

(Pifford) Geertz:

---

copiar los discos  
al page-mother  
del Mac

... Hacia una interpret.  
de la cultura. ...

no está dada en ningún lugar. El elemento utópico puede ser la noción de humanidad a la que estamos apuntando y que incesantemente tratamos de hacer cobrar vida.

Antes de entregarnos de lleno a la discusión de la utopía en las tres últimas conferencias, terminaremos nuestro análisis de la ideología con la siguiente conferencia dedicada a Clifford Geertz. Habermas es una figura de transición. Establece la posibilidad de una crítica social que evita la paradoja de Mannheim, la división entre ideología y ciencia; Habermas se apoya en Weber y muestra que sólo al terminar el proceso de crítica podemos recobrar como nuestro propio trabajo aquello que son las pretensiones de la autoridad, y Habermas nos indica que esta recuperación va desde la incomunicación y la desimbolización al reconocimiento y la comunicación. En este último punto Habermas anticipa a Geertz, quien demuestra que la ideología debe entenderse sobre la base de la estructura simbólica de la acción, conclusión que nos lleva más allá de la deformación y la legitimación al tercero y último nivel de la ideología, en el que se da un concepto de ideología entendida como integración, es decir, un concepto que no es despectivo.

Paul Ricoeur + "Ideología y Utopía"  
 Ed. Gedisa. México  
 - 1991 -

conceptos de ideología analizados

- 1) - Marxista = "deformación" = Superestructura  
 imposición
- 2) - Weber = Legitimación = tipos ideales

↓  
 justifica la "autoridad" y lo legal

marco: estructural / mediación / teórico

marco de análisis:

- 1) deformación = ideal
- 2) legitimación = actual
- 3) simbolización = poder

15

marco de análisis:

Geertz\*

Real. 20.

Hemos de terminar nuestro análisis regresivo de la ideología (1) con la discusión de Clifford Geertz. Esta discusión de Geertz representa el último paso de un análisis que comprende tres fases principales. Comenzamos considerando el concepto de ideología entendida como deformación. Cuando examinamos *La ideología alemana*, nos preguntamos qué sentido tenía la afirmación de Marx de que un clase gobernante está expresada por ideas que llegan a ser las ideas rectoras de una época. Reconocimos en esta fase del análisis que el concepto de ideología era una deformación sistemática y vimos que para enfocar este concepto debíamos tener en cuenta un concepto de interés —interés de clase—, lo cual suponía una actitud de sospecha; luego procedimos a desmantelar estas deformaciones. Aquí el modelo paradigmático era la relación de infraestructura y superestructura.

Luego formulamos la pregunta: ¿cómo es posible tener un pensamiento de formador determinado por estructuras tales como la de la lucha de clases? Esto nos llevó a preguntarnos lo que implicaban los conceptos de clase gobernante e idea rectora. Respondimos que aquí se presentaba el problema de la autoridad. Este problema revelaba el segundo concepto de ideología, la ideología concebida como legitimación, y entonces discutimos a Max Weber, puesto que el caso paradigmático era, no ya el interés de una clase, sino la pretensión a la legitimidad formulada por todas las formas de autoridad. Nos concentramos en la separación que se abría dentro de un grupo entre la pretensión a la autoridad de los líderes y la creencia en esa autoridad por parte de sus miembros. La actitud del análisis en esta segunda fase era, no ya de sospecha, sino la actitud no valorativa del sociólogo. Además, el marco conceptual era, no de causalidad, sino de motivación y hablamos de este marco, no atendiendo a estructuras y fuerzas, sino a los tipos ideales de las pretensiones de la autoridad. En esta segunda fase, esos tipos ideales desempeñaban el mismo papel que desempeñaba en la primera fase la superestructura.

\*Las citas de Geertz hechas en esta conferencia están tomadas de la edición de Basic Books, 1973, Nueva York, *The Interpretation of Cultures*. [T.]

Ahora 3) Geertz = semiótico

{ no es imposición de las  
{ no es legitimación de autoridades

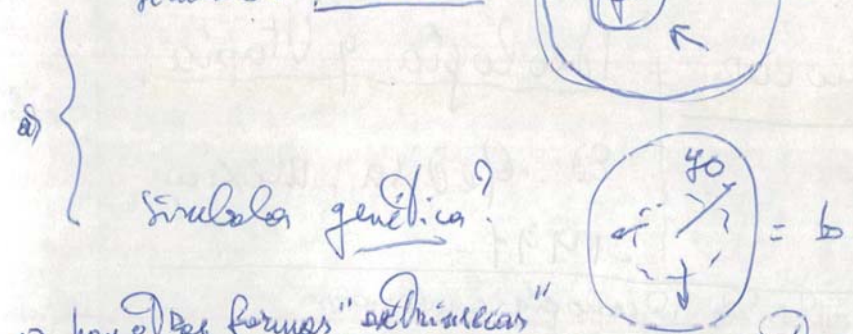
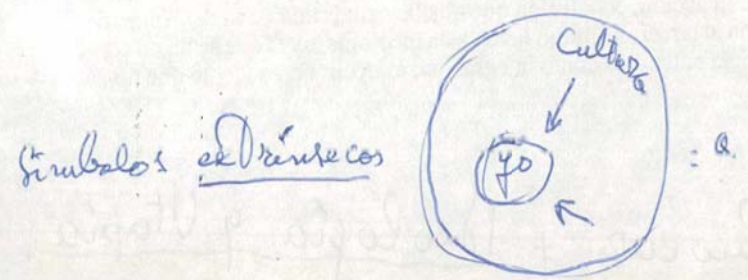
Geertz: La ideología del grupo etnico  
Cultura = simbolización = sistema de simbolos  
es una ideología (no impositiva) sino creada por el hombre

Burke = "acción (signifi) simbólica"  
Geertz = semiótica

Ricoeur = acción dada por mediación  
simbólica. (?)

ad. ind. = Comunicación = Geertz  
positiva

ad. ind. | interpretativa  
+  
búsqueda significaciones!



b) hay otras formas "admirables"  
comparar un sistema de simbolos con otros sistemas:  
{ a) modelo cultural (Modelos físicos, organicos...)  
{ b) potencialidad de la vida

Adver ad central  
"Comprender" =  $\left\{ \begin{array}{l} \text{comparar} \\ \text{comparar} \end{array} \right.$

ahora: dialogo que da "sentido"

3<sup>o</sup>

Para elaborar un tercer concepto de ideología concebida como integración o conservación de la identidad recurrimos por último a Geertz. En esta fase del análisis, llegamos al nivel de la simbolización, algo que puede ser deformado y algo en que se verifica el proceso de legitimación. Aquí la actitud principal no es de sospecha, ni siquiera una actitud no valorativa, sino la conversación. El propio Geertz adopta esta actitud como antropólogo. En *La interpretación de las culturas*, Geertz dice de su investigación etnográfica: "Lo que procuramos es (en el sentido amplio del término en el cual éste designa mucho más que la charla) conversar con ellos [con los miembros de otras culturas], una cuestión bastante más difícil y no sólo con extranjeros, de lo que generalmente se reconoce" (13). Y Geertz continúa diciendo:

"Considerada la cuestión de esta manera, la finalidad de la antropología consiste en ampliar el universo del discurso humano. Se trata de una meta a la que se ajusta peculiarmente bien el concepto semiótico de cultura. Entendida como sistemas de signos interpretables (que, ignorando las acepciones provinciales, yo llamaría símbolos) la cultura no es una entidad, no es algo a lo que pedan atribuirse de manera causal acontecimientos sociales, modos de conducta, instituciones o procesos sociales. La cultura es un contexto dentro del cual pueden describirse todos esos fenómenos de manera inteligible, es decir, densa." (14) "en profundidad"

En la conversación, tenemos una actitud interpretativa. Si hablamos de ideología en términos negativos y la consideramos como deformación, empleamos entonces el instrumento o el arma de la sospecha. Si, en cambio, deseamos reconocer los valores de un grupo sobre la base de lo que ese grupo entiende por tales valores, entonces debemos aceptarlos de una manera positiva, y en esto consiste la conversación.

Esta actitud está relacionada con un marco conceptual que no es causal ni estructural y ni siquiera de motivación; es semiótico. Lo que particularmente me interesa de Geertz es el hecho de que éste trata de abordar el concepto de ideología mediante los instrumentos de la moderna semiótica. Ya en el comienzo de su texto Geertz declara: "El concepto de cultura que propugno... es esencialmente un concepto semiótico". Lo que quiere decir Geertz con esto es que el análisis de la cultura no es "una ciencia experimental en busca de leyes sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones". De manera que Geertz no dista mucho de Max Weber puesto que cree con Weber que "el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido" (5). En este nivel nos referimos a motivos, pero a motivos expresados en signos. Los sistemas significativos de los motivos constituyen el nivel de referencia.

Puesto que la cultura se entiende aquí como un proceso semiótico, para Geertz es fundamental el concepto de acción simbólica. Este tema está principalmente desarrollado en su artículo "La ideología como sistema cultural", que se encuentra en el libro *La interpretación de las culturas*. Este artículo será el foco de nuestro interés durante el resto de nuestra conferencia. Geertz toma el concepto o por lo menos la expresión "acción simbólica" de Kenneth Burke (208). Parece que lo que toma Geertz de este autor es más la expresión que el concep-

Crítica a Geertz = por haberse =

to mismo porque en el libro de Burke que Geertz cita, *The Philosophy of Literary Form: Studies in Symbolic Action*, la acción simbólica tiene una significación diferente de la que le da Geertz. Burke dice que el lenguaje es en realidad acción simbólica. Pero para Geertz la acción es simbólica, lo mismo que el lenguaje. El concepto de acción simbólica puede resultar, pues, engañoso en el contexto que se propone Geertz. Yo prefiero hablar de acción como algo dado por mediación simbólica. Esta expresión parece menos ambigua que la de "acción simbólica" porque la acción simbólica no es una acción que emprendamos, sino que es una acción que reemplazamos por signos. De conformidad con el concepto de Burke, en la literatura tenemos acción simbólica. La literatura es acción simbólica, en tanto que aquí lo que queremos decir es que la acción misma es simbólica en el sentido de que está estructurada sobre la base de símbolos fundamentales.

Geertz emplea también el dudoso concepto de símbolo extrínseco, en el sentido de una teoría extrínseca de sistemas simbólicos (214 y siguientes). Si entiendo correctamente a Geertz sobre este punto, creo que su expresión no es feliz. Geertz desea mostrar que la acción está regida desde adentro por símbolos y llama a esos símbolos extrínsecos a diferencia de otra serie de símbolos dados por la genética, caso en el que los códigos están incorporados en el organismo vivo. Esta diferenciación entre modelos extrínsecos e intrínsecos representa un intento de establecer la línea divisoria entre modelos que encontramos en la biología y modelos desarrollados en la vida cultural. En ésta, todos los símbolos son exteriores en lugar de pertenecer a los procesos de la vida. Hay heterogeneidad entre el modelo cultural y las potencialidades biológicas de la vida. Geertz afirma que la plasticidad o flexibilidad biológica de la vida humana no nos da una guía para tratar las diferentes situaciones culturales, como la carestía, las cuestiones del trabajo, etc. Por eso necesitamos un sistema secundario de símbolos que son, no naturales, sino modelos culturales. La consideración saliente es, pues, no tanto el hecho de que esos símbolos y modelos sean exteriores al organismo como el hecho de que funcionan exactamente de la misma manera que los modelos intrínsecos.

La proposición que define la teoría extrínseca es la de que los sistemas de símbolos son confrontados con otros sistemas. "El pensamiento consiste en la construcción y manejo de sistemas de símbolos que son empleados como modelos de otros sistemas físicos, orgánicos, sociales, psicológicos, etc., de manera tal que la estructura de esos otros sistemas sea 'comprendida'". Pensamos y comprendemos cotejando "los estados y procesos de modelos simbólicos y los estados y procesos del mundo exterior" (214). Si asistimos a una ceremonia sin conocer las reglas del rito, todos los movimientos que allí vemos carecen de sentido. Comprender es cotejar lo que vemos con las reglas del ritual. "Un objeto (o un acontecimiento, un acto, una emoción) se identifica colocándolo sobre el fondo de un símbolo apropiado" (215). Entonces vemos el movimiento como algo que realiza una masa de gente, como la realización de un sacrificio, etc. La noción de cotejar o comparar es el tema central. Las configuraciones culturales son pues programas que nos procuran, dice Geertz, "un patrón o molde de la organización de procesos sociales y psicológicos, así como los sistemas genéticos nos

"comparar" = "comparar" (las conjeturas - tipo = exp...)  
↓  
"comparar" = "comparar" (las conjeturas - tipo = exp...)  
con los "signos" = imagen  
con

R/ = problematiza el concepto de ideología!

Es posible comparar entender la ideología con los recursos - "retóricos" del discurso (= de un grupo)

- por medio de:
- sus metáforas
  - analogías
  - ironía
  - ambigüedades
  - hipérbolas
  - ritmo

Ej: la ley Taft Hartley = "El trabajo de la metáfora"

su "metáfora" es un tropon metáforico!

Es posible que podamos dar una respuesta... solo si se analizan los símbolos como símbolos! la metáfora tiene valor por ser metáfora.

R/ Entendida como interf. - retórica: la "ideal de una función" integradora de identidad

Enrique = quiere superar el concepto reducido de ideología

Porque:

(a) es guardiana de la identidad!

(b) sistema ideal = sistema coherente de imágenes ideas ideales compartidos que suministran a los miembros una "orientación coherente"

No es una forma tridimensional "pseudo-lógica colectiva"

No es solo "una clase de super estructura"!

Podemos discutir la ideología en orden a la comunicación y introduce los "determinación de comunicación"

R/ añade = + importante en la "retórica de comunicación!" los recursos correctos que el pueblo usa y esto "integra" (?) (279)

La "integración" - su confrontación es pre-ideológica

R/ No es = integrar (intelectualmente a crear imágenes

función "ideológica" de la retórica (Geertz)

suministran tal patrón para la organización de los procesos orgánicos" (216). El proceso semiótico procura un plan.

El análisis de Geertz tiene otra implicación que yo considero la parte más importante de su artículo; se trata de la posibilidad de comparar una ideología con los recursos retóricos del discurso. Este puede ser el punto en el que Geertz va más lejos. En la primera parte de su artículo, Geertz critica las teorías más corrientes de la ideología —la ideología concebida como la representación de ciertos intereses, la ideología como el producto de ciertas tensiones sociopsicológicas— pues suponen algo que ellas mismas no comprenden: cómo el relajamiento de una tensión se convierte en un símbolo o cómo un interés está expresado en una idea. Geertz sostiene que la mayor parte de los sociólogos dan por descontado lo que significa decir que un interés está "expresado" por algo diferente.

Pero, ¿cómo llegan a expresarse los intereses? Geertz declara que podemos dar una respuesta a esto sólo analizando "cómo los símbolos simbolizan, cómo funcionan para expresar significaciones" (208). "No teniendo idea de cómo funcionan la metáfora, la analogía, la ironía, la ambigüedad, los retruécanos, las paradojas, la hipérbole, el ritmo y todos los demás elementos de lo que solemos llamar 'estilo' —y en la mayoría de los casos hasta sin siquiera reconocer que esos recursos tienen importancia en la configuración de actitudes personales de forma pública—, a los sociólogos les faltan los recursos simbólicos con los cuales pudieran construir una formulación más aguda" (209). Geertz da como ejemplo un ataque dirigido por una organización laboral contra la ley Taft-Hartley considerada como "ley de trabajo de esclavos" (209). Esta metáfora no debería ser reducida a su significación literal, dice Geertz, porque su valor informativo deriva de ser una metáfora. Su lenguaje no es una mera deformación porque expresa lo que desea decir con una comparación, con la metáfora del trabajo de esclavos. La frase no es una expresión directa y literal, sino que es un tropo metafórico (210).

Lo que resulta especialmente singular aquí es el intento que hace Geertz de relacionar el análisis no sólo con la semiología en el sentido amplio de este vocablo, sino con la parte de la semiología que trata las figuras de dicción, la tropología, los recursos retóricos que no tienen necesariamente la finalidad de engañarnos o de engañar a los demás. La posibilidad de que la retórica pueda ser integradora y no necesariamente deformadora nos lleva a un concepto de ideología no despectivo. Si echamos a andar por esta senda podemos, pues, decir que en el concepto de ideología hay algo de irreductible. Aun cuando separemos de ella los otros dos estratos de la ideología —la ideología como deformación y la ideología como legitimación de un sistema de orden o poder—, queda la función integradora de la ideología, la función de conservar una identidad. Tal vez nuestro análisis regresivo no pueda ir más lejos porque ningún grupo o ningún individuo es posible sin esta función integradora.

Aquí encuentro una singular similitud entre Geertz y Erik Erikson. Examinemos brevemente esta conexión. En *Identity: Youth and Crisis* de Erikson encontramos varias declaraciones sobre la ideología que se aproximan mucho a Geertz. Dichas declaraciones están completamente libres de la influencia de Geertz pues, observémoslo, fueron escritas muchos años antes que el artículo de

Richard O'Connell: mediación simbólica  
pero no explica en su totalidad la función integradora

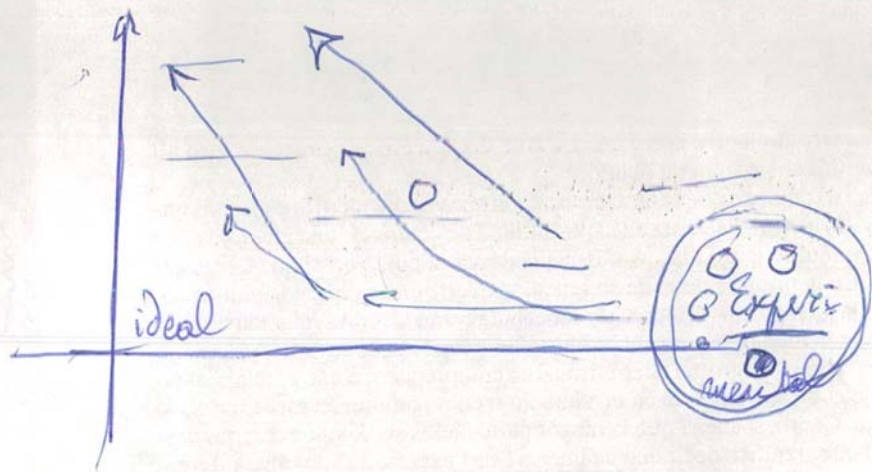
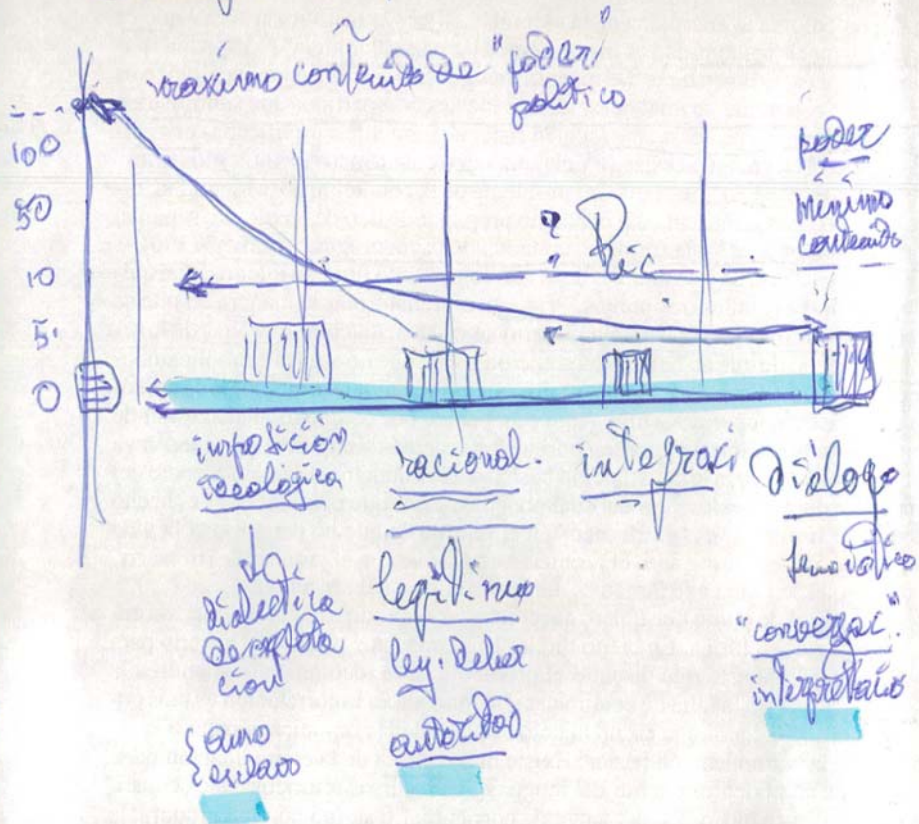
Geertz. (Geertz, por su parte, no hace ninguna referencia a Erikson.) Erikson llama a la ideología la guardiana de la identidad. "Pues la institución social que es la guardiana de la identidad es lo que hemos llamado ideología" (133). Unas páginas después, Erikson dice "De manera más general..., un sistema ideológico es un cuerpo coherente de imágenes, ideas e ideales compartidos que suministra a los participantes una coherente (si bien sistemáticamente simplificada) orientación general en cuanto al espacio y el tiempo, en cuanto a los medios y los fines" (189-90). Como Erikson plantea el problema de la condición de la identidad, dice que debemos ir más allá del concepto propagandístico de ideología, según el cual la ideología es "una forma sistemática de pseudología colectiva" (190).

Sobre la base de este análisis de la ideología como función integradora, quisiera yo hacer resaltar tres puntos. Primero, al transformar la manera en que se construye el concepto de ideología, subrayamos la mediación simbólica de la acción, el hecho de que no hay ninguna acción social que no esté ya simbólicamente determinada. En consecuencia, ya no podemos decir que la ideología es tan sólo una clase de superestructura. Aquí desaparece por completo la distinción de superestructura e infraestructura, porque los sistemas simbólicos pertenecen ya a la infraestructura, a la constitución básica del ser humano. El único aspecto del concepto de superestructura del cual podemos decir que permanece es el hecho de que lo simbólico es "extrínseco" en el sentido de que no pertenece a la vida orgánica. Sin embargo, aquí el problema está tal vez en el término "extrínseco" pues lo que se llama extrínseco es aún constitutivo del ser humano.

Un segundo punto que quiero hacer resaltar es la correlación establecida entre ideología y retórica. En cierto modo, Habermas nos preparó el terreno para esta conexión puesto que discutió el problema de la ideología atendiendo a la comunicación y a la falta de comunicación. Pero ahora la correlación es más positiva porque la ideología es, no la deformación de la comunicación, sino la retórica de la comunicación básica. Existe una retórica de la comunicación básica porque no podemos excluir del lenguaje los recursos retóricos; éstos constituyen una parte intrínseca del lenguaje corriente. En su función integradora, la ideología es análogamente básica e ineluctable.

Mi tercer punto consiste en preguntar si nos es lícito hablar de ideologías fuera de la situación de deformación y hacerlo sólo con referencia a la función básica de integración. ¿Podemos hablar de las ideologías de culturas no modernas, culturas que no entraron en el proceso que Mannheim caracteriza como el derrumbe del acuerdo universal, si éste existió alguna vez? ¿Hay ideología cuando no hay conflicto de ideologías? Si consideramos sólo la función integradora en una cultura y si esta función no se ve desafiada por otra forma capaz de dar integración, ¿podemos hablar de ideologías? Mi duda es la de si podemos proyectar la ideología a culturas que están fuera de la situación posterior a la ilustración, situación en que se encuentran todas las culturas modernas envueltas ahora en un proceso no sólo de secularización sino de fundamental confrontación sobre ideales básicos. Creo que la integración sin confrontación es preideológica. Ello no obstante, continúa siendo de suma importancia hallar, entre las posibilidades de una función deformadora una función legitimante y, por debajo de esta función legitimante, una función integradora.

La Deología se refiere al "poder" -



o al "poder-ser" ?

Podemos asimismo observar que el proceso de derivar las tres formas de ideología puede desarrollarse en la dirección inversa. Como lo observa Geertz muy exactamente, la ideología se refiere siempre en última instancia al poder. "En virtud de la construcción de ideologías, de imágenes esquemáticas del orden social, el hombre puede convertirse en animal político". "La función de la ideología", continúa diciendo Geertz, "consiste en hacer posible una entidad política autónoma al proveer conceptos llenos de autoridad que le den sentido al suministrar imágenes persuasivas por medio de las cuales pueda captársela sensatamente" (218). La noción de la autoridad es un concepto medular porque cuando el problema de la integración nos lleva al problema de un sistema de autoridad, el tercer concepto de ideología nos remite de nuevo al segundo. No se debe a un azar el hecho de que el lugar específico de la ideología exista en la política, pues la política es el terreno en que las imágenes básicas de un grupo suministran en definitiva reglas para ejercer el poder. Las cuestiones de integración conducen a las cuestiones de legitimación y éstas a su vez conducen a las cuestiones de deformación. De manera que nos vemos obligados a marchar hacia atrás y hacia arriba en esta jerarquía de conceptos.

Se podría plantear la cuestión de preguntar por qué tomo la declaración de Geertz (de que la ideología suministra los "conceptos de autoridad" que hacen posible una entidad política autónoma) como una declaración de que la ideología en última instancia se refiere al poder político. ¿No podrían ser suministrados los "conceptos de autoridad" por la religión, por ejemplo? En respuesta diría yo que consecuente con los temas tratados en estas conferencias, entiendo el concepto de autoridad como el paso por el cual se va desde la función integradora a la función de legitimación de la jerarquía. Aquí Geertz viene en mi ayuda al hacer la siguiente observación en una nota de pie de página puesta en el texto que acabamos de citar:

"Claro está, hay ideologías morales, económicas y hasta estéticas, así como las hay específicamente políticas, pero como a muy pocas ideologías de alguna prominencia social les faltan implicaciones políticas quizá sea lícito enfocar el problema aquí en esta perspectiva algún tanto estrecha. En todo caso, la argumentación desarrollada para las ideologías políticas se aplica con igual fuerza a las no políticas." (281, nota)

He intentado mostrar que la ideología tiene una función más amplia que la política por cuanto es integradora. Pero cuando la integración llega al problema de la función de los modelos de autoridad, la política se convierte en lo central y la cuestión de la identidad se convierte en el marco. Lo que en definitiva está en juego en el proceso de integración —como lo aprendimos por Weber— es la manera en que podemos pasar desde la idea general de una relación social a la idea de gobernantes y gobernados.

El problema de la religión continúa siendo un problema importante. Podemos comparar el análisis de la ideología que hace Geertz con su análisis de la religión contenido en "La religión como sistema cultural", un artículo que está también incluido en *La interpretación de las culturas*. No se trata de que la ideología reemplaza a la religión en la vida moderna; Geertz no relega la religión

¿falso? la ideología no puede ser un ethos y una cosmovisión. ¿pero la religión a lo que se refiere es una "fe"!

sencillamente a las sociedades pasadas. Veo tres puntos fundamentales en los cuales Geertz establece el continuado papel de la religión. Primero, la religión es el intento de articular un ethos y una cosmovisión. Geertz nunca dijo semejante cosa de la ideología. Desarrolla un largo análisis sobre el problema de los sufrimientos y la muerte y dice que la función de un sistema religioso es, no evitar los sufrimientos, sino enseñarnos la manera de soportarlos. Es difícil afirmar que ésta sea una función sólo de sociedades pasadas, porque desde el momento en que aprendemos a soportar los sufrimientos desaparece la diferencia entre lo ético y lo cósmico; se nos enseña una manera de considerar la vida y también una manera de conducirnos en ella. La religión está más allá de la oposición entre lo tradicional y lo moderno porque su función le permite suscitar una disposición de ánimo. La religión procura una fundamental estabilidad en el nivel de nuestros sentimientos más profundos. La religión es una teoría de los sentimientos y como tal se refiere tanto a lo ético como a lo cósmico. El tercer punto sobre la religión es el hecho de que ella pone en escena esos sentimientos por obra de ritos, y en la sociedad moderna tenemos algunos residuos y quizás hasta algunas tradiciones permanentes de esta acción religiosa. La ideología surge no por el derrumbe de la dimensión ritual sino por la franca situación conflictiva de la modernidad. Los sistemas —aun los sistemas religiosos— se enfrentan con otros sistemas que formulan análogas pretensiones de autenticidad y legitimidad. Nos hallamos atrapados en una situación de ideologías, en plural.

Podemos decir que Geertz no se propone tanto eliminar las teorías corrientes sobre ideología —la ideología como expresión de intereses o tensiones— como fundarlas en un plano más profundo. Pero, en última instancia, Geertz se inclina más por una teoría de la tensión en cuanto a la ideología. El concepto de integración precisamente tiene que ver con la amenaza de la falta de identidad, tema que Erikson discute desde el punto de vista psicológico y considera como crisis y confusión. Lo que más teme un grupo es no ser ya capaz de identificarse a causa de las crisis y confusiones que provocan la tensión; la tarea consiste en superar esa tensión. Una vez más la comparación con la religión es pertinente porque los sufrimientos y la muerte desempeñan el mismo papel en la vida personal que el papel que desempeñan la crisis y la confusión en la esfera social. Los dos análisis tienden a superponerse.

Yo agregaría otro elemento positivo de la ideología entendida como integración: el hecho de que la ideología sustenta la integración de un grupo no sólo en el espacio sino también en el tiempo. La ideología funciona no sólo en la dimensión sincrónica sino también en la dimensión diacrónica. En este último caso, el recuerdo de los padres y los hechos fundadores de un grupo es extremadamente importante; volver a imponer los hechos que fundaron un grupo es un fundamental acto ideológico. Se trata de la repetición de los orígenes. Con esta repetición comienzan todos los procesos ideológicos en el sentido patológico porque una segunda celebración tiene ya el carácter de una reificación. La celebración se convierte en un recurso que el sistema de poder emplea para conservar su poder; es pues un acto defensivo por parte de los gobernantes. Pero ¿podemos imaginar una comunidad sin la celebración de su propio nacimiento en términos más o menos míticos? Francia celebra la toma de la Bastilla y los Estados Unidos ce-

? confusión la oca con la causa

< 11

"integración" no se refiere a "cosas" sino



lebran el 4 de Julio. En Moscú todo un sistema político se basa en una tumba, la tumba de Lenin; quizás éste sea el único caso en la historia, después de los egipcios, en que una tumba es la fuente de un sistema político. Este recuerdo permanente de los padres fundadores y de los hechos fundadores de un grupo es, pues, una estructura ideológica que puede funcionar positivamente como una estructura integradora.

Es posible que el punto de vista de Geertz como antropólogo sea la razón decisiva de que ponga tanto énfasis en la integración y, por lo tanto, en la teoría del esfuerzo o tensión. Como antropólogo, Geertz tiene una perspectiva diferente de la de alguien como Habermas, que es un sociólogo de la sociedad industrial moderna. En el género de sociedades que trata Geertz —los campos principales de su trabajo en el terreno son Indonesia y Marruecos—, la problemática no es la de la sociedad industrial o posindustrial sino que es la problemática de sociedades que están en desarrollo, en todos los sentidos de este vocablo. En esas sociedades, la crítica de la ideología es prematura; están más concentradas en la naturalidad constitutiva de la ideología. Cuando los intelectuales u otros disidentes de esas sociedades utilizan los instrumentos de la crítica de la ideología, ya en el sentido de Habermas, ya (y más típicamente) en el sentido de Althusser, seguramente se los encarcela o se los mata. Los disidentes se hacen elementos marginales cuando aplican los instrumentos críticos de una sociedad avanzada a una nueva sociedad naciente. De manera que aquí la cuestión metodológica es considerar hasta qué punto la posición de Geertz como antropólogo lo compromete a realizar un análisis que no puede ser el de un Habermas.

Pero sería demasiado sencillo afirmar que los países en desarrollo sólo tienen que considerar el carácter constitutivo de la ideología, porque su ardua tarea consiste en hallar su propia identidad en un mundo ya marcado por la crisis de las sociedades industriales. Las sociedades industriales no sólo acumularon y acapararon la mayor parte de los medios e instrumentos de desarrollo sino que en su propio seno engendraron una crisis que ahora es un fenómeno público y mundial. Hay sociedades que están entrando en el proceso de industrialización y al mismo tiempo hay naciones que, en la cumbre de su desarrollo, se están planteando cuestiones sobre ese proceso. Ciertos países tienen que incorporar la tecnología en el mismo momento en que comenzó la crítica de la tecnología sometida a juicio. Para los intelectuales de aquellos países la tarea es especialmente difícil porque viven en dos eras al mismo tiempo. Viven a comienzos del período industrial, digamos en siglo XVIII, pero también forman parte del siglo XX porque se han formado en una cultura que ya entró en la crisis de la relación entre sus metas y la crítica de la técnica. Por eso el concepto de ideología se ha hecho ahora universal; la crisis de las sociedades industriales es una crisis universal; y esto forma parte de la educación de todo intelectual de cualquier lugar del mundo. Recuerdo que hace algunos años al viajar por Siria, el Líbano y otras partes del Medio Oriente, vi librerías en las que uno encuentra las obras de Simone de Beauvoir, Sartre, etc. Ahora son contemporáneos de todos los demás. Las personas de los países que están en desarrollo se educan al mismo tiempo con los elementos intelectuales de su propia cultura y los elementos de la crisis de los países desarrollados.

Si ahora la ideología es un fenómeno universal, el marxismo sostiene que el concepto de ideología nació con el desarrollo de las clases sociales. Los marxistas argumentan que la ideología no existía antes del surgimiento de las estructuras de clase. Althusser llega hasta el punto de afirmar que antes de la burguesía no había ideología. Había credos y creencias, pero sólo la estructura de clases creó la situación en la que una parte importante de la población no compartía los valores de la totalidad. Según vimos, la perspectiva marxista pone de relieve los aspectos deformadores de la ideología antes que su función integradora. En respuesta a esta postura, diría yo que el concepto primitivo de ideología entendida como integración no puede emplearse en la práctica política salvo con el fin de preservar, aun en la situación de lucha, la problemática del reconocimiento. Si entiendo que la función deformadora no puede aparecer si no hubiera una estructura simbólica de la acción, por lo menos sé que puede haber conflictos de clase porque está en marcha un proceso de integración. Los conflictos de clase no son pues nunca exactamente situaciones de guerra total. La realización del carácter integrador de la ideología ayuda a conservar el nivel apropiado de la lucha de clases que es, no destruir al adversario, sino llegar a su reconocimiento y aceptación. Para expresarlo en términos hegelianos, la pugna se libra para alcanzar el reconocimiento y no el poder. La subyacente función integradora de la ideología nos impide llevar el elemento polémico a su punto destructor, el punto de una guerra civil. Lo que nos impide propiciar una guerra civil es el hecho de que debemos conservar la vida de nuestro adversario; persiste pues un sentido de que pertenecemos a un mismo género. Ni siquiera el enemigo de clase es un enemigo radical. En cierto sentido, es aún un prójimo, un vecino. El concepto de ideología entendida en su función integradora pone un límite a la guerra social e impide que se convierta en una guerra civil. Algunos de los partidos comunistas europeos —especialmente de Italia y ahora de Francia y España— formularon la idea de que el problema está en desarrollar una sociedad mejor integrada de lo que está en la estructura de clases. La cuestión es pues realmente la integración y no la supresión o destrucción del enemigo.

Los motivos de esta transformación pueden ya existir en la sociedad de clases. Hasta en la sociedad de clases están en marcha procesos integradores: el sentido de una lengua común, de una cultura común, de una nación común. La gente comparte por lo menos los instrumentos lingüísticos y todos los medios de comunicación vinculados con el lenguaje; de manera que debemos situar el papel del lenguaje en una estructura de clases. La resolución de esta cuestión determinó a principios de este siglo una importante batalla entre los marxistas. Por lo menos durante un tiempo, Stalin estuvo en la posición correcta contra aquellos marxistas que sostenían que hasta la gramática tiene una estructura de clase. Stalin en cambio afirmaba que la lengua pertenece a la nación como todo. La condición de la nación en la teoría marxista resulta difícil de elaborar porque pasa a través de las líneas de las clases. Podemos decir que el concepto de ideología de Geertz es más apropiado para una cuestión como ésta pues la condición de la nación no está radicalmente afectada por la estructura de clases. Intentar definir la naturaleza de la nación es una cuestión tan problemática como definir los papeles de los sexos: es difícil decir lo que es realmente básico y lo que es meramente cul-

confuso problema parcial y secundario  
es el problema principal de la "identidad"

como filo culturalico

imagen social

no  
grupos

tural. Sólo cambiando los rasgos o los papeles descubrimos lo que no puede ser cambiado. Al cuestionar las afiliaciones de clase podemos ser capaces de identificar lo que es constitutivo de una comunidad, más allá o por encima de su estructura de clases. Ahora, en realidad, muchos marxistas dicen que el marxismo debe realizarse según las diferentes situaciones culturales en que se encuentra. Estas situaciones están precisamente definidas por lo que Geertz llama un sistema ideológico. Tenemos que considerar las normas y las imágenes que proyectan la identidad de un grupo, de la misma manera en que algunos psicólogos hablan de la imagen corporal. Hay una imagen social del grupo y esta imagen de identidad es particular de cada grupo.

Podemos tomar como ejemplo la ideología de los Estados Unidos. El primer rasgo de esta ideología es el de que no se la puede definir aislándola de las relaciones de los Estados Unidos con otros países ni de las configuraciones ideológicas propias de éstos. Los Estados Unidos no se encuentran en una posición de aislamiento que pudiera resguardarlos de toda confrontación con otras ideologías nacionales. Como Lenin lo sabía muy bien, ahora el escenario es el mundo. Deberíamos observar que esta situación es de un origen más o menos reciente. Antes de la primera guerra mundial, los conflictos internos de Europa gobernaban la situación mundial. Ahora que Europa ha sufrido un colapso por obra de sus guerras internas, el conflicto es más global. Por ejemplo, la relación entre el tercer mundo y el mundo industrial es actualmente una batalla fundamental. De manera que la ideología de los Estados Unidos está definida en parte por sus relaciones exteriores.

En cuanto a juzgar los factores internos determinantes de esta ideología, tenemos más dificultades en responder si ya no tenemos en cuenta sólo el concepto marxista de clases, según el cual un grupo constituye la clase dominante y expresa las ideas rectoras — la ideología — de la nación. Alguien como Mannheim es muy penetrante y muy cauteloso sobre esta cuestión porque siempre habla de un estrato social. Nos deja a nosotros la tarea de identificar qué grupos están obrando en una sociedad y de qué manera lo hacen. En realidad la tarea consiste precisamente en considerar todas las agrupaciones sociales sin excluir otros factores determinantes que no sean las clases. Tal vez la clase sea tan sólo una estructura entre muchas otras. Considérese, por ejemplo, la cuestión de las minorías raciales y étnicas, una cuestión sumamente importante en los Estados Unidos. ¿En qué categoría debemos situar estas minorías? No son una clase ni una nación. Debemos ser flexibles con el concepto de estrato social; quizá la conexión entre un estrato social y una ideología o utopía es lo que les da unidad a ambas cosas. Bien pudiera ser, como argumentan algunos, que los Estados Unidos estén pasando de ser un crisol a convertirse en un mosaico. Esto significa que muchos grupos y, en consecuencia, muchas ideologías configuran la totalidad. La conciencia étnica es ahora un componente colectivo de una mezcla ideológica nacional muy amplia.

Con todo eso, es cierto que los Estados Unidos tienen una ideología común. Como extranjero advierto perfectamente la unidad de la ideología en este país, y aquí tomo el término "ideología" en un sentido neutro. Consideremos, pues, la cuestión de la desocupación. Para mí ésta es una diferencia típica entre Europa

idea de "grupo" / Diner!

Opinión de...  
... con el país

y los Estados Unidos. En Europa, quedarse sin empleo es una injusticia, pues uno tiene derecho a trabajar. Aquí la desocupación se ve como un fracaso individual. No se trata de una acusación dirigida contra el sistema, sino que se trata de un problema personal. El desocupado debe recurrir a la obra social, lo cual lo hace aun más dependiente del sistema. El fracaso que significa encontrarse sin empleo está acentuado por esta dependencia. Aunque el concepto de libre empresa puede ser objeto de críticas, en definitiva se lo da por descontado. Cada uno compete con todos los demás. Hasta la manera en que trabajan los estudiantes en este país — individuo contra individuo — es completamente diferente de la manera europea. Este individualismo que lo penetra todo tiene algunas implicaciones saludables, pero también implica que si bien todo lo que es manejado por la empresa privada se encuentra en buenas condiciones, las empresas públicas, como el ferrocarril, sufren quebrantos. No hay sentido de la propiedad común. Los Estados Unidos tienen pues algo semejante a una ideología colectiva, aunque sé que quienes viven aquí tienen más conciencia de las subideologías o subculturas del país.

Para terminar esta última conferencia sobre la ideología diré que el concepto de integración es un supuesto de los otros conceptos principales de ideología — la deformación y la legitimación —, pero en realidad funciona ideológicamente por obra de estos otros dos factores. Además, el nexo entre estas tres funciones puede situarse refiriendo el papel de la ideología al papel más amplio que cumple la imaginación en la vida social. En este nivel más general, que habré de desarrollar en las próximas conferencias sobre la utopía, supongo que la imaginación opera de dos maneras diferentes. Por un lado, la imaginación puede funcionar para preservar un orden. En este caso la función de la imaginación consiste en poner en escena un proceso de identificación que refleja ese orden. Aquí, la imaginación tiene la apariencia de un cuadro o pintura. Pero, por otro lado, la imaginación puede tener una función destructora y puede también promover un avance. En este caso, su imagen es de producción; se trata de imaginar algo diferente, un "ningún lugar". En cada uno de sus tres papeles, la ideología representa el primer tipo de imaginación pues tiene una función de preservación, de conservación. En cambio, la utopía representa el segundo tipo de imaginación; es siempre una mirada desde un lugar que no existe. Como lo sugirió Habermas, tal vez se trata de una dimensión de la libido que se proyecta aus — hacia afuera, hacia ninguna parte — en este movimiento de trascendencia, en tanto que la ideología está siempre al borde de hacerse patológica porque tiene una función conservadora tanto en el sentido positivo como en el sentido negativo del término. La ideología conserva la identidad, pero también aspira a conservar lo que ya existe y, por lo tanto, es ya una resistencia. Algo se hace ideológico — en el sentido más negativo del término — cuando la función integradora se petrifica, cuando se hace retórica, cuando prevalecen la esquematización y la racionalización. La ideología opera en la línea fronteriza entre la función integradora y la resistencia. En la próxima conferencia estudiaremos el concepto de utopía y comenzaremos tratando de determinar cómo se comprueba su función.

P...

- 1.
- 2.
- 3.

La ideología es una "abstracción" desde la "Identidad"  
La Identidad (concreta) va más allá de la ideología  
y la puede cambiar si su la identidad lo fuerza.

# ESTE ES EL PUNTO

Paul Ricoeur: Ideología y Utopía - Gedisa, Mex. 1991 (p. - 275)

↳ C. GEERTZ

Ricoeur alude a Geertz en la fase final de un "proceso de análisis" de la IDEOLOGÍA.

Los fines del proceso (explicados) son:

1) Ideología explicada como	<u>DEFORMACIÓN</u>
2) " " " " "	<u>LEGITIMACIÓN</u>
3) " " " " "	<u>SIMBOLOIZACIÓN</u>

1) La "deformación" a como la interpreta Marek en la Ideología Alemana. Las ideas de una clase dominante llegan a ser las ideas dominantes de una época porque esta clase impone la ideología = una visión de la realidad humana "deformada" en favor y provecho de esta clase = Actitud de "sofista" que se impone por el interés en el sociólogo. Para entender la "deformación" hay que pensar en utilidad "elitista" = de élite. Marek lo explica con los conceptos de estructura y superestructura - y controla en la autoridad

2) La "autoridad" (en todos sus sentidos) impone la ideología como "legitimación" - según explica M. Weber. - Esta pretensión de legitimidad es el fundamento de un nuevo tipo de explicación de la ideología - tiene dos dimensiones: a) la pretensión de los detentadores del poder (p. 275) b) la crisis en la autoridad por sus miembros. Actitud de no-valoración en el sociólogo - y el marco de "no causalidad" - tipo de "motivación" - que puede deducirse a "tipos-ideales" de las pretensiones. (p. 275)

3) La tercera explicación la da C. Geertz - tomándola como "Simbolización". Porque la realidad que puede ser deformada, que puede ser legitimada = es porque pasa por una "mediación" - que permite la transformación: la interpretación simbólica de la realidad = una transformación lingüística - mediadora, que se estructura de SÍMBOLOS. = (p. 275) A Etudo no axiológico ni de sofista = "conversación" = comentarios analógico = discurso!

3.1 Geertz adopta la actitud de "conversar con ellos" = entrar en diálogo con la discursos la puede "explicar" = da forma de discurso a su propio ser! (p. 276)

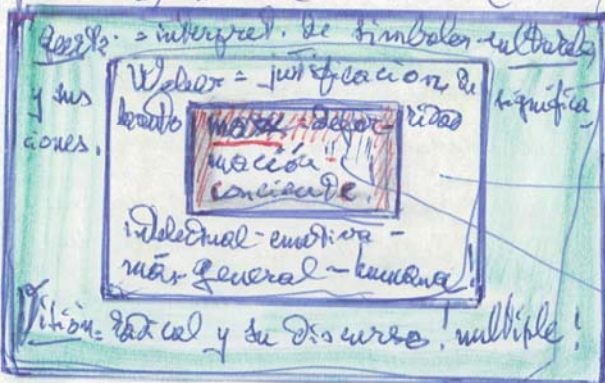
# ESTE ES EL PUNTO

La cultura (forma de vida, realidad total económica tecnología comercial) "entendida como forma de signos interpretables!" - La cultura es una "entidad", no es algo a lo que pueden atribuirse de manera causal acontecimientos sociales, "modos de conducta, instituciones..."

"La cultura" es un contexto dentro del cual pueden describirse todos los fenómenos (de manera thick)" (p. 275) -

Esta concepción de Geertz es la más amplia de las 3. y la más profunda = radical! llega no al producto final, (ideol. formulada) sino hasta las raíces (ideol. como posible formulación).

3.2 Consideremos la vida en relación a su universalidad = son las concepciones que pueden "coexistir" y explicar algunas situaciones particulares.



→ la más flexible interpretable de la praxis, valores

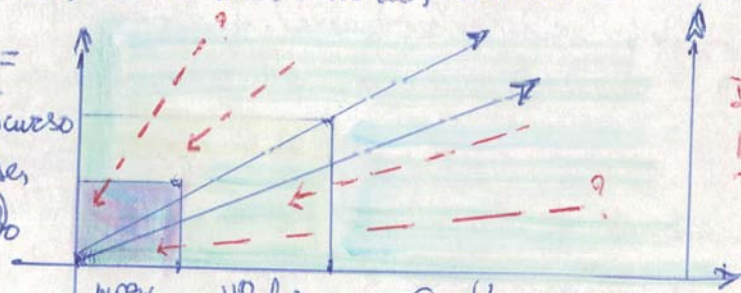
→ se refiere a una racionalización funcional

→ en cambio se ve la índole de una clase

Por supuesto la de Geertz está presente siempre, y puede ser "dibujada" en ciertos casos más o menos extremos. Podemos representarla

3.3 También de otro modo =

a) Marx se reduce a un discurso manipulado por intereses de un grupo restringido



Doble proceso? hacia o desde?

b) Widerstand evalúa una racionalidad burocrática y se deriva por las circunstancias, las personas, las funciones.

Widerstand = racionalidad burocrática funcional

Geertz = "discurso explicativo" = sistema de "significados" simple conciencia de realidad!

c) Geertz analiza el discurso humano a todos los niveles de la comunidad teniendo y sus consecuencias reales, abarcando las variedades y diferenciaciones sociales por las fechoras, naturales, geográficas, tradicionales, históricas.

En la "conversación" tenemos una "actitud interpretativa" (p. 276) el marco conceptual en el que se ocurre la conversación es "familiar" - "familiar" (Geertz) "el concepto de cultura que propone - es esencialmente un concepto"

3.4 La antropología será entonces, una ciencia interpretativa en busca de "significaciones"! — 3

¿Qué se interpreta? = R la acción simbólica (usa el cap. 8: "La ideología como sistema cultural"). Desarrolla la idea de "acción simbólica" derivada de Kenneth Burke (The Philosophy of the Literary Form: Studies in Symbolic Action (= ritual!)) = para él es = lenguaje es simbólico.  
(p. 207) } = para Galt = { sea el lenguaje } son  
} como la actividad misma  
simbólica! = Ricaur dice que Galt lo usa en un sentido confuso y ambiguo.

3.4 Ricaur (que él prefiere): "acción como efecto dado por mediación simbólica" (pero, es más ambiguo! => él dice que no = por que la acción simbólica no es una "acción que emprendemos" = (ti, lo es!?) tipo que según Ricoeur: "es una acción que cumplamos por signos" (? = No es verdad = esto es al lídico!) (p. 217)  
La acción simbólica es una verdadera acción funcional y a la vez es signo!

3.5 De acuerdo con Burke en la "Literatura"  
(A) hay acción simbólica, está bien!  
(B) pero = a solo figura, no real! (en este sentido "no la emprendemos!")  
Al contrario la acción en la vida real = también es simbólica! (por ti, por ser humana. = consistente de sus relaciones con los "otros")

3.5 Ricoeur prefiere también que la acción sea simbólica "en el sentido de que está estructurada sobre la base de símbolos fundamentales" (para barrota y vaga!) (p. 217) = no se le entiende!  
Ej: comer es una acción utilitaria - en ti  
comer sentado a la mesa con platos y compartiendo gestos y palabras = es una acción simbólica! - también en ti.  
Trabajar el campo = es utilitaria y funcional - en ti!  
Trabajar con ciertos instrumentos y siguiendo cierta organización = es utilitaria y acción simbólica  
Incluso: cocinar, tejer, construir objetos,  
Mucho más: modelar vestidos, cosas, negociar,

3.6 No se necesita recurrir a "símbolos - fundamentales" => pero afirmar la valor simbólico - como valor y en "recursos en infinitum" - las acciones son en ti, según los valores, símbolos primarios!

Ricoeur p. 217 se fuerece en inquiriciones inútiles acerca de la terminología { extenso / intenso }  
como correspondiente a complejional = natural - dada por la genética = codigos incorporados al organismo (p. 217)

Porque esta distinción es fundamental pragmática no tiene un fundamento. —!

— las cosas "naturales" no son simbólicas = son únicamente: señales, marcas, conexiones!

4

— los signos en mundo "simbolizan - otra cosa" = son siempre convencionales!

Ej:  $\left\{ \begin{array}{l} \text{un punto de dolor} = \text{es una señal no es un símbolo.} \\ \text{un canto suave y alegre} = \text{es una señal no es un símbolo!!} \end{array} \right.$

$\left\{ \begin{array}{l} \text{El poner una mantel sobre la mesa} \text{ <sup>para anunciar</sup> } \text{ no es una señal, es un símbolo! } \\ \text{El rezar antes de comer} \Rightarrow \text{no es una señal, es un símbolo!} \end{array} \right.$  (p. 277)

— La distinción esta clara no hace falta en absoluto con respecto a un nuevo lenguaje de símbolos  
fundamentales! (cf. 277)

Si alguien afirma "que lo naturales" no son de ninguna = a pesar de símbolo como tal = convencional!

Ej:  $\left\{ \begin{array}{l} \text{le ves en el asfalto huellas de neumáticos de un pasado} = \text{es una señal!} = \text{natural} \\ \text{si tu ves una foto y la palabras} = \text{para un símbolo!} = \text{convencional!} \end{array} \right.$

3.7

Ricoeur habla de dos "series de" modelos (pero se refiere a 2 hechos lingüísticos = ambos convencionales,  
y derivados no-fundamentales!)

Por eso necesitamos... (qué quiere decir?) porque los necesitamos? - o simplemente los creamos porque nos  
hace comodo crearlos, los planteamos...

a) función práctica (p. 277)

b) función simbólica

NB: Diferencia entre  $\left\{ \begin{array}{l} \text{"acción-simbólica"} \\ \text{y "señal"} \end{array} \right.$  = no tiene función práctica = solo es un sistema simbólico!

Geertz = nota que todo pensamiento consiste en construcción de sistemas simbólicos que se usan  
como "modelos" para comparar unos con otros

comprender a dejar, colocando un sistema sobre otro apropiado!

Las "configuraciones culturales" son programas que nos ofrecen un "patrón" de la organi-  
zación de varias áreas de procesos: social, físico, etcétera... (p. 278)  
En etnología (genética) se usan el modelo-base (si se describe y compara...)

NB: esto es cierto, pero no es suficiente, para explicar la "acción simbólica", esta solo se  
explica en el sistema "intersubjetivo" de "comunicación", y de comunicación que establece  
una unidad-social que resulta entre los miembros y estructura las significaciones globales y el  
sistema típico (p. 278).

La etnología = trabaja  
con los datos - teorías del

3.8. La forma de análisis de Geertz admite frente "comparar"  $\left\{ \begin{array}{l} \text{la etnología} \\ \text{con los datos} \end{array} \right.$  = trabaja  
discursos: para entender como "se expresan los intereses" a pequeño análisis "cómo los símbolos  
simbolizan?" (lo cual no hacen los sociólogos!)  $\rightarrow$  para producir significaciones (p. 278)

3.8 Lo que los lingüistas ignoran como funcionan  
 El ejemplo que pone Genette es una lucha  
 contra el Prologo que definen "de adous"  
 de valor del argumento viene de una analogía  
 y no de un sentido literal!

- la metáfora
- la analogía
- la ironía
- la ambigüedad
- los reduccionismos
- las paradojas
- la hipérbato
- el ritmo

y los demás elementos que podamos  
 llamar "estilo" - y generalmente se requiere  
 reconocer que cada recurso tiene importancia  
 en la configuración de los estilos  
 personales, de forma pública!

Genette. - no solo clasifica (al análisis) la semiología - de los signos  
 además los propios - figuras de dicción; se buscan estilos que no hacen al fin de  
 aparecer - como forma formal retórica de expresión.  
 = Enuncia la ideología para una función "integradora" (a parte de la 1ª y 2ª función)  
 la función de "establecer una identidad" - (p. 278)

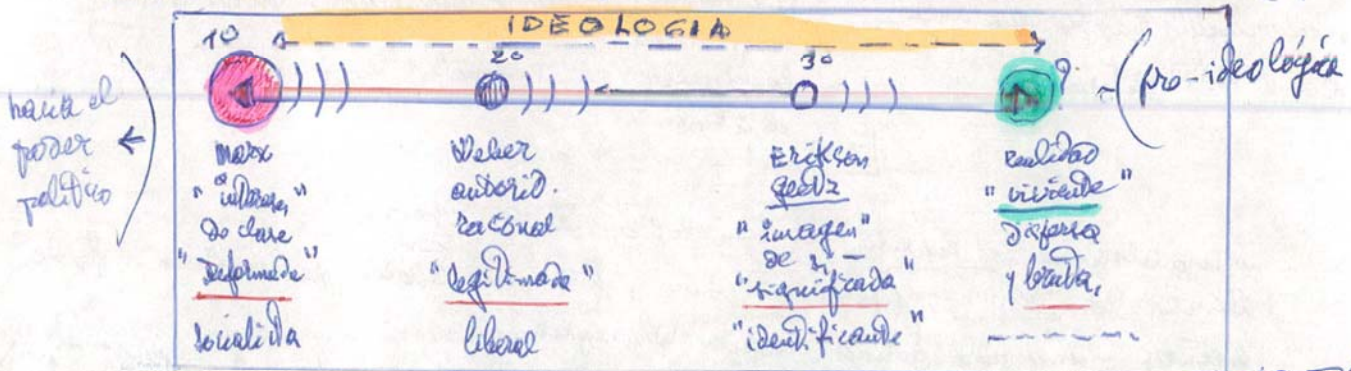
3.9 Saussure Erik Erikson, "Identity; youth and crisis" → "llama a la ideología = la guardiana  
 de la identidad."

3.9 La identidad es una dimensión de la conciencia: la conciencia se crea por la unidad,  
 que coordina y concentra toda la actividad del yo. Pero esta unidad, en cada caso  
 posee un conjunto de actividades adquiridas y estables que la definen = a este conjunto  
 múltiple y múltiple, llamamos la "identidad" de tal persona. La identidad no  
 es nunca la "persona" - sino de la persona - de un sujeto aunque sea esto existencial.  
 El sujeto adquiere identidad, desarrolla su identidad, aplica su identidad a la actividad  
 y la construcción de sí mismo y de los demás = todo el resto: fantasmas, imaginac.  
 conductas, relaciones = los elementos ficticios y culturales, correlatos de la identidad -

- Claude Lévi-Strauss por allí se llega a un concepto de ideal irreductible (?!) = en su función integradora
- idea del yo personal-colectivo (?) (p. 279)
- Erikson parece la hace coincidir con los elementos "identificantes" "un cuerpo coherente de imágenes  
 ideas ideales, compartidos - que se perfeccionan e los períodos (grupo - ético?) una orientación  
 con general: espacio + tiempo relaciones" (p. 279)
- 2 con esto se abandona el concepto analítico de clase y se adopta el de grupo!

3.10 con ellos se entra a un espacio nuevo: "relación entre ideología y retórica" de Habermas  
 advierte al espacio de comunicación! Si la ideología entra en la retórica - de la comunicación  
 está vinculada con el lenguaje como fuente de recursos - retóricos!

NB Pero aún admitiendo esto, no se llega todavía a la esencia radical. La esencia no es más que un medio - una forma de expresión! y qué pretende expresar? — La vida significa y los anuncios y conceptos preceden cualquier discurso y producen imaginación y direcciones de conciencia "anteriores" a la comunicación aunque se entrelacen naturalmente con ella! — (p. 277)



Ricoeur se pregunta si en la formación de extrema-derecha (verde) se pueda hablar de ideología. 19 ¿verdad?  
 no depende del uso del lenguaje si no de la "intencionalidad de conciencia" que recoge los demandos reales  
 de la vida y los formaliza. El proceso hacia la izquierda (rojo) solo depende de agregarles irrazonables  
historias específicas y por supuesto transitorias! — lo universal y constante se encuentra a la derecha.  
 Si se dan las condic. de la izquierda solo modifican y espejan a la esencia básica de un deconstruido  
 que es fundamental a toda realidad humana concreta!

### 3.11. Ideología y Poder. —

Ricoeur quiere integrar las dos formas de análisis (p. 279-80)

Estudia el fase de una o otras: fase de derecha a izquierda = hacia el poder  
 y a los conceptuales de gestos federa "análisis" mejores documentos: (el tiempo)

Que para q. la ideología trabaja a hacer posible una entidad política = se  
desplaza hacia el poder político autónomo (!?) (p. 280)  
 se promueve conceptos de autoridad (?!?) que le dan sentido, y seminarios  
imágenes persuasivas → que lleven a aceptar la autoridad! —



Picower prefiere considerar únicamente la "función integradora (= de IDENTIDAD) de la ideología - y duda que en este caso pueda hablarse de "ideología" externa!   
 que se (p. 279) <sup>la integración a una reacción al proceso de "reacciones" - "externas"</sup> las culturas modernas, están envueltas en un proceso de "comparación" con Cte.

compara las 3 funciones:   
 "deformadora" = en casos + reducidas -   
 "legitimadora" = a veces   
 "integradora" = a la base de todo: IDENTIDAD!!!

Puede observarse el "proceso" de las adopciones desde un punto de vista contrario...   
 La construcción de imágenes (de abajo hacia arriba = como un movimiento, hacia el hombrer en "animal político"!   
 La ideología se refiere en última instancia al "poder"   
 La función de la ideología hace posible "unir" ideología & identidad

entidad política autónoma (= el grupo) = lo fundamenta!!! (p. 280) usar ideología & identidad un GR

La "ideología" se separa de la identidad. Esta "ser" = intepre la ideología como un GR   
 NB = no se refiere en primer lugar al poder sino al "ser" = intepre la ideología como un GR   
 El grupo - se formado (= con ideología) pretende "ejercer-poder"! pero esto no es   
 lo esencial de la ideología! = El sistema de integración (= estructura del grupo)   
 lleva a "la organización del poder = Autoridad! = una jerarquía de conceptos   
 que también de un análisis a otro! (p. 280) de q. a d. valor...

Pic. entiende por "concepto de autoridad" = el pas de la función "integradora" - a la "legiti-   
 madore" de una jerarquía (aquí se olvida que primero es ser y luego ser-val!)   
 El mismo Gr admite que hay varios tipos de ideología: polít. económ. relig. etc. pero lo id. polít. abarca todo! (p. 280) - porque maneja los modelos de autoridad (= pragmáticos)

de } idea guerra " a } idea de gobierno } (p. 281)   
 de } de relación social } y de gobiernos }

Gr no pretende eliminar las idea corrientes de "ideología"; sino fundamentarlas en un plano más profundo.

