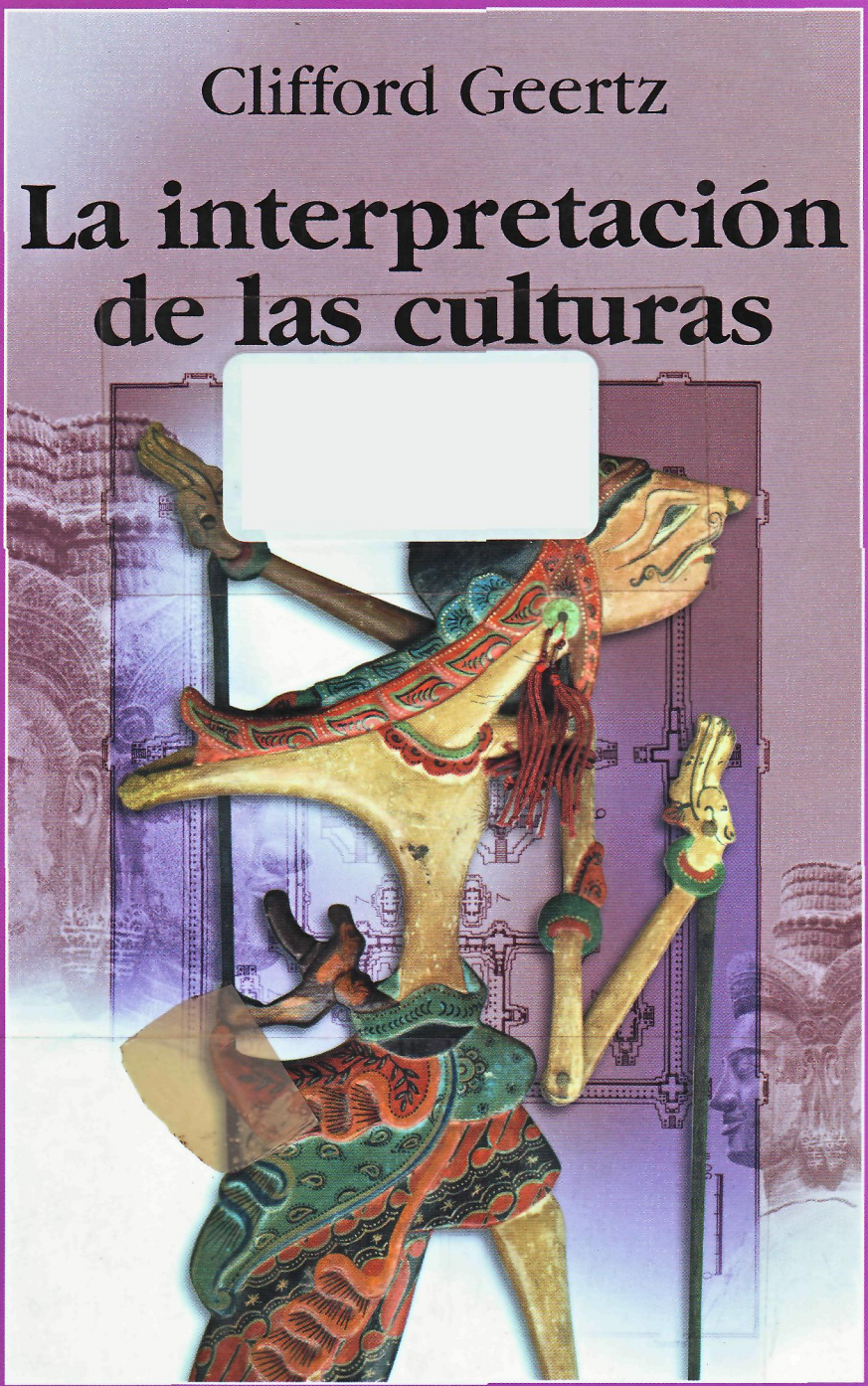
Antropología

Clifford Geertz

La interpretación de las culturas



gedisa
editorial

Clifford Geertz

LA INTERPRETACION DE LAS CULTURAS

Serie CLA • DE • MA
ANTROPOLOGÍA

Editorial Gedisa ofrece
los siguientes títulos sobre

ANTROPOLOGIA Y ETNOGRAFIA

JAMES CLIFFORD	*Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*
JACK GOODY	*Cocina, cuisine y close*
MICHAEL TAUSSIG	*Un gigante en convulsiones. El mundo humano como sistema nervioso en emergencia permanente*
DELTA WILLIS	*La banda de homínidos: Un safari científico en busca del origen del hombre*
PAUL SULLIVAN	*Conversaciones inconclusas*
C. GEERZ, J. CLIFFORD Y OTROS	*El surgimiento de la antropología posmoderna*
FRANÇOIS LAPLANTINE	*Las tres voces de la imaginación colectiva*
FRANÇOIS LAPLANTINE	*La etnopsiquiatría*
PIERRE CLASTRES	*Investigaciones en antropología política*
MARSHALL SAHLINS	*Cultura y razón práctica*
MARSHALL SAHLINS	*Islas de historia*
CLIFFORD GEERTZ	*La interpretación de las culturas*
PASCAL DIBBIE	*Etnología de la alcoba*

LA INTERPRETACIÓN DE LAS CULTURAS

Clifford Geertz

gedisa
editorial

Título del original en inglés:
The Interpretation of Cultures
© by Basic Books, Inc., Nueva York, 1973

Traducción: Alberto L. Bixio

Revisión técnica: Carlos Julio Reynoso

Ilustración de cubierta: Óscar Noguera

Duodécima reimpresión: septiembre 2003, Barcelona

Derechos reservados para todas las ediciones en castellano

© Editorial Gedisa, S.A.
Paseo Bonanova, 9 1º-1ª
08022 Barcelona, España
Tel. 93 253 09 04
Fax 93 253 09 05
Correo electrónico: gedisa@gedisa.com
http://www.gedisa.com

ISBN: 84-7432-090-9
Depósito legal: B. 34271-2003

Impreso por: Limpergraf
Mogoda 29-31 Barberà del Vallès

Impreso en España
Printed in Spain

Queda prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio de impresión, en forma idéntica, extractada o modificada, en castellano o en cualquier otro idioma.

INDICE

INTERPRETANDO A CLIFFORD GEERTZ por *Carlos Reynoso* 9

PREFACIO 13

PARTE I 17

1. Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura 19
   I, 19 - II, 20 - III, 24 - IV, 27 - V, 29 - VI, 32 - VII, 35 - VIII, 38

PARTE II 41

2. El impacto del concepto de cultura en el concepto de hombre 43
   I, 43 - II, 46 - III, 51 - IV, 56

3. El desarrollo de la cultura y la evolución de la mente 60
   I, 60 - II, 65 - III, 71 - IV, 81

PARTE III 85

4. La religión como sistema cultural 87
   I, 87 - II, 89 - III, 116

5. Ethos, cosmovisión y el análisis de los símbolos sagrados 118
   I, 118 - II, 120 - III, 122 - IV, 129

6. Ritual y cambio social: un ejemplo javanés 131
   El escenario, 134 - El funeral, 139 - Análisis, 146

7. La "conversión interna" en la Bali contemporánea 152
   El concepto de racionalización religiosa, 152 - La religión tradicional de Bali, 156 - La racionalización de la religión de Bali, 160

PARTE IV 169

8. La ideología como sistema cultural 171
   I, 171 - II, 173 - III, 177 - IV, 182 - V, 187 - VI, 192 - VII, 200

9. Después de la revolución: el destino del nacionalismo en los nuevos estados 203

Cuatro fases del nacionalismo, 206 - Esencialismo y epocalismo, 210 - Conceptos de cultura, 214

10. La revolución integradora: sentimientos primordiales y política civil en los nuevos estados 219

I, 219 - II, 222 - III, 229 - IV, 236 - V, 258

11. La política del significado 262

I, 262 - II, 264 - III, 266 - IV, 268 - V, 271

12. Política del pasado, política actual: algunas notas sobre la utilidad de la antropología para comprender los nuevos estados 274

I, 274 - II, 277 - III, 281

PARTE V 285

13. El salvaje cerebral: sobre la obra de Claude Lévi-Strauss 287

I, 287 - II, 292 - III, 295 - IV, 298

14. Persona, tiempo y conducta en Bali 299

La naturaleza social del pensamiento, 299 - El estudio de la cultura, 299 - Predecesores, contemporáneos, asociados y sucesores, 302 - Ordenes simbólicas para definir a la persona en Bali, 305 - Nombres según el orden de nacimiento, 307 - Términos de parentesco, 308 - Los *tecnónimos*, 311 - *Títulos de status*, 314 - *Títulos públicos*, 318 - Un triángulo cultural de fuerzas, 322 - Calendarios taxonómicos y tiempo puntual, 323 - Ceremonia, intimidación ante el público y ausencia de clímax, 329 - Integración cultural, conflicto cultural, cambio cultural, 333

15. Juego profundo: notas sobre la riña de gallos en Bali 339

La incursión policial, 339 - Sobre gallos y hombres, 342 - La pelea, 346 - Apuestas desiguales y apuesta pareja, 349 - Jugar con fuego, 355 - Plumas, sangre, muchedumbre y dinero, 363 - Decir algo de algo, 368

FUENTES 373

INDICE TEMÁTICO Y ONOMÁSTICO 375

Interpretando a Clifford Geertz

Este libro es un clásico perdurable de la antropología, y su autor, sin duda alguna, uno de los líderes activos de la disciplina, uno de sus escasos popes carismáticos. Si hemos de arriesgar una comparación de sus respectivas influencias, diríamos que lo que han sido *Anthropologie Structurale* y Lévi-Strauss para el ámbito latino en los años 60, lo son *The Interpretation of Cultures* y Clifford Geertz para el mundo sajón de los años 70 en más.

Singularmente, y a diferencia de Lévi-Strauss, lo que propone Geertz no es una metodología para la construcción de una antropología científica, como lo fue en un principio el método estructural, sino más bien una actitud o un conjunto politético de actitudes para encarar una antropología concebida como acto interpretativo. En este sentido, la trayectoria de Geertz ha ido acentuando con el tiempo su propensión a mantener la práctica disciplinaria apartada de la emulación servil de las maneras propias de las ciencias naturales, empujándola decididamente hacia el terreno de las humanidades. Por tal motivo, su programa es susceptible de interpretarse, más que como un avance revolucionario o un gesto en el vacío, como un movimiento de restauración del ideario humanista de Kroeber o de Boas; movimiento que deja, además, un espacio generoso para propugnar una lectura del quehacer humano como texto y de la acción simbólica como drama, reivindicando la capacidad expresiva de una retórica autoconsciente.

Desde fines de la década de 1960, la clase de disciplina que Geertz abraza dio en llamarse "antropología simbólica". Algo más que un relevo de la antropología cultural convencional, esta antropología simbólica no conforma una escuela o una secta, sino un modo de concebir el trabajo antropológico y un sesgo, a veces idealizante, en la definición de su objeto. Ese modo conoce diversas variantes, y lo que Geertz propone es una alternativa firme frente a otras formas del simbolismo, como las que postulan David Schneider y Marshall Sahlins en Estados Unidos, Víctor Turner y Mary Douglas en Inglaterra o Dan Sperber y Michel Izard en Francia. La índole de la variante geertziana podrá apreciarse debidamente en esta traducción de artículos suyos que abarcan desde 1957 hasta 1972, coronada por el vívido manifiesto de *Thick Description*, espléndida pieza de maestría literaria. Interesa aquí complementar ese panorama con otras apreciaciones y otros conceptos, dispersos en una constelación de ensayos no menos capitales.

En 1963 Geertz conmueve la escena antropológica con *Agricultural Involution*, que fuera caracterizado por el marxista Robert Murphy como "uno de los más brillantes ensayos de la década acerca del cambio cultural" y "una de las más elocuentes condenas del colonialismo que puedan leerse en cualquier parte". En esa breve contribución ya se manifiesta con plenitud su habilidad expositiva, su instinto para sintetizar elementos heteróclitos y otorgarles sentido a través de una metáfora. Poste-

riormente, empero, Geertz irá reprimiendo cada vez más su interés por la ecología y la subsistencia como tales y moderando su inicial tono de beligerancia.

Pero en su prólogo a *Myth, Symbol, and Culture*, de 1971, logra aventar toda sospecha de que lo suyo sea propaganda de una idealización informe, maniobra de reacción política o proyecto de un subjetivismo veleidoso: lo simbólico (sea un rito de pasaje, una novela romántica, una ideología revolucionaria o un cuadro paisajístico) tiene una existencia tan concreta y una entidad tan manifiesta como lo material; las estructuras que lo simbólico trasunta, si bien elusivas, no constituyen milagros ni espejismos, sino hechos tangibles. La construcción de conceptos adecuados para dar cuenta de ellas en términos de generalizaciones pertinentes es la tarea intelectual más apremiante que nos aguarda, si es que queremos ampliar la incumbencia de la antropología más allá del despliege repetitivo de sus recursos tradicionales.

De inmediato, Geertz evalúa las posibilidades de "identificarse" con los informantes, en *From the native's point of view*, de 1974, contribuyendo a demoler, tras el antecedente escandaloso de los diarios íntimos de Malinowski, "el mito del trabajador de campo camaleónico, en perfecta sintonía con su entorno exótico: una maravilla andante de empatía, tacto, paciencia, y cosmopolitismo", capaz de escurrirse bajo la piel del nativo y de ver el mundo desde sus ojos. Una vez más, lo razonable para él es escapar de los extremos: no se trata de quedar aprisionado en los horizontes mentales de un pueblo, de lo que resultarían cosas tales como una etnografía de la hechicería escrita por un brujo, ni se trata tampoco de ser sistemáticamente ciego a las tonalidades distintivas de la experiencia del otro, obteniendo como saldo una etnografía de la hechicería escrita por un geómetra. Hay que lograr captar, en un vaivén dialéctico, el más local de los detalles y la más global de las estructuras, de manera de poner ambos frente a la vista simultáneamente. Hay que moverse, en suma, en torno de un círculo hermenéutico, pues entender la textura de la vida interior del nativo es más como captar un proverbio, cazar una alusión al vuelo o leer un poema, que como entrar verdaderamente en comunión con él.

