

Orígenes biológicos del poder, domesticación y naturalización de la niñez*

DAVID LAGUNAS**

Profesor Universidad de Sevilla, España.

Artículo recibido en marzo 3 de 2014; artículo aceptado en abril 7 de 2014 (Eds.)

• **Resumen (descriptivo):** *Partimos de la idea de no saber qué es aquello que resulta natural en el ser humano. Pero sí sabemos que lo más natural es la inespecificidad siendo el criterio cultural el determinante. El hombre y la mujer obtienen su racionalidad de condiciones extrañas y se inspiran para ello en la domesticación. La categoría “edad” es junto con el sexo y la “raza” la que recibe mayor número de naturalizaciones en el terreno de la domesticación humana. La biología humana, la domesticación y el ejercicio del poder, y los procesos culturales de naturalización, se aclaran mutuamente a través de la comparación entre diversas culturas, y es entonces cuando emergen las múltiples dimensiones de la construcción social de la infancia.*

Palabras clave: biología, naturaleza, cultura, edad, infancia, etnología (Tesauro de Ciencias Sociales de la Unesco).

Biological origins of power, domestication and normalization of childhood

• **Abstract (descriptive):** *This article begins with the idea that it is not known what is natural in human beings, but it is known that cultural criteria act as the determinants for what is natural. Humans obtain their rationality from unknown conditions and are inspired to exercise this rationality in domestic conditions. The category of age, along with sex and race, are the areas most subject to normalization in the field of human domestication. Human biology, domestication and the exercising of power, as well as the cultural processes of normalization, are mutually clarified through comparisons of different cultures. It is through this process that the multiple dimensions of the social construction of childhood emerge.*

Keywords: biology, nature, culture, age, children, ethnology (Social Science Unesco Thesaurus).

Origens biológicas do poder, domesticação e naturalização da infância

• **Resumo (descriptivo):** *Partimos da ideia de que não saber o que é aquilo que resulta natural no ser humano. Mas sim sabemos que o mais natural é a inespecificidade, sendo o critério cultural o determinante. O homem e a mulher obtêm sua racionalidade em condições estranhas e se inspiram para tanto na domesticação. A categoria “idade” é, junto com sexo e “raça”, recebe o maior número de naturalizações no campo da domesticação humana. A biologia humana, a domesticação, o exercício do poder e os processos culturais de naturalização se esclarecem mutuamente através*

* Este artículo corto es parte de un estudio sobre Identidades socioculturales de Geisa (Grupo para el Estudio de las Identidades Socioculturales en Andalucía) de la Universidad de Sevilla (código SEJ-149) financiado por el Plan Andaluz de Investigación de la Junta de Andalucía, España. En curso. Fecha de inicio de la investigación: 27 de marzo de 2013. Área: sociología; subárea: etnografía.

** Antropólogo de la Universitat de Barcelona, Doctor en Antropología Cultural de la Universitat de Barcelona/Universidad de Jaén. Profesor titular de la Universidad de Sevilla. Profesor invitado al Doctorado en Antropología Social de Iberoamérica en la Universidad de Salamanca. Correo electrónico: dlagunas@us.es



da comparação entre diversas culturas, e emergem as múltiplas dimensões da construção social da infância.

Palavras-chave: biología, natureza, cultura, idade, crianças, etnología (Tesouro de Ciências Sociais da Unesco).

La tentativa de este texto consiste en aportar algunos elementos de análisis en torno a los debates sobre la categoría de edad que designamos comúnmente como “infancia” o “niñez”. El enfoque parte de la idea del origen biológico del poder y la domesticación como ejercicio de poder sobre los miembros de la propia especie, y de los efectos de naturalización de las diferencias de edad cuya plasmación son las múltiples percepciones, actitudes y conductas ejercidas sobre la infancia en las diversas culturas. Sin pretender abarcar la extensa literatura antropológica sobre la categoría “edad”, la tentativa es mucho más modesta y consiste en recrearse en esta naturalización recurrente a nivel universal, comparando algunos ejemplos etnográficos notorios.

Metodológicamente resulta inspiradora la propuesta del antropólogo David Schneider, quien desde los años 60 del siglo pasado criticó la división de la antropología y su tendencia a reflejar las especializaciones del mundo occidental, segmentando las relaciones humanas. Esta división, que surgió en los círculos universitarios, resulta insostenible cuando se estudian pueblos exóticos. Así, dividir la disciplina antropológica no es recomendable puesto que frecuentemente nos referimos a conceptos que los pueblos exóticos no poseen. Schneider, al igual que otros antropólogos y antropólogas anglosajones, defendía las descripciones etnográficas, eliminando nuestras clasificaciones y siendo fieles al mundo estudiado. No obstante, se requiere un mínimo analítico a partir de conceptos que conocemos muy bien y que aunque no encajen en su aplicación al objeto estudiado nos permite entendernos. Lo difícil es que este mínimo analítico tenga validez objetiva.

Uno de estos conceptos es el “poder”, el cual no es un concepto universal. Robert Dahl (1976) señala que el poder es la capacidad para controlar el comportamiento humano, una

definición conductista. Una definición mínima es la siguiente: “el poder es la capacidad para conducir, alterar o anular las facultades humanas”. De Jouvenel (2011) se refiere al poder como un cuerpo social persistente cuya legitimidad proviene tanto de sus dispositivos materiales como del reconocimiento de su fuerza y sus acciones benefactoras. En términos generales, el poder proviene de tres fuentes: la naturaleza, la sociedad y, de manera más directa, el poder ejercido por las propias personas. Implícitamente, esta definición apunta a que es necesario que exista una forma de control social permanente, es decir, que una persona controle en parte a otras. Esta relación de control ha de estar por encima de otras dimensiones de la sociedad, por ejemplo, del sistema de parentesco, a pesar de que Lévi-Strauss (1991) sostenga que el parentesco ya es política puesto que es el principio de organización y articulación social de las sociedades tradicionales. Por tanto, es la obligatoriedad de aceptar un orden jerárquico, sus reglas, y reconocer en esta relación social lo trascendente en las definiciones sobre el poder.