Para un grupo = lo más importante es "recapaz de identificar" = ent de las funciones que provocan confusión + la "religión" juega un papel análogo, en la vida del grupo,   
 = Pic. en de la dimensión temporal: lo id. agrega un elemento perit de integración - identidad - con la duración en el tiempo - función   
 - de domina = conexión con los auto parámetros!!! repetición de los orígenes

|| Francia = la Bastilla = (p. 281)   
 || USA = 4 de Julio =   
 || URSS = la Dumba de Lenin = como la Paroquia, las pirámides.

una función se concibe en "fuente" de un sistema político. (p 282)

— Los Mandamientos la "Cábala" — ! Ningún pueblo se concibe sin la cultura.  
— Los Xristianos — el sentido del poder! — con el ser originario

A pesar de que de allí puede surgir la "patología" — de la ideología y puede ser manipulada por el poder gubernamental (p. 282) en su favor.

— En el Top. Vuh = "la gran peregrinación" = "difusión de Tlalá" — y el AMAJECER! ofrece la dimensión del "origen" = integrador.

3.13

(Aunque no es cierto!)

Ric. analiza varios estados de la sociedad. = Geertz antropólogo solo analiza una época "primitiva" (!?) = preocupado por la "naturalidad constitutiva" de la ideología = "contenidos"

— En las soc. modernas más que la constitución, interesan las "funciones" derivadas prácticas (p 282) — En las soc. ind. es difícil hallar (= fabricar) la integración (= identidad) con una ideología! hoy todo se mezcla

Ahora la ideol. es un fenómeno universal! (p 283)

— La ideol. es un sistema unificado de imágenes que se produce en el grupo"

- a) Marx solo ve la deformación impresa por una clase
- b) Weber solo ve la justificación de un poder
- c) Geertz — solo ve la significación — confundida por la simbolización —
- d) Ric. solo ve el origen integrador —! contrario a la difusión!

— profundo y más abstrcto es Geertz = el significado es "todo lo humano!" — puede tomarse como base — la integración a solo una dimensión "práctico-egalitario" de la ideol.

— Solo en Marx puede ampliar la "significación" a la "comunicación" (Hölderlin) y de allí a la TRANSCENDENTALIDAD del ps — (p 283)

La "ideología" (forma de representación) solo es una etapa de la transcendencia pero es una situación estable desde la cual el h. puede alcanzar otros circulos de significaciones! más generales sin un límite prefijado... hasta grupos mayores y hasta la totalidad de la "comprensión — imaginación — con.

— Se deriva que Ricoeur propone: "el de integración" como finalidad última de la ideología no satisface! no es más que una función pero es fundamental! — Es, dice que + substancia a: agregación, evolución, aproximación, identificación — pero no de ninguna prueba.

La ideología responde a la necesidad unificadora de la mente humana y de las relaciones sociales: una unificación que corresponde a la imaginación - compleción de la unidad de significado de la "actividad - lingüística y "simbólica" de las acciones humanas:

Los elementos lingüísticos no son más que canales de distribución de los significados y el papel del lenguaje depende de esta "unidad de acción" que no puede ser más que el límite, el objeto de la "masa - comunicativa" que alcanza el flujo - movimiento de la comunicación e integración en un conjunto homogéneo de conocimientos, valores y circunstancias! (ver p. 283)

3.16 Procur introduce telegraficamente aquí el concepto de nación, advirtiendo el ejemplo de Stalin "el lenguaje (no pertenece a la estructura de clase) pertenece a la nación como todo - Pero no se de acuerdo que esta nación = es un grupo ético!"

Hoy muchos marxistas han llegado a decir que el "marxismo" ha de entenderse según las "diferentes condiciones culturales" (p. 284) lo que define estas condiciones es lo que se llama "un sistema - ideológico" (= la "imagen" unificada de los elementos identificadores)

4. Hay una imagen social del grupo y esta imagen de identidad es particular de cada grupo

3.15 Para definir los factores "internos" de identidad - deberíamos enumerar los factores - determinantes - Frente a la dificultad Ric. se lo por lo considero de los varios grupos - étnicos = MINORIAS = pero el término es falaz

Minorías o Mayorías: si tienen ideología son = "grupos" además lo cual? agrupaciones sociales!

Se acabó por el desenfleco p. 285

En la conclusión Ric. vuelve a referirse al papel de la "imaginación" - se reconoce 2 funciones: operativa positiva y negativa.

{ a) preservar el orden = eflejo en orden = un cuadro, pintura

{ b) destruir lo que hay = producir algo nuevo

lo diferente está en "ningún lugar" -

La imaginación juega en el sentido a para los 3<sup>tos</sup> de ideología





idea



La "cultura" como "nueva idea" - se define como un concepto  
que "todo lo explica"

« Hacia una Teoría Interpretativa de la cultura: »



En su libro *Philosophy in a new key* (Filosofía en una nueva clave), Susanne Langer hace notar que ciertas ideas explotan sobre el paisaje intelectual con una fuerza tremenda. Resuelven "tantos" problemas fundamentales de una vez, que parecen prometer también que resolverán "todos" los problemas fundamentales, que aclararán "todos" los temas oscuros. Todos las toman por la puerta abierta de una ciencia positiva nueva, el centro conceptual alrededor del cual puede construirse un sistema comprensivo de análisis. La moda repentina de tal grande idéa, que excluye todo lo demás para mientras, se debe, dice ella, "al hecho de que todas las mentes sensitivas y activas se vuelven al mismo tiempo para explotarla. La probamos en toda conexión, para todo propósito, y experimentamos con posibles extensiones de su significado, con generalizaciones y derivaciones".

Sin embargo, después de familiarizarnos con la nueva idea, después que llega a ser parte de nuestra reserva general de conceptos teóricos, nuestras espectativas se balancean más con sus usos reales y, así, su excesiva popularidad — termina. Unos pocos

El concepto de "cultura", (parece una de esas ideas que han explotado  
para resolver los problemas - pero pasado la moda, queda fuerte  
de mucha reserva intelectual! -

(1) Importancia del concepto de "cultura" en antropología gen.

Entendió como uno de estos conceptos "de moda" que entusiasman, parecen explicar todo, y luego se desinflan -

(2) Cómo ponerlo "en su sitio"? = si es válido,  
como un concepto científico

(3) Reemplazar el de "Tylor" = un "mimetismo" "regal" (un "foulerie" < ensalada de tusa)

(4) Modificado por Clyde Kluckhohn = en (12) características -

Alrededor del "concepto de cultura" según toda la "antropología"



manipulados

fanáticos persisten en la vieja visión de la "clave-del-universo," pero pensadores menos manejados vuelven a la normalidad después de un tiempo, a los problemas que la idea ha generado realmente. Tratan de aplicarla y extenderla donde es aplicable y hasta donde es susceptible de ser extendida. Llega a ser, si fue verdaderamente, una idea seminal de primer orden, una parte permanente y duradera de nuestro blasón intelectual. Pero ya no tiene el rango grandioso y prometedor, la infinita versatilidad de aparente aplicación que una vez tuvo. La segunda ley de la termodinámica, el principio de selección natural, la noción de motivación inconsciente, o la "organización de medios de producción" no explican todo, ni siquiera todo lo humano; pero todavía explican algo, y nuestra atención se dirige a aislar justamente lo que aquel algo es, a "desenredarnos de mucha pseudo-ciencia" a la cual, en el primer arrebatado de su celebridad, cualquiera de estas ideas dió vida.

No sé si este sea el camino que siguen, de hecho, todos los conceptos científicos centralmente importantes. Pero, ciertamente, este patrón se ajusta al concepto de "cultura" alrededor del cual toda la disciplina antropológica surgió y cuya dominación ha tratado de limitar, especificar, enfocar y contener la propia antropología. Los ensayos que siguen (\*), en sus muchas formas y desde muchas direcciones, están, por tanto, dedicados a "poner en su sitio" el "concepto" de "cultura" asegurando realmente su continuada

poner en "su sitio" = definirlo mejor = en su sitio.

Otros añaden un año - "más restringido - y reducido a un valor aplicable pero" que más esencial de lo que revole

Clyde - Kluckhohn, trata de superar y profundizar el concepto de Tylor pero se queda en lo "enciclopédico" - (12 = elementos) demarcado

complejo y descriptivo

- 1 forma de vida total
- 2 transmisión de costumbres y herencia adquirida por uno
- 3 modo de pensar sentir y creer = espíritu
- 4 modelo abstracto derivado del comportamiento
- 5 modelo teórico generado en la mente del antropólogo
- 6 conjunto de saber transmisible y estancado
- 7 en conjunto de orientaciones - que enfrentan problemas recurrentes
- 8 un comportamiento - aprendido.
- 9 normas de comportamiento - en un mecanismo regulador
- 10 conjunto de técnicas que ayudan al hombre a su entorno
- 11 = productos históricos - derivados de la tradición

12 metáforas analógicas | una mapa  
 una red  
 una red  
 una matriz

que estructuran la totalidad de la vida

un concepto de cultura condensado que establece una base  
 bien definible, que hace. = un adelanto

importancia más que minándola. Todo el mundo aboga, a veces explícitamente, más a menudo sólo a través del análisis particular que ellos desarrollan, por un concepto de cultura "más restringido," especializado y, me imagino, "teóricamente" más poderoso para reemplazar el famoso concepto de E.B. Tylor: "el todo más complejo", el cual, sin negar su poder originativo, me parece haber alcanzado el punto donde esconde más de lo que revela.

El pantano al que la clase de pot-au-feu tyloreano puede llevar, es evidente en lo que todavía es una de las mejores introducciones a la antropología: El Espejo del Hombre de Clyde Kluckhohn. En las cerca de veintisiete páginas de su capítulo sobre el concepto de cultura Kluckhohn trata de definir la cultura como

- 1) "la forma de vida total de un pueblo";
- 2) "el legado social que el individuo adquiere de su grupo";
- 3) "una forma de pensar, sentir y creer";
- 4) "una abstracción del comportamiento";
- 5) "una teoría por parte del antropólogo sobre la forma en que un grupo de gente se comporta de hecho";
- 6) "un depósito de saber estancado";
- 7) "un grupo de orientaciones estandarizadas para problemas recurrentes";
- 8) "comportamiento aprendido";
- 9) "un mecanismo para la regulación normativa del comportamiento";
- 10) "un grupo de técnicas para ajustarse tanto al ambiente externo como a los otros hombres";
- 11) "un precipitado de la historia";
- 12) y de volver, tal vez en su desesperación, La los símiles, como "mapa," cedazo y matriz. De cara a esta especie de "difusión teórica," incluso un concepto de

La ESSENCIA es "aquello" que es significado (Husserl)  
por la definición de una cosa -

Aquí empieza a explicar:

R = Geertz =

- 1) define su propio concepto como "fenómeno" -
  - 2) explicando la definic. Widerstand del hombre  
"La cultura es el ser de estas cosas"
  - 3) Consecuencia: hacer antropología = una ciencia - interpretativa
- Qué hace? "voy tras la explicación... busca el significado

↑ actual  
↓ suspendido  
= es el ser de las cosas

en el MANUAL

\* En nuestra organización del materia los 7 resúmenes de datos  
"cuando" han sido colocados antes (N.d.R.)

La parte de las "expresiones sociales" y se va "tras la explicación"  
"interpretando" a aquellos que se enigmático en superficie  
y se vuelve significativo en profundidad - (Derivación de deusa)

II

Es "Operacionalismo"

La antrop. ha sido sustrada como otras ciencias desde la "operación"

1) Relación con la teoría "funcional" - que se evalúa funciones  
no ha dado resultado en "ciencias sociales"

Pero algo funciona;

\* cultura de alguna forma constreñido y no enteramente estandarizado, el cual ~~es~~ por lo menos enteramente coherente y <sup>sea</sup> más importante, el cual <sup>tiene</sup> ~~tiene~~ <sup>una</sup> ~~argumento~~ <sup>tesis</sup> definible qué hacer, es un adelanto. El eclecticismo se derrota a sí mismo (¿es auto-destructivo?) no porque sólo hay una dirección en la que es útil moverse, sino porque hay muchas: es necesario escoger.

5 El concepto de "cultura" al que me adhiero, y cuya utilidad intentan demostrar los ensayos que siguen\* es esencialmente "semiótico". En la creencia, con Max Weber, que el hombre es un animal "suspendido en redes significativas" que él mismo ha hilado, tomo la cultura por ser "esas redes," y su análisis por ser, por tanto, no una ciencia experimental en busca de una ley, sino una ciencia interpretativa en busca del "significado". Voy tras la explicación, interpretando expresiones sociales que son enigmáticas en su superficie. Pero este pronunciamiento, doctrina en una cláusula, requiere, ella misma, alguna explicación.

## II

El "operacionalismo" como dogma metódico, nunca hizo mucho sentido, hasta donde concierne, a las Ciencias Sociales, y excepto por unas pocas, bien-barridas esquinas - behaviorismo skinneriano, evaluación de la inteligencia, etc. - "está casi completamente"

9) ¿Por qué ha venido un científico?  
poner a prueba el científico; usar lo que hace (practicar actividades!)

10) y lo que hace el antropólogo se describe; catalogar = poner en orden. Hein

11) ¿Qué hay de tras? "el esfuerzo: para describir en profundidad! Thick

La idea de "descripción - densa" = la deriva de "Gilbert Ryle"

Esencia de la etnografía | "el tipo de esfuerzo intelectual para  
elaborar una descripción densa = interpretativa."

"had a important point to make."

"muerto" ahora. No obstante, por todo esto, hizo un importante aporte, el cual, de cualquier manera que pensemos tratar de definir carisma o alienación en términos de operaciones, retiene cierta fuerza: si usted quiere entender lo que una ciencia es, debería ver en primera instancia no a sus teorías o hallazgos, y, ciertamente, no a lo que sus defensores dicen de ella, debería ver a lo que aquellos que "la practican" hacen. (= método)

En antropología, (o de cualquier forma antropología social), lo que hacen aquellos que la practican es etnografía. Y es entendiendo lo que la etnografía es, o más exactamente lo que hacer etnografía es, que puede hacerse un comienzo hacia lo que el análisis antropológico equivale como una forma de conocimiento. Debe decirse inmediatamente que esto no es un problema de métodos. Desde el punto de vista de los libros de texto, hacer "etnografía" es establecer relaciones, seleccionar informantes, transcribir textos, tomar genealogías, elaborar mapas de campo, llevar un diario, etc. Pero no son estas cosas, técnicas y procedimientos heredados las que definen la empresa! Lo que la define es la clase de esfuerzo intelectual que es: una elaborada aventura en la "descripción densa" para prestar una noción de Gilbert Ryle.

La discusión, que Ryle hace de "descripción densa", aparece en dos ensayos recientes de su tratamiento (ahora reimpresso en el segundo volumen de sus Collected Papers) a la

12) Descripción " en-superficie "  
" " " en-profundidad "

cuanto en movimiento <sup>ag</sup> de significado  
¿ cuando es un gesto?

13) Diferencia entre { "un movimiento" = solo el cambio físico de  
expresión  
"un gesto" - tiene 2 cosas  
↓  
(figura) { a) el cambio físico  
b) el significado - contenido



Ryle

pregunta general sobre qué, como él dice, está haciendo Le Penseur: "Pensar y Reflexionar" y "El pensamiento de los pensamientos". Considere, dice él, dos muchachos contrayendo rápidamente sus párpados de sus ojos derechos. En uno, ésta es una manía involuntaria (un tic), en el otro una señal de conspiración a un amigo. Los dos son, en cuanto movimientos, idénticos; desde una observación 'fenomenalística' de los fenómenos del tipo 'yo-soy-una-cámara', uno no podría decir cuál es la manía y cual un guiño. Sin embargo, la diferencia, por muy no-fotografiable que sea, entre una manía y un guiño es vasta, como sabe cualquier infortunado que ha tomado el primero por el segundo. El que guiña comunica, y ciertamente comunica de una forma muy precisa 1)deliberadamente, 2)a alguien en particular, 3)para impartir un mensaje particular, 4)de acuerdo a un código socialmente establecido y 5)sin conocimiento del resto de la compañía. Como señala Ryle, el que "guiña" ~~hace~~ ~~hecho~~ ~~dos cosas~~: contraer sus párpados y guiñar! mientras que el que tiene una manía ha hecho sólo una: contraer sus párpados. <sup>(?)</sup> Contraer sus párpados deliberadamente cuando existe un código público de acuerdo al cual hacerlo cuenta como una señal de conspiración es guiñar. Eso es todo lo que hay allí: una pizca de comportamiento, una partícula de cultura y -voilà!- un "gesto."

no? haber  
un error  
la el  
original?

Eso, no obstante, es sólo el principio. Suponga, continúa él, que hay un tercer muchacho quien, "para divertir maliciosamente

14) Cuando un movimiento - gesto  
 posee una signific. a, b, c, d, ...

- 1) El que mueve el ojo = por una buena = adventicia / acción
- 2) El que tiene dich = es inconciente = instintivo
- 3) El que guisa (= conspira -) el ojo a otro
- 4) El que parodia el guiño = ridiculiza ...
- 5) practica frente al espejo = ensaya - se ejercita
- 6) puede haber más "..." = engañar falsando el guiño ...

→ (un "meta-mensaje"?) →

falsa confesión  
 hacer creer que ...

El ejemplo de Ryle - (fenómeno lógico)

un "movimiento" (mover un ojo) puede tener muchos significados!

y que viene que ver con el análisis de la cultura? la pluralidad de sentidos

R/ = Es una jerarquía de Estructuras - Estructuradas "significativas" de significados! = que deben ser interpretadas selectivamente - en diversos planos

a sus amigotes", parodia el guiño del primero como un aficionado, torpe, obvio, etc. Por supuesto que él hace esto en la misma forma que el segundo guiñó y el primero contrajo su párpado. Solamente que este muchacho no está guiñando ni contrayendo su párpado; él está parodiando el intento gracioso, según él, de guiñar a alguien más. Aquí también existe un código socialmente establecido (él "guiñará" laboriosamente, sobre-obviamente, tal vez añadiendo una mueca -los artificios comunes del payaso); y de esta manera también elabora un mensaje. Sólo ahora no es "conspiración" sino "ridículo" lo que está en el aire. Si los demás piensan que él está realmente guiñando, todo su proyecto falla tan completamente como si ellos pensarán que sólo contrae su párpado, aunque con resultados distintos. Puede irse más allá: inseguro de sus habilidades mímicas, el supuesto sátiro puede practicar en casa frente a un espejo, en cuyo caso no está simplemente contrayendo el párpado, guiñando o parodiando, sino ensayando; aunque de acuerdo a lo que una cámara, un behaviorista radical, o un creyente en las oraciones protocolarias grabaría, él solamente está contrayendo su párpado derecho como los otros. # Las complejidades <sup>fenológicas</sup> son — posibles, si no prácticamente sin fin, |||| por lo menos lógicamente. El que guiñaba originalmente pudo haber estado haciéndolo de una forma falsa, digamos, para hacer pensar a los extraños que se estaba tramando una conspiración cuando en realidad no era así, en cuyo caso nuestras descripciones de lo que

15

Las "formas lingüísticas" de un gesto:

- confesión,
- parodia,
- ironía
- información,
- burla,
- matías

= en "superficie" → thin

acciones = sin significaciones = puro movimiento

= en "profundidad" → thick

acciones con "significaciones" más o menos "profundas" (múltiples)

16

Entre las formas de "descripción", está el objeto de la antropología.

17

Entre "formas culturales" y la forma "cero" (natural ≠ no significativa)  
natural > || < cultura (categorías culturales)  
está toda una "estructuración de estructuras significativas"

18

Corresponde al "ejemplo de Ryle", el de un antropólogo = el caso del "Judio Cohen"

Indicad

19

El ejemplo de Ryle o del gesto con múltiples significados:  
busca "Estructuras de inferencia" y de "implicaciones" acumuladas  
que el etnógrafo debe descubrir! y encontrarles sus  
significados correspondientes!

delgada = "light" / "pers"

afesa = thick

el parodista parodia y el que ensaya está ensayando pueden cambiar. Pero el punto es que "entra" lo que Ryle llama "descripción delgada fina" (thin description) de lo que el que ensaya (parodista, guiñador, persona con manía...) está haciendo ("contrayendo rápidamente sus párpados derechos") "y" la "descripción densa" de lo que hace ("burlándose de un amigo al guiñar para engañar a un inocente y hacerle "pensar" que una conspiración está en "marcha") yace el "objeto" de la "etnografía: "una - jerarquía estratificada de estructuras significativas en términos de la cual se producen, perciben e interpretan parpadeos involuntarios, guiños, guiños falsos, parodias, ensayos de parodias, y sin la cual no podrían existir de hecho (ni siquiera la forma cero de los parpadeos involuntarios, los cuales, como una categoría cultural, no son guiños // como estos últimos no son parpadeos - involuntarios), no importa lo que cualquiera hiciera o dejara de hacer con sus párpados.

\*

delgada

(\*)

metaling

Cultura

Como muchas de las pequeñas historias que los filósofos de Oxford gustan de hacer para ellos mismos, todo este guiñar, guiñar falso, guiñar falso burlesco, guiñar falso burlesco - (H) ensayado, puede parecer un poco artificial.

Para añadir una nota más empírica, permítaseme dar un extracto típico de mi propio diario de campo (deliberadamente no precedido por ningún comentario explicativo previo) para demostrar que, no obstante nivelado por propósitos didácticos, el ejemplo de Ryle presenta una imagen muy

El modelo de Feyn - es análogo en el sentido de ser  
 "estructuras de inferencia" → acumuladas y jerarquizadas

la Historia de Cohen =  $\left\{ \begin{array}{l} \text{UNA MUESTRA} \\ \text{de Registro} \end{array} \right.$

Los franceses imponen un código (20 fuertes)

El sistema - "Mex. reg" (punto de comercio)  
región válida = por falta de  
 ejecución del  
 nuevo orden



Relato

Cohen = en Mormonia  
 2 joides pasan a comprar  
 2. beborizos de una tribu indígena abor - breyera  
 - vuelven otra noche -

Ordo

9  
exacta ~~solamente~~ de la especie de estructuras  
de inferencia e implicación acumuladas a  
través de las cuales el etnógrafo  
continuamente intenta elegir su camino:

0  
— Los franceses (dijo el informante) acababan  
de llegar. Instalaron algo así como veinte  
fuertes entre este lugar, el pueblo y el área  
Marmusha a la mitad de las montañas,  
ubicándolos en promontorios para poder  
inspeccionar el campo. Sin embargo, por todo  
esto no podían garantizar la seguridad,  
especialmente en la noche, así, aunque el  
sistema Mezrag, pacto de comercio, se suponía  
que había sido legalmente abolido, de hecho  
continuaba como antes.

Una noche, cuando Cohen (quien hablaba un  
berberisco fluido) estaba en Marmusha, otros  
dos judíos que eran comerciantes de una tribu  
vecina pasaron para comprarle algunos bienes.  
Algunos berberiscos de otra tribu vecina  
trataron de entrar en la casa de Cohen, pero  
él disparó su rifle al aire. (Por tradición,  
no se permitía a los judíos llevar armas;  
pero en este tiempo las cosas eran tan  
inestables que muchos lo hacían). Esto atrajo  
la atención de los franceses y los  
merodeadores huyeron.

A la noche siguiente, no obstante, volvieron,  
uno de ellos disfrazado como una mujer que  
llamó a la puerta con una especie de  
historia. Cohen sospechaba y no quería dejar  
que "ella" entrara, pero el otro judío dijo,  
"ah, está bien, sólo es una mujer". Entonces

uno disfrazado de mujer  
El judío huesped le dejó entrar  
le mata toda la banda ! — matan a los 2 judios  
— Cohen huye por una ventanilla

Encarcelado en el fuerte = quiere su "ar"  
El francés no lo entiende = no le da autorisac. en las leyes  
francesas no hay "ou ez-cagi"  
La tribu no estaba sometida eran "rebeldes"

Se le permite ir con el Sheik de las Tribus Mamushai —  
para rescatar su "indemnización"

Lo deja ir. con su dinero!

Cohen + el Sheik - Mamushai y Soldados van a la area  
rebelde - 15 Km, =  
capturan el pastor de la Tribu = le roban los  
ovejas

La Tribu lo persigue con rifles... — pero vierten  
al Sheik y huerfan ! se decidieron a dialogar!

hablaron allí en el campo

finalmente decidieron dar 500 ovejas en reparación

Cohen escogió las 500 mejores...

Regresa al fuerte de Mar mukai con las 500  
Los franceses sospechan - no entienden a su "ar"

Lo acusaron de espía de berberis cos, lo ponen en el carcel



ellos abrieron la puerta y toda la pandilla entró en tropel. Mataron a los dos judíos visitantes, pero Cohen se las arregló para protegerse en un cuarto vecino. El oía que los ladrones planeaban quemarlo vivo en la tienda después de haberse llevado sus bienes y entonces abrió la puerta y, repartiendo golpes a diestra y siniestra con un garrote, pudo escapar por una ventana.

Así, se fue al fuerte a que le vendaran sus heridas y se quejó con el comandante local, un tal Capitán Dumari, diciéndole que quería su 'ar, esto es, cuatro o cinco veces el valor de la mercancía que le había sido robada. Los ladrones eran de una tribu que todavía no había sido sometida a la autoridad francesa y estaban en abierta rebelión contra ella. El quería autorización para ir con su titular del Mezrag, el Sheikh de las tribus Marmusha, para recoger la indemnización que, de acuerdo a reglas tradicionales, podía obtener. El Capitán Dumari no podía dar permiso oficial para esto por la prohibición francesa de la relación Mezrag, pero le dió una autorización verbal diciendo, "si te matan, es tu problema".

De esta forma, el sheikh, el judío y un pequeño grupo armado de gente — Marmusha viajaron diez o quince kilómetros dentro del área rebelde, donde por supuesto no había franceses, y furtivamente capturaron al pastor de la tribu de los ladrones robándole las ovejas. La otra tribu pronto empezó a seguirlos cabalgando, armados con rifles y

y le quitar las orejas!

La familia de Cohen creen que ha muerto

al final lo saltaron ~ sin las orejas

El regreso al pueblo!

fue a reunirse con el Coronel que mandaba a toda la región

contándole al Coronel que no podía hacer  nada

listos para atacar. Pero cuando vieron "quienes" eran los ladrones de ovejas cambiaron de opinión y dijeron, "está bien, hablaremos". En realidad no podían negar lo que había pasado -que algunos de sus hombres había robado a Cohen y habían matado a los dos visitantes- y no estaban preparados para iniciar el odio hereditario con los Marmusha que una riña con el grupo invasor hubiera traído. Por ello, los dos grupos hablaron, hablaron y hablaron allí en el plano entre los miles de ovejas y decidieron finalmente pagar los daños con quinientas ovejas. Entonces, los dos grupos se alinearon en sus caballos en lados opuestos del plano con las ovejas agrupadas entre ellos; y Cohen, con su vestido negro, su sombrero-cajita, y sus aleteantes zapatillas, solo dentro de las ovejas, escogió una por una (a su velocidad) las mejores para hacerse pago.

Entonces, Cohen cogió sus ovejas y regresó a Marmusha. Los franceses, en el fuerte, lo oyeron venir desde alguna distancia ("Ba, ba, ba", decía Cohen felizmente, recordando el hecho) y dijeron "¿qué diablos es eso?" Y Cohen dijo, "es mi 'ar". Los franceses no podían creer que había hecho lo que decía que había hecho y lo acusaron de ser un espía de los berberiscos rebeldes, lo pusieron en prisión y le quitaron las ovejas. En el pueblo, su familia, que no había oído de él por mucho tiempo, pensó que estaba muerto. Pero después de un tiempo lo soltaron y regresó a casa, pero sin las ovejas. Fue entonces con el Coronel en el pueblo, el

## A EL CASO =

(19) El "caso" descrito aquí es una recopilación de DATOS  
de la "condición - muestra"  
de "condiciones de otros"

(20) Lo que se ha recogido es solo "un estado de información"  
anterior a que la cosa sea examinada y "entendida"!

(21) En su subtexto la primera "descripción" ya lleva consigo "interpretación"  
entonces: explicamos - aplicaciones -

Entonces, ¿qué hace el antropólogo? R/ = explicación de explicaciones

1912 = se realizó

1968 = fue contado

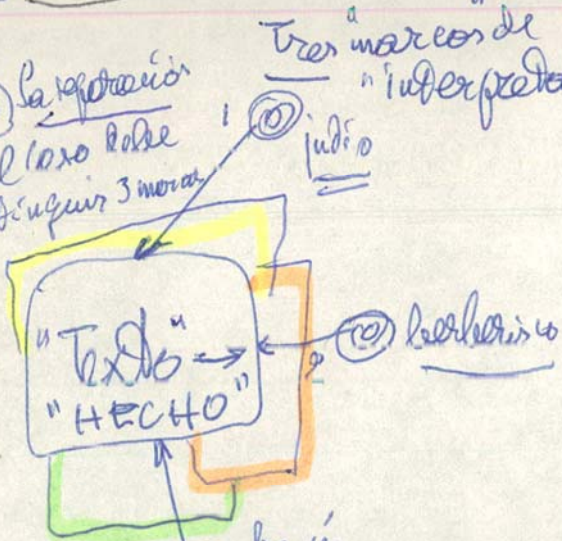
Aún en los datos básicos - ya se está explicando

u francés a cargo de toda la región para  
o quejarse. Pero el Coronel le dijo, "No puedo  
k hacer nada sobre ese asunto. No es mi  
u problema".

Citado sin ninguna afinación, una nota en una botella, este pasaje comunica (como lo haría uno parecido y similarmente presentado) un buen sentido de cuánto contiene la descripción etnográfica incluso de la especie más elemental -cuán extraordinariamente densa es. En escritos antropológicos concluidos, incluidos aquellos recogidos aquí, este hecho -aquello que llamamos nuestros datos son realmente "nuestras construcciones" de las construcciones de otra gente" de aquello en lo que andan- está obscurecido porque mucho de lo que necesitamos comprender: un evento particular, rito, costumbre, idea o lo que sea, está insinuado como un "fondo de información" antes que la cosa misma sea examinada. Incluso para revelar que este pequeño drama tuvo lugar en el altiplano del Marruecos central en 1912 -y fue contado allí en 1968- debe determinarse mucho de nuestro entendimiento de él. Esto no tiene nada de malo y es, en todo caso, inevitable. Pero sí lleva a una visión de la visión antropológica como una actividad de más observación y menos interpretación de lo que realmente es. Allí mismo en la base fáctica (la dura roca) de la empresa ya estamos explicando: y peor aún, explicando-explicaciones, Guiños sobre guiños sobre guiños.

22) Qué hace el análisis? R = separar las estructuras de fijación.  
descubrir los códigos

23) La separación  
en el texto debe  
distinguir 3 marcos



En el desarrollo del "hecho" interfieren los 3 marcos  
Su "presencia - simultánea" → produce una "situación" de interferencia  
y de conflictos.

24) El Anígrafo dice como dice la "descripción - en profundidad"!  
"enfrenta una multiplicidad de estructuras conceptuales complejas"  
más de ellas superimpuestas!

25) Recor: debe primero desmenuzarse = para "entenderlas"!  
este es el nivel más facilísimo!

El análisis, entonces, está "separando" las estructuras de significación -lo que Ryle llama "códigos - establecidos," una expresión algo confusa; ya que hace que la empresa suene como la del oficinista insignificante cuando es más la del crítico-literario- y determinando su fundamento e importancia sociales. En nuestro texto, esta separación → empezaría distinguiendo los tres marcos de interpretación en la situación, judío, berberisco y francés, y entonces se movería hacia adelante para mostrar cómo (y por qué) en ese momento, en ese lugar, su presencia simultánea produjo una situación en la cual el desacuerdo sistemático redujo la forma tradicional a farsa-social. Lo que llevó a Cohen a dar un traspié y con él a todo el antiguo patrón de relaciones económico-sociales dentro del cual funcionaba, fue una confusión de lenguas. (o conflictos de lenguas de a'íde) ?

Volveré a este aforismo muy compacto, así como a los detalles del texto mismo. El punto, ahora, es solamente que la etnografía → es "descripción-densa". A lo que el etnógrafo se enfrenta -excepto cuando (como, por supuesto, debe hacer) sigue las rutinas de recolección de datos más automáticas- es una multiplicidad de estructuras conceptuales complejas, muchas de las cuales están superimpuestas o anudadas unas con otras, son a la vez extrañas, irregulares e inexplicitas y que él debe "inventar" de alguna forma primero para "entenderlas" y luego reproducirlas. Y esto es cierto al nivel más pedestre de un

24) Esto se efectúa ya en el nivel más elemental - "recoger datos" -  
"contar una lectura-de"

27) La cultura "a" está "documentada" documentada!  
El "comportamiento" es la ascribura del texto!

La "antropología" lee los hechos culturales:

Toma el conjunto de hechos como un manuscrito difícil de leer

Solo que el lenguaje se compone no  
de letras sino de gestos!

[Este lectura es ya interpretación.]

28) Caracter de la cultura:

1) es pública y visible

2) no es material

3) no existe en la cabeza de nadie

4) no es una entidad espiritual -

5) no es física -

6) no es "oculta" -

7) es la "interpretación" (contenido) del comportamiento humano



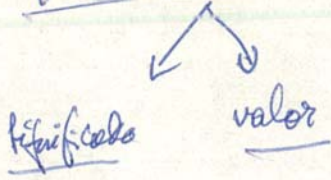
## hermenéutica de la Realidad

\* trabajo en la jungla: entrevistar informantes, observar rituales, obtener términos parientes, seguir líneas de propiedad, censar hogares... escribir un diario. Hacer etnografía es como tratar de leer (en el sentido de "construir una lectura de") un manuscrito -extranjero, desteñido, lleno de elipsis, incoherencias, enmiendas sospechosas y comentarios tendenciosos, pero escrito no en grafismos no convencionales de sonido, sino "en -ejemplos" transitorios de "comportamiento-formado."

III

La cultura (este documento fingido) es, así, pública, como un guiño fingido o un robo falso de ovejas. Aunque de naturaleza ideal, no existe en la cabeza de alguien; aunque no físico, no es una entidad oculta; interminable por sin fin, el débate en antropología relativo a si la cultura es "subjetiva" u "objetiva", a la par del intercambio mutuo de insultos intelectuales ("idealista!"-"imaterialista!", "imentalista!"-"ibehaviorista!", "impresionista!"-"i positivista!") que lo acompaña, está completamente mal concebido. Una vez que el comportamiento humano es visto (la mayoría de las veces, pues hay contracciones verdaderas del párpado) como acción simbólica -acción que significa como la fonación en el discurso, el pigmento en la

(29) Los actos de conducta humana "tienen importancia"  
La pregunta es "qué importancia tienen"?



(30) De te le puede

pintura, la línea en la escritura, o el sonido en la música- la pregunta de si la cultura es conducta en patrones o un marco de la mente, o ambas de alguna forma mezclados, pierde sentido. Lo que debe preguntarse con relación a un guiño burlesco o un robo falso de ovejas no es cuál es su status ontológico. Es el mismo de las rocas, por un lado, y de los sueños, por otro -son cosas del mundo. Lo que debe preguntarse es cuál es = su importancia! lo que es, ridículo o reto, ironía o cólera, esnobismo u orgullo, eso, en el momento en que ocurre y a través de ser mediación, se dice.

#### DEFECTOS

Esto puede parecer una verdad obvia, pero hay muchas formas de obscurecerla. Una es imaginar que la cultura es realidad "super orgánica" contenida en sí misma con fuerzas y propósitos propios; esto es, materializarla. Otra es afirmar que consiste en el lato patrón de eventos de comportamiento que, de hecho, observamos en alguna comunidad identificable u otra; esto es, reducirla. Sin embargo, aunque estas confusiones aún existen y sin duda siempre estarán con nosotros, la mayor fuente de confusión teórica en la antropología contemporánea es una visión que se desarrolló en reacción a ellas y es muy sostenida ahora -a saber, que "la cultura (está localizada) en las mentes y corazones de los hombres", para citar a "Ward Goodenough," quizá su principal propulsor.

Variadamente llamada "etnociencia", análisis de componentes, o antropología cognitiva (una

Ward- Goodenough = LeFebvre "interpretación psicología"  
de la cultura. = condición como "Etnología"



ambivalencia terminológica que refleja una falta profunda de certeza), esta escuela de pensamiento sostiene que la cultura está compuesta de estructuras psicológicas por medio de las cuales individuos o grupos de individuos guían su comportamiento. "La cultura de una sociedad", para citar a Goodenough de nuevo, esta vez en un pasaje que se ha convertido en el locus classicus de todo el movimiento, "consiste en todo aquello que uno necesita conocer o creer para operar de una forma aceptable frente a sus miembros". Y de esta visión de lo que la cultura es sigue otra, igualmente afirmada, de lo que "describirla" es -la redacción de reglas sistemáticas, un algoritmo etnográfico el cual, si se sigue, haría posible operar de esa manera (apariciencia física incluida), pasar por un nativo. De esta forma, extremo subjetivismo se une a extremo formalismo con el resultado esperado: la explosión de un debate relativo a si los análisis particulares (que se presentan bajo la forma de taxonomías, paradigmas, tablas, árboles y otras ingenuidades) reflejan lo que los nativos - "realmente" piensan o son meros estímulos inteligentes, lógicamente equivalentes pero sustantivamente diferentes de lo que ellos piensan.

En una primera mirada, este acercamiento puede parecer lo suficientemente cercano al desarrollado aquí, como para confundirlos. Por ello es útil explicitar lo que los divide. Dejando de lado un momento nuestros guiños y ovejas tomamos un cuarteto de

Paralelo entre

{ = música = estructura-tonal

{ = cultura = estructura de significados

cuando se habla de una cultura <sup>en</sup> extranjera

no tenemos familiaridad con el "universo

imaginativo" dentro del cual se actúa

con figuras" - (P 20)

<sup>un</sup>  
"cuarteto"

Beethoven como un ejemplo de cultura bastante especial pero, para estos propósitos, convenientemente ilustrativo: ejemplo que nadie podría identificar con su partitura, habilidades y conocimiento necesarios para interpretarlo con el entendimiento que de él tienen sus ejecutantes o auditores, ni con (cuidando, en passant, de reduccionistas y realizadores) una ejecución particular o una entidad misteriosa que trasciende la existencia material. Quizá el "nadie" es muy fuerte aquí, pues siempre hay excepciones. Sin embargo, la mayoría de gente probablemente afirmaría sin reflexionar que un cuarteto de Beethoven es una estructura tonal temporalmente desarrollada, una secuencia coherente de sonido modelado -en una palabra, música- y no el conocimiento o la creencia de alguien sobre algo, incluyendo cómo interpretarlo. ↕

Para tocar el violín es necesario poseer ciertos hábitos, habilidades, conocimiento y talento, estar de humor para tocar y tener un violín. Pero "tocar el violín", no es = los hábitos, habilidades, conocimiento, etc.; ni el humor, ni el violín (la noción que aparentemente tienen los creyentes en la "cultura material"). Para "hacer un pacto" de comercio en Marruecos es necesario hacer ciertas cosas de cierta forma (entre otros, cortar, mientras se canta el Quranic-árabe, la garganta de un cordero frente a los miembros adultos de la tribu, reunidos y formados) y tener ciertas características psicológicas (entre otras, un deseo por cosas

Continúa La historia de Cohen.

7 parientes del Sheik  
fueron ejecutados

Marmurthá -

por robar el cuero de una oveja. (de Cohen)

9  
0

La cultura es pública

Li



distantes). No obstante, un pacto de comercio no es el cortar una garganta ni un deseo, aunque es lo suficientemente real como descubrieron en una ocasión anterior; siete parientes de nuestro sheikh Marmushā, cuando fueron ejecutados por él, siguiendo al ladrón del cuero de una oveja de Cohen, sarnosa y esencialmente sin valor.

La cultura es <sup>“</sup>pública <sup>”</sup> porque el significado lo es. No se puede guiñar (ni burlescamente) sin saber qué quiere decir o cómo, físicamente, contraer los párpados; y no se puede llevar a cabo un robo de ovejas (o imitar uno) sin saber qué es robar una oveja ni cómo hacerlo. Pero sacar de estas verdades la conclusión de que saber cómo guiñar es guiñar y saber cómo robar una oveja es robar ovejas, es mostrar, tomando descripciones finas por densas, una confusión tan profunda como identificar guiños con contracciones de párpados o robo de ovejas con perseguir animales lanudos fuera de sus pastos. La falacia cognitivista -que la cultura consiste (para citar a otro vocero del movimiento) en "fenómenos mentales que pueden [él quiere decir 'deberían'] ser analizados por métodos formales, similares a los de la matemática y la lógica"- es tan destructiva de un efectivo uso del concepto como lo son las falacias behaviorista e idealista de las cuales es una mala corrección. Tal vez, como sus errores son más sofisticados y sus distorsiones más sutiles, es incluso más destructiva.

El ataque generalizado sobre "teorías-aisladas del significado" es, desde el primer Husserl y el último Wittgenstein, tanto una gran parte del pensamiento moderno que no necesita ser desarrollado una vez más aquí. Lo que es necesario es verlo porque sus nuevas alcanzan a la antropología; y particularmente porque se hizo claro que decir que la cultura consiste en estructuras de significado socialmente establecidas en términos de las cuales la gente hace cosas como signos de conspiraciones y se une a ellas o percibe insultos y los contesta, no es decir que es un fenómeno psicológico, una característica de la mente de alguien, su personalidad, estructura cognitiva, o lo que sea, más que decir que el Tantrismo, la genética, la forma progresiva del verbo, la clasificación de los vinos, la ley común o la noción de un "curso condicional" (como Westermarck definió el concepto de 'ar en términos del cual Cohen presionó su reclamo de daños) lo es. Lo que, en un lugar como Marruecos, previene a aquellos\* de nosotros que crecimos guiñando otros guiños o asistiendo otras ovejas de entender lo que la gente hace, no es la ignorancia en cuanto a cómo trabaja el conocimiento (aunque ayudaría mucho tener menos de eso, uno asume que trabaja entre ellos igual que entre nosotros) tanto como una falta de familiaridad con el "universo imaginativo" dentro del cual sus "actos-son -signos." Así como Wittgenstein fue invocado, así también puede ser citado:

"Nosotros... decimos de algunas personas que son transparentes para nosotros. Sin embargo, es importante con relación a esta observación que un ser humano puede ser un completo enigma para otro. Aprendemos esto cuando vamos a un país extranjero con tradiciones enteramente extrañas; y lo que es más, incluso dado un dominio del idioma de ese país. Nosotros no entendemos a la gente. (Y no por no conocer lo que se dicen a sí mismos) No sabemos "desenvolvernos con ellos."

#### IV

<sup>u</sup> Desenvolvernos<sup>u</sup> (un asunto aburrido que tiene éxito sólo precariamente), es aquello en que consiste la investigación etnográfica como una experiencia personal. Los escritos antropológicos, en tanto esfuerzo científico, consisten en<sup>u</sup> tratar de formular las bases en que uno imagina<sup>u</sup> (siempre excesivamente) que ha encontrado a los demás. No estamos buscando, o al menos no estoy buscando, convertirnos en unos nativos (en cualquier caso, una palabra comprometida) o imitarlos. Solamente los "románticos" o los "espías" encontrarían eso interesante. Nosotros buscamos, en el amplio sentido<sup>u</sup> del término el cual encierra mucho más que mera palabrería, conversar con ellos no sólo como extranjeros, algo mucho más difícil de lo que comúnmente se reconoce. Stanley Cavell ha notado: "Si

Si estudiar cultura es "interpretarla" = comprender el sentido  
& propósito de la antropología es "el entendimiento  
del universo del sujeto"

- Deena Thick  
El contexto en el cual los elementos (culturales)  
pueden ser descritos en forma "Thick" -

hablar por alguien parece ser un proceso misterioso, puede ser porque hablar a alguien no parece misterioso para nada".

Visto de esta forma, el propósito de la antropología es el engrandecimiento del universo del discurso humano. Este no es, por supuesto, su único propósito -instrucción, diversión, consejo práctico, adelanto moral, descubrimiento del orden natural en el comportamiento humano, son otros; ni tampoco la antropología es la única ciencia que lo persigue. Pero es un "propósito" al cual un concepto — semiótico — de — cultura — está particularmente (bien adaptado). Como los sistemas inter-trabajados de signos construibles (lo que, ignorando usos provinciales, llamaría símbolos), la cultura no es un poder, algo a lo cual pueden atribuirse causalmente eventos sociales, comportamientos, instituciones, o procesos; es un contexto, algo dentro de lo cual estos elementos pueden ser descritos inteligiblemente, es decir, "densamente".

La famosa absorción — antropológica — con — lo — exótico (para nosotros) [— jinetes berberiscos, vendedores ambulantes judíos, legionarios franceses—] es, así, esencialmente un instrumento para remover el sentido insulso de familiaridad con el cual el misterio de nuestra propia habilidad para relacionarnos perceptivamente de uno a otro está escondido desde nosotros. Ver lo ordinario en lugares en que toma formas no acostumbradas hace resaltar, como tan a menudo se ha afirmado,

Descripción:

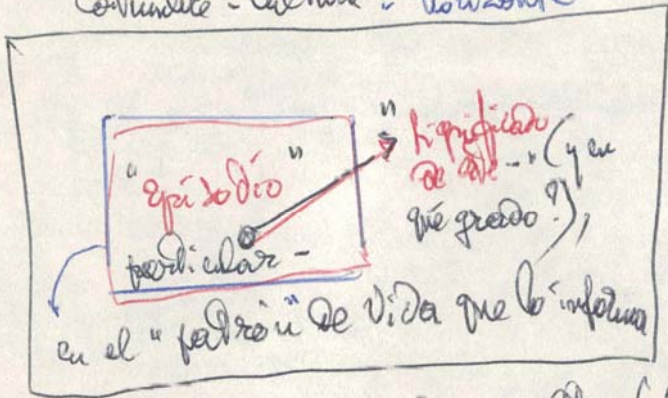
"en profundidad" = evidencia el significado de un gesto de acuerdo al "patrón" de vida que lo informa -

« DENSA »

"culturalmente el texto" es:  
= ver el significado de un elemento desde el "texto"!

hiper-texto!

Comunidad - Cultura = horizonte



Hay preconcepciones = detalle = ste (episodio)

En qué patrones estas "afectan" → el patrón de vida de los afectados?

Observar los episodios → en sus contextos = además los neces y la racionalidad

no la arbitrariedad del comportamiento humano (no hay nada especialmente arbitrario en tomar el robo de ovejas por insolencia en Marruecos), sino el grado en que varía su significado de acuerdo al patrón de vida que lo informa. Entender la cultura de un pueblo expone su "normalidad" sin reducir su "particularidad" (Entre más me las arreglo para seguir qué están haciendo los marroquíes más lógicos y singulares me parecen) Esto los hace "accesibles" el ponerlos en el "marco" de sus propias banalidades, disuelve su opacidad. (≈ a date)

Esta maniobra, generalmente referida (muy causalmente) como "ver las cosas desde el punto de vista del actor", es muy libresca, como "el acercamiento ≈ verstehen"; o muy técnica, como el "análisis enuno", que tan a menudo lleva a la noción que la antropología es una variedad de ya sea lectura a distancia de la mente o fantasear de un caníbal isleño, y que debe ser ejecutada con mucho cuidado por alguien ansioso de navegar por delante de los naufragios de una docena de filosofías hundidas. Nada es más necesario al comprender lo que es la "interpretación-antropológica", y el grado en que es "interpretación", que un entendimiento exacto de lo que significa -y lo que no significa- decir que nuestras formulaciones de los sistemas de símbolos de otras personas deben ser orientadas en el sentido del actor(1).

Lo que significa es que las descripciones de las culturas berberisca, judía o francesa deben ser emitidas en - términos - de - las -

"construcciones" que "imaginamos" que los berberiscos, judíos o franceses ponen sobre lo que viven, las fórmulas que usan para definir lo que les pasa. Lo que no significa es que tales descripciones sean ellas mismas berberiscas, judías o francesas -esto es, parte de la realidad que están describiendo ostensiblemente; son antropológicas- es decir, parte de un sistema de análisis científico en desarrollo. Estas descripciones, que deben ser emitidas en términos de las interpretaciones a las cuales personas de una particular denominación someten su experiencia, pues eso es lo que describen, son, además, antropológicas pues son antropólogos quienes las hacen. Normalmente no es necesario señalar tan trabajosamente que el objeto de estudio es una cosa y otra el estudio de él. Está suficientemente claro que el mundo físico no es la física y *A skeleton key to Finnegans Wake* no es *Finnegans Wake*. Pero, como en el estudio de la cultura el análisis penetra en el centro del objeto -esto es, nosotros empezamos con nuestras interpretaciones de lo que nuestros informantes hacen o creen que hacen, y luego las sistematizamos- la línea entre la cultura (marroquí) como un hecho natural y la cultura (marroquí) como una entidad teórica, tiende a borrarse. Más aún, ya que la última se presenta bajo la forma de la descripcion de la visión de un actor de concepciones (marroquíes) de todo, desde la violencia, el



honor, la divinidad y la justicia, hasta la tribu, la propiedad, el patronazgo y la jefatura.

En pocas palabras, los escritos antropológicos "son ellos mismos" interpretaciones, incluso de segundo y tercer grado, para desechar. (Por definición, sólo el "nativo" hace interpretaciones de primer orden: es su cultura)(2) Son, así, ficciones; ficciones en el sentido que son "algo hecho", "algo modelado" -el sentido original de *fictio*-, no que son falsas, no-factuales, o meramente experimentos pensados del tipo "como si". Construir descripciones orientadas en el sentido del actor de las complicaciones entre un cacique berberisco, un mercader judío y un soldado francés en el Marruecos de 1912 es, claramente, un acto imaginativo que no se diferencia de construir descripciones similares de, digamos, las complicaciones entre un doctor francés de provincia, su tonta, adúltera esposa y su inútil amante en la Francia del siglo XIX. En el último caso, los actores se representan como si no hubieran existido y los hechos como si no hubieran sucedido, mientras en el anterior se representan como reales o como si hubieran existido. Esta es una diferencia de no poca importancia; en efecto, precisamente la que Madame Bovary tenía dificultad en captar. Pero la importancia no yace en el hecho que su historia fue creada mientras la de Cohen solamente anotada. Las condiciones de su creación, y su significado, difieren

qui dare de trouber son Edos? (morice - de la conduite)

(para no decir nada de la forma y la cualidad). Pero una es tanto una fictio -"un hacer"- como la otra.

Los antropólogos nunca han estado tan conscientes de este hecho como pueden estar: que aunque la cultura exista en el puesto de comercio, el fuerte en la colina o la persecución de ovejas, la antropología existe en el libro, el artículo, la conferencia, el museo o, a veces últimamente, la película. Llegar a estar consciente de esto es darse cuenta que la línea entre modo de representación y contenido substantivo es tan no-extraíble en el análisis cultural como en la pintura, y este hecho, a su vez, parece amenazar el status objetivo del conocimiento antropológico sugiriendo que su fuente no es la realidad social sino el artificio erudito.

Realmente lo amenaza, pero la amenaza es vacía. La demanda de atención a un recuento etnográfico no descansa en la habilidad del autor para capturar hechos primitivos en lugares lejanos y traerlos a casa como una máscara o una escultura, sino en el grado en que él es capaz de aclarar lo que sucede en tales lugares, de reducir la perplejidad - ¿qué clase de hombres son estos?- que naturalmente levantan los actos no familiares que emergen de un fondo desconocido. Esto levanta algunos problemas serios de verificación, está bien -o de cómo puede contarse una mejor relación de una peor, si "verificación" es una palabra tan dura para una ciencia tan suave (yo, en lo personal,

Una simple descripción objetiva (de las contumelias) no  
volverá la pena!!

Sino el "significado", auténtico o no, de las acciones!

en lugar de "verificación"

preferiría "valoración"). Pero esa es precisamente su virtud. Si la etnografía es descripción - densa y los etnógrafos son quienes hacen la descripción, entonces la pregunta determinante para cualquier ejemplo dado de ella, ya sea un pasquín-diario-de-campo o una monografía del tamaño de las de Malinowski, es si distingue los guiños de las contracciones del párpado y los guiños reales de los fingidos. La fuerza de nuestras explicaciones no debe medirse contra un "cuerpo" ~ de ~ datos no interpretados, descripciones radicalmente finas, sino contra el poder de la imaginación científica de ponernos en contacto con las vidas de los extranjeros. No vale la pena, como dijo Thoreau, darle la vuelta al mundo para contar los gatos en Zanzíbar.

V

Ahora bien, esta proposición: que no es nuestro interés decolorar el comportamiento humano de las propiedades que nos interesan antes de empezar a examinarlo, se ha agravado a veces en una demanda más amplia, a saber, que en tanto sólo son esas propiedades las que nos interesan, no necesitamos / en absoluto prestar atención al comportamiento. Corre la idea que la cultura es tratada de una forma más efectiva simplemente como un sistema simbólico (la frase es: "en sus propios términos"), aislando sus elementos.

especificando las relaciones internas entre esos elementos y, entonces, caracterizando el sistema completo de una forma general -de acuerdo a los símbolos nucleares alrededor de los cuales está organizada, las estructuras subyacentes de las cuales la cultura es su expresión superficial, o los principios ideológicos sobre los cuales está basada. Aunque este acercamiento hermético a las cosas es una marcada mejora en "comportamiento aprendido" y "fenómenos mentales", nociones de lo que la cultura es y fuente de algunas de las más poderosas ideas teóricas en la antropología contemporánea, me parece que corre el peligro (y cada vez más por haberse adelantado a la cultura) de cerrar su análisis a su propio objeto: la lógica informal de la vida real. Hay una pequeña ganancia en librar un concepto de los defectos del psicologismo sólo para sumergirlo inmediatamente en los del esquematismo.

Debe prestarse atención al comportamiento, y con alguna exactitud, porque es a través del flujo del comportamiento -o, más precisamente, acción social- que las formas culturales encuentran articulación. También lo encuentran, por supuesto, en varias clases de artefactos, y estados de conciencia, pero éstos sacan su sentido del rol (Wittgenstein diría su "uso") que juegan en un patrón de vida continuo, y no de ninguna relación intrínseca que tengan unos con otros. Esto es lo que Cohen, el sheikh y el "Capitán Dumari" estaban haciendo cuando se obstaculizaron sus

"fluídos"

propósitos unos a otros -buscando una transacción, defendiendo el honor, estableciendo el "dominio", lo que creó nuestro drama pastoral y, por tanto, "aquello sobre lo cual" el drama es. No importando lo que, "en sus propios términos", los sistemas de símbolos puedan ser o puedan estar, nosotros logramos un acceso empírico a ellos inspeccionando eventos y no arreglando entidades abstractas en patrones unificados.

Una implicación más de esto es que la coherencia no puede ser el mayor test de validez para una descripción cultural. Los sistemas culturales deben tener un grado mínimo de coherencia, de otra forma no los llamaríamos sistemas; y, por la observación, normalmente tienen bastante más. Pero nada es tan coherente como la alucinación de un paranoico o la historia de un estafador. La fuerza de nuestras interpretaciones no puede descansar, como tan frecuentemente se hace ahora, sobre la fuerza cohesiva que mantiene su lógica o la seguridad con la que son argumentadas. Pienso que nada ha hecho más para desacreditar el análisis cultural que la construcción de descripciones impecables del orden formal en cuya existencia nadie puede creer.

Si la interpretación antropológica es construir una lectura de lo que pasa, entonces, divorciarla de lo que pasa -de lo que en este momento o lugar dijeron unas personas, hicieron o se les hizo, del vasto asunto del mundo- es divorciarla de sus

aplicaciones y dejarla vacía. Una buena interpretación de cualquier cosa -un poema, una persona, una historia, un ritual, una institución, una sociedad- nos lleva al corazón de lo interpretado. Cuando no lo hace y, en vez de eso, nos lleva a algún otro lugar -a admirar su propia elegancia, la inteligencia del autor o la belleza del orden euclideo- puede que tenga sus encantos intrínsecos; pero es algo más lo que requiere el objetivo inmediato -imaginar de qué se trata toda esta sarta de disparates relativos a las ovejas.

Estos disparates -el ladrón simulado, la transferencia compensativa de las ovejas y su confiscación política- es (o fue), esencialmente, un discurso social incluso si, como dije antes, uno se condujo en múltiples lenguas tanto en acción como en palabras.

Al reclamar su 'ar, Cohen invocó el pacto de comercio; al reconocer el reclamo, el sheikh desafió a la tribu de los ofensores; al aceptar la responsabilidad, la tribu de los ofensores pagó la indemnización; y ansiosos por demostrar a sheikhs y vendedores ambulantes por igual quién mandaba allí, los franceses aplicaron su mano imperial. Como en cualquier discurso, el código no determina la conducta, y lo que en realidad se dijo no era necesario haberlo dicho. Cohen pudo no haber escogido presionar por su reclamo, dada su ilegitimidad a los ojos del Protectorado. El sheikh, por razones similares, pudo haberlo rechazado. La tribu de los ofensores que



todavía resistían a la autoridad francesa, pudieron haber decidido ver el asalto como "real" y pelear en vez de negociar. Los franceses siendo más *habile* y menos *dur* (como llegaron a ser después bajo el tutelaje señorial del Mariscal Lyautey), pudieron haber permitido a Cohen conservar sus ovejas, guiñando -como decimos- a la continuidad del pacto y a la limitación de ésta a su autoridad. Y hay otras posibilidades : los Marmushas pudieron haber visto la acción de los franceses como un insulto demasiado grande para ser soportado y haber ido ellos mismos a la disidencia; los franceses pudieron haber intentado no solamente apretar los tornillos a Cohen, sino advertir, poner pies en polvorosa al sheikh; y Cohen pudo haber concluido que comerciar en el altiplano entre berberiscos renegados y soldados franceses ya no valía la pena y haberse retirado a los confines mejor gobernados del pueblo. Esto es, ciertamente, lo que pasó más adelante cuando el Protectorado alcanzó soberanía genuina. No obstante, el punto aquí no es describir lo que pasó o no pasó en Marruecos. (De este simple incidente uno puede extenderse hacia enormes complejidades de la experiencia social). Sólo es para demostrar en qué consiste una pieza de interpretación antropológica, a saber, trazar la curva del discurso social; vertirla en una forma inspeccionable.

El etnógrafo "inscribe" el discurso-social; lo pone por escrito. Haciendo esto, convierte un evento pasajero, que existe sólo en su

propio momento de ocurrir, en un "recuento" que existe en sus inscripciones y puede ser reconsultado. El sheikh murió desde hace mucho tiempo, asesinado en el proceso de ser "pacificado" (como los franceses lo llamaron); el Capitán Dumari, su pacificador, vive retirado a sus recuerdos en el sur de Francia; y Cohen fue el año pasado a "casa" en Israel en parte como refugiado, peregrino y patriarca agonizante. Sin embargo lo que, en mi amplio sentido se "dijeron" el uno al otro en un territorio determinado hace sesenta años es preservado -de una forma no perfecta- para su estudio. "Qué" -pregunta Paul Ricoeur- es prestado y algo distorsionado de esta idea total de "inscripción de la acción": "¿qué es lo que la escritura fija?"

No el evento de hablar, sino lo "dicho" del hablar donde por lo "dicho" del hablar entendemos esa exteriorización intencional constitutiva del objetivo del discurso gracias a la cual el sagen -el decir- quiere convertirse en Aus-sage -la enunciación, lo enunciado. Brevemente, lo que escribimos es el noema ["pensamiento", "contenido", "esencia"] del hablar. Es el "significado (sentido) del evento del discurso, no el evento como evento.

Esto no es tan "dicho", escribe él -si los filósofos de Oxford publican muy pocas historias, los fenomenólogos publican oraciones muy largas; pero esto nos lleva de cualquier manera a una respuesta más precisa

a nuestra pregunta generativa: "¿Qué hace el etnógrafo?" (3) También esto puede parecer un descubrimiento menos sorprendente, y para alguno familiarizado con la literatura que corre, un descubrimiento implausible. Pero como la respuesta standard a nuestra pregunta ha sido: "El observa, él recuenta, él analiza" -una concepción del asunto del tipo *veni, vidi, vici*- puede tener más consecuencias profundas de las aparentes a primera vista, la menor de las cuales no es que distinguir estas tres fases de la búsqueda de conocimiento puede, de hecho, no ser normalmente posible; y, ciertamente, como "operaciones" autónomas pueden no existir de hecho.

La situación es incluso más delicada porque, como ya se dijo, lo que inscribimos (o tratamos de inscribir) no es el crudo discurso social al cual, precisamente por no ser actores (salvo muy marginal o especialmente), no tenemos acceso directo, sino solamente a esa pequeña parte de él que nuestros informantes pueden llevarnos a entender (4). Esto no es tan fatal como suena, ya que, de hecho, no todos los cretenses son mentirosos y no es necesario conocer todo para entender algo. Pero, sí, hace ver el análisis antropológico, entendido como la manipulación conceptual de hechos descubiertos (una reconstrucción lógica de la mera realidad), bastante cojo. Poner delante los cristales simétricos del significado, purificados de la complejidad material en que fueron localizados, y entonces atribuir su

## Actividad del antropólogo

- 1) El flujo del discurso
- 2) recordar lo dicho en el discurso
- 3)
- 4) microscópico  
desde lo pequeño a lo general

existencia a principios autógenos de orden, a propiedades universales de la mente humana, o al *Weltanschauungen* vasto y a-priori; es pretender una ciencia que no existe e imaginar una realidad que no puede ser fundamentada. El análisis cultural es (o debería ser) suponer los significados, afirmar las suposiciones y esbozar conclusiones explicativas de las mejores suposiciones, y no descubrir el Continente del Significado y proyectar su paisaje sin cuerpo.

