norteamericanos Boas, Graebner, Sapir y Wissler. Sin embargo, los primeros esbozos de Nordenskiöld datan de 1910 y su primer trabajo de fama internacional sobre el tema data de 1912 (1912a) mientras el libro de método de Graebner data de 1911, el estudio de Sapir de 1916 y Wissler empezó sus estudios de difusión recién en 1912. (Ver también Hultkrantz 1992).
3. Aquí puedo mencionar p.ej. Carylson Nordstrom y Kay Warren, pero la lista puede ser mucho más larga. Menciono las actividades del grupo LBC solamente como un ejemplo positivo de las actividades recientes en la antropología social/cultural.
4. Traducido del inglés por el presente autor.
5. *Idem.*
6. *Ibidem.*

BIBLIOGRAFÍA

Alvarsson, Jan-Åke. 2003a, "A Few Notes on Conversion to Pentecostalism, Especially among Ethnic Minority Groups" (en:) Jan-Åke Alvarsson & Rita Laura Segato (editores) *Religions in Transition: Mobility, Merging and Globalization in the Emergence of Contemporary Religious Adhesions*. Uppsala Studies in Cultural Anthropology No 37. Uppsala: Uppsala University Library, pp 33-64.

Alvarsson, Jan-Åke. 2003b, “¿True Pentecostals or True Amerindians - or Both? Religious Identity among the ‘Weenhayek Indians of Southern Bolivia’” (en:) Jan-Åke Alvarsson & Rita Laura Segato (editores) *Religions in Transition: Mobility, Merging and Globalization in the Emergence of Contemporary Religious Adhesions*. Uppsala Studies in Cultural Anthropology No 37. Uppsala: Uppsala University Library, pp 209-252.

Alvarsson, Jan-Åke & Rita Laura Segato (editores). 2003, *Religions in Transition: Mobility, Merging and Globalization in the Emergence of Contemporary Religious Adhesions*. Uppsala Studies in Cultural Anthropology No 37. Uppsala: Uppsala University Library.

Bastide, Roger. 1978. *The African Religions of Brazil: Towards a Sociology of the Interpretation of Civilizations*. Baltimore & London: The John Hopkins University Press.

Bateson, Gregory. 1971, “A Systems Approach”. *International Journal of Psychiatry* 9:242-244.

Bateson, Gregory. 1972, *Steps to an Ecology of Mind*. New York: Ballantine Books.

Carvalho, José Jorge, 1992, “Características do fenômeno religioso na sociedade contemporânea”. (En:) *Bingemer* 1992:133-163.

Cox, Harvey, 1996 (1994), *Fire from Heaven: The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-First Century*. London: Cassell.

Ehrenreich, Paul Max Alexander, 1905, *Die Mythen und Legenden der Südamerikanische Urvölker*. Berlin: Supplement zu Zeitschrift für Ethnologie.

Finnström, Sverker, 2003, *Living with Bad Surroundings: War and Existential Uncertainty in Acholiland, Northern Uganda*. Uppsala Studies in Cultural Anthropology No 35. Uppsala: Uppsala University Library.

Friederici, Georg, 1906, *Skalpieren und ähnliche Kriegsgebräuche in Amerika*. Braunschweig.

Friederici, Georg, 1910, *Die Verbreitung der Steinschleuder in Amerika*. Globus Bd XCVIII. Braunschweig.

Gill, Lesley, 1990, “Like a Veil to Cover Them: Women and the Pentecostal Movement in La Paz”. *American Ethnologist* November 1990, Vol. 17, No 4:708-721.

Graebner, Fritz, 1911, *Methode der Ethnologie*. Heidelberg: Kulturgeschichtliche Bibliothek, 1 Reihe, Vol. 1.

Handbook of South American Indians. 1946-1949, *Handbook of South*

American Indians, Vol. 1-5. Julian H. Steward (ed). Washington D C: Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology.

Hannerz, Ulf, 1982, *Comparative culture theory : the production and distribution of culture in contemporary complex societies : an outline of research*. Stockholm

Hannerz, Ulf, 1996, *Transnational Connections : Culture, People, Places*. London : Routledge.

Horton, Robin, 1971, "African Conversion". *Africa* Vol XLI, No 2, April 1971:85-107.

Hultkrantz, Åke, 1992, "Några synpunkter på Nordenskiölds idé om kulturstratifiering i Nordamerika" (en:) Jan-Åke Alvarsson et al (editores) *Erland Nordenskiöld - forskare och indianvän*. Stockholm: Carlssons.

