



Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo



REVISTA CUATRIMESTRAL DE INVESTIGACIÓN EN CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

CINTEOTL

ISSN 1870-7289



CINTEOTL

Revista de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades

Enero-Abril 2011

No. 13

ISSN-1870-7289

Derechos Reservados UAEH/ICSHU

Las crisis morales: soluciones mágicas y seculares¹

Max Gluckman

Introducción.

Es para mí un doble honor recibir la invitación a impartir una conferencia dedicada a Richard Ranulph Marett en esta aula. Una invitación de esta clase honraría a cualquier antropólogo, pero además estoy seguro que tengo razón cuando digo que fui el último de sus alumnos que se convirtiera en antropólogo social profesional. En esta aula participé en la comensalidad que, aún alrededor de comidas cuyo menú no nos causó ningún entusiasmo, me hacía sentirme tan profundamente como miembro de nuestra sociedad.

¹ Traducción de Leif Korsbaek de 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) org. The Marrett Lectures, 1964 & 1965 (Impartidas en Exeter College, Oxford, el 18 y el 25 de febrero de 1965. El texto reproducido guarda la forma de la conferencia original). La presente traducción, que ha sido hecha para el curso de Antropología Jurídica en la Licenciatura de Antropología Social de la ENAH, Semestre 2003-1, ha sido revisada por Marcela Barrios Luna, con lo que el español quedó bastante más civilizado. Se le agradece profundamente la revisión, sin embargo, cualquier barbaridad es culpa del traductor.

Como tema de mi conferencia he seleccionado dos problemas acerca de los cuales Marett escribió ampliamente: la moral y la actividad mágica. En efecto, Marett solamente cambió del estudio de las letras clásicas a la antropología social al recibir el *Oxford University Green Moral Philosophy Prize* por un ensayo acerca de la ética de los pueblos tribales (1893). Su obra posterior, mejor conocida, *The Threshold of Religion* (1900), investigaba estos dos tipos de actividad, en sus formas de magia y brujería, que en su opinión precedían a la religión. Marett, igual que la mayoría de sus contemporáneos, pensaba que una de las principales funciones de la antropología social era la formulación de las series evolucionadas a través de las cuales las instituciones de la sociedad humana se habían desarrollado. Yo también soy evolucionista en el sentido de que considero que cuando evaluamos e intentamos entender el significado de las instituciones es esencial examinarlas contra el trasfondo de lo que sin lugar a dudas ha sido una de las más grandes tendencias en la historia de la sociedad humana en su totalidad - la creciente complejidad de la tecnología y, con ella, la creciente complejidad de la organización económica. Yo creo que cuando nos representamos las formas de la organización social y de las creencias e ideas sociales asociadas a diferentes rangos de tecnología, iluminamos a todas. Esa es ahora una línea de pensamiento poco popular entre los antropólogos sociales, y así ha sido durante mucho tiempo, siendo la única excepción la escuela bajo el Profesor Leslie White en la Universidad de Michigan. Durante años recientes el énfasis se ha colocado en lo que es común en todas las instituciones de las sociedades humanas, y es cierto que hay muchas cosas que todas las sociedades comparten. Sin embargo, dentro de esta área común demarcada es posible registrar diferencias que adquieren importancia de su *matriz* compartida en la vida social.

Otro tema que discutiré es el efecto de las costumbres, las prácticas estereotipadas de un particular grupo de gentes, sobre el comportamiento, y la relación de diferentes formas de costumbres al trasfondo tecno-económico general. Este es también un tema que Marett frecuentemente enfatizó, por lo que el volumen de ensayos que sus alumnos le dedicaron cuando cumplió setenta años lleva por título *Custom is King* (*La costumbre es rey*, Buxton ed., 1936). Aquí también me adhiero a una línea que por lo menos entre la mayoría de los antropólogos jóvenes británicos no es muy popular, pues muchos de

ellos se han alejado del énfasis que sus mayores colocaron en las relaciones sociales para estudiar la acción humana separada de los efectos limitantes de la costumbre, un efecto que Marett consideraba que dominaba en el control del comportamiento humano.

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 mágico²-religiosas, o rituales, dependen de la creencia en fuerzas ocultas, lo que me propongo mostrar por medio del estudio de varias sociedades africanas. Durkheim y muchos otros estudiosos han preguntado porqué 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 moderna.

Aquí tengo que enfatizar ya de entrada un punto al cual volveré en otra ocasión. Estudios recientes de la incidencia de acusaciones de brujería, o adivinación o ira de los ancestros para explicar exclusivamente la causa de las desgracias han relacionado estas a aquellas áreas de tensión en la vida social. Así, por ejemplo, el conjunto de creencias que estudiaré son aquellas relacionadas con brujería y adivinación, y las he seleccionado porque me permiten, en el contexto de una conferencia dedicada a Marett, al mismo tiempo honrar a su sucesor, el Profesor E. E. Evans-Pritchard, ahora Profesor de Antropología Social en la Universidad de Oxford y, como yo mismo, miembro de este colegio aunque ocupa una cátedra en el Colegio de Todos

² 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 conotaciones también. *Oculto* indica que obran fuerzas escondidas.

Santos. Su estudio, que inició la línea de investigación a la cual me apegaré, en términos generales a través de los trabajos de otros estudiantes suyos y trabajos míos, es bien conocido en la antropología social y ha influenciado a otras disciplinas. Además, al presentar los trabajos que surgieron debido a la inspiración de Evans-Pritchard, presentaré algunos análisis míos que ya han sido publicados en otras ocasiones, aunque espero lograr enfatizar sus puntos más importantes de una manera más adecuada y desarrollar más algunas de sus implicaciones. Temo que será inevitable en una conferencia dedicada a Marett y dirigida a una audiencia compuesta por gente que no son antropólogos sociales profesionales cubrir algunos puntos que ya son conocidos por mi y mis colegas. Pero el objetivo de conferencias de homenaje como la presente es familiarizar a *gente de fuera* con los desarrollos en nuestra disciplina. Debido a mi énfasis en los efectos limitantes de la costumbre, siguiendo la pista de Marett, una vez más llamaré la atención a algunos puntos del análisis que en mi opinión no han recibido la atención que merecen de parte de mis colegas en sus trabajos recientes que se concentran en el comportamiento humano en sí mismo, haciendo a un lado los enfoques evolucionistas.

Hablaré acerca de las creencias en la brujería y la adivinación, y tengo que insistir en que estas creencias constituyen solamente una parte del conjunto total de creencias e ideas de los pueblos en cuestión. Todos tienen tecnologías que son altamente desarrolladas si las comparamos con una situación de ausencia total de herramientas, aunque parecen sencillas en comparación con la tecnología moderna industrializada. Sin una tecnología efectiva nunca habrían podido sobrevivir. Todos tienen también códigos legales: entre otras gentes, yo mismo he presentado detalladas descripciones de procesos legales en una sociedad africana, los barotse, en las cuales he comprobado que sus modos de razonamiento judicial en muchos aspectos se asemeja al razonamiento de nuestros propios jueces³. Los africanos insisten en los procesos en que el hombre se distingue del animal por poseer "razón" y "sentido", lo que incluye "respeto" por las costumbres⁴. Veremos que de la misma manera demuestran poseer "razón" en sus creencias en la existencia de

³ *The Judicial Process among the Barotse* (1955, 1967).

⁴ Epstein, *Injury and Liability in African Customary Law in Zambia* (1969), y la introducción al libro en el cual aquel ensayo fue publicado.

fuerzas ocultas, y es a esta consideración que ahora dirigimos nuestra atención.

A mi me parece que uno de los elementos esenciales en un conjunto de creencias que refiere las desgracias de una persona a la brujería de otra persona es que es posible responsabilizar a otros individuos del bienestar de los demás miembros de su sociedad en situaciones donde no hay tal interdependencia responsable en otras sociedades que carecen de este tipo de creencias. Las sociedades que poseen este tipo de creencias tienen tecnologías relativamente subdesarrolladas, por lo que tienen un conocimiento mucho menor de las causas empíricas de la suerte y la desgracia, en el pasado y en el presente. Cuando acuden a la adivinación para adquirir conocimientos complementarios se puede deber, como señaló Meyer Fortes en su Conferencia Frazer, a las limitaciones de sus conocimientos técnicos⁵. Pero nos falta todavía explicar porqué esta inseguridad e ignorancia es interpretada en términos tan fuertemente morales. El hecho de que las acusaciones de brujería, los postulados de la ira de los ancestros y los rituales ocurren en situaciones de tensión social y en áreas de fricción social es en si mismo una adecuada explicación. Nuestra propia sociedad está llena de tensión y fricción sociales, pero cualquiera que refiriera sus desgracias a estas tensiones y fricciones por medio de acusaciones de brujería sería considerado mentalmente enfermo⁶. Tenemos que intentar explicar porqué algunas sociedades poseen este tipo de creencias, mientras que otras sociedades no las tienen.

Por implicación estas creencias sostienen que si la relación entre el individuo y los demás miembros de su sociedad fuera satisfactoria, todo estaría bien. Si sufre desgracia es porque él mismo de alguna manera se ha portado de modo incorrecto; o porque ha sufrido alguna injusticia, posiblemente a través de medios ocultos, por parte de algún otro miembro de la sociedad; o porque - en el caso de desastres más grandes y generales - hay algún error en el estado moral de la sociedad en su totalidad. Como lo mostró Durkheim en el caso de la sociedad menos desarrollada, hay menos diferencia entre el orden natural, el

⁵ *The Context of Belief* (1957).

⁶ Me parece que Horton ha pasado por alto este punto (*Ritual Man in Africa*, 1964) en su discusión de las teorías que lo toman en cuenta, pero lo ha mencionado en su posterior *African Traditional Thought and Western Science* (1967).

social y el moral. La misma situación es inherente en la adivinación del futuro curso de eventos. Evans-Pritchard mostró en el caso de los azande que una particular concepción del tiempo está involucrada en la adivinación del futuro, que el futuro se encuentra presente en el tiempo presente. La adivinación revela el futuro al descubrir la constelación actual de las fuerzas ocultas - que dependen de la constelación moral - que ejercerá su influencia sobre el curso de eventos. Después de eso uno tendrá la opción de esperar hasta que aquella constelación de las fuerzas ocultas (morales) cambien, o esforzarse por protegerse a si mismo, o cambiar la constelación de las fuerzas por medio de la magia.

Esas ideas se encuentran de manera implícita en las creencias tradicionales. Los que hacen entonces, desde nuestro punto de vista como observadores desde fuera, es exagerar la mutua dependencia de las gentes. Como veremos, se cree que si alguien siente enojo o envidia hacia otra persona, esta persona puede sufrir alguna desgracia externa; así que los efectos de los sentimientos son exagerados. La interdependencia moral directa se ha hecho más grande a través de estas creencias, y es más grande que hubiera sido sin su intervención. De esta manera reflejan una de las características de las sociedades tribales, que es muy bien expresada en un canto barotse:

¿El que me mata, ¿quién será, si no un pariente?

¿El que me ayuda, ¿quién será, si no un pariente?⁷

Este canto describe hasta qué grado los parientes cercanos cooperan y dependen mutuamente uno del otro y hasta qué grado, sin embargo, compiten entre ellos. La competencia se lleva a cabo dentro del marco de una solidaridad altamente evaluada que pone el énfasis en la mutualidad y el compartir y que es muy diferente de la solidaridad orgánica cuya razón de ser Durkheim encontró en la creciente división de la labor que finalmente resulta en las situaciones industriales modernas; aquí, sostuvo Durkheim, el individuo depende más de los órganos especializados de la sociedad, y sin embargo es

⁷ En su estudio general *Kinship and the Social Order* (1969), en la p. 238n, Fortes cita esta canción, de mi *Judicial Process among the Barotese* (1955, p. 154), en referencia a los profundos conflictos dentro de la amistad del parentesco, y sus relaciones con sospechas y acusaciones de brujería y hechicería.

más aislado y sólo. Durkheim se equivocó y sostuvo que este desarrollo fue acompañado de un cambio de la ley represiva hacia la ley restitutiva⁸: intentaré comprobar que es acompañado de un énfasis diferencial, en creencias ocultas, en la asignación de responsabilidad hacia las gentes de la sociedad de uno, aunque hay ideas comunes acerca de la responsabilidad en todas las sociedades en situaciones jurídicas o proto jurídicas. Un estudio de este énfasis diferencial lleva hacia un esfuerzo por determinar en qué situaciones se fijarán responsabilidades respectivamente ocultas y legales.

Es mi opinión que sería posible hacer una comparación entre los énfasis diferenciales si comparáramos las unidades de producción en las sociedades tradicionales africanas con las unidades de producción en una sociedad industrializada. Una aldea africana se puede considerar como una empresa de familia, con recursos y empleos, un número de posibles empleados que son al mismo tiempo accionistas, y un número limitado de puestos ejecutivos. ¿Qué pasa cuando el número de empleados que son al mismo tiempo accionistas y el número de personas compitiendo por los puestos ejecutivos aumentan más allá de la capacidad de la empresa? Formulado de esta manera podemos comparar los eventos en una aldea africana con lo que sucede cuando surge una situación similar en una empresa de familia en Inglaterra, y es nuestra buena suerte que el Doctor C. Sofer nos ha proporcionado un excelente estudio de una situación de esta clase⁹. En África la respuesta es llamar a un detective de brujas o un adivino, y sostendré que lo que hace es, en términos de sus creencias ocultas, exagerar la maldad de los individuos y, según nuestra manera de verlo, responsabilizarlos de las crisis que surgen de conflictos que tienen su raíz en la estructura social propiamente. En el estudio de Sofer un consultor industrial es consultado y aparentemente el hace lo contrario a lo que hace el adivino: busca reducir la búsqueda de explicaciones en términos de maldad o debilidad individual, relacionando objetivamente las dificultades a los conflictos dentro del sistema social (conflictos de roles, etc.). Procedimientos similares son utilizados en la investigación de empresas que no son propiedad de una familia. Así que la tendencia es a reducir, más que exagerar, la

⁸ El postulado de Durkheim en *De la division du travail social* (1893) es discutido en el ensayo de Moore en este libro.

⁹ *The Organization from within* (1961), pp. 3-40.

responsabilidad personal de desgracias de grupo o individuales, por lo que finalmente pregunto si podemos relacionar esa diferencia a concepciones diferentes de la responsabilidad criminal.

El estudio de Evans-Pritchard de las creencias en brujería.

Desde 1926 y en adelante Evans-Pritchard publicó una serie de ensayos acerca de las creencias en la brujería y seres misteriosos, la adivinación y las prácticas mágicas que por completo cambiaron nuestra comprensión de esos fenómenos. En 1937 reunió sus ensayos en un libro que todavía estudian tanto estudiantes como investigadores: *Witchcraft. Oracles and Magic among the Azande* del Sudán Anglo-Egipcio.

Primero, investigó las creencias en la brujería como una teoría de causalidad. En pocas palabras, los azande En pocas palabras, los azande se preguntan acerca de cada evento desafortunado, ¿cómo sucedió?, y ¿porqué sucedió? Por ejemplo, si un elefante pisotea y hace pedazos a un cazador, los azande ven cómo fue muerto en términos del poder y del peso del elefante que evidentemente aplasta a un hombre. Pero también preguntan, ¿porqué este elefante particular mató a el hombre en cuestión, y no a otro cazador en otra ocasión? Los hombres se abrigan del sol abajo de sus graneros en el calor de un día tropical y esos graneros son construidos sobre vigas. Las termitas roen estas vigas y el peso del granadero hace que cae, posiblemente con la consecuencia de que aplasta a los hombres sentados abajo de el, buscando sombra. Los azande entienden muy claramente que son las termitas que destruyen las vigas y hacen caer el granero, cuyo peso aplasta a un hombre, de la misma manera que lo hace un elefante. Pero de nuevo preguntan, ¿porqué cayó el granero en el momento señalado cuando aquellas gentes precisas estaban sentadas debajo de el? Los azande contestan a todas estas preguntas diciendo que una bruja hizo que aquel elefante matara a aquel preciso cazador en la ocasión mencionada, o que el granero cayera exactamente en el momento cuando aquellas gentes estaban sentadas en su sombra.