## VI

La descripción etnográfica, entonces, tiene tres características: 1 es interpretativa; lo que interpreta es el flujo del discurso social 2 y el interpretar involucrado consiste en tratar de rescatar lo "dicho" de tal discurso de sus ocasiones perecederas y arreglarlo en términos susceptibles de ser examinados (leídos atentamente). 3 El *kula* ya no está, o está alterado; pero, para bien o para mal, *Los Argonautas del Pacífico Oeste* permanece. 4 No obstante hay, además, una cuarta característica de tal descripción, por lo menos como yo la practico: es "microscópica."

Esto no quiere decir que no hay interpretaciones antropológicas a gran escala de sociedades enteras, civilizaciones,

1) Microcosmos

↳ produce generalización

2) experimento natural

liberación de los "puros"

—————

—————

—————

—————

eventos mundiales, etc. Ciertamente, es tal extensión para ampliar contextos de nuestro análisis que, junto con sus implicaciones teóricas, les provee atención general y justifica que las construyamos. Nadie se ocupa más de esas ovejas en cuanto tales, ni siquiera Cohen (bueno, Cohen tal vez...) La historia puede tener sus momentos cruciales oportunos, "gran ruido en un pequeño cuarto"; pero este pequeño rodeo seguramente no fue uno de ellos.

Esto es decir, simplemente, que de una forma característica, el antropólogo se acerca a estas interpretaciones muy amplias y a análisis más abstractos desde la dirección de relaciones excesivamente extensas con asuntos extremadamente pequeños. El confronta las mismas grandes realidades que otros - historiadores, economistas, politicólogos, sociólogos- confrontan en composiciones más decisivas: Poder, Cambio, Fé, Opresión, Trabajo, Pasión, Autoridad, Belleza, Violencia, Amor, Prestigio; sin embargo, él las confronta en contextos bastante oscuros -lugares como Marmusha y vidas como la de Cohen- para sacar de ellas sus hitos fundamentales. Estas constancias demasiado humanas, "esas grandes palabras que nos dan miedo a todos", toman una forma casera en tales contextos (caseros). Pero esta es exactamente la ventaja. Ya hay suficientes profundidades en el mundo.

Sin embargo, el problema de cómo conseguir desde una colección de "miniaturas"

etnográficas como nuestra historia de ovejas -un surtido de observaciones y anécdotas- hasta escapes culturales (del tamaño de una pared) de la nación, la época, el continente o la civilización, no se pasa fácilmente por alto con alusiones vagas a las virtudes de concretitud y a la mente que tiene los pies en la tierra. Esto se ha convertido en un gran problema metodológico, y en gran medida muy mal manejado, para una ciencia nacida en tribus indúes, las islas del Pacífico y linajes africanos que subsecuentemente han sido sobrecogidos por grandes ambiciones. Los modelos que los antropólogos mismos han trabajado para justificar su moverse <sup>de</sup> verdades locales a visiones generales han sido, de hecho, tan responsables de minar el esfuerzo como cualquier cosa que sus críticos -sociólogos obsesionados con tamaños ejemplares, psicólogos con medidas o economistas con agregados- han sido capaces de tramar en contra de ellos.

De estos, los más importantes han sido: "el modelo -"microcósmico"- [Jonesville-es-los-EUA]; y el modelo "experimento natural" la-Isla-del-Este-es-un-caso-de-pruebas. Ya sea el cielo en un grano de arena o las más lejanas playas de posibilidad.

La pequeña falacia de la expresión Jonesville-es-América (o la gran falacia de América-es-Jonesville) es tan obvia que la única cosa que necesita explicación es cómo se las ha arreglado la gente para creerla y para esperar que otros la crean. La noción de



que uno puede encontrar la esencia de sociedades nacionales, civilizaciones, grandes religiones o lo que sea que se resume y simplifica en los llamados "típicos" pequeños pueblos y villas es un sinsentido completo. Lo que uno encuentra en pequeños pueblos y villas es (¡ay!) la vida del pequeño pueblo o villa. Si los estudios localizados y microscópicos fueran realmente dependientes, por su gran relevancia, de tal premisa -que capturan el gran mundo en lo pequeño- no tendrían ninguna relevancia.

\*!?

Sin embargo, está claro que no son realmente dependientes de tal premisa. El locus de estudio no es el objeto de estudio. Los antropólogos no estudian villas (tribus, pueblos, vecindarios...); ellos estudian en villas. Pueden estudiarse diferentes cosas en lugares distintos, y algunas cosas -por ejemplo lo que la dominación colonial le hace a cuadros establecidos de expectación moral- pueden estudiarse mejor en localidades confinadas. Pero esto no hace del lugar aquello que se está estudiando. En las más remotas provincias de Marruecos e Indonesia, yo he luchado con las mismas preguntas con que otros científicos sociales han luchado en localidades más centrales -por ejemplo, ¿cómo es posible que las demandas más importunas de los hombres a la humanidad sean proyectadas en los acentos del orgullo grupal?- y con más o menos la misma conclusividad. Uno puede añadir una dimensión más -una muy necesitada en el clima actual de evaluar-y-salvar la ciencia social; pero esto es todo. Hay un

!?

cierto valor si se va a continuar con la explotación de masas habiendo visto a un aparcerero javanés volteando la tierra en un aguacero tropical, o a un sastre marroquí bordando kaftans a la luz de una bombilla de veinte watts. Pero la noción de que esto da la cosa entera (y eleva a un plano de ventaja moral desde el cual puede verse a aquellos étnicamente menos privilegiados) es una idea que puede entretener solamente a alguien que ha pasado demasiado tiempo en el monte.

La noción del "laboratorio natural" ha sido igualmente perniciosa no solamente porque la analogía es falsa -¿qué clase de laboratorio es aquel donde ninguno de los parámetros es manipulable?- sino porque lleva a la noción de que los datos derivados de los estudios etnográficos son más puros, más fundamentales, más sólidos o menos condicionados (la mejor palabra es "elementales"), que aquellos derivados de otras especies de la investigación social. La gran variación de las formas culturales es, por supuesto, no sólo el gran (y derrochador) recurso, sino el fundamento de su más profundo dilema teórico: ¿cómo debe cuadrarse tal variación con la unidad biológica de la especie humana? Pero no se trata, ni siquiera metafóricamente, de una variación experimental, porque el contexto en que ocurre varía junto con ella, y no es posible (aunque hay quienes tratan) aislar las "y" de las "x" para escribir una función correcta. } ?

Los famosos estudios que se proponen mostrar que el complejo de Edipo estaba en el fondo en los Trobriands, que los roles sexuales estaban de cabeza en Tchambuli y que los indios del Pueblo carecían de agresión (es característico que todos ellos fueron negativos -"pero no en el Sur"), no son hipótesis "científicamente probadas y aprobadas" sea cual fuere su validez empírica. Son interpretaciones o malas interpretaciones, como cualquier otra, a las que se llega de la misma forma que a cualquier otra y que son inherentemente no-conclusivas como cualquier otra; y el intento de investir las con la autoridad de la experimentación física no es sino prestidigitación metodológica. Los hallazgos etnográficos no son privilegiados, solamente particulares: otro país tuvo noticias de. Mirar estos hallazgos como algo más (o algo menos) que eso, los distorsiona tanto a ellos como a sus implicaciones (que son mucho más profundas que mera primitividad) para la teoría social.

Otro país tuvo noticias de: la razón por la cual prolongadas descripciones de "asaltos de ovejas lejanos (y un realmente buen etnógrafo haría considerado qué clase de ovejas eran) tienen una relevancia general es que ellas presentan la mente sociológica con material corporalizado dónde alimentarse. Lo importante acerca de los hallazgos del antropólogo es su compleja especificidad, su circunstancialidad. Es con la clase de

material producido por estudios de campo de mucho tiempo, principalmente (aunque no exclusivamente) cuantitativo, altamente participativo, casi obsesivamente minucioso y relativo a un contexto confinado que a los macro-conceptos con los cuales se aflije la ciencia social contemporánea -legitimidad, modernización, integración, conflicto, carisma, estructura, ... significado- // se les puede dar la clase de realidad sensible que hace posible pensar no solamente de una forma realista y concreta acerca de ellos, sino, lo que es más importante, creativa e imaginativamente con ellos.

El problema metodológico que la naturaleza microscópica de la etnografía presenta es real y crítico. Pero no debe resolverse viendo una localidad remota como el mundo en una taza de té ni como el equivalente sociológico de una cámara de niebla. Debe resolverse -o, de cualquier forma, mantenerlo a raya decentemente- dándose cuenta que las acciones sociales son comentarios sobre algo más que ellos mismos, que el lugar de donde viene una interpretación no determina a dónde puede ser impelida a ir. Hechos pequeños hablan a grandes temas, los guiños a la epistemología, o los asaltos de ovejas a la revolución, porque están hechos para eso.

VII

Todo esto nos lleva, finalmente, a la teoría. El pecado capital de los acercamientos interpretativos a cualquier cosa -literatura, sueños, síntomas, cultura- es que ellos tienden a resistir, o a que se les permita resistir, a la articulación conceptual y así escapan a formas afirmativas sistemáticas. Se capta una interpretación o no, se ve cuál es su punto o no, se acepta o no. Presa en la inmediatez de su propio detalle, la interpretación se presenta como validándose a sí misma o, lo que es peor, como validada por las sensibilidades desarrolladas de la persona que la presenta; cualquier intento de proyectar lo que ella dice en otros términos que no sean los suyos es visto como una parodia "como etnocéntrico" el término antropológico más severo de abuso moral.

Para un campo de estudio el cual, no obstante se afirma tímidamente a sí mismo como una ciencia (aunque yo mismo no soy tímido acerca del asunto), esto simplemente no se afirmará de tal manera. No hay razón por la cual la estructura conceptual de una interpretación cultural debería ser menos formulable y, así, menos susceptible de explicar cánones de evaluación que la de, digamos, una observación biológica o un experimento físico -ninguna razón excepto que los términos en los cuales tales formulaciones pueden ser emitidos son, si-no totalmente inexistentes.

## INTERPRETACIÓN

sí muy cercanos a esto. Nos hemos reducido a insinuar teorías porque carecemos del poder para afirmarlas.

Debe ser admitido, al mismo tiempo, que la interpretación cultural tiene una cantidad de características que hacen de su desarrollo teórico más difícil de lo usual. La primera es la necesidad de la teoría para estar más cerca del fundamento de lo que tiende a ser el caso en ciencias más capaces de abandonarse a sí mismas a la abstracción imaginativa. En antropología, vuelos cortos del raciocinio tienden a ser efectivos; vuelos más largos tenderían a derivar en sueños lógicos, perplejidades académicas con simetría formal. Todo el punto de un acercamiento semiótico a la cultura es, como he dicho, ayudarnos a ganar acceso al mundo conceptual en el cual nuestros sujetos viven para que podamos, en el amplio sentido del término, conversar con ellos. La tensión entre la exigencia de esta necesidad de penetrar un universo no familiar de acción simbólica y los requerimientos del avance técnico en la teoría de la cultura, entre la necesidad de entender y la necesidad de analizar es, en cuanto resultado, necesariamente grande y esencialmente ineludible. Ciertamente, el nuevo desarrollo teórico sigue adelante entre más profunda es la tensión. Esta es la primera condición para la teoría cultural: no es su propio amo. Así como es inseparable de las inmediateces que la descripción densa presenta, su libertad de formarse a sí misma en términos

— El estudio filológico vale además sobre el  
estudio antropológico "no en el sentido  
de continuar donde los otros terminan". u.

fenómeno lógico  
de la lógica de la reflexión

de su lógica interna es bastante limitada.  
Qué generalidad imagina alcanzar, se deriva  
de la delicadeza de sus distinciones y no de  
la envergadura de sus abstracciones.

A esto sigue una peculiaridad en la forma en  
que nuestro conocimiento de cultura...  
culturas... una cultura, como un simple  
asunto de hecho empírico, crece: en  
arrebatos. Más que seguir una curva  
ascendente de hallazgos acumulativos, el  
análisis cultural rompe en una secuencia \*  
desconectada, y sin embargo coherente, de  
salidas cada vez más intrépidas. Los estudios  
se construyen sobre otros estudios, no en el  
sentido que continúan donde los otros  
terminan, sino en el sentido que, mejor  
informados y mejor conceptualizados, ahondan  
más profundamente en las mismas cosas. Todo  
análisis cultural serio empieza con un  
comienzo absoluto y finaliza donde puede  
llegar antes de agotar su impulso  
intelectual. Previamente a que se movilicen  
los hechos descubiertos, a que los conceptos  
desarrollados sean usados y a que las  
hipótesis formuladas sean puestas a prueba;  
pero el movimiento no es de teoremas ya  
probados a otros probados últimamente, es de  
una torpeza incómoda que para muchos es un  
entendimiento elemental a la afirmación  
sustentada de que uno ha alcanzado y  
sobrepasado eso. Un estudio es un avance si  
es más incisivo -sea lo que sea que esto  
quiere decir- que aquellos que lo



precedieron; pero va más por su lado, desafiante y desafiado, que apoyarse sobre sus hombros.

Es por esta razón, entre otras, que el ensayo, ya sea de treinta páginas o de trescientas, ha parecido ser el género natural para presentar interpretaciones culturales y teorías que las sustentan, y por qué, si uno busca tratados sistemáticos en el campo, se decepciona tan pronto, más aún si se ~~uno~~ encuentra uno. Incluso artículos inventivos son raros aquí y, de cualquier forma, difícilmente tienen más interés que el bibliográfico. Las contribuciones teóricas más grandes no solamente yacen en estudios específicos -esto es cierto en casi cualquier campo- sino es muy difícil abstraerlos de dichos estudios e integrarlos en algo que uno puede llamar "teoría cultural" como tal. Las formulaciones teóricas se ciernen tan cerca de las interpretaciones que gobiernan que no hacen mucho sentido ni tienen mucho interés independientemente de ellos. Esto es así, no porque no son generales (si ellos no son generales, no son teóricos), sino porque, expresadas independientemente de sus aplicaciones, parecen ya sea un lugar común o vacío. Uno puede tomar (y esto es de hecho cómo el campo progresa conceptualmente) una línea de ataque teórico en conexión con un ejercicio en interpretación etnográfica y emplearla en otra, empujándola hacia una mayor precisión y una relevancia más amplia; no obstante, uno no puede escribir una "Teoría General de la Interpretación

Cual es el Objetivo?

— es un diagnóstico de lo que es

Cultural". O, mejor, si se puede, pero entonces sucede que hay poco beneficio en ello, porque aquí el objetivo esencial de la construcción de teorías no es codificar regularidades abstractas sino hacer posible la descripción (densa) no generalizar casos esporádicos, sino generalizar dentro de ellos.

Generalizar dentro de casos es generalmente llamado (por lo menos en medicina y en psicología profunda) inferencia-clínica. Mejor que empezar con un grupo de observaciones e intentar someterlas bajo una norma, dicha inferencia empieza con un grupo de (presuntos) significantes e intentos de ubicarlos dentro de un marco inteligible. Las medidas son enfrentadas a las predicciones teóricas, pero los síntomas (incluso cuando son medidos) son escrutados por peculiaridades teóricas -esto es, son diagnosticados. En el estudio de la cultura, los significantes no son síntomas o grupos de síntomas, sino actos simbólicos o grupos de actos simbólicos, y el objetivo no es la terapia sino el análisis del "discurso social". Pero la forma en que la teoría es usada -para descubrir la importancia no aparente de las cosas- es la misma.

De esta forma llegamos a la segunda condición de la teoría cultural: no es predicativa (por lo menos en el sentido estricto del término). El que diagnostica no predice sarampión, decide que alguien lo tiene, o en el mejor de los casos anticipa que es muy posible que

brevemente alguien lo adquirirá. Sin embargo, esta limitación, que es lo suficientemente real, comúnmente ha sido mal entendida o exagerada, pues se ha creído que significa que la interpretación es meramente post facto: que, como el campesino de la vieja historia, primero dispara y abre los agujeros en la barrera y luego pinta los ojos del toro alrededor de ellos. Difícilmente se puede negar que hay mucho de todo esto por ahí, algo en lugares preeminentes. Debe negarse, sin embargo, que la interpretación es el resultado inevitable de un acercamiento clínico al uso de la teoría.

Es cierto que en el estilo clínico de la formulación teórica, la conceptualización se dirige hacia el fin de generar interpretaciones de asuntos que ya están entre manos, no hacia proyectar resultados de manipulaciones experimentales o deducir estados futuros de un sistema determinado. Pero eso no significa que la teoría solamente tiene que cuadrar (o, más cuidadosamente, generar interpretaciones convincentes de) realidades pasadas; tiene también que sobrevivir -intelectualmente- a realidades por venir. Aunque formulemos nuestra interpretación de un arrebato de guiños o un ejemplo de robo de ovejas después de haber ocurrido, a veces mucho después, el marco teórico en términos del cual la interpretación es hecha debe ser capaz de continuar produciendo interpretaciones que se puedan defender a la par de la aparición de nuevos fenómenos sociales. Aunque uno empieza

cualquier esfuerzo en la descripción densa, más allá de lo obvio y lo superficial, desde un estado de desconcierto general como una confusión endemoniada -tratar de desenvolvernos-, uno no empieza (o no debería) intelectualmente con la cabeza vacía. Las ideas teóricas no se crean totalmente en cada estudio; como he dicho, son adoptadas de otros estudios relacionados y, pulidos en el proceso, se aplican a nuevos problemas interpretativos. Si cesan de ser útiles con relación a dichos problemas, tienden a dejar de ser usados y son más o menos abandonados. Si continúan siendo útiles, arrojando nuevas concepciones, entendimientos, se elaboran más y siguen siendo usados (5).

Tal visión de cómo funciona la teoría en una ciencia interpretativa sugiere que la distinción, relativa en cualquier caso, que aparece en ciencias experimentales o de la observación entre "descripción" y "explicación" se manifiesta aquí como una distinción, incluso más relativa, entre "inscripción" → ("descripción — densa") y "especificación" ("diagnosis") -entre establecer el significado particular que las acciones sociales tienen para los actores de dichas acciones, y afirmar (tan explícitamente como podemos) qué demuestra el conocimiento alcanzado así acerca de la sociedad en la cual es encontrado y, más allá de eso, acerca de la vida social en cuanto tal. Nuestro objetivo doble es desvelar las estructuras conceptuales que informan los

actos de nuestros sujetos, lo "dicho" del discurso-social, y construir un sistema de símbolos en cuyos términos lo que es genérico a esas estructuras, lo que pertenece a ellos porque son lo que son, se opondrá a los otros determinantes del comportamiento humano. En etnografía el oficio de la teoría es proveer un vocabulario en el cual lo que la acción simbólica tiene que decir sobre sí misma - esto es, sobre el papel de la cultura en la vida humana- puede ser expresado.

Aparte de un par de piezas orientadoras preocupadas de asuntos más fundamentales, es de esta forma que la teoría opera en los ensayos recogidos aquí. Un repertorio muy general, conceptos hechos-en-la-academia y sistemas de conceptos -"integración", "racionalización", "símbolo", "ideología", "ethos", "revolución", "identidad", "metáfora", "estructura", "ritual", "visión del mundo", "actor", "función", "sagrado" y, por supuesto la "cultura" misma- está tejida en el cuerpo de la etnografía de la descripción densa con la esperanza de hacer científicamente elocuentes las meras ocurrencias (6). El objetivo es sacar grandes conclusiones de las pequeñas, pero hechos muy densamente texturizados [o con una textura muy densa]; para sustentar amplias afirmaciones sobre el papel de la cultura en la construcción de la vida colectiva comprometiéndolas exactamente con datos complejos.

Así, no es sólo la interpretación que baja hasta el nivel de observación más inmediato: la teoría de la cual tal interpretación depende también lo hace. Mi interés en la historia de Cohen, como el de Ryle en los guiños, creció, ciertamente, desde algunas nociones muy generales. El modelo de "confusión de lenguas" -la visión de que el conflicto social no es algo que pasa cuando, por debilidad, indefinitividad, caducidad o negación, las formas culturales cesan de operar, sino más bien algo que pasa cuando, como los guiños fingidos tales formas son presionadas a operar, en formas no usuales por situaciones e intenciones también no usuales- no es una idea que conseguí en la historia de Cohen. La presté de esa historia instruido por colegas, estudiantes y predecesores.

Nuestra mirada inocente (nota en una botella) es más que un retrato de los marcos de significado de los vendedores ambulantes judíos, guerreros berberiscos y proconsules franceses, o incluso de su mutua interferencia. Es un argumento según el cual re-trabajar el patrón de relaciones sociales es re-arreglar las coordenadas del mundo experimentado. Las "formas" de la sociedad son la substancia de la cultura.

La interpretación,

no conclusiva

Resultados no - privilegiados  
solo particulares

## 2. condiciones

1) - No es su propio arbitrio como  
su libertad es limitada → Los hallazgos son acumulativos  
edad vs sobre edad  
Secuencia coherente

Ensayo en el género cultural que más se utiliza

2) No es predictiva = no proyectar resultados  
no predecir



El Tzi Dzimide!  
de Poco Mendez -

VIII

Hay una historia india -por lo menos yo la oí como una historia india- sobre un inglés quien, habiéndosele dicho que el mundo descansaba sobre una plataforma que a su vez descansaba sobre la espalda de un elefante que, también, descansaba sobre la espalda de una tortuga, preguntó (tal vez era un etnógrafo; es la forma en que ellos se comportan): ¿sobre qué descansó la tortuga? Otra tortuga. ¿Y esa tortuga? "Ah, Sahib, después de esa siguen sólo tortugas".

Ciertamente, esta es la condición de las cosas. Yo no sé cuánto tiempo sería beneficioso meditar sobre el encuentro de Cohen, el sheikh y "Dumari" (tal vez el periodo ya ha sido rebasado); pero sí sé que no importa cuánto me tardara, no conseguiría llegar ni cerca del fondo de él. Ni tampoco he llegado cerca del fondo de cualquier cosa sobre la que he escrito, ya sea en los ensayos que siguen o en cualquier otro lugar.

→ El análisis cultural es intrínsecamente incompleto. Y, peor que eso, entre más profundo menos completo. Extraña ciencia aquella cuyas "afirmaciones más significativas" son las más "trémulamente basadas", en la cual para llegar a algún lado con la materia a la mano debe intensificarse la "sospecha," tanto la propia como la de los otros, de que no se está haciendo lo correcto! Pero eso, junto con el creciente número de gente sutil con

preuntas obtusas, es lo que significa ser un etnógrafo.

Hay algunas formas de escapar a esto - convirtiendo la cultura en folklore y coleccionándola, convirtiéndola en tratos y contándolos, convirtiéndola en instituciones y clasificándolas, convirtiéndola en estructuras y juzgando con ellas. Pero estos son escapes. El hecho es que comprometerse con un concepto semiótico de cultura y un acercamiento interpretativo a ella, es comprometerse con una visión de afirmación etnográfica como (para prestar de W.E. Gallie, la por ahora famosa frase) "esencialmente discutible". La antropología, o por lo menos la antropología interpretativa, es una ciencia cuyo progreso es menos marcado por una perfección de consenso que por un refinamiento del debate. Lo que mejora es la precisión con que nos fastidiamos el uno al otro.

Esto es muy difícil de verse cuando la atención está siendo monopolizada por una sola participación en el argumento. Los monólogos tienen muy poco valor aquí, pues no hay conclusiones que reportar; sólo hay una discusión que debe ser sostenida. En la medida que los ensayos reunidos aquí tienen alguna importancia, es menos lo que dicen que aquello de lo que son testigos: un enorme incremento en interés, no sólo en antropología, sino en estudios sociales en general, en el papel de las formas simbólicas en la vida humana. El significado, esa

elusiva y mal definida pseudociencia que más de una vez estuvimos contentos con dejar manejar "torpemente a filósofos y críticos literarios, ha vuelto ahora al corazón de nuestra disciplina. Incluso los marxistas citan a Cassirer; incluso los positivistas a Kenneth Burke.

Mi propia posición en el medio de todo esto ha sido tratar de resistir al subjetivismo por un lado y al cabalismo por el otro para tratar de mantener el análisis de las formas simbólicas tan estrechamente ligadas como pude para concretar los eventos sociales y las ocasiones, "el mundo público" y la "vida-común" y para organizarlo de tal manera que las conexiones entre las formulaciones teóricas y las interpretaciones descriptivas fueron clarificadas por apelaciones a ciencias oscuras. Nunca me ha impresionado el argumento que, como la objetividad completa es imposible en estos asuntos (como, por supuesto, es) uno puede también dejar que los propios sentimientos se pierdan. Como ha observado Robert Solow, eso es como decir que, así como un ambiente perfectamente aséptico es imposible, uno puede también conducir la cirugía en una cloaca. Ni me han impresionado, por otro lado, las afirmaciones de que la lingüística estructural, la ingeniería de computación, o alguna otra forma de pensamiento avanzado va a capacitarnos para entender a los hombres sin conocerlos. Nada desacreditará más rápidamente al acercamiento semiótico a la cultura que permitirle ser arrastrado a la

combinación de instruccionismo y alquimia, no importa cuán elegantemente sean expresadas las intuiciones o cuán moderna se hace parecer la alquimia.

El peligro de que el análisis cultural, en busca de las tortugas más profunda, perderá contacto con las duras superficies de la vida -con las realidades estratificadores políticas y económicas en las cuales está contenido por doquier- y con las necesidades biológicas y físicas sobre las cuales esas superficies descansan, es un peligro siempre presente. La única defensa contra esto y contra, así, convertir al análisis cultural en una especie de esteticismo sociológico, es, primeramente, implementar tal análisis sobre tales realidades y necesidades. Es así como yo he escrito sobre nacionalismo, violencia, identidad, naturaleza humana, legitimidad, revolución, etnicidad, urbanización, status, muerte, tiempo y, sobre todo, sobre intentos particulares de gente particular para ubicar estas cosas en una especie de marco comprensible, significativo.

Ver a las "dimensiones simbólicas" de la acción social -arte, religión, ideología, ciencia, ley, moralidad, sentido común- no es apartarse de los "dilemas-existenciales" de la vida para algún campo empírico de formas desemocionalizadas; es "meterse en el medio de ellos". La vocación esencial de la antropología interpretativa no es responder nuestras preguntas más profundas, sino hacer posible para nosotros respuestas que otros,

→ cuidando otras ovejas en otros valles, han  
dad, y así incluirlas en una inscripción  
(registro, record) "consultable" de lo que el  
hombre ha dicho.

Hacer un archivo - legible!

El peligro que el análisis cultural fiere contacto  
con la superficie, real de la vida  
y su teología

Es intrínsecamente incompleto

Cuanto más profundo - menos completo - tanto más incompleto

- porque menos adherida a la realidad -  
-

Geertz = (del libro)

« Los usos de la diversidad »

es. Paidós. Barcelona 1996.

Exposición del Antropólogo-Arqueólogo:

Obras:

1. La religión de Java -
2. Interpretación de las culturas 1963
3. Local Knowledge Basic Books 1983
4. Work and Lives
5. Peddlers and Priests - Univ. Chicago press. 1970 (1963)
6. Los Usos de la Diversidad -

## Interpret. de las culturas - 2

C. Geertz = el más famoso antropólogo norteamericano - la revolución de la cultura  
" es el abanderado del movimiento que estudia la cultura como "un sistema simbólico"

1) Explica qué es la cultura:

2) qué papel juega en la vida social.

3) cómo debería estudiarse correctamente!

4) intenta aclarar el "sentido de cultura";

y relacionar el concepto "cultura" con la conducta real

de los individuos y grupos -



## Introducción - General:

Clifford Geertz, Hacia una teoría interpretativa de la cultura. >>  
Cap. I. del libro: Interpretación de las Culturas. 1973. N.J.

Comparado con Lévi-Strauss, quien no discute el concepto de Cultura sino que lo interpreta intelectualmente como un concepto resultante de la operación lógica de analizar los mitos, los objetos, las costumbres de los pueblos primitivos, Geertz plantea la pregunta sobre la Cultura, como una incógnita, que desafía la labor de los antropólogos.

La actitud de Geertz es más escéptica que la de Lévi-Strauss. El término de Cultura ha sido interpretado diversamente a lo largo del desarrollo de la ciencia antropológica, y sigue replanteándose no como una definición sino como una tarea de interpretación que pretende conocer al ser humano en sus manifestaciones.

Lévi-Strauss tiende a una visión abstracta de la mente humana que funciona y se expresa en el sistema de vida, de lengua y de costumbre de los pueblos; busca su universalidad.

Geertz, prefiere acercarse a las diversas culturas y descubrir la interpretación dada por los mismos autores y las interpretaciones dadas por otros, con el fin de aclarar este discurso y establecer líneas de contacto y de comunicación entre culturas. Estos contactos los establece la ciencia antropológica por la interpretación que da de las diferentes situaciones culturales, buscando el "significado" profundo de tales situaciones culturales, objetos y costumbres, con relación a la vida de los ciudadanos, quienes se identifican con una particular cultura.

Geertz, entiende la antropología como una tarea que interpreta las culturas como signos que significan para los miembros de su comunidad. Deberá portanto recurrir a una actividad paralela a los lingüistas, o críticos, cuando interpretan el sentido de una lengua. Se coloca portanto al interior de una corriente semiótica, que a su vez produce un texto que puede servir para aproximar los miembros de diferentes culturas através de la mutua comprensión.

### 1. Comentario al concepto: "CULTURA".

Parece que el concepto de cultura es una de estas ideas que "estallan" en el panorama científico, pretendiendo resolver, con su poder, gran cantidad de problemas. Pero, pasada la moda, queda reducida a ser únicamente una parte de nuestra "reserva intelectual".

Geertz pretende "poner en su sitio" el concepto de 'cultura' y substituir el antiguo concepto del antropólogo Tylor.

Este, en el siglo pasado, definió la cultura por medio de la recopilación de un conjunto de objetos culturales (un verdadero 'fiambre!')

El mismo concepto fue modificado por Clyde Cluckhom y reducido a 12 características.

La cultura entonces comprende:

1. Forma de vida
2. El legado social, que el individuo recibe del grupo
3. Una forma de pensar y de sentir
4. Una abstracción del comportamiento
5. Una teoría del antropólogo sobre ciertos hechos
6. Un conjunto de orientaciones para resolver problemas corrientes
7. El comportamiento aprendido por el individuo y su comunidad
8. Un depósito de saber "estancado"
9. Un mecanismo para regular el comportamiento
10. Un conjunto de técnicas para hacer frente ajustadamente a las necesidades ambientales o históricas.
11. Un precipitado de la historia.
12. Una metáfora, para indicar instrumentos como: un mapa, un cedazo, una red, una matriz.

Esta inmensa dispersión de ideas no puede ser conveniente para una ciencia; es necesario reducirla y organizarla.

## 2. Teoría de la Cultura de Geertz.

### A) Significado de la tarea antropológica.

C. Geertz busca la "esencia significativa" de los objetos culturales en cuanto simbólicos; portanto establece que:

- su propio concepto es semiótico;
- acepta la descripción Weberiana del hombre como "animal suspendido en redes", que él ha construido y en cuyos signos ha producido;
- consecuentemente la antropología es una ciencia interpretativa. Su tarea consiste en: ir en pos de los "signos" y entenderlos, dar una explicación. Pretende superar la teoría funcional.

El funcionalismo ha tenido un acierto: ver lo que los hombres hacen. Los antropólogos adoptaron un método: descripciones. Hoy se pretende que esta descripción no permanezca en superficie (= descripción leve = thin); si no que penetre en profundidad (= descripción densa = thic). Es decir llegar al sentido escondido.

### B) La descripción 'densa'

Es una idea derivada de Gilbert Ryle, positivista lógico: una cosa es hacer un movimiento con el brazo, otra es hacer un gesto: un gesto tiene significado, un significado conocido, o falseado, o desconocido, etc... Lo importante es la búsqueda del significado.

Otra cosa es mover un párpado, o bien guiñar el ojo, o fingir de guiñar, o conspirar con un guiño, o fingir de conspirar, etc... Como se ve un mismo movimiento puede tener muchas diversas significaciones, nos toca interpretarlo. Esto es entender un "gesto". Y depende de muchos niveles de contextos que pueden variar.

La cultura posee una jerarquía de estructuras estratificadas, significativas, cargadas de significados que dependen del nivel en el que se consideren. Entonces deben ser interpretados selectivamente.

El mismo gesto puede ser colocado en campos lingüísticos diferentes:

- conspiración
- parodia,
- ironía,
- información,
- burla,
- manías. etc...

### C) Descripción Delgada (thin) o Densa (thic)

Las acciones de la cultura que se consideran en una descripción, pueden verse en dos modos:

"thin", sin significado = delgada (Según la teoría de G. Ryle) = solo se observa el Significante. *¿Qué se observa?*  
"thic", = espesa, en profundidad. Las acciones poseen significaciones, mas o menos profundas = se observa el Significante y el Significado.

Todas las expresiones de la cultura, son "Formas Culturales"; pero algunas están a nivel cero (sin significado). El nivel natural, solo es, existe como una cosa muerta, no tiene significado; mientras el nivel cultural "significa."

Entonces nace la oposición entre:

Naturaleza (categorías naturales) <---•---> y Cultura. (categorías culturales)  
La cultura es toda una estratificación de estructuras significativas.

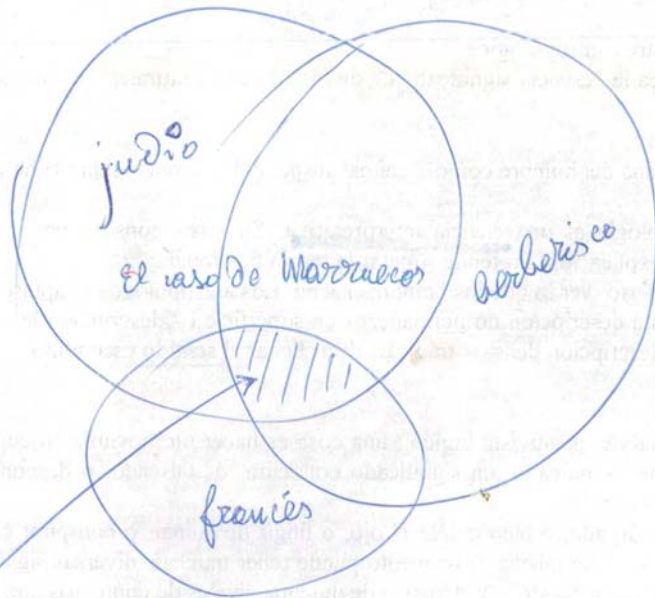
### D) Ejemplo: un caso de interpretaciones.

Geertz cuenta una historia que había registrado en Marruecos, en el pueblo de Marmusha', juntamente con diferentes interpretaciones.

La historia trataba de un Judío llamado Cohen, quien fue asaltado en su tienda y robado por un grupo de berberiscos quienes también asesinaron dos huéspedes casuales que habían venido a visitarlo.

1. El, dio su propia interpretación a los sucesos, y actuó en consecuencia, apelando a las costumbres berberiscas que en este caso le concedían el derecho a una compensación (su: 'ar').

3. "marcos de referencia" =



↳ texto = registrado por el antropólogo

análisis { 1) reconstruir la historia  
2) evidenciar los niveles de interpretación

2. Las autoridades francesas dieron su propia interpretación y actuaron en modo diametralmente opuesto, como conquistadores absolutos y desconocedores del medio: le prohibieron perseguir a los ladrones.

3. Y las tribus berberiscas dieron otra, según su costumbre y fueron obligadas a pagar por el crimen, concediendo quinientas ovejas al ofendido, (las cuales le fueron después le fueron quitadas por los franceses..)

Geertz se pregunta, cuál de las interpretaciones ha sido la correcta? Es un caso curioso, pero demuestra la complejidad de los niveles semánticos de cada cultura.

#### D. El análisis del 'caso'.

Geertz se pregunta: Qué hace el análisis? R/: Separar las estructuras, de significaciones, descubrir los códigos. En el caso relatado hay tres marcos de referencias: el Judío, el berberisco y el francés. El texto es lo que aparece en el cuaderno del antropólogo. Los tres marcos interfieren en el desarrollo de la historia. La presencia simultánea de los tres marcos produce una situación de conflicto.

El estudioso de la cultura debe recoger los hechos y apuntar los elementos que le permiten reconstruir la historia; antes de estudiar los niveles de interpretación de las estructuras significativas.

#### E. Criterios de interpretación.

Geertz da algunos detalles interesantes de la cultura:

- 1 Es pública y visible.
- 2 No es material sino de otra índole y produce significaciones.
- 3 no existe en la cabeza de nadie, sin embargo todos la conocen,
- 4 no es espiritual, en el sentido de ser otra realidad,
- 5 no es física, en el sentido que no coincide con los objetos.
- 6 no es "oculta" en el sentido que sea subterránea y deba descubrirse.
- 7 Es la interpretación de un comportamiento humano..., con toda la complejidad que se ha señalado.

#### F. Caracteres culturales.

Los actos de conducta humana tienen "importancia", están siendo evaluados. La pregunta es: Qué importancia tienen?. La Respuesta es doble: tienen Significado y tienen Valor.

Ward Goodenough, representante de la interpretación "psicológica" de la cultura, pretende que constituye una "etno-ciencia". Esta escuela afirma que la Cultura = "está compuesta por estructuras psicológicas, por medio de las cuales individuos o grupos, guían su comportamiento" -- para "operar de una forma aceptable frente a los demás."

Por supuesto esta visión incluye cosas ciertas, pero no es suficiente.

#### G. La interpretación semiótica.

Geertz explica su posición con la metáfora de un violín que toca una pieza de Beethoven. Todos los elementos contribuyen a la interpretación de la pieza musical: el instrumento, la partitura, la dirección, la habilidad del violinista, etc... Pero la ejecución trasciende 'su mera existencia material'. Hay un paralelo:

- \* { La música es una "estructura tonal."
- La cultura es una "estructura de significados"!

— Cuando se trata de una cultura extraña a nosotros, no tenemos familiaridad con el "universo" imaginario dentro del cual los "actos" son "signos". (= no comprendemos su significado profundo)

Geertz cita el filósofo del lenguaje L. Wittgenstein: --"decimos que algunas personas son transparentes para nosotros... Pero un ser humano puede ser un completo enigma para otro."-- . Cuando vamos a un país extranjero con tradiciones completamente extrañas, incluso si uno domina el idioma: entonces entendemos a la gente, pero no sabemos "desenvolvemos con ellos."--

3. Participación del investigador ( el sujeto con el objeto ).

El análisis es una experiencia personal del investigador. El, no puede identificarse romanticamente con la otra cultura. Pero puede "establecer una conversación con ellos" "desenvolverse" Por ello es preferible un concepto "semiótico" de cultura. La cultura no es un "poder" para producir cosas, sino un "contexto" en el cual las cosas suceden, y los acontecimientos pueden ser descritos. No es el estudio de los acontecimientos ordinarios lo que interesa; sino "el grado en que varía su significado, de acuerdo al patrón de vida que los informan"--

Se capta lo "normal" sin excluir su "particularidad". Verlo en el marco de su vida, aclara el sentido lógico de sus acciones. Nuestra formulación del sistema de los símbolos de "otras personas" debe ser orientada al sentido que les da el "actor".

La descripción DENSA, en profundidad,, entiende el significado de un gesto, de acuerdo al patrón de vida que lo "informa". Entender el "sistema" es : ver el significado de un elemento desde el "sistema".

La esencia de la etnografía consiste " " en el esfuerzo intelectual para elaborar una descripción densa = es decir 'interpretativa'.

Por ejemplo: Hay procesiones de Semana Santa en La Antigua.

En qué grado estas afectan el patrón de conducta de los Antiguenses ? Colocar los episodios en su contexto aclara los nexos y su racionalidad. Esta es la labor de interpretación de la cultura, para que esta tenga sentido..

No se trata de dar una descripción cualquiera de los hechos ( o costumbres ) sino buscar el significado, auténtico, o no, de las acciones.

El ejemplo que pone Ryle es el de una persona que guiña un ojo. Guiñar un ojo es un gesto físico. Como lo describimos?

R/: En superficie, es un movimiento no significativo ( si alguien tiene el tic nervioso de guiñar un ojo ) En profundidad, puede ser un gesto humano que significa.

Es necesario notar la diferencia entre:

- } un simple movimiento, un cambio físico de expresión: mover los parpados.
- } y un gesto que posee dos cosas: (a) el cambio de expresión que es físico, y (b) el significado, convenido, que lo convierte en signo.

En este último caso encontramos muchas variantes:

- Dos muchachos que se guiñan los ojos reciprocamente. Solo por el gusto de molestar o imitar a otros.
- Uno guiña a otro como advertencia de algo que va a suceder.
- Uno guiña el ojo para que el otro crea que él está de acuerdo; como en una conspiración.
- Uno guiña el ojo para que otro crea que está de acuerdo; pero en realidad lo engaña. ( es una trampa ).
- Uno guiña el ojo para parodiar a otro que está guiñando. ( se ríe de él ).
- Uno guiña el ojo delante de un espejo para entrenarse a este gesto que a veces le va a servir.

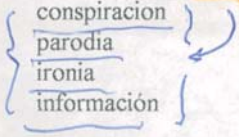
Entonces tenemos varias formas de guiñar un ojo:

- a) físicamente como un tic nervioso = simple movimiento
- b) dar un mensaje correcto.
- c) dar un mensaje falso
- d) parodiar, o poner en ridículo.
- e) ensayar.

El primero es un simple movimiento, los demás son gestos de diferentes significaciones.

Que tiene que ver con el análisis de la cultura? R.: Nos hace comprender que los signos de una cultura pueden tener múltiples significados. La cultura es una jerarquía de estructuras estratificadas, y significativas a diferentes niveles. == que deben ser interpretadas selectivamente.

Resulta así que un solo gesto puede ser colocado en campos lingüísticos diferentes:



## Cómo analizar la cultura?

- 1) Descripción microscópica "ACTO-SOCIAL-TOTAL"
- 2) Usar método del diagnóstico:

2. a) Recopilar un grupo de SIGNIFICANTES que son los actos culturales
2. b) Combinarlos para caracterizar el "SISTEMA"
2. c) Revisar los "Códigos"
2. d) Buscar el significado

{ burla  
manias. }

El objeto de la descripción de las Culturas debe colocarse entre los dos tipos de descripciones: leve o espesa, sin significado o con los significados.

{ Una forma natural sería la forma = cero, sin significado;  
mientras una forma profunda "cultural" revela una estratificación de estructuras significativas.

El caso del Judio Cohen referido anteriormente indica la interferencia de estructuras y de implicaciones ,acumuladas por circunstancias historicas que el analista de la cultura debe desenredar. Debe encontrarle su significado correspondiente a cada contexto que lo determine.

Cual es la tarea del análisis?

Separar las estructuras de significaciones y descubrir los codigos segun actuan los personajes que entran en acción. En el caso citado tenemos cuatro cosas: y cuatro niveles estructurales que interfieren.

- a) El texto escrito que relata el hecho de 1912, y fue recopilado en 1968, como apunte de un antropólogo; y es comentado muchos años despues.
- b) El mundo del judio, sus amistades, y su trabajo de negociante en un mundo muy complejo al tiempo de la invasión francesa a Marruecos.
- c) La cultura berberisca, que poseia sus propias leyes y sus obligaciones de compensación cuando alguno de sus miembros cometia atropellos.
- d) Los francesae, con su mentalidad colonialista, quiene imponian leyes que los pueblos no obedecian.

La presencia simultanea de todos estos contextos, produce una situación de incomprensión y de conflicto. El observador debe primero revelar la multiplicidad de las estructuras conceptuales complejhas y superimpuestas, antes de llegar a una descripción rofunda.

Para realizar una descripción objetiva es necesario realizar una recopilación de datos que permitan reconstruir las estructuras.

En la descripción la cultura es "reconstruida". La antropologia lee los hechos como un manuscrito difícil de descomponer. Con la diferencia de que el lenguaje de la cultura no esta escrito con palabras, sino con gestos. Esta lectura es ya una interpretación. Los actos humanos no solo se dan sino tienen importancia para sus actores. Es preciso preguntarse que importancia tienen? Se encuentran entonces dos lineas de desarrollo

- { a) la del significado (sistemas, conceptos, intenciones )
- { b) y la del valor. (escala axiologica, vinculación intelectual y sentimental, dignidad, excelencia)

El significado explica unicamente las razones que mueven a hacer una determinada acción; establece una serie causal, que traza las lineas importantes de la unidad cultural que se estudia.

El valor está vinculado con la apreciación de cada individuo, los sentimientos que provoca, la seguridad que proporciona a cada uno de los miembros de la comunidad.

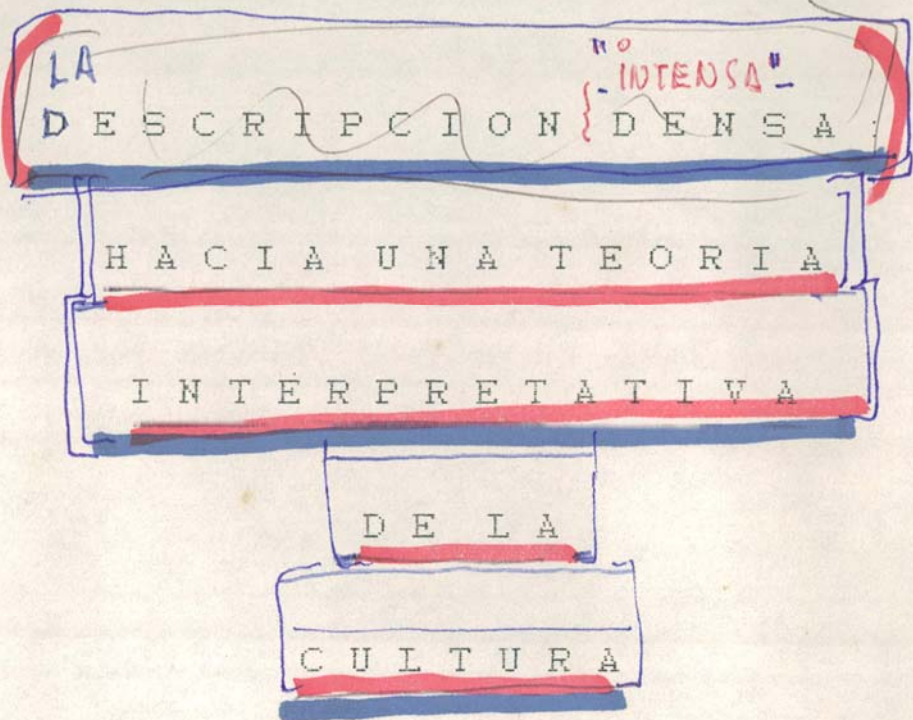
La interpretación deberá ser vinculada con estas dimensiones de la realidad, y adherir lo mas posible al discurso de los propios actores de la cultura.

Portanto la primera característica de esta interpretación debe ser "semiotica" = ganar acceso al mundo conceptual de los informantes a través de su propio discurso.

Toda descripción debe se fundamentalmente microscópica, enfocar una acto social con todas sus derivaciones. Para generalizar un descubrimiento es necesario seguir la línea medica de un diagnóstico. Epezar con un grupo de observaciones e intentar someterlas a una norma. Se empieza con un grupo de significantes y combinarlos en forma de sistema para que su significado sea mas accesible ..

En el estudio de la cultura los significantes son los mismos actos culturales que juegan el papel de "actos simbólicos ." Estos nos permiten reconstruir el discurso que unifica la comunidad y revela la consstencia de sus relaciones interpersonales, y sus actitudes frente al mundo y a la vida.

Clifford Geertz: =



(Tomado de: La Interpretación de las Culturas.  
 Cap. 1º.)

5) The Interpretation of Cultures. Selected Essays  
 Basic Books Inc. Publ. N.Y. 1973

- Otras obras
- 2) The religion of Java
  - 3) Local Knowledge, Basic Books 1973. N.Y.
  - 4) Works and Lives, Edicions Lletres, País Barcelona 1989
  - 5) Peddlers and Princes U. of Chicago press. 1970 (1963) Phoenix Books
  - 6) El uso de las diferencias -



## NOTAS

(\*) Este ensayo fue tomado del libro *La Interpretación de las Culturas*, el cual, es una colección de ensayos.

(1) No sólo los de otras personas: la antropología puede ser preparada en la cultura de que ella misma forma parte y cada vez más; un hecho de profunda importancia que haré de lado por el momento, pero que levanta algunos problemas secundarios difíciles y muy especiales.

(2) El problema del orden es complejo. Los trabajos antropológicos basados en otros trabajos antropológicos (los de Lévi-Strauss, por ejemplo) pueden, por supuesto, ser de cuarto orden o más, y los informantes frecuentemente, incluso habitualmente, hacen interpretaciones de segundo orden -lo que ha venido a conocerse como "modelos nativos". En culturas letradas, donde la interpretación "nativa" puede alcanzar niveles más altos, estos asuntos ciertamente llegan a ser intrincados -en relación al Maghreb, sólo tiene que pensarse en Ibn Khaldun; a los Estados Unidos, en Margaret Mead.

(3) O, de nuevo y más exactamente, "inscribe". La mayor parte de la etnografía,

de hecho, se encuentra más en libros y artículos que en películas, recuentos, muestras de museo, o lo que sea; pero incluso en ellos hay, por supuesto, fotografías, dibujos, diagramas, tablas, etc. En antropología ha faltado mucho la autoconciencia con relación a modos de representación (para no hablar de experimentos con ellos).

(4) Así como hasta aquí esta pequeña parte ha reforzado el impulso del antropólogo de comprometerse con sus informantes como personas más que como objetos, la noción de "observación participante" ha sido muy valiosa. Sin embargo, en la medida en que ha llevado al antropólogo a quitar de su propia vista la naturaleza (muy especial, culturalmente puesta entre paréntesis) de su propio papel y a imaginarse a sí mismo como algo más que un residente temporal interesado (en ambos sentidos de la palabra), ha sido también nuestra más poderosa fuente de mala fe.

(5) Podría decirse que esto es algo así como una idealización. Las teorías persisten a menudo mucho después pero un puñado de gente (aunque por lo general son muy apasionados) ha perdido mucho interés en ellas porque rara vez (si alguna) son desaprobadas en el uso clínico pero crecen cada vez más torpes, improductivas, tensas o vacías. Ciertamente, hasta donde le concierne a la antropología, es casi más problema sacar ideas exhaustas de la literatura que incorporar las productivas;

y así más de discusión teórica es de lo que uno preferiría es crítica más que constructiva, y carreras enteras han sido consagradas a apresurar el fallecimiento de nociones moribundas. En la medida que el campo avanza, uno esperaría que esta especie de control intelectual de la mala hierba debería convertirse en una parte menos prominente de nuestras actividades. Sin embargo, por el momento, parece seguir siendo cierto que las mejores teorías tienden menos a morir que a ir a segundas ediciones.

(6) El apabullante volumen de los siguientes capítulos son relativos a Indonesia más que a Marruecos, por lo cual he empezado a enfrentar las demandas de mi material norteamericano el cual, para la mayoría, fue apreciado más recientemente. El trabajo de campo en Indonesia fue llevado a cabo entre 1952-1954, 1957-1958, y 1971; en Marruecos entre 1964, 1965-1966, 1968-1969 y 1972.

Peddlers = "merchants"  
vendors ambulant,

(Anti(-anti(-anti...))) = El relativismo por el anti  
anti... por negar una  
Javier Echeverría  
"naturalidad humana".

cas. Si el sistema de numeración binario ha adquirido en nuestra época la enorme importancia que tiene, frente a sistemas de numeración en otras épocas y en otras culturas, es porque se ha mostrado socialmente beneficioso, gracias a los múltiples artefactos tecnológicos que lo utilizan y que desempeñan una importante función social: el teléfono, los ordenadores, la televisión, los discos compactos, las tarjetas de crédito, los códigos de barras, etc. La contraposición entre lenguajes científicos no lleva a ningún *impasse* relativista. En última instancia, la evaluación y la decisión entre paradigmas científicos inconmensurables se lleva a cabo apelando a formas de racionalidad más complejas que la puramente epistémica.

Podríamos concluir, por ende, que la actividad de los científicos es una actividad social y que está determinada por el principio de lo mejor, tanto en lo que respecta al mundo como a las leyes y lenguajes que tratan de hacérselo conocer, en primer lugar, y que luego posibilitan que lo transformemos y lo mejoremos, en función de criterios sociales sobre lo que es preferible en cada época histórica. La ciencia y la tecnología son dos de los principales instrumentos desarrollados por la especie humana para ir construyendo el mejor de los mundos posibles.

El principio leibniciano de lo mejor es el martillo contra los relativismos.

I. E.

Tomado de un libro: "LOS DE LA DIVERSIDAD"  
«Revista de Occidente»  
Septiembre, 1995

20

Reintegro de una multi. pl. corriente que  
para rechazar el relativismo va al extremo opuesto

En defensa del Relativismo Cultural? <sup>NO</sup> Etnias?  
Pluralismo y sus derechos?

## Contra el antirrelativismo

solo refiriendo la tarea al antropólogo

Clifford Geertz

que es científica

I

Para un estudioso difícilmente puede haber mejor ocupación que la de destruir un miedo. En lo que sigue voy a ocuparme del relativismo cultural. No del concepto en sí mismo, que en mi opinión es algo que está simplemente ahí, lo mismo que está Transilvania, sino del terror que despierta, y que a mí me parece injustificado. Injustificado porque las consecuencias morales e intelectuales que generalmente se supone derivan del relativismo -subjetivismo, nihilismo, incoherencia, maquiavelismo, irresponsabilidad ética, insensibilidad estética, y tantas cosas más-, en realidad nada tienen que ver con él, mientras que las recompensas prometidas a quienes logran escapar de sus garras, recompensas que en gran medida tienen que ver con un tipo de conocimiento pas-teurizado, resultan ser ilusorias.

Concretando más, no me propongo defender el relativismo, término en cualquier caso que, si ayer sonaba como un grito de batalla, hoy ha sufrido un grave desgaste. Lo que me propongo es combatir el antirrelativismo, que creo está experimentando un considerable crecimiento y representa la versión moderna de un error muy antiguo. Sea lo que sea ahora mismo y fuera lo que

se propone "destruir un miedo"

### 3° "Contra el Anti-relativismo"

- El relativismo cultural escrito como deductivo de la "globalidad" del ser humano por eso produce miedo = anti.  
= pluralidad - en medida
- Globalidad globalización imposición es la única que le interesa a la Economía de Mercado y a la Curia Romana!

No se dice donde impartió esa conferencia

ser = { anti - anti-relativismo  
→ { no quiere decir su contrario = relativismo

Se debe buscar una posición no extrema en la que domine la solidaridad el sentido común conceptos línea definidos para aportar la realidad humana y buscar la verdad

fuera en sus orígenes (la mayoría de sus críticos no lo tienen nada claro), el relativismo cultural es utilizado en estos momentos como un espectro que nos aleja de ciertas formas de pensar y nos empuja en dirección a otras. Y puesto que las formas de pensar de las que somos apartados me convencen más que aquéllas hacia las que se pretende atraernos, y creo además que están presentes en lo que para mí constituye el legado más valioso de la antropología, me gustaría hacer algo al respecto. Tan importante como el estudio es la práctica de arrojar fuera nuestros demonios.

He querido que el título de esta conferencia sugiriese que lo que pretendo es atacar un punto de vista, y no tanto defender el punto de vista contrario. Al elegirlo me acordaba -confío en que se entienda que se trataba de una analogía lógica, en absoluto basada en nada sustantivo- de aquello que en los tiempos de la guerra fría se conocía como «anti-anticomunismo». Quienes nos oponíamos con todas nuestras fuerzas a lo que para nosotros era la obsesión de la Amenaza Roja, éramos incluidos en aquella categoría por los que pensaban que tal amenaza era la realidad fundamental de la vida política, insinuando de paso que, de acuerdo con la ley de la doble negación, guardábamos cierta secreta simpatía por la Unión Soviética -algo que en la mayoría de los casos era totalmente falso.

Repito que utilizo esta analogía en un sentido puramente formal; no creo que los relativistas tengan ningún parecido con los comunistas, ni que los antirrelativistas se asemejen a los anticomunistas, ni que nadie (bueno... casi nadie) se esté comportando como el senador McCarthy. Lo mismo podríamos buscar la comparación recurriendo al debate sobre el aborto. No creo que quienes nos oponemos a que aumenten las limitaciones legales puestas al aborto seamos proabortistas en el sentido de que pensemos que el aborto es una cosa estupenda y defendamos que cuantos más abortos se produzcan mayor será el bienestar de la sociedad: somos «anti-antia-

bortistas» por razones bastante distintas, de las que no necesito hablar aquí. En este contexto la doble negación no funciona como lo hace habitualmente, y aquí residen sus atractivos retóricos. Nos permite rechazar algo sin comprometernos con lo que ese algo rechaza. Esto es precisamente lo que yo quiero hacer con el antirrelativismo.

Si hemos necesitado de tantas excusas y autojustificaciones para aproximarnos al tema ello es debido a que, como señalara el filósofo y antropólogo John Ladd («The Poverty of Absolutism», en *Edward Westermarck: Essays on His Life and Works, Acta Philosophica Fennica, Helsinki, 1982, 34*), «las definiciones que generalmente se hacen del... relativismo han sido formuladas por sus adversarios... son definiciones absolutistas». Ladd, cuya referencia inmediata es el famoso libro de Edward Westermarck, está hablando aquí en concreto del «relativismo ético», pero lo que dice es de aplicación general: no hay más que recordar, a propósito del «relativismo cognoscitivo», el ataque de Israel Scheffler (*Science and Subjectivity, 1967*) a Thomas Kuhn, o, en el campo del «relativismo estético», el de Wayne Booth contra Stanley Fish («A New Strategy for Establishing a Truly Democratic Criticism», *Daedalus, 111, 1983*). Como Ladd dice en ese mismo texto, el resultado es que el relativismo, o lo que esas definiciones hostiles presentan como tal, acaba siendo identificado con el nihilismo. Quien sugiera que tal vez no existan unos principios absolutamente inamovibles en los que fundamentar nuestros juicios cognoscitivos, estéticos y morales, que los principios a nuestra disposición son siempre inciertos, será acusado de no creer en la existencia del mundo físico, de atribuir a una chincheta el mismo valor que a un poema, de pensar que el único defecto de Hitler eran sus gustos poco convencionales o incluso -como a mí mismo me ha ocurrido hace poco- de «carecer en absoluto de política» (Rabinow). La idea de que alguien que no comparte nuestra manera de ver las cosas mantiene

2  
7/4

malas interpretaciones  
de la teoría antropológica!

La idea de relativismo crea conflictos

La variedad de costumbres, idiomas, entre  
los pueblos  
requieren una actitud relativa

como si hubiera 2. corrientes contrarias!

Esto ha suscitado reacciones  
escandalizadas



los puntos de vista opuestos, por reconfortante que pueda resultar para quienes temen que la realidad desaparezca si no creemos a pies juntillas en ella, no aporta mucha luz al debate antirrelativista: lo único que consi-gue es que un número excesivo de personas dediquen un tiempo excesivo a describir con todo detalle qué es lo que *no* defienden, sin que de ello se derive ningún pro-vecho para nadie.

Todo esto tiene su importancia para la antropología desde el momento en que es la idea del relativismo la que le ha servido para turbar la paz general. Desde nuestros primeros pasos en esta disciplina, cuando la teoría antropológica -evolutiva, difusionista o *elementar-gedankenisch*- era cualquier cosa menos relativista, está-bamos convencidos de poder ofrecer al mundo el mensa-je de que, puesto que los habitantes de Alaska y los de Entrecanteaux piensan y se comportan de modo muy distinto, nuestra confianza en lo que pensamos y hace-mos y nuestra determinación a persuadir a quienes nos rodean para que compartan nuestras opiniones y nues-tra forma de actuar no tienen demasiado fundamento. También esta opinión suele ser mal interpretada. No ha sido la teoría antropológica en cuanto tal la que ha he-cho que nuestra disciplina sea vista como un colosal cuestionamiento del absolutismo en materia de pensa-miento, moral o valoraciones estéticas. La responsabili-dad habría que atribuírsela más bien a los datos que la antropología aportaba: costumbres, cráneos, hábitats y léxicos. La idea de que Boas, Benedict y Melville Hers-kovits, con la ayuda de Westermarck desde Europa, in-fectaron nuestra disciplina con el virus relativista, mien-tras que Kroeber, Kluckhohn y Redfield, con la colaboración igualmente europea de Lévi-Strauss, lucha-ron para librarnos de él no es sino otro de los mitos que vienen a complicar el análisis. Después de todo, también Montaigne pudo sacar conclusiones relativistas, o que podían ser tomadas como tales, del hecho de que los in-dios caribes no llevaran calzones; para ello no tuvo que

leer *Patterns of Culture*. E incluso, muchos años antes que él, Heródoto, como era de prever, llegó a similares conclusiones a propósito de «ciertos indios de la raza de los calacios» de quienes se decía que se comían a sus padres.