La génesis del poder puede rastrearse desde los orígenes biológicos. Existen muchos elementos compartidos con los primates y otros animales pero el lenguaje y la cultura es lo que caracteriza al ser humano. El éxito de un animal depende de su adaptación al medio. En el ser humano depende de la inespecificidad, ya que puede adaptarse indirectamente mediante recursos en lugares poco adaptables, y este es su éxito. Las reglas de la adaptación biológica animal funcionan a la inversa de las del ser humano. El ser humano se adapta primero al medio social y después al medio natural. La contradicción que resulta es que el ser humano se encuentra más adaptado para reproducirse debido a una gran inespecificidad. Y para ello utiliza tecnología y sociedad. Los animales se adaptan al medio por medio de una relación directa, mientras que el hombre utiliza a otros miembros de su especie, así como técnicas y

artefactos en lugar de terminales anatómicas. En suma, el ser humano debe controlar los organismos de su especie y la cultura. Así, el niño “utiliza” a la madre y las generaciones jóvenes “utilizan” a las generaciones más viejas de múltiples formas.

Asimismo, los animales tienen ciclos biológicos fijos relacionados con los nidos y la reproducción. Los “nidos” humanos están mediatizados y son inespecíficos en cualquier tiempo y lugar. El ser humano puede vivir en muchos lugares con mayor éxito que los animales, ya que dispone de intermediarios tecnológicos y sociales, y no sigue las reglas etológicas y ecológicas. Esto tiene un precio: el ser humano es el animal que aprende más que otros animales aunque tarda más en llegar a su edad adulta óptima. Es un largo aprendizaje ya que la madurez biológica está más retrasada y la social más todavía. Los seres humanos son inespecíficos con el medio, y si quieren subsistir han de aprender. Cuando nacen se encuentran indefensos, son dependientes cuando aprenden y además son discriminados, pero no por aspectos propios del organismo sino por motivos sociales.

Un ejemplo de ello es la infancia. Adam Ferguson en el siglo XVIII, Montaigne y Montesquieu, observan este largo aprendizaje y señalan que ello constituye la fuente de los sentimientos (odio, amor, etc.), una visión muy positiva pues no piensan en la igualdad. Los etólogos actuales piensan que el principio de autoridad se basa en la relación padres y madres/hijos e hijas, y es la única que puede solventar el caos de esta inespecificidad. El principio político surgiría para controlar y enseñar a los individuos. Así, el aprendizaje se autotranscendentaliza, y en este sentido no existe un sistema biológico rígido puesto que los seres humanos transmiten la información modificándola (ver Sperber, 2005).

El ser humano es el único animal que se auto-domestica. Siendo una especie fracasada que descubrió la sociedad y la tecnología, su lógica se diferencia de los animales en que estos últimos presentan un aprendizaje poco mediatizado por agentes externos. El equilibrio homeostático, el intercambio entre el medio y el cuerpo, no suponen especializaciones.

Un pájaro vuela y no cambia las alas; el ser humano, en cambio, construye aviones. Este es un proceso regular sin ninguna variación inter-individual del desarrollo del organismo. El aprendizaje del ser humano es irregular, con diferentes cronologías, interacción continua y maduración diversa.

Por ello, el ser humano tiene una relación muy convencional en su propia especie. Dado que no existe un criterio claro el aprendizaje discrimina artificialmente, no así en los animales. No disponemos de evidencias de que ir contra los demás sea mejor o peor naturalmente, y por otro lado, las evidencias son artificiales puesto que un animal no tiene diferencias históricas y etnológicas. En cambio, el ser humano, siendo sano biológicamente, puede estar enfermo socialmente, y al revés. Esto es extraño para la naturaleza y biológicamente no está escrito. Es decir, el ser humano es un pájaro que debe escarbar la tierra o un pájaro que tiene malas las alas y debe volar. Así pues, el ser humano obtiene su racionalidad de condiciones extrañas y se inspira para ello en la domesticación. Este es un proceso de aprendizaje no informado naturalmente (como en un perro) y que procede de dos maneras: gratificación y castigo. Esto significa que una especie proporciona información a otra y es ajena a su naturaleza. Con ello, el ser humano utiliza a otras especies y por ello tenemos relaciones domésticas, siendo el único animal que así lo realiza. El niño niña recibe así una información no natural ni escrita.

Sloterdijk (2000) señala que la educación y la cultura son herramientas de domesticación del ser humano, en un entorno que representa un zoológico temático. Una relación de domesticidad entre especies diferentes supone que aquella que domestica a otra posee una mayor adaptación al medio, como en los casos de parasitismo o en la simbiosis. Pero mientras que el ser humano lleva a cabo un proceso de socialización como relación temporal y larga, ningún mamífero tarda tanto tiempo como el ser humano. En otras civilizaciones, las mujeres son adultas a los 10 años, como en el caso de los ritos matrimoniales pre-púberes femeninos entre los Nayar de Kerala (Gough, 1987), y los hombres adultos a los 30.

Si se gratifica y se castiga ello significa que existe un poder que altera unas facultades: esto significa que “a aquel pájaro lo haremos volar”, “a otro picotear”, y así sucesivamente. Con frecuencia, se pasa por alto que en la especie humana existe una domesticación de forma análoga a como un campesino domestica a los animales. El ser humano es el único que puede no alcanzar totalmente la especialización, por ejemplo, en el caso de que surgieran especies humanas diferentes. Los grupos humanos naturalizan las diferencias culturales. Un caso particular y cotidiano son las caricaturas de dominación inspiradas en animales, o cómo los niños y niñas en nuestra cultura aprenden a través de los animales, siendo esto último una inversión del totemismo (ver Lévi-Strauss, 1997).