Yo he postulado que en muchas situaciones técnicas y sociales los africanos - incluyendo a los azande - arguyen en los mismos términos que nosotros acerca de eventos y responsabilidades. Un azande no puede, por ejemplo,

alegar que la brujería le hizo cometer adulterio, robo o traición, y los azande también distinguen claramente ciertos aspectos de los *como* de la desgracia: un peso fuerte aplasta a un hombre, y las fieras atacan a los cazadores. Pero intentan también explicar lo que podemos llamar las *particularidades* de la desgracia – porqué diferentes personas la padece. Aquí entran las creencias en la brujería. De igual manera, la brujería explica porqué sale mal la cosecha de un hombre, mientras que la de otro hombre sale bien, porqué un hombre que hasta el momento había estado bien se enferma, y porqué sus compañeros siguen de buena salud, porqué se emponzoña una pequeña llaga en vez de sanar, etc. Entre los azande estas creencias son usadas también para explicar porqué guerreros particulares son muertos por enemigos particulares en la batalla. Es claro que fueron muertos por lanzas enemigas, pero es un enemigo interno, la bruja, que ha causado esta muerte particular. Y esta bruja es responsabilizada y tiene que pagar una compensación o ser castigada en las relaciones dentro de la tribu.

Así que, cuando un azande sufre alguna desgracia, las creencias de su sociedad le ofrecen a un agente, en la forma de una bruja, que puede ser considerado responsable de la desgracia. Busca a la bruja particular que es responsable de su desgracia inmediata a través de la consulta a un oráculo o un adivino o un detective de brujas (un mejor término que un doctor de brujería). Estos modos de detección de brujería revelan que las creencias en la brujería constituyen una teoría de la moralidad al mismo tiempo que una teoría de causas particulares. Cuando el agredido consulta a un oráculo piensa en las personas que tengan razones para causarle daño y menciona sus nombres a uno de los oráculos. El procedimiento del oráculo más importante es darles a unas gallinas una sustancia vegetal, recogida y preparada bajo la observación de muchos tabús, preguntándoles si una determinada persona es la bruja que se busca. La gallina muere o vomita, lo que es interpretado como la respuesta, “sí” o “no” a la pregunta. La sustancia que es utilizada ampliamente a través de África, es probablemente una estricnina que tiene efectos “aleatorios, ya que el operador no puede determinar las cantidades de la sustancia que serán letales o serán solamente vomitadas. Ya que el cliente le propone al oráculo el nombre de varios enemigos personales, en la última instancia una persona que el cliente cree que desee su muerte será señalada como la bruja.

Los observadores tempranos se habían dado cuenta de que un hombre casi siempre acusaba a un enemigo de haberlo embrujado, por lo que concluyeron que todo el asunto era fraudulento. Evans-Pritchard mostró que este supuesto carácter fraudulento era esencial para que el sistema de creencias tuviera coherencia y credibilidad. Y es importante notar que primero sucede la desgracia y cristaliza la creencia en la brujería: la acusación de brujería sigue a la desgracia.

Una bruja azande es una persona que tiene cierta sustancia negra en sus intestinos, lo que se puede constatar después de una autopsia (Puede ser que es un problema pasajero de digestión). Puede ser que un hombre no esté conciente de que posee esta sustancia, que es el poder de la brujería. Aún si tiene este poder permanecerá “frío” dentro de él, a menos que tenga sentimientos viciosos hacia algún compañero. Pero si odia a alguien, siente ira el, o le envidia, deseando su buena fortuna y resintiéndole su éxito, entonces la brujería se vuelve “caliente”. Su “ánimo” abandonará el cuerpo de la bruja para consumir el cuerpo de los órganos internos de la otra persona para que se enferme, o le acusará alguna otra desgracia. Los azande creen que el poder de la brujería es heredado en la línea paterna, así que un hombre no es responsable de poseer el poder. Pero si es un buen hombre no le causará daño a nadie, pues son los sentimientos viciosos que ponen en movimiento la brujería. Eso es porque un agredido busca entre sus enemigos personales para encontrar a la bruja que es responsable de su desgracia. Las creencias de los azande en la brujería es una teoría moral, y condenan los mismos sentimientos viciosos que a nosotros nos parecen pecaminosos.

Las creencias en brujería condenan a estos sentimientos viciosos aún más severamente que en el caso entre nosotros, pues en las creencias en brujería se les atribuye a estos sentimientos viciosos una fuerza oculta por medio de la cual pueden, sin el conocimiento o el consentimiento de la persona que las alberga, causar desgracias a otros. Por eso encarnan una creencia que implica que las personas tienen un alto grado de responsabilidad para con sus vecinos.

Con mayor claridad aún se ve la moralidad que es implícita en las creencias en la brujería si contemplamos la hechicería, que Evans-Pritchard distingue de la brujería. Los malos sentimientos de una bruja poseen el poder para causarles daño a otros debido a la sustancia en su estómago. Pero puede ser

que alguien le desea daño a otra persona sin poseer esta sustancia. Entonces puede causarle daño a su enemigo solamente de manera directa y abierta, o acudiendo a hechicería, lo que implica la decisión explícita de usar magia negra. La hechicería les sirve a los azande para explicar enfermedad y muerte repentina. La brujería tarda más en lograr su objetivo. Evans-Pritchard hizo también un análisis completo de la manera en que las creencias en brujería, hechicería y oráculos se acomodan y absorben las experiencias que aparentemente comprueban su falsedad e ineficiencia. Muestra, por ejemplo, cómo experiencias de este tipo son explicadas como violación de tabús en la preparación de las sustancias oraculares que causa una detección equivocada. De esta manera cada aparente fracaso es racionalizado en términos de otras creencias místicas, y todo el sistema es protegido por medio de evidencias aparentemente contradictorias.

Entre los azande, si el oráculo de un agredido dice que un hombre particular, X, le está causando daño, le manda a X a un intermediario con el ala de la gallina que murió al mencionar el nombre de X. Los buenos modales entonces le obligan a X a soplarle agua sobre el ala, mientras que declara que ignoraba que le estaba causando daño y, si eso es el caso, por medio de la presente “enfría” su brujería. El acusado actúa así aún si no acepta la validez de la acusación. En tiempos pasados era necesario, si se trataba de un asunto que implicaba la muerte de alguien, que el veredicto del oráculo de los parientes del difunto fue confirmado por el oráculo del jefe, y el acusado tenía que pagar los gastos relacionados. Después de que el gobierno anglo-egipcio prohibiera las acusaciones, los parientes del difunto cometieron magia de venganza para castigar a la bruja, y cuando se murieron gentes en el vecindario, se le preguntaba al oráculo si cada una fuera la bruja culpable, hasta que se obtuviera una respuesta afirmativa.

Este conjunto de creencias condena en ciertas situaciones sentimientos viciosos que son condenados en todo tipo de sociedad humana. Además, tanto los hombres como las mujeres son obligados a controlar estos sentimientos, pues los que muestran su enojo, envidia u odio hacia otros en sus relaciones sociales corren el riesgo de que su nombre le sea presentado a los oráculos.

Pero la brujería no opera en todas las relaciones sociales. Entre los azande no era posible hacer acusaciones contra parientes patrilineales, que tiene que

vengar su muerte mutuamente. Y tampoco puede un hombre común acusar a un príncipe, no solamente porque no se atreve sino también porque su interacción es determinada por nociones de status. Los hombres no acusan a las mujeres. Se cree que la brujería opera solamente a través de distancias cortas, y las gentes acusan solamente a sus vecinos. Evans-Pritchard lo resume así: los azande son más propicios a pelearse con aquellos con los cuales entran en contacto más íntimo, cuando este contacto no esté amortiguado por medio de distinciones de edad, sexo y clase.

Investigaciones posteriores en Africa han confirmado el análisis de Evans-Pritchard de la lógica de la brujería, de los oráculos y de la magia, y estas investigaciones han desarrollado su análisis preliminar de las relaciones sociales entre las cuales se llevaron a cabo las acusaciones de brujería o de las cuales son excluidas por las normas culturales. Es evidente que las acusaciones de brujería no son solamente un reflejo sencillo de animosidades – si fuera así, los azande acusaría a sus parientes matrilineales, con los cuales con seguridad tienen que pelearse ocasionalmente. Es en efecto con estos parientes que los pleitos deben ser más frecuentes. Otros estudios han mostrado que no es suficiente decir, como hace Evans-Pritchard, que la amortiguación de los contactos a través del sentimiento de parentesco excluye las acusaciones. Sabemos que el conflicto frecuentemente se hace más fuerte y amargo donde las relaciones son más estrechas. Podemos ver que la creencia en la herencia patrilineal de la brujería es consistente con la exclusión de las acusaciones contra los parientes patrilineales. Pero en las sociedades patrilineales de Africa del Sur se cree que las mujeres que se afilian al grupo de parientes relacionados patrilinealmente por medio de matrimonio traen la brujería. Y en una de estas tribus se cree que la brujería se hereda de la misma manera que la hemofilia entre nosotros: Las mujeres la transmiten a sus niños pero, mientras que los hijos padecen la enfermedad, no la pueden transmitir. Las mujeres abandonan el grupo al casarse y transmiten la enfermedad a los hijos de sus maridos.

No podremos explicar esta diferencia entre las creencias, o en la formulación de acusaciones, hasta que tengamos un análisis completo de la estructura y el desarrollo de grupos patrilineales entre los azande. Pues, a diferencia de la mayoría de las sociedades africanas, patrilineales tanto como matrilineales,

frecuentemente las acusaciones de brujería van dirigidas contra parientes cercanos, dentro del grupo efectivamente corporativo cuyos miembros comparten la posesión de propiedades y deberían apoyarse mutuamente. Esas acusaciones son el resultado de una profunda crisis moral que afecta las relaciones dentro del grupo.

De acuerdo al análisis de Evans-Pritchard, un azande acusa a otro de brujería en una relación social que es limitada a sus interacciones mutuas, y que no afecta las relaciones más amplias en el grupo. Este tipo de acusaciones, entre los azande y otros pueblos, surgen de causas explícitas de enemistad, que puede bien desarrollarse paulatinamente a través de sus encuentros relativamente aleatorios: celos por una mujer, capacidad como bailarín, un pleito sobre un terreno, etc. Otras acusaciones se pueden hacer en situaciones institucionalizadas de competencia, entre candidatos a un oficio político o, en la actualidad, entre los empleados de una sola empresa industrial. Una de estas situaciones es la interacción de las esposas de un solo hombre; superficialmente esta parece ser un caso sencillo de celos debido a la competencia por la atención del esposo. En efecto, en muchas lenguas africanas se usa la misma palabra para indicar “celos” y “poliginia”. Yo propongo que los celos entre esposas de un solo hombre, cuando aparezca en acusaciones de brujería, no se debe sencillamente a rivalidad sexual, sino que refleja, por lo menos en algunas tribus, conflictos más profundos en la estructura social. Un análisis de esta situación nos llevará a estudiar el contexto dentro del cual la mayoría de tribus africanas frecuentemente acusan a sus parientes más cercanos de atacarlos por medio de brujería o hechicería – pues, acusan a las personas que entre los azande son inmunes de tales acusaciones.

Los conflictos de valores en el sistema agnatico de los bantú del sureste¹⁰

Las tribus del sureste de Africa - los zulu, swazi, pondo, xhosa - son organizadas en patrilinajes. En este sistema los hombres que son relacionados por medio de una descendencia compartida a través de los hombres, desde un sólo ancestro de unas cuatro a cinco generaciones hacia atrás, viven juntos en un grupo de aldeas contiguas. Son lo que los romanos llamaron *agnates*. Cada aldea contiene un número de hombres estrechamente emparentados de esta manera, y es relacionada con sus vecinos a través de lazos de parentesco patrilineales más distantes.

La aldea no es solamente un centro de residencia del cual los hombres y las mujeres salen a diversos rumbos para ganarse la vida, y al cual regresan para consumir bienes en el seno de familias separadas. Los miembros de una aldea se ayudan mutuamente en diferentes actividades productivas: es una empresa de familia. Hoy en día hasta intentan mantener un rol bajo el cual los hombres se turnan para quedarse en la casa y cuidar los jardines, el ganado, las mujeres y los niños, para luego salir a trabajar en empresas europeas y ganar dinero para todo el grupo¹¹. Porque cuando los individuos adquieren bienes los comparten con los demás miembros, y todos los hombres tienden a comer juntos, separados de las mujeres y los niños pequeños.

Los hombres en cada aldea tienen títulos mutuos de derecho a sus propiedades de tierra, ganado y dotes pagadas por mujeres de sus familias, y también derechos mutuos de sucesión en posiciones sociales. A través de una red elaborada se extienden estos derechos a las demás aldeas del grupo patrilineal, en el caso de que se mueran todos los hombres de la primera aldea. Los derechos de los hombres dentro de este sistema son definidos en órdenes

¹⁰ El material acerca de los zulú proviene principalmente de mi propio trabajo de campo en 1936-1938, y también del material de mi tesis doctoral "The Realm of the Supernatural among the Southeastern Bantu" (Oxford, 1936). allí cubría también la literatura acerca de los mpondo, sosa y tsonga (tonga): véase en particular Junod, *The Life of a South African Tribe* (1927), acerca de los tsonga; para trabajos más reciente acerca de los mpondo, Hunter, *Reaction to Conquest* (1936), y acerca de los sosa, Wilson & al., *Keiskammahoek Rural Survey* (1952). Acerca de los suazi, Kuper ha escrito un drama muy iluminador, *A Witch in my Heart* (1970), con el trasfondo de su *An African Aristocracy* (1947).

¹¹ He escrito esta relación acerca de los zulú en el presente analítico; pero cuando escribí "hoy en día" hice referencia al periodo cuando trabajaba en el país zulú (1936-1938). De muchas tribus de África del sur y África central, así como también de otras partes de Africa, se ha reportado esta reacción a las condiciones de migración laboral de parte de la familia extensa. Sansom discute la situación en una tribu de Africa del sur, donde la familia extensa ha perdido esta función (véase su ensayo en el presente libro). Continuaré mi análisis del sistema indígena en el presente analítico.

de prioridad, parcialmente por medio de la cercanía de su relación a través de los progenitores masculinos, y parcialmente por medio del status respectivo de sus madres – las esposas de los progenitores. Estas esposas deben haber contraído matrimonio desde fuera del grupo, deben ser virtualmente sin relaciones con el grupo. Pues, un número de estos grupos patrilineales tienen supuestamente una descendencia compartida, a través de los miembros masculinos, a partir de un ancestro, desde hace muchos años fallecido; eso constituye el clan zulú. Un hombre no puede casarse con una mujer de su clan, y tampoco se puede casar con una mujer que es miembro del clan de su madre.

Idealmente un zulú esposa a varias mujeres. Cada esposa ocupa una posición establecida y su relación con las demás esposas es definida jerárquicamente. La jerarquía de las esposas está hecha según tres principios: fecha de boda, temperamento y amor del esposo, y status de su padre - hay amplio espacio para disputar la jerarquización¹². Aunque la idea del ordenamiento jerárquico debería eliminar las dudas acerca del status de cada esposa y los derechos de sus hijos, las reglas diferenciales producen inseguridad y fomentan potencialmente las disputas entre las mujeres. La competencia abierta entre las esposas por los favores de su esposo compartido es agravada por la competencia por los intereses de los varios hijos procreados por él. Hasta se dice que una buena esposa y madre debería cuidar los intereses de su esposo y sus hijos, aunque eso podría crear fricciones con las demás esposas y sus hijos, y en los intereses del grupo de agnates masculinos como un todo. Así que la poliginia produce pleitos dentro del grupo patrilineal, y esos pleitos se concentran en las extranjeras – las esposas que se han afiliado al grupo mediante el matrimonio.