En *Blurred Genres*, de 1980, donde continúa la saga que aquí se presenta, Geertz nos habla de una "refiguración del pensamiento social", un "viraje interpretativo" que ya se encuentra en marcha, y nos persuade de ello en esta frase majestuosa, colmada de alusiones: "Muchos científicos sociales —dice— se han apartado de un ideal explicativo de leyes y ejemplos, en beneficio de otro ideal de casos e interpretaciones, persiguiendo menos la clase de cosas que conecta planetas y péndulos y más la clase de vínculos que conecta crisantemos y espadas". Geertz, sin embargo, es lo suficientemente agudo como para intuir que ambos símiles no conllevan una disyuntiva insuperable ni imponen un desgarramiento fatal; en los mismos ensayos que aquí siguen se verá, por ejemplo, que no renuncia a asimilar las normas culturales a un programa de computadora, ni a parangonar el equilibrio vacilante de ciertas sociedades con el *steady state* de los sistémicos, ni a dejar entrever la afinidad secreta entre su concepción de la mente y la de los modernos psicólogos cognitivistas. La explicación interpretativa *es*, de todos modos, *explicación*, y no glosografía exaltada o imaginación en libertad; lo que se necesita no es renunciar a metáforas posibles, sino revitalizar nuestros mecanismos de comprensión y nuestra sensibilidad incorporando nuevas analogías. Sería preferible, en fin, que las analogías mecanicistas cedieran su territorio a otras, familiares a los estéticos, que no son menos precisas, sino más expresivas y oportunas.

Con *Anti anti-relativism*, de 1984, por último, Geertz cumplimenta otro de sus habituales ejercicios de equidistancia: no busca defender al relativismo, sino ata-

car a los que contra él militan. En esta empresa, afirma, la doble negación (oponerse a quien se opone) no funciona de la manera usual, y en ello radica su atractivo, su urgencia y su importancia ética. De hecho, los males del relativismo cultural se han exagerado; existen, sí, unos cuantos nihilistas aquí y allá, pero Geertz duda que hayan llegado a tal extremo como resultado de una sensibilidad excesiva a las demandas de otras culturas. El ejercicio culmina con una prolija revisión de las trivialidades expresamente antirrelativistas y de los peligros que entrañan; y hay que admitir que, gracias a los buenos oficios de los sociobiólogos y de ciertos redescubridores bisoños del psicoanálisis, el desperdicio intelectual que él encuentra es copioso.

A despecho de su brevedad, estas referencias sucintas acaban por dibujar una aceptable semblanza de sus preferencias, de su estilo y de su estatura. Geertz es, como puede inferirse, mucho más que *otro* simbolista del conjunto: a diferencia de Schneider, no teme afrontar las ásperas materialidades de la vida cotidiana, de la política, del poder, ni considera la conducta humana como distorsión u ocultamiento de lo que importa; en contraste con Sahlins, no se embarca acaloradamente en reduccionismos opuestos a aquellos que combate, ni se sirve de lógicas trasnochadas y ambiguas, ni tiene un pasado oprobioso del cual arrepentirse. Por otra parte, difiere de Turner en el hecho de que no encuentra satisfactorio dispersarse en un eclecticismo afable, no acepta callar las críticas que otros le merecen, ni halla placer en la multiplicación de categorías que luego no logra integrar. Tampoco se contenta, como Douglas, con descifrar en los símbolos una mera proyección de lo social y con dar por concluidas sus formalizaciones luego de trazar el primer diagrama. Ni pretende, como Sperber, asustar al lector burgués negando todos los lugares comunes, incluso los que son ciertos. Y a diferencia de Izard, no imita a Lévi-Strauss ni se ha tragado el cuento de las oposiciones binarias.

Aquí y en todas partes Geertz insiste en que el progreso de la disciplina no estará marcado por la precisión creciente de sus fórmulas, sino por el paulatino refinamiento del debate. Y este debate que él promueve ya se ha iniciado, energizando en su trámite un campo de concepciones encontradas, suscitando a veces más calor que luz, y poniendo al mismo Geertz, malgrado suyo, al frente de una facción no poco combativa de la antropología. Para sus detractores, Geertz, junto con los geertzianos (Rabinow, Sullivan, Charles Taylor), conforman algo así como una nueva Gnosis de Princeton que intenta desconstruir mediante una retórica seductora el programa científico de las ciencias del hombre, arrojándolas a las garras de una fenomenología seudofilosofante que ya asoma en los galimatías tautológicos de sus referencias a Schutz. Para sus partidarios, la ecuanimidad olímpica de Geertz, su prudencia, su distanciamiento de los extremismos, constituyen premisas sinceras que fundamentan la única alternativa viable de cara a un cientificismo que ya ha consumado su fracaso. En opinión de Ronald Walters, Geertz parece más interesado en sugerir tenuemente una ciencia de la interpretación que en desarrollarla en forma rigurosa; Denis Dutton, en cambio, sostiene que nuestro autor es un observador penetrante, un pensador de relieve y (esto no puede negarse) un eximio escritor de prosa inglesa. Para los materialistas culturales Geertz no es más que un insufrible idealista, lastrado por las taras inherentes a su pasión por Parsons; para los fenomenólogos, al contrario, es un profeta que debería ir todavía más lejos, ensarzándose, para escarnio de sus enemigos, en las feroces polémicas que despierta.

Geetz es, como se ve, el tipo de antropólogo ante quien nadie puede permanecer callado: mientras Asad deplora su concepto de religión, Shankman la emprende contra su epistemología y Linda Connor contra su trabajo de campo. Pero Prince-

ton, y la antropología simbólica en pleno, ven en él un patriarca, un manantial de ideas, un sabio profundo que comparte su clarividencia.

Más allá de estos juicios contrapuestos, de la emulación ciega y de la diatriba, una cosa es real: como lo han comprobado hasta el hartazgo las redundancias y los giros de sus discípulos, Geertz es, al igual que Lévi-Strauss, un creador único, una figura irrepetible. Quizá no brinde a la antropología una herramienta que otros, en lugar suyo, estén en capacidad de usar. Acaso su fascinación resulte más de la belleza tremenda de sus frases buriladas que del filo de los recursos a que nos abre. Y hasta es posible que el geertzianismo no prospere después que él nos abandone o cuando se aventure en otras experiencias. Pero Clifford Geertz, esencial e irremplazable, discutido y prolífico, está todavía aquí, entre nosotros, blandiendo su desafío.

Carlos Reynoso
Universidad de Buenos Aires

Prefacio

Cuando un antropólogo, apremiado por un editor solícito, comienza a reunir algunos de sus ensayos para publicar una especie de muestra retrospectiva de lo que estuvo haciendo o tratando de hacer durante los quince años transcurridos desde su producción, se encuentra ante dos decisiones importantes: qué escritos incluir y en qué medida respetar las versiones originales de esos trabajos. Todos los que escribimos artículos sobre ciencias sociales llevamos dentro de nosotros un libro no escrito y cada vez somos más los que tendemos a publicarlo; todos nos imaginamos que en el presente podríamos hacer mejor lo que hicimos en el pasado y estamos dispuestos a introducir en nuestro trabajo mejoras que no toleraríamos de ningún editor. Tratar de encontrar el diseño perfecto para el tapiz compuesto por lo que uno escribe puede ser una experiencia tan escalofriante como tratar de encontrarlo en su propia vida; siempre es intensa la tentación de entretejer *post facto* una figura que exprese "esto es lo que quise decir".

En cuanto a la primera de estas decisiones, resolví incluir en esta colección sólo aquellos ensayos que directa y explícitamente se refieren al concepto de cultura. En realidad, la mayor parte de los ensayos son estudios empíricos antes que disquisiciones teóricas pues me siento incómodo cuando me alejo demasiado de los hechos inmediatos de la vida social. Pero todos esos ensayos tienden fundamentalmente a exponer caso por caso, un punto de vista particular (algunos dirán peculiar) sobre lo que es la cultura, sobre el papel que desempeña en la vida social y cómo debería estudiársela adecuadamente. Aunque esta redefinición del concepto de cultura constituyó quizás el objeto de mayor interés para mí como antropólogo, también trabajé con alguna extensión en otras esferas como el desarrollo económico, la organización social, la historia comparada y la ecología cultural, objetos de interés que no están reflejados aquí, sino sólo tangencialmente. De manera que lo que ostensiblemente es una serie de ensayos vendría a constituir, según espero, algo así como un tratado, un tratado de teoría de la cultura tal como ésta se desarrolló a través de una serie de análisis concretos. No se trata, pues, de una reseña de mi trayectoria profesional más o menos errante (en la que se diga, por ejemplo, "y entonces escribí..."), sino que este libro expone un punto de vista.

En cuanto a la segunda decisión, la cuestión era más peliaguda. En general, me atengo al criterio de un *stare decisis* en cuanto a los artículos publicados porque si éstos necesitan ser objeto de mucha revisión, probablemente no deberían reimprimirse, sino que deberían ser reemplazados por un nuevo artículo que expusiera correctamente el asunto. Además, corregir los falsos juicios en que uno ha incurrido introduciendo conceptos diferentes en trabajos anteriores no me parece que sea juego del todo limpio, pues oscurece el proceso de evolución de las ideas que, según se supone, trata uno de demostrar al reunir los ensayos escritos en primera instancia.

Con todo eso, parece justificada cierta dosis de modificación retroactiva en casos en que lo sustancial de la exposición no se vea seriamente afectado, pero en que dejarla exactamente como fue escrita al principio significa o bien suministrar información anticuada o bien socavar una discusión aún válida por ceñirse uno demasiado estrechamente a una serie de hechos cuya importancia hoy ya se ha desvanecido.

En los ensayos que siguen, hay dos lugares en que estas consideraciones me parecieron pertinentes y en que por lo tanto llevé a cabo algunas modificaciones de lo escrito originalmente. El primer caso es el de los dos ensayos de la Parte II sobre cultura y evolución biológica, donde las fechas de fósiles dadas en los ensayos originales han sido definitivamente invalidadas. En general, las fechas se desplazaron hacia atrás en el tiempo y este cambio deja mi argumentación central esencialmente intacta; no veo pues ningún inconveniente en presentar las más recientes estimaciones. Parece poco razonable continuar diciendo al mundo que los australopitecos se remontan a un millón de años atrás cuando los arqueólogos están ahora encontrando fósiles que se pueden fechar en cuatro o cinco millones de años. El segundo caso tiene que ver con el capítulos 10 de la Parte IV, "La revolución integradora", donde el fluir histórico si es lícito llamarlo así desde que se escribió aquel artículo a principios de la década de 1960 hace parecer algunos de los pasajes realmente extraños. Como Nasser ha muerto, como el Paquistán se ha dividido, como Nigeria se ha desfederalizado y como el partido comunista ha desaparecido del escenario indonesio, escribir como si estas cosas no hubieran ocurrido es dar a la discusión cierto sentido de irrealidad, una discusión que, vuelvo a decirlo, considero aún válida, aun cuando ahora sea la hija de Nehru y no el propio Nehru quien gobierna la India y aun cuando la república de Malaya se haya expandido para convertirse en la Federación de Malasia. De manera que en ese ensayo tuve que hacer dos clases de cambios. Primero, modifiqué tiempos verbales, introduje nuevas cláusulas, agregué algunas notas de pie de página, etc. al cuerpo del texto para que no diera tanto la impresión de que no habían transcurrido los últimos diez años. Sin embargo no modifiqué nada sustancial con miras a mejorar mi argumentación. Segundo, agregué a cada uno de los casos estudiados —y ciertamente partiendo de ellos mismos— un párrafo en el que resumí los fenómenos importantes que se produjeron desde que fue escrito el ensayo para indicar así en todo caso que dichos fenómenos demuestran la continuada pertinencia de las cuestiones tratadas en ese ensayo atendiendo a hechos anteriores, y lo hice también para disipar el efecto Rip Van Winkle. Salvo unas pocas correcciones tipográficas y gramaticales (y algunos cambios en el estilo de dar las referencias a los efectos de la coherencia) el resto del libro permaneció esencialmente sin alteraciones.

Añadí sin embargo un nuevo capítulo, el primero, con la intención de exponer mi actual posición del modo más general que me es posible. Como mis opiniones sobre las cuestiones discutidas en los diferentes capítulos han evolucionado en estos quince años, hay realmente algunas diferencias en la manera en que ciertos temas son encarados en ese capítulo de introducción y la manera en que se los desarrolla en algunos de los ensayos reimpresos. Algunas de mis anteriores preocupaciones —la del funcionalismo, por ejemplo— son ahora menos prominentes en mi espíritu; y algunas de mis últimas preocupaciones —la de la semiótica, por ejemplo— son ahora más prominentes. Pero la tendencia general del pensamiento que muestran los ensayos —los cuales están dispuestos en un orden lógico, no cronológico— me parece relativamente consecuente y el capítulo introductorio representa un esfuerzo para definir de manera más explícita y sistemática lo que es esa tendencia del pensamiento: un intento, en definitiva, de decir lo que he estado diciendo.

Eliminé todas las expresiones de reconocimiento contenidas en los ensayos originales. Quienes me han prestado su ayuda saben que lo han hecho y saben hasta qué punto me han ayudado. Sólo puedo esperar que ahora se den cuenta de que también yo lo sé. En lugar de involucrarlos una vez más en mis confusiones, séame lícito dar el paso bastante peculiar de agradecer a tres notables instituciones académicas que me suministraron el adecuado marco intelectual de trabajo, el cual, estoy convencido de ello, no podría ser superado hoy por ningún otro del mundo: el Departamento de Relaciones Sociales de la Universidad de Harvard, donde me formé; el Departamento de Antropología de la Universidad de Chicago, donde enseñé durante una década, y el Instituto de Estudios Avanzados de Princeton, donde ahora trabajo. En un momento en el que el sistema universitario norteamericano es atacado y acusado de irrelevante o algo peor, yo sólo puedo decir que para mí fue un don redentor.

C.G.

Princeton, 1973

PARTE I

1.

Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura

I

En su libro *Philosophy in a New Key*, Susanne Langer observa que ciertas ideas estallan en el paisaje intelectual con una tremenda fuerza. Resuelven tantos problemas fundamentales en un momento que también parecen prometer que van a resolver todos los problemas fundamentales, clarificar todas las cuestiones oscuras. Todos se abalanzan a esa idea como si fuera un fórmula mágica de alguna nueva ciencia positiva, como si fuera el centro conceptual alrededor del cual es posible construir un nuevo sistema general de análisis. El súbito auge de semejante *grande idée*, que eclipsa momentáneamente casi todo lo demás, se debe, dice la autora, "al hecho de que todos los espíritus sensibles y activos se dedican inmediatamente a explotarla. La probamos en toda circunstancia, para toda finalidad, experimentamos las posibles extensiones de su significación estricta, sus generalizaciones y derivaciones".