El ser humano es diferente en cuanto a especie y en su inespecificidad es donde encuentra la diferencia. Genéticamente el comportamiento sexual o mental es también diferente. La consecuencia de ello es el desarrollo de dos comportamientos básicos para la política: docilidad y rebeldía; políticamente esta diferencia es importante. Moore (1978) señala que las causas sociales de la obediencia y la rebelión son un binomio utilizado por el discurso político. Normalmente tiene un polo positivo el término “dócil”, equivalente a “obediencia”. La expresión que domina es igual a la de un proceso de domesticación, es decir, de docilidad. La obediencia civil significa la aceptación de las condiciones políticas, y la rebeldía la negación de esas condiciones.

Los etólogos piensan que a través del lenguaje las ideas de docilidad y rebelión son importantes en relación con la obediencia/desobediencia o paz/guerra. La política enfatiza una idea que no tiene relación con la domesticación, y es la idea de justicia. Esta idea tiene sentido desde el ángulo de los domesticados. De hecho, el principio de la política es copiar por analogía el concepto de domesticación. Un proceso parecido al de la domesticación es la esclavitud. Lo contrario, la propia no-domesticación absoluta, es la inespecificidad. Los seres humanos pueden controlar su no-domesticación. Un ejemplo de ello es cuando se observa cómo una madre le

está pegando a un niño y no se interviene al respecto. Es posible que esta situación no se defina como una relación de “agresión”. En este caso, nos retrotraemos a Lombroso (1902), fundador de la antropología criminal, quien estudió las características físicas y mentales, y desarrolló un método de tipología criminal. En la actualidad este método ha sido sofisticado por etólogos y genetistas, quienes señalan que la agresividad es heredada.

Lorenz (1972) sostenía que la agresión era innata; en cambio, otros como Ashley Montagu, Edward O. Wilson o Lionel Tiger piensan que es adquirida. Lo que es cierto es que genéticamente solo se puede comprobar que tenemos propensión a mayor o menor agresividad; biológicamente, descubrimos la correlación entre dos o tres genes y más o menos actividad al respecto; y culturalmente establecemos que se es o no se es agresivo, o que unas épocas o culturas lo son más que otras. Por ejemplo, no es igual un soldado en el frente de batalla que un ladrón; la consideración social es distinta aunque la adrenalina de ambos sea parecida: el soldado no es tan agresivo porque se supedita a la patria. ¿Qué es la agresión? Lo que la mentalidad colectiva decide que es: un padre puede pegar a su hijo porque lo quiere y el hijo recibe ese afecto en forma de agresión.

Para los antropólogos, la agresividad más naturalizada es la agresión generacional y sexual. De este modo, el terreno de la domesticación recibe más naturalizaciones en estos dos estados; y por ello, es más natural. Entre los animales no existen las discriminaciones por edad; en cambio, en el ser humano esta diferencia de edad es permanente y el determinismo es mínimo, al igual que el sexo. Así, se considera más natural la agresividad entre hombres y mujeres, y también entre padres o madres e hijos o hijas. Sin embargo, esto no es cierto porque la agresividad no se hereda y no se encuentra programada en los genes. Aunque esta agresividad sería la más admitida como natural, y la menos admitida sería aquella que en la relación que la predica fuera contractual. Por ello, si un padre le pega a un hijo se afirma que se cumplen más reglas naturales, esto es, que es normal y que es natural.

Wilson (1980) señala que aquello natural en el ser humano es la competición, no la colaboración, mientras que Huxley (1970) afirma todo lo contrario: lo natural en el ser humano es que colabore, pues es el reflejo del instinto de cooperación. La respuesta es que la sociedad es convencional, no natural; por tanto, no es de competición o de cooperación. No tenemos respuestas biológicas concretas de todo aquello que procede de la naturaleza. Es más difícil que entre los animales se den comportamientos diferentes a estímulos únicos. La ausencia de respuestas estrictamente biológicas es lo que define a la cultura. La digestión no es cultura sino una respuesta biológica. En cambio, hablamos de cultura sexual y generacional.

La cultura se encuentra aparentemente desligada de la naturaleza. Tenemos ideas sobre características secundarias como el color de la piel, y no le damos importancia a la digestión o al corazón. Ello demuestra la inespecificidad adaptativa. En cambio, la “raza”, el sexo y la edad como diferencias biológicas se han tenido en cuenta. La interrelación entre lo innato y lo adquirido sigue siendo una fuente de discusión. Ingold (2008, p. 15) señala que en el ser humano la herencia genética no es en sí misma determinante en relación con su capacidad como especie, sino que se entiende como parte de un organismo cuyas potencialidades se desarrollan de manera no aislada por medio de una interacción y dinamismo continuos con su ambiente específico, en el marco de un proceso de reformulación permanente.

En cualquier caso, las relaciones de domesticación aparecen más evidentes entre generaciones y sexos; Y se dice de manera errónea que esto es natural. Si es natural quiere decir que biológicamente es genético; sin embargo, yo no puedo decir que yo he heredado de mi familia el ser “niño”. La diferencia hombre/mujer, en cambio, aparece siempre, y entre los animales es menos acusada. De hecho se identifica el sexismo y el generacionismo con el racismo. Toda relación social es de poder y toda relación de poder es simbólica.

Podemos observar este proceso de naturalización en relación con la institución familiar, a la cual me referiré a continuación.

A nivel del marco social, la familia en las sociedades iberoamericanas es la primera institución suministradora de asistencia a los hijos e hijas; es así de natural. De hecho, cuesta conceptualizar como trabajo las tareas de la familia (como se realizan de manera altruista el valor económico queda oculto) puesto que se entiende como una obligación familiar, aunque realice las mismas tareas que una institución pública o privada. La tarea, en concreto, de cuidar a los hijos e hijas, marca mucho la identidad. De hecho, cuidar a los hijos e hijas es previsible. La pregunta es quién ha de suministrar la asistencia a los niños y niñas, ¿la familia o el Estado? Pero en todos los casos la familia es la suministradora de asistencia. Las instituciones sociales son un complemento, no un sustituto de la familia, y el Estado no asumirá completamente el rol de la familia, siendo este un segundo nivel de análisis posible.