Esos conflictos que giran alrededor de las esposas del grupo, penetran aún más profundamente. De hecho, la mayoría de los hombres se casan solamente con una mujer. Es muy probable que ella en algún momento sea acusada de brujería por su suegra, su cuñada o su cuñado. Idealmente, el grupo de hombres relacionados a través de su descendencia patrilineal debería

¹² En 1950 nombré este sistema bien conocido “the house-property complex” en mi “Kinship and Marriage among the Zulu of Natal and the Lozi of Northern Rhodesia”. Hay una Buena descripción en Kuper, *An African Aristocracy* (1947).

mantenerse unido en lealtades mutuas compartidas. Con esta unidad, se apremia altamente que cada hombre tenga muchos hijos para perpetuar al grupo tanto como para reforzarlo. Un hombre puede alcanzar esta meta solamente si su esposa le da hijos, por lo que es considerado como la más alta obligación de una esposa: es severamente castigada si es estéril o si le da solamente hijas. Pero en el mero proceso de cumplir con su obligación produciendo hijos que puedan reforzar el grupo, la esposa debilita el mismo grupo, pues sus hijos tendrán que competir con sus primos – los hijos del hermano de su padre – por las posiciones en el grupo y por su patrimonio. Además, aunque cada hombre es, de acuerdo a un conjunto de normas, estrechamente identificado con sus hermanos, con sus medios hermanos que son hijos de las demás esposas de su padre, y más allá de ellos con sus primos paternos, según otro conjunto de normas, se realiza a sí mismo al casarse y al procrear sus propios hijos. Tiene el derecho a cuidar el bienestar de su propia esposa y sus hijos y percibir a ellos como el núcleo de un séquito que le asegurará un espacio independientemente de sus parientes patrilineales. En el proceso de cumplir con sus obligaciones pro creativas, dándole hijos a su esposo que puedan reforzar el patrilineaje, la esposa siembra las semillas de la discordia y la división del grupo.

Los zulú mismos ven a la mujer que se afilia al grupo patrilineal por medio del matrimonio como una fuente de conflictos que causará conflictos entre su esposo y sus hermanos o sus primos paternos. Y los zulúes no son el único pueblo que abraza este estereotipo acerca del carácter malo de las nueras y las cuñadas. Es un estereotipo que ocupa un lugar importante en las familias extensas en China y en la India: la nuera pronto se pelea con la madre de su esposo, ya que se encuentra bajo la dominación de la mujer más grande. Las explicaciones formuladas en estos términos explican la causa de la tensión, pero no logran explicar porque la tensión tiene que reflejarse en creencias ocultas. Freedman, por ejemplo, en un estudio muy elegante del linaje en el sureste de China, cita mi trabajo sobre los zulú sin llamar la atención a mis intentos por explicar las creencias ocultas¹³. Según mis sugerencias, a esta fuente muy real de pleitos le subyace un conflicto más hondo de valores: la suegra representa la unidad de todos sus hijos, a diferencia de la esposa de

¹³ *Lineage Organization in South-eastern China* (1958), pp. 134-5.

cada uno de sus hijos que representa la independencia de su esposo de los demás hijos.

Sugiero que es este conflicto más profundo que es representado en este tipo de sociedad en toda una serie de creencias acerca del mal inherente en el sexo femenino – un mal que posee un poder oculto que puede dañar a otros. Ya que el conflicto surge de los poderes reproductivos de la mujer, es lógico que se relacione con sus intensos deseos sexuales. Muchas sociedades agnáticas poseen ideas semejantes. Los chinos creen que el contacto con una mujer – que es *yin* – como la luna, el frío y el invierno, pone en peligro la fuerza masculina – que es *yang* – igual que el sol y el calor y el verano. Los hindúes creen que en las relaciones sexuales el hombre entrega una parte de su vida y de su virtud. Los bantues del sureste – y otros muchos – creen en los efectos dañinos y misteriosamente contaminantes de la sangre de la menstruación y del parto, y sin embargo piensan que ésa es la que constituye la carne de los fuertemente anhelados hijos¹⁴. Además, los zulú temen que los deseos sexuales de una mujer atraerán hacia ella sexual familiars – tanto sprites como animales – que en su turno le exigen de su parte la vida de los parientes de su esposo.

Así que los zulu creen que las esposas contienen un poder maligno inherente – un poder que llevan con ellas al cielo, donde el peligroso relámpago bifurcado es femenino, mientras que el inofensivo fucilazo es masculino. Solamente los espíritus ancestrales femeninos afligen caprichosamente a los parientes vivos del anterior esposo con desgracias; se cree que los espíritus ancestrales masculinos remedian el desdicho que han mandado cuando se les hace un sacrificio apropiado, mientras que los espíritus ancestrales femeninos no responden tan razonablemente. Y entre los vivos, los malos deseos o el carácter maligno de un hombre no inflige en sí desventura. Es necesario que un hombre decida deliberadamente atacar a otro, abiertamente por la fuerza o de manera secreta, ejerciendo la magia maligna de un hechicero. Las mujeres son brujas, con un poder maligna inherente. Pero los poderes de una mujer son ambivalentes: además del poder maligno amenazador, las mujeres contienen

¹⁴ Cf. Leach, *Rethinking Anthropology* (1961), capítulo 1, acerca de las variaciones complejas en las creencias acerca de las contribuciones maternas y paternas al niño..

también poderes positivos, poderes que pueden ser dirigidos hacia la fertilidad y la detección de males ocultos.

Debido a la fuerte desconfianza con la cual los zulúes vieron a todos los blancos, durante mis estudios en el campo fue difícil hacer una descripción detallada de las sesiones de adivinación en las cuales se buscaban las causas de los desdichos, ya que tales sesiones eran ilegales bajo la ley de África del Sur. Los casos que señalé, sí confirmaron lo que los zulúes me habían contado, y lo que anteriores estudiosos habían transmitido: que la mayor parte de los brujos detectados eran mujeres. La detección seguía las líneas de las creencias tradicionales, pues la forma principal de adivinación es controlada por el cliente y no por el detective de brujería. El cliente busca al detective de brujería que, después de prepararse, formula una serie de preguntas, tales como: ¿algo se ha extraviado?, ¿el ganado está enfermo?, ¿alguien está enfermo?, mientras que los afligidos dan palmadas constantemente mientras cantan “we agree, we agree” (“estamos de acuerdo, estamos de acuerdo”). Cuando el detective da con el desdicho en cuestión, los afligidos dan palmadas y cantan más fuerte y más rápido. Si alguien está enfermo, el detective busca de manera similar la causa oculta de la enfermedad: alguien ha violado un tabú, un espíritu ancestral ha mandado la enfermedad, una bruja es la responsable. Mayor rapidez y fuerza en las palmadas y el canto indican cuando ha llegado a confirmar las sospechas de sus clientes, y en seguida identifica a la bruja o al espíritu ancestral por su sexo, su edad o relaciones de parentesco con la víctima.

Los clientes se encuentran evidentemente en control de este método de detección de qué agente oculto es responsable de una desventura específica. Durante los años de 1860 el obispo Callaway registró un texto de algún joven en Natal que dijo que, después de haberse dado cuenta, mantenían un ritmo y un tono estables en sus respuestas. El detective los despidió, y les pidió que les mandaran a algunas gentes más grandes que supieran cómo adivinar.

Otros adivinos zulúes utilizan métodos que se encuentran menos bajo el control de los clientes. El menos controlado es el adivino que entra en trance durante el cual su espíritu ancestral habla en susurros y silbidos desde las vigas de la choza. Un adivino de este tipo supuestamente trabaja con base en conocimientos locales. Otros adivinos echan colecciones de huesos y otros

objetos que representan diversas personas y elementos en la vida del zulú y que son leídos de acuerdo al patrón en el cual caen y que les son conocidos a la audiencia. Estos huesos son, como los describió un etnógrafo hace años “un resumen de su entero orden social”¹⁵, así que cubren toda contingencia social. Tengo que confesar inmediatamente que cuando estudiaba al zulú no me fijé en la importancia de intentar investigar en detalle si los zulúes afligidos consultan a diferentes tipos de adivinos de acuerdo a la situación dentro de sus relaciones sociales. Ahora sospecho que cuando las relaciones dentro de un grupo patrilineal se hayan desarrollado hasta un punto donde una ruptura es inminente, se puede esperar que busquen una consulta por el método de las palmadas, para conseguir la respuesta que desean. Por supuesto que no argüirían de esta manera, sino pensarían que el caso es claro y sencillo de manera que sea suficiente con un adivino ordinario. Pero en un momento menos conflictivo en la vida del grupo es probable que se busquen métodos de adivinación más abiertos, en los cuales el adivino y sus aparatos pueden seleccionar entre diversas posibilidades¹⁶. A fin de cuentas, antes que nada los clientes desean saber con exactitud cuáles son los poderes ocultos que han causado sus problemas con el fin de llegar a poner un fin al asunto. Como lo ven ellos mismos, haciendo trampas no promueven sus propios intereses.

Las conjeturas que estoy haciendo ahora, demasiados años después de terminar mi investigación en el país zulú, son inspiradas por trabajos recientes hechos por antropólogos más jóvenes, que han dedicado su atención a los detalles del desarrollo de aldeas o comunidades particulares como sus habitantes crecen, se sacan, tienen hijos que en su turno crecen, se casan y tienen hijos¹⁷. Estos análisis recientes subrayan que puede surgir una lucha por controlar la decisión adivinatoria entre diferentes candidatos a ocupar posiciones superiores en una comunidad, o entre el jefe de la comunidad y el líder de la sección de ella que está intentando obtener su independencia. La lucha por controlar la decisión adivinatoria está escondida a los protagonistas, pues - repito – ellos son motivados por el deseo de descubrir cuál es el agente oculto que es responsable de la desgracia para que se puedan tomar medidas

¹⁵ Junod, *Life of a South African Tribe* (1927), II, pp. 541 ff.

¹⁶ Véase el ensayo de Peters en este mismo libro, y su “No Time for the Supernatural” (1963).

¹⁷ Véase la discusión más adelante de los trabajos de Mitchell, Turner y Middleton, y también *The Politics of Kinship* de Van Velsen (1964).

para remediarla. Están, por supuesto, concientes del problema que están enfrentando, pero creen que la adivinación les dará una respuesta sin prejuicios – y es cierto que algunos de los métodos de adivinación operan de una manera más o menos mecánica. Pero si la decisión no favorece a uno de los protagonistas, se puede dirigir a otro adivino, y otro después, o buscar a algún especialista que utiliza otros métodos, para obtener la respuesta que desea. Este modo de buscar cómo obtener una óptima posición en la sesión de adivinación ocurre aparentemente cuando el curso del desarrollo del grupo ha alcanzado una crisis.

Más adelante volveré a estos análisis, pero primero deseo subrayar algunos puntos que ya se desprenden a esta altura. Primero que, ya que se valora tan altamente que los parientes permanezcan unidos y sigan residiendo juntos, frecuentemente se requiere para justificar la separación que se alegue una amenaza contra el bienestar de algunos miembros del grupo, una amenaza que supuestamente se debe a la brujería o hechicería por parte de otros miembros del grupo. Una posibilidad es que el “maloso” y sus parientes cercanos sean expulsados de la aldea, otra posibilidad es que la víctimas y sus allegados se vayan. Mónica Wilson ha reportado este proceso de los mopondo y los sosa, y yo lo he observado entre los zulú, y de otras partes de África, otros tantos antropólogos han descrito el proceso. Quiero subrayar que esta *excusa* no siempre es necesaria. El profesor I. Schapera me ha contado que la brujería era la causa ostensible en un poco menos de la mitad de los casos de este tipo de división de las cuales él tiene información adecuada. En otras partes la proporción de divisiones relacionadas con brujería es más elevada. Podemos decir que en muchas culturas en África, antes que un hombre pueda actuar contra los valores postulados en el mantenimiento de la unidad, frecuentemente tiene que sentir, y demostrar públicamente, que no obstante su deseo de mantener la unidad, él y sus parientes ya han sufrido suficientemente o han sido amenazados por desastres causados por agentes maléficos ocultos, y se tienen que separar.

Esta declaración provoca inmediatamente una pregunta: ¿porqué se requiere esta racionalización para justificar la separación? ¿Porqué no pueden sencillamente irse los que desean segregarse? Sabemos que en algunos casos – una vez más me apoyo en lo que me ha contado Schapera – donde rige una

palpable escasez de tierra para cultivar o un hacinamiento en la vivienda, las gentes acuerdan amistosamente cambiarse; pero a veces, aún en este tipo de situaciones, se invoca una desgracia debida a fuerza oculta como justificación de la separación.

Nuestro problema es, entonces, porqué en algunas sociedades el proceso total de desarrollo de un grupo de parientes es percibido como siendo “*perneado*” por fuerzas ocultas que operan a la ventaja o a la desventaja – fuerzas que se tienen que especificar a través de la adivinación. Sugiero que una de las razones puede ser que las gentes no pueden conocer las plenas implicaciones de sus propias reglas sociales. Los zulú y los mponde, por ejemplo, ven a las mujeres como agentes que producen desgracia, pero no se dan cuenta de que la obligación que les imponen a sus mujeres de ser fértiles y darles muchos hijos, especialmente hombres, en la última instancia inevitablemente tiene que producir efectos contrarios a los deseados, si se llega a realizar. Si así fuera, ya no podrían al mismo tiempo valorar tan altamente la persistencia de la unidad agnática y la fecundidad de las mujeres, que destruirá esa unidad.

La ideología y los valores de los zulu, los mpondo y de otras tribus con una organización similar son los de una sociedad estable. No aceptan la idea de cambios radicales en el patrón social – aunque tales cambios sí han ocurrido. Además, aún cambios que se encuentran dentro del patrón cultural establecido (es decir, cambios en el personal que ocupan grupos actuales y en los candidatos para posiciones sociales específicos establecidos) tienden a ser tratados con precauciones rituales. Esas precauciones rituales hacen segura la implícita interferencia con las fuerzas ocultas que son los que supuestamente aseguran el bienestar de la sociedad. Pues, cada cambio en la vida – que sea el nacimiento de un niño, la llegada a la madurez de un joven o una joven, o la transferencia de un terreno – tienden a ser tratado como un disturbio y se convierte en el foco de un ritual en el cual participan personas relacionadas en la actuación de actos que simbolizan su interés en el objeto central. Estos rituales tienen un fuerte elemento moral: establecen el carácter moral de las relaciones entre las personas involucradas¹⁸. Y este contenido moral es fuertemente enfatizado al acercarse a la desgracia, pues una desgracia es

¹⁸ Véase Gluckman. *Les rites de passage* (1962) y, para una elaboración y trasfondo diferente, *Custom and Conflict in Africa* (1955) y *Law, Politics and ritual in Tribal Society* (1965).

considerada como una ruptura del curso ordinario, una ruptura que tiene su origen en algún disturbio en las relaciones morales entre el afligido y sus parientes. La ruptura se puede deber a la víctima o alguien relacionado con él, o a un supuesto trasgresor¹⁹. El disturbio moral motiva a un pariente a hacer daño por medio de brujería o hechicería, o provoca a los espíritus ancestrales u otros seres ocultos a mandar desgracias. Desde fuera vemos que en estas sociedades supuestamente estables el orden natural, el orden social con su código moral, y el orden oculto se entrelazan mutuamente, así que se acude permanentemente a la adivinación, con el fin de detectar la fuerza oculta que está relacionada con la desgracia actual o para medir la presión de las fuerzas ocultas que influirán sobre la buena y la mala fortuna en el futuro.

Pero esas creencias en el aspecto moral de causas y fuerzas ocultas no se ponen en marcha con su mayor fuerza en el caso de rupturas patentes de las reglas morales, pues es posible tratar las rupturas patentes de las reglas morales de una manera recta, clara secular y racional, por ejemplo por medio de discusión o arbitraje o por consideraciones judiciales. Parece que las creencias ocultas tienen su mayor significado cuando esté presente alguna ambigüedad fundamental en la vida social. Es mi sugerencia que la creencia del zulú en el mal inherente en la feminidad se puede referir a un conflicto mayor que resulta de los efectos de la fecundidad femenina sobre la estructura del grupo agnático zulú. En pocas palabras, una creencia de este tipo se tiene que referir a un conflicto de reglas sociales muy profundo, o principios de organización o procesos de desarrollo, y no a pleitos superficiales que surgen de intereses opuestos de hombres y mujeres. La esencia de estas situaciones es que las gentes involucradas no están concientes de estos conflictos. Como ya dije antes acerca del zulú, si estuvieran concientes del conflicto ya no podrían manejar el sistema. La creencia oculta, que es formulada de tal manera que enfatiza lo que es aparentemente normas y valores comunes y totalmente razonables, y que ciertamente subraya el respeto a las normas morales, esconde el conflicto y la falta de armonía que en realidad produce. La adivinación selecciona alguna violación **alegada** de las normas morales – aunque sea solamente en el sentimiento, o una alegación de que alguna mujer

¹⁹ La situación de los miembros de esta triada es discutida en *Sorcery in its Social Setting* de Max Marwick (1965) passim. Cualquiera de los tres puede haber violado una regla.

tenga un espíritu altamente sexy – como la supuesta causa de la desgracia que es relacionada a dificultades sociales observadas, aunque estas tengan su origen en la estructura de la misma sociedad.