Pero una vez que nos hemos familiarizado con la nueva idea, una vez que ésta forma parte de nuestra provisión general de conceptos teóricos, nuestras expectativas se hacen más equilibradas en lo tocante a los usos reales de dicha idea, de suerte que así termina su excesiva popularidad. Sólo unos pocos fanáticos persisten en su intento de aplicarla universalmente; pero pensadores menos impetuosos al cabo de un tiempo se ponen a considerar los problemas que la idea ha generado. Tratan de aplicarla y hacerla extensiva a aquellos campos donde resulta aplicable y donde es posible hacerla extensible y desisten de hacerlo en aquellos en que la idea no es aplicable ni puede extenderse. Si era valedera se convierte entonces verdaderamente en una idea seminal, en una parte permanente y perdurable de nuestro arsenal intelectual. Pero ya no tiene aquel promisorio, grandioso alcance de su aparente aplicación universal que antes tenía. La segunda ley de termodinámica o el principio de la selección natural o el concepto de motivación inconsciente o la organización de los medios de producción no lo explica todo y ni siquiera todo lo humano, pero, sin embargo, explica algo; de manera que nuestra atención se dirige a aislar sólo lo que es ese algo, a desembarazarnos de una buena porción de seudociencia a la que, en el primer entusiasmo de su celebridad, la idea también dio nacimiento.

Que sea en realidad éste o no el modo en que se desarrollan los conceptos científicos fundamentalmente importantes, no lo sé. Pero ciertamente este esquema encaja en el concepto de cultura alrededor del cual nació toda la disciplina de la antropología, la cual se preocupó cada vez más por limitar, especificar, circunscribir y contener el dominio de aquélla. Los ensayos que siguen, en sus diferentes maneras y en sus varias direcciones están todos dedicados a reducir el concepto de cultura a sus verdaderas dimensiones, con lo cual tienden a asegurar su constante importancia antes que a socavarla. Todos ellos, a veces explícitamente pero con más frecuencia en virtud del análisis particular que desarrollan, preconizan un concepto de cultura más estrecho, especializado y, según imagino, teóricamente más vigoroso que el de E. B.

Tylor, al que pretende reemplazar, pues el "todo sumamente complejo" de Tylor, cuya fecundidad nadie niega, me parece haber llegado al punto en el que oscurece más las cosas de lo que las revela.

El pantano conceptual a que puede conducir el estilo *pot-au-feu* tyloriano de teorizar sobre la cultura resulta palpable en lo que todavía es una de las mejores introducciones generales a la antropología, *Mirror for Man* de Clyde Kluckhohn. En unas veintisiete páginas de su capítulo sobre el concepto de cultura, Kluckhohn se las ingenia para definir la cultura como: 1) "el modo total de vida de un pueblo"; 2) "el legado social que el individuo adquiere de su grupo"; 3) "una manera de pensar, sentir y creer"; 4) "una abstracción de la conducta"; 5) "una teoría del antropólogo sobre la manera en que se conduce realmente un grupo de personas"; 6) "un depósito de saber almacenado"; 7) "una serie de orientaciones estandarizadas frente a problemas reiterados"; 8) "conducta aprendida"; 9) "un mecanismo de regulación normativo de la conducta"; 10) "una serie de técnicas para adaptarse, tanto al ambiente exterior como a los otros hombres"; 11) "un precipitado de historia"; y tal vez en su desesperación el autor recurre a otros símiles, tales como un mapa, un tamiz, una matriz. Frente a este género de dispersión teórica cualquier concepto de cultura aun cuando sea más restringido y no enteramente estándar, que por lo menos sea internamente coherente y que, lo cual es más importante, ofrezca un argumento susceptible de ser definido (como, para ser honestos, el propio Kluckhohn lo comprendió sagazmente) representa una mejora. El eclecticismo es contraproducente no porque haya únicamente una dirección en la que resulta útil moverse, sino porque justamente hay muchas y es necesario elegir entre ellas.

El concepto de cultura que propugno y cuya utilidad procuran demostrar los ensayos que siguen es esencialmente un concepto semiótico. Creyendo con Max Weber que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones. Lo que busco es la explicación, interpretando expresiones sociales que son enigmáticas en su superficie. Pero semejante pronunciamiento, que contiene toda una doctrina en una cláusula, exige en sí mismo alguna explicación.

II

El operacionalismo como dogma metodológico nunca tuvo mucho sentido por lo menos en lo que se refiere a las ciencias sociales y, salvo unos pocos rincones demasiado transitados —el conductismo skinneriano, los tests de inteligencia, etc.— está en gran medida muerto en la actualidad. Pero así y todo, hizo un aporte importante que conserva cierta fuerza, independientemente de lo que uno pueda pensar al tratar de definir el carisma o la alienación en términos operacionales: si uno desea comprender lo que es una ciencia, en primer lugar debería prestar atención, no a sus teorías o a sus descubrimientos y ciertamente no a lo que los abogados de esa ciencia dicen sobre ella; uno debe atender a lo que hacen los que la practican.

En antropología o, en todo caso, en antropología social lo que hacen los que la practican es etnografía. Y comprendiendo lo que es la etnografía o más exactamente lo que es *hacer etnografía* se puede comenzar a captar a qué equivale el análisis antropológico como forma de conocimiento. Corresponde advertir enseguida que ésta

no es una cuestión de métodos. Desde cierto punto de vista, el del libro de texto, hacer etnografía es establecer relaciones, seleccionar a los informantes, transcribir textos, establecer genealogías, trazar mapas del área, llevar un diario, etc. Pero no son estas actividades, estas técnicas y procedimientos lo que definen la empresa. Lo que la define es cierto tipo de esfuerzo intelectual: una especulación elaborada en términos de, para emplear el concepto de Gilbert Ryle, "descripción densa".

Ryle habla de "descripción densa" en dos recientes ensayos suyos (reimpresos ahora en el segundo volumen de sus *Collected papers*) dedicados a la cuestión de, como él dice, qué está haciendo *Le Penseur*: "pensando y reflexionando" y "pensando pensamientos". Consideremos, dice el autor, el caso de dos muchachos que contraen rápidamente el párpado del ojo derecho. En uno de ellos el movimiento es un tic involuntario; en el otro, una guiñada de conspiración dirigida a un amigo. Los dos movimientos, como movimientos, son idénticos; vistos desde una cámara fotográfica, observados "fenoménicamente" no se podría decir cuál es el tic y cuál es la señal ni si ambos son una cosa o la otra. Sin embargo, a pesar de que la diferencia no puede ser fotografiada, la diferencia entre un tic y un guiño es enorme, como sabe quien haya tenido la desgracia de haber tomado el primero por el segundo. El que guiña el ojo está comunicando algo y comunicándolo de una manera bien precisa y especial: 1) deliberadamente, 2) a alguien en particular, 3) para transmitir un mensaje particular, 4) de conformidad con un código socialmente establecido y 5) sin conocimiento del resto de los circunstantes. Como lo hace notar Ryle, el guiñador hizo dos cosas (contraer su ojo y hacer una señal) mientras que el que exhibió el tic hizo sólo una, contrajo el párpado. Contraer el ojo con una finalidad cuando existe un código público según el cual hacer esto equivale a una señal de conspiración *es* hacer una guiñada. Consiste, ni más ni menos, en esto: una pizca de conducta, una pizca de cultura y —*voilà!*— un gesto.

Pero todo esto no es más que el comienzo. Supongamos, continúa diciendo el autor, que haya un tercer muchacho quien "para divertir maliciosamente a sus camaradas" remeda la guiñada del primer muchacho y lo hace torpemente, desmañadamente, como aficionado. Por supuesto, lo hace de la misma manera en que el segundo muchacho guiñaba el ojo y el primero mostraba su tic, es decir, contrayendo rápidamente el párpado del ojo derecho; sólo que este último muchacho no está guiñando el ojo ni mostrando un tic, sino que está parodiando a otro cuando risueñamente intenta hacer la guiñada. También aquí existe un código socialmente establecido (el muchacho hará "el guiño" trabajosamente, exageradamente, quizá agregando una mueca... los habituales artificios del payaso); y también aquí hay un mensaje. Pero ahora lo que flota en el aire es, no una conspiración, sino el ridículo. Si los demás piensan que él realmente está haciendo una guiñada, todo su proyecto fracasa por entero, aunque con diferentes resultados si los compañeros piensan que está exhibiendo un tic. Y podemos ir aún más lejos: inseguro de sus habilidades mímicas, el supuesto satírico puede practicar en su casa ante el espejo; en ese caso no estará mostrando un tic, ni haciendo un guiño, ni remedando; estará ensayando; pero visto por una cámara fotográfica, observado por un conductista radical o por un creyente en sentencias protocolares, el muchacho estará solamente contrayendo con rapidez el párpado del ojo derecho, lo mismo que en los otros casos. Las complejidades son posibles y prácticamente no tienen fin, por lo menos lógicamente. Por ejemplo, el guiñador original podría haber estado fingiendo una guiñada, digamos, para engañar a los demás y hacerles creer que estaba en marcha una conspiración cuando en realidad no había tal cosa; en ese caso, nuestras descripciones de lo que el remedador está remedan-

do y de lo que el que ensaya ante el espejo está ensayando cambian desde luego en consecuencia. Pero la cuestión es que la diferencia entre lo que Ryle llama la "descripción superficial" de lo que está haciendo el que ensaya ante el espejo (remedador, guiñador, dueño de un tic...), es decir, "contrayendo rápidamente el ojo derecho" y la "descripción densa" de lo que está haciendo ("practicando una burla a un amigo al simular una señal con el fin de engañar a un inocente y hacerle creer que está en marcha una conspiración") define el objeto de la etnografía: una jerarquía estratificada de estructuras significativas atendiendo a las cuales se producen, se perciben y se interpretan los tics, los guiños, los guiños fingidos, las parodias, los ensayos de parodias y sin las cuales no existirían (ni siquiera los tics de grado cero que, como *categoría cultural*, son tan no guiños como los guiños son no tics), independientemente de lo que alguien hiciera o no con sus párpados.

Como tantas de las pequeñas historias que los filósofos de Oxford se complacen en urdir, todo este asunto de la guiñada, la falsa guiñada, la imitación burlesca de la guiñada, el ensayo burlesco de la falsa guiñada, puede parecer un poco artificial. Con la intención de agregar una nota más empírica me permito (sin hacer antes ningún comentario explicativo) transcribir un extracto, bastante típico, de mi propia libreta de campo para demostrar que, por redondeado que esté a los efectos didácticos, el ejemplo de Ryle presenta una imagen bien exacta de la clase de estructuras superpuestas, en cuanto a inferencias e implicaciones, a través de las cuales un etnógrafo trata continuamente de abrirse paso.

> Los franceses (según dijo el informante) sólo acababan de llegar. Instalaron unos veinte pequeños fuertes entre este punto, la ciudad, y la región de Marmusha en medio de las montañas, y los instalaron en medio de los promontorios a fin de poder vigilar el interior del país. Así y todo no podían garantizar protección y seguridad sobre todo por las noches, de manera que aunque se suponía que estaba legalmente abolido el sistema del *mezrag* (pacto comercial), en realidad continuaba practicándose lo mismo que antes.
>
> Una noche, cuando Cohen (que habla fluidamente el beréber) se encontraba allá arriba, en Marmusha, otros dos judíos comerciantes de una tribu vecina acudieron al lugar para comprarle algunos artículos. Unos beréberes pertenecientes a otra tribu vecina trataron de irrumpir en la casa de Cohen, pero éste disparó su escopeta al aire. (Tradicionalmente no estaba permitido que los judíos tuvieran armas, pero en aquel período las cosas estaban tan inquietas que muchos judíos las tenían de todas maneras.) El estampido llamó la atención de los franceses y los merodeadores huyeron.
>
> Pero regresaron a la noche siguiente; uno de ellos disfrazado de mujer llamó a la puerta y contó cierta historia. Cohen tenía sospechas y no quería dejarla entrar, pero los otros judíos dijeron: "Bah, si es sólo la mujer. Todo está bien". De manera que le abrieron la puerta y todo el grupo se precipitó adentro. Dieron muerte a los dos visitantes judíos, pero Cohen logró encerrarse en un cuarto adyacente. Oyó que los ladrones proyectaban quemarlo vivo en el negocio después de haber retirado las mercaderías; abrió entonces la puerta y se lanzó afuera blandiendo un garrote y así consiguió escaparse por una ventana.
>
> Llegó al fuerte para hacerse atender las heridas y se quejó al comandante local, un tal capitán Dumari, a quien le manifestó que deseaba obtener su *'ar*, es decir, cuatro o cinco veces el valor de las mercaderías que le habían robado. Los bandidos pertenecían a una tribu que todavía no se había sometido a la autori-

dad francesa y estaban en abierta rebelión, de modo que cuando Cohen pidió autorización para ir con su arrendador del *mezrag*, el jeque de la tribu de Marmusha, con el fin de recoger la indemnización que le correspondía por las reglas tradicionales, el capitán Dumari no podía darle oficialmente permiso a causa de la prohibición francesa del *mezrag*, pero le dio autorización verbal y le dijo: "Si te matan, es asunto tuyo".

Entonces el jeque, el judío y un pequeño grupo de hombres armados de Marmusha recorrieron diez o quince kilómetros montañas arriba por la zona rebelde, en la cual desde luego no había franceses; deslizándose a hurtadillas se apoderaron del pastor de la tribu ladrona y de sus rebaños. Los de la otra tribu pronto llegaron montados a caballo y armados para perseguirlos y ya estaban dispuestos a atacar. Pero cuando vieron quiénes eran los "ladrones de las ovejas" cambiaron de idea y dijeron: "Muy bien, hablaremos". Realmente no podían negar lo que había ocurrido —que algunos de sus hombres habían despojado a Cohen y dado muerte a sus dos visitantes— y no estaban dispuestos a desatar una contienda seria con los de Marmusha porque eso supondría una lucha con los invasores. Los dos grupos se pusieron pues a hablar y hablaron y hablaron en la llanura en medio de millares de ovejas; por fin decidieron reparar los daños con quinientas ovejas. Los dos grupos armados de beréberes se alinearon entonces montados a caballo en dos extremos opuestos de la llanura teniendo entre ellos el ganado; entonces Cohen con su negra vestidura talar y sus sueltas pantuflas se metió entre las ovejas y comenzó a elegir una por una a su placer para resarcirse de los daños.