El tercer nivel de análisis de la institución familiar probablemente sea el que ha interesado más a los antropólogos y antropólogas. Nos referimos a los significados y los símbolos, los valores, cómo se construye la familia y se representa a las personas y las cosas. El hecho de que sean las mujeres las que cuidan a los hijos e hijas (y a las personas ancianas) está naturalizado en las sociedades modernas. Las necesidades no son universales y hasta qué grado se ha de atender a un hijo (¿dejarlo solo durmiendo?) depende del concepto que cada sociedad posee sobre el cuidado de los niños y niñas. No en todas las culturas se entiende del mismo modo ser padre o madre. Al margen de un componente biológico que influye en la socialización existe un componente cultural en el que se dice cuál es el papel de hombre y mujer. Godelier (1982) señala que los Baruya de Nueva Guinea entienden que este papel es muy diferente en la vida. Los hijos e hijas pertenecen a la parte del padre (el semen condensa la potencia de los espíritus) y la mujer es el contenedor de este embrión que crece gracias al semen del ser humano, siendo la leche de la madre considerada como el semen transformado. Biológicamente, los niños y niñas nacen igual pero no bajo el concepto de representación. Así, las capacidades femeninas

no provienen de la naturaleza, sino que se naturalizan (ver Ortner, 1979).

En este sentido, Marx y Engels no previeron la doble proletarización de la mujer, en la casa y en la fábrica. El capitalismo ha sido contradictorio en relación con las mujeres: por un lado, representa la culminación de la reclusión de la mujer no trabajadora en el ámbito doméstico; por el otro, respecto a las mujeres que trabajan el capitalismo sienta las bases para que la emancipación de la mujer sea una posibilidad histórica concreta. Ello se cimienta en la separación de dos esferas que anteriormente se encontraban mezcladas: la producción doméstica (la reproducción) y la producción social (de mercancías). La primera esfera es la del ámbito privado, propio de la mujer. Es el ámbito de lo natural, el espacio cerrado, la espontaneidad, la afectividad, la sensibilidad, el refugio, la paz, pero también el no-trabajo desvalorizado. La idea moderna de este ámbito ubica a los niños y niñas en el centro de las preocupaciones y son ellos y ellas quienes adquieren el derecho natural a ser cuidados por su madre y su padre. Ello posibilita el descubrimiento de los hijos e hijas como seres dependientes: frases como “no le levantes la voz que lo traumatizarás”, son una muestra del énfasis en la protección de los más débiles -mujeres y niños- del mundo exterior a través de la educación. En el Antiguo Régimen no existía la responsabilidad paterna y los niños y niñas eran sujetos adultos pequeños (Ariès, 1987). En el nuevo programa burgués ideal el hombre es el que se esfuerza y mantiene a la familia.

En las sociedades modernas la dependencia de los hijos e hijas frente a sus padres y madres es lo normal, y la autonomía lo excepcional. Esta dependencia ha ido aumentando paralelamente al individualismo debido a que, por ejemplo, los hijos e hijas viven más tiempo con su padre y su madre por el alargamiento de la educación y por la crisis laboral. En otras culturas la autonomía responde a otros valores. Burch (1975) señala que el infanticidio entre los esquimales es raro porque siempre existe algún pariente o familia para adoptar. No existe una religión que condene el infanticidio y cuando nace un individuo el reconocimiento social-político es lento y se da

al cabo del tiempo. Las personas que se dejan solas suelen ser las mujeres que están criando: cuando tiene que hacer una expedición de ida y vuelta para cazar se llevan a las personas ancianas porque son gente valiosa, y la mujer se ha de alimentar y ponerse alerta. Una mujer esquimal con doce hijos e hijas tiene más autonomía que una mujer occidental sin hijos ni hijas, porque ha viajado, ha podido ser chamán, es sinónimo de independencia; en cambio, en occidente tener hijos e hijas es descrito como una pérdida de independencia.

Entre los Nuer, los niños y niñas que fallecen en el primer período de la vida son enterrados sin el mismo protocolo social, lo cual no ocurre en nuestra sociedad:

Cuando un niño o niña muere, las mujeres lloran, pero solo durante unos momentos, mientras los hombres guardan silencio. Dicen que Dios se ha llevado lo que le pertenece y que no deben quejarse; tal vez les conceda otro hijo. Es esta una frase harto repetida por los Nuer, sobre todo en sus invocaciones en las ceremonias mortuorias. (...) La mejor manera de expresar esta actitud de los Nuer es citando esa frase del Libro de Job que dice: *el Señor dio y el Señor tomó; bendito sea el nombre del Señor* (1, 21) (Evans-Pritchard, 1956, pp. 12-13).

Y más adelante señala:

...cuando observamos que los Nuer no guardan luto ni celebran ninguna ceremonia fúnebre por un niño pequeño, podemos concluir que o bien no creen que tenga alma un niño pequeño o simplemente que la consideran inmadura. Solo se le considera persona (*ran*) cuando empiezan a tomar parte en las actividades de la vida social; los Nuer suelen advertir que el signo de que se ha convertido en persona es la desaparición de los segundos dientes incisivos inferiores, lo que ocurre cuando el niño cumple siete u ocho años (p. 156).