Podemos darnos cuenta de que estas creencias postulan que en algunas situaciones una enfermedad o la muerte se debe a los motivos malos de alguna pariente que compite con uno por tierra o ganado, así que contienen algún grado de verdad psicológica. Pues, al nivel de subsistencia, cuando escasean los recursos, la posesión de ganado o tierra puede hacer la diferencia entre hambre y satisfacción, entre vida y muerte. El que posee el ganado o la tierra que yo deseo tener, por implicación desea mi hambre, mi enfermedad o aún mi muerte. Sin embargo, viéndolo objetivamente, las creencias *exageran*, para así decirlo, la responsabilidad de un individuo preseleccionado del daño sufrido por otro²⁰.

Conflictos de principio moral

Debemos nuestra comprensión de la relación entre el conflicto de principios sociales y la existencia de creencias y rituales ocultos al profesor M. Fortes (ahora de Cambridge, pero anteriormente miembro de este colegio) y Evans-Pritchard en una introducción escrita por los dos a *African Political Systems* de 1940, donde la mayor parte de los ensayos subrayaron los atributos ocultos de los oficios políticos y las responsabilidades rituales de los jefes y otros líderes políticos. Fortes y Evans-Pritchard subrayaron que los rituales políticos tienen por objetivo procurar el bienestar de una colectividad como un todo: lluvia y sol en las estaciones apropiadas para procurar buenas cosechas y pastizales, fertilidad para la gente y el ganado por igual, éxito en la caza y en la guerra, salud, etc. Todo eso son bienes comunales que provienen del tiempo, de la tierra, de la gente y de los animales. Pero los hombres concretos (asumiendo el punto de vista de los hombres) derivan sus buenas cosechas del tiempo que puede beneficiar a un área pequeña, afectando solamente terrenos individuales, y derivan sus becerros de vacas individuales y sus niños de mujeres individuales. Los hombres pueden competir y luchar por esos terrenos, esas vacas y esas mujeres. El bien comunal – la prosperidad general del país

²⁰ En las obras citadas en la nota 18 he discutido cómo las costumbres *exageran* las diferencias biológicas y otras diferencias entre los hombres y las mujeres.

en su totalidad y la fertilidad de todas las mujeres y todos los animales – proviene de la prosperidad individual que se basa en terrenos individuales, mujeres individuales y vacas individuales, sobre los que pueden surgir disputas. Hay en cierto sentido un profundo conflicto entre la prosperidad general y la prosperidad individual, el sistema político en su totalidad proporciona el orden moral dentro del cual los hombres pueden esperar poseer y cultivar su tierra, cuidar su ganado, casarse y criar hijos, así que será investido de valores ocultos que esconden el conflicto potencial entre el bienestar individual y el bienestar comunal. Estos valores son expresados en creencias y rituales.

Desde que esta idea fuera formulada una serie de antropólogos han seguido sus implicaciones. Nadel encontró entre los nupe del norte de Nigeria creencias similares a la zulú. Entre los nupe, las brujas malignas que matan son mujeres, mientras que los brujos masculinos defienden a sus parientes contra las brujas. Se piensa que solamente las brujas femeninas matan, pero ya que el acto perverso requiere la negligencia de los brujos buenos, en efecto las brujas femeninas requieren la ayuda de un hombre. Sin embargo, lo malo reside en lo femenino. Se cree que las mujeres son sexualmente insaciables, y Nadel intenta explicar porqué. Encuentra un enorme conflicto entre los roles que las mujeres idealmente deberían ocupar y lo que muchas mujeres hacen en la realidad. Idealmente una mujer nupe tendría que ser una buena esposa, servicial a su esposo, dándole muchos hijos y quedarse en la casa a cuidar a los niños y a su esposo. En realidad, una buena parte del comercio está controlada por las mujeres. Abandonan la casa para dedicarse al comercio, y algunas se vuelven más ricas que sus esposos. En lugar de que el esposo mantenga a la mujer, ella lo puede ayudar; y ella, y no el esposo, puede ayudar a sus hijos a movilizar el dinero necesario para casarse. Además, aquellas mujeres que hacen comercio frecuentemente viajan a mercados distantes, donde aumentan sus ingresos por medio de prostitución. Se alega que algunas de ellas practican abortos para no tener niños que obstaculizaría sus negocios. Sin embargo, las mujeres que trabajan duro en el comercio para adquirir dinero y ayudar a sus esposos son también respetadas. De este conflicto irresoluble entre dos ideales y la dura realidad emerge la idea del poder de brujería que los hombres les adscriben a las mujeres. Una mujer nupe que intenta

establecerse independientemente en el comercio tiene que enfrentar los mismos problemas que una joven inglesa que quiere estudiar y hacerse una carrera, solamente la inglesa no será acusada de brujería.

Yo agregaría que los nupe tienen el mismo tipo de estructura patrilineal de linaje que los zulu; y sugiero, con todo el debido respeto, que la posición de las relativamente pocas comerciantes agudiza un conflicto acerca de la fertilidad femenina que es representado en las creencias nupe acerca de la voracidad sexual de las mujeres²¹.

Mónica Wilson²² también dirige nuestra atención hacia los conflictos entre principios morales en un intento por explicar porqué, en dos tribus que estudió, se piensa que las brujas en una de ellas son motivadas por lujuria, y en la otra por el deseo de tener leche y carne. La primera tribu, los mpondo de África del Sur, son en lo principal organizados según las mismas líneas que el zulú. Los hombres que son agnáticamente emparentados residen juntos y comparten el derecho a la tierra, el ganado y las posiciones sociales. Comen juntos. Se les prohíbe tener relaciones sexuales con cualquier mujer de su clan agnático y con un gran número de mujeres con las cuales son emparentados de otras maneras, así que muchas mujeres en un distrito le son inaccesibles a un hombre debido a tabús. Además, ahora forman parte de la sociedad de África del Sur con su estricta segregación racial y la prohibición, respaldada en castigos muy fuertes, de relaciones sexuales entre personas de diferente color. Wilson sugiere que esta situación lleva a la creencia de que tanto las brujas como los brujos son motivados por deseos sexuales extremos y adquieren *familiars* que luego exigen las vidas de sus parientes y sus parientes políticos.

La otra tribu que Monica Wilson estudió fue los nyakyusa de Tanganyika. Su organización contiene también linajes agnáticos cuyos hombres comparten la propiedad del ganado. Pero los hombres de esos linajes no residen juntos. Aquí se le prohíbe a un hombre quedarse cerca de su nuera, y los jóvenes de una vecindad, al madurar, abandonan la comunidad de sus padres y construyen una nueva comunidad separada, así que cada comunidad es

²¹ Nadel, *Nupe Religion* (1954), pp. 180-181. Nadel refiere también las creencias a procesos psico-sociales, de una manera que es discutida por Devons y Gluckman en la conclusión a *Closed Systems and Open Minds* (1964), pp. 251f.

²² *Witch Beliefs and Social Structure* (1951). Para el trasfondo general, véase su *Reaction to Conquest* (1936) y *God Company* (1951).

habitada por hombres de la misma edad. Aquí traen a sus esposas, pero comen juntos como un grupo de hombres, no cada hombre con su esposa y sus hijos. En esas comunidades de edad se pone gran valor en la hospitalidad y la camaradería y, sin embargo, las comidas altamente apreciadas de leche y carne provienen del ganado que es propiedad compartida, no de los habitantes de la comunidad sino de los linajes agnáticos que tiene algunos de sus hombres dispersos entre varias comunidades de edad que son propietarios de las tierras. El ganado es sacrificado a los espíritus del linaje y consumido en reuniones de hombres de la misma edad. Surge un conflicto entre la obligación de brindarles hospitalidad a la gente de la misma edad en la comunidad y las obligaciones para con los miembros del linaje que comparten la propiedad del ganado. Mónica Wilson sugiere que por eso, no obstante que los nyakyusa se encuentran en una situación alimenticia y económica mejor que los pondos, creen que las brujas son motivadas por el deseo de carne y leche. Esta creencia surge de un conflicto entre la membresía de un linaje agnático y la membresía de una comunidad de edad.

Todas estas sociedades tienen su propia tecnología bien desarrollada y, sin embargo, en comparación con nosotros su control sobre la naturaleza es raquítico. Sequías, inundaciones, enfermedades del cultivo y epidemias del ganado amenazan su bienestar comunitario; si sucede una hambruna, no tiene manera de conseguir alimentación.

Sus conocimientos médicos son insuficientes. La mortalidad infantil y maternal son extremadamente altas y las enfermedades matan a muchos de los que han logrado sobrevivir más allá de la infancia. En esta situación no nos puede sorprender que ellos piensen que son sujetos a la influencia de poderes ocultos que afectan su buena o mala fortuna. Además, ya que estos poderes obran fuera del mundo de las observaciones sensoriales, tampoco puede sorprender que estas gentes busquen, a través de la adivinación, que también opera a través de medios ocultos, evaluar qué han hecho estos poderes en el pasado inmediato y que prometen hacer en el futuro. Pero lo que realmente tenemos que estudiar es el hecho de que la adivinación no solamente pretende resolver un problema técnico; más allá de eso, el problema que se le presenta al adivino es un problema moral. Lo que los estudios que he discutido sugieren es que frecuentemente se trata de un problema moral irresoluble, ya que surge

de discrepancias y conflictos en la estructura de la sociedad misma. El nyakyusa no puede abolir ni su linaje agnático que es el propietario del ganado, ni la comunidad de edad en la cual reside; es permanentemente atrapado entre los dos. Mi análisis y la teoría de Mónica Wilson de que los mpondo creen que las brujas son motivadas por lujuria porque tantas gentes en su alrededor les son sexualmente tabú se complementan, y juntos explican un punto más. Mónica Wilson tiende a creer que las creencias de los mpondo en la brujería giran menos alrededor de la moralidad que es el caso de las creencias de los nyakyusa. Y, sin embargo, los códigos morales tratan por lo menos tanto del sexo como de la comida. Eso es ciertamente el caso entre los mpondo y las tribus relacionadas con ellos. Yo sugiero que las creencias de los nyakyusa tratan de manera explícita errores morales porque el conflicto entre la pertenencia de la comunidad de edad y la membresía del linaje agnático, es evidente aún a la gente misma. Por otro lado, si tengo razón en mi estimación, entonces el conflicto de los mpondo no está a la vista de ellos mismos, ya que reside en los efectos ambivalentes de la fertilidad de las mujeres. Por eso, la creencia en la brujería no parece ser tan directamente relacionada con la moralidad individual: trata conflictos ocultos de la moralidad social.

Claro que si se trata de disturbios debidos a conflictos ineludibles en la estructura misma que producen la tensión y le impone a la gente selecciones insolubles, entonces no es posible hacer una evaluación racional. La mente humana, metida en la cultura de una sociedad particular de este tipo, no se puede retirar, para así decirlo, con el fin de considerar judicialmente qué es lo que falla. La adivinación proporciona, en diferentes grados, un medio externo y aparentemente neutro, para decidir dónde está el error moral.

Pero, ¿porqué se requiere una falla moral para explicar la mala suerte? Para contestar esta pregunta tenemos que estudiar las creencias de los nyakyusa. Ellos creen que el poder de la brujería proviene de una serie de pitones negros en el estómago – pitones que se pueden observar en una autopsia. Esos pitones desean carne, y las brujas vuelan montadas en ellos y estrangulan a las odiadas víctimas o comen su carne hasta que se muera. Los defensores de la comunidad – hombres mayores que poseen el poder para destruir la brujería y las brujas – combaten los pitones de la brujería. Este poder defensivo tiene su origen en un solo pitón en el estómago (que no es visible al hacer una

autopsia). Si un hombre está enfermo, diferentes personas pueden interpretar su enfermedad de diversas maneras: puede pensar que está siendo atacado por los pitones de las brujas, mientras que otros pueden decir que él es una bruja que está siendo castigado por el pitón de un defensor.

Esta creencia (más adelante presentaré otras creencias parecidas de otras tribus) nos indica que en cierto sentido hay una similitud entre los poderes de la brujería y los poderes que combaten la brujería. Ya cité cómo las brujas de los nupe atacan, mientras que los brujos defienden. De la misma manera, en muchas regiones la línea que separa los poderes del bien de los poderes del mal es una línea muy delgada. Creo que lo que estamos viendo aquí es los efectos opuestos del uso de sus talentos por parte de un hombre y por parte de una mujer. Esos talentos son potencialmente de utilidad para la comunidad pero, de igual manera, les pueden causar daño a los vecinos del que los posee. En una sociedad estable, en la cual los hombres no se pueden fácilmente separar de aquellos con los que compiten o pelean, esta ambivalencia del talento es muy marcada. Es el exceso que es condenado. Muchas tribus creen que un hombre accede a oficios políticos matando a sus rivales por medio de hechicería o brujería. Y sin embargo, un hombre, para ser un auténtico hombre, no debe carecer de espíritu. ¿Qué es el medio dorado de la competencia legítima entre carecer de espíritu y tener ambición de sobra? ¿Cuál es la media dorada que hace una mujer una esposa modelo y una madre perfecta, entre el vicio de la esterilidad²³ y el vicio de fertilidad desmesurada? – el último caso especialmente si otras mujeres son estériles. Richards señala que entre los bamba de Zambia, encontrar una colmena es suerte, encontrar dos colmenas es mucha suerte, pero encontrar tres colmenas es brujería. Hay un medio de diligencia, algún lugar entre trabajar demasiado poco y trabajar demasiado, ya que se cree que si la cosecha de un hombre es demasiado abundante, ha utilizado brujería para robar las cosechas de sus vecinos²⁴. En Inglaterra, entre estudiantes universitarios, hay un medio entre flojear y esforzarse desmesuradamente, igual que entre obreros industriales; pero aquel que supera el medio o no lo alcanza, no será acusado de brujería.

²³ El drama de Kuper *A Witch in my Herat* (1970) trata los sufrimientos de una mujer estéril entre los suazi.

²⁴ Esta situación es muy bien descrita en *Land, labor and Diet in Northern Rhodesia* (1940) de Audrey Richards.

Bajo la vigencia de estas creencias africanas, tanto los que tienen suerte como los que son demasiado productivos, temen que sean el blanco de hechicería o de brujería de parte de sus vecinos envidiosos, y en la práctica tienden a ser acusados de brujería o hechicería por sus conciudadanos menos favorecidos. Esas creencias son apropiadas para sociedades que son básicamente igualitarias, que poseen herramientas simples y que carecen de mucha variación en la productividad de sus miembros, y que producen bienes de consumo no muy sofisticados, de manera que hay poca posibilidad de diferencia en el nivel de vida. Tomando en cuenta que tienen pocos tipos de ocupación y categorías de élites en las cuales los hombres pueden realizar sus ambiciones sin competir entre ellos, el problema ético universal – cómo alcanzar el medio dorado – asume una forma aguda. Un hombre mejora su status a expensas de sus parientes cercanos, una mujer cría muchos hijos a expensas de otras mujeres emparentadas con ella pero que son estériles. La prosperidad se alcanza posiblemente a expensas de los parientes de uno, así que cada talento y cada logro es altamente ambivalente.

Las creencias en brujería y la ira de los ancestros.

Hasta ahora he descrito (en mi primera conferencia) la manera en la cual la mala suerte es en algunas sociedades tribales vista como el resultado del desmoronamiento de relaciones morales entre los miembros de grupos de parentesco. La mala suerte es referida a las malas actividades de un brujo o un hechicero. En la creencia tribal es predicado que el malhechor se encuentra probablemente en un determinado tipo de relación con el injuriado. Las acusaciones de brujería o hechicería se distribuyen en ciertos patrones en diferentes tribus y se piensa que malhechores ocultos son animados por motivaciones inapropiadas a sus relaciones sociales. Una acusación de que una persona determinada sea culpable tiene que ser validada por medio de algún aparato de adivinación u oráculo. Supuestamente este aparato funciona fuera del control de los acusadores: es externo y parece no estar prejuiciado, aunque los acusados pueden alegar que no haya sido utilizado de la manera correcta.