Así Cohen obtuvo sus ovejas y retornó a Marmusha. Los franceses del fuerte lo oyeron llegar desde lejos (Cohen gritaba feliz recordando lo ocurrido: "Ba, ba, ba") y se preguntaron "¿Qué diablos es eso?" Cohen dijo: "Este es mi *'ar*". Los franceses no creyeron lo que en realidad había ocurrido y lo acusaron de ser un espía que trabajaba para los beréberes rebeldes. Lo encarcelaron y le quitaron su ganado. Su familia que vivía en la ciudad, no teniendo noticias suyas durante largo tiempo, creyó que había muerto. Pero los franceses terminaron por ponerlo en libertad y Cohen regresó a su hogar, aunque sin sus ovejas. Acudió entonces al coronel de la ciudad, el francés encargado de toda la región, para quejarse de lo ocurrido. Pero el coronel le replicó: "Nada puedo hacer en este asunto. No es cosa mía".

Citado textualmente y de manera aislada como "una nota metida en una botella", este pasaje da (como lo haría cualquier pasaje semejante presentado análogamente) una buena idea de cuantas cosas entran en la descripción etnográfica aun del tipo más elemental, da una idea de cuán extraordinariamente "densa" es tal descripción. En escritos antropológicos terminados, incluso en los reunidos en este libro, este hecho (que lo que nosotros llamamos nuestros datos son realmente interpretaciones de interpretaciones de otras personas sobre lo que ellas y sus compatriotas piensan y sienten) queda oscurecido porque la mayor parte de lo que necesitamos para comprender un suceso particular, un rito, una costumbre, una idea o cualquier otra cosa, se insinúa como información de fondo antes que la cosa misma sea directamente examinada. (Revelar, por ejemplo, que este pequeño drama se desarrolló en las tierras altas del centro de Marruecos en 1912 y que fue contado allí en 1968, determina gran parte de nuestra comprensión de ese drama.) Esto no entraña nada particularmente malo y en todo caso es inevitable. Sólo que lleva a una idea de la investigación antropoló-

gica que la concibe más como una actividad de observación y menos como la actividad de interpretación que en realidad es. Apoyándonos en la base fáctica, la roca firme (si es que la hay) de toda la empresa, ya desde el comienzo nos hallamos explicando y, lo que es peor, explicando explicaciones. Guiños sobre guiños sobre guiños.

El análisis consiste pues en desentrañar las estructuras de significación —lo que Ryle llamó códigos establecidos, expresión un tanto equívoca, pues hace que la empresa se parezca demasiado a la tarea del empleado que descifra, cuando más bien se asemeja a la del crítico literario— y en determinar su campo social y su alcance. Aquí, en nuestro texto, ese trabajo de discernir comenzaría distinguiendo las tres diferentes estructuras de interpretación que intervienen en la situación, los judíos, los beréberes y los franceses, y luego continuaría mostrando cómo (y por qué) en aquella época y en aquel lugar la copresencia de los tres elementos produjo una situación en la cual el sistemático malentendido redujo la forma tradicional a una farsa social. Lo que perjudicó a Cohen y junto con él a todo el antiguo esquema de relaciones sociales y económicas dentro del cual él se movía, fue una confusión de lenguas.

Luego volveré a ocuparme de esta afirmación demasiado compacta así como de los detalles del texto mismo. Por ahora sólo quiero destacar que la etnografía es descripción densa. Lo que en realidad encara el etnógrafo (salvo cuando está entregado a la más automática de las rutinas que es la recolección de datos) es una multiplicidad de estructuras conceptuales complejas, muchas de las cuales están superpuestas o enlazadas entre sí, estructuras que son al mismo tiempo extrañas, irregulares, no explícitas, y a las cuales el etnógrafo debe ingeniarse de alguna manera, para captarlas primero y para explicarlas después. Y esto ocurre hasta en los niveles de trabajo más vulgares y rutinarios de su actividad: entrevistar a informantes, observar ritos, elicitar términos de parentesco, establecer límites de propiedad, hacer censo de casas... escribir su diario. Hacer etnografía es como tratar de leer (en el sentido de "interpretar un texto") un manuscrito extranjero, borroso, plagado de elipsis, de incoherencias, de sospechosas enmiendas y de comentarios tendenciosos y además escrito, no en las grafías convencionales de representación sonora, sino en ejemplos volátiles de conducta modelada.

III

La cultura, ese documento activo, es pues pública, lo mismo que un guiño burlesco o una correría para apoderarse de ovejas. Aunque contiene ideas, la cultura no existe en la cabeza de alguien; aunque no es física, no es una entidad oculta. El interminable debate en el seno de la antropología sobre si la cultura es "subjetiva" u "objetiva" junto con el intercambio recíproco de insultos intelectuales ("¡Idealista!", "¡mentalista!", "¡conductista!", "¡impresionista!", "¡positivista!") que lo acompaña, está por entero mal planteado. Una vez que la conducta humana es vista como acción simbólica —acción que, lo mismo que la fonación en el habla, el color en la pintura, las líneas en la escritura o el sonido en la música, significa algo— pierde sentido la cuestión de saber si la cultura es conducta estructurada, o una estructura de la mente, o hasta las dos cosas juntas mezcladas. En el caso de un guiño burlesco o de una fingida correría para apoderarse de ovejas, aquello por lo que hay que preguntar no es su condición ontológica. Eso es lo mismo que las rocas por un lado y los sueños por el otro: son cosas de este mundo. Aquello por lo que hay que preguntar

es por su sentido y su valor: si es mofa o desafío, ironía o cólera, esnobismo u orgullo, lo que se expresa a través de su aparición y por su intermedio.

Esto podrá parecer una verdad evidente, pero hay numerosas maneras de oscurecerla. Una de ellas es imaginar que la cultura es una realidad "superorgánica", conclusa en sí misma, con fuerzas y fines propios; esto es reificar la cultura. Otra manera es pretender que la cultura consiste en el craso esquema de la conducta que observamos en los individuos de alguna comunidad identificable; esto es reducirla. Pero aunque estas dos confusiones todavía subsisten e indudablemente subsistirán siempre, la fuente principal del embrollo teórico que presenta la antropología contemporánea es una concepción que se desarrolló como reacción a esas dos posturas y que ahora está ampliamente sostenida; me refiero a la concepción, para citar a Ward Goodenough, quizá su principal expositor, según la cual "la cultura (está situada) en el entendimiento y en el corazón de los hombres".

Designada de varias maneras, etnociencia, análisis componencial o antropología cognitiva (una terminología fluctuante que refleja profunda incertidumbre), esta escuela de pensamiento sostiene que la cultura está compuesta de estructuras psicológicas mediante las cuales los individuos o grupos de individuos guían su conducta. "La cultura de una sociedad", para citar de nuevo o Goodenough, esta vez un pasaje que ha llegado a convertirse en el *locus classicus* de todo el movimiento, "consiste en lo que uno debe conocer o creer a fin de obrar de una manera aceptable para sus miembros". Y partiendo de este concepto de lo que es la cultura resulta una concepción, igualmente afirmada, de lo que es describirla: la exposición de reglas sistemáticas, una especie de algoritmia etnográfica que, de ser seguida, haría posible obrar, como, o pasar (dejando de lado la apariencia física) por un nativo. De esta manera, un subjetivismo extremado se vincula con un formalismo extremado, y el resultado no ha de sorprender: un violento debate sobre si los análisis particulares (que se realizan en la forma de taxonomías, paradigmas, tablas, árboles y otras ingenuidades) reflejan lo que los nativos "realmente" piensan o si son meramente hábiles simulaciones, lógicamente convincentes pero sustancialmente diferentes de lo que piensan los nativos.

Como a primera vista este enfoque parece lo bastante próximo al que estamos desarrollando aquí para que se lo confunda con él, conviene decir explícitamente lo que los divide. Si por un momento dejamos a un lado nuestros guiños y nuestras ovejas y tomamos un cuarteto de Beethoven como un ejemplo de cultura muy especial, pero sumamente ilustrativo en este caso, nadie lo identificará, creo, con su partitura, con la destreza y conocimientos necesarios para tocarlo, con la comprensión que tienen de él sus ejecutantes o el público, ni (poner atención, *en passant*, a los reduccionistas y a los reificadores) con una determinada ejecución del cuarteto o con alguna misteriosa entidad que trasciende la existencia material. "Ninguna de estas cosas" tal vez sea una expresión demasiado fuerte, pues siempre hay espíritus incorregibles. Pero que un cuarteto de Beethoven es una estructura tonal desarrollada en el tiempo, una secuencia coherente de sonidos modulados —en una palabra, música— y no el conocimiento de alguien o la creencia de alguien sobre algo, incluso sobre la manera de ejecutarlo, es una proposición que probablemente se acepte después de cierta reflexión.

Para tocar el violín es necesario poseer cierta inclinación, cierta destreza, conocimientos y talento, hallarse en disposición de tocar y (como reza la vieja broma) tener un violín. Pero tocar el violín no es ni la inclinación, ni la destreza, ni el conocimiento, ni el estado anímico, ni (idea que aparentemente abrazan los que creen en

"la cultura material") el violín. Para hacer un pacto comercial en Marruecos uno debe llevar a cabo ciertas cosas de determinadas maneras (entre ellas, mientras canta uno en árabe curánico degollar un cordero ante los miembros varones adultos de la tribu reunidos en el lugar) y poseer ciertas características psicológicas (entre otras, el deseo de cosas distantes). Pero el pacto comercial no es ni el degüello, ni el deseo, aunque es bien real, como hubieron de descubrirlo en una ocasión anterior siete parientes del jeque de Marmusha a quienes éste hizo ejecutar como consecuencia del robo de una mugrienta y sarnosa piel de oveja carente de todo valor que pertenecía a Cohen.

La cultura es pública porque la significación lo es. Uno no puede hacer una guiñada (o fingir burlescamente una guiñada) sin conocer lo que ella significa o sin saber cómo contraer físicamente el párpado y uno no puede llevar a cabo una correría para adueñarse de ovejas (o fingir tal correría) sin saber lo que es apoderarse de una oveja y la manera práctica de hacerlo. Pero sacar de estas verdades la conclusión de que saber guiñar es guiñar y saber robar una oveja es una correría para robar ovejas supone una confusión tan profunda como tomar descripciones débiles y superficiales por descripciones densas, identificar la guiñada con las contracciones del párpado o la correría para robar ovejas con la caza de animales lanudos fuera de los campos de pastoreo. La falacia cognitivista —de que la cultura consiste (para citar a otro vocero del movimiento, Stephen Tyler) en "fenómenos mentales que pueden [el autor quiere decir "deberían"] ser analizados mediante métodos formales semejantes a los de la matemática y la lógica"— es tan demoledora para un uso efectivo del concepto de cultura como lo son las falacias del conductismo y del idealismo de las cuales el cognitivismo es una corrección mal pergeñada. Y tal vez esta falacia sea aun peor puesto que sus errores son más refinados y sus deformaciones más sutiles.

La crítica generalizada de las teorías personales de la significación constituye ya (desde el primer Husserl y el último Wittgenstein) una parte tan importante del pensamiento moderno que no necesitamos exponerla aquí una vez más. Lo que se impone es darse cuenta de que el fenómeno alcanza a la antropología, y especialmente advertir que decir que la cultura consiste en estructuras de significación socialmente establecidas en virtud de las cuales la gente hace cosas tales como señales de conspiración y se adhiere a éstas, o percibe insultos y contesta a ellos no es lo mismo que decir que se trata de un fenómeno psicológico (una característica del espíritu, de la personalidad, de la estructura cognitiva de alguien) o decir que la cultura es el tantrismo, la genética, la forma progresiva del verbo, la clasificación de los vinos, el derecho común o la noción de "una maldición condicional" (como Westermarck definió el concepto de *'ar*, en virtud del cual Cohen reclamaba reparación de los daños sufridos). Lo que en un lugar como Marruecos nos impide a quienes nos hemos criado haciendo señas captar la significación de las señas de otros no es tanto ignorancia de cómo opera el proceso de conocimiento (aunque si uno supone que ese proceso opera de la misma manera en que opera en nosotros tal suposición contribuirá mucho a que conozcamos menos de tal proceso) como falta de familiaridad con el universo imaginativo en el cual los actos de esas gentes son signos. Ya que hemos nombrado a Wittgenstein, podemos también citarlo ahora:

> "Decimos de algunas personas que son transparentes para nosotros. Sin embargo, tocante a esta observación, es importante tener en cuenta que un ser humano puede ser un enigma completo para otro. Nos damos cuenta de esto cuando vamos a un país extranjero de tradiciones completamente extrañas para noso-

tros; y, lo que es más, aun teniendo dominio de la lengua del país. No *comprendemos* a la gente. (Y no a causa de no saber lo que esas gentes se dicen unas a otras.) No podemos sentirnos cómodos con ellas".

IV

Como experiencia personal la investigación etnográfica consiste en lanzarnos a una desalentadora aventura cuyo éxito sólo se vislumbra a lo lejos; tratar de formular las bases en que uno imagina, siempre con excesos, haber encontrado apoyo, es aquello en que consiste el escrito antropológico como empeño científico. No tratamos (o por lo menos yo no trato) de convertirnos en nativos (en todo caso una palabra comprometida) o de imitar a los nativos. Sólo los románticos o los espías encontrarían sentido en hacerlo. Lo que procuramos es (en el sentido amplio del término en el cual éste designa mucho más que la charla) conversar con ellos, una cuestión bastante más difícil, (y no sólo con extranjeros) de lo que generalmente se reconoce. "Si hablar *por* algún otro parece un proceso misterioso", observaba Stanley Cavell, "esto puede deberse a que hablar *a* alguien no parece lo suficientemente misterioso".

Considerada la cuestión de esta manera, la finalidad de la antropología consiste en ampliar el universo del discurso humano. Desde luego, no es ésta su única finalidad, también aspira a la instrucción, al entretenimiento, al consejo práctico, al progreso moral y a descubrir el orden natural de la conducta humana; y no es la antropología la única disciplina que persigue esta finalidad. Pero se trata de una meta a la que se ajusta peculiarmente bien el concepto semiótico de cultura. Entendida como sistemas en interacción de signos interpretables (que, ignorando las acepciones provinciales, yo llamaría símbolos), la cultura no es una entidad, algo a lo que puedan 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.