Los Nuer, al igual que los Andamaneses, utilizan como un primer criterio de la adquisición de la personalidad el de la dentición; posteriormente se pueden añadir otros, como si el sujeto se casa y tiene hijos e

hijas, o no. En las islas Andamán, los nativos consideran que en el momento en que un niño está capacitado para masticar, alcanza la edad social y de la razón -es el poder utilizar en todas sus dimensiones la mandíbula lo que le capacita como un individuo completamente conformado, como humano y ser social; esto le diferencia de los espíritus-. En los momentos previos, cuando todavía amamanta, la criatura se encuentra relacionada con su origen, estando más próximo a los espíritus que al resto de miembros de la comunidad. Pandya (1993) refiere que es entonces cuando el niño o niña ha alcanzado esta edad que es llevado por su madre y su padre al hermano de la madre. El avúnculo cumple una función clave en la ejecución (no creación) y socialización como autoridad masculina, construyendo las identidades de integración política y reflejando la fusión entre una integración social-política y de parentesco. En este sentido, el ciclo de desarrollo doméstico implica la formación de hogares domésticos bajo la distinción entre espíritus y humanos, según se mastique o no. Así, antes de masticar el niño o niña se identifica como espíritu en el grupo procreador; una vez mastica se convierte en ser humano y abandona el grupo procreador para ser dado en adopción, preferentemente dentro del grupo matrilineal, al avúnculo. Este será el responsable de educar y socializar al niño o niña en toda actividad tecnoeconómica (recolección, caza,...)

Respecto al tratamiento que reciben los niños y niñas en relación con determinados ritos, Geertz señala en *The Religion of Java* que un niño o niña no es javanés hasta que se realiza la fiesta comunal (*slametan*), animista y prototípica, que simboliza la unidad mística y social de los sujetos participantes (Geertz, 1976, pp. 10-15). La cultura crea al humano y lo recrea, y por tanto -viene a decir Geertz- no es el nacimiento *per se* el que configura al ser humano. Los seres humanos nacen incompletos, sin pautas establecidas, como si al nacer su físico no fuera reconocido como humano. Por ello, se realizan ciertos ritos y códigos comunes de forma que los seres humanos viven siendo autocreados, inventando estrategias para pervivir, reinstalándose en los sujetos y reinsertando las reglas sociales. La

sanción formal de la sociedad es una labor colectiva que proporciona los comportamientos necesarios para tal propósito (ritos de nacimiento, bautizo, festejos, etc.). El método universal de construir la identidad es el de la creación y recreación del género y la edad, por medio de un juego de diferencias y semejanzas que construye unos límites. La construcción de la identidad individual recrea la pervivencia de la colectividad. En suma, los nuevos individuos nacen con la posibilidad de conformarse como seres humanos y posteriormente es la sociedad la garante de que los construirá con su identidad.

En nuestra sociedad, al recién nacido jurídicamente se le confiere personalidad a las pocas horas después de haber nacido. Ideológicamente, en las iglesias cristianas se encuentra presente la promesa de que una vez muertos podremos encontrar en el cielo al resto de nuestros familiares, en las mismas condiciones como los conocimos. Tal es el consuelo de los padres y madres que pierden a un recién nacido: encontrarlo en el futuro. Uno de los autores que más influyó en esta concepción del cielo moderno fue un escritor del siglo XVIII, Emmanuel Swedenborg, en su obra *Del cielo y del infierno*¹.

Los niños y niñas no reciben el mismo tratamiento en un funeral que las personas adultas, como lo muestra el caso etnográfico de un grupo del Norte de Queensland, Australia. Según Durkheim (1982, p. 238), todos los individuos del grupo constan de un alma perteneciente a un ancestro, condición que también se da en los niños y niñas, de forma que en cada ser humano recién nacido reside un principio religioso, místico, que emana de un ancestro y que constituye la esencia de cada individuo, es decir, su alma. A lo sumo, de lo que debería hablarse cuando nos referimos a la ausencia de alma o vida futura de los niños y niñas por debajo de cuatro o cinco años de edad, es de la ausencia de ritos funerarios (ritos *piaculares*) para los niños y niñas de poca edad (p. 226). El motivo podría deberse a su todavía no participación en la vida social del grupo, puesto que -según Durkheim- ante

¹ Ver también *Historia del Cielo* de Bernhard Lang y Collen Mac Dannel.



todo los ritos funerarios -al igual que cualquier otro- persiguen que los individuos se busquen y aproximen. Pero ello no implica que los padres y madres descuiden al niño o niña.

Así Durkheim (p.377) cita a Gason (*The Dieyerie Tribe*) y señala que entre los Dieri, cuando un niño o niña tiene un accidente, sus próximos se golpean la cabeza con un palo o con un bumerang hasta que sus caras chorrean sangre, con lo cual se cree que se aleja el peligro del niño o niña. En el centro de Victoria y en relación con las personas muertas, especialmente si es un hijo o hija, los familiares del sujeto difunto se laceran con rabia, las mujeres lloran, se lamentan, se arrancan con sus uñas la piel de las sienes, y el padre se golpea la cabeza con un tomahawk lanzando amargos gemidos. La madre, sentada cerca del fuego, se quema el pecho y el vientre con un palo al rojo vivo, y en ocasiones, estas quemaduras provocan la muerte (p.366).

Algunas referencias similares a la infancia y la muerte las podemos encontrar en las páginas de Voltaire en su *Poema sobre el desastre de Lisboa* (Villar, 1995). Tras el terremoto de Lisboa (1755), uno de los aspectos que más le impresionó fue la muerte de personas inocentes como los niños y niñas. Con ello quería en primer lugar anotar la absurdidad del acontecimiento y, luego, desarmar a los que replicaban que, como en una nueva Sodoma y Gomorra, la destrucción de la capital Lusa había sido motivada por los comportamientos pecaminosos de sus habitantes:

Corred, contemplad esas horribles ruinas,
Esos restos, esos despojos, y funestas cenizas,

Esas mujeres, esos niños, unos sobre otros apilados,

Esos miembros dispersos, bajo mármoles rotos (vv 5-8).

¿Diréis, al contemplar ese cúmulo de víctimas:

Dios se ha vengado, su muerte es el precio de sus crímenes?