Además describí de qué manera se cree en algunas sociedades agnáticamente organizadas – es decir, donde propiedades y posiciones son transmitidas por la línea masculina - que son las mujeres que poseen la mala e inherente propensión a la brujería, y otras formas de mal oculto. Intenté relacionar esta creencia con los efectos ambivalentes de la fertilidad de las mujeres. Se les impone a las mujeres que desde fuera se han afiliado a un grupo agnático por medio de matrimonio que produzcan hijos con el fin de perpetuar y fortalecer el grupo de sus esposos. Pero el efecto del nacimiento de hijos es el aumento en el número de competidores por el limitado ganado, tierra, posiciones importantes y privilegios de cada grupo. Su competencia produce disensión por la mera razón del incremento numérico que al principio fortalece al grupo. Esta disensión, y la ruptura de lazos a la cual puede llevar, le permiten a un hombre obtener la independencia que es su derecho. Pero alcanza esta meta solamente en conflicto con la meta altamente valorada de que debería quedarse junto con sus parientes agnáticos. Así que las metas anheladas son mutuamente excluyentes y parece que con el fin de separar y realizar su independencia un hombre tiene primero que obtener una declaración adivinatoria de que su y sus dependientes hayan sufrido una mala fortuna que muestra que han sido atacados por fuerzas malignas. Primero viene la mala suerte; la adivinación de las causas ocultas sigue después. Eso sólo permite que haga a un lado el valor de la unidad. Planteé también que, ya que el conflicto entre las metas proviene del nacimiento de hijos, significa que las esposas al mismo tiempo refuerzan y debilitan el grupo cuando cumplen con su obligación de ser fértiles. Este conflicto que surge de la obligación impuesta a las mujeres es escondido por la creencia de que ellas son las brujas y que son motivadas por deseos sexuales insaciables.

Muchos problemas se pueden extraer de estas dos creencias y de su contexto social. He concentrado mi análisis de la crisis moral que surge en un grupo que deposita un gran valor en la unidad, como su propio desarrollo lo lleva a la proliferación de intereses dentro de él. Los intereses de los miembros del grupo pueden entrar en conflicto debido a la creciente presión sobre la tierra, o dificultades relacionadas con la distribución del ganado, o el deseo de independencia y posiciones de prestigio. Se crea una situación en la cual las

personas son motivadas por reglas y valores sociales diferentes pero igualmente altamente respetados que llevan a cursos de acción diferentes: eso es lo que he llamado una “crisis moral”. La situación es bien ilustrada en el estudio de Middleton de los lugbara de Uganda, pero en su caso es la ira de espíritus ancestrales contra jóvenes parientes que no respetan a sus mayores que amenaza con causar enfermedad – más que brujería y hechicería.

Tan temprano como en 1934 Schapera analizó una creencia bechuana según la cual, en el caso de que un pariente mayor se indignaba con un pariente menor, entonces los espíritus ancestrales de los dos le causarían infortunio al menor. El pariente mayor no hacía nada: su indignación puso en movimiento los espíritus. El pariente mayor injustamente tratado no era bajo estas circunstancias culpable de brujería; y tendría que llevar la batuta en el tratamiento ritual necesario para que el paciente pudiera ser curado. Una creencia similar entre los lugbara ha sido establecida por John Middleton en el pleno contexto del desarrollo de un grupo agnático²⁵.

Los lugbara son organizados en pequeños linajes agnáticos, con la autoridad ritual transmitida de generación a generación a través del hijo mayor de las esposas principales de los sucesivos progenitores de cada linaje. El mayorazgo se manifiesta en el control de ciertos santuarios, en los cuales se tienen que hacer sacrificios para propiciar la curación de los enfermos. Comúnmente se cree que la enfermedad es el resultado de la indignación justificada de un pariente mayor contra un pariente suyo menor. Los espíritus de ancestros difuntos se dan cuenta de esta indignación y, sin haber sido explícitamente invocados, le mandan al trasgresor menor enfermedades. El pariente mayor no está conciente de lo que está sucediendo hasta que se manifieste la enfermedad. La causa de la enfermedad es determinada por medio de adivinación, así que, si se enferma un menor es la validación de la autoridad del mayor si la adivinación confirma que es su indignación que ha motivado a los espíritus a castigar al menor que no ha cumplido con las normas de la moralidad.

Cuando un grupo haya crecido en números y se desarrolle una diferenciación interna entre diversas líneas de afiliación, un hombre mayor en una línea menor puede intentar alegar que es él cuya indignación ha movido a los espíritus a

²⁵ *Oral Sorcery among the Natives of Bechuanaland* (1934).

mandarles enfermedad a sus propios subordinados. De esta manera sostiene que la enfermedad ya no se debe al anciano que las adivinaciones anteriormente habían señalado como el que inconscientemente motivaba a los espíritus a castigar al paciente. Si eso es confirmado por el oráculo y por el hecho de que el paciente se recupera después de que se haya hecho un sacrificio, entonces el líder de la línea menor avanza exitosamente en sus esfuerzos por manifestar su independencia. Cuando el anciano menor es invitado a representar a sus seguidores en los sacrificios que hacen otros segmentos del linaje y se le permite pronunciar los discursos rituales, entonces es reconocida su independencia. Durante la crisis que lleva a esta fase, y después de haberla alcanzado, el nuevo líder intentará modificar su genealogía para que su línea parezca como igual, si no superior, a la del anterior líder.

Yo he tenido que resumir y simplificar exageradamente procesos que son en realidad muy complejos; pero espero que haya logrado presentar con claridad que aquí tenemos otra vez un caso donde una desgracia – enfermedad – es referida a una crisis moral en un grupo, y que se cree que fuerza ocultas están obrando a través de la crisis. Para obtener independencia el que pretende hacerse líder tiene que postular que los ancestros difuntos están actuando en su representación. El anterior líder se opondrá a esta declaración de status de independencia y su validación por medio de la adivinación que detecta en cuya representación están actuando los espíritus. Cada competidor lucha por lograr la aceptación de la adivinación del particular operador de oráculo que él consultó, y cada hombre enmarca las preguntas contestadas en su consulta.

En estas situaciones tensas de competencia, los hombres tienen que buscar adivinaciones confirmatorias de parte de adivinos no relacionados con el grupo, antes que de parte de los múltiples aparatos adivinatorios que ellos mismos poseen, para determinar quién es responsable de la enfermedad de uno de los jóvenes. Cuando el cliente pregunta al adivino, formula las preguntas en términos de la crisis actual en el grupo. Los lugbara están concientes de que “consideraciones sociales forman parte de la consulta del oráculo” pero, ya que creen que la enfermedad se debe a causas ocultas, se concentran en esas causas (p. 187). Aún en el caso de un anciano que pretendía alcanzar la independencia, aceptaba el veredicto del oráculo, de que el líder del grupo contra el cual estaba compitiendo había causado su enfermedad: “estaba muy

preocupado por su enfermedad y pensaba que tal vez los poderes místicos de su calidad de anciano estaba detrás del asunto” (p. 175).

La situación es muy complicada porque varios agentes ocultos están obrando. Solamente Dios es responsable de la muerte, y a veces el líder actual hace que Dios sea revelado por el oráculo como la causa de la desgracia. Eso apoya su posición, porque Dios se encuentra fuera de y arriba de los intereses seccionales de los linajes, aunque le interesa el reajuste de autoridad y status. El apoyo de Dios a través del oráculo pesa mucho.

Aquí, entonces, con procesos muy similares a los que se han descrito en el caso de los zulús, tenemos a ancianos compitiendo por el derecho a ser señalados como responsables de la enfermedad. Puede parecer raro que la gente desea ser señalada como responsables de los males que aquejan a aquellos que están bajo su cuidado, pero deben hacerlo solamente con el fin de mantener la autoridad del linaje y su código moral. Un lugbara, a quién el oráculo había señalado como afligido por los parientes de su madre, le contó al antropólogo que “sí, es cierto que la enfermedad viene de allá. ¿No me quieren como a su hijo?, me cuidan. Ellos son mi gente” (p. 191).

Enfermedades de este tipo deberían castigar solamente violaciones del código moral. Aquí surge un dilema muy difícil para los ancianos. Como un linaje se acerca al punto donde se tiene que dividir, los ancianos en competencia intentarán ser declarados como responsables lo más frecuentemente posible para así validar su autoridad. Y, sin embargo, si un anciano es considerado responsable con demasiada frecuencia, se vuelve impopular y sus parientes menores pueden alegar que está practicando brujería. Se piensa que los brujos atacan solamente a parientes agnáticos, y si uno actúa ilegítimamente, entonces uno usa brujería en vez de invocar a los espíritus. Middleton escribe que “hay una diferencia muy pequeña entre ser considerado como un anciano modelo que ejerce su autoridad en búsqueda del bienestar de su linaje y ser acusado de ser un brujo que abusa de sus poderes místicos para sus propios fines egoístas” (p. 200-201). Un hombre debería insistir en ser responsable de alguna enfermedad mandada por los espíritus solamente si ha sido insultado en su calidad de anciano; es brujería si reacciona a un insulto contra él en su calidad de individuo. Hasta se utiliza la misma palabra para indicar la acción de mover el espíritu y ejercer brujería.

Una vez más, la línea que separa el uso legítimo e ilegítimo de la capacidad y la autoridad de uno es muy delgada, y puede ser que diferentes partes involucradas en la situación la trazan de diferentes maneras.

El contexto de este dilema es el mismo conflicto entre valores. Es propio que los hombres sean ambiciosos y deseen tener autoridad. No ser ambicioso es ser “inmaduro”. Pero, por otro lado, “algunos hombres intentan adquirir autoridad que no deberían de poseer y otros abusan de él cuando ya lo tienen”. Ya que los lugbara (en las palabras de Middleton) “normalmente ven la estructura social de su sociedad como algo estático” (p. 216), la competencia por autoridad es inmoral cuando implica la ruptura del altamente apreciado valor de la unidad, aún a pesar de que un hombre tiene derecho a independencia. Y, ya que la división del linaje frecuentemente sucede después del entierro de uno de los ancianos estratégicos, es significativo que los hombres que bailan en esas ocasiones pueden tener relaciones “incestuosas” con las mujeres de su clan y son muy propensos a pelear con sus parientes agnáticos (p. 203-204), de esta manera violando las dos reglas más fundamentales en el código moral del linaje agnático – las reglas que marcan su unidad.

Podemos bien preguntar porqué los lugbara no relacionan las causas ocultas de sus desgracias a la brujería de sus esposas, como las tribus en África del sureste, tomando en cuenta que ellos también tienen linajes agnáticos. Y los azande también tienen grupos de parientes relacionados patrilinealmente, que tiene la obligación de vengar toda muerte; ellos no acusan a sus esposas de ser brujas, sino a vecinos con los que no están relacionados. Eso puede ser un nuevo patrón de acusaciones, ya que cuando Evans-Pritchard estudió a los azande su viejo patrón de asentamiento había sido roto. El gobierno de Sudán, intentando sacarlos de las áreas de tripanosomiasis, los había establecido en filas de aldeas a lo largo de las carreteras que seguían el parte aguas. Todavía no sabemos cómo explicar plenamente estos patrones variados de creencia. Como yo lo he descrito, en las tribus de África del sureste, incluyendo al zulú, cada esposa se convierte en el centro de una propiedad separada dentro de la propiedad total de su esposo. Se le asigna ganado y tierra que sus hijos pueden heredar, a la exclusión de sus medios hermanos de las demás esposas

de su padre. Entre los lugbara²⁶ y los azande, y otras tribus que viven en la misma región, parece que la propiedad entera de un hombre es heredada primero por sus hermanos y luego hasta por sus primos antes de que se pase a la siguiente generación, a diferencia de la situación aquí descrita, donde cada esposa es el centro de una propiedad separada. El heredero entonces administra la propiedad de todos los parientes agnáticos. En un análisis comparativo de *Witchcraft and Sorcery in East Africa* (1963, pp. 15-16) Middleton y Winter concluyen que en las tribus donde la desgracia se le adscribe a la brujería, es donde cada esposa es el centro de una propiedad separada dentro de la propiedad de su esposo que las mujeres son acusadas de este mal inherente. Parece plausible que donde un sólo hombre es responsable de la administración de la propiedad entera en nombre de él y de todos sus parientes, los miedos ocultos con mayor probabilidad se dirigen directamente hacia las relaciones entre los hombres que de manera indirectamente, por vía de las esposas y las mujeres antes de llegar a las relaciones entre los hombres. Los miedos ocultos se centran en las mujeres donde los intereses en la propiedad descansan en las mujeres.

El estudio de Middleton de los lugbara culmina en un análisis de las 33 ocasiones de adivinación durante un periodo de quince meses en la historia de un solo linaje en vísperas de su segmentación. Al final de este periodo, que estaba lleno de lucha entre líderes que compitieron por ser señalados por el oráculo como responsables de muchas enfermedades, murió el líder mayor y el linaje se dividió en segmentos. Anteriores estudios de estos tipos de situaciones habían establecido principios generales, que habían ilustrado con ejemplos adecuados en cualquier punto del análisis. Este método tendía a centrar la atención solamente en la relación entre dos personas aparentemente aisladas, el par constituido por el acusador y el supuesto brujo/hechicero, o entre el par conformado por el mayor ofendido, apoyado por los espíritus, y el menor ofensor. Una nueva generación de antropólogos ha analizado la adivinación y las acusaciones en su pleno contexto de relaciones sociales, como lo hizo Middleton. Ellos se han dado cuenta de que la adivinación de un particular agente oculto como la causa de una desgracia no puede siempre ser

²⁶ *Lugbara Religion* (1962); las referencias en paréntesis en el texto son a las páginas de este libro. Para una descripción más general, véase su *The Lugbara of Uganda* (1965).

tratada aisladamente. Cada adivinación puede ser relacionada con anteriores adivinaciones; y todas se tienen que ver en el contexto total del desarrollo del grupo. Este método les permitió penetrar más profundamente en las adivinaciones así como también en la complejidad de las relaciones sociales. Este nuevo método fue aplicado por primera vez por Mitchell para estudiar a los yao de Malawi²⁷.

El conflicto de valores en sistemas matrilineales.

Entre los yao la posición social y la autoridad se adquieren y se hereda en la línea materna, y no patrilinealmente. En los sistemas agnáticos, el crecimiento del grupo produce dificultades que se enfocan hacia las esposas, que son la fuente del crecimiento numérico y los puntos en los cuales ocurren las divisiones. En las sociedades matrilinealmente organizadas, las mujeres constituyen también los puntos de crecimiento y de división, pero aquí se trata de las mujeres en su papel de hermanas, y no en el de esposas. Pues bajo un régimen matrilineal para fines de organización de grupos, los hijos de una mujer son agregados a sus hermanos y a los hermanos de su madre, y no a su esposo que es el padre de los hijos. Hermanos y hermanas uterinos que tienen la misma madre forman un grupo apretado y mutuamente identificado, con el hermano mayor teniendo el derecho a actuar como jefe. Pero los hermanos también compiten para asegurar el apoyo de sus hermanas, porque es en gran medida gracias a este apoyo que cada hermano puede obtener los seguidores que le permite ganar prestigio. El hermano mayor obstaculiza el acceso de su hermano menor al camino hacia el prestigio, a menos que el hermano menor pueda persuadir a sus hermanas de que su hermano mayor es incapaz de cuidarlas, incluyendo la protección de ellas y sus hijos de amenazas de brujería, o que el mismo sea un brujo que atacará a las hermanas y sus hijos. “Así que - dice Mitchell - las acusaciones de brujería son frecuentes entre hermanos: es una racionalización de la hostilidad que surge de la posición estructural de hermanos uterinos y que, en vista de los sentimientos fuertes que por lo regular se aceptan como vigentes entre hermanos, no encuentra otro

²⁷ *The Yao Village* (1956). Las siguientes referencias en paréntesis en el texto son a las páginas de esta obra. El desarrollo del nuevo modo de análisis es discutido en mi *Ethnographic Data in British Social Anthropology* (1961) y en Epstein (ed.) *The Craft of Social Anthropology* (1967).

modo de expresión”. Aquí tenemos otra vez una situación donde hay un conflicto entre la legítima búsqueda de autoridad, que lleva a los hombres hacia la independencia, y el alto valor depositado en la unidad de parientes y la unidad de una comunidad grande.