La famosa identificación antropológica con lo (para nosotros) exótico —jinetes beréberes, mercachifles judíos, legionarios franceses— es pues esencialmente un artificio para ocultarnos nuestra falta de capacidad para relacionarnos perceptivamente con lo que nos resulta misterioso y con los demás. Observar lo corriente en lugares en que esto asume formas no habituales muestra no, como a menudo se ha pretendido, la arbitrariedad de la conducta humana (no hay nada especialmente arbitrario en robar ovejas violentamente en Marruecos), sino la medida en que su significación varía según el esquema de vida que lo informa. Comprender la cultura de un pueblo supone captar su carácter normal sin reducir su particularidad. (Cuanto más me esfuerzo por comprender lo que piensan y sienten los marroquíes, tanto más lógicos y singulares me parecen.) Dicha comprensión los hace accesibles, los coloca en el marco de sus propias trivialidades y disipa su opacidad.

Es esta maniobra, a la que suele designarse demasiado superficialmente como "ver las cosas desde el punto de vista del actor", demasiado librescamente como el enfoque de la *Verstehen* o demasiado técnicamente como "análisis émico", la que a menudo conduce a la idea de que la antropología es una variedad de interpretación mental a larga distancia o una fantasía sobre las islas de caníbales, maniobra que, para algunos deseosos de navegar a través de los restos de una docena de filosofías hundidas, debe por eso ejecutarse con gran cuidado. Nada es más necesario para compren-

der lo que es la interpretación antropológica y hasta qué punto *es* interpretación que una comprensión exacta de lo que significa —y de lo que no significa— afirmar que nuestras formulaciones sobre sistemas simbólicos de otros pueblos deben orientarse en función del actor.[1]

Lo cual significa que las descripciones de la cultura de beréberes, judíos o franceses deben encararse atendiendo a los valores que imaginamos que beréberes, judíos o franceses asignan a las cosas, atendiendo a las fórmulas que ellos usan para definir lo que les sucede. Lo que no significa es que tales descripciones sean ellas mismas beréberes, judías o francesas, es decir, parte de la realidad que están describiendo; son antropológicas pues son parte de un sistema en desarrollo de análisis científico. Deben elaborarse atendiendo a las interpretaciones que hacen de su experiencia personas pertenecientes a un grupo particular, porque son descripciones, según ellas mismas declaran, de tales interpretaciones; y son antropológicas porque son en verdad antropólogos quienes las elaboran. Normalmente no es necesario señalar con tanto cuidado que el objeto de estudio es una cosa y que el estudio de ese objeto es otra. Es claro que el mundo físico no es la física y que una clave esquemática del Finnegan's Wake no es el *Finnegan's Wake*. Pero, como en el estudio de la cultura, el análisis penetra en el cuerpo mismo del objeto —es decir, *comenzamos con nuestras propias interpretaciones de lo que nuestros informantes son o piensan que son y luego las sistematizamos*—, la línea que separa la cultura (marroquí) como hecho natural y la cultura (marroquí) como entidad teórica tiende a borrarse; y tanto más si la última es presentada en la forma de una descripción, desde el punto de vista del actor, de las concepciones (marroquíes) de todas las cosas, desde la violencia, el honor, la dignidad y la justicia hasta la tribu, la propiedad, el padrinazgo y la jefatura.

En suma, los escritos antropológicos son ellos mismos interpretaciones y por añadidura interpretaciones de segundo y tercer orden. (Por definición, sólo un "nativo" hace interpretaciones de primer orden: se trata de *su* cultura.)[2] De manera que son ficciones; ficciones en el sentido de que son algo "hecho", algo "formado", "compuesto" —que es la significación de *fictio*—, no necesariamente falsas o inefectivas o meros experimentos mentales de "como si". Elaborar descripciones orientadas hacia el punto de vista del actor de los hechos relativos a un caudillo beréber, a un comerciante judío y a un militar francés en el Marruecos de 1912 constituye claramente un acto imaginativo, en modo alguno diferente de la elaboración de análogas descripciones de, digamos, las relaciones que tenían entre sí un médico de provincias francés, su boba y adúltera esposa y el fútil amante en la Francia del siglo XIX. En el último caso, los actores están representados como si no hubieran existido y los hechos como si no hubieran ocurrido, en tanto que en el primer caso los actores están interpretados como reales y los hechos como ocurridos. Esta es una diferencia de

[1] No sólo de otros pueblos; la antropología puede ejercitarse en la cultura de la cual ella misma forma parte y, en efecto, esto ocurre cada vez en mayor medida, lo cual tiene profunda importancia, pero como plantea unos cuantos espinosos y especiales problemas de segundo orden, por el momento dejaré a un lado este hecho.

[2] El problema de los órdenes es ciertamente complejo. Los trabajos antropológicos basados en otros trabajos antropológicos (los de Lévi-Strauss, por ejemplo) pueden ciertamente ser de un cuarto orden o aún más, y los informantes con frecuencia y hasta habitualmente dan interpretaciones de segundo orden; es lo que ha llegado a conocerse como "modelos nativos". En las culturas ilustradas, en las que la interpretación "nativa" puede alcanzar niveles superiores (en el caso del Magreb basta pensar e un Ibn Jaldún y en el caso de los Estados Unidos en Margaret Mead) estas cuestiones se hacen verdaderamente intrincadas.

no poca importancia, una diferencia que precisamente Madame Bovary encontraba difícil de entender. Pero la importancia no reside en el hecho de que la historia de Madame Bovary fuera una creación literaria en tanto que la de Cohen fuera sólo una anotación. Las condiciones de su creación y su sentido (para no decir nada de la calidad literaria) difieren. Pero una historia es tan *fictio*, "una hechura", como la otra.

Los antropólogos no siempre tuvieron conciencia de este hecho: de que si bien la cultura existe en aquel puesto comercial, en el fuerte de la montaña o en la correría para robar ovejas, la antropología existe en el libro, en el artículo, en la conferencia, en la exposición del museo y hoy en día a veces en la película cinematográfica. Darse cuenta de esto significa comprender que la línea que separa modo de representación y contenido sustantivo no puede trazarse en el análisis cultural como no puede hacérselo en pintura; y ese hecho a su vez parece amenazar la condición objetiva del conocimiento antropológico al sugerir que la fuente de éste es, no la realidad social, sino el artificio erudito.

Lo amenaza, pero se trata de una amenaza superficial. El derecho de la relación etnográfica a que se le preste atención no depende de la habilidad que tenga su autor para recoger hechos primitivos en remotos lugares y llevarlos a su país, como si fueran una máscara o una escultura exótica, sino que depende del grado en que ese autor sea capaz de clarificar lo que ocurre en tales lugares, de reducir el enigma —¿qué clase de hombres son ésos?— al que naturalmente dan nacimiento hechos no familiares que surgen en escenarios desconocidos. Esto plantea varios problemas serios de verificación, o si la palabra "verificación" es demasiado fuerte para una ciencia tan blanda (yo preferiría decir "evaluación"), el problema de cómo hacer una relación mejor a partir de otra menos buena. Pero aquí está precisamente la virtud de la etnografía. Si ésta es descripción densa y los etnógrafos son los que hacen las descripciones, luego la cuestión fundamental en todo ejemplo dado en la descripción (ya se trate de una nota aislada de la libreta de campo, o de una monografía de las dimensiones de las de Malinowski) es la de saber si la descripción distingue los guiños de los tics y los guiños verdaderos de los guiños fingidos. Debemos medir la validez de nuestras explicaciones, no atendiendo a un cuerpo de datos no interpretados y a descripciones radicalmente tenues y superficiales, sino atendiendo al poder de la imaginación científica para ponernos en contacto con la vida de gentes extrañas. Como dijo Thoreau, no vale la pena dar la vuelta al mundo para ir a contar los gatos que hay en Zanzíbar.

V

La proposición de que no conviene a nuestro interés pasar por alto en la conducta humana las propiedades mismas que nos interesan antes de comenzar a examinar esa conducta, ha elevado a veces sus pretensiones hasta el punto de afirmar: como lo que nos interesa son sólo esas propiedades no necesitamos atender a la conducta sino en forma muy sumaria. La cultura se aborda del modo más efectivo, continúa esta argumentación, entendida como puro sistema simbólico (la frase que nos atrapa es "en sus propios términos"), aislando sus elementos, especificando las relaciones internas que guardan entre sí esos elementos y luego caracterizando todo el sistema de alguna manera general, de conformidad con los símbolos centrales alrededor de los cuales se organizó la cultura, con las estructuras subyacentes de que ella es una expresión, o con los principios ideológicos en que ella se funda. Aunque represente un claro mejoramiento respecto de la noción de cultura como "conducta

aprendida" o como "fenómenos mentales", y aunque sea la fuente de algunas vigorosas concepciones teóricas en la antropología contemporánea, este enfoque hermético me parece correr el peligro (y de manera creciente ha caído en él) de cerrar las puertas del análisis cultural a su objeto propio: la lógica informal de la vida real. No veo gran beneficio en despojar a un concepto de los defectos del psicologismo para hundirlo inmediatamente en los del esquematismo.

Hay que atender a la conducta y hacerlo con cierto rigor porque es en el fluir de la conducta— o, más precisamente, de la acción social— donde las formas culturales encuentran articulación. La encuentran también, por supuesto, en diversas clases de artefactos y en diversos estados de conciencia; pero éstos cobran su significación del papel que desempeñan (Wittgenstein diría de su "uso") en una estructura operante de vida, y no de las relaciones intrínsecas que puedan guardar entre sí. Lo que crea nuestro drama pastoral y de lo que trata por lo tanto ese drama es lo que Cohen, el jeque y el capitán Dumari hacían cuando se embrollaron sus respectivos propósitos: practicar el comercio, defender el honor, establecer el dominio francés. Cualesquiera que sean los sistemas simbólicos "en sus propios términos", tenemos acceso empírico a ellos escrutando los hechos, y no disponiendo entidades abstractas en esquemas unificados.

Otra implicación de esto es la de que la coherencia no puede ser la principal prueba de validez de una descripción cultural. Los sistemas culturales deben poseer un mínimo grado de coherencia, pues de otra manera no los llamaríamos sistemas, y la observación muestra que normalmente tienen bastante coherencia. Sin embargo, nada hay más coherente que la alucinación de un paranoide o que el cuento de un estafador. La fuerza de nuestras interpretaciones no puede estribar, como tan a menudo se acostumbra hacerlo ahora, en la tenacidad con que las interpretaciones se articulan firmemente o en la seguridad con que se las expone. Creo que nada ha hecho más para desacreditar el análisis cultural que la construcción de impecables pinturas de orden formal en cuya verdad nadie puede realmente creer.

Si la interpretación antropológica es realizar una lectura de lo que ocurre, divorciarla de lo que ocurre —de lo que en un determinado momento o lugar dicen determinados personas, de lo que éstas hacen, de lo que se les hace a ellas, es decir, de todo el vasto negocio del mundo— es divorciarla de sus aplicaciones y hacerla vacua. Una buena interpretación de cualquier cosa —de un poema, de una persona, de una historia, de un ritual, de una institución, de una sociedad— nos lleva a la médula misma de lo que es la interpretación. Cuando ésta no lo hace así, sino que nos conduce a cualquier otra parte —por ejemplo, a admirar la elegancia de su redacción, la agudeza de su autor o las bellezas del orden euclidiano— dicha interpretación podrá tener sus encantos, pero nada tiene que ver con la tarea que debía realizar: desentrañar lo que significa todo ese enredo de las ovejas.

El enredo de las ovejas —su robo, su devolución reparadora, la confiscación política de ellas— es (o era) esencialmente un discurso social, aun cuando, como lo indiqué antes, fuera un discurso desarrollado en múltiples lenguas y tanto en actos como en palabras.

Al reclamar su *'ar*, Cohen invocaba al pacto mercantil; al reconocer la reclamación, el jeque desafiaba a la tribu de los ladrones; al aceptar su culpabilidad la tribu de los ladrones pagó la indemnización; deseosos de hacer saber con claridad a los jeques y a los mercaderes por igual quiénes eran los que mandaban allí ahora, los franceses mostraron su mano imperial. Lo mismo que en todo discurso, el código no determina la conducta y lo que realmente se dijo no era necesario haberlo dicho. Co-

hen, considerando su ilegítima situación a los ojos del protectorado, podría haber decidido no reclamar nada. El jeque, por análogas razones, podría haber rechazado la reclamación. La tribu de los ladrones, que aún se resistía a la autoridad francesa, podría haber considerado la incursión como algo "real" y podría haber decidido luchar en lugar de negociar. Los franceses si hubieran sido más *hábiles* y menos *durs* (como en efecto llegaron a ser luego bajo la tutela señorial del mariscal Lyautey) podrían haber permitido a Cohen que conservara sus ovejas haciéndole una guiñada como para indicarle que podía continuar en sus actividades comerciales. Y hay además otras posibilidades: los de Marmusha podrían haber considerado la acción francesa un insulto demasiado grande, precipitándose en la disidencia; los franceses podrían haber intentado no tanto humillar a Cohen como someter más firmemente a ellos al propio jeque; y Cohen podría haber llegado a la conclusión de que, entre aquellos renegados beréberes y aquellos soldados de estilo Beau Geste, ya no valía la pena ejercer el comercio en aquellas alturas del Atlas y haberse retirado a los confines de la ciudad que estaban mejor gobernados. Y eso fue realmente lo que más o menos ocurrió poco después cuando el protectorado llegó a ejercer genuina soberanía. Pero lo importante aquí no es describir lo que ocurría o no ocurría en Marruecos. (Partiendo de este simple incidente uno puede llegar a enormes complejidades de experiencia social.) Lo importante es demostrar en qué consiste una pieza de interpretación antropológica: en trazar la curva de un discurso social y fijarlo en una forma susceptible de ser examinada.

El etnógrafo "inscribe" discursos sociales, los pone por escrito, los redacta. Al hacerlo, se aparta del hecho pasajero que existe sólo en el momento en que se da y pasa a una relación de ese hecho que existe en sus inscripciones y que puede volver a ser consultada. Hace ya mucho tiempo que murió el jeque, muerto en el proceso de lo que los franceses llamaban "pacificación"; el capitán Dumari, "su pacificador" se retiró a vivir de sus recuerdos al sur de Francia y Cohen el año pasado se fue a su "patria" Israel, en parte como refugiado, en parte como peregrino y en parte como patriarca agonizante. Pero lo que ellos se "dijeron" (en el sentido amplio del término) unos a otros en una meseta del Atlas hace sesenta años ha quedado conservado —no perfectamente, por cierto— para su estudio. Paul Ricoeur, de quien tomé toda esta idea de la inscripción de los actos aunque algún tanto modificada, pregunta: "¿Qué fija la escritura?"