¿Qué crimen, qué falta cometieron esos niños

Aplastados, sangrientos, sobre el seno materno?

Lisboa ya no existe, ¿tuvo acaso más vicios

Que Londres, o París, sumidos en las delicias?

Lisboa está destruida, y se baila en París (vv 17-23).

Alicia Villar relaciona esta figura, en la que patentiza el problema insoluble del mal, con una similar en *La peste* de Albert Camus, haciendo que el doctor Rieux pida cuentas al responsable de un mundo mal hecho (p.177). Las anotaciones que hace Voltaire podrían ser suscritas por los mismos Nuer, cuando estos hacen referencia a que lo único que cabe esperar es que Dios escuche las plegarias y acepte los sacrificios de los que sufren, evitándoles así posibles males suplementarios (Evans-Pritchard, 1956, pp. 23-24).

Así se lee en una nota del mismo Voltaire (verso 192) refiriendo una anécdota de Cicerón, quien en defensa de Cluencio frente al Senado de Roma dijo:

(...) ¿Qué mal, en fin, podía ya causarle la muerte? A menos que, dando crédito a necedades y fábulas, pensemos que en los infiernos sufre los suplicios de los malvados (...) ¿qué ha podido apartarle de la muerte sino es el sentimiento del dolor? (Obras completas, 1917, p. 333).

Esta misma idea se encuentra en una tragedia de Sófocles quien hace decir a Heracles, tras regresar de cumplir las doce tareas encomendadas por Zeus, que solo la muerte otorga el fin a sus sufrimientos.

La idea andamanesa sobre reencarnación de un bebé fallecido en el siguiente nacimiento sería imposible en una sociedad como la occidental. Al conceder al siguiente recién nacido el mismo estatus, el planteamiento andamanés evita el cumplimiento de las ceremonias y tabús asociados a la muerte. Ese es uno de los motivos de que la muerte de un recién nacido, o de un niño o niña pequeño, impacte en nuestra cultura, no así en otra civilización. Cada ser es individualizado desde el momento mismo de su nacimiento, incluso desde la concepción misma. La polémica que se viene arrastrando en España respecto a la modificación de la ley del aborto (y en Francia también) por parte del partido político hegemónico en el Gobierno,

refleja un tipo de ideología conservadora que sostiene que no es posible el aborto, pues este implica el “matar” a un individuo, aún más, a un individuo indefenso. Su muerte implica un truncamiento. Se asume que la línea de la vida de este sujeto se extiende hasta los setenta u ochenta años. En nuestra cultura, morir antes de estas edades implica morir prematuramente. Es usual decir de las personas recién jubiladas que por uno u otro motivo han fallecido: *precisamente, ahora tenía que fallecer*. Aun cuando el sujeto socialmente está alejado de la vida activa, se lamenta la muerte. Se considera que debe aprovechar este tiempo concebido como una segunda juventud, libre de preocupaciones, pudiendo disfrutar y visitar cualquier rincón del mundo, y comunicarse con personas con experiencias semejantes. Esta actitud no es necesariamente un miedo a morir. *Grosso modo*, la imagen que los medios masivos de comunicación proporcionan no es tanto un miedo a la muerte como al no poder vivir ciertas experiencias, dejar inéditas tantas cosas, elementos míticos como pasear en góndola por los canales de Venecia, admirar la torre Eiffel o estar frente al Santo Sepulcro en Jerusalén. Este temor implica en su concepción un planteamiento erróneo. Epicuro dejó escrito que no debíamos temer miedo a la muerte. En el caso mencionado de este tipo de cosmovisión que aparece en el mundo de la publicidad, se teme el no poder cumplir con una lista de cosas en la vida: no es la muerte lo que lo impide, sino el no saber vivir. En suma, es nuestro propio sistema que se ha ido transformando. Solo el período vacacional permite realizar algunos de estos sueños, muchas veces convertidos en obligación, la misma obligación que vincula al sujeto a un rígido horario.

Lévi-Strauss considera las “sociedades de la naturaleza” al margen de estas transformaciones y por ello comparte la creencia de Boas, quien definía en términos similares “lo primitivo” (Boas, 1964). Una de las evidencias más citadas de que nuestro pensamiento es tan “primitivo” como otros aparece en *Virgin Birth* de Leach (1966). En este tenor, el debate en el siglo XIX sobre el desconocimiento entre copulación y engendramiento en ciertos pueblos exóticos, y la supuesta ignorancia de la paternidad fisiológica,

atraviesa los textos de Frazer, Hartland o Malinowski. Este último liga la cópula y la reproducción con los animales de forma que entre los trobriandeses existiría un discurso sobre las personas -un espíritu del clan materno haría concebir a la mujer y uniría al niño o niña con los antepasados-, y otro sobre los animales. Leach critica este enfoque ya que en ninguna sociedad aparece este desconocimiento, y de hecho en occidente con frecuencia se olvida que existen los mismos temas; por ejemplo, en el nacimiento virginal de Jesús-el *pater* social es José, el genitor es Dios- o la mitología de las mujeres engendradas por dioses. Leach señala que el discurso ritual-sagrado (la representación del engendramiento) se complementa con el discurso de la concepción (la cópula sexual).

Yanagisako y Delaney (1995, p. 7) señalan que, si bien Schneider describe cómo los *Yap* de la Micronesia tenían una visión natural de la procreación de sus animales (cerdos), ello no corresponde a la procreación humana, como tampoco su sexualidad e identidad, analizada sobrenaturalmente. La sexualidad y la procreación humana difieren de la experiencia empírica del animal sencillamente porque los seres humanos no son animales y la relación de ambos términos es artificiosa.