La tendencia relativista, o más exactamente la incli-nación al relativismo que la antropología provoca en quienes tienen mucho trato con sus materiales, está pues en cierto modo implícita en la disciplina en cuanto tal; tal vez sobre todo en la antropología cultural, pero también en una buena parte de la arqueología, de la lin-güística antropológica y de la antropología física. Uno no puede leer durante mucho tiempo acerca de la orga-nización matrilineal de los nayar, de los sacrificios azte-cas o de las circunvalaciones del homínido de transición sin empezar a plantearse al menos la posibilidad de que, citando de nuevo a Montaigne, sea cierto que «cada cual considera propio de bárbaros lo que no pertenece a sus costumbres. Ciertamente parece que no contamos con otros criterios de verdad y de racionalidad que el mode-lo y la idea de las opiniones y usos del país en que vivi-mos». Cualesquiera sean los problemas que plantea, y por mucha que sea la delicadeza con que está expresa-da, no es probable que semejante visión de las cosas de-saparezca a menos que también lo haga la antropología.

Esta realidad, progresivamente descubierta a medi-da que nuestra empresa avanzaba y hacíamos hallazgos más precisos, fue la que llevó a reaccionar de acuerdo con sus respectivas sensibilidades a relativistas y anti-rrelativistas. La comprobación de que las noticias que llegaban de otras latitudes acerca de matrimonios fan-tasmas, destrucción ritual de la propiedad, felaciones iniciáticas, sacrificios regios y -apenas me atrevo a de-cirlo, por miedo a que me ataquen de nuevo- despreocu-pado sexo adolescente inclinaban a adoptar un modo de ver las cosas más relativista hizo que apareciesen voces escandalizadas, desesperadas o exultantes que, siempre en nombre de la razón, trataban de convencernos de que

Las Posiciones { relat = son 2 reacciones al  
anti-relat = impulso flexor de la  
antecapal

II  
Posición de Cor anti-relat y radiales!

debíamos resistir o sucumbir a esa inclinación. Lo que en apariencia constituye un debate sobre las principales implicaciones de la investigación antropológica no se ocupa de hecho sino del modo en que podemos vivir con ellas.

Después de haberse entendido esto, una vez hemos visto que «relativismo» y «antirrelativismo» no son más que respuestas generales a la forma en que aquello que Kroeber denominó en su día impulso centrífugo de la antropología —lugares lejanos, tiempos lejanos, especies distantes, gramáticas distantes— afecta a nuestra percepción de las cosas, la discusión queda mejor centrada. El supuesto conflicto entre el llamamiento a la tolerancia de Benedict y Herskovits y la pasión intolerante con que fue efectuado no era la simple contradicción que muchos observadores supusieron, sino expresión de la idea, surgida después de mucho reflexionar sobre los zuni y los dahomey, de que el mundo está hoy tan lleno de cosas que apresurarse a juzgarlas es, más que un error, un crimen. Del mismo modo, las realidades panculturales de Kroeber y Kluckhohn —aquellas de las que se ocupa el primero más relacionadas con asuntos individuales como el delirio o la menstruación, las de Kluckhohn principalmente vinculadas a problemas sociales como la mentira o el asesinato dentro del grupo de pertenencia— no son tampoco las obsesiones arbitrarias y personales que otros creían, sino la manifestación del temor mucho más amplio, inspirado por una larga reflexión sobre el *anthropos* en general, de que, si no existe algo que esté firmemente arraigado en todas partes, no habrá nada que pueda arraigar en parte alguna. Aquí la teoría —en el caso de que podamos dar tal nombre a estos sensatos consejos sobre la visión de las cosas que deberíamos adoptar para tener derecho a ser considerados personas decentes— es más un intercambio de reproches que un debate interesado en el análisis de los problemas. Lo que se nos ofrece es la oportunidad de elegir entre distintas preocupaciones.

Los llamados relativistas quieren que nos sintamos preocupados por el provincianismo: el peligro de que nuestras percepciones se emboten, de que nuestra inteligencia decaiga, de que se restrinja el campo de nuestras simpatías por efecto de una sobrevaloración de las creencias de la sociedad en que vivimos. Aquellos que se autodenominan antirrelativistas quieren que lo que nos inquiete —como si de ello dependiera la salvación de nuestras almas— sea una especie de entropía espiritual, una muerte térmica de la mente en la que lo mismo da una cosa que otra: todo vale, a cada cual lo suyo, el que paga decide, sé muy bien lo que quiero, *tout comprendre c'est tout pardonner*.

Por mi parte ya he sugerido que en conjunto, y tal como están las cosas, la inquietud por el provincianismo me parece más justificada. Incluso aquí puede que la cosa sea exagerada: «Tal vez todo salga al revés», reza una de las maravillosas «moralejas» de Thurber, «precisamente por pasarse de la raya». La idea de que exista un gran número de lectores de antropología tan imbuidos de una mentalidad cosmopolita que ya no saben reconocer lo verdadero, lo bueno y lo bello me parece bastante fantástica. Puede que en torno a Rodeo Drive o a Times Square se paseen algunos auténticos nihilistas, pero dudo mucho de que hayan llegado a serlo a causa de su excesiva sensibilidad ante las manifestaciones de otras culturas, y al menos la mayoría de las personas que conozco, a las que leo o sobre las cuales leo, y también, por supuesto, yo mismo, estamos demasiado inmersos en asuntos que, por lo general, tienen un alcance exclusivamente local. «Es el ojo de la niñez el que teme al diablo pintado»: el antirrelativismo ha inventado en gran parte la inquietud de la que se alimenta.

## II

¿No estaré exagerando? ¿Cómo podrían los antirrelativistas ser tan excitables, convencidos como están de

La diferencia cultural cuestiona ideas fijas

El antropólogo no puede ser un Etnocentrista.

Todos poseen valores!

Las normas de vida derivan de las culturas

que el ruido de unas semillas dentro de una calabaza no puede producir el trueno y de que está muy mal eso de comerse a la gente? Oigamos lo que dice William Gass, novelista, filósofo, précieux y observador atento de los rumbos de la antropología, en el libro *Culture, Self, and Style* (Syracuse, 1981):

Fuésenos o no antropólogos, todos los llamábamos «nativos» —pequeños y remotos individuos de las selvas y las islas— y terminamos por reconocer que con ello manifestábamos un sentimiento de superioridad poco científico. Incluso nuestras publicaciones más respetables podían mostrarlos desnudos sin ofender a nadie, pues los pechos colgantes o puntiagudos de sus mujeres eran tan poco humanos como las ubres de una vaca. Poco después se nos hicieron visibles y los vestimos. Empezamos a desconfiar de nuestros propios puntos de vista, de las certidumbres compartidas en el lugar donde vivíamos, y abrazamos el relativismo, la más despreciable de las rameras; luego pasamos a defender la igualdad entre las culturas, pues todas cumplen con efectividad la tarea de cohesionar y estructurar sus correspondientes sociedades. Una de las cargas del hombre blanco era su gran sentimiento de superioridad, y cuando tal carga desapareció, fue sustituida por un igualmente pesado sentimiento de culpa.

Que un antropólogo, al regresar al mundo desde la cultura que acaba de estudiar, exclamase, con el alivio de quien se quita la ropa de trabajo: «¡Qué modo de vivir más espantoso!» resultaría tan sorprendente como que el cirujano le gritase a su paciente: «¡A ver si se muere de una vez y me deja en paz!». Pues, aun en el caso de que los nativos vivan en la mayor pobreza, cubiertos de polvo y de llagas; incluso si han entrado en un acelerado proceso de extinción, el observador todavía podría señalar la frecuencia con que sonríen, o lo raras que resultan las peleas entre sus hijos, o la gran serenidad que muestran. Siempre podremos envidiar a los zinus sus tranquilas maneras, y a los navajos la paz de su corazón.

Era sorprendente lo dispuestos que estábamos a pensar que los tabúes alimentarios, la infibulación o la clitoridectomía tenían aspectos funcionales, y si todavía sentíamos

escrúpulos morales frente a los sacrificios humanos o los cazadores de cabezas estaba claro que ello se debía a la presión que aún ejercía sobre nosotros el limitado punto de vista europeo; no mirábamos esas cosas con simpatía, y por tanto ni las entendíamos ni podíamos entenderlas. Sin embargo, cuando entre las indolentes tribus de los centros veraniegos costeros encontrábamos adolescentes a los que se les permitía follar sin tabúes, nos preguntábamos si eso les dispensaría de sufrir las tensiones de nuestra juventud, esperando secretamente que no fuese así.

Algunos antropólogos han liberado de toda atadura al punto de vista moral, tan sagrado para Eliot, Arnold o Emerson (la ciencia y el arte también son arrastradas por la corriente del Devenir), calificando de «fundamentalismo» cualquier afirmación de la posibilidad de conocimiento objetivo y equiparándola con la interpretación literal de la Biblia propia de los ignorantes, defendiendo la capacidad absoluta de cambio del hombre y la naturaleza totalmente social de lo que en estas circunstancias ya no puede ser considerado conocimiento, sino sólo *doxa*, «opinión».

Esta enfebrecida concepción del «punto de vista antropológico», surgida de entre las brumas de unos debates caricaturizados y defectuosamente entendidos (Gass cree que Mary Douglas es una escéptica, y se le ha escapado por completo el elemento de sátira presente en Benedict, sátira mucho más sutil que la que él practica), facilita en gran manera la respuesta. Pero los cargos no son mucho menos graves —aunque sí estén expresados de un modo menos ingenioso, como corresponde a una ciencia hecha y derecha— cuando proceden del interior de la profesión. I. J. Jarvie señala que el relativismo («la idea de que todo juicio remite a algún modelo normativo, y que las normas derivan de las culturas»):

tiene estas desagradables consecuencias: el hecho de poner límites a la posibilidad de examinar de un modo crítico las obras humanas nos desarma, nos deshumaniza, nos incapacita para tomar parte en una interacción comunicativa; es decir, hace imposible la crítica de cultura a cultura, de sub-

Exageraron en hacerle la culpa de todo al  
relativismo -

cultura a subcultura; en el fondo, el relativismo hace imposible cualquier tipo de crítica... Detrás del relativismo acecha el nihilismo.

(«Rationalism and Relativism», en *The British Journal of Sociology*, 34, 1983.)

Más delante que detrás, diríamos, pues todo esto nos suena a espantajo, a campanilla de leproso: es evidente que nadie en su sano juicio adoptaría un punto de vista que nos deshumaniza haciendo que perdamos la capacidad de comunicarnos con cualquier otra persona. Por poner un último ejemplo, el feroz libro de Paul Johnson *Modern Times. The World from the Twenties to the Eighties* nos hace entender hasta dónde puede llegar el miedo a esa despreciable ramera que amenaza con arrebatararnos nuestra capacidad crítica. Esta historia del mundo a partir de 1917, que se abre con un capítulo titulado «A Relativistic World» (la reseña de la obra que Hugh Thomas publicó en *The Times Literary Supplement* llevaba el más apropiado título de «The Inferno of Relativism»), explica todo el desastre moderno -Lenin y Hitler, Amin, Bokassa, Sukarno, Mao, Nasser y Hammarskjöld, el estructuralismo y el New Deal, el Holocausto, las dos guerras mundiales, 1968, la inflación, el militarismo japonés, la OPEC y la independencia de la India- como resultado de lo que se denomina «la herejía relativista». «Un trío de grandes e imaginativos intelectuales alemanes», Nietzsche, Marx y Freud (con la importante contribución de Frazer), destruyó el siglo XIX en el plano moral, del mismo modo que Einstein lo destruyó en el campo del conocimiento al acabar con la idea de movimiento absoluto y James Joyce en el estético al acabar con la idea de narración absoluta:

Marx describió un mundo en el que el factor esencial de cambio era el interés económico. Para Freud el principal estímulo era sexual... Nietzsche, el tercer miembro del

grupo, era también ateo [y] veía [la muerte de Dios] como... un acontecimiento histórico, que tendría extraordinarias consecuencias... Entre las razas más adelantadas, la decadencia y, finalmente, el derrumbe del impulso religioso dejarían un colosal vacío. La historia de la era moderna es en gran parte la historia de cómo se ha llenado ese vacío. Nietzsche no se equivocaba al pensar que el candidato más calificado [para cumplir esa función] era lo que él llamaba «la voluntad de poder»... El lugar que anteriormente había ocupado la fe religiosa pasaría a estar ocupado por la ideología secular. Quienes antes habían nutrido las filas del clero totalitario se convertirían en políticos totalitarios... El final del viejo orden, con un mundo a la deriva en medio de un universo de absoluto relativismo, propiciaba el surgimiento de estadistas gansteriles. Y éstos, efectivamente, no tardaron en aparecer.

Después de esto tal vez ya no quede mucho por decir, excepto quizá lo que George W. Stocking Jr. dice, resumiendo ideas anteriormente expresadas por otros: «El relativismo cultural, que ha reforzado la oposición al racismo [tipo de interpretación basada en la diferencia entre las razas], puede a su vez ser visto como una especie de neo-racismo que justifica la situación de atraso técnico y económico de los pueblos que en su día vivieron colonizados» («Afterword: A View from the Center», *Ethnos*, 47, 1982). O lo que dice Lionel Tiger, resumiendo sus propias ideas: «El alegato feminista [sobre "la falta de necesidad social de las leyes instituidas por el sistema patriarcal"] es un reflejo del relativismo cultural que durante mucho tiempo caracterizó a aquellas ciencias sociales que se negaban a asimilar los comportamientos humanos a determinados procesos biológicos» (*Women in the Kibbutz*, Nueva York, 1975). Tolerancia insensata, intolerancia estúpida; promiscuidad ideológica, monomanía ideológica; hipocresía igualitaria, simplismo igualitario: todo tiene un mismo y perverso origen. Igual que ocurre con la Asistencia Social, los Medios de Comunicación, la Burguesía o las Clases



Reforza el problema de la pluralidad  
sin negar la  
unidad fundamental  
y las características comunes!

Puede caer en un determinismo cultural

III

Presenta los defensores de una naturaleza  
humana universal

No se puede separar la cultura del hombre



Dirigentes, el Relativismo Cultural es la fuente de todos los males.

Los antropólogos, que además de hacer su trabajo reflexionan sobre él, difícilmente podían ser insensibles, dotados como están de su propia cuota de provincianismo, al alboroto de las discusiones filosóficas que a su alrededor surgían por todas partes. (Ni siquiera he mencionado aquí los feroces debates que provocaron la reaparición de la teoría política y moral, el surgimiento de la crítica literaria deconstruccionista, la difusión de las orientaciones no fundacionalistas en metafísica y epistemología y el rechazo de las tendencias liberales [whiggery] y el culto al método en la historia de la ciencia.) El miedo a que nuestra insistencia en lo diferente, lo diverso, lo singular, lo discontinuo, lo inconmensurable, lo único, etcétera -lo que Empson, citado con propósitos totalmente opuestos por Klucckhohn, llamaba «el gigantesco circo antropológico que despliega con desorden y bullicio sus escaparates»- pueda acabar haciendo que digamos, ni más ni menos, que en otras partes las cosas son diferentes y que la cultura es aquello que la cultura hace se ha hecho cada vez más fuerte. Tan fuerte que, en el intento -en mi opinión mal enfocado- de aplacarlo, hemos optado por tomar una senda hartamente conocida.

Es algo que puede comprobarse en cuanto se vuelve la vista a numerosas concreciones de la teoría y la investigación antropológicas contemporáneas, del materialismo harrisoniano del «todo lo que asciende debe converger» al evolucionismo popperiano de la «Gran División» («Nosotros Contamos con la Ciencia, o con la Cultura, o con la Competencia entre Distintas Teorías, o con el Concepto Cartesiano de Conocimiento, mientras que Ellos No Tienen Nada de Eso»). Pero aquí voy a ocuparme sólo de dos operaciones de este tipo que han tenido una enorme importancia, o que cuando menos gozan de una extraordinaria popularidad: el intento de recuperar un concepto de «Naturaleza Humana» descon-

textualizada que serviría de defensa contra el relativismo y la muy similar tentativa de rehabilitación de otro viejo conocido: la «Mente Humana.»

En este punto debo ser nuevamente muy claro, para que no puedan acusarme, en nombre de la ya mencionada idea de que «quien no cree en mi Dios debe de creer en mi demonio», de estar defendiendo posiciones absurdas -como un historicismo radical, del tipo «la cultura lo es todo», o un empirismo primario, del tipo «el cerebro es una pizarra»- que nadie medianamente sensato sostiene hoy y que probablemente, fuera de alguna momentánea y esporádica explosión de entusiasmo, nadie ha sostenido nunca. La cuestión no es si los seres humanos son organismos biológicos dotados de unas características intrínsecas. (Los hombres no vuelan, las palomas no hablan.) Ni tampoco si en el funcionamiento de sus mentes existen unos rasgos comunes que sean independientes del lugar en que viven. (Los papúes sienten envidia, los aborígenes sueñan.) Lo importante es cómo podemos utilizar estas realidades indubitables a la hora de explicar rituales, analizar ecosistemas, interpretar secuencias de fósiles o comparar lenguas.

### III

Estos intentos de rescatar un concepto completamente independiente de la cultura de lo que el ser humano significa en cuanto homo y sapiens, sin añadidos de ningún tipo, toman formas bastante dispares fuera de un mismo sesgo general, pues en unos casos domina lo naturalista y en otros lo racionalista. Del lado naturalista están, por supuesto, la sociobiología y otras teorías hiperadaptativistas. Pero también los enfoques derivados del psicoanálisis, la ecología, la neurología, la etología del display-imprint, algunas variantes de la teoría del desarrollo y ciertas formas de marxismo. Del lado racionalista encontramos, por supuesto, el nuevo intelectua-

crítica la tendencia a hacer destinar  
la cultura → de la naturaleza humana.

o bien de análisis mecánicos elaborados;

lismo que se asocia con el estructuralismo y otras tendencias hiperlogicistas. Pero también hay perspectivas que proceden de la lingüística generativa, de la psicología experimental, de las investigaciones sobre inteligencia artificial, de la microsociología de la estrategia y contraestrategema, de algunas variantes de la teoría evolutiva y de ciertas formas de marxismo. Los intentos de desterrar el fantasma del relativismo, desplazándonos hacia arriba o hacia abajo por la Gran Cadena del Ser -llevamos un animal bajo la piel, la mente humana es la misma en todas las culturas- no se concretan en un gran empeño, único y coordinado, sino en una confusa variedad de ellos, cada uno imponiendo sus propias razones y empujando en distinta dirección. El pecado puede ser uno, pero las vías de salvación son muchas.

Por esta razón mi crítica de los intentos de hacer derivar una concepción descontextualizada de la «Naturaleza» y la «Mente» humanas de la investigación biológica, psicológica, lingüística o cultural no debería ser entendida como un ataque a estos estudios.

Sea o no la sociobiología -tal como pienso- un programa de investigación que tiende a degenerar y a expirar sumido en sus propias confusiones, y sea o no la neurociencia un programa progresista (para usar los útiles calificativos propuestos por Imre Lakatos) que está a punto de lograr extraordinarios resultados, los antropólogos harán bien en ponerse al día en ellas, con todos los matices del caso, asegurándose de asumir posición en relación con toda una serie de disciplinas que se sitúan entre uno y otro programa. Me refiero al estructuralismo, la gramática generativa, la etología, la inteligencia artificial, el psicoanálisis, la ecología, la microsociología, el marxismo o la psicología del desarrollo. Esto está bastante claro. En cualquier caso y desde luego no en esta ocasión, no se discute la validez de las ciencias, verdaderas o supuestas. Lo que me interesa, y debería interesarnos a todos, son los ejes que, con una creciente determinación rayana ya en lo evangélico, es

tán siendo trabajosamente fundados con la ayuda de estos dos programas.

Como introducción a la perspectiva naturalista, examinemos brevemente un texto que pasa por ser -es difícil saber la razón, ya que está casi totalmente compuesto por una serie de declaraciones de principio inapelables- su formulación más equilibrada y ecuánime: *Beast and Man, The Roots of Human Culture*, de Mary Midgeley. En ese tono propio del *Pilgrim's Progress* -«antes estaba ciego, pero ahora veo»- que ha llegado a ser característico de este tipo de discursos, Midgeley dice:

Entré por primera vez en esta selva hace algún tiempo, después de saltar la tapia del minúsculo y árido jardín cultivado por aquel entonces bajo el nombre de Filosofía Moral británica. Lo hice en un intento de reflexionar sobre la naturaleza humana y el problema del mal. Yo pensaba que los males del mundo eran reales. Que no eran fantasías que nos viniesen impuestas por nuestra propia cultura, ni tampoco fantasías que creásemos conscientemente y que luego impusiéramos al mundo. No somos libres de aborrecer lo que nos venga en gana. Creerlo así supondría mala fe. Por supuesto, la cultura introduce variaciones de detalle, lo que hace precisamente que podamos criticar nuestra cultura. ¿Qué modelo [Nótese el uso del singular. C. G.] seguiremos para hacerlo? ¿Cuál es la estructura subyacente en la naturaleza humana que la cultura está destinada a completar y expresar? Vi que en medio de esta maraña de preguntas los psicólogos freudianos y jungianos se esforzaban por ofrecer algunas propuestas basadas en principios supuestamente esperanzadores que para mí sin embargo no quedaban muy claros. Otras zonas estaban siendo cartografiadas por los antropólogos, que si bien mostraban cierto interés por el problema que a mí me preocupaba, se inclinaban a pensar que lo que los seres humanos tienen en común no es en última instancia muy importante; que la clave de todos los misterios [estaba] en la cultura. A mí todo esto me parecía superficial... [Finalmente] di con otro tipo de explicación, que en esta ocasión derivaba del ensanchamiento de las fronteras de la zoología tradicional

## Doble uso del mismo concepto NATURAL

en sentido fuerte = lo recomiendo - positivo  
NATURAL aplicado a conductas!  
en sentido débil = no lo recomiendo  
seria dañino, pero hay que  
conocerlo!

conduce a posiciones confusas y contradictorias

es una abstracción sin contornos fijos

La naturaleza debe verse como  
simpleza!

Algunos piensan que no es útil

llevado a cabo por estudiosos (Lorenz, Tinbergen, Eibes-Eibesfeldt, Desmond Morris) de la naturaleza de otras especies que, ante todo, se habían planteado en qué consistía esa naturaleza -trabajos recientes en la tradición de Darwin y en la de Aristóteles, que se enfrentan a problemas en los que Aristóteles ya se había interesado, pero que hoy se han hecho especialmente acuciantes.

Tal vez habría que dejar que los supuestos en que se basa esta declaración de principios se desacreditasen solos; que las ideas fantásticas que inducen en nosotros los juicios culturales (¿que los pobres son unos inútiles?, ¿que los negros son infrahumanos?, ¿que las mujeres son irracionales?) no bastan para explicar la existencia del mal real; que la biología es el pastel y la cultura el azúcar que se espolvorea por encima; que no tenemos posibilidad de elegir las cosas que odiamos (¿los hippies?, ¿los jefes?, ¿los intelectuales?... ¿los relativistas?); que las diferencias entre seres humanos son superficiales (y las semejanzas profundas); que Lorenz es un tipo recto, y Freud un individuo misterioso... Se ha sustituido un jardín por otro. La selva sigue estando lejos, detrás de otras muchas tapias.

Interesa más qué clase de jardín es ese en el que «Darwin coincide con Aristóteles». ¿Qué tipo de abominaciones están convirtiéndose en inevitables? ¿Qué tipo de hechos son antinaturales?

Pues lo son, entre otros, las sociedades basadas en la admiración mutua, el sadismo, la ingratitud, la monotonía o el impulso de huir de los tullidos, al menos en sus formas más extremas:

Una vez se ha entendido este punto [«que lo natural nunca es simplemente un estado o una actividad... sino un cierto nivel de ese estado o actividad que guarda proporción con el resto de la vida de la persona»], resulta posible resolver una dificultad planteada por conceptos como «natural» que hace que mucha gente piense que tales conceptos no son de ninguna utilidad. Además de un significado

fuerte, que recomienda algo, estos conceptos tienen también un significado débil, que no lo recomienda. En este sentido débil el sadismo es algo natural. Esto simplemente quiere decir que se trata de algo que existe, y que, por tanto, deberíamos saber reconocerlo... Pero en un sentido fuerte, que aquí cabría asimilar además al buen sentido, se puede afirmar que el comportamiento sádico es antinatural, lo que significa que cuando este impulso natural se convierte en actividad organizada que se extiende a toda la vida de una persona pasa a ser, como dijo el obispo Butler, algo «opuesto a la constitución de la naturaleza humana»... Que unos adultos consientan en darse mordiscos cuando están juntos en la cama es algo perfectamente natural; no lo es, en cambio, que los profesores obliguen a los niños a mantener relaciones sexuales con ellos. La maldad de un acto de este tipo no depende sólo del daño infligido... Pueden encontrarse ejemplos de actos perversos o antinaturales que no exigen la existencia de otra persona como víctima: así ocurre con el narcisismo extremo, con el suicidio, con los comportamientos obsesivos, con el incesto y con las asociaciones basadas en una exclusiva admiración mutua. Cuando decimos que «una vida es antinatural», queremos decir que no está correctamente centrada. Ejemplos de conductas que sí entrañan victimización de las personas son la devolución de una agresión, la evitación del trato con impedidos, la ingratitud, la venganza, el parricidio. Todas ellas son conductas naturales, hacia las que nos sentimos impulsados por tendencias bien conocidas que son parte de la naturaleza humana... Pero también las podemos considerar como antinaturales si pensamos en la naturaleza en un sentido más global, como un conjunto organizado y no sólo como una suma de partes. Las partes arruinarán el todo si permitimos que, del modo que sea, pasen a ocupar el lugar de éste.

Además de legitimar uno de los sofismas más populares del actual debate intelectual, aquel que mantiene la forma fuerte de un razonamiento defendiendo al mismo tiempo la débil (el sadismo es algo natural siempre que los mordiscos no sean demasiado profundos), este pequeño malabarismo conceptual (lo natural puede ser

Propone un punto de vista:

antinatural si entendemos la naturaleza «en un sentido más global») nos deja ver cuál es la tesis en que se basan todos los ataques al relativismo en nombre de la Naturaleza Humana: virtud (tanto en un sentido cognoscitivo como estético o moral) es a vicio como orden a desorden, normalidad a anormalidad, salud a enfermedad. El deber del hombre es funcionar igual de bien que sus pulmones o su tiroides. Huir de los tullidos puede ser perjudicial para la salud.

Para decirlo con palabras de Stephen Salkever, un politólogo discípulo de Midgeley:

Tal vez el modelo analógico que mejor podría ilustrar la naturaleza de una ciencia social pertinentemente funcionalista sería el proporcionado por la medicina. Para el médico, las propiedades físicas de un organismo individual se hacen inteligibles cuando se examinan a la luz de un entendimiento básico de los problemas a que se enfrenta ese sistema físico autónomo y de una idea general de cómo sería la situación de salud o de buen funcionamiento de dicho organismo. Entender a un(a) paciente es verlo/verla en un estado de mayor o menor salud en relación con cierta situación estable y objetiva de bienestar físico, lo que los griegos denominaban *areté*. Esta palabra se traduce hoy habitualmente por «virtud», pero en la filosofía política de Platón y Aristóteles se refiere simplemente a la excelencia característica o definitiva del sujeto de cualquier análisis funcional.

(«Beyond Interpretation: Human Agency and the Slovenly Wilderness», en VV.AA., *Social Science as Moral Inquiry*.)

Hoy en día, prácticamente en cualquier región de la antropología a la que dirijamos nuestra mirada encontraremos algún ejemplo del retorno a esa mentalidad para la que «todo se reduce a...» (complétese la frase sustituyendo los puntos suspensivos por los genes, la naturaleza de la especie, la arquitectura del cerebro, la constitución psicosexual...). Si sacudimos un árbol, lo más

probable es que de él caiga un altruista-egoísta o un estructuralista biogenético.

Será mejor, o menos falso, que busquemos ejemplos que no constituyan un blanco tan fácil ni estén programados para autodestruirse. Permítanme que analice muy brevemente las opiniones, sobre todo las más recientes, de quien es uno de nuestros más experimentados etnógrafos, además de un influyente teórico y un formidable polemista: Melford Spiro. Podríamos encontrar ejemplos más puros, menos matizados, menos circunspectos, más apropiados para ser utilizados como espantajos. Pero al recurrir a Spiro no estamos fijándonos en un nombre marginal —como ocurriría si recurriésemos a un Morris o a un Ardrey—, al que sería fácil desautorizar calificándolo de aficionado entusiasta o de divulgador, sino en una figura de primer orden, que ocupa una posición central —o casi— dentro de la disciplina.

Las más importantes incursiones recientes de Spiro en las profundidades de la antropología basada en el *Homo* —su redescubrimiento del novelón familiar freudiano, primero a partir de los materiales recogidos por él mismo en el *kibbutz* y luego basándose en los estudios de Malinowski en las Trobriands— son bien conocidas, y me atrevo a decir que sus lectores las encontrarán tan convincentes o tan poco convincentes como en general les resulte una teoría psicoanalítica más bien ortodoxa. Pero esto me interesa menos que el antirrelativismo que hace surgir valiéndose de todo ello, un anti-relativismo hecho a la medida de lo que se supone es el hombre de la calle. Un artículo de 1978 en el que Spiro cuenta cómo abandonó sus antiguos errores para abrazar las verdades que hoy defiende nos ayudará a entender el sentido de su empresa. Titulado «Culture and Human Nature» (en G. Spindler, ed., *The Making of Psychological Anthropology*, Berkeley, 1978) el mencionado texto expresa un estado de ánimo y una actitud que han alcanzado una difusión más amplia que la correspondiente

Spinoza se convirtió desde un relativismo Moraviano  
a la certeza  
de una "naturaleza universal" -



perspectiva teórica, que hoy resulta escasamente vanguardista y está siendo fuertemente cuestionada.

El texto de Spiro entra de lleno en ese género, de tanto peso en la literatura antirrelativista, cuyo lema podría ser la frase «cuando era un niño hablaba como tal, pero ahora que me hecho mayor tengo que dejarme de tonterías». (La verdad es que el título más apropiado para el artículo hubiera sido «Confesiones de un antiguo relativista cultural», que es como otro antropólogo del sur de California tituló el relato de su propia liberación.)

Spiro da comienzo a su defensa admitiendo que cuando a principios de los años 40 se introdujo en la antropología su formación marxista y su excesiva familiaridad con la filosofía británica le predisponían a adoptar una concepción del hombre que privilegiaba radicalmente el medio, sosteniendo la idea de la mente como *tabula rasa*; concepción según la cual el comportamiento humano estaba socialmente determinado y el relativismo cultural suministraba el enfoque idóneo para el estudio de... la cultura. A continuación, Spiro convierte la historia de sus trabajos de campo en un relato didáctico, una parábola, de gran utilidad en el momento presente, en la que se explica el modo en que llegó no sólo a abandonar aquellas ideas, sino a reemplazarlas por las ideas contrarias. En Ifaluk descubrió que un pueblo con escasas manifestaciones de agresividad social podía estar infestado de sentimientos hostiles. En Israel, que unos niños «educados en [el] sistema absolutamente comunitario y cooperativo» del *kibbutz* y socialmente programados para comportarse de un modo amable, cariñoso y no competitivo se enfadaban cuando se trataba de inducirles a compartir cosas, y si finalmente se les obligaba a hacerlo se volvían rebeldes y hostiles. Y en Birmania, que la creencia en la fugacidad de la existencia sensible, el nirvana budista y la falta de apego a las cosas no se traducían en una disminución del interés por los elementos más materiales e inmediatos de la vida diaria.

En resumen [el trabajo de campo], me convenció de que muchas motivaciones no varían de unas culturas a otras, y que lo mismo ocurre con numerosas orientaciones cognitivas. Estas motivaciones y orientaciones son el resultado... de unas constantes biológicas y culturales comunes a toda la humanidad, y remiten a esa naturaleza humana universal que, junto con otros conceptos antropológicos generalmente admitidos, había rechazado hasta entonces como si fuera una consecuencia más de los prejuicios etnocentristas.

Aún está por ver si la descripción de esos pueblos que viven de la Polinesia al Oriente Medio como iracundos moralistas que persiguen de un modo hartamente tortuoso la satisfacción de unos intereses hedonistas eliminará completamente la sospecha de tendencias etnocéntricas que persigue al concepto de naturaleza humana universal defendido por Spiro. Lo que ya está visto, pues el autor resulta totalmente explícito a este respecto, es el tipo de ideas -productos nocivos de un igualmente nocivo relativismo- de las que se piensa nos curará el recurso al funcionalismo terapéutico:

[El] concepto de relativismo cultural... fue acuñado para combatir las ideas racistas en general y el concepto de mentalidad primitiva en particular... Pero el relativismo cultural fue también utilizado, al menos por algunos antropólogos, para perpetuar una especie de racismo invertido. Esto es, sirvió como un poderoso instrumento de crítica cultural, con el consiguiente perjuicio para la cultura occidental y la mentalidad que la había producido. Al abrazar la filosofía del primitivismo... la imagen del hombre primitivo fue utilizada... como un vehículo para la búsqueda de utopías de carácter personal, y/o como un punto de apoyo para expresar un sentimiento personal de descontento con el hombre y la cultura de Occidente. Las estrategias adoptadas tomaron varias formas, de las que citaremos algunas sumamente representativas: 1) Los intentos de abolir la propiedad privada, o la desigualdad, o la guerra en las sociedades occidentales, tienen razonables posibilidades de éxito si tenemos en cuen-

ta que tales cosas no existen en muchas sociedades primitivas. 2) Comparado al menos con algunos primitivos, el hombre occidental es extraordinariamente competitivo, belicista, intolerante frente a los comportamientos desviados, sexista, etc. 3) La paranoia no es necesariamente una enfermedad, puesto que el pensamiento paranoide está institucionalizado en algunas sociedades primitivas; la homosexualidad no es ninguna desviación, puesto que los homosexuales tienen una gran importancia cultural en algunas sociedades primitivas; que la poligamia sea la forma de matrimonio más frecuente en las sociedades primitivas prueba la imposibilidad de la monogamia.

Además de añadir unos cuantos elementos más a la lista, que promete ser interminable, de las abominaciones que nadie debería defender, este pasaje sirve para presentarnos la idea de «desviación» como apartamiento de una norma dada -cual si se tratase de una arritmia cardíaca, y no de una singularidad estadística del tipo de la poliandria fraterna-, y ésta es la maniobra crítica que oculta toda esa palabrería sobre «racismo invertido», «búsquedas de la utopía» y «filosofía del primitivismo». Pues semejante idea permite llevar a cabo la transición entre lo natural natural (agresión, desigualdad) y lo natural no natural (paranoia, homosexualidad) de que hablaba Midgeley. Cuando el camello mete el hocico dentro de la tienda -y hasta dentro del circo y sus bulliciosos escaparates-, ésta corre un serio peligro.

En el ensayo de Robert Edgerton «The Study of Deviance, Marginal or Everyman», publicado conjuntamente con el artículo de Spiro, podemos ver hasta qué punto se trata de un peligro real. Después de hacer un útil y más bien ecléctico repaso de los estudios de la desviación realizados en los ámbitos de la antropología, la psicología y la sociología -incluido su interesante trabajo sobre retrasados americanos e intersexuales africanos-, Edgerton llega también, de forma bastante repentina por cierto, a la conclusión de que para que ese esfuerzo investigador fructifique se necesita una concepción de la

naturaleza humana independiente del contexto: una concepción según la cual son «los comportamientos potenciales genéticamente codificados que todos compartimos» los que sirven de base a la universal «tendencia a la desviación». Se citan como ejemplos el «instinto» de conservación humano, los mecanismos por los que se opta entre huida y combate y la falta de tolerancia frente al aburrimiento; y, gracias a una forma de pensar que, en mi inocencia, creía desaparecida de la antropología al mismo tiempo que la interpretación de los mitos como reelaboraciones de hechos históricos y el concepto de promiscuidad primitiva, se sugiere que, si la ciencia no miente, no son sólo individuos aislados, sino también sociedades enteras las que pueden ser consideradas como desviadas, fracasadas o antinaturales:

Más importante aún es nuestra incapacidad para verificar cualquier afirmación que se haga sobre la bondad relativa de una sociedad. Nuestra tradición antropológica relativista ha tardado en admitir que podría haber algo semejante a una sociedad desviada, contraria a la naturaleza humana... Sin embargo, la idea de una sociedad desviada tiene una importancia fundamental, en sociología y otras disciplinas, para la tradición basada en la alienación, y plantea un desafío a la teoría antropológica. Puesto que sabemos tan poco acerca de la naturaleza humana... no estamos capacitados para asegurar que una sociedad ha fracasado, y menos aún para explicar el modo en que se ha podido producir ese fracaso... Sin embargo, una ojeada a las historias que sobre el aumento del número de homicidios, suicidios, violaciones y otros crímenes violentos publican los periódicos de las grandes ciudades debería bastar para sugerir que la cuestión es importante no sólo desde el punto de vista teórico, sino también para hacer frente a los problemas que plantea la supervivencia en el mundo moderno.

Después de todo esto, el círculo se cierra. Se oye un violento portazo. El miedo al relativismo, convertido en obsesión, ha llevado a una situación en la que la diversi-

IV

Reseña de autores que rechazan el relativismo  
en nombre de una  
racionalidad única y "absoluta" -

dad cultural, en el espacio y en el tiempo, es vista como el conjunto de expresiones, algunas saludables y otras no, de una realidad subyacente, la naturaleza esencial del hombre; la antropología sería un intento de ver, tras la confusión de tales manifestaciones, la verdadera sustancia de esa realidad. Un concepto demasiado general, esquemático y vacío de contenido, adaptable a cualquier teoría, derive ésta de Wilson, de Lorenz, de Freud, de Marx, de Bentham o de Aristóteles, se convierte en la base sobre la que descansa definitivamente el entendimiento de la conducta humana, el homicidio, el suicidio, la violación... y la descalificación de toda la cultura occidental. Algunas soluciones resultan seguramente demasiado caras.

#### IV

Puedo ser un poco más breve a la hora de ocuparme del recurso a la «Mente Humana» como conjuro que nos proteja del Drácula relativista. El esquema general, si no lo esencial de su detalle, es muy parecido. Encontramos en él el mismo empeño en promocionar un lenguaje privilegiado de explicación «real» («el vocabulario propio de la naturaleza», diría Richard Rorty al atacar lo que para él es una fantasía científica); el mismo feroz desacuerdo a la hora de decidir qué lenguaje es ese: ¿el de Shannon, el de Saussure, el de Piaget? La misma tendencia a considerar la diversidad como manifestación superficial, mientras que la universalidad reinaría en lo profundo. Y el mismo deseo de presentar las interpretaciones propias no como si fuesen construcciones que se aplican a determinados objetos –sociedades, culturas, lenguajes– en un intento de entenderlos mínimamente, o en algunos de sus aspectos, sino las auténticas esencias de tales objetos reveladas a nuestro pensamiento.

Por supuesto también existen diferencias. El retorno de la Naturaleza Humana como idea regulativa ha sido

estimulado sobre todo por los avances experimentados en genética y en teoría de la evolución, mientras que el recurso a la Mente Humana se relaciona más con los progresos de la lingüística, la informática y la psicología del conocimiento. La primera tendencia se inclina a ver el relativismo moral como fuente de todos nuestros pecados; la segunda tiende a hacer del relativismo conceptual el principal culpable. Y la predilección que una de las partes experimenta por los tropos y las imágenes del discurso terapéutico (salud y enfermedad, normal y anormal, función y disfunción) halla su contrapeso del otro lado en cierta proclividad hacia las figuras del discurso epistemológico (saber y opinión, realidad e ilusión, verdad y fantasía). Pero estas diferencias apenas cuentan frente a la existencia de un análisis último –hemos entrado ya en el terreno de la Ciencia–, de una explicación definitiva común a ambas posturas. Conectar las propias teorías con algo denominado Estructura de la Razón es un modo tan efectivo de aislarlas de la historia y la cultura como fundamentarlas en algo llamado Constitución Humana.

En lo que se refiere a la antropología en cuanto tal, existe, sin embargo, otra diferencia, derivada en mayor o menor grado de las anteriores y de carácter –perdóneme la expresión– más relativo que absoluto, que hace que ambos tipos de discurso tomen direcciones divergentes, e incluso opuestas: donde el discurso acogido a la idea de Naturaleza Humana devuelve nuestra atención a un concepto clásico –el de «desviación social»–, la tendencia que adopta como estandarte la Mente Humana favorece el regreso de un concepto distinto: el de «pensamiento primitivo» (o salvaje, o iletrado). Los temores antirrelativistas, que en uno de los discursos se agrupan en torno a los enigmas de la conducta, se condensan en el otro en torno a los misterios del pensamiento.

O, para ser más exactos, en torno a creencias «irracionales» (o «místicas», o «prelógicas», o «emociona-

les», o, sobre todo hoy, «no cognoscitivas»). Mientras que prácticas tan desconcertantes como las cacerías de cabezas, la esclavitud, los sistemas de castas o el vendado de pies hicieron que los antropólogos corrieran a reagruparse a la sombra protectora de la vieja bandera de la Naturaleza Humana, como si sólo así se pudiese justificar la adopción de cierta distancia moral frente a ellas, las creencias en algo tan improbable como los hechizos, las divinidades animales tutelares, los dioses-reyes y (por adelantar un ejemplo al que volveremos más adelante) los dragones con un corazón de oro y un cuerno en el pescuezo los impulsaron a adherirse al partido de la Mente Humana con la idea de que sólo así podrían defenderse adoptando una actitud de escepticismo empírico frente a tales creencias. Lo que resulta más preocupante no es el modo en que se comportan los demás, sino el modo en que piensan.

Insisto, en antropología hay un buen número de enfoques de ese tipo, racionalistas o neorracionalistas, con distintos grados de pureza, legitimidad, coherencia y popularidad, y que no siempre armonizan del todo unos con otros. Algunos de ellos se acogen a constantes formales, conocidas habitualmente como universales cognoscitivos; otros, a constantes del desarrollo, denominadas normalmente estadios cognoscitivos; otros más, a constantes operativas, que reciben generalmente el nombre de procesos cognoscitivos. Los hay estructuralistas, jungianos y piagetianos, y algunos están pendientes de las últimas noticias procedentes del MIT, los laboratorios Bell o Carnegie-Mellon. Todos ellos buscan un mismo objetivo definitivo: alcanzar la Realidad, salvar a la Razón de morir ahogada.

Lo que todos estos enfoques comparten no es sólo su atención al funcionamiento de nuestra mente. En cuanto interés por nuestra estructura biológica, ello es indudablemente algo bueno, tanto en sí mismo como en relación con el análisis de la cultura, y si no todos los descubrimientos supuestamente llevados a cabo en el

ámbito de lo que de modo algo pretencioso se denomina «ciencia del conocimiento» han resultado ser auténticamente tales, sin duda algunos sí lo serán, y cambiarán no sólo lo que pensamos acerca del modo en que pensamos, sino también el modo en que pensamos acerca de lo que pensamos. Pero estos enfoques, de Lévi-Strauss a Rodney Needham, comparten también un cierto distanciamiento, así como –y esto no es ya algo tan indiscutiblemente beneficioso– una concepción fundacionalista de la mente. Es decir, que ésta es vista –igual que ocurriera con los «Medios de Producción», la «Estructura Social», el «Intercambio» la «Energía», la «Cultura» o el «Símbolo», y, por supuesto, con la «Naturaleza Humana», en otras aproximaciones a la teoría social con visos de ser punto final, línea de fondo o fin de carrera– como aquello que lo explica todo, la luz que brilla en medio de la oscuridad relativista.

El miedo al relativismo –el villano de los mil rostros– es lo que proporciona buena parte de su ímpetu al neorracionalismo y al neonaturalismo, al tiempo que constituye su justificación más importante. Es algo que se ve perfectamente en la excelente colección de alegatos antirrelativistas –completados por un desmelenado texto relativista que cumple maravillosamente con su papel provocador– editada por Martin Hollis y Steven Lukes con el título de *Rationality and Relativism* (Cambridge, Mass, 1982). Producto del llamado «debate sobre la racionalidad» que las historias sobre pollos de Evans-Pritchard, entre otros factores, parecen haber hecho aparecer en la ciencia social y en la filosofía de Gran Bretaña («¿Hay verdades absolutas a las que con el tiempo podamos aproximarnos gradualmente, valiéndonos de procesos racionales? ¿O son todos los modos y sistemas igualmente válidos con tal de que los consideremos desde la consistencia interna de sus marcos de referencia?»), el libro responde al punto de vista de quienes ven a la Razón en peligro. «Las tentaciones del relativismo son eternas y están muy difundidas», dice la

frase que abre la introducción de los editores, como si Cromwell nos estuviese llamando a levantar barricadas: «[El] camino de rosas del relativismo... está pavimentado de opiniones plausibles».

Los tres antropólogos de la recopilación responden con entusiasmo al llamamiento a salvarnos de nosotros mismos. En «Relativism and Universals» Ernest Gellner mantiene que el hecho de que otra gente no crea lo que nosotros, Hijos de Galileo, creemos a propósito del modo en que la realidad funciona no supone que nuestras creencias no sean correctas, la «Unica Forma Verdadera de Ver las cosas». Y, especialmente en un momento en que le parece advertir que hasta los habitantes del Himalaya están cambiando sus ideas, Gellner está casi seguro de que sí lo son. En «Tradition and Modernity Revisited» Robin Horton defiende «una base cognoscitiva común», una «teoría primordial» que, con variaciones sólo de detalle, está presente en todas las culturas; según esta «teoría», el mundo estaría lleno de objetos duraderos de tamaño medio, relacionados entre sí según un concepto de causalidad del tipo «empujar/tirar», cinco dicotomías espaciales (izquierda/derecha, encima/debajo, etc.), una tricotomía temporal (antes/al mismo tiempo/después) y dos distinciones de categoría (humano/no humano, yo/otro), cuya existencia garantiza que el «relativismo está destinado a fracasar, mientras que el universalismo podrá triunfar un día».

Pero es Dan Sperber («Apparently Irrational Beliefs»), más seguro que los otros del terreno racionalista que pisa (la interpretación computacional de las representaciones mentales de Jerry Fodor) y poseedor de la Unica Auténtica Visión de Sí Mismo («no hay hecho que no sea literal»), quien lleva a cabo el ataque más vigoroso. El relativismo, a pesar de su maravillosa malignidad (hace la «etnografía... inexplicable y la psicología enormemente difícil»), ni siquiera es una posición defendible; de hecho, tampoco se le podría calificar de posición. Sus ideas son semi-ideas; sus creencias, semi-creencias; sus

proposiciones, semi-proposiciones. Como el dragón con corazón de oro y un cuerno en el pescuezo que los ancianos Dorze le invitaron inocentemente (o quizá no tan inocentemente) a localizar y a matar (invitación que él declinó, tomando así sus precauciones ante la posibilidad que se tratase de hechos no literales), esos «eslógenes relativistas», según los cuales «los pueblos de culturas diferentes viven en mundos diferentes» no son, en realidad, creencias basadas en hechos objetivos. Son representaciones indeterminadas y a medio formar, que sirven para rellenar el vacío mental que se produce cuando, menos prudentes que los ordenadores, tratamos de procesar más información de la que puede abarcar nuestra capacidad conceptualizadora. Estos dragones académicos con corazón de plástico y desprovistos de cualquier clase de cuerno son útiles a veces para señalar la página en que nos encontramos mientras conseguimos aumentar la velocidad a la que trabajan nuestras capacidades cognoscitivas, sirven en algunos momentos para entretener la espera jugando con ellos, e incluso «suministran ideas sugerentes en un ámbito de pensamiento (auténticamente) creativo», pero ni siquiera sus defensores los toman como algo real, pues la verdad es que no entienden, ni pueden entender, cuál es su significado. Son como gestos psicodélico-hermenéuticos más o menos elaborados que al final revelan su conformismo, su falsa profundidad y su autocomplacencia:

El mejor testimonio en contra del relativismo lo proporciona... la misma actividad de los antropólogos, mientras que el mejor testimonio a favor del relativismo [está] en los escritos de los antropólogos... Al reconstruir sus pasos [en sus obras], los antropólogos convierten en abismos insondables las superficiales e irregulares fronteras culturales que para ellos no han sido tan difíciles de cruzar [en su trabajo de campo], protegiendo con ello su propio sentido de la identidad y proporcionando a su público de filósofos y de profanos aquello que precisamente quiere oír.

Recopilar todos los datos

significantes

condiciones



¿Cuál es la tarea del antropólogo?

En resumen, ya sea bajo la forma de un sano sentido común (dejemos a un lado la costumbre de estudiar visceras y los oráculos ponzoñosos, al fin y al cabo hemos conseguido que las cosas, más o menos, encajen), de un ecumenismo enjundioso (a pesar de la gran variedad de esquemas explicativos existentes, lo mismo da si prefiere un fetiche juju o la genética, todo el mundo tiene más o menos la misma idea de lo que el mundo es), o de un agresivo cienticismo (las «actitudes proposicionales» o el «pensamiento a través de representaciones» son auténticas ideas, mientras que las creencias de que «en el camino hay un dragón» o de que «los pueblos de culturas diferentes viven en mundos diferentes» parecen ideas, pero no lo son), la resurrección de la mente humana, como aquello que permanece inmutable en medio de los cambios del mundo, combate la amenaza del relativismo cultural rebajando la importancia de las diferencias entre culturas. Lo mismo que ocurría con la tendencia universalista basada en la «Naturaleza Humana», el precio que aquí hay que pagar por la verdad es la desconstrucción de la alteridad. Tal vez sea así, pero no es eso lo que sugerirían la historia de la antropología, los materiales que ésta ha reunido ni los ideales que la han animado; ni los relativistas son los únicos que cuentan a su público lo que éste quiere oír. Algunos dragones merecen que se les estudie a fondo.

## V

Estudiar los dragones, y no luchar contra ellos ni domesticarlos, ni tampoco ahogarlos bajo un montón de teoría, es lo que más o menos ha estado haciendo la antropología. Al menos tal como yo, que no soy nihilista, ni subjetivista, y que poseo, como ustedes pueden ver, algunas arraigadas convicciones acerca de lo que es real y lo que no lo es, de lo que es digno de elogio y lo que no lo es, de lo que es razonable y lo que no lo es, entien-

do la antropología. Nos hemos aplicado, con no pequeño éxito, a mantener el mundo en un estado de desequilibrio; hemos retirado las alfombras, hemos volcado las mesitas del té, hemos hecho estallar petardos. Otros asumieron la tarea de tranquilizar; nosotros, la de perturbar. Austrolopitecos, Embaucadores, *Clics*, Megalitos. Vamos a la caza de lo anómalo, vendemos toda clase de cosas extrañas. Somos los mercaderes de lo insólito.

De en vez en cuando no hay duda de que hemos ido demasiado lejos, de que hemos convertido las idiosincrasias en problemas a resolver, los problemas en misterios, los misterios en disparates. Pero esta afición a lo que no cuadra, a lo que no encaja, a la realidad que parece fuera de lugar, nos ha llevado a conectar con el tema fundamental de la historia de la cultura en los «tiempos modernos». Pues en efecto esta historia ha consistido en que, uno después de otro, todos los campos del pensamiento han tenido que descubrir cómo arreglárselas para seguir existiendo una vez desaparecidas las certidumbres de las que habían surgido. Realidad en bruto, ley natural, verdad necesaria, belleza trascendente, autoridad immanente, revelación única e incluso oposición entre mundo de aquí/dentro del mundo y mundo de allá/fuera del mundo; todo ha sufrido ataques tan violentos que nada queda de nuestra ingenua manera de ver las cosas en días menos fatigosos que los presentes. Pero la ciencia, el derecho, la filosofía, el arte, la teoría política, la religión y el obstinado sentido común han conseguido sobrevivir sin necesidad de tener que resucitar las ingenuidades de antaño.

En mi opinión, lo que hace que una ciencia avance es precisamente la voluntad de no aferrarse a algo que un día funcionó suficientemente bien y nos condujo hasta el lugar donde hoy estamos, pero que ya no funciona igual de bien y nos mantiene en un punto muerto. Mientras que en el mundo no hubo nada más rápido que un corredor de maratón, la física de Aristóteles funcionó suficientemente bien, dijese lo que dijese los parado-



jas de los estoicos. En tanto el empleo de instrumentos técnicos pudo hacernos entender con sólo una pequeña distorsión el mundo captado por nuestros sentidos, la mecánica de Newton funcionó suficientemente bien, por muchas que fueran las perplejidades suscitadas por la acción a distancia. No fue el relativismo -Sexo, Dialéctica y Muerte de Dios- lo que acabó con el movimiento absoluto, el espacio euclidiano y la causalidad universal. Fueron fenómenos descontrolados, paquetes de ondas, saltos de órbita ante los cuales no había protección alguna. Ni fue el relativismo -puro Subjetivismo Hermenéutico-psicodélico- lo que hizo desaparecer (si es que desaparecieron, o en la medida en que desaparecieron) el *cogito* cartesiano, la visión liberal de la historia y aquel punto de vista moral «que tan sagrado fuera para Eliot, Arnold y Emerson». Lo que puso en dificultades a tales categorías fueron realidades tan heterogéneas como los esponsales infantiles o la pintura no ilusionista.

La antropología ha desempeñado en nuestros días un papel de vanguardia a la hora de negarse a que los antiguos éxitos desemboquen en la autocomplacencia, que los grandes avances de un día se conviertan en barreras que nos impidan el paso. Los antropólogos hemos sido los primeros en insistir en una serie de puntos: en que el mundo no se divide en personas religiosas y personas supersticiosas; en que puede haber orden político sin poder centralizado, y justicia sin códigos; en que las leyes a que ha de someterse la razón no fueron privativas de Grecia y en que no fue en Inglaterra donde la moral alcanzó el punto más alto de su evolución. Y, lo que es más importante, fuimos también los primeros en insistir en que unos y otros vemos las vidas de los demás a través de los cristales de nuestras propias lentes. No ha de sorprendernos que esto hiciese pensar a algunos que el cielo se estaba derrumbando, que nos amenazaba el solipsismo y que la inteligencia, el juicio e incluso la simple posibilidad de comunicación habían desaparecido. La sustitución de unas expectativas por otras, el

cambio de perspectivas ha producido en otras ocasiones estos mismos efectos. Siempre hay un Belarmino a nuestro lado; y como alguien ha dicho a propósito de los polinesios, se necesita tener una cabeza muy especial para navegar fuera de la vista de la costa en una canoa con batangas.

Eso es lo que los antropólogos hemos estado haciendo, lo mejor que hemos podido y en la medida en que hemos podido. Y creo que sería una pena que, ahora que las distancias que hemos recorrido y los lugares que hemos localizado están empezando a alterar nuestro sentido del sentido, nuestra percepción de la percepción, volviésemos a las viejas canciones y a unas historias todavía más viejas con la esperanza de que todo se resuelva cambiando sólo la superficie, sin necesidad de rebasar los límites de este mundo. Lo que reprochamos al antirrelativismo no es que rechace una aproximación al conocimiento que siga el principio «todo es según el color del cristal con que se mira», o un enfoque de la moralidad que se atenga al proverbio «donde fueres haz lo que vieres». Lo que le objetamos es que piense que tales actitudes únicamente pueden ser derrotadas colocando la moral más allá de la cultura, separando el conocimiento de una y otra. Esto ya no resulta posible. Si lo que queríamos eran verdades caseras, deberíamos habernos quedado en casa.

C. G.

Traducción: Alfredo Taberna

Clifford Geertz. Hacia una teoría interpretativa de la cultura.  
Cap. I. del libro: Interpretación de las Culturas. 1973. N.J.

Comparado con Lévi-Strauss, quien no discute el concepto de Cultura sino que lo interpreta intelectualmente como un concepto resultante de la operación lógica de analizar los mitos, los objetos, las costumbres de los pueblos primitivos, Geertz plantea la pregunta sobre la Cultura, como una incógnita que desafía la labor de los antropólogos.

La actitud de Geertz es más escéptica que la de Lévi-Strauss. El término de Cultura ha sido interpretado diversamente a lo largo del desarrollo de la ciencia antropológica, y sigue replanteándose no como una definición sino como una tarea de interpretación que pretende conocer al ser humano en sus manifestaciones.

Lévi-Strauss tiende a una visión abstracta de la mente humana que funciona y se expresa en el sistema de vida, de lengua y de costumbre de los pueblos, busca su universalidad.

Geertz, prefiere acercarse a las diversas culturas y descubrir la interpretación dada por los mismos autores y las interpretaciones dadas por otros, con el fin de aclarar este discurso y establecer líneas de contacto y de comunicación entre culturas. Estos contactos los establece la ciencia antropológica por la interpretación que da de las diferentes situaciones culturales, buscando el "significado" profundo de tales situaciones culturales, objetos y costumbres, con relación a la vida de los ciudadanos, quienes se identifican con una particular cultura.

Geertz, entiende la antropología como una tarea que interpreta las culturas como signos que significan para los miembros de su comunidad. Deberá portanto recurrir a una actividad paralela a los lingüistas, o críticos, cuando interpretan el sentido de una lengua. Se coloca portanto al interior de una corriente semiótica, que a su vez produce un texto que puede servir para aproximar los miembros de diferentes culturas a través de la mutua comprensión.

## 1 Comentario al concepto

Parece que el concepto de cultura es una de estas ideas que explotaron en el panorama científico para resolver cantidad de problemas. Pero pasada la moda queda solamente como una parte de nuestra "reserva intelectual". Geertz pretende "poner en su sitio" el concepto de cultura y substituir el antiguo concepto de Tylos. Este en el siglo pasado definió la cultura por medio de un conjunto de objetos culturales (un fiambre!). El concepto fue modificado por Clyde Cluckom y reducido a 12 características.

1. Forma de vida
2. legado social que el individuo recibe del grupo
3. Una forma de pensar y de sentir
4. Una abstracción del comportamiento
5. Una teoría del antropólogo sobre ciertos hechos
6. Un conjunto de orientaciones para resolver problemas corrientes
7. El comportamiento aprendido por el individuo y su comunidad
8. Un depósito de saber "estancado"
9. Un mecanismo para regular el comportamiento
10. Un conjunto de técnicas para ajustarse a las necesidades ambientales o históricas
11. Un precipitado de la historia
12. Una metáfora para indicar mapa, cedazo, red, matriz.

Esta inmensa dispersión de ideas no puede ser conveniente para una ciencia, es necesario reducirla y organizarla.

## 2 Teoría de la Cultura de Geertz:

A) Geertz, busca la "esencia significativa" portanto establece:

- a) Su propio concepto es semiótico. —
  - b) acepta la descripción Weberiana del hombre como "animal suspendido en redes que él ha construido y cuyos signos ha producido."
  - c) consecuentemente la antropología es una ciencia interpretativa. Su tarea es ir en pos de los "signos" y entenderlos, dar una explicación. Pretende superar la teoría funcional.
- El funcionalismo ha tenido un acierto: ver lo que los hombres hacen. Los antropólogos adoptaron un método. Hoy se pretende que esta descripción no permanezca en superficie (= descripción leve); si no que penetre en profundidad (= descripción densa). Es decir llegar al sentido escondido.

**B) La descripción densa.**

Es una idea derivada de Gilbert Ryle, positivista lógico: una cosa es hacer un movimiento con el brazo, otra es hacer un gesto: un gesto tiene significado, un significado conocido, o falseado, o desconocido, etc... Lo importante es la búsqueda del significado.

Otra cosa es mover un parpado, o bien guinar el ojo, o fingir de guinar, o conspirar con un guiño, o fingir de conspirar, etc... Como se ve un mismo movimiento puede tener muchas diversas significaciones, nos toca interpretarlo. Esto es entender un "gesto". Esto depende de muchos niveles de contextos que pueden variar.

La cultura representa una jerarquía de estructuras estratificadas, significativas, cargadas de significados que dependen del nivel en el que se consideren. Entonces deben ser interpretados selectivamente. El mismo gesto puede ser colocado en campos lingüísticos diferentes:

- conspiración
- parodia,
- ironía,
- información,
- burla,
- manías, etc...

**C) En Superficie.** Las acciones de la cultura se consideran en una descripción *(delgada = sottile)*

- = "thin" sin significado = delgada (Según la teoría de G. Ryle) *puras significantes.*
- = "thick" = espesa, en profundidad. Las acciones poseen significaciones más o menos profundas. *"puramente existis"*

Todas son "Formas Culturales"; pero algunas están a nivel cero (sin significado). El nivel natural, solo es, (no tiene significado)

Entonces nace la oposición entre: Naturaleza ↔ y Cultura. (categorías culturales)

La cultura es toda una estratificación de estructuras significativas

**D) Ejemplo:** Geertz cuenta una historia que había registrado en Marruecos, en el pueblo de Marmusha, juntamente con diferentes interpretaciones.

La historia trataba de un Judío llamado Cohen, quien fue asaltado en su tienda y robado por un grupo berberisco, que también asesinaron dos huéspedes casuales quienes habían venido a visitarlo.

1. El, dio su propia interpretación a los sucesos, y actuó en consecuencia, apelando a las costumbres berberiscas que en este caso le concedían el derecho a una compensación (su "ar").