La competencia es aún más aguda entre un hombre y los hijos de su hermana, ya que esos intentan ganar a sus hermanas del cuidado de su tío compartido. Y la acusación de brujería es frecuente de parte de los sobrinos contra sus tíos, aunque los tíos no acusan a sus sobrinos de brujería (Véase más adelante). Mitchell señala que “los conflictos entre los hijos de las hermanas y los hermanos de las madres son comunes” como “una faceta del proceso político general en el cual los grupos intentan permanentemente mostrar su autonomía fundando nuevas comunidades, y su unidad al permanecer en grandes comunidades integradas” (p. 179). El sobrino pretende mostrar que el hermano de la madre es un brujo o no cumple su obligación de proteger las hermanas del hombre más joven y sus hijos contra la brujería. Y en el transcurso de este proceso las hermanas pueden acusarse mutuamente, o pueden acusar a un hermano o al hermano de la madre de brujería. También entre los hombres que pertenecen a un segmento dentro de un matrilineaje más grande que residen en la misma comunidad se hacen acusaciones de brujería.

Mitchell rastreó el origen de las acusaciones que surgieron de pleitos aparentemente casuales y enfermedades en una sola aldea a través de siete años (los informantes le contaron de las etapas anteriores de los pleitos y el observó los procesos posteriores). Las gentes hicieron alianzas de varias maneras, pero una constante a través de todas las variaciones era la oposición de dos jóvenes, cada uno representando los intereses de dos segmentos creados a partir de dos mujeres que tenían la misma abuela. Mitchell resumió la historia de los pleitos así:

“En todos los cuentos de adivinación, cada uno rechazó los postulados del adivino si acusa a un miembro de su propio segmento de linaje... la sesión de adivinación misma se convirtió en un campo en el cual se expresaba la oposición de segmentos. Un hombre seguía consultando a adivinos hasta que finalmente recibió la respuesta que quería. Sus opositores rechazaron esos resultados y llegaron hasta el extremo de descontar el más importante, el oráculo de la gallina. Los resultados del adivino, y los resultados de la prueba

de veneno, fueron **banded** entre los dos grupos en oposición, y aunque todo el procedimiento de adivinación y acusaciones de brujería se dirigía hacia la extirpación de los elementos discordantes en la comunidad, de hecho era solamente una faceta de la causa subyacente de la tensión – la oposición de segmentos en un linaje ya madura para su división” (p. 174).

En un estudio de los vecinos cewa, que tienen una organización similar a la de los yao, Marwick²⁸ analizó cómo fueron manejados todos los pleitos y las desgracias que observó en su trabajo de campo. Encontró que las acusaciones de brujería son más frecuentes dentro de los grupos matrilineales: “el problema, entre el brujo y su víctima o entre el acusador y el brujo, parece ser el resultado de su competencia por un objeto fuertemente anhelado en una situación en la cual hay un conflicto irreconciliable en los derechos y demandas que aplican. Además existe algún tipo de impedimento – por lo regular debido al carácter irreconciliable del conflicto – que se opone al arreglo de la disputa por medio de judiciales u otras formas de arbitraje”.

El odio sigue ardiendo a fuego lento. Finalmente, el brujo o su víctima ha cometido recientemente una violación de las reglas morales (p. 151; véase también p. 212). Los cewa mismos señalan que el linaje matrilineal es “la arena natural para pleitos acerca de acceso a un oficio y de propiedad”. Dice Marwick que aquí encontramos “los motivos fuertes que se encuentran frecuentemente como ingredientes en tensiones expresadas en términos de brujería... Se les da a estos motivos una mano relativamente libre...debido al conflicto entre los principios que dirigen la interacción competitiva”

En el matrilineaje las relaciones son altamente personales y cargadas de emoción, y no es posible “desmantelarlas sin ruido” (como es posible con las relaciones conyugales, p. 294). Aunque la gente decía que las acusaciones de brujería eran frecuentes entre un esposo y sus esposas (y entre ellas), Marwick no registró ningún caso de acusación entre esposas de un mismo esposo, y solamente dos entre esposa y esposo. Los procedimientos jurídicos pueden funcionar entre diferentes matrilineajes, por lo que Marwick señala que mientras que haya posibilidades de que un linaje quede unido, la lucha en términos de acusaciones de brujería es por el control sobre el linaje, pero cuando su

²⁸ *Sorcery in its Social Setting* (1965). Las siguientes referencias en paréntesis en el texto son a las páginas de este libro.

disrupción es inminente, las acusaciones de brujería aceleran y justifican la división incipiente (p. 147, y p. 220).

En una reseña del libro de Marwick, Mary Douglas²⁹ lo criticaba por seguir demasiado a la letra el análisis que Mitchell había hecho de los yao, del papel de las acusaciones de brujería en el proceso de segmentación de linajes. En un análisis muy sugerente aunque también muy comprimido ella alega que cuando Mitchell observaba a los yao, tenían un sistema inestable de linajes en comunidades pequeñas, como consecuencia de su largo periodo de contacto con los árabes y el comercio y posteriormente de la imposición del gobierno británico, lo que interrumpió completamente su comercio y liberó a sus esclavos. Enfatiza que entre los yao las acusaciones son hechas por hombres jóvenes contra sus mayores lo que es compatible con un sistema en rápido proceso de segmentación. Por otro lado, en la realidad la mayor parte de las acusaciones dentro de los matrilineajes de los cewa son hechas por hombres mayores contra hombres más jóvenes, lo que aparentemente encaja con el hecho de que las comunidades cewa son más grandes que las comunidades yao, lo que en su turno sugiere que los linajes no se segmentan tan rápidamente, así que las acusaciones de brujería fundamentan y protegen las posiciones privilegiadas de los mayores entre los cewa. Ella sugiere que los cewa han sido menos afectados por las fuerzas que han influenciado profundamente la estructura de los yao. El ensayo de Mary Douglas fue publicado algunos años después de que yo hubiera desarrollado mi argumento, cuya esencia no se ve afectada. Hay que tener en mente, sin embargo, que Mitchell describe dos tipos de comunidades yao – comunidades grandes y permanentes que se dispersan en secciones y comunidades más pequeñas que se segmentan. Pero ya que Mary Douglas plantea en un estudio comparativo más amplio que las acusaciones de este tipo ocurren en “el marco de relaciones de pequeña escala, ambiguamente definidas y estrictamente locales”, siento que el tenor de su análisis comparativo pone énfasis en mi punto de partida.

El análisis de la adivinación a través de una serie de crisis morales y rupturas de grupos concretos nos permite comparar las clases de situaciones donde diferentes tipos de soluciones, mágicas y seculares, se pueden aplicar. Turner

²⁹ *Witch Beliefs in Central Africa* (1967).

(quien siguió las pistas de Mitchell e influenció a Middleton), en un estudio de los ndembu de Zambia rastreó³⁰ el curso de toda una serie de disputas en una sola comunidad durante un periodo de veinte años, parcialmente a través de información de segunda mano de sus informantes, y parcialmente a través de su propia observación. Encontró que donde las partes disputan su derecho en términos de una sola regla legal, o bajo reglas que se dejan organizar jerárquicamente, es posible acudir al arbitraje judicial. Pero no es posible aplicar arbitraje judicial cuando las disputas surgen porque los litigantes invocan reglas sociales diferentes que son discrepantes o aún incompatibles. No es posible confirmar las reglas claramente para obligar a ambas partes. En tales situaciones, una de las partes que padece alguna desgracia acusará a la otra parte de brujería o hechicería, o alegará que espíritus ancestrales han sido ofendidos por la otra parte. La adivinación – un mecanismo ostensiblemente externo y libre de prejuicio y preferencias – selecciona la causa oculta, y se puede proceder a tomar las medidas apropiadas. En muchos casos se ejecuta un ritual, y se puede llevar a cabo un ritual después de que una decisión judicial aparentemente haya establecido el derecho, cuando de hecho la causa de la disputa se encuentra más allá de una posible solución. Y finalmente, cuando todos los intentos por preservar las relaciones existentes hayan fracasado, rupturas definitivas, provocadas en muchos casos por acusación de brujería, son confirmadas por rituales que confirman las normas como consistentes y duraderas, aunque hayan sido establecidas nuevas relaciones. “Aquellos que duramente disputaron el oficio de jefe dentro de una comunidad pueden convertirse en parientes muy dispuestos a apoyar cuando residen en dos diferentes comunidades, cuando ambas partes parecen acatar el ideal ndembu” (pp. 123f.). Además, remedios judiciales pueden servir cuando se pelean los vivos. Pero si se trata de una desgracia natural, tal como muerte o enfermedad, que es una ruptura de la regularidad que se tiene que remediar, y la culpa de desgracia se refiere a agentes ocultos, entonces solamente la detección por medio de adivinación puede arrojar la necesaria luz sobre los factores que se tienen que ajustar” (p. 127). Y hay disputa y pleito por el control sobre el aparato divino, dentro de los límites puestos por su mecanismo.

³⁰ *Schism and Continuity in an African Society* (1957).

Todos esos estudios subrayan que una desgracia natural, como un pleito, en uno de esos grupos apretados, donde los hombres y las mujeres buscan satisfacer intereses muy diversos, provoca una crisis moral muy seria. La crisis no se debe siempre a individuos o secciones que descaradamente persiguen sus intereses egoístas, con frecuencia proviene del mero proceso de desarrollo del grupo, un desarrollo que produce conflictos entre valores al mismo tiempo que pleitos entre las gentes. El conflicto de valores aparentemente produce miedos ocultos, y la adivinación dirige la atención hacia un agente oculto específico. Se busca desagravio y satisfacción a través del ritual o por la ruptura de lazos altamente valorados.

La media dorada de la moralidad.

Anteriormente subrayé que (en aquellas sociedades relativamente estables) un hombre o una mujer tienen que ajustarse a una media dorada en su comportamiento. Si uno no alcanza esta media es considerado una falta moral y causa desprecio; inspira envidia que lleva a brujería o hechicería. Se piensa también que el exceso en la ejecución o ambición en el ejercicio de autoridad es una falta moral, y puede ser que se le adjudica a poderes “malos” ocultos. A este punto tengo que volver ahora para avanzar en mi análisis.

La situación es manifiesta en las creencias de los tiv en Nigeria, como informan el Profesor Bohannan y la Señora Bohannan³¹. Un tiv anciano, con experiencia en el manejo de asuntos sociales y en la resolución de conflictos, tiene que poseer lo que los tiv llaman ‘tsav, es decir talento, destreza y un cierto potencial de brujería. La posesión de ‘tsav, nos dicen los Bohannan, “otorga poder para embrujar y para contrarrestar la brujería; en ambos aspectos es el medio más poderoso de disciplina en las manos de los ancianos y, en lo práctico, la fuerza que asegura la implementación de sus decisiones. Ciertamente no podríamos encontrar una creencia que con mayor claridad expresa el potencial ambivalente de los talentos de un hombre en la sociedad. Sigo citando a los Bohannan, “‘Tsav puede ser bueno o malo”, “‘tsav confiere poder sobre otras personas y, en una sociedad furiosamente igualitaria, un tal

³¹ El material empírico que sigue es citado de *Justice and Judgement among the Tiv* (1951) de P. J. Bohannan, y la mayor parte de la información acerca del *tsav* proviene de *The Tiv of Central Nigeria* (1953), p. 34, 82, 84-86, de P. J. & L. Bohannan.

poder separa a un hombre de los demás, inspira desconfianza, pues los tiv creen firmemente que nadie se puede elevar por encima de los demás si no es a expensas de los demás". Pero un hombre tiene que desear usar su 'tsav contra los demás, y sus víctimas no pueden ser otras que su linaje agnático. Por otro lado, los ancianos con 'tsav necesitan vidas humanas para asegurarles prosperidad a los miembros de su grupo social – la fertilidad de las granjas, de las cosechas, de las mujeres, éxito en la caza, buena salud. Estas vidas humanas, sacrificadas, para así decirlo, en el interés del grupo, los ancianos los toman, sin que ellos mismos lo sepan, de entre sus parientes agnáticos, siendo muy significativo que los parientes que pueden competir pueden ser muertos para bien o para mal.

El 'tsav crece en el corazón de los seres humanos y su forma y color varía, según sean buenos o malos. Una autopsia lo puede revelar. El tsav crece lentamente, paralelamente con el desarrollo de la personalidad de un hombre, aunque su crecimiento se puede acelerar mediante una dieta de carne humana - consumida en secreto. Los Bohannan entienden esta creencia como haciendo referencia, a un nivel, a "gente de limitado talento que avanzan en el mundo, abusando de la sustancia de otros".

Durante ciertas crisis los grupos agnáticos de los tiv celebran sesiones de adivinación. En su libro "Justice and Judgement among the Tiv" de 1937, Paul Bohannan nos ofrece una serie de relaciones gráficas de la *jockeying* solemna y ritualmente controlada que ocurre en estas sesiones tiv. Siempre se trata de disturbios entre personas con una relación relativamente cercana. En una crisis severa cada parte, incluyendo a los muertos, es representada por los vecinos de su edad o por los miembros de su parentela materna que son individualmente relacionados a él, pero no pertenecen al grupo agnático en conflicto. Cada parte o su representante consultan a un adivino antes de la sesión y se presentan con la colección que ha seleccionado el adivino de posibles causas del disturbio oculto, como posiblemente relacionado con desgracia y enfermedad en el grupo. La muerte y la enfermedad ocasionan sesiones; que pueden ser hermanos peleándose por el derecho a decidir con quién se casen sus hermanas, o el derecho a heredar las viudas de miembros difuntos del grupo agnático.

Como los ancianos investigan estos problemas, puede suceder que exhiben alguna omisión de un ritual a un fetiche o brujería como la causa de la dificultad, o posiblemente como el resultado futuro de alguna disputa entre parientes cercanos. En el transcurso del procedimiento se esfuerzan por ajustar el desorden secular, pero las sesiones siempre terminan con un ritual. Dice Bohannan que lo característico de esos procedimientos es que “resuelven disputas entre personas entre las cuales existen relaciones que nunca se pueden romper o ignorar. La función de una sesión es solamente en la superficie la resolución de una queja particular; su principal función es posibilitar que las gentes que forzosamente tienen que vivir juntas lo puedan hacer de una manera armoniosa. Los lazos de matrimonio se pueden romper, pues las disputas relacionadas con el matrimonio se pueden presentar ante la corte. Pero los lazos agnáticos no se pueden romper o alterar, y constituyen la base de todo derecho derivados de la membresía de los adultos del grupo. Uno se tiene que llevar con sus parientes agnáticos o abandonar la comunidad. Los tiv aceptan que las sesiones resuelven disputas, pero insisten también que el objetivo real de la sesión no es la resolución de la disputa como tal, sino mitigar los factores místicos que se encuentran detrás de ella y que la causaron, o que fueron causadas por la disputa.

Los ancianos que controlan las discusiones tienen ellos mismos un fuerte interés invertido en la política interna del grupo. Ellos mismos han sido involucrados en pleitos y alianzas con los protagonistas y con los difuntos que pertenecían al grupo. Puede ser que tienen demandas de derecho sobre la propiedad y las mujeres disputadas, así que nos encontramos frente a una lucha por la posición y no solamente una evaluación “jurídica” de un conjunto de hechos a la luz de una ley, aunque este aspecto está presente también. En un callejón sin salida, nada se puede hacer, y al final la decisión será tomada por medio de la adivinación.

El papel decisivo que juegan los factores ocultos se desprende de manera clara en una sesión celebrada después de la muerte de un determinado hombre. Tres o cuatro meses antes había muerto la hermana del difunto, y la adivinación reveló que su muerte había sido causada por *tsav* (brujería o el poder de los ancianos utilizado para fines comunitarios). Nadie le preguntó al aparato adivinatorio de cuyo poder mágico se trataba. Cuando se le practicaba

una autopsia, no tenía ningún *tzav* (sustancia negra) en su corazón. Era evidente que no había muerto porque tenía *tzav* de brujería y había recibido su justo castigo, así que debía haber muerto porque algún brujo maligno en el grupo la había muerto o porque los ancianos necesitaban a una vida para asegurar la fertilidad y prosperidad de la comunidad. Sus parientes masculinos cercanos profirieron protestas fuertes y amargas, y se utilizaba una olla especial “de cenizas y sustancia mágicas, que constituyen el símbolo del derecho y de la justicia” en la búsqueda del maleante anónimo. El o ella fueron maldecidos por la olla. Cuando después de la muerte de la mujer, se enfermó y murió su hermano fue necesario decidir si el había sido muerto por las medicinas justas que castigaban su propia brujería mala, o como sacrificio hecho por sus parientes agnáticos, o por la brujería ejercida por uno de ellos. Solamente una autopsia practicada a su cuerpo podría decidir el asunto. Sus parientes se opusieron a la autopsia. Insistieron que sabían que era inocente, por lo que la autopsia no era necesaria. Su grupo de edad, compuesto por hombres de su edad de fuera de la comunidad, insistieron en la autopsia. Insistieron que sabían que era inocente y exigieron que fuera comprobada su inocencia.