Johansson, Göran, 1992, *More Blessed to Give: A Pentecostal Mission to Bolivia in Anthropological Perspective*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International.

Johansson, Göran, 1997, *För mycke jag för lite Jesus: LP-stiftelsens vård av missbrukare sedd ur ett socialantropologiskt perspektiv*. Stockholm: Sköndalsinstitutets skriftserie Nr 7.

Kensinger, Kenneth M., 1995, *How Real People Ought to Live: The Cashinahua of Eastern Peru*. Prospect Height, Ill.: Waveland Press.

Koch-Grünberg, Theodor, 1920, *Indianermärchen aus Südamerika*. Jena: Eugen Diederichs.

Lehmann-Nitsche, Robert, 1919-1930, "Mitología sudamericana", (en:) *Revista del Museo de La Plata*, Volúmenes 24-28, La Plata.

Löfving, Staffan, 2002, *An Unpredictable past : Guerrillas, Mayas, and the Location of Oblivion in War-torn Guatemala*. Uppsala: Department of Cultural Anthropology and Ethnology.

Macek, Ivana, 2000, *War Within: Everyday Life in Sarajevo unde Siege*. Uppsala Studies in Cultural Anthropology No 29. Uppsala: Uppsala University Library.

Miller, Elmer S., 1975, "Shamans, Power Symbols, and Change in Argentine Toba Culture". *American Ethnologist* 2 (3):477-496.

Miller, Elmer S., 1982, "Pentecostalist Contributions to the Proletarianization of the Argentine Toba" (in:) Jean Barstow (ed) *Culture and Ideology: Anthropological Perspectives*. Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 58-72.

Morgan, Lewis Henry, 1877, *Ancient Society, or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to*

Civilization. New York.

Motta, Roberto , 1988, “Indo-Afro-European Syncretic Cults in Brazil: Their Economic and Social Roots.” (En:) *Cahier du Brésil contemporain*, No 5:27-48.

Nordenskiöld, Erland, 1910, “Spiele und Spielsachen im Gran Chaco un in Nordamerika.” *Zeitschrift für Ethnologie*, 42.

Nordenskiöld, Erland, 1912a, “Une contribution à la connaissance de l’anthropo-géographie de l’Amérique”. *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, n.s. 9:19-15.

Nordenskiöld, Erland, 1912b, *De sydamerikanska indianernas kultur-historia*. Stockholm: Albert Bonniers Förlag. (Traducción al inglés publicada en 1999).

Nordenskiöld, Erland, 1926 (1910), *Indianliv i El Gran Chaco, Sydamerika*. Stockholm: Åhlén & Åkerlunds.

Nordenskiöld, Erland, 1918-1938, *Comparative Ethnographical Studies*. Göteborg: Elanders Boktryckeri.

Nordenskiöld, Erland, 1931, “Origin of the Indian Civilizations in South America”, (in:) *Comparative Ethnographical Studies*, Volume 9. Göteborg: Elanders Boktryckeri.

Pals, Daniel L., 1996, *Seven Theories of Religion*. New York & Oxford: Oxford University Press.

Rappaport, Roy A, 2002 (1999), *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Redfield, Robert, 1941, *The Folk Culture of Yucatan*. Chicago: University of Chicago Press.

Rodrigues Brandão, Carlos, 1986, *Os deuses do povo. Um estudo sobre religião popular*. São Paulo: Editora Bralisense.

Rodrigues Brandão, Carlos, 1987, “Creencia e identidad: campo religioso y cambio cultural”. (En:) *Cristianismo y sociedad*, No 93:65-106.

Sapir, Edward, 1916, *Time Perspective in Aboriginal American Culture: A Study in Method*. Canada Department of Mines, Geological Survey, Memoir 90, Anthropological Series 13.

Segato, Rita Laura, 2003, “Religious Change and De-ethnification: The Evangelical Expansion in the Central Andes of Argentina” (en:) Jan-Åke Alvarsson & Rita Laura Segato (editores) *Religions in Transition: Mobility, Merging and Globalization in the Emergence of Contemporary Religious Adhesions*. Uppsala Studies in Cultural Anthropology No 37. Uppsala: Uppsala University Library, pp 160-195.

Steward, Julian H., 1973 (1957), *Theory of Culture Change*. New York.

Widmark, Charlotta, 2003, *To Make Do in the City: Social Identities and Cultural Transformations among Aymara Speakers in La Paz*. Uppsala Studies in Cultural Anthropology No 36. Uppsala: Uppsala University Library.

Wissler, Clark, 1926, *The Relation of Nature to Man in Aboriginal America*. New York : Oxford University Press.