2. Las autoridades francesas dieron su propia interpretación y actuaron en modo diametralmente opuesto, como conquistadores absolutos y desconocedores del medio: le prohibieron perseguir a los ladrones.

3. Y las tribus berberiscas dieron otra, según su costumbre y fueron obligadas a pagar por el crimen, concediendo quinientas ovejas al ofendido, (las cuales le fueron después quitadas por los franceses.)

Geertz se pregunta, cual de las interpretaciones ha sido la correcta? Es un caso curioso, pero demuestra la complejidad de los niveles semánticos de cada cultura.

**E) En el análisis** Geertz se pregunta: Qué hace el análisis? R/: Separar las estructuras, de significaciones, descubrir los códigos.

En el caso relatado hay tres marcos de referencias: el Judío, el berberisco y el francés. El texto es lo que aparece en el cuaderno del antropólogo. Los tres marcos interfieren en el desarrollo de la historia. La presencia simultánea de los tres marcos produce una situación de conflicto.

El estudioso de la cultura debe recoger los hechos y apuntar los elementos que le permiten reconstruir la historia; antes de estudiar los niveles de interpretación de las estructuras significativas.

E Geertz da algunos detalles interesantes de la cultura:

- 1 — Es pública y visible.
  - 2 — No es material sino de otra índole y produce significaciones,
  - 3 — no existe en la cabeza de nadie, sin embargo todos la conocen,
  - 4 — no es espiritual, en el sentido de ser otra realidad,
  - 5 — no es física, en el sentido que no coincide con los objetos.
  - 6 — no es "oculta" en el sentido que sea subterránea y deba descubrirse.
- Es la interpretación de un comportamiento humano ..., con toda la complejidad que se ha señalado.

F Los actos de conducta humana tienen "importancia", están siendo evaluados. La pregunta es: Qué importancia tienen? La Respuesta es doble: tienen Significado y tienen Valor.

Ward Goodenough, representante de la interpretación "psicológica" de la cultura, pretende que constituye una "etno-ciencia". Esta escuela afirma que la Cultura = "está compuesta por "estructuras psicológicas, por medio de las cuales individuos o grupos, guían su comportamiento" -- para "operar de una forma aceptable frente a los demás."

Por supuesto esta visión incluye cosas ciertas, pero no es suficiente.

G Geertz explica su posición con la metáfora de un violín que toca una pieza de Beethoven. Todos los elementos contribuyen a la interpretación de la pieza musical: el instrumento, la partitura, la dirección, la habilidad del violinista, etc... Pero la ejecución trasciende su mera existencia material. Hay un paralelo:

- { La música es una "estructura tonal."
- { La cultura es una "estructura de significado".

Cuando se trata de una cultura extraña a nosotros, no tenemos familiaridad con el "universo" imaginario dentro del cual los "actos" son "signos". (= no comprendemos su significado profundo)

Geertz cita el filósofo del lenguaje L. Wittgenstein: --"decimos que algunas personas son transparentes para nosotros... Pero un ser humano puede ser un completo enigma para otro."-- Cuando vamos a un país extranjero con tradiciones completamente extrañas, incluso si uno domina el idioma, entonces entendemos a la gente, pero no sabemos "desenvolvemos con ellos."--

3. Participación del investigador ( el sujeto con el objeto ).

El análisis es una experiencia personal del investigador. El no puede identificarse románticamente con la otra cultura. Pero puede "establecer una conversación con ellos "desenvolverse"! Por ello es preferible un concepto "semiótico" de cultura. La cultura no es un "poder" para producir cosas, sino un "contexto" en el cual las cosas suceden, y los acontecimientos pueden ser descritos. No es el estudio de los acontecimientos ordinarios lo que interesa; sino "el grado en que varía su significado, de acuerdo al patrón de vida que los informan"--

Se capta lo "normal" sin excluir su "particularidad". Verlo en el marco de su vida, aclara el sentido lógico de sus acciones. Nuestra formulación del sistema de los símbolos de "otras personas" debe ser orientada al sentido que les da el "actor".

La descripción DENSA, en profundidad, entiende el significado de un gesto, de acuerdo al patrón de vida que lo "informa". Entender el "sistema" es: ver el significado de un elemento desde el "sistema".

La esencia de la etnografía consiste “ en el esfuerzo intelectual para elaborar una descripción densa = es decir ‘interpretativa’.

Por ejemplo: Hay procesiones de Semana Santa en La Antigua.

En qué grado estas afectan el patrón de conducta de los Antigüenos ? Colocar los episodios en su contexto aclara los nexos y su racionalidad. Esta es la labor de interpretación de la cultura, para que esta tenga sentido..

No se trata de dar una descripción cualquiera de los hechos ( o costumbres ) sino buscar el significado, auténtico, o no, de las acciones.

El ejemplo que pone Ryle es el de una persona que guina un ojo. Guñar un ojo es un gesto físico. Como lo describimos?

R/: En superficie, es un movimiento no significativo ( si alguien tiene el tic nervioso de guinar un ojo )  
En profundidad, puede ser un gesto humano que significa.

Es necesario notar la diferencia entre:

- un simple ‘movimiento’, un cambio físico de expresión: mover los parpados
- y un gesto que posee dos cosas { a) el cambio de expresión que es físico, y  
b) el significado, convenido, que lo convierte en signo.

En este último caso encontramos muchas variantes:

- Dos muchachos que se guinan los ojos reciprocamente. Solo por el gusto de molestar o imitar a otros.
- Uno guina a otro como advertencia de algo que va a suceder.
- Uno guina el ojo para que el otro crea que él está de acuerdo; como en una conspiración.
- Uno guina el ojo para que otro crea que está de acuerdo; pero en realidad lo engaña ( es una trampa )
- Uno guina el ojo para parodiar a otro que está guinando. ( se ríe de él )
- Uno guina el ojo delante de un espejo para entrenarse a este gesto que a veces le va a servir.

Entonces tenemos varias formas de guñar un ojo:

- a) físicamente como un tic nervioso = simple movimiento
- b) dar un mensaje correcto.
- c) dar un mensaje falso
- d) parodiar, o poner en ridículo.
- e) ensayar.

El primero es un simple movimiento, los demás son gestos de diferentes significaciones

Que tiene que ver con el análisis de la cultura? R.: Nos hace comprender que los signos de una cultura pueden tener múltiples significados. La cultura es una jerarquía de estructuras estratificadas, y significativas a diferentes niveles. == que deben ser interpretadas selectivamente.

Resulta así que un solo gesto puede ser colocado en campos lingüísticos diferentes:

- 1 conspiración
- 2 parodia
- 3 ironía
- 4 información
- 5 burla
- 6 manías.

El objeto de la descripción de las Culturas debe colocarse entre los dos tipos de descripciones: leve o espesa, sin significado o con los significados.

- a. } Una forma natural sería la forma = cero, sin significado;
- b. } mientras una forma profunda “cultural” revela una estratificación de estructuras significativas.

El caso del Judío Cohen referido anteriormente indica la interferencia de estructuras y de implicaciones, acumuladas por circunstancias históricas que el analista de la cultura debe desenredar. Debe encontrarle su significado correspondiente a cada contexto que lo determine.

Cual es la tarea del análisis?

Separar las estructuras de significaciones y descubrir los códigos según actúan los personajes que entran en acción. En el caso citado tenemos cuatro cosas: y cuatro niveles estructurales que interfieren.

- a) El texto escrito que relata el hecho de 1912, y fue recopilado en 1968, como apunte de un antropólogo, y es comentado muchos años después: 1963.
- b) El mundo del judío, sus amistades, y su trabajo de negociante en un mundo muy complejo al tiempo de la invasión francesa a Marruecos.
- c) La cultura berberisca, que poseía sus propias leyes y sus obligaciones de compensación cuando alguno de sus miembros cometía atropellos.
- d) Los franceses, con su mentalidad colonialista, quienes imponían leyes que los pueblos no obedecían.

La presencia simultánea de todos estos contextos, produce una situación de incompreensión y de conflicto. El observador debe primero revelar la multiplicidad de las estructuras conceptuales complejas y superimpuestas, antes de llegar a una descripción profunda.

Para realizar una descripción objetiva es necesario realizar una recopilación de datos que permitan reconstruir las estructuras.

En la descripción la cultura es "reconstruida". La antropología lee los hechos como un manuscrito difícil de descomponer. Con la diferencia de que el lenguaje de la cultura no está escrito con palabras, sino con gestos. Esta lectura es ya una interpretación. Los actos humanos no solo se dan sino tienen importancia para sus actores. Es preciso preguntarse que importancia tienen? Se encuentran entonces dos líneas de desarrollo

- a) la del significado (sistemas, conceptos, intenciones)
- b) y la del valor. (escala axiológica, vinculación intelectual y sentimental, dignidad, excelencia)

El significado explica únicamente las razones que mueven a hacer una determinada acción, establece una serie causal, que traza las líneas importantes de la unidad cultural que se estudia.

El valor está vinculado con la apreciación de cada individuo, los sentimientos que provoca, la seguridad que proporciona a cada uno de los miembros de la comunidad.

La interpretación deberá ser vinculada con estas dimensiones de la realidad, y adherir lo más posible al discurso de los propios actores de la cultura.

Por tanto la primera característica de esta interpretación debe ser "semiótica" = ganar acceso al mundo conceptual de los informantes a través de su propio discurso.

Toda descripción debe ser fundamentalmente microscópica, enfocar un acto social con todas sus derivaciones. Para generalizar un descubrimiento es necesario seguir la línea médica de un diagnóstico. Empezar con un grupo de observaciones e intentar someterlas a una norma. Se empieza con un grupo de significantes y combinarlos en forma de sistema para que su significado sea más accesible.

En el estudio de la cultura los significantes son los mismos actos culturales que juegan el papel de "actos simbólicos". Estos nos permiten reconstruir el discurso que unifica la comunidad y revela la consistencia de sus relaciones interpersonales, y sus actitudes frente al mundo y a la vida.

Clifford Geertz

Peasants and Princes

Ed. Univers. of Chicago Press, 1970 (1963)

Chicago

[Machauter y Princes]

Social Development and Economic Change  
in 9 Hills Indonesian Towns — Phais Book —  
The University of Chicago Press, Chicago and London — 1970.

Desde el pueblo y los patrones de cultura más que desde la ciudad y la política C.G. analiza el proceso del cambio económico!

El estudio del cero y una más amplia teoría son recurrentes en cambio iluminados

Lo que hace el libro fascinante es la capacidad del autor de relacionar los aspectos antropológicos con las cuestiones económicas interesantes para la economía.

= Como la antropología puede fundamentar un proceso de desarrollo sostenible (o desarrollo "sustainable")

<sup>NB</sup> Esta palabra "desarrollo - sostenible" aparece por primera vez (parece) en las primeras páginas de este librito.

(y) "Etnicidad en Europa" — del "The Economist" con Bibliografía asociada!

1)	Epolarico Mejia - Ricardo	20	30	20	50	+	+	C
2)	Mosques Gonzales Juan	35	20	20	40	+		B
3)	Paulino Burdier Juan	20	20	25	50	+	+	B
4)	Paulino Dominguez - Rafael	25	20	40	50	+		A
5)	Perez Suazo, Manuel	30	35	40	40	+	+	B
6)	Polanco Polanco Santiago	35	40	30	20	+	+	B
7)	Borrone Trias Eddy	35	40	30	25	+	+	C
8)	Duran Camilo, Winston	35	35	30	30			C
9)	Epinal Rosario - Francisco	40	40	50	30	+	+	A
10)	Mejia Camacho, Jose Aguilera	30	30	20	30	+	+	B
11)	Sanchez de los Santos Inocencio	25	25	25	30	+	+	BC
12)	Sorinon Terreras Federico	40	35	30	35	+		B
13)	Rojas Qualtero, Diego Al	40	35	35	30	+	+	B
14)	Vidal Gonzalez, Javier	40	40	50	40	+	+	A
15)	Rodriguez Robles Marino	40	30	40	30	+	+	B
16)	Perez Jenny Constantino	45	40	40	50	+	+	A

Donec  
 16-12-26



Especie de editorial!

# CULTURAL EXPLANATIONS

no tiene autor 199

Es un intento de interpret. minimizadora de las culturas para defenderse; pero falta de objetividad frente a los hechos actuales.

## The man in the Baghdad café

### Which "civilisation" you belong to matters less than you might think

GOERING, it was said, growled that every time he heard the word culture he reached for his revolver. His hand would ache today. Since the end of the cold war, "culture" has been everywhere—not the opera-house or gallery kind, but the sort that claims to be the basic driving force behind human behaviour. All over the world, scholars and politicians seek to explain economics, politics and diplomacy in terms of "culture-areas" rather than, say, policies or ideas, economic interests, personalities or plain cock-ups.

Perhaps the best-known example is the notion that "Asian values" explain the success of the tiger economies of South-East Asia. Other accounts have it that international conflict is—or will be—caused by a clash of civilisations; or that different sorts of business organisation can be explained by how much people in different countries trust one another. These four pages review the varying types of cultural explanation. They conclude that culture is so imprecise and changeable a phenomenon that it explains less than most people realise.

To see how complex the issue is, begin by considering the telling image with which Bernard Lewis opens his history of the Middle East. A man sits at a table in a coffee house in some Middle Eastern city, "drinking a cup of coffee or tea, perhaps smoking a cigarette, reading a newspaper, playing a board game, and listening with half an ear to whatever is coming out of the radio or the television installed in the corner." Undoubtedly Arab, almost certainly Muslim, the man would clearly identify himself as a member of these cultural groups. He would also, if asked, be likely to say that "western culture" was alien, even hostile to them.

Look closer, though, and the cultural

contrasts blur. This coffee-house man probably wears western-style clothes—sneakers, jeans, a t-shirt. The chair and table at which he sits, the coffee he drinks, the tobacco he smokes, the newspaper he reads, all are western imports. The radio and television are western inventions. If our relaxing friend is a member of his nation's army, he probably operates western or Soviet weap-



That's just what they're like

ons and trains according to western standards; if he belongs to the government, both his bureaucratic surroundings and the constitutional trappings of his regime may owe their origins to western influence.

The upshot, for Mr Lewis, is clear enough. "In modern times," he writes, "the dominating factor in the consciousness of most Middle Easterners has been the impact of Europe, later of the West more generally, and the transformation—some would say dislocation—which it has

brought." Mr Lewis has put his finger on the most important and least studied aspect of cultural identity: how it changes. It would be wise to keep that in mind during the upsurge of debate about culture that is likely to follow the publication of Samuel Huntington's new book, "The Clash of Civilisations and the Remaking of World Order".

### The clash of civilisations

A professor of international politics at Harvard and the chairman of Harvard's Institute for Strategic Planning, Mr Huntington published in 1993, in *Foreign Affairs*, an essay which that quarterly's editors said generated more discussion than any since George Kennan's article (under the by-line "x") which argued in July 1947 for the need to contain the Soviet threat. Henry Kissinger, a former secretary of state, called Mr Huntington's book-length version of the article "one of the most important books... since the end of the cold war."

The article, "The Clash of Civilisations?", belied the question-mark in its title by predicting wars of culture. "It is my hypothesis", Mr Huntington wrote, "that the fundamental source of conflict in this new world will not be primarily ideological or primarily economic. The great divisions among humankind and the dominating source of conflict will be cultural."

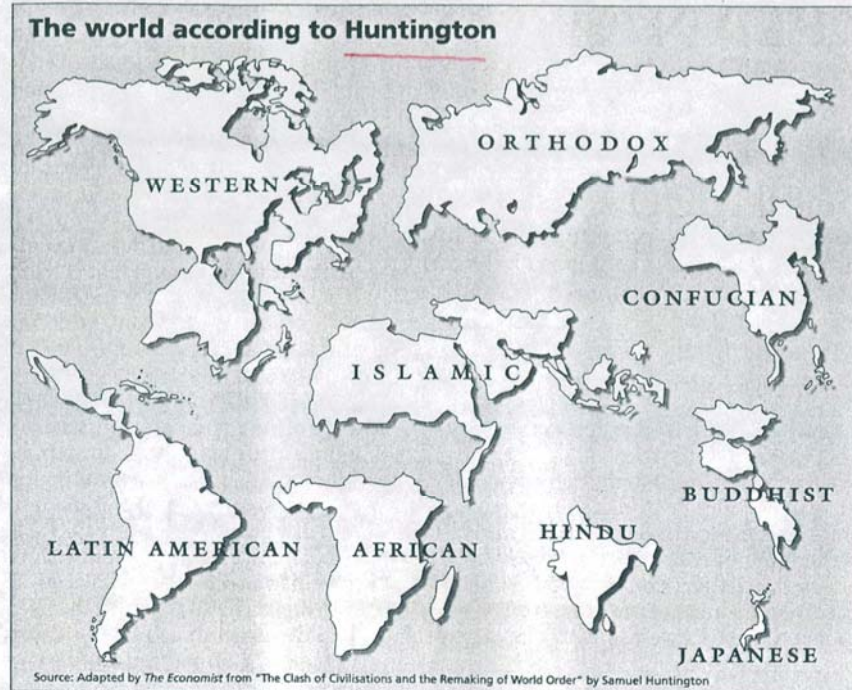
After the cold war, ideology seemed less important as an organising principle of foreign policy. Culture seemed a plausible candidate to fill the gap. So future wars, Mr Huntington claimed, would occur "between nations and groups of different civilisations"—western, Confucian, Japanese, Islamic, Hindu, Orthodox and Latin American, perhaps African and Buddhist. Their disputes would "dominate global politics" and the battle-lines of the future would follow the fault-lines between these cultures.

No mincing words there, and equally few in his new book: Culture and cultural identities... are shaping the patterns of cohesion, disintegration and conflict in the post-cold war world... Global politics is being reconfigured along cultural lines.

Mr Huntington is only one of an increasing



## CULTURAL EXPLANATIONS



number of writers placing stress on the importance of cultural values and institutions in the confusion left in the wake of the cold war. He looked at the influence of culture on international conflict. Three other schools of thought find cultural influences at work in different ways.

- **Culture and the economy.** Perhaps the oldest school holds that cultural values and norms equip people—and, by extension, countries—either poorly or well for economic success. The archetypal modern pronouncement of this view was Max Weber's investigation of the Protestant work ethic. This, he claimed, was the reason why the Protestant parts of Germany and Switzerland were more successful economically than the Catholic areas. In the recent upsurge of interest in issues cultural, a handful of writers have returned to the theme.

It is "values and attitudes—culture", claims Lawrence Harrison, that are "mainly responsible for such phenomena as Latin America's persistent instability and inequity, Taiwan's and Korea's economic 'miracles', and the achievements of the Japanese." Thomas Sowell offers other examples in "Race and Culture: A World View". "A disdain for commerce and industry", he argues, "has... been common for centuries among the Hispanic elite, both in Spain and in Latin America." Academics, though, have played a relatively small part in this debate: the best-known exponent of the thesis that "Asian values"—a kind of Confucian work ethic—aid economic development has been Singapore's former prime minister, Lee Kuan Yew.

- **Culture as social blueprint.** A second group of analysts has looked at the connec-

tions between cultural factors and political systems. Robert Putnam, another Harvard professor, traced Italy's social and political institutions to its "civic culture", or lack thereof. He claimed that, even today, the parts of Italy where democratic institutions are most fully developed are similar to the areas which first began to generate these institutions in the 14th century. His conclusion is that democracy is not something that can be put on like a coat; it is part of a country's social fabric and takes decades, even centuries, to develop.

Francis Fukuyama, of George Mason University, takes a slightly different approach. In a recent book which is not about the end of history, he focuses on one particular social trait, "trust". "A nation's well-being, as well as its ability to compete, is conditioned by a single, pervasive cultural characteristic: the level of trust inherent in the society," he says. Mr Fukuyama argues that "low-trust" societies such as China, France and Italy—where close relations between people do not extend much beyond the family—are poor at generating large, complex social institutions like multinational corporations; so they are at a competitive disadvantage compared with "high-trust" nations such as Germany, Japan and the United States.

- **Culture and decision-making.** The final group of scholars has looked at the way in which cultural assumptions act like blinkers. Politicians from different countries see the same issue in different ways because of their differing cultural backgrounds. Their electorates or nations do, too. As a result, they claim, culture acts as an international barrier. As Ole Elgstrom puts

it: "When a Japanese prime minister says that he will 'do his best' to implement a certain policy," Americans applaud a victory but "what the prime minister really meant was 'no.'" There are dozens of examples of misperception in international relations, ranging from Japanese-American trade disputes to the misreading of Saddam Hussein's intentions in the weeks before he attacked Kuwait.

### What are they talking about?

All of this is intriguing, and much of it is provocative. It has certainly provoked a host of arguments. For example, is Mr Huntington right to lump together all European countries into one culture, though they speak different languages, while separating Spain and Mexico, which speak the same one? Is the Catholic Philippines western or Asian? Or: if it is true (as Mr Fukuyama claims) that the ability to produce multinational firms is vital to economic success, why has "low-trust" China, which has few such companies, grown so fast? And why has yet-more successful "low-trust" South Korea been able to create big firms?

This is nit-picking, of course. But such questions of detail matter because behind them lurks the first of two fundamental doubts that plague all these cultural explanations: how do you define what a culture is?

In their attempts to define what cultures are (and hence what they are talking about), most "culture" writers rely partly on self definition: cultures are what people think of themselves as part of. In Mr Huntington's words, a civilisation "is the broadest level of identification with which [a person] intensely identifies."

The trouble is that relatively few people identify "intensely" with broad cultural groups. They tend to identify with something narrower: nations or ethnic groups. Europe is a case in point. A poll done last year for the European Commission found that half the people of Britain, Portugal and Greece thought of themselves in purely national terms; so did a third of the Germans, Spaniards and Dutch. And this was in a part of the world where there is an institution—the EU itself—explicitly devoted to the encouragement of "Europeanness".

The same poll found that in every EU country, 70% or more thought of themselves either purely in national terms, or primarily as part of a nation and only secondly as Europeans. Clearly, national loyalty can coexist with wider cultural identification. But, even then, the narrower loyalty can blunt the wider one because national characteristics often are—or at least are often thought to be—peculiar or unique. Seymour Martin Lipset, a sociologist who recently published a book about national characteristics in the United States, called it "American Exceptionalism". David

Son fuentes de fermento social y circulación amplia de ideas (Rusia antes 1917 - India 1950). Los valores culturales han sido cambiados de tal modo que permiten una reorganización social a gran escala (p 2)

El cambio rápido de la economía y la modernización es hecho posible por otros más generales y fundamentales cambios ya efectuados.

Indonesia hoy está en el medio de tal transformación: "pre-take off" los años desde 1945 y desde 1920 han sido señalados de una transformación fundamental (p 3)

Han ocurrido transformaciones de la estratificación social, organización social y política, educación y organización familiar.

Es posible que el desarrollo de todos los factores (- p. ej. en China) Pero ahora por + de 5 años ha sido tierra de nadie - esto vale por Indonesia - el cambio hacia una sociedad moderna ha empezado =

Tenemos que analizar qué procesos de cambio están sucediendo - la orden a una modernización -

1) la conducta de fuerzas sociales y culturales  
2) el comienzo de la tierra de nadie para alcanzar la modernidad

a) ha sido tarea de antropólogos (la) de economistas - la sociedad en conjunto un agente de implicaciones en la totalidad de la economía  
han estudiado países y casos microscópicos

= dos métodos diferentes que separan los casos y los ejemplos de los ejemplos que se combinan por varios factores sociales - que alguien maneja, sin ver como ellos juegan un papel sobre la totalidad de la economía!

Esto claro está en el mt. antropológico de los cambios culturales - y una verdadera teoría económica solo operará cuando los cambios en su conjunto se relacionen uno con otros en la promoción económica. (p 5) que favorecen el crecimiento

Como dos equipos que escavan un túnel en la montaña de lados opuestos y de ahí encuentran en el medio para hacer un solo túnel!

En el estudio de los 2 casos se discultran de algunas implicaciones para el take-off de Indonesia. Se pondrán en relación los problemas locales con los nacionales

## CULTURAL EXPLANATIONS

Willetts, a British Conservative member of Parliament, recently claimed that the policies espoused by the opposition Labour Party would go against the grain of "English exceptionalism". And these are the two components of western culture supposedly most like one another.

In Islamic countries, the balance between cultural and national identification may be tilted towards the culture. But even here the sense of, say, Egyptian or Iraqi or Palestinian nationhood remains strong. (Consider the competing national feelings unleashed during the Iran-Iraq war.) In other cultures, national loyalty seems pre-eminent: in Mr Huntington's classification, Thailand, Tibet and Mongolia all count as 'Buddhist'. It is hard to imagine that a Thai, a Tibetan and a Mongolian really have that much in common.

So the test of subjective identification is hard to apply. That apart, the writers define a culture in the usual terms: language, religion, history, customs and institutions and so on. Such multiple definitions ring true. As Bernard Lewis's man in the Levantine café suggests, cultures are not singular things: they are bundles of characteristics.

The trouble is that such characteristics are highly ambiguous. Some push one way, some another.

### Culture as muddle

Islamic values, for instance, are routinely assumed to be the antithesis of modernising western ones. In Islam, tradition is good; departure from tradition is presumed to be bad until proven otherwise. Yet, at the same time, Islam is also a monotheistic religion which encourages rationalism and science. Some historians have plausibly argued that it was the Islamic universities of medieval Spain that kept science and rationalism alive during Europe's Dark Ages, and that Islam was a vital medieval link between the ancient world of



Not cultured



### Cultured but confused

Greece and Rome and the Renaissance. The scientific-rationalist aspect of Islam could well come to the fore again.

If you doubt it, consider the case of China and the "Confucian tradition" (a sort of proxy for Asian values). China has been at various times the world's most prosperous country and also one of its poorest. It has had periods of great scientific innovation and times of technological backwardness and isolation. Accounts of the Confucian tradition have tracked this path. Nowadays, what seems important about the tradition is its encouragement of hard work, savings and investment for the future, plus its emphasis on co-operation towards a single end. All these features have been adduced to explain why the tradition has helped Asian growth.

To Max Weber, however, the same tradition seemed entirely different. He argued that the Confucian insistence on obedience to parental authority discouraged competition and innovation and hence inhibited economic success. And China is not the only country to have been systematically misdiagnosed in this way. In countries as varied as Japan, India, Ghana and South Korea, notions of cultural determination of economic performance have been proved routinely wrong (in 1945, India and Ghana were expected to do best of the four—partly because of their supposed cultural inheritance).

If you take an extreme position, you could argue from this that cultures are so complicated that they can never be used to explain behaviour accurately. Even if you do not go that far, the lesson must be that the same culture embraces such conflicting features that it can produce wholly differ-

ent effects at different times.

That is hard enough for the schools of culture to get to grips with. But there is worse to come. For cultures never operate in isolation. When affecting how people behave, they are always part of a wider mix. That mix includes government policies, personal leadership, technological or economic change and so on. For any one effect, there are always multiple causes. Which raises the second fundamental doubt about cultural explanations: how do you know whether it is culture—and not something else—that has caused some effect? You cannot. The problem of causation seems insoluble. The best you can do is work out whether, within the mix, culture is becoming more or less important.

### Culture as passenger

Of the many alternative explanations for events, three stand out: the influence of ideas, of government and what might be called the "knowledge era" (shorthand for globalisation, the growth of service-based industries and so forth). Of these, the influence of ideas as a giant organising principle is clearly not what it was when the cold war divided the world between communists and capitalists. We are all capitalists now. To that extent, it is fair to say that the ideological part of the mix has become somewhat less important—though not, as a few people have suggested, insignificant.

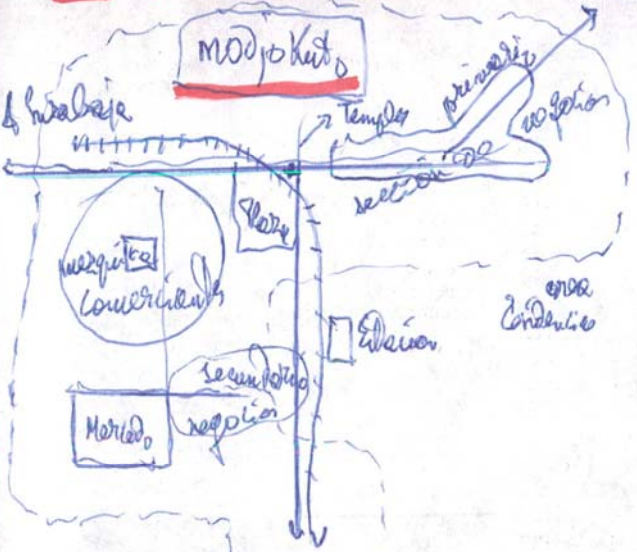
As for the government, it is a central thesis of the cultural writers that its influence is falling while that of culture is rising: cultures are in some ways replacing states. To quote Mr Huntington again "peoples and countries with similar cultures are coming together. Peoples and countries with different cultures are coming apart."

In several respects, that is counter-intuitive. Governments still control what is usually the single most powerful force in any country, the army. And, in all but the poorest places, governments tax and spend a large chunk of GDP—indeed, a larger chunk, in most places, than 50 years ago.

Hardly surprising, then, that governments influence cultures as much as the other way around. To take a couple of examples. Why does South Korea (a low-trust culture, remember) have so many internationally competitive large firms? The answer is that the government decided that it should. Or another case: since 1945 German politicians of every stripe have been insisting that they want to "save Germany from itself"—an attempt to assert political control over cultural identity.

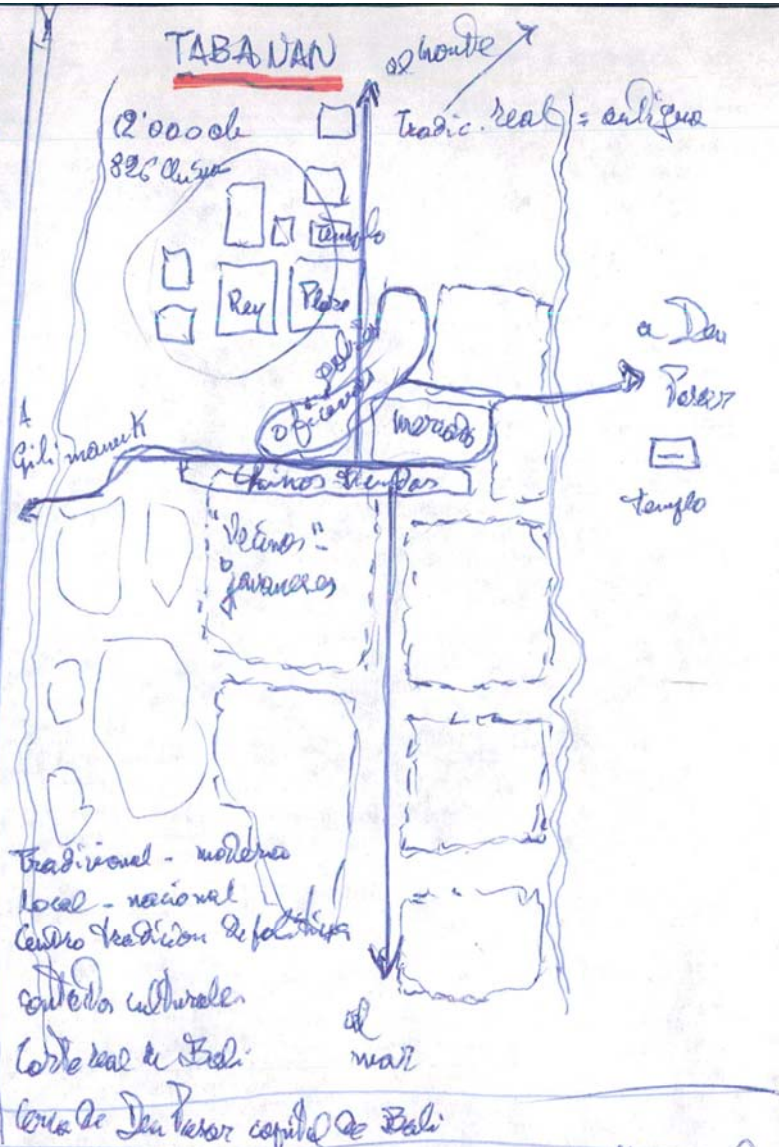
South Korea and Germany are examples of governments acting positively to create something new. But governments can act upon cultures negatively: ie, they can destroy a culture when they collapse. Robert Kaplan, of an American magazine *Atlantic Monthly*, begins his book, "The

2. Las ciudades indonesias



- ciudad centrada en el mercado

cerca del puerto Surabaya al go de Indonesia -  
 - manera de arroz - fértil - exportación  
 - poblado - artes, comercial, arte - exportador  
 con capital, administrativo, comerciales, sociales  
 de su zona - y  
 muchos procesos de intercambio -



Tradicional - moderna  
 local - nacional  
 Centro tradición de política  
 cultura culturales  
 Calle real de Bali  
 cerca de Denpasar capital de Bali

ambos poseen centros fundamentales sociales, políticos y económicos - Presentan diferencias de cultura y de estructura social, pero el nivel de complejidad se aproxima bastante el mismo - y pertenecen a la misma configuración nacional en política y economía. -

Mojokuto = ciudad-mercado (un mercado?) - un gran mercado  
 un canal de banjan una estufa donde a se sombra - una plaza mercado  
 un municipio de oficinas gubernamentales  
 una serie de negocios chinos - un gran de vía derecha 24'000 hab  
 2000 chinos

cerca a una zona de 250000 - 30 millas, mercado, oficinas de estado, agricultura - cerca  
 de todo clase - exportación e importación de mercancías, productos, maquinaria,  
 agrícola - actividad política de partidos, uniones laborales, grupos juveniles... (2000 aduana)  
 Ocupa su zona un lugar central - la perspectiva - molinos de arroz de mijo, gusa - planta  
 como hospitales. Desde 1920 - el 30 - creció en los 50 - hubo crisis 34 del azúcar pero se

reemplazaron a soja más cara sin muchos inconvenientes - pequeños talleres industriales  
 Socialmente 4 grupos (gentry) (priyai) = empleados procesamiento agric, 2) comerciantes (Wong  
 banjan = velas, telas, artesanos indust: 3) chinos (Wong tjira) 4) 5) Wong tili = pequeños  
 pueblo -

*La conclusión es manipuladora! para calmar su conciencia!*



Technology's tentacles reach everywhere

Ends of the Earth", in Sierra Leone: "I had assumed that the random crime and social chaos of West Africa were the result of an already-fragile cultural base." Yet by the time he reaches Cambodia at the end of what he calls "a journey at the dawn of the 21st century" he is forced to reconsider that assumption:

Here I was ... in a land where the written script was one thousand two hundred years old, and every surrounding country was in some stage of impressive economic growth. Yet Cambodia was eerily similar to Sierra Leone: with random crime, mosquito-borne disease, a government army that was more like a mob and a countryside that was ungovernable.

His conclusion is that "The effect of culture was more a mystery to me near the end of my planetary journey than at its beginning." He might have gone further: the collapse of governments causes cultural turbulence just as much as cultural turbulence causes the collapse of governments.

**Culture as processed data**

Then there is the "knowledge era". Here is a powerful and growing phenomenon. The culture writers do not claim anything different. Like the Industrial Revolution before it, the knowledge era—in which the creation, storage and use of knowledge becomes the basic economic activity—is generating huge change. Emphasising as it does rapid, even chaotic, transformation, it

is anti-traditional and anti-authoritarian.

Yet the cultural exponents still claim that, even in the knowledge era, culture remains a primary engine of change. They do so for two quite different reasons. Some claim that the new era has the makings of a world culture. There is a universal language, English. There are the beginnings of an international professional class that cuts across cultural and national boundaries: increasingly, bankers, computer programmers, executives, even military officers are said to have as much in common with their opposite numbers in other countries as with their next-door neighbours. As Mr Fukuyama wrote in his more famous book: the "unfolding of modern natural science ... guarantees an increasing homogenisation of all human societies." Others doubt that technology and the rest of it are producing a genuinely new world order. To them, all this is just modern western culture.

Either way, the notion that modernity is set on a collision course with culture lies near the heart of several of the culture writers' books. Summing them up is the title of Benjamin Barber's "Jihad versus McWorld". In other words, he argues that the main conflicts now and in future will be between tribal, local "cultural" values (Jihad) and a McWorld of technology and democracy.

It would be pointless to deny that globalisation is causing large changes in every society. It is also clear that such influences act on different cultures differently, enforcing a kind of natural selection between those cultures which rise to the challenge and those which do not.

But it is more doubtful that these powerful forces are primarily cultural or even western. Of course, they have a cultural component: the artefacts of American culture are usually the first things to come along in the wake of a new road, or new television networks. But the disruptive force itself is primarily economic and has been adopted as enthusiastically in Japan, Singapore and China as in America. The world market is not a cultural concept.

Moreover, to suggest that trade, globalisation and the rest of it tend to cause conflict, and then leave the argument there, is not enough. When you boil the argument down, much of it seems to be saying that the more countries trade with each other, the more likely they are to go to war. That seems implausible. Trade—indeed, any sort of link—is just as likely to reduce the potential for violent conflict as to increase it. The same goes for the spread of democ-

racy, another feature which is supposed to encourage civilisations to clash with each other. This might well cause ructions with countries. It might well provoke complaints from dictators about "outside interference". But serious international conflict is a different matter. And if democracy really did spread round the world, it might tend to reduce violence; wealthy democracies, at any rate, are usually reluctant to go to war (though poor or angrily nationalist ones may, as history has shown, be much less reluctant).

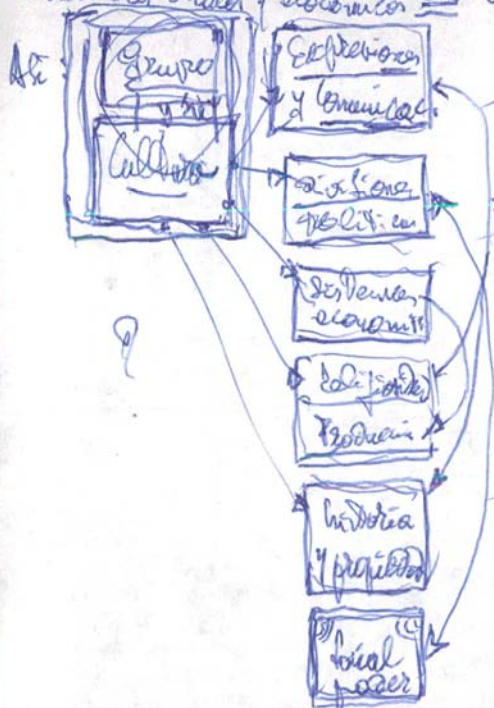
In short, the "knowledge era" is spreading economic ideas. And these ideas have three cultural effects, not one. They make cultures rub against each other, causing international friction. They also tie different cultures closer together, which offsets the first effect. And they may well increase tension within a culture-area as some groups accommodate themselves to the new world while others turn their back on it. And all this can be true at the same time because cultures are so varied and ambiguous that they are capable of virtually any transformation.

The conclusion must be that while culture will continue to exercise an important influence on both countries and individuals, it has not suddenly become more important than, say, governments or impersonal economic forces. Nor does it play the all-embracing defining role that ideology played during the cold war. Much of its influence is secondary, ie, it comes about partly as a reaction to the "knowledge era". And within the overall mix of what influences people's behaviour, culture's role may well be declining, rather than rising, squeezed between the greedy expansion of the government on one side, and globalisation on the other.

**The books mentioned in this article are:**

Benjamin Barber. Jihad versus McWorld (Random House; 1995; 400 pages; \$12.95).  
 Francis Fukuyama. The End of History and the Last Man (Free Press; 1992; 419 pages; \$24.95. Hamish Hamilton; £20.) and Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity (Free Press; 1995; 480 pages; \$25. Hamish Hamilton; £25).  
 Lawrence E. Harrison. Who Prospers? How Cultural Values Shape Economic and Political Success (Basic Books; 1992; \$288 pages; \$14.).  
 Samuel Huntington. The Clash of Civilisations? Foreign Affairs Vol. 72 (Summer 1993) and The Clash of Civilisations and the Remaking of World Order (Simon & Schuster; 1996; 367 pages; \$26).  
 Robert Kaplan. The Ends of the Earth (Random House; 1996; 475 pages; \$27.50. Papermac; £10).  
 Bernard Lewis. The Middle East (Wiedenfeld & Nicolson; 1995; 433 pages; £20. Simon & Schuster; \$29.50).  
 Seymour Martin Lipset. American Exceptionalism (Norton; 1996; 352 pages; \$27.50 and £19.95).  
 Robert Putnam. Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy (Princeton, 1993, 288 pages, \$24.95 and £18.95).  
 Thomas Sowell. Race and Culture: A World View (Basic Books, 1994, 331 pages, \$14).

Los individuos a que ya en esta etapa no ampara el estado, o clase; sino grupos con sus unidades económicas y económicas. El grupo genera una cultura con sus respectivas subdivisiones -



- 1) En este caso el 1er grupo = sociedad de la "gente" - u menos numerosa que en otros semejantes - servidores viables
- 2) El grupo de comerciantes en este caso es más grande y poderoso que el ordinario = son Mahometanos, le dan un tono vari arabe - a punto de pasarlo a los Chinos. Tienen negocios, distribuidores - la chara entre 40, pero unidos religiosamente - = el grupo más dinámico especializados en ciertos areas -
- 3) Cada grupo de ellos funciona como una unidad subcultural cada uno ocupaba un lugar separado con el tipo de habitación, diarias. Los trabajadores - casas de bambú, Los Chinos, aldea de sus tiendas

Esta evolución desde 1945 al liberarse de la dominación Holandesa - los golpes militares los límites de grupo se volieron borrosos - se acentuó el influjo de partidos políticos en condiciones se formaron comités = Aliran! - Aparte los cambios salieron las antiguas de viviendas y la economía trabaja para exportar y vender.

**TABANAN**. El rey rey de Tabanan. Hoy una refencia sin rey, tiene nobles gobernando - mercado y terminal de buses = sección comercial, moneda -



Grupos muy diferenciados de construcción. Diferencia entre colina y valle, una en un lado alto o bajo. Dirección que permanece. Ocupación principal agricultura - Contraste con la otra ciudad que se ocupan en actividad no agrícola. Los oficiales y burocratas casi a la par - Adhesiones 34 mod. Agric. 5 mod. Negoci. 41 mod. En mod se equilibran tierras, en Tab cada una las suyas. En mod hay mas enterenias, en Tab y Java con desaparición. En Taban la política es tradicional, institucional, en mod es de partidos mas agitada... - La gente de Bali está en evolución y otras diferencias existen a sera paises. El comercio exterior reduciendo por Chinos ahora de la confianza de empresas locales. En el tiempo político se funden un nacionalismo en la escena local. Que es apelo a la historia de este tipo para entender la transformación -

- Antes de 1906 eran 15 familias nobles, conectadas con el epopo militar y grupos dependientes de trabajadores, no de una area sino d jados en las aldeas y pueblo de la región. Formaban una red de parentesco una confederación de isberanias.



# CULTURAS

reacciones al:  
artículo  
Anderjaska

NB. Un mes después de la publicación de este artículo, en el mes de diciembre - final, aparece en el periódico la noticia de que las tropas rusas se han retirado de Chechenia, y se les reconoce a los rebeldes el control de la capital y se abre el discurso de la "autonomía-étnica" -

También el día 2 de enero '97, en Jugoslavia el Presidente de Serbia reconoce su derrota (consciente) frente a las demostraciones populares, que defienden el resultado de las elecciones democráticas. (=grupo)

El artículo sigue manejando "términos-culturales" como si fueran realidades absolutas y se olvida de los hombres concretos que integran el grupo. - Hecho que el problema que enfocándose desde los elementos culturales será incomprensible - Parece que tienen una venda en los ojos pero no ven la realidad -

A pesar de todas las mezclas de elementos culturales, quien decide de la colaboración, confianza u oposición sigue siendo el hombre, y por ende su grupo!

# LETTERS

## CULTURAS

No se enfoca el grupo humano Podarica hay mucha confusión de etnia y política

The Economist, 25 St James's Street, London SW1A 1HG FAX: 0171 839 2968 E-MAIL: letters@economist.com

### Culture explained

SIR—You are right to question the intellectually chic analyses of the clash of civilisations (“The man in the Baghdad café”, November 9th). Before the pronouncements on this subject by assorted policy gurus and academic scholars become enshrined as revealed truth, it is helpful to examine the assumptions and interpretations that lie behind their sweeping generalisations.

That some conflicts at some times are affected by cultural differences is pretty obvious. More importantly, those differences can be and, again and again, have been exaggerated and manipulated by ruthless politicians and their military partners. That has been gruesomely demonstrated by the recent war in former-Yugoslavia. Even here the cultural-determinism thesis is more than half-wrong.

This was not a war caused by centuries of ethnic hatred. Nor was it a religious war either “to defend western Christian culture against Islamic fanaticism’s penetration of Europe”, as many Serb-Orthodox believers and atheists claimed, or a “new Christian crusade to exterminate the Islamic faith”, as many Bosnian Muslims have feared. It was, and in its quiescent post-Dayton phase still is, a brutal struggle for power among ambitious politicians who have been shameless in their use of lying and the manipulation of cultural symbols to gain their ends.

Trying to think seriously

about where fault-lines exist in a troubled world and to calculate responsibility about what kinds of conflicts could lead to war requires the examination of all discernible factors, including cultural differences. But beware. Islam is not the new evil empire. We will be preparing for the wrong war if we think it is.

We ought to be looking harder at trans-cultural phenomena as causative forces for present and future wars. For starters, have a look at corruption and plain bureaucratic incompetence. Look at vestiges of colonialist attitudes of the peoples of economically advanced nations towards the peoples of the less developed countries. Look at the ticking time-bomb problems of the despairing underclasses in affluent countries, not excluding America. Those are a few real problems that are producing violence and new threats of violence. Cultural differences, in an age of cultural homogenisation around the globe, as a major provocation of conflict? Much less than meets the eye.

Sarajevo LANDRUM BOLLING

SIR—Why should *The Economist* devote four precious but rambling pages to debunking cultural exponents? Could it be that there is something to these naughty theories? My curiosity is seriously aroused.

RICHARD CULLEN  
Associate Professor of Law  
City University of

Hong Kong Hong Kong

SIR—Could light perhaps be shed on these matters by extending a well-known principle of business management?

There are no universally “best” forms of corporate culture, organisation or strategy. However, a firm greatly increases its chance of success if it manages to have its culture, organisation and strategy well aligned with each other and with the competitive dynamics of its market.

So it may be with nations. Successful Singapore has policies that seem to fit well with its culture and its present economic circumstances. California is successful too, and in many of the same industries, but with an utterly different culture. Perhaps what matters is the internal consistency of the culture and policy environment and their resonance with the needs of the growth industries of the day rather than any supposed advantage one culture may have over another?

Cremorne Point,  
New South Wales RALPH EVANS

SIR—Your article on cultural explanations attributes to Göring the saying “every time he heard the word culture he reached for his revolver.” In fact the quotation derives from an expressionist playwright, Hanns Johst, who wrote in his play “Schlageter” (1933) “When I hear the word culture, I slip back the safety catch of my revolver.”

Turin GUIDO FRANZINETTI

### Africa’s dark shadows

SIR—Being a national of Botswana first and of Africa second, I am disturbed by your practice of always addressing certain things taking place in some parts of Africa as if they are happening in the whole of Africa. For example, the catastrophe that is happening in Rwanda and Somalia should be separated from peaceful African countries such as Botswana, which has never been at war. After all, the world knows that there was a war in Bosnia, not in the whole of Europe.

Countries in southern Africa and other parts of the continent are trying hard to build peace, but if cover-headlines such as

“New horror in Africa?” (October 19th) keep appearing in such respected magazines as yours, it is not encouraging. Africa is this should be respected.

West Haven,  
Connecticut JARONA  
SEKWABABE

SIR—It’s time for “crunchiness” in our approach to dubious African regimes.

Americans apply the concept of most-favoured-nation status in their dealings with other countries. Could not the EU adapt this idea in its dealings with Africa? It would further political stability and eventually the growth of democracy. The following criteria could be used when assessing regimes in these countries: their human-rights record, especially towards ethnic minorities; their acceptability to their own population; their openness to change other than by violence; and their use of their countries’ resources.

It should be made clear to these regimes that this is the basis for our support and trade. Only those governments which passed reasonable muster would be eligible for aid and trade credits. Companies who persist in dealing with these regimes would then be disqualified from any government business or assistance within the EU. This would not solve any of central Africa’s current problems but it would shorten the life of future Mobutus and remove some of the sham that surrounds our dealings with this unfortunate continent.

Bagenalstown,  
Ireland JOE MANNING

### Damp Dole

SIR—After reading your endorsement of Mr. Dole (November 2nd), I recalled the recent reprise of Nico Colchester’s superb 1988 leader on “crunchiness” (October 5th). Espousing that philosophy, isn’t it a bit inconsistent to back Mr. Dole after a demonstrably “soggy” performance in which he abjured the principles that have supposedly guided him for the last 35 years?

Divide,  
Colorado DONALD LAKE

### The Economist READER SERVICES

LETTERS TO THE EDITOR ARE WELCOME  
Please include your postal address (even on e-mail) and a daytime telephone number. Letters will be edited for length and style.

THE ECONOMIST ON THE INTERNET  
Visit our Internet site (<http://www.economist.com>) for our cover stories, surveys, *The Economist Review*, the three or four weekly Britain-only pages as well as other selections. The site is updated every Thursday at 8pm GMT.

SUBSCRIPTIONS To order or renew a subscription, change your address, or for inquiries in:  
• NORTH AMERICA • call 800 456 6086 • Canada and Colorado call 303 604 1464 • fax 303 604 7455 or write to:  
• The Economist Subscription Services P.O. Box 58524 Boulder, CO 80322-8524  
• LATIN AMERICA AND MEXICO • call 303 604 7435 • fax 303 604 0518 or write to:  
• The Economist Subscription Services P.O. Box 55700 Boulder, CO 80322-8524

THE ECONOMIST DIARY PRODUCTS  
COPYRIGHT PERMISSIONS AND REPRINTS  
The Economist, 111 West 57th Street, New York, NY 10019-2211  
Tel: 212 541 5730 Fax: 212 541 9378

Habría una tendencia a agrupar el poder concentrado en la vecindad por las fuertes



Lo mismo la familia real, generalmente hacia varias familias  
diferentes en diversos lugares ...

Aunque hay que decir que las maximas políticas siguen los canales de las instituciones tradicionales - en Tailandia -  
en la totalidad de Siam la filiación política tiende a seguir también los canales tradicionales - a pesar de  
los impuestos se distribuyen según los regadíos - esta depende de una familia que controla un canal de distribu-  
ción - Antiguamente - los agricultores dependían de un sistema de distribución - y de un dueño - esto  
ha impedido que se rompan las conexiones personales y se superen políticas locales y la centralización a su propio  
pueblo - lo cual minimiza el influjo de la nación en gran escala.

La política de Bali continúa más bien en indios, uniones matrimoniales, estigmas de presión, el indio  
de un magnanimismo de fecciones para compartir el poder - Este sistema continúa las relaciones  
de castas hindúes -

Los holandeses rompieron el sistema de dependencia personal, en cambio de una distribución patrimonial territorial  
a la orden de oficiales batavos - con la eliminación del Rey la posición de la corona creció no sólo se  
forzó lo mismo.  
- Se dejó un sistema parecido a la administración "feudal" de la Edad Media Europea - una combinación  
de los sistemas - La ideología racionalista con su aceptación de igualdad y la revolución separa  
estas dependencias, el aumento de impuestos mercantiles las responsabilidades -

Desde el aspecto político la apertura al acceso administrativo favoreció los monopolios del  
servicio civil aristocrático -

- Las exportaciones, atadas a una entidad única, ahora crecieron nuevos canales por un precio  
local y javanés; opelias, cocos, aceite, vino de palma, etc. Hubo inmigraciones de Ind.  
nueva meridional - otros comercios. Pero qué una de las ciudades más avanzadas en eso - Toda  
fiadores musulmanes -

### 3. Desarrollo comercial de Wad-jokudo (p. 28)

Es un problema primario mente organizacional - porque no carencia de capital, pero  
no logran desarrollarlo para ofrecer las posibilidades del mercado

El comercio tipo بازار, surge de la necesidad de un fin número de abastecedores compra-  
dos que no unifiquen las transacciones - No hay firmas como en occidente - se funda  
en una pluralidad de productores - intercambio "ad hoc" -

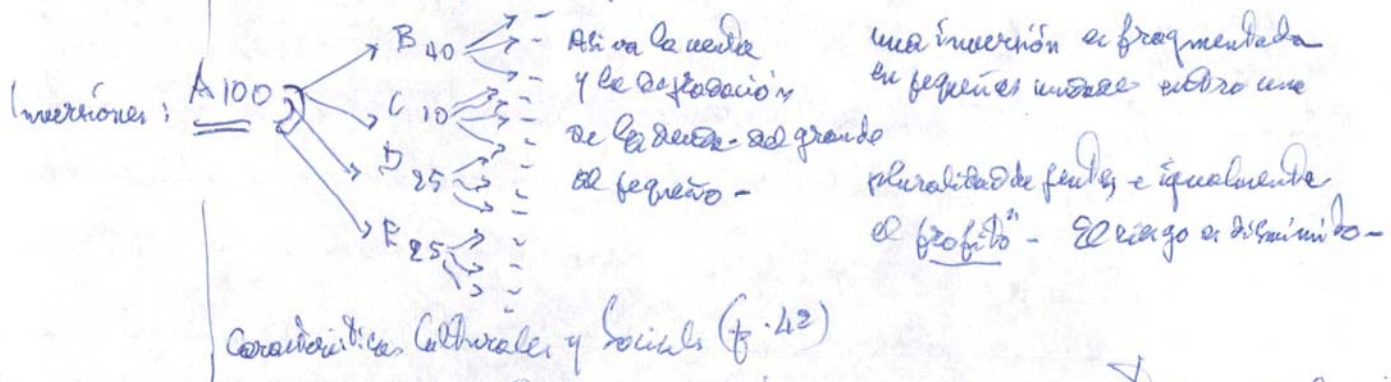
Un progreso significaría cambio de sistema desde el tipo - بازار al tipo - firmas!

El tipo "pasar" (de pasar pasar?) es a la vez una institución económica y un modo de vivir y se mueve en un mundo socio-cultural casi completo en sí mismo - Como en agricultura es la economía la sustitución en comercio el pasar en su contexto de producción y venta = el ambiente - toda su vida es modelada en él - No es solo el mercado en sí, sino todo lo que gira alrededor - a veces más frecuente como - limosnear y procesar ... El intercambio puede ser tanto las regiones del interior

- Sus mecanismos:
- El flujo de bienes y servicios
  - Los mecanismos reguladores - Son abaricos en la práctica -
  - Todo dan a fiado y las deudas se dilatan luego las deudas en cadena ---

Cuanto más grande la deuda tanto más aumenta el poder del deudor --- (p. 37)

Allí el negocio siempre se hace con parte del capital de otro ... Esto implica a los capitalistas que amontonan el capital y lo pueden emplear en nuevas gestiones, y cambian la actividad del comercio - se multiplican los generos a la par de crecer en un



El "pasar" básicamente - llena "intersticios" en la co-juvencia - por la gran multiplicación de actividades en la falta de formas, sociedades, empresas etc provee una base social al mercado -

La vida del mercader (Firenze en Eur. Media) añade fuerza al comercio e grandes diferencias! dentro del mismo estado o bien internacional.

Aquí cuenta una historia (p. 43) del cambio de economía y estructura social en las costas de Italia y una red organizada que penetra al interior y se intermedia entre economía Europea interior y la local particular. - Los mercaderes - nomadas forman una nueva clase social "Wong - Bagan" - la reacción del "pasar" es aislada y tiende a formar un grupo cultural - auto contenido - mientras el mercado - abierto es considerado paralelo en lo feo.

El comercio - forman el comercio por sí mismo, como la agricultura es por sí misma se vuelve grupo único + su ecología. no viene asociación!

Es un grupo que permanece en cuanto grupo. (p. 45)

Los grupos están reforzados por garantías, vecindad, amistad, = (comunic. cultural) (p. 46) - El comercio no tiene los caracteres, en Mod. limitados de la cultura, en general el tradicionalismo es dictado fuertemente por un derecho interno por la garantía (?)

de ampliamente tolerados generalmente definidos como "normas - culturales" - De hecho el pasar se le aplican las 4 características: 

especificidad	}	propio de la economía, altamente generalizado
universalismo		
alcance		
y naturalidad		

En un lugar cada miembro de la familia mira al otro mirándolo como un comerciante cualquiera. Si no quiere entrenar un hijo, no lo toma como aprendiz, le trata un capetón para que él se lo cumpla y haga sus expedientes a secas y procecho!

Lo que impide al pasar evolucionar a una economía moderna no es por falta de circulación al negocio - de ser prejuicios sociales que actúan al tipo de economía son las actitudes de intercambio establecidas por siglos. el uso continuado, no por un sistema de conductas en que el negocio no está separado de las demás conductas sociales!

(p. 47) aquí se equivoca. no es que el mismo tipo de negocio se le consigne a descuido de ideología de grupo! - Lo que falta a la economía del pasar no es espacio para ser non "liberal" - sino "farana"! (Pero la farana es ella misma un edilo = sergo cultural!)

La Economía Tipo-Firma - Para el cambio de Mod en su edilo empresarial hay que deberiamos

- a) El pasar como institución económica (¿tolerado? - ¿superado?)
- b) La sociedad urbana que emerge de la evolución -

Deberían cambiar desde un sistema individualista, especulador, subarado → hacia otro organizado simplemente, sistemático, fundado en el modelo Firma - dedicado a una economía a plazo - sergo.

De una situación de indefinición, a un lugar claro, dedicado a tiendas y manufactureros. Si la sociedad en conjunto está transformándose de pequeño grupo diferenciado a sección mas definida de datos - y a la base un proletariado en expansión - se due moda para llevar a desarrollar habilidades intelectuales que desarrollan empresarios de tiendas y de orden - tienda e tomar a pasar a todos los caracteres de la econ. del ocelo un.

- Este tipo es de un unitario sin escrupulos solo de el lado mercantilista e igual la estructura cultural (p. 50) trata la profesión de se mirar manera - de un orden de negocio que solo tiene una norma moral: resar a gradar a Dio, por el dato solo cuenta la habilidad (artucias) y el trabajo! El plata es del pasqua a perazero e estúpido! -

Tres Tiendas (p. 61)

Otra zona de tiendas controladas por el gobierno y entregadas a personas, probablemente locales, el predominio del espacio sobre el área china o las nacionales. Luego se venían - pero algunas de ellas permanecen -

muchas es un tipo de tiendas que se han diferenciado y han desarrollado su actividad en forma más especializada en alguna línea: Verduras, zapatos, y conexas! con un sistema de frente del local, y donde la familia del dueño interviene en las salidas, y dependencias

Y para en división las artesanías industriales: zapateros, carpinteros, metaleros, albañiles y productores de cosas para la casa o industria de trabajo e exportación, sencillos etc. y piensa en las posibilidades de desarrollo de estas industrias - Producción de Almidón de papa -

de Pasta - etc. describe como funciona casi sin capital (= dulce de Amalitan?) Luego las industrias que producen cosas con el turno de trabajo - El sistema ya es una empresa - con división de funciones (5 personas de 10) y especializadas. - Administración

Econ. Doméstica 57

Formación de una clase media. p 23

Grupos económicos 1970

4 Desarrollo Económico en TABAN - 82

Una situación agraria que se moderniza. - El cambio hacia un manejo económico como la forma de un cambio. Lo arcaico es el que se ven por ejemplo los viejos mitos a través de sus dependencias, y adelante a las nuevas formas. El desarrollo de productos como agro-industria y comercialización, en forma de empresas.

2. Estructura soc. y organiz. económica (p 83) -

- Tipos de grupos económicos
- |   |                            |
|---|----------------------------|
| 1 | = religión - conventos     |
| 2 | = unidades de producción   |
| 3 | = sociedades de riego      |
| 4 | = grupos de ferretería     |
| 5 | = asociaciones voluntarias |

1. congregaciones religiosas obligaciones y trabajos en el templo y fuera  
desarrollan actividades económicas - En ferias, fiestas, celebraciones, búsqueda  
- Trabajo de cosecha, compra y venta de granos  
- También adquieren campos para cultivos

2. Hamlet. - aldeas de un grupo de casas y propiedad colectiva  
- de donde cada mes toman decisiones

El Grupo del Hamlet - es la comunidad básica - Territorial (p 86)

Es una unidad corporativa que posee significado principalmente político (p 87) a nivel local. Pero provee un marco importante a nivel económico. - Forma cooperativas de cosechas para conseguir capital de la cosecha.

Un grupo de Hamlets posee un Establo común el cual es donde se cooperan para venderlo o su tiempo.

Hay grupos de banco y archiveros de "panderos" y contribuyen propios (cultivos y sociales) y otros de capital fijo que se poseen en común.

- Grupos de Hamlets compran terreno para cultivar cereales o milpa en común donde el trabajo se realiza por periodos - pero lo que no tienen tierra suficiente - Es como una medida de seguro - y funciona también para préstamos para cosechar la cosecha.