La autopsia fue ejecutada por el líder del grupo de edad del difunto. Reveló dos “costales” de sangre encima del con razón, uno azul oscuro, el otro de un color rojo fuerte. El líder del grupo de edad le señaló estos dos costales al antropólogo como *tzav embrujador*, y agregó “el *tzav* no es necesariamente malo, pero este sí lo es, es grande y tiene dos colores”. Lentamente se formó un consenso de que el hombre había sido muerto por las medicinas honestas de la justicia que castigan a la brujería. Después de una breve discusión con los parientes agnáticos, los miembros del grupo de edad del difunto se encargaron de la protección de su hermano menor y sus viudas. Entonces una vez más se invocó la “medicina que busca la justicia” contra cualquier que hubiera obrado con malicia en este caso.

Bohannan nos presenta el proceso de disputa que surge del interés egoísta y del ejercicio de varios derechos en términos de relaciones complejas que tienen su origen en el pasado entre las partes. Estas son vistas en términos de reglas morales. Discute la plena dualidad del *tzav*, cuya capacidad de obrar bien o mal es en si misma una expresión simbólica de la ambivalencia que rige

en la vida social – en la cual puede matar a parientes para el bien o el mal del grupo. Pero en mi opinión no subraya lo suficientemente fuerte la profunda crisis moral a la que se tiene que enfrentar un grupo agnático con esas creencias en todo caso de desgracia. Y tampoco llama la atención la manera en la cual aquellos que son más profundamente involucrados insisten en que la confianza en la inocencia de su hermano hace innecesaria la autopsia. En cierto sentido podrían haber temido que fuera encontrado inocente, pues eso les habría dejado con el tormentoso problema de que entonces otro de entre ellos sería culpable. Los que tienen relaciones con los miembros del grupo sin pertenecer a él³², partiendo de la misma premisa de que el difunto era inocente, provocan la acción y la búsqueda de una solución temporal a la crisis moral. Donde la adivinación consiste en la observación de una condición orgánica, no es el aparato que es externo, sin prejuicio y vinculante, la compulsión proviene de personas que no tienen parte en la crisis. Se puede esconder algo muy complejo en la declaración de Evans-Pritchard de que entre los azande el que lleva a cabo la autopsia de una supuesta bruja es un hermano carnal³³.

En la primera parte de este ensayo intenté relacionar las formas de una creencia en causas ocultas de la maldad con conflictos entre valores sociales en algunas tribus africanas; en la siguiente parte he estudiado cómo la revelación adivinatoria de indignación ancestral o brujería, a diferencia del arbitraje judicial, resulta en conflictos entre grupos en fuerte crecimiento, agnáticos tanto como matrilineales. Hay sociedades africanas donde la relación entre prácticas rituales a este tipo de proceso no es tan evidente, especialmente donde las creencias se enfocan en seres espirituales que podemos describir como dioses o, para utilizar el término de Lienhardt, divinidades³⁴. Baxter considera estas situaciones culturales en su ensayo en el presente libro.

³² En lo referente a este punto general, véase el ensayo de Frankenberg en esta misma publicación, y su *Village on the Border* (1957).

³³ *Witchcraft, Oracles and ...* (1937), p. 43. La doctora Elaine Baldwin llamó mi atención a este punto, en el cual no me había fijado, como tampoco lo hahn hecho la mayoría de las gentes que han reseñado el libro.

³⁴ *Divinity and Experience* (1961),

Situaciones de crisis morales en Inglaterra.

Las decisiones morales que surgen de principios en conflicto ocupan muy claramente su lugar en el trato que le damos a los eventos y su desarrollo dentro de los pequeños grupos en nuestra sociedad. Discutiendo la relación que nos da Bohannan de una sesión dedicada a determinar las causas ocultas de muertes dentro de un linaje agnático entre los tiv, yo enfatice la incapacidad del linaje para resolver su crisis moral, y de qué manera forasteros relacionados forzaron la autopsia que decidiría si el miembro más recientemente difunto era el brujo asesino entre las filas del linaje. En la mayoría de las sociedades, aún cuando no se tema la operación de fuerzas ocultas, personas de fuera del grupo pero relacionadas con por lo menos uno de sus miembros son llamadas para tratar el disturbio moral. Este proceso puede ser operado conscientemente o de manera inconsciente. El detector de brujas, o el doctor, es un forastero profesional. En Inglaterra tenemos muchos forasteros profesionales que podemos consultar en el caso de una crisis moral: sacerdotes, abogados, doctores, consejeros matrimoniales y otros trabajadores sociales. Puedo dirigir mi atención solamente hacia un sólo tipo de tales profesionales, el consultor industrial que da consejo en el caso de problemas de la reorganización de un subsistema social. He hecho esta selección para poder compararlo con la situación en África de una unidad de una familia extensa manejando una empresa económica.

Cuando una familia que es dueña de una empresa crece en números, es probable que surja una situación en la cual será difícil acomodar a los miembros de las nuevas generaciones, a menos que el volumen del negocio de la compañía crezca muy rápidamente al mismo tiempo y se puede agudizar la competencia entre los miembros de la familia por el limitado número de plazas ejecutivas en la organización. Aquí, como en África, el sentimiento de lealtad de parentesco de un grupo que enfatiza la unidad y los derechos de todos los miembros de la familia pueden entrar en conflicto con las limitaciones de los recursos y los principios de un manejo eficiente del negocio.

Prácticamente no disponemos de estudios científicos de cómo se resuelve una crisis de este tipo, aunque existen muchas novelas acerca del tema. Por fortuna, el Dr. Cyril Sofer, anteriormente consultor sociológico que trabajaba en

el Instituto Tavistock, ha publicado un estudio de una empresa de familia³⁵. Su organización fue llamada para asesorar acerca de cómo tratar una crisis que había surgido debido al contador que se había casado con una tataranieta del fundador de la compañía. La compañía pretendía introducir un sistema mecanizado de contaduría que el pariente político de los ejecutivos mayores no sabía manejar. Le ofrecieron capacitación pero sentían, ya que el 60% de las acciones de la compañía eran propiedad de personas fuera de la familia, que realmente deberían buscar a una persona sin relación con la familia pero con las adecuadas calificaciones para la tarea. El contador había pedido que fuera enviado a ocupar una plaza en la sucursal de la compañía en Australia, como una solución alternativa, pero había sido reprobado para la otra plaza. Posteriormente se sabía que uno de sus cuñados se había interesado por la plaza. El contador estaba amargo porque decía que su suegro le había prometido que sería miembro del consejo directivo, mientras que sus parientes políticos dijeron que el consejo no tenía porque sentirse comprometido por la promesa de su suegro. De acuerdo a mis conocimientos se trataba de un tío, dos primos y dos hermanos de su esposa. El consultor discutía estos problemas con los directores individualmente y en grupo, y un número de temores y preocupaciones que habían sido omitidos durante mucho tiempo, como por ejemplo el miedo de que miembros jóvenes de la familia avanzaban más rápido porque pertenecían a la familia, y no debido a sus méritos - y nuestra civilización lleva ya algunas décadas poniendo énfasis en méritos. Al final logró encontrar una solución temporal: el contador se presentó para un examen de oposición abierto para ocupar la plaza de contaduría mecanizada y para la plaza en Australia, de las cuales ganó la última, y una nueva plaza fue creada para el hermano de su esposa. La compañía firmó un contrato con los consultores para que estos les proporcionaran asesoría profesional a la cuarta generación de la familia, con el fin de detectar oportunidades y plazas fuera de la compañía para las cuales serían mejor calificadas, y la familia sufragaba colectivamente los gastos relacionados con la capacitación para las plazas detectadas. En pocas palabras, los consultores hicieron entender a la familia que vivían en un periodo moderno en los cuales las oportunidades son

³⁵ "The Organization from within" (1961). Los otros artículos de empresas que no son de familia en el libro también ilustran mi argumento.

relativamente ilimitadas en comparación con las oportunidades más limitadas aún de la sociedad victoriana de la segunda mitad del siglo XIX.

Todos esos consejos eran eminentemente sensibles; pero en mi opinión la relación del consultor no pone el suficiente énfasis en el hecho de que la crisis de la compañía era una crisis de decisiones morales. El autor no nos da una genealogía, pero los pseudónimos dados a los directores nos muestran que durante la primera y la segunda generación contadas a partir del fundador, las necesidades de los hijos, de las hijas así como también de los hijos de los hijos eran generosamente cubiertas. Es posible que anteriormente se les hubiera dado acceso a las plazas en la compañía a los esposos de las hijas. En la siguiente generación el problema estratégico era la distinción entre los hombres que eran miembros de la familia, en cuanto parientes de sangre y los hombres que eran relacionados con la familia por medio de lazos de afinidad. No es fácil despedir a los parientes del esposo de una pariente, aún en los casos cuando esté compitiendo con uno, siendo uno mismo pariente de sangre, y me parece que el sistema de contaduría mecanizada puede haber sido introducido inconscientemente con el objetivo de expulsar a los parientes políticos de la compañía. No sabemos del libro si la introducción de este sistema era una necesidad económica. Y por encima de todo eso encontramos el problema de la siguiente generación. Bajo estas circunstancias solamente un forastero - y un forastero altamente calificado - podía llegar a aclarar los problemas y separar problemas técnicos de problemas sentimentales, para facilitar por lo menos la solución de los problemas técnicos. La compañía sería menos dominada por intereses de la familia. La racionalidad de la civilización científica fue llevada a una crisis moral, motivando una solución aparentemente secular y objetiva; y esta solución fue posible porque en nuestra sociedad existen oportunidades de promoción que no se tienen que pagar por los parientes cercanos.

Creo que algunos de los mismos problemas surgen aún en empresas que no son propiedad de una sola familia. Alguien ha dicho que "un estudio crítico ha logrado comprobar que los que se acercan a un consultor comercial lo hacen por uno de dos motivos. Por un lado, puede ser que buscan chivos expiatorios para la reorganización que ya han decidido llevar a cabo. Por otro lado, puede ser que quieren obstaculizar la reorganización y asegurarse que no se pueda llevar a cabo". Es mi opinión que esa es una opinión demasiado cínica. En la

práctica, el problema puede ser de qué manera formular y transmitir una solución que parece eminentemente sensible pero que, si fuera propuesta por un forastero sería interpretado como un intento por promover sus propios intereses. Y aún donde la propuesta no parece favorecer sus intereses, los demás pueden sospechar la existencia de alguna muy profunda conspiración escondida detrás de las apariencias. Pero (como dicen en el norte de Inglaterra), "there is not so queer as folk", y la cosa más rara acerca de las personas es que no se mueven totalmente por medio de los intereses egoístas, sino son influenciadas también por consideraciones morales. Cada compañía constituye una red muy apretada de intereses personales y seccionales. Pero ellos son afectados por los principios morales de toda nuestra civilización y de los objetivos generales de la compañía misma. Son influenciados también por lealtades para con otros individuos así como por animosidades personales. No todo el mundo se embarca con igual facilidad en un juego político por el poder desnudo con aquellos con los cuales anteriormente trabajaban en la solidaridad moral del compromiso compartido. Así que reestructuraciones que aparentemente son de un carácter puramente técnico pueden muy bien causar una crisis moral en una compañía, y la crisis puede ser irresoluble porque contiene conflictos entre el valor de la lealtad para con colegas y el valor de la efectividad.

Los que se encuentran involucrados no pueden resolver la crisis. Si son inteligentes llaman a un forastero calificado; aparte de usar sus capacidades técnicas puede servir como un catalizador moral que ayude a producir una solución que es por lo menos temporalmente satisfactoria. El consultor industrial no es un detective de brujas: él logra una solución secular que, a diferencia de la solución oculta, dirige la atención hacia las dificultades estructurales. Él estudia las tareas y los roles, descubre y revela conflictos que giran en torno a un rol, motiva a la compañía a reestructurar de manera que la misma persona no ocupe roles que se encuentran en mutuo conflicto. Demuestra que es la organización de la compañía y no deficiencias de los individuos que causan las dificultades. Es mi argumento que él puede hacer eso no solamente debido al desarrollo de las ciencias sociales sino también porque otras oportunidades en nuestra sociedad accesible a los que hayan sido negativamente afectados por la reestructuración de la compañía. En pocas

palabras, el consultor industrial intenta desviar la atención de las gentes de las supuestas deficiencias, debilidades y equivocaciones de sus compañeros.

Podemos bien decir que cada día nuestra mejor comprensión del funcionamiento del mundo natural, con el desarrollo de las ciencias que lo estudia, ha ampliado el área dentro de la cual podemos utilizar teorías de causación empírica para explicar el surgimiento de instancias de buena y mala fortuna. Pero los análisis de Evans-Pritchard de creencias en brujería nos mostraron que los africanos poseen una comprensión similar de la causación empírica; lo que explica la creencia en brujería es porque un individuo específico sufre mala fortuna o tiene suerte. El aumento de nuestro conocimiento técnico no resuelve sólo este problema. Una ilustración gráfica de este punto encontramos en un cuento que nos transmite Wilson del País Mpondo. Un profesor mpondo le contó que su niño, que había muerto de tifus, había sido embrujado. Cuando Wilson protestó que el niño había muerto de la enfermedad porque un piojo infectado lo había mordido, el profesor le respondió que sabía muy bien que fue por eso que su niño había contraído tifus, pero porqué el piojo había llegado exactamente a su hijo, y no a uno de los otros niños que estaban jugando con él? Podemos sufrir mala fortuna que no se deja explicar por completo a través de las teorías de causación empírica: la explicación científica acostumbrada de porqué algunas personas son víctimas de accidentes automovilísticos plantea que es hasta cierto grado una probabilidad estadística - lo que realmente no explica la particularidad de la mala fortuna. Y hay desastres mayores, como recesiones económicas, cuyas causas no son muy bien entendidas, o que provienen de concatenaciones de variables que son demasiado complejas para que las podamos medir (como se muestra, por ejemplo, en mi cita de Devons en la introducción a este libro). Y, sin embargo, no asignamos estos desastres individuales o comunales al funcionamiento de brujería o a algún otro agente oculto. Aún una llamada "cacería de brujas" contra comunistas, o capitalistas, o alguna cosa semejante, en una sociedad u otra, como responsable de males sociales, son formuladas en términos seculares. Por lo tanto creo que no es suficiente explicar los cambios en actitudes en lo que se refiere a la responsabilidad nuestra de lo que les suceda a nuestros congéneres, o la responsabilidad individual de crisis o errores en el tenor de la vida, adscribiendo sencillamente estos cambios al

crecimiento acelerado de nuestros conocimientos técnicos, incluyendo los conocimientos en las ciencias sociales y de la conducta.

Sugiero que podemos, por lo menos en parte, adscribir estas actitudes que reducen la responsabilidad mutua hasta un grado en el cual ya no dependemos, para fines de ganarnos la vida, de aquellos con los cuales estamos relacionados íntima y sentimentalmente por medio de lazos de sangre o de afinidad. Eso elimina un elemento intensificador en la ambivalencia de las relaciones clave, ya que no tenemos que competir y colaborar en estas relaciones. En su lugar, nuestros actos, incluyendo la competencia, se llevan a cabo cada día más con personas con las cuales no tenemos ningún lazo íntimo en relaciones sociales diferenciadas, aún si también cooperamos con algunos de aquellos con los cuales también competimos.