Otra muestra de ello aparece en Durkheim al considerar que todo ser humano procede de la encarnación de un alma anterior, por lo cual la sexualidad deja de tener sentido en la concepción:

Strehlow, a la par que Spencer y Gillen, declara que, para los Arunta, las relaciones sexuales no son en ningún sentido la condición determinante de la reproducción; esta sería más bien el resultado de manipulaciones mágicas (Durkheim, 1982, p. 234).

Durkheim puntualiza en la nota a pie de página n. 55 de la página citada anteriormente:

Strehlow llega al extremo de sostener que no se considera las relaciones sexuales ni siquiera como una condición necesaria, una especie de preparación para la concepción (...) los ancianos saben perfectamente la conexión que une la relación sexual con la procreación y que, en lo que se refiere a los animales, incluso los niños y niñas están al corriente.

El pensamiento “primitivo” no es incapaz de concebir estructuras complejas y de aprender relaciones. De ello son plenamente conscientes los nativos, como lo muestran las terminologías y vocabularios de parentesco (Deliège, 1996), en donde la terminología se relaciona entre sí², siendo la generación y la edad relativa, parte importante de los criterios para clasificar a los parientes.

Estas observaciones también ratifican que la naturalización de la edad y la generación son un fenómeno universal, y para entenderlo, la comparación entre las diversas culturas permite aclarar algunas de sus múltiples dimensiones. En nuestra sociedad moderna el poder de hoy es el poder del dinero, siendo la economía la que engloba al ser humano y a la sociedad (Hardt & Negri, 2011). Y el poder que más aterroriza es, precisamente, el de aquellas personas que no lo tienen (las mujeres, los niños, los pobres, etc.). En el imaginario social, los niños y niñas tienen el poder de la irracionalidad, de lo oscuro, de los fantasmas, sobre lo cual, por ejemplo, el cine norteamericano ha explotado un filón en algunas de sus producciones más populares.

Desde las categorías de las ciencias sociales y naturales se asume que la infancia es una etapa del desarrollo de aprendizaje. La neotenia humana plantea que esta puede ser un largo periodo en determinados contextos. Una sociedad tan reglamentada y ordenada como la nuestra es capaz de permitir digresiones a los niños y niñas, suponiendo que están aprendiendo a respetar las leyes que la conforman; incluso, para referir la desinhibición que implica ciertas enfermedades degenerativas en edad avanzada, como el Alzheimer, es habitual decir

que *son como niños*, es decir, infantilizar su comportamiento.

En las sociedades modernas, siempre que se pretende reforzar algún aspecto de la cultura, este se naturaliza. Pero la base genética de la naturalización no existe. Así por ejemplo, la calvicie es irrelevante pero genéticamente es más importante que el sexo. Con ello, y para dar fuerza a las discriminaciones de la sociedad, estas se naturalizan. En el caso de la niñez, la diferencia estriba en que en las sociedades modernas la infancia constituye una construcción social inscrita en lo real a partir de una trama discursiva, de estrategias temáticas y de reflexividades, encorsetada en nuestra voluntad de saber (Foucault, 2003). De este modo, la infancia es objetivizada por la manera en que se la trata, y por ello constituye un residuo, una realidad tutelada por los procedimientos de gestión de la vida. Es, por tanto, fabricada por los discursos de poder.

En realidad no sabemos lo que es natural, y lo que aparece como más natural es la inespecificidad, siendo el criterio cultural (sigo a Terradas, 1988). De lo que sí podemos estar seguros es de que existe diversa consideración social acerca de lo que es natural en sociedades específicas. Así pues, las respuestas no biológicas conforman la conciencia humana. Todo se fundamenta en la contradicción de la especie humana. La evolución humana presenta un proceso de inadaptación biológica y de inespecificidad. Esto provoca indefensión y dependencia del organismo que se resuelve con sociedades específicas y adaptaciones, no en el medio natural sino en estas sociedades. La paradoja que de ello emana es que el más inadaptado e inespecífico a nivel natural (ser humano) resulta el mayor en especificidad y adaptación social (y viceversa). En las sociedades modernas el sujeto se ve afectado por la división del trabajo; en cambio, un miembro de un pueblo exótico conoce todo el circuito material para hacer una canoa. Con ello, el ser humano puede construir la sociedad que quiera y en ello radica la creatividad humana. En este sentido, el hecho generacional, al cual le hemos dedicado un espacio de reflexión importante en este texto, es uno de los constreñimientos básicos de las sociedades tradicionales, y a

2 Lévi-Strauss muestra un ejemplo de ello a través de la experiencia de A. B. Deacon con los indígenas de Ambrym: El testimonio de Deacon contribuye a destacar el carácter teórico de la concepción que los indígenas se forman de su propio sistema matrimonial. (...) “Es perfectamente claro que los indígenas (por lo menos los más inteligentes) conciben sus sistemas como una mecánica bien ordenada que pueden representar mediante diagramas... Sobre la base de estos diagramas tratan los problemas de parentesco de un modo que puede compararse perfectamente con el que puede esperarse de una buena exposición científica realizada en un curso”. (...) En Malekula también pude encontrar varios casos de la aptitud extraordinaria de los indígenas para el razonamiento matemático. Espero poder probar... que los primitivos son capaces de pensamiento abstracto de un grado muy elevado” (Lévi-Strauss, 1998, pp. 171-72).

partir de esos hechos se construye el edificio político y de parentesco. En las sociedades modernas, al contrario, el edificio se construye por otros factores como la economía, de modo que el desarrollo del parentesco no organiza la política.