Se añaden formas económicas más modernas, como negocios específicos, o venden, cooperativas colonias, hoteles, en común - Una línea de buses - o bien manufacturas de ladrillos, blocks o tejas - son una administración más compleja -

Puede fortalecer la vía de comunicación, al transportar una escuela técnica etc. cuando el grupo se siente separado o marginado - Con una línea de bus funcionan una escuela.

En el Hamlet funciona involucrada y políticamente, con una base de colaboración y responsabilidad colectiva.

La base para otros tipos de asociaciones populares - desarrollo de artes, artesanías, esportistas: zagueros, bailarines, instrumentales musicales etc. en la comunidad.

El grupo que depende del suministro de una sola línea forma otro tipo de organización que se encarga de aguas, canales y distribución - La sociedad de trabajo es totalmente autónoma (p. 90) que es jurídicamente económica pero expresa muy pocas actividades especulativas - Estas a veces evolucionan en empresas de aguas - modernas - La relación de agua con el productor necesita un análisis más fundamentado para otros lados. - Se evalúan inversiones. rurales

p 94-95.

3) Arriba cerca de Tabanan y (Financas tipo) económico (99) Aquí estaba idea de el estado de feudal cerca de la Madura feudal de Bali. Dice que no - (Carnalidad de un ejemplo de esta característica)

Explica de otro modo (p. 101) - Los señores Balineses no eran "extranños" fino de la tierra. No había solos colores impulsora tierras de la gloria. Hay muchos clases de edificios.

Hay barra de datos en impugnables. Lo no excluye una interacción que permite dar vida a una sociedad compleja - ¿ Un totalitarismo balinés primitivo? -

Las relaciones son políticas, militares, y económicas.

Las relaciones no tenían ejecutor, pero en casos se unían e hacer servicio que se autobandición con la guía de los nobles, y comandantes, con arros y flechas y dagas -

Lo que morian, las penitencias, incluso la mujer eran del señor - La casta de señor era también tribunal - salir del hombro era perder todo, los derechos

- Al interior del grupo - miembros de la familia del señor eran designados jefe

- Al interior de señor habían más mujeres y alta derechos, y autoridad como un vínculo de familia - se establecía una red de vínculos, políticos y jurídicos de delincuencia que competía con los templos, y los regados de arros o las asociaciones voluntarias (p. 103)

Una venta ceremonia religiosa fiestas cremaciones sepulcros se hacían con prelitos masas de trabajadores - en cooperativa - como contribuyentes y seguidores

Los señores con danzas, procesiones, actos litúrgicos eran el elemento de los grupos, los muchachos se inscribían en escuelas de danzas y servicio en los casos de señores para ser buenos maestros - Todo el sistema social se integraba en la totalidad de el modo de vida tradicional -

El señor vinculado con el arte del pueblo, música, representación andaba al lado de la edificación de la política era proprietario de arquitectos y escuelas de trabajo

Los plateros, orfebres, fabricantes de instrumentos; talabores estaban en dependencia de los señores de algunos de ellos. - Los sacerdotes de la casta Brahmana - y los señores perpetuaban la cultura, detenían el poder del agua sagrada para las ceremonias - Como dijo Redfield, la cultura - campesina juega un papel importante



una "gran tradición" de los nobles y la concreta "pequeña tradición" del pueblo --  
como una totalidad sin divisiones ni discontinuidad --

"La religión y sus divinidades, a veces como un proceso continuo de comunicación entre  
una tradición religiosa local y una más grande que ocupa parte dentro y parte fuera del  
pueblo -- los pequeños fragmentos de la religión pueden considerarse aislados y separables."  
(McKim Marriott (ed). *Village India* Chicago U. Press. 1955)

Todo esto puede ser relacionado a nivel nacional por su referencia al estado en las cu-  
rrencias --  
En todos estos contextos, los tradiciones son personajes involucrados en un medio cultural -- y si uno  
puede hacer la gente la pertenencia de la cultura autóctona (p. 105)

Los nobles que buscan adaptarse a las condiciones modernas, sin embargo  
poseen muchos elementos tradicionales que continúan como contextos y  
justificación cultural que perpetúan las comunicaciones y los  
intercambios subsiguientes -- mientras fallen de modo 'futo'

6 Empresas Modernas -- (p. 106-107) -- populares  
Una de las empresas a Gadara Asociación de Trabajadores para el  
comercio -- se debe 1965 maneja comercio-administrac. estudios  
en mano de noble. Distribuyendo acciones y obligaciones --

Durante la ocupación holandesa aduco en Japón -- que se creó -- En el fondo los  
pequeños accionistas vendieron quien en mano de los grandes y nobles -- El capital  
después 1957 fato de 100.000 a 1/2 millón. ... En parte esto que había todo monio --  
polo de militares y gobierno local -- Para japoneses que antes era solo de China --  
también cerdos, vaca -- y soya -- café, muñe de café y arroz --  
también se importa --

Clifford Geertz = "Peddlers and Princes" →  
U. of Chicago Press - 1970 (1963)

(Ver la 1ª parte en el texto de Geertz)  
merchants & princes

## Conclusion: Modjokuto, Tabanan, And Indonesia

Indonesia as a nation is not the village or the small town writ large. It is an autonomous social system with its own proper characteristics, its own dynamics, its own purposes and problems. One cannot, therefore, generalize in any direct way from a Modjokuto or a Tabanan to the country as a whole. To do so is to commit the fallacy of composition in an egregious manner; it is to confuse the elements of a synthesis with the synthesis itself.

What, then, is the relevance of such detailed studies of specific and circumscribed subsocieties as the two here presented for an assessment of Indonesia's developmental prospect in general? What can we learn from a careful analysis of the socioeconomic patterns and processes of Modjokuto and Tabanan about those of the nation of which they are a part? In what ways is the anthropologist's characteristic approach to the problem of economic growth related to that which the economist usually employs?

In the main, the value of systematic studies of particular communities for the understanding of national economic development lies (1) in their more intensive probing of particular dynamics which are, nevertheless, of broader general significance; and (2) in their more circumstantial depiction of the nature of the social and cultural context within which development inevitably will have to take place. A Tabanan or a Modjokuto provides on

Conclusion . 143

the one hand a particular setting within which some of the more fundamental processes of economic modernization as such can be seen in a specific and determinate form, and, on the other, a concrete example of the kind of parametric social conditions with which over-all policies and programs, no matter how ambitious or how comprehensively stated, must in the long run come to grips. Anthropological studies add depth and realism to the more abstract and formal analyses characteristic of aggregative economics.

### Social Dynamics of Economic Modernization

So far as dynamics are concerned, the material presented above brings what is perhaps the central problem in this whole area—how fundamental a social and cultural transformation does economic modernization demand?—into sharp focus. Most recent writers have stressed the totality, the thoroughgoing nature of the change involved in the transition to sustained economic growth. Modernized industrial societies tend to take a form specific and peculiar to them. They come to resemble one another more and more closely as they develop, not merely in their economic functioning but in their type of value system, their sort of class structure, their pattern of government, even in their family organization and their religious beliefs.<sup>1</sup> The relation of what occurs in one part of a social system to what happens in another, the necessary functional interdependencies in any such system, is stressed here: industrialism may not necessarily involve free-enterprise capitalism, but it does involve the decline of magic, the construction of a universal legal and moral code, increased social mobility, the bureaucratization of government, and the isolation of the elementary family from strong extended kinship ties. The total, system-wide conception of change involved in this sort of analysis is implicit in the dichotomous typological terms it seems inevitably to invoke: *gemeinschaft* vs. *gesellschaft*; tradi-

<sup>1</sup> For this view see T. Parsons, *The Social System* (Glencoe, Ill.: Free Press, 1951), pp. 182-91. The original source of this position is, of course, Max Weber's concept of "rationalization."

tional *vs.* modern; folk *vs.* urban; universalistic-specific *vs.* particularistic-diffuse — and so on.

At the same time, some recent analyses have stressed the fact that a great deal of economic development, in the technical sense of increased per capita productivity, can take place within a context of general social and cultural conservatism in which essentially traditional values and social structures are so adapted as to be capable of integration with more efficient economic practices. Japan, whose economic system is still to a great extent organized in terms of concepts of personal loyalty and social status directly derivative from traditional political organization, is a prime example; but the commercial and industrial activities of the Chinese of Singapore, Hong Kong, and (pre-Communist) Shanghai indicate that fairly high levels of economic efficiency can be achieved on the basis of a bazaar economy ethic as well.<sup>2</sup> To some extent at least, such studies suggest that the impact of economic modernization upon the total social system is not necessarily as revolutionary and all-embracing as it has sometimes been described; or, put somewhat differently, a modern economic system may be compatible with a wider range of non-economic cultural patterns and social structures than has often been thought.<sup>3</sup>

The issue, properly stated however, is, not whether each and

<sup>2</sup> On Japan see James G. Abegglen, *The Japanese Factory: Aspects of Its Social Organization* (Glencoe, Ill.: Free Press, 1958). Studies of developed bazaar economies are wanting, but for an example of such an economy rather more advanced than Modjokuto's see Ju-Kang T'ien, *The Chinese of Sarawak*, Monographs on Social Anthropology, No. 12 (London: London School of Economics and Political Science, n.d.).

<sup>3</sup> For Indonesia, all this takes on more practical significance, because almost the whole of the indigenous intellectual elite, regardless of political allegiance, is ideologically committed both to the industrialization of the country and to an avoidance of what it regards as the morally and aesthetically repugnant aspects of the advanced industrial societies now in existence. The members of this elite wish to create a fully rationalized economy without most of the broader cultural concomitants which have characterized that sort of economy in the West. Without some such belief — or a cynical concentration on the simple expansion of national power — it is doubtful that the motivational commitment of the members of the local intelligentsia to radical economic reform could be maintained. The notion that American culture is an indissoluble correlate of American productive technique is a wholly unacceptable one to the leadership in the majority of Asian countries.

every aspect of society must change or nothing but the economy itself must change in the process of economic rationalization; for clearly neither of these extreme positions is defensible. Rather it is: What must change and what need not? And even to this question there is, as yet, no single, wholly general answer, for much depends upon precisely the sort of traditional system from which one is departing and the sort of modern system one is attempting to create. The Weberian tradition is without doubt correct in insisting that economic change is inevitably part and parcel of broader changes occurring throughout society, not an isolated and independent sequence of events. Where it is less certainly correct is in assuming an essential uniformity of the relationship between economic and non-economic changes from case to case. From a narrowly economic point of view development takes the same general form always and everywhere; it consists of a progressively more rational employment of scarce means toward the achievement of specified material ends. But from a sociological point of view it is not clear that such a basic and obvious similarity of form exists, that the changes in religious outlook, class structure, family organization, and so on are identical from one developing society to another. In any case, the employment of highly generalized dichotomous concepts, of holistic types, to describe these broader processes, in the light of our still confused and uncertain understanding of them and of their interrelations with the much better conceptualized processes of economic rationalization, would seem premature. It obscures the very differences we want to investigate in the hope of eventually arriving at some more solidly founded general regularities.

It is in this regard that studies such as those of Modjokuto and Tabanan become relevant to more general theoretical issues. In essence, the process of development in the narrowly economic sense is identical, or nearly so, in the two cases. It consists, as we have noted, first of the clearing of a broader field for the free play of economic rationality, and, second, of the construction of a specific normative code, an economic ethic, in terms of which this rationality can be socially regulated. But the sorts of reorganizations, readjustments, reforms, and reconstructions which

must take place in the wider society to permit and facilitate the evolution of such a rationalized economy, and, hence, the manner in which that economy is fitted, as it develops, into the broader society, differs quite sharply between the Javanese town and the Balinese. An ambitious shopkeeper class, urban homogenization, Islamic reform, a proliferation of quasi-political nationalist organizations, and intense minority-group problems on the one side give a quite different picture than an uneasy aristocracy, religious conservatism, a fusion of political and economic elites, "pluralistic collectivism," and the confinement of business activities to a small percentage of the population give on the other. Both towns, in a broad sense of the term, may be "traditionalistic," but they represent different sorts of traditionalism. Similarly, both will presumably become "modern" when economic growth really takes hold, but it seems likely that they will then show contrasting sorts of modernity.

The description and analysis of such developing, but pretake-off towns as Modjokuto and Tabanan thus enable us to get behind the gross dichotomous and over-systematic ideal types which have customarily been employed in this field, and to introduce a greater flexibility into our notions of what sort of economic structures are compatible with what sort of non-economic ones within a given social system. Comparing the bazaar, trade-based pattern of Modjokuto with the court, politically based pattern of Tabanan brings home to us the range of variation possible in the developmental process as a whole, whatever the properly economic uniformities involved may be. And, by providing us with a more realistic and differentiated typology, such comparisons should enable us to state generalizations about development as a social and cultural process in far more concrete and circumstantial terms than is permitted us by the simple assumption of a *pari passu* increase of rationality in all aspects of social life.

Nor must such a procedure necessarily lead to the sort of atheoretical, "every case is different" indeterminateness for which anthropologists are, unfortunately, so notorious. The range of sociocultural variation in the developmental process is as far from being infinite as it is from being non-existent. Not everything is

possible: some interrelationships between economic and non-economic processes are more nearly invariant than others, and there are, we must suppose, genuine regularities of social and cultural change which are associated with economic rationalization generally. But it is only through an extended series of intensive comparative investigations of different varieties of developmental process that we can achieve the conceptual isolation of such regularities, and so break out of the *gemeinschaft* to *gesellschaft* sort of thinking which, whatever its general uses, now so hampers the creation of a workable "middle range" sociological theory of economic growth.

What specific sociological generalizations about the dynamics of development, then, can we hazard on the basis of the limited, two-case comparative analysis here conducted? We shall set forth six propositions concerning the nature of pretake-off social change which the Modjokuto and Tabanan material suggest. Clearly such propositions must be treated as only tentative hypotheses, derived as they are from a single comparison.<sup>4</sup> Whether or how far they will stand up when tested against the great number of community studies which need to be done before we can speak with any assurance about these matters simply remains to be seen.

1. *Innovative economic leadership (entrepreneurship) occurs in a fairly well defined and socially homogeneous group.*

There is, on a priori grounds, no reason why the entrepreneurs of Modjokuto and Tabanan could not come either randomly from the general population or from several distinct social groups at once. But in fact they do not. Rather, in both cases, they come almost entirely from a single quite clearly demarcated group, somewhat set apart: the pious Islamic traders in Modjokuto, the

<sup>4</sup>To a great extent, of course, they are derived as well from theoretical preconceptions based on a knowledge both of the relevant social science literature and on a general familiarity with the developmental processes in Indonesia, the underdeveloped world, and the premodern West generally. They are not wholly inductive.

ruling family in Tabanan. In both towns there are a few exceptions to this rule — a few more in Modjokuto than in Tabanan — but in the main the core of economic leadership is socially highly homogeneous in terms of class standings, religious outlook, occupational background, political affiliation, etc., so that one can speak quite realistically of a definite entrepreneurial group within the general society. In both towns, too, the existence of such a specialized group is, at least among the entrepreneurs themselves, and to a great extent among the mass of the people, quite consciously apprehended.

2. *This innovative group has crystallized out of a larger traditional group which has a very long history of extra-village status and interlocal orientation.*

Although, particularly in Bali, a good deal of economic enterprise is found among the peasantry, both entrepreneurial groups stand outside the immediate purview of village social structure, as did the traditional groups from which they have emerged. Further, both groups are primarily interlocal in their outlook, some of their most important ties being with groups and individuals in areas other than their own, and this too is a heritage from their progenitors. In Modjokuto, this "horizontal" orientation was originally a correlate of the all-Indonesia trading network which grew out of the internationally based bazaar culture of the fifteenth and sixteenth centuries. The entrepreneurs are sons and grandsons of men who came there originally as itinerant, market-circuit traders, mostly from the polyglot north coastal areas where the bazaar culture first flourished in the string of harbor towns lining the Java Sea. These mobile and worldly-wise merchants had commercial ties, if petty and fluctuating ones, extending over a great part of small-town Java, and their successors maintain a similar pattern today. In Tabanan, horizontality grew out of the sophisticated court culture associated with the indigenous Indonesian state structure, which found its climax in the great medieval empire of Madjapahit and of which Bali's kingdoms were an in-

tegral part. Tabanan's aristocracy not only formed a regional ruling group, but had and still has important and intimate social relationships with similar groups in the other regional capitals of the island. In both cases, the heirs of a long tradition of levantine or patrician cosmopolitanism, insulated by occupation or by rank from the localized bonds of village society have formed the vanguard of economic change.<sup>5</sup>

3. *The larger group out of which the innovative group is emerging is one which is at present experiencing a fairly radical change in its relationships with the wider society of which it is a part.*

Within prewar Modjokuto society the town's traders were a self-contained, rather despised minority group; today they are becoming integrated into a broad and generalized middle class within an uncertainly urbanizing structure. In prewar Tabanan society, the aristocrats formed the unquestioned political and cultural elite of the entire region; today their position is increasingly threatened by the growth of a universal civil bureaucracy and the populist sentiments of nationalist ideology. In both cases, economic innovation seems in part to be a response to the status insecurity engendered by these shifts in social structure.<sup>6</sup> It has been a relatively sudden altering of what for these groups were considered fixed co-ordinates of social and cultural existence

<sup>5</sup> One of the interesting questions this study raises, but, because of the weakness of the state tradition in Modjokuto and of the bazaar tradition in Tabanan, cannot answer, is what occurs when both of these are found in vigorous form in the same town. cursory knowledge of the small Javanese city of Jogjakarta, where this occurs, suggests that entrepreneurial groups may then emerge from both of these horizontal traditions, leading to a much more complex dynamic picture than that found in either of our towns.

<sup>6</sup> Of course, from a broader point of view the essential theoretical question here is why the dominant response to strain in both these cases has been mainly "positive" and "constructive," rather than "irrational," "retreatist," or "rebellious." To some extent, the more negative reactions are also found among certain members of these dislocated groups, but a description of them would take us too far afield, and in both towns they have not so far been of much significance. With continued stagnation on the national level they might, however, become more important.

which has projected some of their members into the area of economic innovation. It is neither upward nor downward class mobility, nor a blockage of these which is necessarily crucial; but rather a decisive change in intergroup relations of any sort, which by throwing accepted status demarcations into disarray stimulated active efforts to anchor social positions to new moorings.

4. *On the ideological level the innovative group conceives of itself as the main vehicle of religious and moral excellence within a generally wayward, unenlightened, or heedless community.*

In Modjokuto, Islamic reform, a sort of Moslem puritanism, is the doctrine of the overwhelming majority of the entrepreneurs. This ideology aims at a radical purification of the prevailing religious and moral syncretism of heterodox elements, and is intensely critical of a wide range of established usages in the fields of ethics and worship. Always the creed of a numerically relatively small group, Islamic Reform has demanded of its followers a more rigorous, more intense, and purer adherence to what it regards as "the true spirit of the Koran and the Hadith" than it takes to be at all common among the mass of the people, as well as a constant and unremitting educational and propaganda effort to close the gap between the genuinely enlightened few and the *sempagan* many.

The ideology of Tabanan's new men, on the other hand, is neither puritan nor reformatory; rather it is catholic and restorationist. But there is the same sense of representing the proper against the prevailing. The increasing abandonment of customary patterns of deference, the progressive usurpation of political power by the hereditarily unequipped, and the growing failure on the part of the average man to recognize and appreciate the onerous yet indispensable social and cultural functions performed by those of high status for the community as a whole — all these are taken to be signs of a general cultural decline against which it is the aristocracy's inherited duty to continue to stand as exemplars of the genuinely valuable. Such a view could easily

lead to a dispirited and bitter feeling that the world is passing one by, as it has among Modjokuto's much smaller and weaker gentry class; but among the still self-confident and powerful Tabanan aristocracy it has led to a vigorous attempt to support a traditional *cynosure* role on other grounds. In any case, both innovative groups tend to see the general cultural level of the whole wider community as almost entirely dependent upon the success of themselves and their activities.

5. *The major innovations and innovational problems the entrepreneurs face are organizational rather than technical.*

At the present stage of development, the innovators of neither town are primarily concerned with technical problems; neither of these small-scale economic revolutions focuses around the inventor, the engineer, or even the craftsman. In great part this is true because most of the specifically technical problems have already been solved and one need only adapt them to local needs: an Indonesian entrepreneur does not have to invent a sugar press, an ice machine, or a tire-recapper — he has only to purchase them. Although some individuals — particularly in Modjokuto — often show a great deal of technical ingenuity in constructing composite machines or in keeping old and outdated ones performing, the mentality of the tinkerer, of the Henry Ford type of self-taught inventor and engineer, a Tom Swift "putting dirigibles together out in the backyard," is largely lacking in the innovative groups of both towns. Superior mechanical aptitude, imagination, or knowledge is not a characteristic which sets entrepreneurs apart from non-entrepreneurs, or successful entrepreneurs from unsuccessful ones in present-day Modjokuto or Tabanan.

The prerequisite for success is rather organizational and administrative skill. To a certain extent this is more obvious in Tabanan than Modjokuto, but even in the Javanese town the qualifications needed to set up a factory primarily involve skills concerned with the mobilization of existing social and economic resources, the organization of a group of largely undisciplined

workers into a co-ordinated, persistent, productive effort, and a systematic administration of both the manufacturing and marketing ends of the business.

It is not the technically most skilled carpenter or tailor who becomes the manager of a sawmill contracting firm or a garment factory, but the most skilled handler of men. In Tabanan, this is even clearer: with the exception of the garage mechanic bus-line director (whose main contribution to the formation of the line was organizational rather than technical), none of the important noble entrepreneurs seems to have any particular mechanical flair whatever.

The fact that much developmental advance in these towns at the moment involves a restructuring and simplification of the distributive apparatus also strengthens the hand of the organizer over that of the engineer, and makes the ability to give effective social form to rationalized economic activities the fundamental requisite of a successful entrepreneur. This all may change somewhat as development accelerates; but it seems likely that the engineer-inventor will not play the central role in stimulating Indonesian take-off that he did in England and America.

6. *The function of the entrepreneur in such transitional but pretake-off societies is mainly to adapt customarily established means to novel ends.*

The economic innovators of Modjokuto and Tabanan are Janus-like: halfway between the past and the future, they face in both directions. It is in their ability to operate at once in the traditional world of established custom and in the modern world of systematic economic rationality which is their chief resource. In Modjokuto, the small shopkeepers and manufacturers capitalize on the knowledge and skills developed within the bazaar economy and attempt to apply them toward the creation of economic institutions more complex and more efficient than the bazaar economy has so far been able to produce. In Tabanan, the businessmen nobles redirect the political loyalties of agrarian society into the support of economic rationalization. Both groups

draw much of their strength from this ability to operate on both sides of the line between traditional and modern in economic matters and so form a bridge between the two. As a result, they are able to create transitional economic institutions within which many of the values, structures, beliefs, and skills of a customary trading or peasant culture are integrated with features characteristic of developed and specialized firm economies.

As noted, probably they will eventually have to purge these institutions—and themselves—of most of these more antique props to innovative activities and rest their economic leadership on more technical economic bases. But in the meantime their half-modern, half-traditional approach to entrepreneurship represents the towns' furthest advance toward the initiation of sustained economic growth.

#### Local Development and National Planning

Aside from their more intensive probing of some of the more fundamental sociological and anthropological dynamics of development, systematic studies of particular communities also portray the variability of the specific settings within which these dynamics are actually expressed. They not only isolate some of the common factors and constants of development, but they also demonstrate the variety of forms which growth, as a unified process, can take. A longer series of Indonesian cases, if ever we have one, should lead both to a deeper understanding of development as a generalized, abstract process and a more profound appreciation of the tremendous diversity of concrete social and cultural contexts within which that generalized process can be imbedded. Such studies instil in us a sense not just of inevitability but of possibility; and even Modjokuto and Tabanan demonstrate quite clearly that there is no one invariable road to take-off.

From the point of view of Indonesian development as a whole, this suggests that national planning ought not to proceed, as it commonly does, on the assumption that take-off either demands or will automatically bring in its wake a uniform series of social changes throughout the whole of the country. Changes, and

fundamental ones, it will clearly bring; but what sorts of changes they will be is dependent both upon the precise sort of traditional structures which already exist and the precise sort of economic innovations which take-off turns out actually to involve. Because economic rationalization can occur within a wide variety of cultural contexts, because the specific, non-economic prerequisites for it differ from one such context to the next (so that such often-asked general questions as "Is the joint family facilitative or inhibitory of economic growth?" are really meaningless), and because it does not inevitably create any one sort of social environment, over-all developmental policies need to be much more delicately attuned to the particularities of local social and cultural organization than they have been so far.

This is especially necessary in a country with the unusually variegated geography, history, and ethnic composition of Indonesia. Her archipelagic existence has always enforced upon her an extreme degree of cultural heterogeneity, and, located as she is at the crossroads of the Orient, she has been subjected to a continual series of in themselves incompatible religious, economic, and political influences — Indians, Arabs, Chinese, Portuguese, Dutch, English have all passed through with their doctrines, their ambitions, and their skills. And her proper genius has, consequently, always lain in her ability to work out practicable adjustments among her constituent cultures and to absorb the great host of external influences impinging upon her while still, somehow, maintaining a distinct and over-all unique character. No great continental power with a large core area of relatively uniform, classically standardized culture — a China, an India, or a Russia — not even a homogeneous and out-of-the-way island nation like Japan, Indonesia has continually been forced to create and re-create an only partly realized synthesis of a very wide range of different cultural traditions, social structures, and psychological types. As a nation it has always consisted of a *mélange* of elements: of rice-growing peasants, cattle-herders, jungle hunters, open-sea fishermen, and sago and coconut horticulturalists; of Moslems, Hindus, Buddhists, Christians, cannibals, head-hunters, and Melanesian pig and gong fanciers; of far-flung market

systems, elaborate patrimonial bureaucracies, settled peasant villages, capital-intensive plantations, and wandering slash-and-burn tribes. Indonesia's true national tradition is not simple but compound, not unitary, but multiple, not systematic but irregular. And her greatest periods have not been those in which some fundamental classical tradition has emerged and in pure form dominated the whole but those, such as the Madjapahit, in which the whole great heterogeneity of contemporary culture came into some loose and flexible over-all framework of integration through which it could find a direct and complete expression in all its variety of detail.

The ideologies of modern nationalism, on the other hand, arising as they do out of an intense concern with massive social reconstruction, show a strong tendency toward a neglect, even an outright denial, of important variations in domestic cultural patterns and of internal social discontinuities. The vivid memory on the part of the elites of the New States of colonial divide-and-rule policies, as well as a fear of the strong divisive tendencies they quite accurately perceive both within themselves and in the mass of the population, leads them to regard any explicit and frank concern with internal diversity as subversive of the whole nation-building effort and to view, or try to view, their own society in a much too uniform and global, even stereotypic a manner. With regard to national economic planning this leads to a failure to cast proposals in a form which attempts to take maximum advantage of the peculiarities of various local traditions, to an unwillingness even to consider differentiated plans for different cultural and social groups, and to a form of programming which, rather than searching for specific growing points within the domestic economy and precisely tailoring efforts with respect to them, develops an *a priori* schedule of priorities based on external or abstract theoretical considerations. In Indonesia, such an approach goes wholly against the grain of the natural character and pattern of growth of the country and, rather than creating unity, accentuates the conflicts already present. In the overconcern with national integration, conceived in a wholly monistic sense, the very construction of such integration, which, unless it is to be



totalitarian must rest on a pluralistic basis, may be undermined.

All this is not to say that Indonesia does not badly need centralized planning or firm direction from a self-conscious, Western-educated national elite. The entire momentum necessary for a transition to sustained growth is not likely to come "from below"; it will not arise spontaneously out of the dislocations and re-equilibrations of modern village and small-town life, no matter how intense they may become. It is romanticism or worse to suppose that the large-scale mobilization of human and natural resources needed for take-off can occur on a piecemeal, uncoordinated, *laissez faire* basis: a 2 per cent per annum population rise in a country where per capita income is probably already falling makes this clear enough. To urge this sort of "grass-roots and small-industry" policy on Indonesia, whether in the name of libertarianism or on the basis of a sentimental regard for the vitality of local enterprise, is to condemn her to wander in the no man's land of transition indefinitely.

But to say that Indonesian development must in great part be consciously planned is not to say that such planning should take place in deliberate ignorance of the very domestic social and cultural processes which it is supposedly concerned to transform. To say that many of the basic developmental decisions must be made centrally is not to say they should be made without regard to local developments or that the exact nature of these developments should have no effect upon them. And to say that the entire dynamic basis for Indonesian take-off cannot come from below is not to say that such a dynamic can be created by government fiat and without capitalizing on the wide variety of innovational forces already at work in the society generally. For successful developmental planning within an at least partially democratic framework it is necessary that programs and policies be designed to encourage, support, and intensify processes of economic rationalization such as those described for Modjokuto and Tabanan as they appear throughout the whole of the country, and that government-sponsored enterprise be keyed in with that arising autochthonously in the general population. Such planning implies a break with a global, monistic, hypernational approach and

a shift to a pluralistic one differentiated in terms of the tremendous differences in the way in which the problem of development presents itself from class to class, from town to town, and from region to region. Such a shift implies a search for specific growing points rather than a scattershot crash-program, a tolerance for discontinuities in levels of development from place to place and sector to sector rather than a steadfast commitment to the Utopia of balanced growth, and a complication of the formal elegance of economic theory with the irregularities and imponderables of social process. It implies pragmatism, concreteness, and realism; and a willingness to use general principles, economic or sociological, not as axioms from which policies are to be logically deduced but as guides to the interpretation of particular cases upon which policies are to be based. In this sort of planning, anthropological studies are relevant not simply to an underbudgeted, relief-oriented "community development program," but to the whole range of developmental issues from import policy and taxation to industrial location and the allocation of scarce resources, for they describe the dimensions of the sociocultural world within which these issues take on a determinate and hence resolvable form.

# ES PARA LA Y ESCRIBIR AQUÍ

Por Clifford Geertz

El nuevo papel de la antropología contribuirá a mejorar la comunicación cruzando muchas líneas divisorias de la sociedad en cuanto a etnicidad, religión, clase, sexo, lenguaje, raza.

Clifford Geertz, quizá el más famoso antropólogo norteamericano de hoy, ha revolucionado el modo como esta profesión describe lo que hace. Un siglo atrás, las energías que crearon la antropología se vinculaban con dos fenómenos: la expansión de Occidente y el surgimiento de una creencia en las capacidades salvadoras de la ciencia. En los últimos 20 años, en tanto eran puestos en tela de juicio los beneficios de la ciencia y de la cultura occidental, los antropólogos empezaron a reconsiderar su papel. Geertz comentó: "El fin del colonialismo alteró radicalmente la naturaleza de la relación social entre quienes interrogan y observan y quienes son interrogados y observados".

¿Qué habrán, pues, de hacer los antropólogos en adelante? Su misión es más importante que nunca: contribuir a que los pueblos del mundo coexistan, incrementando la "comunicación intercultural" en el más amplio sentido. Su nuevo papel—afirma Geertz—será ampliar la posibilidad de discurso inteligible entre personas muy diferentes en cuanto a intereses, actitudes, posesiones y poder, sin dejar de formar parte de un mundo donde, tropezando incesantemente unas con otras, resulta cada vez más difícil esquivarse".

Clifford Geertz es profesor de ciencias sociales en el Instituto de Estudios Avanzados de Princeton, Nueva Jersey. Entre sus obras más conocidas figuran *The Religion of Java*, *The Interpretation of Cultures* y *Local Knowledge*. Su artículo fue adaptado de su libro: *Works and Lives: The Anthropologist as Author*, análisis de los estilos de escritura de los etnógrafos Lévi-Strauss, Evans-Pritchard, Malinowski y Benedict.

En cuanto salí esta tarde, fui con Abba Jérôme a ver a Emawayish [mujer etiope] y darle plumas, tinta y un cuaderno, a fin de que anote por su cuenta o le dicte a su hijo [sus canciones], dándole a entender que si el jefe de la expedición queda satisfecho, ella recibirá el regalo que desea.

Quando esta tarde le dije que sería especialmente acertado que pusiera por escrito algunos cantos de amor como los de la otra noche, las palabras de Emawayish fueron: ¿Existe la poesía en Francia? Y luego: ¿Existe el amor en Francia?

Tomado de "África fantasma" (1934), por Michel Leiris, cit. en Sulfur, Núm. 15

Por lejos de los bosquecillos de la academia que busquen los antropólogos a sus sujetos—una remota playa polinesia, una abrasada meseta de Amazonia—sus relatos los escriben rodeados por todas partes de atriles, bibliotecas, pizarrones y seminarios. Este es el mundo que produce a los antropólogos, que los autoriza para realizar el tipo de labor que realizan, y en el cual debe tener cabida dicha labor si es que ha de considerarse merecedora de atención. La capacidad de los antropólogos para tomar en serio lo que dicen tiene menos que ver con el aspecto fáctico o el aire de elegancia conceptual exhibido que con su capacidad de persuadirnos de que lo importante procede de haber penetrado realmente en otra forma de vida (o, si se prefiere, de haber sido penetrados por ella); de haber "estado allá" de veras, de uno u otro modo. Y ahí, en el persuadirnos de que ocurrió entre bastidores dicho milagro, es donde interviene lo de la escritura.

El hecho de que casi todos los etnógrafos sean tipos académicos de una

clase o de otra es algo tan acostumbrado que torna desconcertante la idea de que las cosas podrían ser diferentes. En todo caso, sólo en los últimos tiempos han empezado a apreciarse más agudamente las incongruencias implícitas en semejante existencia dividida: de vez en cuando, unos pocos años yendo y viniendo entre pastores de ganado o cultivadores de ñame, alternando con una vida de impartir clases y discutir con colegas. De pronto se ha vuelto sumamente visible la brecha que se abre entre el abordar a otros donde están y el representarlos donde no están; la cual siempre fue inmensa, pero no se tomaba muy en cuenta. Lo que a los grandes antropólogos de la primera mitad del siglo no les parecía sino técnicamente difícil—plantear las vidas de "ellos" en "nuestras" obras—se ha tornado moral, política y hasta epistemológicamente delicado. Muy distantes nos parecen la *suffisance* de Lévi-Strauss, el aplomo de Evans-Pritchard, la brusquedad de Malinowski y la imperturbabilidad de Benedict.

Lo que se está dando es un nerviosismo generalizado acerca de toda

*Tanto el mundo que los antropólogos en su mayoría estudian—llamado en otro tiempo primitivo o tradicional y hoy calificado de emergente—como el mundo—la academia—desde el cual en su mayoría estudian el primero, han cambiado grandemente.*

esa actividad de pretender explicar a ciertos enigmáticos "otros" sin más fundamento que haberlos acompañado en su hábitat nativo o haber recorrido los escritos de quienes lo hicieron. Hoy por hoy, la pregunta de Emawayish está en todas partes: ¿qué le acontece a la realidad cuando es transportada lejos?

Tanto el mundo que los antropólogos en su mayoría estudian . . . —llamado en otro tiempo primitivo, tribal, tradicional o popular, y hoy calificado de emergente, modernizante, periférico o sumergido—como el mundo (la academia) desde el cual en su mayoría estudian el primero, han cambiado grandemente. El fin del colonialismo alteró radicalmente la naturaleza de la relación social entre quienes interrogan y observan y quienes son interrogados y observados. La disminución de la fe en los hechos brutos, los procedimientos establecidos y el conocimiento ilocalizado en las ciencias humanas (y en el saber general, por cierto), alteró no menos radicalmente el concepto que los interrogadores y observadores tenían de lo que procuraban hacer. El imperialismo en su forma clásica de metrópolis y posesiones, y el cientificismo con sus impulsiones y bolas de billar, se desplomaron más o menos al mismo tiempo.

La transformación—en parte jurídica, en parte ideológica, en parte real—de la gente acerca de la cual más escriben los antropólogos, al pasar de súbditos coloniales a ciudadanos soberanos, ha alterado por entero el contexto moral dentro del cual se verifica el acto etnográfico. Aun aquellas "otras partes" ejemplares—la Amazonia de Lévi-Strauss o el Japón de Benedict—que no eran colonias sino tierras interiores empantanadas o imperios clausurados

"en medio del mar", aparecen bajo una luz muy distinta desde que la partición del subcontinente indio, Suez y Vietnam modificaron la gramática política del mundo. La más reciente dispersión mundial de personas "encapsuladas" (argelinos en Francia, coreanos en Kuwait, paquistaníes en Londres, cubanos en Miami) sólo ha ampliado el proceso reduciendo la espaciatura entre diversos sesgos mentales; como lo ha hecho asimismo, ni que decir tiene, el turismo en aviones de retropropulsión. Uno de los supuestos fundamentales que sustentaban la literatura antropológica hasta apenas ayer—que sus sujetos y su auditorio no sólo eran separables sino moralmente ajenos, que habría que describir a los primeros pero sin dirigirse a ellos, que los segundos serían informados sin hacerlos intervenir—se ha esfumado casi del todo. El mundo sigue teniendo compartimientos, pero el tránsito entre ellos es mucho más frecuente y mucho menos evitable.

Esta interconfusión de objeto y público, como si Gibbon consiguiera de repente un cuerpo de lectores romanos, deja a los antropólogos con temporáneos en alguna incertidumbre a propósito de su meta retórica: ¿a quién hay que persuadir ahora? ¿A africanistas o a africanos? ¿A americanistas o a indios de América? ¿A japonólogos o a japoneses? Y ¿de qué? ¿De exactitud en cuanto a los hechos? ¿De alcance teórico? ¿De captación imaginativa? ¿De profundidad moral? Es muy fácil contestar: "de todo ello". Menos fácil es producir un texto a la medida.

A decir verdad, parece en peligro el derecho mismo de escribir. . . de escribir etnografía. La entrada de pueblos antes colonizados o proscritos (llevando las máscaras suyas, pronunciando parlamentos suyos) en el

escenario de la economía global, la alta política internacional y la cultura mundial ha hecho cada vez más difícil de sostener la pretensión del antropólogo de ser una tribuna para los desatendidos, un representante de los no vistos, un conocedor de lo malinterpretado. El feliz "¡eureka!" de Malinowski al arribar por primera vez entre los isleños de Trobriand en el Pacífico—"sentimiento de propiedad: soy yo quien los describirá. . . quien los creará"—suena no simplemente presuntuoso sino en verdad cómico en un mundo de OPEC, ASEAN, libros africanos a la rústica vendidos en aeropuertos occidentales, y naturales de Tonga jugando en equipos de fútbol americano (por no hablar de uno de antropólogos yoruba, cingaleses y tewa). "Lo que se ha vuelto irreduciblemente curioso"—escribió el metaetnógrafo James Clifford (aunque acaso lo que quiso decir fue "dudoso")—"no es ya lo otro sino la descripción cultural misma".

Se ha vuelto curioso (o dudoso, o explotador, u opresivo, o brutal: escalada de adjetivos) porque la mayoría de los antropólogos que hoy escriben se descubren en una profesión que en gran medida se formó en un contexto histórico—el encuentro colonial—del cual no tienen experiencia ni la quieren. El deseo de apartarse de las asimetrías de poder en que descansaba aquel encuentro, tanto en antropología como en todo lo demás (las cuales, por mucho que hayan cambiado de forma, difícilmente han desaparecido), suele ser muy intenso, avasallador a veces, y genera hacia la idea misma de la etnografía una actitud cuando menos ambivalente.

Todo esto se torna aún peor, lo cual suscita lamentos desconcertados de congoja y crisis, en virtud de que, al mismo tiempo que los fundamentos morales de la etnografía son sacudidos por la descolonización por el lado del "estar allá", sus fundamentos epistemológicos se han estremecido a causa de una generalizada pérdida de fe en las historias recibidas acerca de la naturaleza de la representación—etnográfica o la que sea—del lado de "estar aquí". Enfrentándose, en la academia, a una súbita explosión de prefijos polémicos (neo, post, meta, anti) y títulos

→ hay algo más: El Antropólogo "descubre los mecanismos de la identidad" y sirve el consorcio de Doolittle. Estar Allá y Escribir Aquí

## EL OBSERVADOR OBSERVADO

Por Godfrey Lienhardt

El siguiente extracto procede de la reseña, por Godfrey Lienhardt, de *Works and Lives* aparecida en *The Times Literary Supplement*. Lienhardt es lector emérito de antropología social en la Universidad de Oxford.

Clifford Geertz es bien conocido por su interés en el papel ambivalente de los antropólogos como intermediarios entre las personas a las que estudian y las personas para quienes escriben. *The Interpretation of Cultures*, una colección representativa de sus ensayos publicada a principios de los años 70, se ocupó en gran medida de dicha hermenéutica antropológica. *Works and Lives* es un estudio de cuatro antropólogos eminentes, Lévi-Strauss, Evans-Pritchard, Malinowski y Ruth Benedict. ¿Qué es—se pregunta Geertz—lo que ha concedido a los libros de estos autores la reputación de que disfrutaron como clásicos en su género?

De fijo no es nada más su contenido etnográfico, mucho más rico en unos casos que en otros. Geertz descarta de inmediato cualquier idea de que "lo que convendría que hiciera un etnógrafo como es debido sería ir a los lugares, regresar con información acerca del modo de vivir de la gente allí y poner esta información a disposición de la comunidad profesional, en forma práctica". No es de este modo como los antropólogos influyentes han logrado que los pueblos que estudiaron sean a tal grado más conocidos que tantos otros no menos notables intrínsecamente. Ni la investigación empírica detallada ni la sutileza analítica en sí misma bastan para persuadir a una amplia gama de lectores de que los otrora remotos indios amazónicos, sudaneses meridionales o melanesios tiene para ellos importancia intelectual y moral. Semejante éxito requiere "estrategias literarias" superiores, la impronta estilística personal de los autores en sus textos; y así, por mucho que antropólogos demasiado empeñados en resguardar la condición científica de sus temas pudieran preferir negarlo, la mejor escritura etnográfica es ante todo una forma de arte literario. Tal es, en esbozo, lo principal en que insiste *Works and Lives*.

Geertz no convencerá a todos sus colegas antropólogos de que "la separación entre lo que alguien dice y cómo lo dice... es tan perniciosa en antropología como en poesía, pintura u oratoria política". Con todo, el estilo de Geertz "de algún modo" (como tanto dice él) desarma a la crítica al mismo tiempo que aspira a estimularla. Geertz diagnostica "graves incertidumbres internas, casi equivalentes a una especie de hipocondria epistemológica" en los antropólogos de hoy, y sugiere como podrían aliviarlas, sobre todo aceptándose modestamente como son, híbridos de las artes y las ciencias, ni una cosa ni otra.

© Times Newspapers Limited, 1988.

de formas subversivas (*Después de la virtud, Contra el método, Más allá de la creencia*), los antropólogos han agregado a su "¿es decente...?" (¿quiénes somos para describirlos a ellos?) un "¿es posible...?" (¿puede ser cantado en Francia el amor etiope?) con el cual están aún menos preparados para vérselas. Cómo se conoce, no es cuestión que se hayan planteado de ordinario, como no sea en términos prácticos, empíricos: ¿cuál es la evidencia? ¿Cómo fue recabada?

¿Qué muestra? Cómo las palabras se adhieren al mundo, los textos a la experiencia, las labores a las vidas, no es cosa que jamás hayan preguntado.

Cuando menos quienes entre ellos no se contentan con lucir habilidades habituales, empiezan ahora a acostumbrarse a preguntar esto. Algunos, con cierta vacilación, hasta procuran responder, así sea sólo porque si no lo hacen habrá otros—lingüistas, semióticos, filóso-

fos y, peor aún, críticos literarios—que lo hagan por ellos.

Cada vez está más difundido entre los antropólogos el reconocimiento de que lo de "exponerlo como es" no representa una divisa mucho más adecuada para la etnografía que para la filosofía desde Ludwig Wittgenstein, para la historia desde Robin Collingwood, para la política desde Michel Foucault o para la física desde Thomas Kuhn. La inadecuación de las palabras ante la experiencia y su tendencia a conducir sólo a más palabras es algo que tanto los poetas como los matemáticos conocen desde hace mucho, pero por lo que atañe a los etnógrafos es un descubrimiento hartamente nuevo que los ha metido—al menos a algunos—en no poco enredo.

Que el periodo inmediatamente venidero conduzca a una renovación de las energías discursivas de la antropología o a su disipación, a que los autores recobren su temple o lo pierdan, es cosa que depende de que este campo (o, más exactamente, sus presuntos cultivadores) consiga adaptarse a una situación en la cual están en tela de juicio sus metas, su pertinencia, sus motivos y sus procedimientos: todo. Lévi-Strauss, Evans-Pritchard, Malinowski, Benedict y otros más, al menos igual de consecuentes—los fundadores de la discursividad en etnografía, por emplear la expresión de Foucault, los autores que no se han limitado a producir sus obras sino que, al hacerlo, "han producido algo más: las posibilidades y reglas para la formación de otros textos"—hallaron, ellos mismos, enormes problemas de formulación y de persuasión por superar; la suspensión del descreimiento nunca se ha dado aquí con particular gusto. Pero siquiera se ahorraron mucho en materia de ataques contra lo justificado de su empresa o contra la posibilidad misma de llevarla a término. Lo que hacían quizá fuese raro, pero fue admirable; tal vez fuese difícil, pero podía lograrse en cierto grado razonable. Escribir de etnografía hoy es escribir dándose cuenta de que aquellos supuestos previos han muerto, tanto en autor como en auditorio.

Escritores convencidos a medias, intentando convencer a medias a los lectores de sus convicciones a medias

*Lo que la etnografía puede ser, por encima de todo es una versión de lo actual; "cómo es" el estar en algún sitio específico de la línea vital del mundo: Aquí y no allá, en el famoso dicho de Pascal.*

(las de los autores), no se verían, dadas las condiciones, en una situación especialmente favorable para producir obras de gran poder, obras que lograrán—cualesquiera que fueran sus fallas—lo que las de previas generaciones de etnógrafos consiguieron patentemente: ampliar el sentido de cómo puede marchar la vida. Con todo, esto es lo que debe suceder para que el negocio continúe, y si se logran evitar el mero escarbar ("no pienses en la etnografía, sólo hazla") o el echar a volar ("no hagas etnografía, sólo piensa en ella"), debiera ser posible. Todo lo que se requiere es un arte comparable.

Decir que lo más inmediatamente pertinente a fin de conservar este género en vida y activo es un arte—en vez de algún logro inferior, como la pericia, o de alguno superior, como el esclarecimiento—equivale a decir que no puede el autor evadir la carga que le concierne, por mucho que haya aumentado; no hay posibilidad de pasársela al "método", el "lenguaje" o (maniobra especialmente popular en el momento) a "la gente misia", redescrita (acaparada quizá sea el mejor término) como coautores. Si hay algún modo de contrarrestar el concepto de la etnografía como acto inicuo o juego injugable, se diría que hubiera de reconocerse el hecho de que se trata de una obra de la imaginación. La responsabilidad de la etnografía, o el correspondiente crédito, no puede otorgarse sino a los novelistas que la soñaron.

Sostener (señalar, realmente, pues, al igual que la perspectiva aérea o el teorema de Pitágoras, una vez vista la cosa ya no es posible dejar de verla) que escribir de etnografía consiste en narrar historias, trazar dibujos, cocinar simbolismos, es cosa a la que de ordinario se opone resistencia—feroz a veces—en virtud de una confusión, endémica en Occi-

dente cuando menos desde Platón, entre lo imaginado y lo imaginario, la ficción y lo falso, el discernir cosas y construirlas. La extraña idea de que la realidad posee un idioma en el cual prefiere ser descrita, de que su propia naturaleza exige que hablemos al respecto sin meternos en complicaciones—una pala es una pala, una rosa es una rosa—so pena de ilusión, engaño y autoembruajamiento, conduce a la idea, más extraña aún, de que, si el literalismo se pierde, el hecho también.

Esto no puede ser cierto, pues de otro modo habría que sostener que casi todas las etnografías carecen de referencia a nada real. La mera escritura de "esto es un halcón y aquello una sierra" es en realidad muy infrecuente en antropología, más allá del nivel del informe de campo o la inspección tópica, y no es en semejantes labores de rutinario en las que esta materia finca sus aspiraciones a atraer la atención general, sino en las torres lucientes alzadas por Lévi-Strauss, Evans-Pritchard, Malinowski, Benedict y sus émulos. Es verdad que está muy difundida la pretensión de contemplar el mundo directamente, como a través de un cristal de un solo sentido, para ver a los otros como realmente son cuando sólo Dios los está mirando. Pero esto no pasa de ser una estrategia retórica, un modo de persuasión, que bien puede ser difícil abandonar hoy por entero y seguir siendo creído. No está claro qué puede exactamente llegar a ser lo que en inglés se llama *faction*—fusión hábil de *fact* y *fiction*: hecho y ficción—escritura imaginativa sobre gente real, en lugares reales y tiempos reales, pero la antropología va a tener que averiguarlo si ha de continuar como fuerza intelectual en la cultura contemporánea.

Vale la pena correr los riesgos, porque el hacerlo conduce a una revisión a fondo de nuestra comprensión de lo que representa abrir (una pizca) la conciencia de un grupo de personas a (algo de) la forma de vida de otro, y con ello a (algo de) la suya propia. Lo que es (tarea en la cual nadie pasa nunca de no fracasar rotundamente), es inscribir un presente; transmitir en palabras "cómo es" el estar en algún sitio específico de la línea vital del mundo: aquí—en el famoso dicho de Pascal—y no allá, ahora y no entonces. Sea cualquier otra cosa que sea la etnografía—persecución de experiencias malinowskiana, furor levistraussiano en pos de orden, ironía cultural benedictina o confortamiento cultural a lo Evans-Pritchard—por encima de todo es una versión de lo actual, una vitalidad en frases.

Esta capacidad de persuadir a los lectores (la mayoría académicos, prácticamente todos participantes, siquiera a tiempo parcial, de esa forma peculiar de existencia denominada evasivamente "moderna") de que lo que están leyendo es el relato auténtico, debido a alguien personalmente enterado de cómo procede la vida en tal o cual lugar, en determinado momento, dentro de algún grupo, representa la base que sustenta a fin de cuentas cualquier otra cosa que la etnografía aspire a hacer: analizar, explicar, divertir, desconcertar, celebrar, edificar, excusar, pasmar, subvertir. El empalme conceptual del "estar aquí" y el "estar allá" de la antropología, la construcción imaginativa de un terreno común entre el escribir y lo escrito (no pocas veces, hoy por hoy, como ya señalamos, cosas de la misma gente, con diferentes marcos mentales), es la *fons et origo* de cualquier poder que la antropología tenga de convencer a quien sea de cualquier cosa; y no la teoría, ni el método, ni siquiera el aura de la cátedra magisterial, por consecuentes que sean todos ellos.

Semejante construcción de un terreno común—ahora que los fáciles supuestos sobre la convergencia de intereses entre pueblos (sexos, razas, clases, cultos. . .) de desigual poder han estallado históricamente y la posibilidad misma de descripción incondicionada ha sido puesta en

y si un indigena estudia antropología  
¿ como antropólogo entiende un análisis  
de su propio pueblo?

~ no podrá decir que es " plasmación  
de un género de Vida" en las categorías  
de " otro" -

porque son sus propias categorías !

1

permitir la conversación por encima de las  
líneas divisorias = salvar el espacio intermedio entre  
" = favorecer la convivencia " un grupo y otro

2

ampliar la posibilidad de discurso inteligible  
entre personas muy diferentes

= comunicar significación propia de una cultura  
a otra = aumentar la comprensión - interpretación del  
otro

duda—ya no parece una empresa tan llana como cuando la jerarquía estaba entera y el lenguaje no pesaba. Las asimetrías morales que la etnografía corta al laborar y la complejidad discursiva dentro de la cual trabaja hacen imposible de defender todo intento de representarla como algo más que la plasmación de un género de vida en las categorías de otro. Acaso sea esto suficiente. Por mi parte, creo que lo es. Pero significa el fin de ciertas pretensiones.

**H**ay múltiples pretensiones de éstas, pero todas tienden a reducirse, de un modo u otro, a un intento de sortear el insorteable hecho de que todas las descripciones etnográficas las hace en casa quien describe, y son las suyas, no las de quienes son descritos.

Hay ventriloquía etnográfica: la pretensión de hablar no nada más acerca de otra forma de vida, sino de hablar desde dentro de ella; de representar una imagen de cómo se ven las cosas desde “un punto de vista (de poetisa) etiope” como si fuera en sí una imagen (de poetisa) etiope de cómo se ven desde tal punto de vista. Hay positivismo textual: la noción de que, con sólo conseguir que Emawayish dicte o escriba sus poemas con todo el cuidado posible, y traducirlos con toda la fidelidad posible, el papel del etnógrafo se disuelve en el de un decente intermediario que trasmite la sustancia de las cosas con el más ínfimo costo de transacción. Hay autoría dispersa: la esperanza de que el discurso etnográfico puede de algún modo tornarse “heteroglótico”, de suerte que Emawayish logre hablar dentro de él junto con el antropólogo, de algún modo directo, igual e independiente; una presencia “allá” y un texto “aquí”. Hay confesionalismo: tomar la experiencia del etnógrafo, y no su objeto, como materia primaria de la atención analítica, retratando a Emawayish en términos del efecto que ejerce sobre quienes la conocen: una sombra “allá” de una realidad “aquí”. Y hay—la más popular de todas—la simple suposición de que si bien Emawayish y sus poemas son vistos, por supuesto y por fuerza, a través de un cristal que el autor ahumó, dicho oscurecimiento puede reducirse al mínimo merced a la au-

toinspección por el autor, persiguiendo “propensiones” o “subjetividades”, de modo que ella y ellos puedan ser contemplados entonces cara a cara.

Todo esto no significa que las descripciones de cómo ven las cosas los sujetos de uno, los esfuerzos de obtener textos exactos y traducciones verídicas, el empeño por conceder a la gente de quien uno escribe una existencia imaginativa en el texto de uno que corresponda a la real en su sociedad, la reflexión explícita sobre lo que el trabajo de campo causa o no a quien lo realiza, y el riguroso examen de los supuestos propios no merezcan—y supremamente—realizarse por cualquier persona que aspire a participar a quien lleve un modo francés de vida cómo es el llevarla al modo etiope. Lo que significa es que el hacerlo no lo alivia a uno de la carga de ser autor; antes la aumenta. Captar con acierto las visiones de Emawayish, hacer accesibles sus poemas, tornar perceptible la realidad de ella y poner en claro el marco cultural dentro del cual existe, significa incorporar todo a la página lo suficiente para que alguien pueda adquirir alguna comprensión de cómo podrían ser. No es sólo una tarea difícil, sino que no carece de trascendencia para “nativo”, “autor” y “lector” (y, por cierto, para esa eterna víctima de las actividades de otros: el espectador inocente”) por igual.

**A**l igual que cualquier institución cultural, la antropología (que es más bien poca cosa en comparación con el derecho, la física, la música o la contabilidad) pertenece a un lugar y tiempo, pero perpetuamente y—no con tanta seguridad—se renueva perpetuamente. Las energías que la crearon, primero en el siglo XIX (cuando propendía a ser una especie de “estudio del género humano” que barría con todo) y después en la primera parte del siglo presente (cuando se dedicó a concentrarse en pueblos determinados como bloques cristalinos, aislados y enteros), estaban ciertamente conectadas, si bien de manera harto más compleja que en la representación común, tanto con la expansión imperial de Occidente como con el surgimiento en éste de la fe en los poderes

salvadores de la ciencia. Desde la Segunda Guerra Mundial, la disolución del colonialismo y la aparición de una visión más realista de la ciencia han disipado bastante dichas energías. Ya no están, ni mucho menos, tan a disposición de los antropólogos, como en otro tiempo, ni el papel de mediador intercultural, yendo y viniendo entre los centros euroamericanos del poder mundial y múltiples rumbos exóticos, a fin de mediar entre los prejuicios de los unos y los localismos de los otros, ni el papel de teórico transcultural, que somete extrañas creencias y estructuras sociales desusadas a leyes generales. Surge así una pregunta: ¿qué está disponible? ¿Cuál es la siguiente cosa necesaria?

Por supuesto, no hay respuesta única, ni pueden ofrecerse respuestas antes del hecho, de que los autores antropológicos se tornen de veras sus autores. La crítica prescriptiva—esto es lo que debes hacer, esto no—es tan absurda en la antropología como en cualquier otra empresa intelectual de base no dogmática. Al igual que los poemas y las hipótesis, las etnografías sólo pueden ser juzgadas después de que alguien les ha dado ser. Pero, pese a todo, parece probable que cualquiera que sea el uso que reciban los textos etnográficos en el futuro (si es que alguno reciben) implicará el permitir la conversación por encima de líneas divisorias en las sociedades—según etnicidad, religión, clase, sexo, lenguaje, raza—que se han ido matizando progresivamente, haciéndose más inmediatas y más irregulares. La siguiente cosa que hace falta (o al menos tal me lo parece) no es la construcción de una cultura universal, una especie de esperanto, la cultura de los aeropuertos y los moteles, ni la invención de ninguna vasta tecnología de administración humana. Consiste en ampliar la posibilidad de discurso inteligible entre personas muy diferentes en cuanto a intereses, puntos de vista, posesiones y poder, sin dejar de formar parte de un mundo donde, tropezando incesantemente unas con otras, resulta cada vez más difícil esquivarse.

Traducción de  
Oswaldo Salazar.

---

“ LA RELIGION ”  
COMO UN  
SISTEMA CULTURAL

(Tomado de La Interpretación de las Culturas) -

(cap. 4. p 82.)

Basic Books, N.Y. 1973.

---



"Cualquier intento de hablar sin hablar algún lenguaje específico no es más imposible que el intento de tener una religión que no sea ninguna religión en particular. Así, toda religión viva y sana tiene una idiosincrasia marcada. Su poder consiste en su mensaje especial y sorprendente y en la inclinación que esa relación le da a la vida. Las visiones que abre y los misterios que propone son otro mundo en el que se puede vivir, y otro mundo en el cual vivir—ya sea que hagamos caso omiso de él o no—es lo que queremos decir por tener una religión."

Santayana: *Razón en la Religión*

Dos características del trabajo antropológico sobre religión llevado a cabo desde la segunda guerra mundial me sorprenden, por curiosas, teniendo en cuenta que dicho trabajo está ubicado contra aquél llevado a cabo justo antes y justo después de la primera. Una es que este trabajo antropológico no ha hecho avances teóricos de mayor importancia. Está viviendo del concepto capital de sus antecesores, añadiendo muy poco a él, salvo cierto enriquecimiento empírico. La segunda es que saca los conceptos que usa de una determinada tradición intelectual muy estrecha. Allí está Durkheim, Weber, Freud o Malinowski, y en cualquier trabajo particular el acercamiento de una o dos de estas figuras trascendentales es seguido (con unas pocas correcciones marginales necesarias) por la tendencia de exceso de mentes seminales o por el dilatado cuerpo de datos descriptivos. Sin embargo, prácticamente nadie ni siquiera piensa en ver a algún otro lugar—a la filosofía, la historia, la ley, la literatura o las ciencias "más duras"— en busca de ideas analíticas como estos hombres lo hicieron. Y se me ocurre, también, que estas curiosas características están relacionadas.

Si el estudio antropológico de la religión está, de hecho, en un estado de estancamiento general, dudo que se eche a andar de nuevo produciendo más variaciones menores sobre temas teóricos clásicos. No obstante, un caso metódico más, que viene el caso de tales proposiciones bien establecidas, como que el culto a los ancestros respalda la autoridad jurídica de los viejos, que los ritos de iniciación son medios para el establecimiento de la identidad sexual y el status adulto, que los agrupamientos rituales reflejan oposiciones políticas, o que los mitos proveen caracteres para las instituciones sociales y racionalizaciones del privilegio social puede, finalmente, convencer a mucha gente (dentro y fuera de la profesión) que los antropólogos, como los teólogos, están firmemente dedicados a probar lo indudable. En el arte, esta reduplicación solemne de los logros de maestros aceptados se llama academicismo, y, creo yo, éste es

¿ Cree que para hacer avanzar la antropología en el estudio de la religión?

- a) Hay que avanzar de tradiciones "etnológicas", no repetirlas.
- b) Se más allá de ellas, simplificarlas.

En el estudio de la religión hay 4. conceptos adquiridos.

1. La "naturalista" de la religión (Durkheim). —
2. Paralelo entre rituales "personales" y "colectivos" (Frazer).
3. Estudio de la "diferencia" entre Religión — y fechido-comun (Malinowski).

Para avanzar desde allí, dice G., hay que colocarse "en el contexto del "pensamiento contemporáneo" (más amplio que el de ellos). Quiero decir utilizar "métodos" — ideas y conceptos de otras disciplinas. (= un enfoque conceptual más grande) con esto se abren múltiples direcciones que no se pueden seguir al mismo tiempo.

El, otro ejemplo: "La dimensión cultural del misterio-religioso".

Define "cultura" = <sup>históricamente</sup> un patrón de significados <sup>tradicionalmente</sup> transmitidos, y evolucionados, en símbolos. —  
= un sistema de concepciones heredadas expresadas en "formas-simbólicas", por medio de las cuales:  
1. los hombres se comunican, ~~etc~~  
2. perpetúan y desarrollan su "comunicación-de la vida".  
3. y sus actitudes hacia ella. —

En esta definición hay muchas paralelas = "sin definir". (sin Geistes)  
Especialmente la de "significado" = "concepto filosófico documentado en un tiempo".