> "No el hecho de hablar, sino lo 'dicho' en el hablar, y entendemos por 'lo dicho' en el hablar esa exteriorización intencional constitutiva de la finalidad del discurso gracias a la cual el *sagen* —el decir— tiende a convertirse en *Aussage*, en enunciación, en lo enunciado. En suma, lo que escribimos es el *noema* ('el pensamiento', el 'contenido', la 'intención') del hablar. Se trata de la significación del evento de habla, no del hecho como hecho."

Con esto no queda todo "dicho", pues si los filósofos de Oxford recurren a cuentitos, los fenomenólogos recurren a grandes proposiciones; pero esto de todas maneras nos lleva a una respuesta más precisa de nuestra pregunta inicial "¿Qué hace el etnógrafo?": el etnógrafo escribe.[3] Tampoco éste parece un descubrimiento

[3] O, también más exactamente, "inscribe". La mayor parte de la etnografía se encontrará ciertamente en libros y artículos antes que en películas cinematográficas, registros, museos, etc.; pero aun en libros y artículos hay por supuesto fotografías, dibujos, diagramas, tablas, etc. En

muy notable, y para algunos familiarizados con la actual "bibliografía" será poco plausible. Pero, como la respuesta estándar a nuestra pregunta fue "El etnógrafo observa, registra, analiza —una concepción del asunto por el estilo del *Vini, vidi, vinci*—, dicha respuesta puede tener consecuencias más profundas de lo que parece a primera vista, y no poco importante entre ellas es la de que distinción de estas tres fases de conocimiento (observar, registrar, analizar) puede normalmente no ser posible y que como "operaciones" autónomas pueden no existir en realidad.

La situación es aún más delicada porque, como ya observamos, lo que inscribimos (o tratamos de inscribir) no es discurso social en bruto, al cual, porque no somos actores (o lo somos muy marginalmente o muy especialmente) no tenemos acceso directo, sino que sólo la pequeña parte que nuestros informantes nos refieren.[4] Esto no es tan terrible como parece, pues en realidad no todos los cretenses son mentirosos y porque no es necesario saberlo todo para comprender algo. Pero hace parecer relativamente imperfecta la concepción del análisis antropológico como manipulación conceptual de hechos descubiertos, como reconstrucción lógica de una realidad. Disponer cristales simétricos de significación, purificados de la complejidad material en que estaban situados, y luego atribuir su existencia a principios autógenos de orden, a propiedades universales del espíritu humano o a vastas *Weltanschaungen* a priori, es aspirar a una ciencia que no existe e imaginar una realidad que no podrá encontrarse. El análisis cultural es (o debería ser) conjeturar significaciones, estimar las conjeturas y llegar a conclusiones explicativas partiendo de las mejores conjeturas, y no el descubrimiento del continente de la significación y el *mapeado* de su paisaje incorpóreo.

VI

De manera que la descripción etnográfica presenta tres rasgos característicos: es interpretativa, lo que interpreta es el flujo del discurso social y la interpretación consiste en tratar de rescatar "lo dicho" en ese discurso de sus ocasiones perecederas y fijarlo en términos susceptibles de consulta. El *kula* ha desaparecido o se ha alterado, pero para bien o para mal perdura *The Argonauts of the Western Pacific*. Además, la descripción etnográfica tiene una cuarta característica, por lo menos tal como yo la practico: es microscópica.

Esto no quiere decir que no haya interpretaciones antropológicas en gran escala de sociedades enteras, de civilizaciones, de acontecimientos mundiales, etc. En realidad, en esa extensión de nuestros análisis a contextos más amplios, lo que, junto con sus implicaciones teóricas, los recomienda a la atención general y lo que justifica que los elaboremos. A nadie le importan realmente, ni siquiera a Cohen (bueno... tal vez a Cohen sí) aquellas ovejas como tales. La historia puede tener sus puntos

---

antropología ha estado faltando conciencia sobre los modos de representación —para no hablar de los experimentos con ellos—.

[4] En la medida en que la idea de "observación participante" reforzó el impulso del antropólogo a compenetrarse con sus informantes y considerarlos antes personas que objetos, fue una idea valiosa. Pero en la medida en que condujo al antropólogo a perder de vista la naturaleza muy especial de su propio papel y a imaginarse él mismo como algo más que un transeúnte interesado (en ambos sentidos de la palabra), este concepto fue nuestra fuente más importante de mala fe.

culminantes y decisivos, "grandes ruidos en una pequeña habitación"; pero aquel pequeño episodio no era uno de esos momentos.

Quiere decir simplemente que el antropólogo de manera característica aborda esas interpretaciones más amplias y hace esos análisis más abstractos partiendo de los conocimientos extraordinariamente abundantes que tiene de cuestiones extremadamente pequeñas. Enfrenta las mismas grandes realidades políticas que otros —los historiadores, los economistas, los científicos políticos, los sociólogos— enfrentan en dimensiones mayores: el Poder, el Cambio, la Fe, la Opresión, el Trabajo, la Pasión, la Autoridad, la Belleza, la Violencia, el Amor, el Prestigio; sólo que el antropólogo las encara en contextos lo bastante oscuros —lugares como Marmusha y vidas como la de Cohen— para quitarles las mayúsculas y escribirlas con minúscula. Estas constancias demasiado humanas, "esas grandes palabras que nos espantan a todos", toman una forma sencilla y doméstica en esos contextos domésticos. Pero aquí está exactamente la ventaja, pues ya hay suficientes profundidades en el mundo.

Sin embargo, el problema de cómo llegar, partiendo de una colección de miniaturas etnográficas como el incidente de nuestras ovejas —un surtido de observaciones y anécdotas—, a la descripción de los paisajes culturales de una nación, de una época, de un continente, o de la civilización no es tan fácil de eludir con vagas alusiones a las virtudes de lo concreto y de mantener bien firmes los pies en la tierra. Para una ciencia nacida en tribus indias, en las islas del Pacífico y en las comunidades africanas y que luego se sintió animada por mayores ambiciones, éste ha llegado a ser un *importante problema metodológico, un problema que por lo general fue mal* manejado. Los modelos que los antropólogos elaboraron para justificar su paso desde las verdades locales a las visiones generales fueron en verdad los responsables de socavar toda la empresa antropológica en mayor medida que todo cuanto fueron capaces de urdir sus críticos: los sociólogos obsesionados con muestreos, los psicólogos con medidas o los economistas con agregados.

De estos modelos, los dos principales fueron: el de Jonesville como modelo "microcósmico" de los Estados Unidos, y el de la isla de Pascua como caso de prueba y modelo de "experimento natural". O bien los cielos metidos en un grano de arena, o bien las más remotas costas de la posibilidad.

Decretar que Jonesville es Estados Unidos en pequeño (o que Estados Unidos es Jonesville en grande) es una falacia tan evidente que aquí lo único que necesita explicación es cómo la gente ha logrado creer semejante cosa y ha esperado que otros la creyeran. La idea de que uno puede hallar la esencia de sociedades nacionales, de civilizaciones, de grandes religiones en las llamadas pequeñas ciudades y aldeas "típicas" es palpablemente un disparate. Lo que uno encuentra en las pequeñas ciudades y aldeas es (¡ay!) vida de pequeñas ciudades o aldeas. Si la importancia de los estudios localizados y microscópicos dependiera realmente de semejante premisa —de que captan el mundo grande en el pequeño—, dichos estudios carecerían de toda relevancia.

Pero por supuesto no depende de esto. El lugar de estudio no es el objeto de estudio. Los antropólogos no estudian aldeas (tribus, pueblos, vecindarios...); estudian *en* aldeas. Uno puede estudiar diferentes cosas en diferentes lugares, y en localidades confinadas se pueden estudiar mejor algunas cosas, por ejemplo, lo que el dominio colonial afecta a marcos establecidos de expectativa moral. Pero esto no significa que sea el lugar lo que uno estudia. En las más remotas provincias de Marruecos y de Indonesia me debatí con las mismas cuestiones con que se debatieron otros científicos sociales en lugares más centrales: la cuestión, por ejemplo, de cómo se explica que las más importunas pretensiones a la humanidad se formulen con los acentos

del orgullo de grupo; y lo cierto es que llegué aproximadamente a las mismas conclusiones. Uno puede agregar una dimensión, muy necesaria en el actual clima de las ciencias sociales, pero eso es todo. Si uno va a ocuparse de la explotación de las masas tiene cierto valor la experiencia de haber visto a un mediero javanés trabajando en la tierra bajo un aguacero tropical o a un sastre marroquí cosiendo caftanes a la luz de una lamparilla de veinte bujías. Pero la idea de que esta experiencia da el conocimiento de toda la cuestión (y lo eleva a uno a algún terreno ventajoso desde el cual se puede mirar hacia abajo a quienes están éticamente menos privilegiados) es una idea que sólo se le pude ocurrir a alguien que ha permanecido demasiado tiempo viviendo entre las malezas.

El concepto de "laboratorio natural" ha sido igualmente pernicioso, no sólo porque la analogía es falsa —¿qué clase de laboratorio es ése en el que no se puede manipular ninguno de los parámetros?—, sino porque conduce a la creencia de que los datos procedentes de los estudios etnográficos son más puros o más importantes o más sólidos o menos condicionados (la palabra preferida es "elementales") que los datos derivados de otras clases de indagación social. La gran variación natural de las formas culturales es, desde luego el gran (y frustrante) recurso de la antropología, pero también es el terreno de su más profundo dilema teórico: ¿cómo puede conciliarse semejante variación con la unidad biológica del género humano? Pero no se trata, ni siquiera metafóricamente, de una variación experimental porque el contexto en que se da varía junto con ella, de manera que no es posible (aunque hay quienes lo intentan) *aislar la y de la x y asignarles una función propia.*

Los famosos estudios que pretenden mostrar que el complejo de Edipo era al revés entre los naturales de las islas Trobriand, que los roles sexuales estaban invertidos entre los chambuli y que los indios pueblo carecían de agresión (todos ellos eran eran característicamente negativos, "pero no en el sur") no son, cualquiera que sea su validez empírica, hipótesis "científicamente demostradas y aprobadas". Son interpretaciones o malas interpretaciones a las cuales se llegó, como en otras interpretaciones de la misma manera y que son tan poco concluyentes como otras interpretaciones, de suerte que el intento de asignarles la autoridad de experimentación física no es sino un malabarismo metodológico. Los hallazgos etnográficos no son privilegiados, son sólo particulares. Considerarlos algo más (*o algo menos*) los deforma y deforma sus implicaciones, que para la teoría social son mucho más profundas que la mera primitividad.

Otra particularidad es ésta: la razón de que prolijas descripciones de remotas incursiones para robar ovejas (y un etnógrafo realmente bueno hasta llegaría a determinar qué clase de ovejas eran) tengan importancia general es la de que dichas descripciones presentan al espíritu sociológico material concreto con que alimentarse. Lo importante de las conclusiones del antropólogo es su complejo carácter específico y circunstanciado. Esta clase de material producido en largos plazos y en estudios principalmente (aunque no exclusivamente) cualitativos, con amplia participación del estudioso y realizados en contextos confinados y con criterios casi obsesivamente microscópicos, es lo que puede dar a los megaconceptos con los que se debaten las ciencias sociales contemporáneas —legitimidad, modernización, integración, conflicto, carisma, estructura, significación— esa clase de actualidad sensata que hace posible concebirlos no sólo de manera realista y concreta sino, lo que es más importante, pensar creativa e imaginativamente *con* ellos.

El problema metodológico que presenta la naturaleza microscópica de la etnografía es real y de peso. Pero no es un problema que pueda resolverse mirando una re-

mota localidad como si fuera el mundo metido en una taza de té o el equivalente sociológico de una cámara de niebla. Ha de resolverse —o en todo caso se lo mantendrá decentemente a raya— comprendiendo que las acciones sociales son comentarios sobre algo más que ellas mismas, y que la procedencia de una interpretación no determina hacia dónde va a ser luego impulsada. Pequeños hechos hablan de grandes cuestiones, guiños hablan de epistemología o correrías contra ovejas hablan de revolución, porque están hechos para hacerlo así.

VII

Y esto nos lleva por fin a considerar la teoría. El vicio dominante de los enfoques interpretativos de cualquier cosa —literatura, sueños, síntomas, cultura— consiste en que tales enfoques tienden a resistir (o se les permite resistir) la articulación conceptual y a escapar así a los modos sistemáticos de evaluación. Uno capta una interpretación o no la capta, comprende su argumento o no lo comprende, lo acepta o no lo acepta. Aprisionada en lo inmediato de los propios detalles, la interpretación es presentada como válida en sí misma o, lo que es peor, como validada por la supuestamente desarrollada sensibilidad de la persona que la presenta; todo intento de formular la interpretación en términos que no sean los suyos propios es considerado una parodia o, para decirlo con la expresión más severa que usan los antropólogos para designar el abuso moral, como un intento etnocéntrico.

En el caso de este campo de estudio, que tímidamente (aunque yo mismo no soy tímido al respecto) pretende afirmarse como una ciencia, no cabe semejante actitud. No hay razón alguna para que la estructura conceptual de una interpretación sea menos formulable y por lo tanto menos susceptible de sujetarse a cánones explícitos de validación que la de una observación biológica o la de un experimento físico, salvo la razón de que los términos en que puedan hacerse esas formulaciones, si no faltan por completo, son casi inexistentes. Nos vemos reducidos a insinuar teorías porque carecemos de los medios para enunciarlas.

Al mismo tiempo, hay que admitir que existe una serie de características de la interpretación cultural que hacen el desarrollo teórico mucho más difícil de lo que suele ser en otras disciplinas. La primera característica es la necesidad de que la teoría permanezca más cerca del terreno estudiado de lo que permanece en el caso de ciencias más capaces de entregarse a la abstracción imaginativa. En antropología, sólo breves vuelos de raciocinio suelen ser efectivos; vuelos más prolongados van a parar a sueños lógicos y a confusiones académicas con simetría formal. Como ya dije, todo el quid de un enfoque semiótico de la cultura es ayudarnos a lograr acceso al mundo conceptual en el cual viven nuestros sujetos, de suerte que podamos, en el sentido amplio del término, conversar con ellos. La tensión entre la presión de esta necesidad de penetrar en un universo no familiar de acción simbólica y las exigencias de progreso técnico en la teoría de la cultura, entre la necesidad de aprehender y la necesidad de analizar es, en consecuencia, muy grande y esencialmente inevitable. En realidad, cuanto más se desarrolla la teoría más profunda se hace la tensión. Esta es la primera condición de la teoría cultural: no es dueña de sí misma. Como es inseparable de los hechos inmediatos que presenta la descripción densa, la libertad de la teoría para forjarse de conformidad con su lógica interna es bastante limitada. Las generalidades a las que logra llegar se deben a la delicadeza de sus distinciones, no a la fuerza de sus abstracciones.