La ambivalencia en las relaciones personales estrechas que dominan en una sociedad tribal lleva a un énfasis exagerado en la importancia de otras gentes, como parte de su responsabilidad para con sus compañeros, y el mantener sentimientos correctos hacia ellos. Ya que cualquier incumplimiento de obligaciones para con parientes cercanos puede afectar no solamente sus relaciones personales sino también el funcionamiento de unidades políticas y de producción, etc., se establece como de primera importancia que todas estas gentes nutran los sentimientos correctos y que actúen correctamente hacia los demás. Y, al revés, se cree que sentimientos de enojo y envidia y odio son causados por medios ocultos que pueden causar desastres y alcanzar el objeto del ánimo. En lo práctico, sin embargo, cuando ocurre un desastre o alguna mala fortuna, es interpretado como el resultado de algún ánimo de este tipo. Como he subrayado en varias ocasiones, en efecto estos sentimientos alegadamente nocivos son frecuentemente referidos a luchas que surgen de conflictos entre principios sociales altamente reconocidos cuyo choque precipita crisis morales. Es aquí que operan las creencias ocultas, mucho más que en los choques sencillos entre intereses opuestos muy poco complejos. Es mi opinión que como el individuo se vuelve paulatinamente menos dependiente de sus parientes cercanos, es posible imaginárnoslo sacando provecho de la posibilidad de moverse libremente en la sociedad más amplia, alejándose de sus parientes. Adquiere independencia como una persona moral,

independiente de sus parientes y de su familia³⁶. Este argumento se conjuga perfectamente con la tesis general de Durkheim (y otros) de que la ritualización se reduce con el aumento de la división del trabajo, pero además nos proporciona detalles en una esfera de la cual Durkheim no se ocupaba.

Estaría dispuesto a proponer además que es esta situación general, y no solamente el desarrollo de la biología, la psicología y las ciencias sociales, que ha llevado a algunos miembros de nuestra propia sociedad a concentrar la atención cada vez más en el criminal como un individuo cuya capacidad de responsabilidad de sus fechorías es seriamente limitada por las circunstancias orgánicas, emocionales y sociales que lo han forjado. En un ensayo en este libro la Profesora S. F. Moore postula que es incorrecto contrastar demasiado fuerte, como yo tendía a hacer en una publicación anterior³⁷, las ideas de obligación estricta que yo percibía como siendo implícitas en las leyes de las sociedades de riña y en general en las creencias ocultas en las sociedades tribales, con las ideas de responsabilidad que en mi opinión le eran características de la sociedad moderna e industrializada del Occidente. Tanto sus comentarios como los de otros colegas me han convencido de que yo iba demasiado lejos en aquella ocasión. Tal vez subestimé el grado al cual, en muchas situaciones tribales (incluyendo algunas que yo describí de procesos legales en el País Barotse), se investiga el supuesto estado mental de una parte ante la corte en los casos en los cuales los motivos son deducidos como las únicas interpretaciones razonables de la evidencia. Debería haber tomado en cuenta también la anterior cita de Evans-Pritchard: que un azande no puede alegar que la brujería lo hizo cometer adulterio, robo o traición. Permítaseme señalar que, al proponer un movimiento desde obligación estricta hacia motivación individual, no postulé que ningún sistema legal poseyera uno a la exclusión de la otra. Propuse que existiera un movimiento, no un cambio acabado. Y para fundamentar mi postulado cité a varias autoridades en jurisprudencia que habían percibido un movimiento general alejándose de la obligación estricta marcando el desarrollo de la ley. Aún si fuera competente

³⁶ Elizabeth Bott, "Family and Social Network" (1957), discute la coincidencia de normas morales abrazadas por, y juicios morales hechos por, personas en lo que ella denomina "redes estrechas" ("close-knit networks"), es decir donde los parientes cercanos residen juntos. Yo he considerado la iluminación que su análisis le otorga a las creencias en la sociedad tribal en mi prefacio a la segunda edición de su libro (1967).

³⁷ "The Ideas in Barotse Jurisprudence", (1967), Capítulo VII.

para tal tarea no tengo a mi disposición el espacio necesario para presentar aquí todas las complicaciones involucradas. Y, sin embargo, me atrevo a sostener que las opiniones de las citadas autoridades tienen todavía validez, aunque existe en la moderna ley anglo-americana un número de ofensas en las cuales la aplicación de obligación estricta, aún sin la culpabilidad, prevalece. En su reciente colección de ensayos acerca de "Punishment and Responsibility" ("*Castigo y responsabilidad*", 1968) H. L. Hart sigue enfatizando un desarrollo de este tipo. Dice que la obligación estricta ha "adquirido tal odio entre abogados anglo-americanos" (p. 136), y que "aparece como un sacrificio de principios respetados y queridos" (p. 152, véase también *passim*). El principio fue aceptado sin cuestionamiento en la ley europea temprana, así como en la ley tribal, por lo que considero que estoy justificado en continuar considerando la concentración en el criminal individual como una tendencia creciente en la filosofía legal y en la criminología, y tal vez hasta en la ley.

Esta tendencia ha culminado en una forma paradójica, propagada por algunos de los criminólogos más liberales, como por ejemplo Lady Wootton. Proponen que la obligación estricta debería ser determinada para todas las ofensas como un primer paso en un juicio, donde un hombre puede ser acusado de haber cometido alguna acción errónea, pero que la asignación de responsabilidad o culpabilidad debería ser eliminada a este estado. Si se encuentra que el acusado haya cometido la acción de la cual es acusado, entonces debería seguir un estudio de él como individuo y de las circunstancias específicas del caso, para llevar a una determinación de si tiene que ser castigado y de qué manera. En mi opinión esta doctrina representa una visión extrema, una visión en la cual los concomitantes sociales de un crimen son radicalmente separados del individuo que se supone haya cometido el crimen (aquí no es posible hablar de que él haya sido encontrado "culpable" del crimen).

Pero aquí estoy hablando de tendencias discutidas acerca de la naturaleza de la responsabilidad criminal, y acerca de la forma y la función del castigo retributivo y disuasivo versus un trato remedial. Como lo expresa Hart: la nuestra "es una sociedad plural" (p. 171): gente diferente sostienen opiniones variadas acerca de estos problemas. Solamente puedo sugerir que, en cuanto objeto de estudio, podría ser fructífero intentar investigar hasta qué grado las

personas que abrazan las llamadas visiones más liberales son también los miembros de la sociedad con el mayor grado de movilidad social y, en consecuencia, los que menos se encuentran involucrados en relaciones estrechas con un número limitado de otras personas (la situación opuesta de la de un miembro de una sociedad tribal). No he podido encontrar publicaciones sobre este punto, aunque sabemos que donde las gentes son involucradas en redes estrechas tienden a sostener opiniones similares acerca de ofensas, a diferencia de aquellos cuyas redes sociales son menos estrechas.

Por lo menos puedo decir, al levantar este problema, que las teorías que argumentan en favor de una "disminución de la responsabilidad" del criminal, considerándolo como un producto enfermo de la sociedad y de sus propias circunstancias personales y sociales, se distinguen nítidamente del tipo de creencias acerca de la responsabilidad de los individuos para con sus congéneres que están implícitas en las creencias en brujería e indignación ancestral. Según estas creencias el sentimiento malo tiene en sí el poder para causar daño. Estas nuevas teorías pueden representar un potencial fin lógico - que nunca se alcanzará - de la separación del individuo de la total dependencia de su parentela, una dependencia que produce una alta evaluación moral de todas sus acciones y todos sus sentimientos. La tendencia moderna contrasta fuertemente con la situación que encontramos en África que era mi punto de partida. En África rompe uno solamente con dificultad con sus parientes, y el precio es alto. Allá la restricción de oportunidades mantiene a uno en competencia y al mismo tiempo en cooperación con los parientes, por lo que, sugiero, un alto grado de ambivalencia en todas las relaciones sociales invierte miedos ocultos y también esperanza en estas relaciones.

Sugiero también que el concepto griego de *moira*, el destino de un hombre, se puede entender a la luz de lo anterior. En su Conferencia Frazer acerca de "Edipo y Job en África Occidental" (1959), el Profesor Fortes consideró las creencias de África Occidental que se supone que un individuo escoge antes de su nacimiento y que determinan su destino. Entre los tallensi de Ghana este destino pre-natal puede ser malo, impidiendo que una mujer tenga hijos y que un hombre se desarrolle a ser un auténtico hombre. Fortes dice que la creencia es usada para explicar porque un individuo no logra "realizar los roles y alcanzar el performance que es considerado como normal para su status en la

estructura social". El fracaso es irremediable si la acción ritual restitutiva no ha logrado cambiar sus circunstancias y, en consecuencia, su destino. Fortes sostiene que un destino pre-natal "se puede describir como una disposición innata que puede ser realizada, para bien o para mal". Se considera que la víctima de un destino malo haya rechazado la sociedad como tal, "eso no es un rechazo consciente o deliberado, ya que el paciente no siempre es consciente de su predisposición hasta que lo sepa por adivinación. La falta se encuentra en sus deseos innatos" (p. 68-69), expresados cuando escogió su destino antes de nacer. Fortes compara esta creencia con el destino de Edipo, un hombre moral condenado desde su nacimiento a cometer dos crímenes abominables. Bajo creencias de este tipo un individuo es moralmente responsable por la determinación oculta de su propio destino, y su crisis moral, aún si hace todo lo posible para evitarlo. Esta exageración oculta de la responsabilidad moral se coloca en el extremo opuesto de los argumentos dirigidos hacia la exculpación del individuo al reducir su responsabilidad moral por la crisis que ha causado, y en su lugar dirigir la atención hacia la culpa de las circunstancias personales y los conflictos dentro de la sociedad.

1965

Bibliografía

Bohannan, P. J.: "Justice and Judgement among the Tiv", London, Oxford University Press for the International African Institute (1957).

Bohannan, P. J. & L.: "The Tiv of Central Nigeria", Ethnographic Survey of Africa, ed. C. D. Forde, Western Africa, Part VIII, London: International African Institute (1953).

Bott, E.: "Family and Social Network", London, Tavistock (1957, 1971).

Buxton, L. H. D. (Ed.). "Custom is King: Essays Presented to Richard Ranulph Marrett", London, Hutchinson (1936).

Devons, E. & M. Gluckman: "Conclusion" to "Closed Systems and Open Minds", Edinburgh: Oliver & Boyd, Chicago: Aldine Press (1964).

Douglas, M.: "Witch Beliefs in Central Africa", Africa, XXXVII (1967), pp. 72-80.

Durkheim, E., *De la division du travail social*, Paris, Alcan (1893). Traducido por G. Simpson como *The Division of Labour*, Glencoe, Ill., Free Press (1933).

Epstein, A. L.: "Injury and Liability in African Customary Law in Zambia", en *Ideas and Procedures in African Customary Law*, ed. M. Gluckman.

Epstein, A. L., ed.: "The Craft of Social Anthropology", London, Tavistock, 1967.

Evans-Pritchard, E. E.: *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford, Clarendon Press (1937).

Fauconnet, P.: *La Responsabilité*, Paris, Alcan (1928).

Forde, C. D.: *The Context of Belief: A Consideration of Fetishism among the Yako*, Liverpool, Liverpool University Press (1957).

Fortes, M.: *Oedipus and Job in West African Religion*, Cambridge, Cambridge University Press (1959).

Fortes, M.: *Religious Premises and Logical techniques in Divinatory Ritual*, Philosophical Transactions of the Royal Society of London (1966). pp. 409-422.

Fortes, M.: *Kinship and the Social Order: The Legacy of Lewis Henry Morgan*, Chicago, Aldine (1969).

Fortes, M. & Evans-Pritchard, eds.: "African Political Systems", London, Oxford University Press.

Frankenberg, R.: "Village on the Border", London, Cohen & West (1957).

Freedman, M.: "Lienage Organization in Southeastern China", London School of Economics, Monographs in Social Anthropology No. 18 (1958).

Gluckman, M.: "Zulu Women in Hoe Culture Ritual", Bantu Studies, IX, 1935.

Gluckman, M.: "The Realm of the Supernatural among the Southeastern Bantu", Ph. D. Thesis, Oxford University, 1936.

Gluckman, M.: "Analysis of a Social Situation in Modern Zululand", Bantu Studies (1940) y "Some Processes of Social Change Illustrated with Zululand Data", African Studies, 1942, republicado como "Analysis of a Social Situation in Modern Zululand", Rhodes-Livingstone Paper No. 28, Manchester University Press for the Rhodes-Livingstone Institute (1958).

Gluckman, M.: "Kinship and Marriage among the Zulu of Natal and the Lozi of Northern Rhodesia", in African Systems of Kinship and Marriage, eds. A. R.

Radcliffe-Brown & C. D. Forde, London, Oxford University Press for the International Africanb Institute (last section reprinted and *Postscript* on recent work in *Reader Marriage*, ed. J. Goody, Harmondsworth, Penguin Books, 1971).

Gluckman, M.: "Custom and Conflict in Africa", Oxford, Blackwell, 1955.

Gluckman, M.: "The Judicial Process among the Barotse of Northern Rhodesia", Manchester, Manchester University Press for the Rhodes-Livingstone Institute" (1955; second enlarged edition 1967).

Gluckman, M.: "Ethnographic Data in British Social Anthropology", Sociological review, n. s., vol. 9, No. 1 (1961).

Gluckman, M.: "Les Rites de Passage", in Essays on the Rituals of Social relations, ed. Max Gluckman, Manchester, Manchester University Press (1962).

Gluckman, M.: "The Ideas in Barotse Jurisprudence", New Haven

Gluckman, M.: "Politics, Law and Ritual in Tribal Society", Oxford, Blackwell, Chicago, Aldine Press, & New York, Mentor Books, 1965.

Hart, H. L. A. "Punishment and Responsibility", Oxford. Clarendon Press (1968).

Horton, R. "African Traditional Thought and Western Science", Africa, XXXVII (1967), pp. 50-72.

Horton, R. "Ritual Man in Africa", Africa, XXXIV (1964), pp. 85-104.

Hunter, M. "Reaction to Conquest", London, Oxford University Press for the International African Institute (1936).

Junod, H. A. "The Life of a South African Tribe", London, Macmillan (1927).

Kuper, A. "An African Aristocracy. Rank among the Swazi of the Protectorate" , London, Oxford University Press for the International African Institute (1947).

Kuper, A. "A Witch in my Heart. A Play about the Swazi People" , London, Oxford University Press for the International African Institute (1970).

Leach, E. R. "Rethinking Anthropology", LSE Monographs in Social Anthropology (1961).

Lienhardt, G. "Divinity and Experience. The Religion of the Dinka", Oxford, Clarendon Press (1961).

Marett, R. R. "The Threshold of Religion", London, Methuen (1900).

Marwick, M. G. "Sorcery in its Social Setting. A Study of the Northern Rhodesian Cewa", Manchester, Manchester University Press (1965).

Middleton, J. "Lugbara religion. Ritual and Authority among an East African People" , London, Oxford University Press for the International African Institute (1960).

Middleton, J. "The Lugbara of Uganda", New York, Holt, Rinehart & Winston (1965).

Middleton, J. & Winter, E. (eds.) "Witchcraft and Sorcery in East Africa", London, Routledge and Kegan Paul (1960).

Mitchell, J. C. "The Yao Village", Manchester University Press for the Rhodes-Livingstone Institute (1956).

Nadel, S. F. "Nupe Religion", London, Routledge and Kegan Paul (1954).

Peters, E. L. "No Time for the Supernatural", New Society, 19 December 1963.

Richards, A. I. "Land, Labor and Diet in Northern Rhodesia", London, Oxford University Press for the International African Institute (1940).

Schapera, I. "Oral Sorcery among the Natives of Bechuanaland", in Essays presented to C. G. Seligman, ed. E. E. Evans-Pritchard, R. Firth, B. Malinowski and I. Schapera, London, Routledge (1934), pp. 293-305.

Sofer, C. "The Organization from within: a Comparative Study of Social Institutions based on a Socio-therapeutic Approach", London, Tavistock (1961).

Turner, V. W. "Schism and Continuity in an African Society", Manchester, Manchester University Press for the Rhodes-Livingstone Institute (1957).

Van Velsen, J. "The Politics of Kinship. A Study in Social Manipulation among the Lakeside Tonga of Nyasaland", Manchester, Manchester University Press for the Rhodes-Livingstone Institute (1964).

Wilson, G. & M. "The Analysis of Social Change", Cambridge, Cambridge University Press (1945).

Wilson, M. "Good Company", London, Oxford University Press for the International African Institute (1951), citado de la edición de los Estados Unidos, Boston, Beacon Press (1963).

Wilson, M. "Witch Beliefs and Social Structure", American Journal of Sociology, 56 (1951), pp. 307-313.

Wilson, M., Kaplan, S., Maki, T. & Walton, E. M. "Keiskammahoeek Rural Survey, Vol. III: Social Structure", Pietermaritzburg: Shutter & Shooter (1952).