Preziblemente por eso podemos "aplicar el horizonte". —

también el nombre adecuado de nuestra enfermedad. Sólo si en las palabras de Leo Steinberg, abandonamos ese dulce sentido del logro que viene del hacer alarde de las habilidades habituales y nos lleva a problemas suficientemente no aclarados como para hacer posible el descubrimiento, podemos esperar llevar a cabo un trabajo que no reproducirá el de los grandes hombres del primer cuarto de este siglo, sino lo igualará (1).

La forma de hacer esto no es abandonar las tradiciones establecidas de la antropología social en este campo, sino ampliarlas. Por lo menos cuatro de las contribuciones de los hombres quienes, como digo, dominan nuestro pensamiento al punto de prejuciarlo —la discusión de Durkheim de la naturaleza de lo sagrado, la metodología Verstehenden de Weber, el paralelo entre rituales personales y colectivos de Freud y la exploración de la distinción entre religión y sentido común de Malinowski— me parecen puntos de partida inevitables para cualquier teoría antropológica de la religión útil. Para movernos más allá de ellos debemos ubicarlos en un contexto más amplio del pensamiento contemporáneo que ellos, en y de ellos mismos, abarcan. Los peligros de tal procedimiento son obvios: eclecticismo arbitrario, teorizar superficial y confusión intelectual pura. Pero yo, por lo menos, no puedo ver otro camino de escape de lo que, haciendo referencia a la antropología más generalmente, Janowitz ha llamado los brazos caídos de la competencia (2).

Temps  
1  
2  
3

Trabajando por la expansión del envoltorio conceptual en el cual nuestros estudios toman lugar, uno puede, por supuesto, moverse en un gran número de direcciones; y, posiblemente, el problema inicial más importante es evitar encaminarse, como el policía montado de Stephen Leacock, hacia todas ellas al mismo tiempo. Por mi parte, confinaré mi esfuerzo a desarrollar lo que, siguiendo a Parsons y a Shils, llamo la dimensión cultural del análisis religioso (3). El término "cultura" ha adquirido ahora una cierta áurea de mala reputación en círculos de antropología social por la multiplicidad de sus referentes y la vaguedad estudiada con la cual ha sido invocada muy frecuentemente. (Aunque, por qué debería sufrir más por estas razones que "estructura social" o "personalidad", es algo que no entiendo completamente.) En cualquier caso, el concepto de cultura al que me adhiero no tiene múltiples referentes ni, hasta donde puedo ver, ninguna ambigüedad inusual: denota un patrón de significados históricamente transmitidos y encarnados en símbolos, un sistema de concepciones heredadas expresadas en formas simbólicas por medio de las cuales los hombres se comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento de la vida y sus actitudes hacia ella. Por supuesto, términos como "significado (sentido)", "símbolo" y "concepción" claman por explicación. Pero, es precisamente en eso que viene el ensanchamiento, la ampliación y la expansión. Si Langer está correcta en que "el concepto de significado (sentido), en todas sus variedades, es el concepto filosófico dominante de nuestro tiempo", que "signo, símbolo, denotación, significación, comunicación... son nuestra reserva en el comercio", ya es tiempo que la antropología social y particularmente aquella parte de ella que se ocupa del estudio de la religión, se conscientice del hecho.

4

"cultura"  
Def. →

Para definir el "significado" se pregunta Q.

Cómo los símbolos sagrados → "producen sentido" en el

Paradigma hace un "paradigma" de esto,  
generando una "memoria" -  
a base de "datos" empíricos.

- en un pueblo?
- Ethos
  - Forma, carácter
  - Norma, moral,
  - melodía de vida,
  - sentido estético,
  - visión del mundo,
  - la imagen de sí y del mundo,
  - sus ideas generales.

Toma el "sistema" de símbolos "religiosos",  
en comparación con otros "sistemas" (ético, social, estético, económico, político etc)  
(analogía)

- a) sistema de símbolos religiosos ([lista: símbolos religiosos [ ]]) es "análogo" al
- b) sistema de hábitos y creencias éticas ([0,0,0,0,0,0,0,0,0,0,0,0]) y etc análogo
- c) otros sistemas ([0,0,0,0,0,0,0,0,0,0,0,0]) visión del mundo

Encuentra que un "sistema" justifica, o da valor a otro, una "comparación y  
mutua confirmación"

- b) estilo de vida o "sistema" de "acciones" y de valores del grupo!
- a) sistema de "símbolos religiosos" ([00000000])
- c) sistema teórico de "la visión del mundo" - metafísica, específica etc

Este "paralelismo", "comparación", "referencia mutua", a una cosa corriente, se hace cada día  
cada día, cada hora, pero no ha sido analizado ampliamente!

Para lograrlo propone reducir el "paradigma" (cuadro, o marco) a una "definición":

Def: Religión  
es:

- 1) Es un sistema de símbolos.
- 2) produce temores, temores, motivaciones.
- 3) resume en sí concepciones-generales: mundo, vida, persona, historia
- 4) se refuerzan "concepciones", con ambiente-factual.
- 5) produce el "efecto" que: los honores y motivaciones parecen, realizarse!



Como tenemos que lidiar con el significado, empezemos con un paradigma, a saber, que los símbolos sagrados sintetizan el ethos de un pueblo —el tono, carácter y cualidad de su vida, su estilo y humor moral y estético— y su visión del mundo —la imagen que tienen de cómo son las cosas en la pura actualidad, sus ideas de orden más comprensivas.

En la creencia y práctica religiosa, el ethos de un grupo se hace intelectualmente razonable al ser mostrado como representante de una forma de vida idealmente adaptada al actual estado de cosas que la visión del mundo describe, mientras la visión del mundo se hace emocionalmente convincente al ser presentada como imagen de un actual estado de cosas peculiarmente bien arreglado para acomodar tal forma de vida. Esta confrontación y mutua confirmación tiene dos efectos fundamentales. Por un lado, objetiviza preferencias morales y estéticas al pintarlas como las condiciones de vida impuestas e implícitas en un mundo con una estructura particular, como mero sentido común dada la forma inalterable de la realidad. Por otro, sostiene estas creencias heredadas acerca del cuerpo del mundo al invocar sentimientos morales y estéticos profundamente sentidos como evidencia experimental de su verdad. Los símbolos religiosos formulan una congruencia básica entre un estilo particular de vida y una metafísica específica (sí, muy a menudo implícita), y haciendo ésto sostienen a cada uno con la autoridad prestada del otro.

Al margen, todo esto puede, posiblemente, estar garantizado. La noción de que la religión amoniza las acciones humanas con un orden cósmico "imaginado" y "proyecta imágenes de dicho orden cósmico sobre el plano de la experiencia humana, difícilmente es nueva. Pero también ha sido difícilmente investigada; tanto que debemos una idea muy pequeña de cómo, en términos empíricos, se alcanza este milagro particular. Solo sabemos que se hace anualmente, semanalmente, diariamente, y para algunos cada hora; y tenemos una literatura etnográfica enorme para demostrarlo. Pero el marco teórico que nos posibilitaría dar un informe analítico de él, un informe de los que podemos dar por segmentación del linaje, sucesión política, intercambio laboral o socialización del niño, no existe.

Reduzcamos, por tanto, nuestro paradigma a una definición, pues, aunque es notorio que las definiciones nada establecen, (en ellas mismas sí) si están construidas con el suficiente cuidado, proveen una orientación útil (o reorientación) del pensamiento de tal forma que un extenso desembalaje de ellos puede ser una forma efectiva de desarrollar y controlar una nueva línea de investigación. Ellas tienen la útil virtud de ser explícitas: se comprometen en una forma que la prosa discursiva, que, en este campo especialmente, es siempre responsable de substituir retórica por argumento, no lo hace. Sin más ruido, entonces, la religión es:

- Def: ↓
- (1) un sistema de símbolos que actúa para
  - (2) establecer, en los hombres, humores y motivaciones poderosas, penetrantes y duraderos
  - (3) al tomar concepciones de un orden general de existencia
  - (4) al cernir estas concepciones con un ambiente tal de factualidad que
  - (5) los humores y motivaciones parecen inequívocamente realistas.



*un sistema de símbolos que actúa para...*

Tan tremendo es el peso que aquí se pone sobre el término "símbolo" que nuestro primer movimiento debe ser decidir con alguna precisión qué vamos a querer decir con él. Este no es un objetivo fácil ya que, como "cultura", "símbolo" ha sido usado para referir una gran variedad de cosas, a menudo muchas de ellas al mismo tiempo.

En manos de algunos, se usa para cualquier cosa que significa algo más para alguien: nubes negras son previsoras simbólicas de una lluvia próxima. Para otros, se usa sólo para signos explícitamente convencionales de cualquier clase. Una bandera roja es símbolo de peligro, una blanca de rendición. Para otros, es confinado a algo que expresa de una forma oblicua y figurativa aquello que no puede ser expresado de una forma directa y literal, de tal forma que hay símbolos en poesía pero no en ciencia, y la lógica simbólica es mal nombrada. Todavía en otros, no obstante, es usado para cualquier objeto, acto, evento, cualidad o relación que sirve como vehículo para una concepción —la concepción es el "significado" del símbolo— y ése es el acercamiento que yo seguiré aquí. El número 6, escrito, imaginado, expuesto como una fila de piedras, o incluso fichado dentro de los discos del programa de una computadora, es un símbolo. Pero así es también la cruz, de la cual se habla, es vista, formada solemnemente en el aire o cariñosamente señalada en el cuello; la extensión del lienzo pintado llamado "Guernica" o el pedazo de piedra pintado llamado una churinga, la palabra "realidad" o incluso el morfema "ando". Ellos son símbolos o, por lo menos, elementos simbólicos, porque son formulaciones tangibles de nociones, abstracciones de "experiencia" puestas en formas perceptibles, encarnaciones concretas de ideas, actitudes, juicios, deseos o creencias. Empezar el estudio de la actividad cultural —actividad en la cual el simbolismo forma el contenido positivo— no es, así, abandonar el análisis social por una caverna platónica de sombras, entrar en un mundo mentalista de psicología introspectiva o, peor, de filosofía especulativa y vagar allí para siempre en una niebla de "conocimientos", "afecciones", "connotaciones" y otras entidades evasivas. Los actos culturales, la construcción, aprehensión y utilización de formas simbólicas son eventos sociales como cualquier otro; son tan públicos como el matrimonio y tan observables como la agricultura.

Sin embargo, no son la misma cosa; o, más precisamente, la dimensión simbólica de los eventos sociales es, como la psicológica, susceptible de ser abstraída teóricamente de esos eventos como las totalidades empíricas. Todavía hoy, paratraseando una observación de Kenneth Burke, una diferencia entre construir una casa y levantar un plano para construir una casa, y leer un poema acerca de tener niños en el matrimonio no es exactamente lo mismo que tener niños en el matrimonio. Aunque la construcción de la casa pueda proceder bajo la guía del plan o —una ocurrencia menos probable— el tener niños pueda ser motivado por la lectura de un poema, debe decirse algo para no confundir nuestro intercambio de símbolos con nuestro intercambio de objetos o seres humanos, pues éstos últimos no son en sí mismos símbolos, no importando cuán a menudo puedan funcionar como tales (7). No importa cuán interfusionados puedan estar

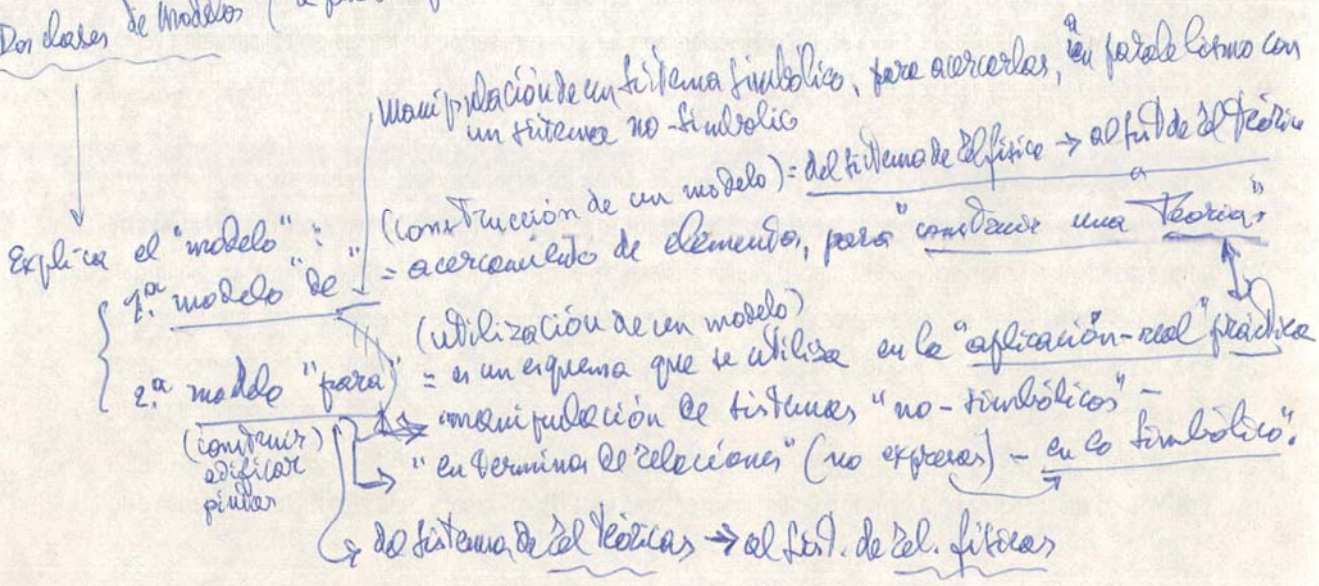
Los "símbolos" (como hechos reales de conducta, práctico) tienen esto: son fuentes

x experiencias de información - extrínsecas = no genéticas  
En qué sentido? R/ promueven "programas" para la substitución de conductas - físicas, psicol. etc.  
son fuente de información  
Paralelo } Igual como otras cosas, son forzosamente "programados", (muy comunes) y estas son proposiciones culturales = programados! (importantes, por falta de los.)

Cultura = (p. 5) "mundo intersubjetivo de entendimientos comunes" dentro del cual (se mueven) ... uno nace, se desarrolla, o muere un lugar, ... y que persisten, después de él!

Los "patrones" son modelos que (como grupo de símbolos) modelan las relaciones entre "ellos".  
procesos de variación o rituales (cambios) | físicos - orgánicos | los modelos paralelos imitables (Levi-Strauss?)  
| sociales

Dos bases de modelos (a pesar de que es lo mismo con dos caras)





lo cultural, lo social y lo psicológico en la vida cotidiana de las casas, las granjas, los poemas y los matrimonios; es útil distinguirlas en el análisis y haciendo ésto, aislar los tratamientos genéricos de uno contra el fondo normalizado de los otros dos.



Hasta donde concierne a los patrones culturales, es decir, sistemas o complejos de símbolos, el tratamiento genérico que es de primera importancia para nosotros aquí, es que son fuentes extrínsecas de información. Por "extrínsecas" solamente quiero decir que —a diferencia de los genes, por ejemplo— yacen fuera de las fronteras del organismo individual como tal en aquel mundo intersubjetivo de entendimientos comunes en el cual todos los individuos humanos nacen, en el cual persiguen sus carreras separadas y el cual persiste detrás de ellos cuando mueren. Por "fuentes de información", quiero decir que —como los genes proveen un cianotipo o plantilla en términos del cual puede darse una forma definitiva a los procesos externos a ellos mismos. Así como el orden de las bases de un ramal del DNA forma un programa codificado, un grupo de instrucciones o una receta, para la síntesis de proteínas estructuralmente complejas que forman el funcionamiento del organismo, también los patrones de cultura proveen dichos programas para la institución de programas sociales y psicológicos que forman el comportamiento público. Aunque la clase de información y el modo de su transmisión son bastante diferentes en los dos casos, ésta comparación entre gene y símbolo es más que una analogía forzada de la especie común: "herencia social". En realidad es una relación substancial, ya que es precisamente por el hecho de que los procesos genéticamente programados son tan altamente generalizados en los hombres, comparados con animales más bajos, que los culturalmente programados son tan importantes; solamente porque el comportamiento humano es tan impropiamente determinado por fuentes intrínsecas de información es que las fuentes extrínsecas son tan importantes. Para construir un dique, un castor sólo necesita un sitio apropiado y los materiales propios —su modo de proceder está formado por su fisiología. Pero el hombre, cuyos genes son silenciosos en los negocios del construir, necesita también una concepción de qué es construir un dique, una concepción que puede obtener solamente de alguna fuente simbólica —un cianotipo, un libro de texto, o el discurso de alguien quien ya sabe cómo se construyen los diques— o, por supuesto, de la manipulación de elementos gráficos o lingüísticos de tal forma que se alcance por sí mismo una concepción de lo que los diques son y cómo se construyen.

- cultura del grupo étnico

Este punto se pone a veces en la forma de un argumento según el cual los patrones son "modelos", grupos de símbolos cuyas relaciones mutuas "modelan" las relaciones entre los entes, procesos o lo-que-se-tenga en sistemas físicos, orgánicos, sociales o psicológicos, haciéndolos paralelos, imitándolos o simulándolos (8). El término "modelo" tiene, sin embargo, dos sentidos —un sentido "de" y un sentido "para"— y aunque éstos no son sino aspectos del mismo concepto básico, bien vale la pena distinguirlas por razones analíticas. Lo que se enfatiza en el primero es la manipulación de estructuras simbólicas para acercarlas (más o menos cercanamente) en un paralelismo con el sistema no-simbólico pre-establecido, como cuando entendemos cómo los diques trabajan al desarrollar una teoría hidráulica o al construir un mapa de un camino. La teoría o mapa modela las relaciones físicas de tal manera —esto es, expresando su estructura de una forma sinóptica— que se haga aprehensible; éste es un modelo de "realidad". Lo que se enfatiza en el segundo es la manipulación de los sistemas no-simbólicos en términos de las relaciones no expresas en lo

1

2

La "teoría" se vuelve modelo, según el cual organizar las actividades-fibras!

Las palabras "culturales" tienen un doble efecto: = dean significado < formándose para ella (la formandola para si, realidad social).

Hay modelos "para", en toda la naturaleza... solo el hombre hace "modelos de" ...  
"congruencia estructural entre un grupo de procesos" ... y otro ... grupo de pt...

Ej: de "modelos (de)" = {  
- "natural"  
- "lingüístico"  
- "gráfico"  
- "psicológico"  
- "mecánico"

son "elementos" para: "la representación" =  
al sistema no tiene → al sist. físico.  
(natural)

Cómo se crea el "de"? = Por la "percepción" de la congruencia-estructural entre un "grupo de procesos" y para y "otro" para el cual el 1o. actúa como "símbolo" no puede haber "de" si los dos procesos no son análogos y ambos "experimentales".

Nota: aquí hay una "confusión" en las palabras: "proyectar" en modelo!  
Cuando un arquitecto "proyecta" = no "crea" nada, solo "compone-elementos" ...  
Este tipo de "proyecto" no es más que recopilación-modificación: "de"

Mientras en el caso "religioso" no es "proyecto" = la realidad a que se refiere es "totalmente: obra"! = segreda! = cómo se explica el "de"?  
cómo podría tener "significado" si es totalmente otro? No se basta una "analogía" con "otros procesos" para que se fabrique un "modelo de" -! En todo caso puede ser una representación simbólica pero no "un modelo de"! porque no parte de un sistema de cosas!  
La "fuerza ordena" en el caso religioso, no - es la cultura, ni la sociedad en cuando del! si no una información dada y recibida [- LA FE =] contenido inducido en la experiencia y aclarado por la "comunicación"...

No se niega una "analogía" entre sistemas de conducta y otros sistemas; pero si entre "sistemas de -creencias" y "sistemas experimentales"!  
La "intertransferibilidad" no se da en este caso: es la fe! La fe es el fundamento (el símbolo viene a consecuencia. (y no al revés).)

simbólico, como cuando construimos un dique de acuerdo a las especificaciones implícitas en una teoría hidráulica o las conclusiones sacadas de un mapa de camino. Aquí, la teoría es un modelo bajo cuya guía se organizan las relaciones físicas; éste es un modelo para "la realidad". El caso no es diferente para los sistemas psicológicos y sociales, y para modelos culturales a los cuales, ordinariamente, no nos referiríamos como "teorías", sino más bien como "doctrinas", "melodías" o "ritos". A diferencia de los genes y otras fuentes de información no simbólicas, que solamente son modelos para no modelos de, los patrones culturales tienen un doble aspecto intrínseco: dan significado (sentido), es decir, una forma conceptual objetiva, a la realidad social y psicológica tanin formándose para ella como formándola para ellos.

De hecho, éste es el doble aspecto que pone fuera los verdaderos símbolos de otras clases de formas significativas. Los modelos para se encuentran, como lo sugiere el ejemplo de los genes, a lo largo de todo el orden natural; ya que, donde quiera que un patrón se comunica, dichos programas son, en simple lógica, requeridos. Entre los animales, el aprendizaje impreso es, tal vez, el ejemplo más impresionante, porque lo que involucra dicho aprendizaje es la presentación automática de una secuencia apropiada del comportamiento por un modelo animal en presencia de otro que aprende el cual sirve, también automáticamente, para hacer surgir y estabilizar un cierto grupo de respuestas construidas genéticamente dentro del animal que aprende (3). La danza comunicativa de las abejas, una de las cuales ha encontrado néctar y la otra lo busca, es otro ejemplo, algo diferente y codificado más complejamente (10). Craik ha sugerido incluso que el delgado hilo de agua que primero encuentra su camino descendente desde el manantial de una montaña hasta el mar y suaviza un pequeño canal para el mayor volumen de agua que le sigue, representa una especie de modelo para función (11). Pero los modelos de—lingüístico, gráfico, mecánico, natural, etc., procesos que funcionan no para proveer fuentes de información en términos de los cuales se pueden modelar otros procesos, sino para representar esos procesos modelados como tales, para expresar su estructura en un medio alternativo—son mucho más raros y pueden, quizá, ser confinados, dentro de los animales vivientes, al hombre. La percepción de la congruencia estructural entre un grupo de procesos, actividades, relaciones, entes, etc., y otro grupo para el cual el primero actúa como un programa, de tal forma que el programa puede ser tomado como una representación o concepción—un símbolo—de lo programado, es la esencia del pensamiento humano. La intertransponibilidad de los modelos para y los modelos de que la formulación simbólica hace posibles es la característica distintiva de nuestra mentalidad.

"consecuencias de la "fe" (no de un proyecto) o modelo "de".

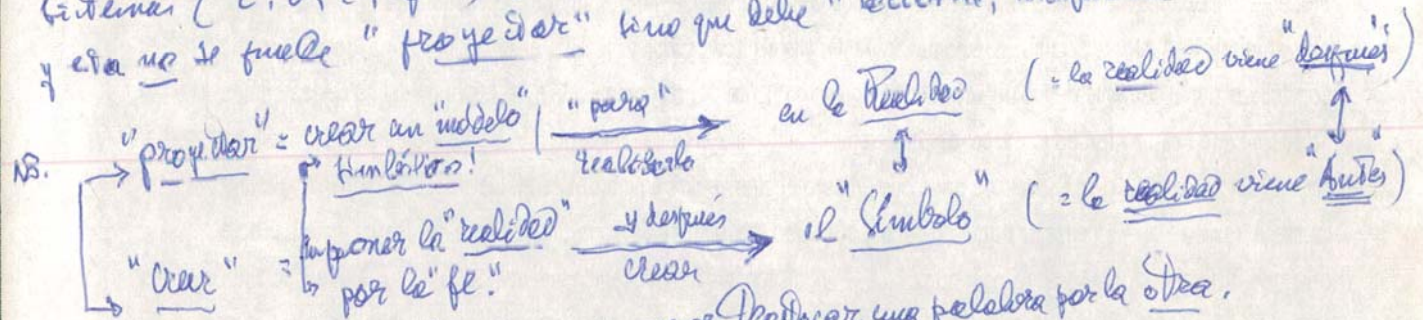
[...establecer humores y motivaciones poderosas, penetrantes y duraderos por medio de...]

Hasta donde le concierne a los símbolos religiosos y a los sistemas de símbolos, esta intertransponibilidad está clara. La resistencia, el coraje, la independencia, la perseverancia y la obstinación apasionada en que la visión indagadora practica el Indio de las Planicies son las mismas virtudes extravagantes por medio de las cuales él intenta vivir: mientras logra un sentido de "revelación", él establece un sentido de dirección (12). La conciencia de haber faltado a una obligación, de culpa secreta y, cuando se obtiene una confesión, de vergüenza pública en que la sesión de Manus lo ensaya, son los mismos sentimientos que subrayan la clase de tarea ética que mantiene su sociedad con conciencia de

Creo que la situación real es un poco más compleja:

- "fe" = a) un sistema de creencias oooooo o o o referido a b "otro" = <sup>lo</sup> logrado
- "religión" = b) un sistema de ritos y de conductas oooooo ooooo
- "moral" = c) un sistema de proceras legales ooooo oooooo
- "vida" = d) un sistema "natural" o o o ooooo oooooo
- b)-c)-d); son "interdependientes" [- pero a) = no b e!]

b, c, d, son sistemas visibles, experimentables, en este sentido son comparables y responsables! - pero a) = el sistema de creencias supone una revelación, un dato externo a todo (lo que hay en el mundo) = no tiene analogía con nada al mundo!  
b = o sistema de culto, rito, emociones, temores, etc... puede "medirse" de "otros" sistemas (c, d, e, ef ...) pero no <sup>(vía "definitiva")</sup> total! porque la significación creencia a la fe y esta no se puede "proyectar" sino que debe "recibirse, a captarse";



Son dos movimientos contrarios; es un error validar una palabra por la otra.  
No es el símbolo el que crea la fe (objeto) sino el objeto (fe) que crea el "símbolo".!

Si no existiera una "fe previa", con sus "contenidos", no existiría el sistema simbólico.  
En este caso el "modelo de" el "símbolo" de "tiene un origen diferente" de cualquier otro símbolo o modelo!

Que el sistema de símbolos forme un "clima del mundo" puede ser una caída o más bien una "descubierta" (fracción) en cuanto a la "interpretación de la "fe"  
El símbolo nunca llega a significar "propriamente", lo que uno pretende y conoce por "fe".

Lo que dice quizá posiblemente hacia el caso de una "Religión" - donde no haya una "fe antigua", sino de nuevo.  
Para él, la "religiosidad" es una "motivación" que lo despega a uno, a cierto; a ciertas luminosidades  
[ Pero no se pregunta de donde viene "tal motivación" ]

propiedad: el logro de una absolución envuelve la forja de una conciencia (13). Y la misma auto-disciplina que recompensa a un místico javanés que mira fijamente dentro de la llama de una lámpara con la que supone estar en una intimidad con la divinidad, lo ejercita en ese control riguroso de la expresión emocional que sería necesaria a un hombre que siguiera un estilo quietista de vida (14). Si uno ve la concepción de un espíritu guardián, una familia tutelar, o un Dios immanente como formulaciones sinópticas del carácter de la realidad, como templetas para producir la realidad con tal carácter, parece bastante arbitrario, un asunto cuyo aspecto (el modelo de o el modelo para) se quiere, por el momento, traer a colación. Los símbolos concretos que están involucrados —una u otra figura mitológica materializándose en el dextero, la calavera del ya fallecido cabeza del hogar colgando en actitud de censura en las paredes del techo, o una incorpórea "voz en la quietud" cantando silenciosamente poesía clásica enigmática— apuntan en ambas direcciones. Ambas expresan y forman el clima del mundo.

Lo forman induciendo o aquel que rinde culto a un grupo de disposiciones distintivas (tendencias, capacidades, propensiones, habilidades, hábitos, liabilidades, inclinaciones) que dan un carácter crónico al flujo de su actividad y a la cualidad de su experiencia. Una disposición describe no una actividad o una ocurrencia, sino una probabilidad de una actividad siendo ejecutada o una ocurrencia ocurriendo en ciertas circunstancias: "cuando se dice que una vaca es un rumiante, o que un hombre es un fumador, no se está diciendo que la vaca está rumiando ahora o que el hombre está también fumando ahora. Ser un rumiante es tender a rumiar a veces, y ser un fumador es estar en el hábito de fumar cigarrillos" (15). Del mismo modo, ser piadoso no es estar haciendo algo que llamaríamos un acto de piedad, sino ser "capaz de ejecutar dichos actos." Así también, con la bravura del Indio de las Planicies, el remordimiento de conciencia de los Manus, o el quietismo de los javanés, los cuales, en sus contextos, forman la substancia de la piedad. La virtud de esta clase de visión de los que generalmente son llamados "tratamientos mentales" o, si el cartesianismo es inconfesado, "fuerzas psicológicas"—siendo ambos, en ellos mismos, términos inobjetable—, es que ella los lleva de cualquier ámbito oscuro e inaccesible de sensación privada al bien iluminado mundo de los observables en que residen la fragilidad del vidrio, la inflamabilidad del papel y, para volver a la metáfora, la humedad de Inglaterra.

piadoso →

no siempre lo es  
troude e ser

Hasta donde le concierne a las actividades religiosas (y aprender un mito de corazón es una actividad tan religiosa como quitarse el propio dedo a la altura del nudillo), inducen a dos clases de disposición algo diferentes: humores y motivaciones.

Una motivación es una tendencia persistente, una inclinación crónica a ejecutar ciertas clases de actos y a experimentar ciertas clases de sentimientos en ciertas clases de situaciones; siendo, las "clases", comúnmente, muy heterogéneas y bastante mal definidas en los tres casos:

*Habiendo oído que un hombre es vano (esto es, motivado por la vanidad) esperamos que se comporte en cierta forma, a saber, que hable mucho de sí mismo, que se abra camino en la alta sociedad, que rechace críticas, que busque las candeliejas y evada las conversaciones acerca de los méritos de otros. Esperamos que dé rienda suelta a ensueños*

aquí: "humores, tendencias, coraje, aversión, darse gusto, motivaciones, susceptibilidad" etc.  
como caracteres de la "religiosidad" etc. - ? sentido, pues "reverencia" etc.

Los altes por: "inducción de lo 'absolutamente otro' - ? sentido, pues 'reverencia' etc."  
Pero la inducción = experiencia de la que "motiva"; sino, no es auténtica religión.!

Dice = "todo lo anterior o, por lo menos, una parte de la religión, (contemplada empíricamente)"  
Otra parte: "susceptibilidad" para ser en ciertos humores... inducidos por los símbolos sagrados.

Todas estas características empíricas que se coje <sup>surge</sup> desde

- Distingue entre: humores = cualidad "escolares" }
- ④ de hacer algo: con relación a las condiciones de los
  - ③ ocurre con mayor o menor frecuencia.
  - ② variando "intensidad", no van a ningún lugar.
  - ① surgen de circunstancias, no van a ningún fin
- Motivaciones = cualidad "vectorial", = gravitan hacia "consumaciones"
- 2 persisten por períodos largos
  - 3 se hacen "significativas" con relación a los
  - 4 fuera de lo que construye

Descripción empírica de los humores: →

"motivaciones" ← → "humores"

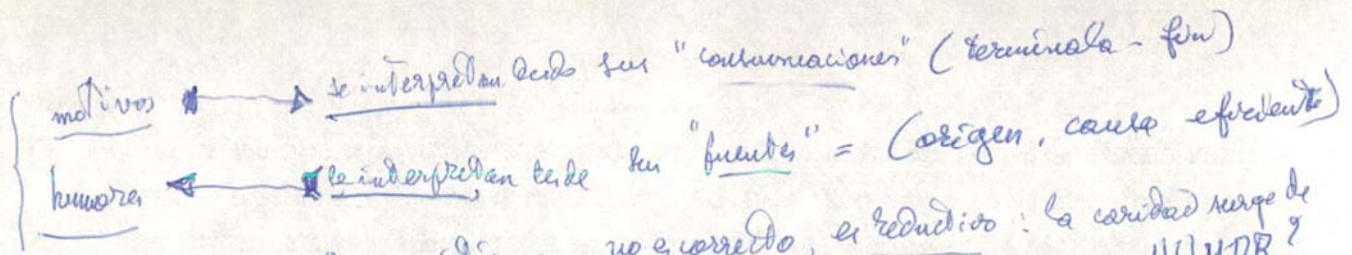
? (8)

rosados relativos a su propio éxito, que evite recordar fracasos pasados y que planee su propio ascenso. Ser vano es tender a actuar de esta forma y en innumerables formas parecidas más. Ciertamente, también esperamos que el vano sienta remordimientos y agitaciones en ciertas situaciones; esperamos que tenga un agudo sentimiento de hundimiento cuando una persona eminente olvida su nombre, y que se sienta boyante y ligero al oír de los infortunios de sus rivales. Pero los sentimientos de resentimiento y optimismo no son indicativos de vanidad más directamente que los actos públicos de jactancia o los actos privados de ensoñación (16).

Del mismo modo para cualquier motivación. En cuanto motivo, el "coraje extravagante" consiste en tales propensiones sufridas como ayunar en el desierto, conducir robos solitarios en campos enemigos y estremecer con la idea de contar los golpes. La "circunspección moral" consiste en tales tendencias arraigadas como honrar las promesas honrosas, confesar pecados secretos frente a la severa desaprobación pública y sentirse culpable cuando se hacen acusaciones vagas y generalizadas en reuniones. Y "tranquilidad desapasionada" consiste en tales inclinaciones persistentes como mantener el plomo venga el infierno o la marea alta, experimentar aversión frente a incluso despliegues moderados de emoción, y darse gusto en innumerables contemplaciones de objetos desprovistos de rasgos. Así, los motivos no son actos (esto es, comportamientos intencionales) ni sentimientos, sino tendencias a realizar clases particulares de actos, a tener clases también particulares de sentimientos. Y cuando decimos que un hombre es religioso, esto es, motivado por la religión, esto es por lo menos parte —solamente parte— de lo que queremos decir.

Otra parte de lo que queremos decir es que él tiene, cuando es estimulado apropiadamente, una suceptibilidad a caer en ciertos humores, los cuales, a veces, agrupamos bajo términos como "reverencial", "solemne" o "cultural". Dichos rubros generalizados de hecho esconden la enorme variabilidad empírica de las disposiciones involucradas y, de hecho, tienden a asimilarlas en el desacostumbrado tono grave de la mayor parte de nuestra vida religiosa. Los humores a los que los símbolos sagrados inducen en momentos y lugares distintos van del júbilo a la melancolía, de la confianza en sí mismo a la piedad por sí mismo, de la festividad incorregible a una apatía suave —para no hablar de la fuerza erógena de tantos mitos y ritos mundanos. Así como hay una sola motivación que podemos llamar piedad, también hay un solo humor que llamamos cultural.

La mayor diferencia entre humores y motivaciones es que donde las últimas son, para decirlo así, cualidades vectoriales, los primeros son meramente escolares. Los motivos tienen una naturaleza direccional, describen un curso general, gravitan hacia consumaciones generalmente temporales. Pero los humores varían solamente con relación a la intensidad: no van a ningún lugar. Surgen de ciertas circunstancias pero no responden a ningún fin. Como la neblina sólo se instalan y se levantan; como los aromas, se difunden y evaporan. Cuando están presentes son totalizadores: si uno está triste todo y todos parecen tristes; si uno está feliz, todo y todos parecen espléndidos. Así, aunque un hombre puede ser vano, valiente, voluntarioso e independiente al mismo tiempo, no puede ser juguetón y apático, o jubiloso y melancólico al mismo tiempo (17). Es más, donde los motivos persisten por períodos de tiempo más o menos largos, los humores recurren con mayor o menor frecuencia, yendo y viniendo por lo que a menudo son razones insondables. Pero



El ejemplo de la "caridad" → crítica = no es correcto, es reduccionista: la caridad surge de un motivo de fe = desde el "origen" no desde el fin, a menos que se tome como un HUMOR?  
 R/ = Tanto el Optimismo (humores) → aún fundamentados en la "voluntad" divina!  
 Como las motivaciones

"símbolos religiosos" → inducen-disponen en los "seres humanos" (humores)  
 → y formulan "ideas generales de orden" (los símbolos no formulan ideas)  
 R/ = los que formulan no son los símbolos, si no la "fe" = y esta fe ya contiene en sí las "ideas generales de orden".

Supone que las prácticas, generan las ideas! → "debe afirmar algo"! pero la práctica ya es un hecho, y genera por ideas IDEAS!

R/ No es que creamos "todo lo que podemos creer", sino todo lo que se nos "transmitió".  
 en esto se funda la fe. se hace creíble solo porque se transmitió y se demostró con una vida coherente con la fe transmitida!

Sigue confundiendo la religión con la fe.  
 la religión es un hecho cultural, humano, y debe definirse desde la cultura  
 mientras la fe se define desde el reconocimiento del hombre acerca de la "verdad" de sí mismo y del mundo!



tal vez la diferencia más importante, hasta donde nos concierne entre los humores y las motivaciones es que las motivaciones se "hacen significativas" en referencia a los fines a los cuales se supone que conducen, mientras los humores se "hacen significativos" con referencia a las condiciones de donde se supone deben surgir. Interpretamos los motivos en términos de sus consumaciones, pero interpretamos los humores en términos de sus fuentes. Decimos que una persona es industriosa porque desea triunfar, decimos que una persona está preocupada porque está consciente de la amenaza latente del holocausto nuclear. Y éste es también el caso cuando las interpretaciones son últimas. La caridad se convierte en la caridad cristiana cuando se encierra en una concepción de los propósitos divinos; el optimismo es optimismo cristiano cuando está fundamentado en una concepción particular de la naturaleza divina. La asiduidad de los navajos encuentra su razón fundamental en la creencia según la cual la "realidad" es coercible pues opera mecánicamente; su horror crónico encuentra su fundamento en la convicción según la cual no obstante la "realidad" opera, es tan enormemente poderosa como terriblemente poderosa (18).

no solo!

*...formulando concepciones de la existencia de orden general y...*

Que los símbolos o sistemas de símbolos que inducen y definen disposiciones que hacemos resaltar como religiosas y aquellas que ubican esas disposiciones en un marco cósmico son los mismos, no debe ocasionar sorpresa. Pues, ¿qué más queremos decir cuando decimos que un humor particular de temor es religioso y no secular si no es que surge de mantener una concepción totalmente impregnada de vitalidad como el maná y no de una visita al Gran Cañón, o que un caso particular de ascetismo es un ejemplo de motivación religiosa si no es que es dirigido al logro de un fin condicionado como el nirvana y no a uno condicionado como reducción de peso? Si los símbolos sagrados no indujeran, al mismo tiempo, disposiciones en los seres humanos y formularan, aunque oblicua, inarticulada o no sistemáticamente, ideas generales de orden, entonces la diferencia empírica de actividad religiosa o experiencia religiosa no existiría. Ciertamente, puede decirse que un hombre es "religioso" con relación al golf, pero no si lo sigue con pasión y lo practica los domingos: debe verlo también como simbólico de algunas verdades trascendentes. Y el muchacho púber que mira sentimentalmente los ojos de la muchacha púber en una caricatura de William Steig y murmura: "Ethel hay algo en ti que me da una especie de sentimiento religioso", está, como todos los adolescentes, confundido. Lo que cualquier religión particular afirma acerca de la naturaleza fundamental de la realidad puede ser obscuro, poco profundo o, muy a menudo, perverso; pero debe afirmar algo si no consiste en una mera colección de prácticas recibidas y sentimientos convencionales que generalmente referimos como moralismo. Si uno fuera a decir hoy una definición mínima de religión quizá no sería la famosa "creencia en seres espirituales" de Taylor, a la cual Goody, cansado de subtítulos teóricos, nos ha urgido a retomar últimamente, sino más bien lo que Salvador de Madariaga ha llamado "el dogma relativamente modesto de que Dios no está loco" (19).

es al revés!

Generalmente, por supuesto, las religiones afirman mucho más que esto: nosotros creemos, como James hizo notar, todo lo que podemos creer, y creeríamos todo solamente si pudiéramos (20). Lo que parecemos menos capaces de tolerar es una amenaza a nuestros poderes de concepción, una sugestión que nuestra habilidad de crear, entender y usar

Decir que "creemos todo lo que podemos creer". - puede tener dos interpretaciones,

- a) Determinística = que no somos libres de creer o no sino que el "poder creer" es el que nos "mide" - y pues nos obliga!
- b) Incluye un límite externo (no-determinístico) = creemos solo hasta el punto en que acordamos "suficiente razón para creer".

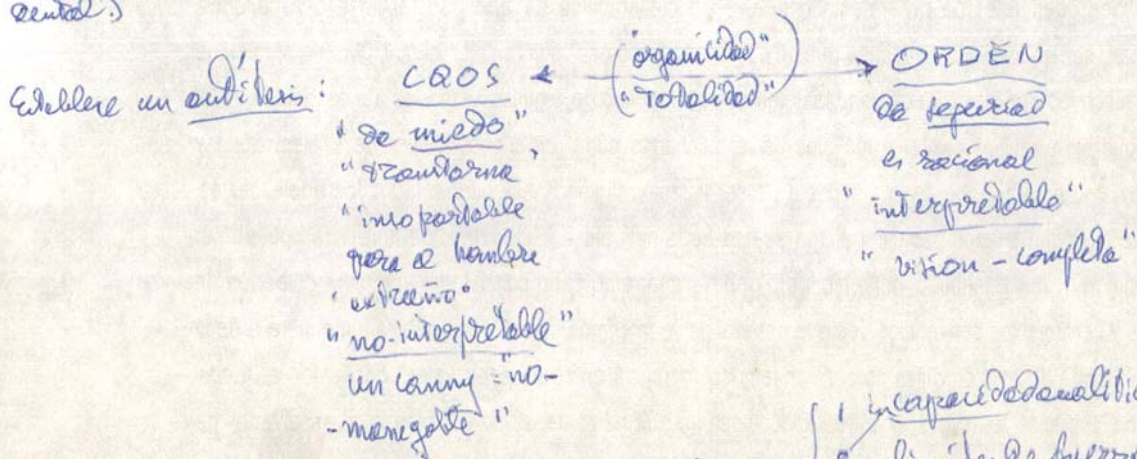
R/ Hay tipo y tipo de falacias culturales. a) Las que se desarrollan para resolver problemas de sobrevivencia, que se desarrollan a partir de una experiencia aprovechable y compartida de...  
b) Las que son expresiones de sentimientos

derivadas de la experiencia mundana  
c) Las "religiosas" que tienen una "fuente" totalmente "a parte" - y no pueden crear símbolos a partir de una realidad externa fácilmente compartible, si no de experiencias personales de ese orden.

La ansiedad es únicamente efecto de la "incapacidad-simbólica", cuando los símbolos son físicamente comprobables y compartidos (-científicos) - no es el caso de la religión en la cual el "símbolo" ya es por sí "incapaz de hacer frente a la experiencia de lo sagrado y a la f."

Hace hincapié en "misma orientación general". - R/ Esto puede tomarse o únicamente con relación a lo mundano - o bien con relación a un terreno más elevado "lo infinito, las cosas de la fe".

Aún la palabra "cosmos" puede referirse al "doble sentido" = (simplemente mundano y trascendental)



El hombre enfrenta tres temas que empujan ser caos: 1. incapacidad de cualificar razón: sin sentido  
2. límites de fuerzas: infrumido  
3. incapacidad de racionalidad: moral paradoja - ética

- a veces se consideran las creencias religiosas como explicaciones...

símbolos puede fallarnos, pues si ésto pasara, estaríamos más indefensos, como ya he señalado, que los castores. La generalidad extrema, el carácter de difuso y la variabilidad de las capacidades de respuesta innatas (esto es, genéticamente programados) del hombre significa que sin la asistencia de patrones culturales sería funcionalmente incompleto, no exactamente un mono talentoso que, como algún niño desfavorecido, ha sido desafortunadamente provenido de realizar todas sus potencialidades, sino una especie de monstruo sin forma, sin sentido de dirección ni poder de auto-control, un caos de impulsos espasmódicos y emociones vagas. El hombre depende de símbolos y sistemas de símbolos con una dependencia tan grande como para ser decisiva para su viabilidad en cuanto criatura y, como resultado, su sensibilidad a incluso la más remota indicación que dichos símbolos y sistemas de símbolos puedan probar incapaz de hacer frente a uno u otro aspecto de la experiencia, hace surgir dentro de él la más grave especie de ansiedad:

*(El hombre) puede, de alguna forma, adaptarse a cualquier cosa que su imaginación pueda enfrentar, pero no puede tratar con el caos. Porque su función característica y mayor ventaja es la concepción, su miedo más grande es encontrarse lo que no puede interpretar —lo "extraño" (misterioso, uncanny), como es llamado popularmente. No es necesario que sea un nuevo objeto; nosotros sí que encontramos nuevas cosas, y las "entendemos" rápidamente, si bien tentativamente, a través de la analogía más cerca, cuando nuestras mentes están funcionando libremente; pero bajo tensión mental incluso cosas perfectamente familiares pueden convertirse de repente en desorganizadas y horrorizarnos. Por tanto, nuestras ventajas más importantes son siempre los símbolos de nuestra orientación general en la naturaleza, en la tierra, en la sociedad y en lo que hacemos: los símbolos de nuestros Weltanschauung y Lebensanschauung. En una sociedad primitiva, consecuentemente, un ritual diario es incorporado en las actividades comunes, en el comer, el lavar, la elaboración del fuego, etc., así como en el puro ceremonial, porque la "necesidad de reafirmar la moral de la tribu" y de reconocer sus condiciones cósmicas es sentida constantemente. En la Europa Cristiana, la Iglesia hizo que los hombres se hincaran diariamente (en algunos órdenes incluso cada hora), para representar si no para contemplar su asentimiento a los conceptos últimos (21).*

Hay por lo menos tres puntos donde el caos —un tumulto de eventos que carecen no sólo de interpretaciones sino de interpretabilidad— amenaza con irumpir sobre el hombre: en los límites de sus capacidades analíticas, en los límites de sus fuerzas de resistencia y en los límites de su intelección moral. El desconcierto, el sufrimiento y un sentido de paradoja ética intratable son todos ellos, si llegan a ser lo suficientemente intensos o se sostienen el tiempo suficiente, retos radicales a la idea según la cual la vida es comprensible y nosotros podemos, pensando, orientarnos dentro de ella efectivamente —retos con los cuales cualquier religión, no obstante "primitiva", que tenga esperanzas de persistir deha de alguna manera intentar enfrentar.

1. De los tres temas, el primero ha sido el menos investigado por los antropólogos sociales modernos (aunque la discusión clásica de Evans-Pritchard de por qué los graneros quiebran en algunos azande y no en otros es una excepción notable) (22). Incluso considerar las creencias religiosas de la gente como intentos de traer eventos o experiencias anómalos —

de las experiencias "anómalas" (que caen al caso): muertos, sueños, etc. ...

- E h. intenta relacionar dichos fenómenos anómalos (con alguna explicación) y hacerlos entrar a los en la vida diaria ...

- E h. usa todos los medios a su disposición (aparato explicativo) para levantar "un mapa del mundo empírico"  
↳ tiene una visión completa. (= ordenada)

[resultado común  
ciencia  
especulación fantástica  
mito  
especulación filosófica]

Ésto lo comprobó y le "empujo" más de la cuenta, dice!

quería conocer hacer experimentos en sus informes (totalmente liberados de las ataduras de valores, normas, prejuicios, etc...) "usando consistentemente sus conclusiones para "explicar" los fenómenos ... para convencerse a ellos mismos que los fenómenos eran explicables "dentro de los esquemas de cosas "reflejadas" -

- Al fin cuenta la historia de "una seda - peculiar de forma y "algo grande" ... que miles de gente vino a ver, y todos los "explicaban" a su modo! ...

→ muerte, sueños, fugas mentales, erupciones volcánicas o infidelidad marital— dentro del círculo de lo, por lo menos potencialmente explicable parece oler a taylorismo o algo peor. Pero parece ser un hecho que por lo menos algunos hombres —muchos hombres, con toda probabilidad— son incapaces de dejar problemas de análisis oscuros meramente no clarificados, sólo para mirar a los rasgos desconocidos del paisaje del mundo en mudo asombro o huida apática sin tratar de desarrollar algunas nociones (aunque fantásticas, inconsistentes o de mentalidad simple) con relación a cómo dichos rasgos pueden reconciliarse con las deliberaciones de la experiencia más ordinarias. Cualquier falla crónica del propio aparato explicativo, el complejo de los patrones culturales recibidos (sentido común, ciencia, especulación filosófica, mito) que uno tiene para levantar un mapa del mundo empírico, para explicar cosas que claman por explicación, tiende a llevar a una profunda preocupación —una tendencia bastante más difundida y una preocupación bastante más profunda de lo que a veces hemos supuesto desde que la visión que tiene la pseudociencia de la creencia religiosa fue, muy correctamente, depuesta. Después de todo, incluso aquel alto sacerdote del ateísmo heroico, Lord Russell, hizo notar una vez que aunque el problema de la existencia de Dios nunca lo había molestado, la ambigüedad de ciertos axiomas matemáticos había amenazado con desquiciar su mente. Y la profunda insatisfacción de Einstein con la mecánica cuántica estaba basada en una inhabilidad —seguramente religiosa— para creer que, como él lo dijo, Dios juega dados con el Universo.

Pero esta búsqueda de lucidez y el ímpetu de la ansiedad metafísica que ocurre cuando los fenómenos empíricos amenazan con permanecer intransigentemente opacos, se encuentra en niveles intelectuales mucho más humildes. Ciertamente, yo fui golpeado por mi propio trabajo, mucho más de lo que esperaba, al grado que mis informantes más animisticamente inclinados se comportaban como verdaderos taylorianos. Parecían estar usando constantemente sus creencias para "explicar" los fenómenos: o, más precisamente, para convencerse a ellos mismos que los fenómenos eran explicables dentro de los esquemas de cosas "aceptados", ya que comúnmente ellos solamente tenían un mínimo apoyo a la posesión particular del alma, el desequilibrio emocional, la violación del tabú, o la hipótesis del embrujo que adelantaron y abandonaron por otra, del mismo género, que los golpeó como más plausible dados los hechos del caso. Lo que no estaban listos para hacer era abandonar por nada, por ninguna otra hipótesis; para dejar los eventos a ellos mismos.

→ Y lo que es más, ellos adoptaron esta nerviosa postura cognitiva con respecto a los fenómenos que no tenían ninguna importancia práctica inmediata en sus vidas, o por ese asunto en la de cualquiera. Cuando una seta peculiarmente formada y algo grande creció en la casa de un carpintero en el corto espacio de tiempo de unos pocos días (o, algunos dijeron, unas pocas horas), la gente vino de millas a la redonda para verla, y todos tenían alguna especie de explicación para ella —algunos animista, otros animalista y otros ninguna de las dos. Sin embargo, sería difícil argumentar que la seta tenía cualquier valor social en el sentido de Radcliffe-Brown, o que estaba conectada de cualquier forma con algo que sí tenía ese valor y por el cual habría podido ser una representación fija, como la cigarra Adaman (23). Las setas juegan más o menos el mismo papel en la vida javanesa que en la nuestra, y en el curso ordinario de las cosas los javaneses tienen tanto interés en ellas como nosotros. Era sólo que esta era "rara", "extraña", "misteriosa" — aneh. Y lo

R/ El hombre duerme tan tranquilo sabiendo que de muchas cosas no tiene explicación.

Por qué debería sentirse "perdido"? - Si la "totalidad" no es "interpretable"?

Si algunas cosas son "extraordinarias" y no entran al orden?

R/ Solo se entiende el problema si uno admite que en la TOTALIDAD = entre algo "diferente", una necesidad externa, algo que "interrumpe" - y cuya explicación es problema de vida! (y se acepta con una "experiencia" diferente - !)

ada no es todavía la fe pero es fundamento, elemento, razón vital "para una fe"!

Geertz admite indirectamente "la universalidad" de este fenómeno - necesario y no solo entre "gente de pensamiento" sino entre "gente de ordenaria de personas" - le trata de una dificultad - persistente! en culturas ciertas "fenómenos - axiomas" y ... ponerlos dentro de la esfera de los hechos - "culturalmente formulables" - ... para el hombre "axiomáticamente - preceptos".

R/ Siempre es dado "formular - culturalmente" lo que se da, pero nunca de una manera comparable, con la referencia al objeto!

A los símbolos él los llama "símbolos - diagnóstico!"

Lo que está más allá de una "frontera" = (de conocimiento "acreditado" .)

Pone el caso de los "AIMUL" para quienes "los olas; solo son padrones de olas"

han "personificado" las olas, dicen que "son personas" ...

raro, extraño y misterioso debe ser explicado—o, de nuevo, debe sostenerse la convicción de que *podría ser explicado*. Uno no desdeña una seta que crece cinco veces más rápido de lo normal. En el sentido más amplio, la seta "extraña" tuvo implicaciones críticas para aquellos que oyeron de ella. Amenazó su habilidad más general para entender el mundo, levantó la incómoda pregunta de si sus creencias acerca de la naturaleza funcionaban, de si los standards de la verdad que usaban eran válidos.

→ Esto tampoco es para argumentar que se trata sólo, o incluso principalmente, de erupciones repentinas o eventos extraordinarios que engendran en el hombre el inquietante sentido de que sus recursos cognitivos pueden evidenciarse como vanos que esta intuición aparece sólo en su forma aguda. Más comúnmente, se trata de una dificultad persistente y constantemente re-experimentada en entender ciertos aspectos de la naturaleza, el yo y la sociedad, en poner ciertos fenómenos evasivos dentro de la esfera de los hechos culturalmente formulables; dicha dificultad hace al hombre crónicamente preocupado y a ella se dirige, consecuentemente, un flujo más regular de símbolos diagnóstico. Lo que subyace más allá de una frontera relativamente formada de conocimiento acreditado, perfilándose como un fondo constante del recorrido diario de la vida práctica, pone la experiencia humana ordinaria en un contexto permanente de preocupación metafísica y levanta las sospechas obscuras e inconscientes de que uno puede estar a la deriva en un mundo absurdo: — — —

Otro tema que es el contenido de esta investigación intelectual característica (entre los iatmul) es la naturaleza de las ondulaciones y olas en la superficie del agua. Se dice secretamente que los hombres, los cerdos, los árboles, la grana — todos los objetos del mundo — son sólo patrones de olas. Ciertamente, parece haber un acuerdo acerca de esto, aunque quizá tiene conflicto con la teoría de la reencarnación de acuerdo a la cual el fantasma del muerto es empujado, como la niebla, por viento del este, río arriba dentro del útero de la esposa del hijo muerto. Sea lo que sea — todavía existe la pregunta de cómo se causan las ondulaciones y las olas. El clan que tiene el viento del este como totem está claro acerca de esto: el viento de su abanico de mosquitos es el que causa las olas. Pero otros clanes han personificado las olas y dicen que son una persona (Kontumali) independiente del viento. Otros, por otra parte, tienen otras teorías. En una ocasión llevé a unos oriundos del grupo iatmul a la costa y encontré a uno de ellos sentado mirando el mar con profunda atención. Era un día sin viento, sin embargo, una oleada lenta estaba rompiendo en la playa. Entre ancestros totémicos de su clan él contaba a un gong con una abertura personificada que había flotado río abajo hasta el mar y que, se creía, había causado las olas. Él miraba las olas que venían y rompían en la playa cuando no soplaban el viento, demostrando la verdad del mito de su clan (24).

2. El segundo reto experimental en cuyo rostro amenaza disolverse la significatividad de un patrón particular de vida convirtiéndose en un caos de nombres sin cosa y cosas sin nombre —el problema del sufrir— ha sido bastante más investigado, o por lo menos descrito, principalmente por la gran cantidad de atención que, en trabajos sobre religión de tribus, se le ha dado a las que son tal vez sus dos regiones más importantes: la enfermedad y la pena. Sin embargo, por todo el interés fascinado en el aura emocional que rodea estas situaciones extremas, hay, con unas pocas excepciones

El problema del "sufimiento"

R/ Es que simplemente responde a la mente humana. Debemos así: "Detrás", al "orden"  
corriente, del universo. El problema se presenta como "enigma a resolver".

Aún cuando algunas religiones "glorifican la vida" y no se fijan en el "mal presente"  
esta glorificación es por sí "accidental".

El mundo no admite una sola "explicación" - Dios no encuentra viviendo  
la vida del mundo no está "completa" si uno se reduce a "este horizonte" -

No son las cosas particulares, en sí las que representan, sino la estructura o orden  
del universo, en el momento en que se quiere, cuando una realidad "nueva" y  
extrema se nos presenta. Entonces surge la pregunta sobre la TOTALIDAD,  
y es cuando la experiencia del mundo se ilumina con una "nueva dimensión".



tales como las de la reciente discusión de Lienhardt del Dinka adivinatorio, poco avance conceptual sobre la especie de teoría (tipo confidencia) cruda desarrollada por Malinowski: viz, que la religión ayuda a sobrellevar "situaciones de tensión emocional" "abriendo escapes de situaciones y tales impases como no ofrecer escape si no es a través del ritual y la creencia al dominio de lo sobrenatural" (25). Lo no adecuado de esta "teología del optimismo", como Nadel la llama bastante secamente, es, por supuesto, radical (26). En su curso, la religión probablemente ha perturbado a los hombres tanto como los ha estimulado; los ha forzado a una confrontación frontal, sin pestañear, al hecho de que nacen para los problemas tan a menudo como les ha permitido evitar dicha confrontación proyectándolos en una especie de mundo de cuento de hadas infantil donde —Malinowski de nuevo— "la esperanza no puede fallar ni el deseo engañar" (27). Con la excepción posible de la ciencia cristiana, hay muy pocas, si hay, tradiciones religiosas ("grandes" o "pequeñas") en que la proposición de que la vida duele no es afirmada vigorosamente, y en algunas es virtualmente glorificada.

*Ella era una mujer vieja (Bra - lla) de una familia con una larga genealogía. Leza, "el principal", extendió su mano contra su familia. El asesino a su madre y padre cuando ella aún era una niña y, al pasar de los años todos los conectados con ella perecieron. Ella se dijo a sí misma, "seguramente mantendré conmigo a todos aquellos que se sientan en mis muslos". Pero no, incluso ellos, los hijos de sus hijos fueron separados de ella... Entonces vino a su corazón una resolución desesperada de encontrar a Dios y de preguntar por el significado de todo... Así, empezó a viajar, yendo de país en país, siempre con este pensamiento en su mente: "Llegaré donde la tierra termina y allí encontraré un camino a Dios y le preguntaré: ¿Qué te he hecho para que me aflijas de esta manera?" Nunca encontró dónde termina la tierra, pero aunque decepcionada, no cesó en su búsqueda, y mientras pasaba a través de los diferentes países le preguntaban: "¿Para qué has venido vieja mujer?" Y la respuesta era, "estoy buscando a Leza". "Buscando a Leza, ¿para qué?" "¡Mis hermanos me preguntan! Aquí en las naciones, ¿hay alguien que sufre como yo he sufrido?" Y ellos preguntaban de nuevo, "¿cómo ha sufrido?" "De esta forma. Estoy sola. Como me ven, una vieja solitaria; así es como estoy" Y ellos responderían, "sí, lo vemos. ¡Así es como eres! ¿Privada de amigos y de esposo? ¿en qué difiere de los otros?" "El principal se sienta en la espalda de todos nosotros y no lo podemos quitar". Ella nunca pudo obtener su deseo; murió con el corazón roto (28).*

Como un problema religioso, el problema del sufrir, paradójicamente, no es cómo evitar el sufrimiento sino cómo sufrir, cómo hacer del dolor físico, las pérdidas personales, el fracaso mundano o la contemplación indefensa de la agonía de otros algo soportable —algo, como decimos, sufrible. Fue en este esfuerzo que la mujer Ba - lla —tal vez, necesariamente, tal vez no— falló y, no sabiendo como sentir con relación a lo que le había pasado, cómo sufrir, pereció confusa y desesperada. Donde los aspectos más intelectivos de lo que Weber llamó el Problema del Significado (o el sentido) son un asunto de afirmar la última explicabilidad de la experiencia, los aspectos más afectivos son un problema de afirmar su último carácter de sufrimiento; así como la religión, por un lado, amarra la fuerza de nuestros recursos simbólicos para formular ideas analíticas en una concepción autoritaria de la forma más general de la realidad, así también, por otro lado, amarra la fuerza de nuestros recursos también simbólicos para expresar nociones —humores,

Por ello es correcto llamar a esta línea : SÍMBOLOS - DIAGNÓSTICO así,  
un instrumento que trata de aferrar algo "inabible" - "irrepresentable" para que  
produzca "efectos-reales"!.

sentimientos, pasiones, afecciones— en una concepción similar de su tenor persuasivo, su temple y su tono inherente. Para aquellos capaces de aceptar los símbolos religiosos, y por el tiempo que sean capaces de hacer esto, estos símbolos proveen una garantía cósmica no sólo para su habilidad de comprender el mundo, sino también, comprendiéndolo, para dar una precisión de su sentimiento, una definición de sus emociones que los capacitan morosa o alegremente, fría o caballerosamente, para sobrellevarlo.