Y de esto se sigue una peculiaridad en la manera (una simple cuestión de he-

cho empírico) en que crece nuestro conocimiento de la cultura... de las culturas... de una cultura...: crece a chorros, a saltos. En lugar de seguir una curva ascendente de comprobaciones acumulativas, el análisis cultural se desarrolla según una secuencia discontinua pero coherente de despegues cada vez más audaces. Los estudios se realizan sobre otros estudios, pero no en el sentido de que reanudan una cuestión en el punto en el que otros la dejaron, sino en el sentido de que, con mejor información y conceptualización, los nuevos estudios se sumergen más profundamente en las mismas cuestiones. Todo análisis cultural serio parte de un nuevo comienzo y termina en el punto al que logra llegar antes de que se le agote su impulso intelectual Se movilizan hechos anteriormente descubiertos, se usan conceptos anteriormente desarrollados, se someten a prueba hipótesis anteriormente formuladas; pero el movimiento no va desde teoremas ya demostrados a teoremas demostrados más recientemente, sino que va desde la desmañada vacilación en cuanto a la comprensión más elemental, a una pretensión fundamentada de que uno ha superado esa primera posición. Un estudio antropológico representa un progreso si es más incisivo que aquellos que lo precedieron; pero el nuevo estudio no se apoya masivamente sobre los anteriores a los que desafía, sino que se mueve paralelamente a ellos.

Es esta razón, entre otras, la que hace del ensayo, ya de treinta páginas ya de trescientas páginas, el género natural para presentar interpretaciones culturales y las teorías en que ellas se apoyan, y ésta es también la razón por la cual, si uno busca tratados sistemáticos en este campo, se ve rápidamente decepcionado, y tanto más si llega a encontrar alguno. Aquí son raros hasta los artículos de inventario y en todo caso éstos sólo tienen un interés bibliográfico. Las grandes contribuciones teóricas están no sólo en estudios específicos —y esto es cierto en casi todos los campos de estudio— sino que son difíciles de separar de tales estudios para integrarlas en algo que pudiera llamarse "teoría de la cultura" como tal. Las formulaciones teóricas se ciernen muy bajo sobre las interpretaciones que rigen, de manera que separadas de éstas no tienen mucho sentido ni gran interés. Y esto es así no porque no sean generales (si no fueran generales no serían teóricas), sino porque enunciadas independientemente de sus aplicaciones, parecen vacías o perogrulladas. Puede uno (y en verdad es ésta la manera en que nuestro campo progresa conceptualmente) adoptar una línea de ataque teórico desarrollada en el ejercicio de una interpretación etnográfica y emplearla en otra, procurando lograr mayor precisión y amplitud; pero uno no puede escribir una Teoría General de la Interpretación Cultural. Es decir, uno puede hacerlo, sólo que no se ve gran ventaja en ello porque la tarea esencial en la elaboración de una teoría es, no codificar regularidades abstractas, sino hacer posible la descripción densa, no generalizar a través de casos particulares sino generalizar dentro de éstos.

Generalizar dentro de casos particulares se llama generalmente, por lo menos en medicina y en psicología profunda, inferencia clínica. En lugar de comenzar con una serie de observaciones e intentar incluirlas bajo el dominio de una ley, esa inferencia comienza con una serie de significantes (presuntivos) e intenta situarlos dentro de un marco inteligible. Las mediciones se emparejan con predicciones teóricas, pero los síntomas (aun cuando sean objeto de medición) se examinan en pos de sus peculiaridades teóricas, es decir, se diagnostican. En el estudio de la cultura los significantes no son síntomas o haces de síntomas, sino que son actos simbólicos o haces de actos simbólicos, y aquí la meta es, no la terapia, sino el análisis del discurso social. Pero la manera en que se usa la teoría —indagar el valor y sentido de las cosas— es el mismo.

Así llegamos a la segunda condición de la teoría cultural: por lo menos en el

sentido estricto del término, esta teoría no es predictiva. Quien pronuncia un diagnóstico no predice el sarampión; simplemente manifiesta que alguien tiene sarampión o que a lo sumo *anticipa* que es probable que a breve plazo alguien lo adquiera. Pero esta limitación, que es bien real, ha sido en general mal interpretada y además exagerada porque se la tomó como que significaba que la interpretación cultural es meramente *post facto*; que, lo mismo que el campesino del viejo cuento, primero hacemos los agujeros en la cerca y luego alrededor de ellos pintamos el blanco de tiro. No se puede negar que hay algo cierto en esto y que a veces se manifiesta en lugares prominentes. Pero debemos negar que éste sea el resultado inevitable de un enfoque clínico del empleo de la teoría.

Verdad es que en el estilo clínico de la formulación teórica, la conceptualización se endereza a la tarea de generar interpretaciones de hechos que ya están a mano, no a proyectar resultados de manipulaciones experimentales o a deducir estados futuros de un determinado sistema. Pero eso no significa que la teoría tenga que ajustarse a solamente a realidades pasadas (o, para decirlo con más precisión, que tenga que generar interpretaciones persuasivas de realidades pasadas); también debe contemplar —intelectualmente— realidades futuras. Si bien formulamos nuestra interpretación de un conjunto de guiños o de una correría de ovejas después de ocurridos los hechos, a veces muy posteriormente, el marco teórico dentro del cual se hacen dichas interpretaciones debe ser capaz de continuar dando interpretaciones defendibles a medida que aparecen a la vista nuevos fenómenos sociales. Si bien uno comienza toda descripción densa (más allá de lo obvio y superficial) partiendo de un estado de general desconcierto sobre los fenómenos observados y tratando de orientarse uno mismo, no se inicia el trabajo (o no se debería iniciar) con las manos intelectualmente vacías. En cada estudio no se crean de nuevo enteramente las ideas teóricas; como ya dije, las ideas se adoptan de otros estudios afines y, refinadas en el proceso, se las aplica a nuevos problemas de interpretación. Si dichas ideas dejan de ser útiles ante tales problemas, cesan de ser empleadas y quedan más o menos abandonadas. Si continúan siendo útiles y arrojando nueva luz, se las continúa elaborando y se continúa usándolas.[5]

Semejante concepción de la manera en que funciona la teoría en una ciencia interpretativa sugiere que la distinción (en todo caso relativa) que se da en la ciencias experimentales o de observación entre "descripción" y "explicación", se da en nuestro caso como una distinción aún más relativa entre "inscripción" ("descripción densa") y "especificación" ("diagnóstico"), entre establecer la significación que determinadas acciones sociales tienen para sus actores y enunciar, lo más explícitamente que podamos, lo que el conocimiento así alcanzado muestra sobre la sociedad al que se refiere y, más allá de ella, sobre la vida social como tal. Nuestra doble tarea consiste en descubrir las estructuras conceptuales que informan los actos de nuestros su-

[5] Hay que admitir que esto tiene algo de idealización. Porque las teorías rara vez son decididamente descartadas en el uso médico, sino que se hacen cada vez más improductivas, gastadas, inútiles o vacuas y suelen persistir mucho después de que un puñado de personas (aunque éstas son frecuentemente muy apasionadas) pierda todo interés por tales teorías. Ciertamente en el caso de la antropología, más difícil resulta el problema de eliminar de la bibliografía ideas agotadas que obtener ideas productivas, y se dan discusiones teóricas en mayor medida de lo que uno preferiría, discusiones que son más críticas que constructivas; carreras completas se han dedicado a apresurar la defunción de nociones moribundas. A medida que progresa nuestro campo cabría esperar que este control de la mala hierba intelectual llegue a ser una parte menos prominente en nuestras actividades. Pero, por el momento, la verdad es que las viejas teorías tienden menos a morir que a ser reeditadas.

jetos, lo "dicho" del discurso social, y en construir un sistema de análisis en cuyos términos aquello que es genérico de esas estructuras, aquello que pertenece a ellas porque son lo que son, se destaque y permanezca frente a los otros factores determinantes de la conducta humana. En etnografía, la función de la teoría es suministrar un vocabulario en el cual pueda expresarse lo que la accción simbólica tiene que decir sobre sí misma, es decir, sobre el papel de la cultura en la vida humana.

Aparte de un par de artículos de orientación que versan sobre cuestiones más fundamentales, es de esta manera cómo opera la teoría en los ensayos reunidos aquí. Un conjunto de conceptos y de sistemas de conceptos muy generales y académicos —"integración", "racionalización", "símbolo", "ideología", "*ethos*", "revolución", "identidad", "metáfora", "estructura", "rito", "cosmovisión", "actor", "función", "sagrado" y desde luego la "cultura" misma— está entretejido en el cuerpo etnográfico de descripción densa con la esperanza de hacer científicamente elocuentes meras ocurrencias aisladas.[6] La meta es llegar a grandes conclusiones partiendo de hechos pequeños pero de contextura muy densa, prestar apoyo a enunciaciones generales sobre el papel de la cultura en la construcción de la vida colectiva relacionándolas exactamente con hechos específicos y complejos.

De manera que no es solamente interpretación lo que se desarrolla en el nivel más inmediato de la observación; también se desarrolla la teoría de que depende conceptualmente la interpretación.

Mi interés por el cuento de Cohen, lo mismo que el interés de Ryle por los guiños, nació de algunas ideas muy generales. El modelo de "la confusión de lenguas" (la concepción según la cual el conflicto social no es algo que se dé cuando, por debilidad, falta de definición o descuido, las formas culturales dejan de obrar, sino más bien algo que se da cuando, lo mismo que los guiños burlescos, esas formas están presionadas por situaciones o intenciones no habituales para obrar de maneras no habituales) no es una idea que extraje del cuento de Cohen. Se la debo a colegas, estudiantes y predecesores.

Nuestra en apariencia inocente "nota metida en una botella" es algo más que una pintura de los marcos de significación dentro de los cuales actúan mercaderes judíos, guerreros beréberes y procónsules franceses, y hasta algo más que una pintura de sus recíprocas interferencias. Es un argumento en favor de la idea de que reelaborar el esquema de relaciones sociales es reacomodar las coordenadas del mundo experimentado. Las formas de la sociedad son la sustancia de la cultura.

VIII

Existe un cuento de la India —por lo menos lo oí como un cuento indio— sobre un inglés que (habiéndosele dicho que el mundo descansaba sobre una plataforma, la cual se apoyaba sobre el lomo de un elefante el cual a su vez se sostenía sobre el lomo de una tortuga) preguntó (quizá fuera un etnógrafo, pues ésa es la manera en que se comportan): ¿y en qué se apoya la tortuga? Le respondieron que en otra tortuga. ¿Y esa otra tortuga? "Ah, *sahib*, después de ésa son todas tortugas."

[6] El grueso de los siguientes capítulos se refiere más a Indonesia que a Marruecos, pues sólo ahora comienzo a encarar las dificultades de mis materiales relativos al norte de Africa que en su mayor parte fueron reunidos recientemente. El trabajo sobre el campo realizado en Indonesia se desarrolló en 1952-54, 1957-1958 y en 1971; en Marruecos en 1964, 1965-1966, 1968-1969 y 1972.

Y ésa es verdaderamente la condición de las cosas. No sé durante cuánto tiempo sería provechoso meditar en el encuentro de Cohen, el jeque y Dumari (el tiempo de hacerlo quizá se haya pasado); pero sé que por mucho que continúe meditando en ese encuentro no me acercaré al fondo del asunto. Tampoco me he acercado más al fondo de cualquier otra cosa sobre la cual haya escrito en estos ensayos que siguen o en otros lugares. El análisis cultural es intrínsecamente incompleto. Y, lo que es peor, cuanto más profundamente se lo realiza menos completo es. Es ésta una extraña ciencia cuyas afirmaciones más convincentes son las que descansan sobre bases más trémulas, de suerte que estudiar la materia que se tiene entre manos es intensificar las sospechas (tanto de uno mismo como de los demás) de que uno no está encarando bien las cosas. Pero esta circunstancia es lo que significa ser un etnógrafo, aparte de importunar a personas sutiles con preguntas obtusas.

Uno puede escapar a esta situación de varias maneras: convirtiendo la cultura en folklore y colectándolo, convirtiéndola en rasgos y contándolos, convirtiéndola en instituciones y clasificándolas, o reduciéndola a estructuras y jugando con ellas. Pero éstas son escapatorias. Lo cierto es que abrazar un concepto semiótico de cultura y un enfoque interpretativo de su estudio significa abrazar una concepción de las enunciaciones etnográficas, para decirlo con una frase ahora famosa de W. B. Gallie, "esencialmente discutible". La antropología, o por lo menos la antropología interpretativa, es una ciencia cuyo progreso se caracteriza menos por un perfeccionamiento del consenso que por el refinamiento del debate. Lo que en ella sale mejor es la precisión con que nos vejamos unos a otros.

Esto es muy difícil de ver cuando nuestra atención está monopolizada por una sola parte de la argumentación. Aquí los monólogos tienen escaso valor porque no hay conclusiones sobre las cuales informar; lo que se desarrolla es meramente una discusión. En la medida en que los ensayos aquí reunidos tengan alguna importancia, ésta estriba menos en lo que dicen que en aquello que atestiguan: un enorme aumento de interés, no sólo por la antropología, sino por los estudios sociales en general y por el papel de las formas simbólicas en la vida humana. La significación, esa evasiva y mal definida seudo-entidad que antes muy contentos abandonábamos a los filósofos y a los críticos literarios para que frangollaran con ella, ha retornado ahora al centro de nuestra disciplina. Hasta los marxistas citan a Cassirer; hasta los positivistas citan a Kenneth Burke.