La infancia constituye una construcción social occidental (ver Feixa, 1997), y se dibuja en el contraste de los materiales etnográficos y otras fuentes documentales extraídos de otras sociedades específicas. Las sociedades modernas se centran en la infancia, pero los niños y niñas crecen tan rápidamente que los individuos pequeños ven la misma televisión que los sujetos adultos. Es cada vez más verídico que los niños y niñas ya no son lo más importante para muchas personas. Como narra Gina Kauss (1984) en relación con la figura de Catalina de Rusia, los niños y niñas, en lugar de ser una bendición, pueden causar desosiego. Es una opción cada vez más presente. ¿Qué se pretende? Al igual que escondemos a nuestros enfermos y moribundos en los hospitales, ¿debemos hacer lo mismo con nuestros niños y niñas? En una sociedad como la nuestra, idealmente orientada hacia el máximo confort de sus integrantes, esta opción se presenta cada vez más dominante. Todo aquello que la disminuya es arrinconado. A pesar de que existan ONG's preocupadas por la infancia esto se entiende como una opción individual; además, la promoción de las mismas implica que con ello la administración pública persigue privatizar lo que es una función pública e involucrar a los sujetos en una tarea que en realidad le corresponde a los poderes públicos. En lugar de dedicar recursos a mejorar la *Welfare* se exige a los individuos que ejerzan esta labor.

El futuro que en *Fahrenheit 451* Ray Bradbury auspiciaba para los niños y niñas, separados de sus padres y de sus madres, puede resultar más real de lo que parece. En la década de los 90, en algunos países europeos se alertaba acerca del incremento en los intentos de suicidio entre niños, niñas y adolescentes, como forma de llamar la atención de sus mayores en sociedades ricas donde la crisis de sentido para este segmento de la población era evidente. La coyuntura de aquel tiempo en

Europa era bien distinta a la actual, pues no se había experimentado una crisis tan profunda como la que hoy afecta a la gente joven de Europa en materia de desempleo.

Lista de referencias

- Ariès, P. (1987). *El niño y la vida familiar en el Antiguo Régimen*. Madrid: Taurus.
- Boas, F. (1964). *Cuestiones fundamentales de antropología cultural*. Buenos Aires: Solar, Hachette.
- Burch, E. S. (1975). *Eskimo kinsmen. Changing family relationships in northwest Alaska*. Saint Paul: West Publishing Co.
- Cicerón, M. T. (1917). *Obras completas. Tomo XIII. Vida y discursos*. Versión castellana de Díaz Tendero, Fernández de Llera & Calvo. Tomo III. Madrid: Librería y Casa Editorial Hernando, Biblioteca Clásica, Tomo CCIV.
- Dahl, R. (1976). *Análisis político moderno*. Barcelona: Fontanella.
- De Jouvenel, B. (2011). *Sobre el poder: historia natural de su crecimiento*. Madrid: Unión Editorial.
- Deliège, R. (1996). *Anthropologie de la parenté*. Paris: Armand Colin.
- Durkheim, E. (1982). *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia*. Madrid: Akal.
- Evans-Pritchard, E. E. (1956). *Nuer Religion*. Oxford: Clarendon Press.
- Feixa, C. (1997). Antropología de las edades. En J. Prat & A. Martínez (eds.) *Ensayos de Antropología Cultural. Homenaje a Claudio Esteva-Fabregat*. Barcelona: Ariel. Recuperado el 25 de noviembre de 2013, de: www.cholonautas.edu.pe
- Foucault, M. (2003). *Historia de la sexualidad (vol. I: La voluntad del saber)*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Geertz, C. (1976). *The religion of Java*. London: The University of Chicago Press.
- Godelier, M. (1982). *La production des Grands Hommes. Pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée*. Paris: Fayard.
- Gough, K. (1987). *Los nayar y la definición del matrimonio*. Barcelona: Anagrama.



- Hardt, M. & Negri, A. (2011). *Commonwealth: El proyecto de una revolución del común*. Tres Cantos: Akal.
- Huxley, J. (1970). *Memories*. London: George Allen & Unwin.
- Ingold, T. (2008). Tres en uno: Cómo disolver las distinciones entre mente, cuerpo y cultura. En T. Sánchez-Criado, (ed.) *Tecnogénesis. La construcción técnica de las ecologías humanas. Vol. 2* (pp. 1-33). Madrid: AIBR.
- Kaus, G. (1984). *Catalina La Grande*. Barcelona: Editorial Juventud.
- Leach, E. (1966). Virgin Birth, *Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, 0, 1966*, pp. 39-49.
- Lévi-Strauss, C. (1991). *Las estructuras elementales del parentesco*. Barcelona: Paidós.
- Lévi-Strauss, C. (1997). *El pensamiento salvaje*. Bogotá, D. C.: Fondo de Cultura Económica.
- Lévi-Strauss, C. (1998). *Las estructuras elementales del parentesco*. Barcelona: Paidós.
- Lombroso, C. (1902). *El delito. Sus causas y remedios*. Traducción de Bernaldo Quirós. Madrid: Victoriano Suárez.
- Lorenz, K. (1972). *Sobre la agresión: el pretendido mal*. Madrid: Siglo XXI.
- Moore, Jr. B. (1978). *Injustice. The social bases of obedience and revolt*. White Plains: M. E. Sharpe.
- Ortner, S. B. (1979). ¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura? En O. Harris & K. Young (comps.) *Antropología y feminismo*, (pp. 109-131). Barcelona: Anagrama.
- Pandya, V. (1993). *Above the forest. A study of and amanese ethnoanemology, Cosmology and the power of ritual*. Delhi: Oxford University Press.
- Sloterdijk, P. (2000). *Normas para el parque humano*. Madrid: Siruela.
- Sperber, D. (2005). *Explicar la cultura. Un enfoque naturalista*. Madrid: Morata.
- Terradas, I. (1988). *Mal natural, mal social. Introducción a la teoría de las ciencias sociales*. Barcelona: Barcanova.
- Villar, A. (ed.) (1995). *Voltaire-Rousseau. En torno al mal y la desdicha*. Madrid: Alianza.
- Wilson, E. O. (1980). *Sociobiología: la nueva síntesis*. Barcelona: Omega.
- Yanagisako, S. & Delaney, C. (eds.) (1995). *Naturalizing power. Essays in feminist cultural analysis*. New York: Routledge.