Considérense bajo esta luz los famosos ritos curativos de la tribu Navaho generalmente referidos como "cantos" (29). Un canto —los navahos tienen aproximadamente sesenta para diferentes propósitos, pero virtualmente todos ellos están dedicados a quitar algún tipo de enfermedad física o mental— es una especie de psicodrama religioso en el que hay tres actores principales: el "cantante" o curandero, el paciente y, como una especie de coro antifonal, los familiares y amigos del paciente. La estructura de todos los cantos, el argumento del drama, es muy similar. Hay tres actos principales: una purificación del paciente y la audiencia; una afirmación que se hace a través de cantos repetitivos y manipulaciones rituales, del deseo de restablecer el bienestar (la "armonía") en el paciente; una identificación del paciente con los dioses y su "cura" consciente. Los ritos de purificación envuelven transpiración forzada, inducen al vómito y, así, a expeler físicamente la enfermedad del paciente. Los cantos, que son innumerables, consisten fundamentalmente en simples frases optativas ("que se mejore el paciente" "me estoy mejorando completamente", etc.). Finalmente, la identificación del paciente con los dioses y, así, con el orden cósmico en general, se logra por medio de una pintura de arena en la cual se dibuja a los dioses en una u otra agrupación mítica apropiada. El cantante pone al paciente sobre la pintura tocando los pies, manos, rodillas, hombros, pecho, espalda y cabeza de las figuras divinas con las correspondientes partes del paciente, llevando a cabo así lo que esencialmente es una identificación corporal de lo humano y lo divino (30). Este es el climax del canto: todo el proceso de curación debe ser vinculado, dice Reichard, a una ósmosis espiritual en la cual la enfermedad del hombre y el poder de la deidad penetran la membrana ceremonial en ambas direcciones, el primero siendo neutralizado por el último. La enfermedad se rezuma en sudor, vómito y otros ritos de purificación; por otro lado, la salud entra cuando el paciente navaho toca, a través de la mediación del cantante, la sagrada pintura de arena. Claramente, el simbolismo del canto se centra en el problema del sufrimiento humano e intenta enfrentarlo ubicándolo en un contexto significativo, proveyendo un modo de acción a través del cual puede ser expresado; esta expresión permite entenderlo, y entenderlo, a su vez, permite sobrellevarlo. El efecto permanente del canto (y ya que la tuberculosis es la enfermedad más común puede ser, en la mayoría de casos, sólo permanente), descansa en último término en su habilidad para dar a la persona enferma un vocabulario en términos del cual puede entender la naturaleza de su aflicción y relacionarla con el resto del mundo. Como un calvario, una recitación de la salida de Buda del palacio paterno, o una ejecución del Edipus Tirannos en otras tradiciones religiosas, un canto está principalmente preocupado con la presentación de una específica y concreta imagen del sufrimiento verdaderamente humano, y por tanto soportable, suficiente para resistir el reto de la falta de significatividad emocional puesta de manifiesto por la existencia de un bruto dolor, intenso y permanente.

11 ←

99 &gt;

El problema del sufrimiento fácilmente pasa al problema del mal, ya que, si el sufrimiento es lo suficientemente severo, generalmente (aunque no siempre) parece moralmente no merecido también, por lo menos al que sufre. Sin embargo, no son exactamente lo mismo —un hecho, creo yo, Weber (muy influenciado por los prejuicios de una tradición monoteísta en la cual, como los aspectos de la experiencia humana deben cambiarse como provenientes de una única fuente voluntarista, el dolor del hombre se refleja directamente en la bondad de Dios) no reconoció completamente en su generalización hacia el Este, de los dilemas de la teodicea cristiana. Pues, donde el problema del sufrimiento tiene que ver con amenazas a nuestra habilidad para poner nuestros "escuadrones indisciplinados de emoción" en una especie de orden militar, el problema del mal tiene que ver con amenazas a nuestra habilidad de hacer lógicamente coherentes los juicios morales. Lo que está involucrado en el problema del mal no es la adecuación de nuestros recursos simbólicos para gobernar nuestra vida afectiva, sino la adecuación de esos recursos para proveer un grupo trabajable de criterios éticos, guías normativas para gobernar nuestra acción. La aflicción aquí es el vacío entre cómo son las cosas y cómo deberían ser si nuestras concepciones de correcto e incorrecto hacen algún sentido, el vacío entre lo que consideramos que varios individuos se merecen y lo que vemos que consiguen —un fenómeno resumido en aquel cuarteto:

La lluvia cae sobre el justo  
y también sobre el injusto;  
pero principalmente sobre el justo,  
pues el injusto tiene el paraguas justo.

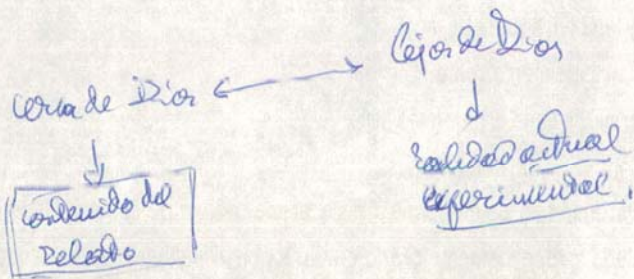
O si esta parece una expresión muy frívola para un tema que, de una forma distinta, anima el Libro de Job y el Baghavad Gita, el poema javanés clásico, conocido, contado y repetidamente citado en Java por, virtualmente, todos aquellos mayores de seis años pone el punto —la discrepancia entre prescripciones morales y recompensas materiales, la inconsistencia aparente del "ser" y el "deber"— bastante más elegantemente:

Hemos vivido para una época sin orden  
En la que todos están confundidos en su espíritu.  
No puede soportarse el unirse a la locura.  
Pero si él no lo hace así  
No tendrá parte en los botines,  
Y sufrirá hambre como resultado.  
Sí, Dios; lo incorrecto es incorrecto:  
Felices aquellos que olvidan,  
Más felices todavía aquellos que recuerdan y tienen  
(penetración profunda.

cielo conectado a la tierra por una cuerda = ver: el de la tercera = Cosmos, El Bilbao  
 ↓  
 donde habita la h. = antiguos

- un solo plano al día  
 ↳ cuando de los teonotes = solo un "guiso de frijoles"

¿periodo original? los DINKAS?



La ante pie con el gérmen ada en el "significado".

Entonces "lejos de Dios"

↳ en un mundo que  
 "existe -  
 - mundo con total!"  
 con experimentado  
 realidad experimental

tiempo

El relato describe una situación a que el h.  
está en contacto con Dios  
 la mundo bajo control  
 ha experimentado

significado operado:

No es necesario ser teológicamente autoconsciente para ser religiosamente sofisticado. La preocupación relativa a la paradoja ética, el sentido inquietante de que la propia penetración moral es inadecuada a la propia experiencia moral, está viva tanto en las llamadas religiones primitivas como en las llamadas civilizadas. El grupo de naciones sobre "divisiones en el mundo" que describe Lienhardt para los dinka es un caso útil en cuestión (31). Como muchas gentes, los dinka creen que el cielo, donde la "Divinidad" se localiza, y la tierra, donde el hombre habita, fueron contiguos alguna vez, el cielo yaciendo justo sobre la tierra y estando conectado a ella por una cuerda, de tal forma que los hombre podrían moverse a voluntad entre ambos ámbitos. No había muerte y al primer hombre y la primera mujer no se les permitió sino un sólo grano de mijo al día, que era todo lo que en ese momento requerían. Un día, la mujer —por supuesto— decidió, por codicia, plantar más granos de mijo del permitido, y en su ávida prisa e industria golpeó accidentalmente a la divinidad con el manejo del azadón. Ofendido, el dios cortó la cuerda, y se internó en el cielo distante de hoy y dejó al hombre trabajar por su comida, sufrir enfermedad y muerte y experimentar separación de la fuente de su ser, su Creador. Sin embargo, el significado de esta historia extrañamente familiar a los dinka es, como es el Génesis para los judíos y cristianos, no homilético sino descriptivo.

Aquellos (dinka) quienes han comentado estas historias, a veces han manifestado que sus simpatías yacen en el hombre en su apuro, y llaman la atención a la pequeñez de la falta por la que la divinidad quitó los beneficios de su cercanía. La imagen de golpear a la divinidad con un azadón... a menudo evoca una cierta diversión, casi como si la historia fuera a ser indulgentemente tratada como muy infantil para explicar las consecuencias atribuidas al evento. Pero es claro que el punto de la historia del alejamiento de la divinidad de los hombres representa una situación totalmente conocida para los dinkas de hoy. Ahora los hombres son —como llegaron a ser el primer hombre y la primera mujer— activos, auto-assertivos, investigadores y adquisitivos. Sin embargo, ellos también son sujetos del sufrimiento y la muerte, ineffectivos, ignorantes y pobres. La vida es insegura; los cálculos humanos a menudo se revelan erróneos, y muchas veces los hombres tienen que aprender por experiencia que las consecuencias de sus actos son muy distintas de lo que pueden haber anticipado o consideran equitativo. El alejamiento de la divinidad de los hombres como resultado de una ofensa comparativamente insignificante, por los standards humanos, presenta un contraste entre juicios humanos equitativos y la acción del Poder que últimamente se sostiene para controlar lo que pasa en la vida dinka... Para los dinka el orden moral está, en última instancia constituido por principios que a menudo eluden a los hombres, cuya experiencia y tradición revela en parte y que la acción humana no puede cambiar... El mito del alejamiento de la divinidad refleja, entonces, los hechos de la existencia como son conocidos. Los dinka están en un universo que está más allá de su control y donde los eventos pueden contradecir las expectativas humanas más razonables (32).

Así, el problema del mal, o tal vez podría decirse el problema acerca del mal, es en esencia la misma clase de problema de o acerca del desconcierto y el problema de o acerca del sufrimiento. La extraña opacidad de ciertos eventos empíricos, la tonta falta de sentido del dolor intenso o inexorable, y la enigmática incontabilidad de iniquidad gruesa, todo hace surgir la incómoda sospecha de que el mundo, quizá, y por tanto la vida mundana del hombre, no tiene un orden

?

\*

\* 9

rebet

|| X

suprimido

9

+

↓

Simbolos de un "orden genuino" -

genuino —es decir, no tiene regularidad empírica, forma emocional, coherencia moral. Y la respuesta religiosa a esta sospecha es la misma en cada caso: la formulación, por medio de símbolos de una imagen de un orden genuino del mundo tal, que dará cuenta de, e incluso celebrará, las ambigüedades percibidas, los enigmas y paradojas en la experiencia humana. El esfuerzo no es negar lo innegable —que hay eventos inexplicados, que la vida duele, o que la lluvia cae sobre el justo— sino negar que hay eventos inexplicables, que la vida es insostenible y que la justicia es un espejismo. Los principios que constituyen el orden moral pueden, ciertamente, a menudo, eludir a los hombres como dice Lienhardt, en la misma forma que explicaciones de eventos anómalos completamente satisfactorios, o formas efectivas para la expresión de sentimiento a menudo los eluden. Lo que es importante, por lo menos para un hombre religioso, que se dé cuenta de esta elusividad, que no sea el resultado del hecho de que no hay tales principios, explicaciones o formas, que la vida es absurda y que el intento de hacer sentido moral, intelectual o emocional de la experiencia no tiene sentido. Los dinka pueden admitir, de hecho insistir, sobre las ambigüedades morales y las contradicciones de la vida como ellos la viven, porque estas ambigüedades y contradicciones son vistas no como últimas, sino como el resultado "racional", "natural", "lógico" (debería escogerse un adjetivo propio aquí, ya que ninguno es verdaderamente adecuado) de la estructura moral de la realidad que dibuja el mito de la "Divinidad" alejada o, como dice Lienhardt, "imagina".

El problema del Significado en cada aspecto de grado intermedio (cómo, de hecho, estos aspectos se intergradúan en cada caso particular, qué clase de interacción hay entre el sentido de impotencia analítica, emocional y moral, son, me parece, uno de los problemas más destacados y, a excepción de Weber, no tocados para la investigación comparada en este campo) es problema de afirmar o, por lo menos, reconocer el carácter de ineludible de la ignorancia, el dolor, y la injusticia en el plano humano; mientras simultáneamente se niega que estas irracionalidades son características del mundo como un todo. Y es en términos de simbolismo religioso, un simbolismo que relaciona la esfera humana de la existencia con una esfera más amplia dentro de la cual se concibe que descansa, que se hacen tanto la afirmación y la negación (33).

...y vistiendo esas concepciones con tal  
 atmósfera de factualidad que...

Aquí surge, sin embargo, una pregunta más profunda: ¿cómo es que llega a creerse en esta negación? ¿cómo es que el hombre religioso pasa de una percepción perturbada del desorden experimentado a una convicción más o menos asentada del orden fundamental? En una palabra, ¿qué significa "creencia" en un contexto religioso? De todos los problemas que rodean los intentos de conducir el análisis antropológico de la religión, éste es, quizá, el que ha sido el más molesto y, portanto, el más eludido, generalmente relegándolo a la psicología, esa disciplina proscrita y vulgar a la cual los antropólogos sociales siempre consignan los fenómenos que son incapaces de tratar dentro del marco de un



durkheimianismo desnaturalizado. Pero el problema permanece, no es "meramente" psicológico (ni social) y cualquier teoría antropológica de la religión que fracasa al atacarla no merece tal nombre. Hemos estado tratando de representar Hamlet sin el Príncipe por mucho tiempo.

Me parece que es mejor empezar cualquier acercamiento al tema reconociendo francamente que la creencia religiosa no envuelve una inducción baconiana de la experiencia cotidiana —pues, entonces, todos deberíamos ser agnósticos— sino más bien una aceptación previa de autoridad que transforma esa experiencia. La existencia del desconcierto, el dolor, y la paradoja moral —de El Problema del Significado— es una de las cosas que lleva a los hombres hacia la creencia en dioses, demonios, espíritus, principios totémicos o la eficacia espiritual del canibalismo (un sentido de belleza envolvente o una percepción deslumbrante del poder son otros), pero no es la base sobre la cual esas creencias descansan, sino más bien su campo de aplicación más importante:

*Señalamos el estado del mundo como ilustrativo de la doctrina, pero nunca como evidencia de ella. Así, Belsen ilustra un mundo de pecado original, pero pecado original no es una hipótesis que dé cuenta de sucesos como Belsen. Nosotros justificamos una creencia religiosa particular mostrando su lugar en la concepción religiosa total; justificamos una creencia religiosa como un todo refiriendo a la autoridad. Aceptamos la autoridad pues la descubrimos en un punto en el mundo en que rendimos culto, en el que aceptamos el señorío de algo que no somos nosotros mismos. No rendimos culto a la autoridad, pero la aceptamos como lo que define lo venerable. Así, alguien puede descubrir la posibilidad del culto en la vida de las Iglesias Reformadas y aceptar la Biblia como autoritaria, o en la Iglesia Romana (Católica) y aceptar la autoridad papal. (34).*

Esta es, por supuesto, una afirmación cristiana del asunto; pero no es algo despreciable. En las religiones de tribus, la autoridad religiosa yace en la fuerza persuasiva de la imaginaria tradicional; en religiones místicas, en la fuerza apodíctica de la experiencia supersensible; en las carismáticas, en la atracción hipnótica de una personalidad extraordinaria. Pero la prioridad de la aceptación de un criterio autoritario en asuntos religiosos sobre la revelación que se concibe como algo que fluye de la aceptación, no es menos completa que en religiones basadas en la escritura o religiones hieráticas. El axioma básico que subyace a lo que podemos, tal vez, llamar "la perspectiva religiosa", es, en todas partes, el mismo: aquél que pueda conocer, debe creer primero.

Pero hablar de "perspectiva religiosa" es, por implicación, hablar de una perspectiva entre otras. Una perspectiva es un modo de ver, en el amplio sentido de "ver" que significa "discernir", "aprehender", "entender" o "captar". Es una forma particular de ver la vida, una manera particular de construir el mundo, como cuando hablamos de una perspectiva histórica, una científica, una estética, una de sentido común, o incluso la perspectiva bizarra encarnada en los sueños y las alucinaciones (35). La pregunta se reduce, entonces, a, primero, ¿qué es "la perspectiva religiosa" genéricamente considerada, en cuanto diferenciada de otras perspectivas?; y, segundo, ¿cómo las adoptan los hombres?

Si ponemos la perspectiva religiosa contra el fondo de tres de las otras grandes perspectivas en términos de las cuales los hombres construyen el mundo —el del sentido común, el científico y el estético— su carácter especial emerge más acusadamente. Lo que distingue el sentido común como un modo de "ver" es, como ha señalado Schutz, una simple aceptación del mundo, sus objetos y sus procesos como siendo justamente aquello que parecen ser —lo que a veces se llama realismo ingenuo— y el motivo pragmático, el deseo de actuar sobre el mundo de tal manera que pueda someterse a nuestros propósitos prácticos y, así, dominarlo; o en la medida que esto sea imposible, ajustarse a él (36). El mundo de la vida cotidiana, él mismo, por supuesto, un producto cultural, ya que está enmarcado en términos de las concepciones simbólicas del tipo "hecho obstinado" pasado de generación en generación, es la escena establecida y el objeto dado de nuestras acciones. Como el monte Everest, simplemente está allí, y lo que hay que hacer con él, si uno siente la necesidad de hacer algo con él, es escalarlo. En la perspectiva científica, es precisamente este carácter de dado lo que desaparece (37). La duda deliberada y la investigación sistemática, la suspensión del motivo pragmático en favor de la observación desinteresada, el intento de analizar el mundo en términos de conceptos formales cuya relación con las concepciones informales del sentido común llegan a ser, cada vez, más problemáticas —he ahí los sellos del intento de captar el mundo científicamente. Y en cuanto a la perspectiva estética que, bajo el rubro de "la actitud estética" ha sido la más esquisitamente analizada, esta trae consigo una clase distinta de suspensión del realismo ingenuo y el interés práctico pues en lugar de cuestionar las credenciales de la experiencia cotidiana, uno simplemente ignora tal experiencia en favor de un ansioso detenimiento sobre las apariencias, una absorción en las superficies y las cosas, como decimos, "en ellas mismas". "La función de la ilusión artística no es 'hacer-crear...' sino exactamente lo contrario, liberación de la creencia— la contemplación de cualidades sensoriales sin sus significados usuales de 'aquí está esa silla', 'ése es mi teléfono'... etc. El conocimiento de que lo que es primero para nosotros no tiene significado práctico en el mundo es lo que nos capacita para poner atención a su apariencia en cuanto tal" (38). Y así como lo que es propio del sentido común y lo científico (o lo histórico, lo filosófico y lo artístico), esta perspectiva, esta "forma de ver" no es el producto de alguna química cartesiana misteriosa, sino es inducida, mediada y, de hecho, creada por medio de curiosos quasi-objetos —poemas-dramas, esculturas, sinfonías— los cuales, disociándose del mundo sólido del sentido común, asumen la clase especial de elocuencia que sólo las puras apariencias pueden alcanzar.

La perspectiva religiosa difiere de la del sentido común en que, como ya se señaló, se mueve más allá de las realidades cotidianas a otras más amplias que las corrigen y complementan; además, la preocupación que la define no es la acción sobre estas amplias realidades, sino aceptación de ellas, fe en ellas. Difiere de la perspectiva científica en que cuestiona las realidades de la vida cotidiana no sin un escepticismo institucionalizado que disuelve el carácter de dado del mundo en un remolino de hipótesis probabilísticas, sino en términos de lo que significa ser verdades más amplias, no-hipotéticas. Más que separación, su consigna es compromiso; más que análisis, encuentro. Y difiere del arte en que, en lugar de llevar a cabo un rompimiento con toda la pregunta acerca de la factualidad, elaborando deliberadamente un aire de semejanza e ilusión, profundiza la preocupación por el hecho y busca crear un aura de absoluta realidad. Este es el sentido de lo "realmente real" sobre el cual la perspectiva religiosa descansa y a cuya producción e intensificación

están entregadas las actividades simbólicas de la religión como sistema cultural, así como, en la medida de lo posible, a hacerlo inviolable por las revelaciones discordantes de la experiencia secular. Es, de nuevo, el estar imbuido de un cierto complejo específico de símbolos —de la metafísica que formulan y del estilo de vida que recomiendan— con una autoridad persuasiva lo que, desde un punto de vista analítico, es la esencia de la acción religiosa.

Lo que, a la larga, nos lleva al ritual. Ya que es en el ritual —esto es, comportamiento consagrado— que se genera de alguna forma la convicción de que las concepciones religiosas son verdicas y las directrices son correctas. Es en una especie de forma ceremonial —incluso si esa forma es difícilmente más que la recitación de un mito, la consulta de un oráculo o la decoración de una tumba— que los humores y las motivaciones que los símbolos sagrados inducen en los hombres y las concepciones generales del orden de la existencia que ellos formulan se encuentran y refuerzan mutuamente. En un ritual, el mundo en cuanto vivido y en cuanto imaginado que se fusionan bajo la acción de un único grupo de formas simbólicas, resulta ser el mismo mundo, produciendo, así, esa transformación idiosincrática en el propio sentido de la realidad el que se refiere Santayana en mi epígrafe. Cualquiera que sea el rol que la intervención divina puede o no puede jugar en la creación de fe —y no es cosa de los científicos pronunciarse de una forma u otra, sobre dichos asuntos—, está por lo menos primeramente, fuera del contexto de los actos concretos de observancia religiosa que la convicción religiosa emerge en el plano humano.

Sin embargo, aunque cualquier ritual religioso, no importa cuán aparentemente automático o convencional sea, envuelve la fusión simbólica del ethos y la visión del mundo, principalmente algunos más elaborados y generalmente más públicos (algunos en que se alcanzan un amplio rango de humores y motivaciones, por un lado, y concepciones metafísicas, por otro) los que modelan la conciencia espiritual de un pueblo (etnia). Empleando un término útil introducido por Singer, podríamos llamar a estas verdaderas ceremonias "representaciones culturales" y hacer notar que representan no solamente el punto donde convergen, para el creyente, los aspectos disposicional y conceptual de la vida religiosa, sino también el punto donde la interacción entre ellos pueda ser más dispuestamente examinada por el observador alejado:

*En cualquier momento que los Madrasí Brahmins (y también los no-Brahmins, por ese asunto) querían mostrarme algún rasgo del hinduismo, siempre se referían a, o me invitaban a ver un rito o ceremonia particular en el ciclo de la vida, en un festival del templo o en la estera general de representaciones religiosas y culturales. Reflexionando sobre esto en el curso de mis entrevistas y observaciones, encontré que las generalizaciones más abstractas sobre hinduismo (las más tanto como aquellas que oí) podrían generalmente ser cotejadas, directa o indirectamente, con estas representaciones observables (39).*

Obviamente, no todas las representaciones culturales son representaciones religiosas, y la línea entre aquellas que sí lo son y las artísticas, o incluso las políticas, a menudo no es fácil de descubrir en la práctica ya que, como las formas sociales, las formas simbólicas pueden servir a múltiples propósitos. Pero el punto es que, parafraseando levemente,

los indígenas —"y quizá todos los pueblos"— parecen pensar de su religión "como encapsulada en estas representaciones discretas que ellos (pueden) exhibir a los visitantes y a ellos mismos" (40). El modo de exhibición es, sin embargo, radicalmente diferente de las dos clases de testimonio, un hecho aparentemente pasado por alto por aquellos quienes argumentarían que "la religión es una forma de arte humano" (41). En los casos en que para los "visitantes" las representaciones religiosas pueden solamente ser, en su naturaleza, presentaciones de una perspectiva religiosa particular y, así, estéticamente apreciadas o científicamente diseccionadas; para los participantes son, además, promulgaciones, materializaciones, realizaciones de ella —no solamente modelos de lo que ellos creen, sino también modelos *para* la creencia de ello. En estos dramas plásticos, los hombres alcanzan su fe como ellos la retratan.

Como un caso en cuestión, permítaseme tomar una representación cultural espectacularmente teatral del Bali —aquella en que una terrible bruja llamada Rangda libra un combate ritual con un monstruo encantador llamado Barong (42). Generalmente, pero no presentado inevitablemente con ocasión de una celebración muerta del templo, el drama consiste en una danza de máscaras en la cual la bruja —dibujada como una deteriorada viuda vieja, prostituta y devoradora de niños— viene a esparcir la plaga y la muerte sobre la tierra y es enfrentada por el mismo monstruo —dibujado como una especie de intermedio entre un oso torpe, una marioneta tonta, y un pavoneante dragón chino. Rangda, representada por un hombre soltero, es una figura monstruosa. Sus ojos sobresalen de su frente como furúnculos hinchados. Sus dientes se convierten en colmillos que se encorvan sobre sus mejillas y sus otros dientes bajan por debajo de su mentón. Su pelo amarillento cae alrededor de ella en una maraña enredada. Sus pechos son tetas secas y rodeadas de pelo, en medio de las cuales cuelgan, como muchos embutidos, cuerdas de entrañas coloreadas. Su larga lengua roja es una corriente de fuego. Y mientras baila, despliega sus manos mortalmente pálidas de las cuales sobresalen unas uñas tipo garras de diez pulgadas frente a ella, y emite unos chillidos turbadores de risa metálica. Barong, representado por dos hombres de proa a popa a la manera de un caballo de vaudeville, es otra cosa. Su abrigo de perro pastor peludo está adornado con ornamentos de oro y mica que relucen a media luz. El está adornado con flores, fajas, plumas, espejos y una cómica barba hecha de pelo humano. Y, aunque un demonio también, sus ojos saltan y castañean sus acolmilladas mandíbulas con alguna fiereza cuando se enfrenta a Rangda u otro enfrenta a su dignidad; el racimo de campanas tintineantes que cuelgan de su cola absurdamente arqueada de alguna forma consigue quitarle mucha fuerza a su temeridad. Si Rangda es una imagen satánica, Barong es una imagen grotesca, y su choque (nunca concluido) es un choque entre la maligna y el grotesco.

Este extraño contrapunto de malicia implacable y pseudo comedia maliza la ejecución completa. Rangda, agarrando su mágica ropa blanca, se mueve en derredor en un lento tambaleo, ahora deteniéndose para pensar o en incertidumbre, ahora tambaleándose súbitamente hacia adelante. El momento de su entrada (lo primero que se ve son esas terribles manos de uñas largas mientras sale a través de la puerta doble que está en el cenit de una pequeña escalinata de piedra) es de terrible tensión cuando parece, por lo menos a un "visitante", que todos están a punto de romper a correr horrorizados. Ella misma parece loca de temor y odio cuando grita deprecaciones a Barong en el medio del ruido salvaje del juego. De hecho, ella puede volverse loca. Yo mismo he visto Rangdas lanzarse precipitadamente sobre el

juego o correr frenéticamente por todas partes en total confusión, siendo sometida y reorientada solamente por la fuerza combinada de media docena de espectadores; y uno oye muchas historias de Rangdas locas que mantienen aterrorizada a una villa completa durante horas y de actores que se trastoman permanentemente por sus experiencias. Pero Barong, aunque se le atribuye la misma fuerza sagrada tipo maná (*sakti* en balinés) que a Rangda, y sus actores están también en trance, parece tener gran dificultad en ser serio. El juguetea con su séquito de demonios (quienes se suman a la alegría a través de rudas travesuras propias), yace sobre un metallaphone mientras golpea sobre un tambor con sus piernas, se mueve en una dirección, mitad hacia adelante, mitad hacia atrás, o envuelve su cuerpo segmentado en contorsiones tontas, se quita las moscas de su cuerpo o huele aromas en el aire, se encabrita en paroxismos o en vanidad narcisista. El contraste no es absoluto ya que Rangda es, a veces, momentáneamente cómica como cuando pretende pulir los espejos de la chaqueta de Barong, y éste llega a ser más serio después que Rangda aparece, castañeando nerviosamente sus dientes y finalmente atacándola directamente. Tampoco lo humorístico y lo horrible están siempre rígidamente separados, como en esa extraña escena en una sección del ciclo en el que muchas brujas menores (discípulas de Rangda) sacuden el cadáver de un niño nacido muerto para la diversión de la audiencia; u otra, no menos extraña, en la cual ver a una mujer embarazada que pasa históricamente de las lágrimas a la risa mientras es golpeada por un grupo de enterradores, parece intolerablemente divertido. Los temas gemelos de horror e hilaridad encuentran su expresión más pura en los dos protagonistas y en su indecisa e infinita lucha por el dominio; sin embargo están tejidos, deliberadamente intrincados, a través de una textura completa del drama. Ellos —más bien, las relaciones entre ellos— son el tema del drama.

Aquí no es necesario el intento de una completa descripción de la representación Rangda-Barong. Dichas representaciones varían mucho en detalles, consisten en muchas partes no integradas de una forma cercana y, en cualquier caso, son tan complejas como para desafiar un resumen final. Para nuestros propósitos, el punto principal que debe enfatizarse es que el drama es, para los balineses, no solamente un espectáculo para ser visto, sino un ritual para ser actuado. Aquí no hay distancia estética separando a los actores de la audiencia y ubicando los eventos delineados en un impenetrable mundo de ilusión; y para mientras la escala completa del encuentro Rangda-Barong ha concluido, una mayoría, o casi todos los miembros del grupo que lo presencian, se habrán enredado con él no solamente de una forma imaginativa, sino corporalmente. En uno de los ejemplos de Belo, yo cuento más de setenta y cinco personas — hombres, mujeres y niños — tomando parte en la actividad en algún punto u otro, y treinta o cuarenta no son en forma alguna inusuales. En cuanto representación, el drama es como una alta misa, no como una presentación de *Asesinato en la Catedral* es un acercamiento, no un alejamiento.

Esta entrada dentro del cuerpo del ritual, en parte, toma lugar a través de la mediación de varios roles secundarios contenidos en él — brujas menores, demonios, varias clases de figuras legendarias y míticas — que son representados por pobladores seleccionados. Pero, sobre todo, toma lugar a través de la mediación de una capacidad de disociación psicológica, extraordinariamente desarrollada, por parte de un segmento muy amplio de la población. Una lucha entre Rangda y Barong está inevitablemente marcada, dondequiera, por de tres a cuatro, a muchas docenas de espectadores

que son poseídos por uno u otro demonio, que caen en trances violentos "como petardos disparándose uno después de otro" (43), y que se agarran rápidamente a los *krisses*, que se apuran para unirse al combate. El trance de la *misa*, cundiendo como un pánico, proyecta al individuo balinés fuera del mundo común en que usualmente vive hacia aquél mucho menos común en que Rangda y Barong viven. Entrar en trance es, para el balinés, cruzar el umbral hacia otro orden de la existencia —la palabra para trance es *nadi* que viene de *dadi*, a menudo traducida como "llegar a ser", pero que incluso puede ser más simplemente vertida como "ser". E incluso aquellos que, por saber qué razones, no tienen esta experiencia espiritual son atrapados en los procedimientos, ya que deben cuidar que no se sobrepasen las actividades de los que están en trance aplicando restricción física si son hombres ordinarios, rociando agua y hechizando con cantos si son sacerdotes. A su altura, un rito Rangda-Barong, ronda, o parece rondar, al borde de una loca *misa* con la decreciente banda de los que no están en trance y luchan desesperadamente (y, parece, casi siempre exitosamente) para controlar la creciente banda de los que sí están en trance.

En su forma estándar —si puede decirse que tiene una forma estándar— la representación empieza con un apareamiento de Barong, encabritándose y pavoneándose, como un profiláctico general contra lo que sigue. Entonces pueden venir varias escenas míticas relatando la historia —no siempre los mismos precisamente— sobre la cual la ejecución está basada, hasta que finalmente Barong y, entonces, Rangda aparecen. Su batalla empieza. Barong lleva a Rangda hacia la puerta del templo de la muerte. Pero no tiene la fuerza para sacarla completamente, y él es llevado, a su vez, de regreso a la villa. Finalmente, cuando parece que por fin Rangda prevalecerá, un grupo de hombres en trance se levantan con *krisses* en mano y se apresuran a ayudar a Barong. Pero cuando se acercan a Rangda (que les ha vuelto la espalda en meditación), se lanza sobre ellos y ondeando su ropa blanca *sakti*, los deja comatosos en el suelo. Rangda se retira, entonces, apresuradamente (o es llevada) al templo, donde ella misma se derrumba, escondida en la masa levantada quienes, dicen mis informantes, la matarían si la vieran en un estado indefenso. Barong se mueve entre los bailarines *kris* y los despierta castañeando sus mandíbulas o acariciándolos con su barba. Cuando vuelven, todavía en trance, a la "conciencia", se enfurecen por el desaparecimiento de Rangda, e incapaces de atacarla vuelven sus *krisses* (inofensivamente pues están en trance) contra sus propios pechos en frustración. El pandemonium puro estalla en este punto con miembros, de ambos sexos, de la masa cayendo en trance por todas partes, en el jardín, y saliendo precipitadamente a apuñalarse, a luchar entre ellos, a devorar pollos vivos o excremento, a revolcarse convulsivamente en el lodo, etc., mientras aquellos que no están en trance intentan liberarlos de sus *krisses* y mantenerlos, al menos mínimamente, en orden. A veces, los que están en trance se hunden, uno por uno en coma de donde son levantados por el agua bendita (sagrada) de los sacerdotes y la batalla se termina —una vez más un completo aplazamiento. Rangda no ha sido conquistada, pero tampoco ha conquistado.

Un lugar donde buscar por el significado de este ritual es en la colección de mitos, cuentos y creencias específicas que supuestamente representa. Sin embargo, estos no solamente son varios y variables —para algunos Rangda es la encarnación de Durga, la consorte maligna de Siva, para otros es la reina Mahendratna, una figura de leyenda cortesana ubicada en Java en el siglo XI; para otros es, todavía, la líder espiritual de las brujas como el sacerdote Brahmana es el

líder espiritual de los hombres. Las nociones de quién (o "qué") es Barong son igualmente diversas e incluso más vagas —pero éstas parecen jugar solamente un papel secundario en la percepción balinés del drama. Es en el encuentro directo con las dos figuras en el contexto de la representación real que el habitante de la villa llega a conocerlos, hasta donde le concierne, como realidades genuinas. Ellos son, entonces, no representaciones de nada, sino presencias. Y cuando los habitantes de la villa entran en trance, se convierten —*nadi*— en parte del ámbito en el cual esas presencias existen. Preguntar, como una vez lo hice, a un hombre que ha *sido* Rangda si él piensa que ella es real es exponerse a la sospecha de idiotez.

La aceptación de la autoridad que subraya la perspectiva religiosa que el ritual encarna, fluye de la actuación misma del ritual. Induciendo un grupo de humores y motivaciones —un *ethos*— y definiendo una imagen de orden cósmico —una visión del mundo— por medio de un grupo de símbolos, la representación hace del modelo *para* y del modelo *de* creencias religiosas meras transposiciones entre ellos. Rangda evoca el miedo (así como el odio, el disgusto, la crueldad, el horror y, aunque no he podido tratar aquí los aspectos sexuales de la representación, la lujuria); pero también lo representa:

*La fascinación que la figura de la bruja tiene para la imaginación balinés puede ser explicada solamente cuando se reconoce que la bruja no es solamente una figura que inspira miedo, sino que es el Miedo. Sus manos con sus largas y amenazantes uñas no agarran y desgarran a sus víctimas, aunque los niños quienes juegan a ser brujos hacen volutas con sus manos en estos gestos. Pero la bruja misma extiende sus brazos con las palmas hacia afuera y su dedo flexionado hacia atrás, en el gesto que los balineses llaman *kapar*, un término que aplican a la repentina reacción de susto de un hombre que cae de un árbol... Solamente cuando vemos a la bruja misma temerosa, así como aterradora, es posible explicar su apariencia y el pathos que la rodea cuando baila, peluda, prohibida, con colmillos y solitaria, emitiendo su horripilante risa, ocasional y altisonante (44).*

Barong, por su parte no solamente induce a la risa, encarna la versión balinés del espíritu cómico —una combinación distintiva de festividad, exhibicionismo y amor extravagante a la elegancia el cual, junto con el miedo, es tal vez el motivo dominante de sus vidas. La lucha constantemente recurrente entre Rangda y Barong a una salida inevitable es, así —para los balineses creyentes—, tanto la formulación de una concepción religiosa general y la experiencia autoritaria que justifica, e incluso obliga a su aceptación.

*... que los humores y motivaciones parecen reales únicamente.*

Pero nadie, ni siquiera los santos, viven en el mundo que los símbolos religiosos formulan todo el tiempo, y la mayoría de hombres viven en él solamente por ratos. El mundo cotidiano de los objetos del sentido común y los actos prácticos es, como Schutz dice, la suprema realidad en la experiencia humana —suprema en el sentido que es el mundo en que estamos más sólidamente enraizados, cuya realidad inherente difícilmente podemos cuestionar (aunque mucho

podamos cuestionar ciertas porciones de él), y de cuyas presiones y requerimientos podemos, apenas, escapar (45). Un hombre, incluso grandes grupos de hombres, pueden ser estéticamente no sensibles, religiosamente no preocupados y equipados para seguir análisis científicos formales; pero no pueden carecer completamente de sentido común y sobrevivir. Las disposiciones que inducen los rituales religiosos tienen, así, su impacto más importante — desde un punto de vista humano— fuera de las fronteras del ritual mismo cuando se vierten para darle color a la concepción del individuo del mundo establecido de hechos latos. El tono peculiar que marca la busca de visión de las planicies, la confesión Manus, o los ejercicios místicos javaneses impregna áreas de vida de estas gentes mucho más allá de lo inmediatamente religioso, imprimiendo sobre ellas un estilo distintivo tanto en el sentido de un humor dominante como de un movimiento característico. El entretrejimiento de lo maligno y lo cómico, que el combate Rangda-Berong representa, anima un amplísimo rango del comportamiento cotidiano balinés, mucho del cual, como el rito mismo, tiene un aire de miedo cándido estrechamente contenido en la festividad obsesiva. La religión es sociológicamente interesante no porque, como el positivismo vulgar lo pondría, describe el orden social (el cual, en la medida en que lo hace, no lo hace sólo muy oblicuamente, sino muy incompletamente), sino porque, como el ambiente, el poder político, la riqueza, la obligación del juramento, el afecto personal, y un sentido de la belleza, lo forma.

El movimiento de ida y vuelta entre la perspectiva religiosa y la del sentido común es, realmente, una de las que tienen sucesos empíricos más obvios en la escena social, aunque de nuevo, una de las más negadas por los antropólogos sociales, virtualmente todos los que lo han visto suceder incontables veces. La creencia religiosa ha sido generalmente presentada como una característica homogénea de un individuo, como su lugar de residencia, su ocupación, su posición dentro del parentesco, etc. Pero la creencia religiosa, en el medio del ritual, donde encierra a la persona totalmente llevándola tan lejos como le toca, hacia otro modo de existencia, y la creencia religiosa como el pálido recuerdo de esa experiencia en el medio de la vida cotidiana, no son precisamente la misma cosa; y el fracaso de hacer consciente esto ha llevado a alguna confusión, más especialmente en conexión con el llamado problema de mentalidad-primitiva. Mucho de la dificultad entre Lévy-Bruhl y Malinowski sobre la naturaleza del "pensamiento nativo", por ejemplo, surge de la falta de un completo reconocimiento de esta distinción; ya que donde el filósofo francés estaba preocupado con la visión de la realidad que los salvajes adoptaban cuando toman una perspectiva estrictamente religiosa, el etnógrafo anglo-polaco estaba preocupado con aquella que adoptaban cuando toman una perspectiva estrictamente de sentido común (46). Quizá ambos sintieron vagamente que no estaban hablando exactamente de lo mismo; pero donde se desviaron fue cuando fallaron al dar cuenta específica del modo en que estas dos formas de "pensamiento" —o, como mejor diría, estos dos modos de formulaciones simbólicas— interactúan, de tal forma que, donde los salvajes de Lévy-Bruhl tendían a vivir, independientemente de sus rectificaciones postludiales, en un mundo compuesto enteramente de encuentros místicos, los de Malinowski tendían a vivir, independientemente de su insistencia sobre la importancia funcional de la religión, en un mundo compuesto enteramente de acciones prácticas. Se convirtieron en reduccionistas (un idealista es tanto un reduccionista como un materialista) a pesar de ellos mismo porque fallaron en ver al hombre



como moviéndose más o menos fácilmente, y muy frecuentemente, entre maneras de ver el mundo radicalmente contrastantes, maneras que no son continuas unas con relación a otras sino separadas por vacíos culturales a través de los cuales deben darse saltos kierkegaardianos en ambas direcciones:

*Hay tantas clases innumerables de diferentes experiencias impresionantes como diferentes provincias finitas de significado sobre las cuales puedo conferir el acento de la realidad. Algunos ejemplos son: la impresión de dormirse como el salto dentro del mundo de los sueños; la transformación íntima que experimentamos si la cortina en el teatro se levanta como la transición al mundo de la representación escénica; el cambio radical de actitud si, ante una pintura, permitimos a nuestro campo visual limitarse por lo que está dentro del marco como el paso dentro del mundo pictórico; nuestro dilema de relajamos en la risa si, oyendo un chiste, estamos por un momento listos para aceptar el mundo ficticio del gesto como una realidad en relación a la cual el mundo de la vida cotidiana toma el carácter de absurdo; el volcarse del niño sobre su juguete como la transición al mundo del juego; etc. Pero también las experiencias religiosas en todas sus variedades —por ejemplo, la experiencia de Kierkegaard del "instante" como el salto a la esfera religiosa— son ejemplos de tal impresión, así como la decisión del científico de reemplazar toda participación pasional en los asuntos de "este mundo" por una actitud desinteresada (analítica) (47).*

El reconocimiento y exploración de la diferencia cualitativa —una diferencia empírica, no trascendental— entre la religión pura y la aplicada, entre el encuentro con lo supuestamente "realmente real" y una visión de la experiencia ordinaria a la luz de lo que ese encuentro parece revelar, nos llevará más, por tanto, hacia un entendimiento de lo que un Bororo quiere decir cuando dice "soy un perico", o un cristiano cuando dice "soy un pecador", que una teoría del misticismo primitivo en el mundo común desaparece en una nube de ideas curiosas o de pragmatismo primitivo en el cual la religión se desintegra en una colección de fluctones útiles. El ejemplo del perico, que tomé de Percy, es bueno (48). Ya que, como él señala, es insatisfactorio decir ya sea que el bororo piensa que es literalmente un perico (pues no trata de hermanarse con otros pericos), que su afirmación es falsa o sin sentido (pues, claramente, no está ofreciendo —o por lo menos no sólomente ofreciendo— la especie de argumento membrecía de clase que puede ser confirmado o refutado como, digamos, puede ser confirmado o refutado "yo soy un bororo"), o incluso, nuevamente, que es falso científicamente pero verdadero míticamente (porque eso lleva inmediatamente a la noción de ficción pragmática que, mientras le niega el espaldarazo de verdad al "mito" en el mero acto de dárselo, es internamente auto-contradictoria). Más coherentemente, parecería ser necesario ver la oración como teniendo un sentido diferente en el contexto de la "provincia finita del significado" que constituye la perspectiva religiosa y de aquello que constituye lo del sentido común. En lo religioso, nuestro bororo es "realmente", un "perico", y dado el contexto ritual propio podrá "hermanarse" con otros "pericos" —con pericos metafísicos como él, no con pericos comunes de esos que vuelan corporalmente en árboles ordinarios. En la perspectiva de lo del sentido común, él es un perico en el sentido de —asumo— que pertenece a un clan cuyos miembros ven al perico como su totem, una membrecía de la que, dada la naturaleza fundamental de la realidad como la perspectiva religiosa la revela, fluyen ciertas consecuencias morales y prácticas. Un hombre que dice ser un perico está diciendo, si lo dice en una conversación normal y como lo demuestran el mito y el ritual, que es

lanzado con esta periquidad y que este hecho religioso tiene algunas implicaciones sociales cruciales —nosotros los pericos debemos mantenernos juntos, no casamos unos con otros, no comer pericos comunes y corrientes, etc.; pues de otra forma es actuar a contrapelo del universo entero. Es esta ubicación de actos próximos en contextos últimos lo que, por lo menos frecuentemente, hace a la religión socialmente tan poderosa. Ella altera, a menudo radicalmente, el paisaje entero presentado por el sentido común, que los humores y motivaciones inducidos por la práctica religiosa parecen supremamente prácticos, los únicos sensibles que pueden adoptarse dada la forma en que las cosas son "realmente".

Habiendo "saltado" ritualmente (quizá la imagen es demasiado atlética para los hechos reales —"resbalado" podría ser más apropiado) en el marco del significado que las concepciones religiosas definen, y habiendo finalizado el ritual, el hombre está cambiado cuando ha regresado al mundo del sentido común —a menos, como a veces pasa, que la experiencia falle en registrar. Y así como él está cambiado, también el mundo del sentido común lo está, pues ahora es visto como la forma parcial de una realidad más amplia que la corrige y la completa.

Pero esta corrección y esta complementación no son, como los estudiantes de religión comparada las podrían entender, las mismas en contenido dondequiera. La naturaleza de la inclinación que la religión le da a la vida ordinaria varía con la religión concerniente, con las disposiciones particulares inducidas en el creyente por las concepciones específicas de orden social que ha llegado a aceptar. Al nivel de las "grandes" religiones, la distintividad orgánica es generalmente reconocida; a veces se insiste sobre esto al punto del fanatismo. Pero incluso en sus niveles más tribales y populares —donde la individualidad de las tradiciones religiosas ha sido tan a menudo disuelta en tipos disecados tales como "animismo", "animatismo", "totemismo", "shamanismo", "culto al ancestro" y todas las otras categorías insípidas por medio de las cuales los etnógrafos des-viven sus datos— el carácter idiosincrático de cómo varios grupos de hombres se comportan por aquello que ellos creen que han experimentado es claro. Un javanés tranquilo no estaría más en casa en el Manus acosado de culpa que un activista Crow estaría en la Java desapasionada. Y para todas las brujas y payasos rituales del mundo, Hangda y Barong no son generalizados sino figuraciones totalmente singulares de miedo y alegría. Lo que los hombres creen es tan vario como lo que son —una proposición válida con igual fuerza cuando se invierte.

Este impacto particular de los sistemas religiosos sobre los sistemas sociales (y sobre los sistemas de personalidad) es el que hace imposible el asentimiento general del valor de la religión ya sea en términos morales o funcionales. La clase de humores y motivaciones que caracterizan al hombre que acaba de venir de un sacrificio humano azteca son bastante diferentes a los de aquellos que acaban de ponerse la máscara Kachina. Incluso dentro de la misma sociedad, lo que uno "aprende" acerca del patrón esencial de vida de un rito de brujería y de la comida comensal tendrán efectos bastante diversos en el funcionamiento social y psicológico. Uno de los principales problemas metodológicos cuando se escribe científicamente de religión, es apartar de una vez el tono del ateo de la villa y el del predicador de la villa, así como sus equivalentes más sofisticados, de tal forma que las implicaciones sociales y psicológicas de creencias

religiosas particulares puedan emerger en una luz clara y neutral. Y cuando eso está hecho, preguntas generales acerca de si la religión es "buena" o "mala", "funcional" o "no funcional", "fortalecedora del ego" o "productora de angustia", desaparecen como las quimeras que son, y uno se queda con evaluaciones particulares, asentimientos y diagnósticos de casos particulares. Por supuesto, las preguntas difícilmente no-importantes de si esta o aquella afirmación religiosa es cierta, esta o aquella experiencia religiosa genuina, o si las afirmaciones religiosas verdaderas y las experiencias religiosas genuinas son posibles, permanecen. Sin embargo, tales cuestionamientos no pueden ser preguntados, mucho menos respondidos, dentro de las limitaciones auto-impuestas de la perspectiva científica.



Para un antropólogo, la importancia de la religión yace en su capacidad de servir, para un individuo o grupo, como una fuente de concepciones del mundo, el yo y las relaciones entre ellos generales aunque distintivos, por un lado —su modelo *de* aspecto— y de disposiciones "mentales" enraizadas no menos distintivas —su modelo *para* aspecto—, por otro. De estas funciones culturales fluyen, a su vez, sus funciones sociales y psicológicas.

Los conceplus religiosos se esparcen más allá de sus contextos específicamente metafísicos para proveer un marco de ideas generales en términos de los cuales puede dársele forma significativa a un rango muy amplio de la experiencia — intelectual, emocional, moral. Los cristianos ven el movimiento nazi contra el fondo de La Caída, la cual aunque no lo explica en un sentido causal, lo ubica en un sentido moral, cognitivo e incluso afectivo. Un azande ve el derrumbe de un granero sobre un amigo o pariente contra el fondo de una noción concreta y bastante especial de la brujería y, así, evita los dilemas filosóficos así como la tensión psicológica del indeterminismo. Un javanés encuentra en el concepto prestado y re-trabajado de *rasa* (significado del sentimiento del sentido del gusto) un medio para "ver" fenómenos coreográficos, del gusto, emocionales y políticos bajo una nueva luz. Una sinópsis del orden cósmico, un grupo de creencias religiosas, son, también, una glosa del mundo cotidiano de las relaciones sociales y los eventos psicológicos. Los hace entendibles.

Pero más que una glosa, tales creencias son también un modelo. Ellos no solamente integran procesos sociales y psicológicos en términos cósmicos —en cuyo caso serían filosóficos no religiosos— sino los forman. En la doctrina del pecado original está incluida también una actitud hacia la vida recomendada, un humor recurrente y un grupo de motivaciones persistente. El azande aprende concepciones de la brujería no sólo para entender "accidentes" aparentes como no-accidentes, sino para reaccionar a estos falsos accidentes con odio por el agente quien los causó y para proceder contra él con resolución apropiada. *Rasa*, además de ser un concepto de verdad, belleza y bondad, es también un modo preferido de experimentar, un modo de desapego sin sentimiento, una variedad de reserva blanda, una

calma incommovible. Los humores y motivaciones que una orientación religiosa produce proyecta una luz lunar derivada sobre los rasgos sólidos de la vida secular de un pueblo.

El seguimiento del papel social y psicológico de la religión es, así, no tanto un problema de encontrar correlaciones entre actos rituales específicos y lazos sociales seculares específicos —aunque estas correlaciones por supuesto existen y bien vale la pena su investigación continuada, especialmente si podemos inventar algo nuevo que decir sobre ellas. Es más, es un problema de entender cómo es que las nociones del hombre, aunque implícitas, de lo "realmente real" y las disposiciones que estas nociones inducen en ellas alteran (color) su sentido de lo razonable, lo práctico, lo humano y lo moral. A qué distancia lo hagan (pues en muchas sociedades los efectos de la religión parecen bastante circunscritos, en otras completamente penetrantes), cuán profundamente lo hagan (pues algunos hombre y grupos de hombres parecen llevar su religión ligeramente tan lejos como el mundo secular llega, mientras otros parecen aplicar su fe a cada ocasión no importa cuán trivial), y cuán efectivamente lo hacen (pues la dimensión del vacío entre lo que la religión recomienda y lo que la gente hace en realidad es más variable de cultura a cultura) —todos éstos son temas cruciales en sociología y psicología comparada de la religión. Incluso el grado en que los sistemas religiosos mismos son desarrollados parece variar de una forma extremadamente amplia y no meramente sobre una base evolucionaria simple. En una sociedad, el nivel de elaboración de formulaciones simbólicas de última realidad puede alcanzar grados extraordinarios de complejidad y articulación sistemática; en otra, no menos desarrollada socialmente, dichas formulaciones pueden permanecer siendo primitivas en el verdadero sentido, difícilmente más que congéneres de creencias parciales fragmentarias e imágenes aisladas de reflejos sagrados y pictografías espirituales. Basta con pensar en los australianos y los hombres-arbusto, los toradja y los alorese, los hopi y los apache, los hindúis y los romanos, o incluso los italianos y los polacos, para ver que el grado de articularidad religiosa no es una constante incluso entre sociedades de complejidad similar.

El estudio antropológico de la religión es, por tanto, una operación de dos etapas: primero un análisis del sistema de significados encarnados en los símbolos que hacen propia la religión y, segundo, la relación de estos sistemas con los procesos socio-estructurales y psicológicos. Mi falta de satisfacción con mucho del trabajo antropológico social contemporáneo en religión no es que se preocupe de la segunda etapa, sino que niega la primera y haciendo ésto, da por supuesto aquello que más necesidad tiene de ser elucidado. Discutir el papel del culto a los antepasados en la sucesión política reguladora, de las fiestas de sacrificios que definen las obligaciones del parentesco, del culto espiritual en la calendarización de prácticas agrícolas, de la divinización en el refuerzo del control social o de los ritos de iniciación en la procuración de la maduración de la personalidad, no son esfuerzos sin importancia, y no estoy recomendando que sean abandonados por una especie de cabalismo sin interés en el cual el análisis simbólico de la fe exótica puede fácilmente caer. Pero abordarlos con la visión de sentido común más general de lo que el culto a los antepasados, el sacrificio de animales, el culto espiritual, la divinización o los ritos de iniciación, son como patrones religiosos, me parece particularmente no prometedor. Sólo cuando tengamos un análisis teórico de la acción simbólica comparable en satisfacción a lo que ahora tenemos por acción social y psicológica, seremos capaces de lidiar efectivamente con

aquellos aspectos de la vida social y psicológica en que la religión (arte, ciencia o ideología) juega un papel determinante.



## NOTAS

1. L. Steinberg, "The Eye is Part of the Mind," *Partisan Review* 70 (1953): 194-212.
2. M. Janowitz, "Anthropology and the Social Sciences," *Current Anthropology* 4 (1963): 139, 146-154.
3. T. Parsons and E. Shils, *Toward a General Theory of Action* (Cambridge, Mass., 1951).
4. S. Langer, *Philosophical Sketches* (Baltimore, 1962).
5. S. Langer, *Philosophy in a New Key*, 4th ed. (Cambridge, Mass., 1960).
6. K. Burke, *The Philosophy of Literary Form* (Baton Rouge, La.: Louisiana State University Press, 1941), p.19.
7. El error inverso, especialmente com[un entre los neo-kantianos como Cassirer, de tomar los simbolos como identicos con, o "constitutivos de," sus referentes es igualmente pernicioso. [Cf. E. Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms* New Haven: 1953-1957], 3 vols.] "Uno puede señalar la luna con el dedo", se supone que dijo un maestro Zen, probablemente inventado, "pero tomar el dedo por la luna es ser un tonto."
8. K. Craik, *The Nature of Explanation* (Cambridge, 1952).
9. K. Lorenz, *King Solomon's Ring* (London, 1952).
10. K. von Frisch, "Dialects in the Language of the Bees", *Scientific American*, August 1962.
11. Craik, *Nature of Explanation*.
12. R.H. Lowie, *Primitive Religion* (New York, 1924).
13. R.F. Fortune, *Manus Religion* (Philadelphia, 1935).
14. C. Geertz, *The Religion of Java* (Glencoe, Ill., 1960).

15. G. Ryle, *The Concept of Mind* (London and New York, 1959).
16. Ibid, p. 86. Citado con permiso de Barnes & Noble Books and Hutchinson Publishing Group Ltd.
17. Ibid, p.99.
18. C. Kluckhohn, "The Philosophy of the Navaho Indians", en *Ideological Differences and World Order*, ed. F.S.C. Northrop (New Haven, 1949), pp. 356-184.
19. J. Goody, "Religion and Ritual: The Definition Problem", *British Journal of Psychology* 12 (1961): 143-164.
20. W. James, *The Principles of Psychology*, 2 vols. (New Ork, 1904).
21. Langer, *Philosophy in a New Key*, p. 287. Cursivas en el original.
22. E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande* (Oxford, 1937).
23. A.R. Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society* (Glencoe, Ill., 1952).
24. G. Bateson, *Naven*, 2nd ed. (Stanford, 1958). Es claro en la descripción de Bateson que las formas exactas y rítmicas de esta clase de preocupación cognitiva están íntimamente interrelacionadas y que las respuestas a las situaciones más inusuales de ella están construidas sobre respuestas establecidas al lidiar con las situaciones más usuales; sin embargo, como él sigue diciendo: "En otra ocasión yo invité a uno de mis informantes a presenciar el desarrollo de placas fotográficas. Primero desensibilicé las placas y, entonces, las desarrollé en un plato abierto bajo luz moderada para que mi informante pudiera ver el aparecer gradual de las imágenes. El estaba muy interesado, y unos días después me hizo prometer que nunca le mostrara este proceso a los miembros de otros clanes. Kontum-mali era uno de sus ancestros, y vió en el proceso del desarrollo fotográfico la encarnación real de murmulos en imágenes, considerando ésto como una demostración del secreto del clan."
25. G. Lienhardt, *Divinity and Experience* (Oxford, 1961), p. 151ff; B. Malinowski, *Magic, Science and Religion* (Boston, 1948), p. 67.
26. S.F. Nadel, "Malinowski on Magic and Religion", in *Man and Culture*, ed. R. Firth (London, 1957), pp. 189-208.
27. Malinowski, *Magic, Science and Religion* (Boston, 1948), p.67.

28. C.W. Smith and A.M. Dale, *The Ila-Speaking Peoples of Northern Rhodesia* (London, 1920), p. 197 ff.; quoted in P. Radin, *Primitive Man as a Philosopher* (New York, 1957), pp. 100-101.

29. C. Kluckhohn and D. Leighton, *The Navaho* (Cambridge, Mass. 1946); G. Reichard, *Navaho Religion*, 2 vols. (New York, 1950).

30. Reichard, *Navaho Religion*.

31. *Ibid.*, pp. 28-55.

32. *Ibid.*

33. Sin embargo, esto *no* es decir que en toda sociedad todos lo hacen; pues, como observó el inmortal Don Marquis, no tienes que tener un alma a menos que realmente quieras una. La generalización, oída a menudo, de que la religión es un universal humano encarna una confusión entre la proposición probablemente verdadera (aunque improbable en la evidencia presente) según la cual no hay sociedad humana en que los patrones culturales que podemos (bajo la presente definición o una como ésta) llamar religiosos son totalmente inexistentes, y la proposición seguramente falsa de que todos los hombres de todas sociedades son religiosos en el sentido significativo del término. Pero si el estudio antropológico del compromiso no se desarrolla lo suficiente, el estudio antropológico de la falta de compromiso religioso no existe. La antropología de la religión llegará a la mayoría de edad cuando un Malinowski más sutil escriba un libro llamado "Creencia y No-Creencia (o incluso "Fe e Hipocresía") en una Sociedad Salvaje".

34. A. MacIntyre, "The Logical Status of Religious Belief," en *Metaphysical Beliefs*, ed. A. MacIntyre (London, 1957), pp. 167-211.

35. El término "actitud", como en "actitud estética" o "actitud natural" es otro (tal vez más común) término para lo que he llamado "perspectiva". [Para el primero, ver C. Bell, *Art* (London, 1914); para el segundo, aunque la frase es originalmente de Husserl, ver A. Schutz, *The Problem of Social Reality*, vol. 1 de los *Collected Papers* (The Hague, 1962).] Pero lo he evitado por sus fuertes connotaciones subjetivistas, su tendencia a poner el énfasis sobre un supuesto estado interno de un actor más que sobre una cierta clase de relación —una mediada simbólicamente— entre un actor y una situación. Esto no es decir, por supuesto, que un análisis fenomenológico de la experiencia religiosa, puesto en términos intersubjetivos, no trascendentales, genuinamente científicos [e.g., W. Percy, "Symbol, Consciousness and Intersubjectivity," *Journal of Philosophy* 15 (1958): 631-641] no sea esencial para un completo entendimiento de la creencia religiosa, sino meramente



que no es el centro de mi preocupación aquí. "Mirada", "Marco de referencia", "marco de la mente", "orientación", "instancia", "posición mental", etcétera, son otros términos que se emplean dependiendo de si el analista desea enfatizar los aspectos social, psicológico o cultural del asunto.

36. Schutz, *The Problem of Social Reality*.

37. Ibid.

38. S. Langer, *Feeling and Form* (New York, 1953), p. 49.

39. M. Singer, "The Cultural Pattern of Indian Civilization," *Far Eastern Quarterly* 15 (1955): 23-26.

40. M. Singer, "The Great Tradition in a Metropolitan Center: Madras," en *Traditional India*, ed. M. JSinger (Philadelphia, 1958), pp. 140-182.

41. R. Firth, *Elements of Social Organization* (London and New York, 1951), p. 250.

42. El complejo Rangda-Barong ha sido extensamente descrito y analizado por series de etnógrafos inusualmente dotados. Así, yo no haré el intento de presentarlo aquí más que en una forma esquemática. [Ver, por ejemplo, J. Belo, *Bali. Rangda and Barong* (New York, 1949); J. Belo, *Trance in Bali* (New York, 1960); B. DeZoete y W. Spies, *Dance and Drama in Bali* (London, 1938); G. Bateson y M. Mead, *Balinese Character* (New York, 1942); M. Covarrubias, *The Island of Bali* (New York, 1937).] Mucho de mi interpretación del complejo descansa sobre observaciones personales hechas en Bali durante el período 1957-1958.

43. Belo, *Trance in Bali*.

44. G. Bateson y M. Mead, *Balinese Character*, p. 36.

45. Schutz, *The Problem of Social Reality*, P. 226ff.

46. Malinowski, *Magic, Science and Religion*, L. Lévy-Bruhl, *How Natives Think* (New York, 1926).

47. Schutz, *The Problem of Social Reality*, p. 231.

48. W. Percy, "The Symbolic Structure of Interpersonal Process," *Psychiatry* 24 (1961): 39-52.