Mi propia posición en el medio de todo esto fue siempre tratar de resistirme al subjetivismo, por un lado, y al cabalismo mágico, por otro; tratar de mantener el análisis de las formas simbólicas lo más estrechamente ligado a los hechos sociales concretos, al mundo público de la vida común y tratar de organizar el análisis de manera tal que las conexiones entre formulaciones teóricas e interpretaciones no quedaran oscurecidas con apelaciones a ciencias oscuras. Nunca me impresionó el argumento de que como la objetividad completa es imposible en estas materias (como en efecto lo es) uno podría dar rienda suelta a sus sentimientos. Pero esto es, como observó Robert Solow, lo mismo que decir que, como es imposible un ambiente perfectamente aséptico, bien podrían practicarse operaciones quirúrgicas en una cloaca. Por otro lado, tampoco me han impresionado las pretensiones de la lingüística estructural, de la ingeniería computacional o de alguna otra forma avanzada de pensamiento que pretenda hacernos comprender a los hombres sin conocerlos. Nada podrá desacreditar más rápidamente un enfoque semiótico de la cultura que permitirle que se desplace hacia una combinación de intuicionismo y de alquimia, por elegantemente que se expresen las intuiciones o por moderna que se haga aparecer la alquimia.

Siempre está el peligro de que el análisis cultural, en busca de las tortugas que se encuentran más profundamente situadas, pierda contacto con las duras superficies de la vida, con las realidades políticas y económicas dentro de las cuales los hombres están contenidos siempre, y pierda contacto con las necesidades biológicas y físicas en que se basan esas duras superficies. La única defensa contra este peligro y contra el peligro de convertir así el análisis cultural en una especie de esteticismo sociológico, es realizar el análisis de esas realidades y esas necesidades en primer término. Y así llegué a escribir sobre el nacionalismo, sobre la violencia, sobre la identidad, sobre la naturaleza humana, sobre la legitimidad, sobre la revolución, sobre lo étnico, sobre la urbanización, sobre el *status* social, sobre la muerte, sobre el tiempo y ante todo sobre determinados intentos de determinadas personas para situar estas cosas dentro de un marco comprensible, significativo.

Considerar las dimensiones simbólicas de la acción social —arte, religión, ideología, ciencia, ley, moral, sentido común— no es apartarse de los problemas existenciales de la vida para ir a parar a algún ámbito empírico de formas desprovistas de emoción; por el contrario es sumergirse en medio de tales problemas. La vocación esencial de la antropología interpretativa no es dar respuestas a nuestras preguntas más profundas, sino darnos acceso a respuestas dadas por otros, que guardaban otras ovejas en otros valles, y así permitirnos incluirlas en el registro consultable de lo que ha dicho el hombre.

PARTE II

2.

El impacto del concepto de cultura en el concepto de hombre

I

Hacia el final de su reciente estudio de las ideas empleadas por pueblos tribuales, *La Pensée Sauvage*, el antropólogo francés Lévi-Strauss observa que la explicación científica no consiste, como tendemos a imaginar, en la reducción de lo complejo a lo simple. Antes bien consiste, dice el autor, en sustituir por una complejidad más inteligible una complejidad que lo es menos. En el caso del estudio del hombre puede uno ir aún más lejos, según creo, y aducir que la explicación a menudo consiste en sustituir cuadros simples por cuadros complejos, procurando conservar de alguna manera la claridad persuasiva que presentaban los cuadros simples.

Supongo que la elegancia continúa siendo un ideal científico general; pero en ciencias sociales muy a menudo se dan desarrollos verdaderamente creativos apartándose de ese ideal. El avance científico comúnmente consiste en una progresiva complicación de lo que antes parecía una serie hermosamente simple de ideas, pero que ahora parece intolerablemente simplista. Una vez producida esta especie de desencanto, la inteligibilidad y, por lo tanto, la fuerza explicativa reposan en la posibilidad de sustituir por lo abarcado pero comprensible lo abarcado pero incomprensible a que se refiere Lévi-Strauss. Whitehead ofreció una vez la siguiente máxima a las ciencias naturales: "Busca la simplicidad y desconfía de ella"; a las ciencias sociales podría haberles dicho: "Busca la complejidad y ordénala".

Ciertamente el estudio de la cultura se ha desarrollado como si se hubiera seguido esta máxima. El nacimiento de un concepto científico de cultura equivalía a la demolición (o, por lo menos, estaba relacionado con ésta) de la concepción de la naturaleza humana que dominaba durante la Ilustración —una concepción que, dígase lo que se dijere en favor o en contra de ella, era clara y simple— y a su reemplazo por una visión no sólo más complicada sino enormemente menos clara. El intento de clarificarla, de reconstruir una explicación inteligible de lo que el hombre es, acompañó desde entonces todo el pensamiento científico sobre la cultura. Habiendo buscado la complejidad y habiéndola encontrado en una escala mayor de lo que jamás se habían imaginado, los antropólogos se vieron empeñados en un tortuoso esfuerzo para ordenarla. Y el fin de este proceso no está todavía a la vista.

La Ilustración concebía desde luego al hombre en su unidad con la naturaleza con la cual compartía la general uniformidad de composición que habían descubierto las ciencias naturales bajo la presión de Bacon y la guía de Newton. Según esto, la naturaleza humana está tan regularmente organizada, es tan invariable y tan maravillosamente simple como el universo de Newton. Quizás algunas de sus leyes sean diferentes, pero *hay* leyes; quizás algo de su carácter inmutable quede oscurecido por los aderezos de modas locales, pero la naturaleza humana *es* inmutable.

Una cita que hace Lovejoy (cuyo magistral análisis estoy siguiendo aquí) de un historiador de la ilustración, Mascou, expone la posición general con esa útil llaneza que a menudo encontramos en un escritor menor:

"El marco escénico [en diferentes tiempos y lugares] ciertamente cambia y los actores cambian sus vestimentas y su apariencia; pero sus movimientos internos surgen de los mismos deseos y pasiones de los hombres y producen sus efectos en las vicisitudes de los reinos y los pueblos'.[1]

Ahora bien, no cabe menospreciar esta concepción, ni tampoco puede decirse, del concepto a pesar de mi referencia a su "demolición", que haya desaparecido completamente del pensamiento antropológico contemporáneo. La idea de que los hombres son hombres en cualquier guisa y contra cualquier telón de fondo no ha sido reemplazada por la de "otras costumbres, otras bestias".

Sin embargo, por bien construido que estuviera el concepto iluminista de la naturaleza humana, tenía algunas implicaciones mucho menos aceptables, la principal de las cuales era, para citar esta vez al propio Lovejoy, la de que "todo aquello cuya inteligibilidad, verificabilidad o afirmación real esté limitada a hombres de una edad especial, de una raza especial, de un determinado temperamento, tradición o condición carece de verdad o de valor o, en todo caso, no tiene importancia para un hombre razonable".[2] La enorme variedad de diferencias que presentan los hombres en cuanto a creencias y valores, costumbres e instituciones, según los tiempos y lugares, no tiene significación alguna para definir su naturaleza. Se trata de meros aditamentos y hasta de deformaciones que recubren y oscurecen lo que es realmente humano —lo constante, lo general, lo universal— en el hombre.

Y así, en un pasaje hoy muy conocido, el doctor Johnson consideraba que el genio de Shakespeare consistía en el hecho de que "sus personajes no están modificados por las costumbres de determinados lugares y no practicadas por el resto del mundo, o por las peculiaridades de estudios o profesiones que pueden influir sólo en un pequeño número, o por los accidentes de transitorias modas u opiniones".[3] Y Racine consideraba el éxito de sus obras de temas clásicos como prueba de que "el gusto de París... coincide con el de los atenienses; mis espectadores se conmovían por las mismas cosas que en otros tiempos arrancaban lágrimas a los ojos de las clases más cultivadas de Grecia".[4]

Lo malo de este género de opinión, independientemente del hecho de que suena algún tanto cómica procediendo de alguien tan profundamente inglés como Johnson o tan profundamente francés como Racine, está en que la imagen de una naturaleza humana constante e independiente del tiempo, del lugar y de las circunstancias, de los estudios y de las profesiones, de las modas pasajeras y de las opiniones transitorias, puede ser una ilusión, en el hecho de que lo que el hombre es puede estar entretejido con el lugar de donde es y con lo que él cree que es de una manera inseparable. Precisamente considerar semejante posibilidad fue lo que condujo al nacimiento del concepto de cultura y al ocaso de la concepción del hombre como ser uniforme. Cualesquiera que sean las cosas que afirme la moderna antropología —y parece que en un momento u otro afirmó casi todas las cosas posibles—, hoy es firme la convicción de que hombres no modificados por las costumbres de determinados lugares en

1 A. O. Lovejoy, *Essays in the History of Ideas* (Nueva York, 1960), pág. 173.
2 *Ibíd*, pág. 80.
3 "Preface to Shakespeare", *Johnson on Shakespeare* (Londres, 1931), págs. 11-12.
4 Del Prefacio de *Iphigénie*.

realidad no existen, que nunca existieron y, lo que es más importante, que no podrían existir por la naturaleza misma del caso. No hay, no puede haber un escenario donde podamos vislumbrar a los actores de Mascou como "personas reales" que se pasean por las calles haraganeando, desentendidas de sus profesiones y exhibiendo con ingenuo candor sus espontáneos deseos y pasiones. Esos actores podrán cambiar sus papeles, sus estilos de representación y los dramas en que trabajan; pero —como el propio Shakespeare desde luego lo observó— están siempre actuando.

Esta circunstancia hace extraordinariamente difícil trazar una línea entre lo que es natural, universal y constante en el hombre y lo que es convencional, local y variable. En realidad, sugiere que trazar semejante línea es falsear la situación humana o por lo menos representarla seriamente mal.

Consideremos el trance de los naturales de Bali. Esos hombres caen en estados extremadamente disociados en los que cumplen toda clase de actividades espectaculares —clavan los dientes en las cabezas de pollos vivos para arrancarlas, se hieren con dagas, se lanzan a violentos movimientos, profieren extraños gritos, realizan milagrosas hazañas de equilibrio, imitan el acto sexual, comen heces— y lo hacen con tanta facilidad y de manera tan repentina como nosotros caemos en el sueño. Esos estados de rapto son una parte central de toda ceremonia. En algunos casos, cincuenta o sesenta personas caen una tras otra ("cual una hilera de petardos que va estallando", como hubo de decirlo un observador), y salen del trance a los cinco minutos o varias horas después sin tener la menor idea de lo que han estado haciendo y convencidas, a pesar de la amnesia, de que han tenido la experiencia más extraordinaria y más profundamente satisfactoria. ¿Qué conclusión puede uno sacar sobre la naturaleza humana a partir de esta clase de cosas y de los millares de cosas igualmente peculiares que los antropólogos descubren, investigan y describen? ¿Que los naturales de Bali son seres peculiares, marcianos de los Mares del Sur? ¿Que son lo mismo que nosotros en el fondo pero con ciertas costumbres peculiares, aunque realmente incidentales, que nosotros no tenemos? ¿Que tienen dotes innatas o que instintivamente se ven impulsados en ciertas direcciones antes que en otras? ¿O que la naturaleza humana no existe y que los hombres son pura y simplemente lo que su cultura los hace?

Con interpretaciones como éstas, todas insatisfactorias, la antropología intentó orientarse hacia un concepto más viable del hombre, un concepto en el que la cultura y la variedad de la cultura se tuvieran en cuenta en lugar de ser consideradas como caprichos y prejuicios, y al mismo tiempo un concepto en el que sin embargo no quedara convertida en una frase vacía "la unidad básica de la humanidad", el principio rector de todo el campo. Dar el gigantesco paso de apartarse de la concepción de la naturaleza humana unitaria significa, en lo que se refiere al estudio del hombre, abandonar el Edén. Sostener la idea de que la diversidad de las costumbres a través de los tiempos y en diferentes lugares no es una mera cuestión de aspecto y apariencia, de escenario y de máscaras de comedia, es sostener también la idea de que la humanidad es variada en su esencia como lo es en sus expresiones. Y con semejante reflexión se aflojan algunas amarras filosóficas bien apretadas y comienza una desasosegada deriva en aguas peligrosas.

Peligrosas porque si uno descarta la idea de que el Hombre con "H" mayúscula ha de buscarse detrás o más allá o debajo de sus costumbres y se la reemplaza por la idea de que el hombre, con minúscula, ha de buscarse "en" ellas, corre uno el peligro de perder al hombre enteramente de vista. O bien se disuelve sin dejar residuo alguno en su tiempo y lugar, criatura cautiva de su época, o bien se convierte en un soldado alistado en un vasto ejército tolstoiano inmerso en uno u otro de los terribles deter-

minismos históricos que nos han acosado desde Hegel en adelante. En las ciencias sociales estuvieron presentes y hasta cierto punto aún lo están estas dos aberraciones: una marchando bajo la bandera del relativismo cultural, la otra bajo la bandera de la evolución cultural. Pero también hubo, y más comúnmente, intentos para evitar aquellas dos posiciones buscando en las estructuras mismas de la cultura los elementos que definen una existencia humana que, si bien no son constantes en su expresión, son sin embargo distintivos por su carácter.

II

Los intentos para situar al hombre atendiendo a sus costumbres asumieron varias direcciones y adoptaron diversas tácticas; pero todos ellos, o virtualmente todos, se ajustaron a una sola estrategia intelectual general, lo que llamaré la concepción "estratigráfica" de las relaciones entre los factores biológicos, psicológicos, sociales y culturales de la vida humana. Según esta concepción, el hombre es un compuesto en varios "niveles", cada uno de los cuales se superpone a los que están debajo y sustenta a los que están arriba. Cuando analiza uno al hombre quita capa tras capa y cada capa como tal es completa e irreductible en sí misma; al quitarla revela otra capa de diferente clase que está por debajo. Si se quitan las abigarradas formas de la cultura encuentra uno las regularidades funcionales y estructurales de la organización social. Si se quitan éstas, halla uno los factores psicológicos subyacentes —"las necesidades básicas" o lo que fuere— que les prestan su apoyo y las hacen posibles. Si se quitan los factores psicológicos encuentra uno los fundamentos biológicos —anatómicos, fisiológicos, neurológicos— de todo el edificio de la vida humana.

El atractivo de este tipo de conceptualización, independientemente del hecho de que garantizaba la independencia y soberanía de las disciplinas académicas establecidas, estribaba en que parecía hacer posible resolverlo todo. No había que afirmar que la cultura del hombre lo era todo para él a fin de pretender que constituía, ello no obstante, un componente esencial e irreductible y hasta supremo de la naturaleza humana. Los hechos culturales podían interpretarse a la luz de un fondo de hechos no culturales sin disolverlos en ese fondo ni disolver el fondo en los hechos mismos. El hombre era un animal jerárquicamente estratificado. Una especie de depósito evolutivo en cuya definición cada nivel —orgánico, psicológico, social y cultural— tenía asignado un lugar indiscutible. Para ver lo que realmente el hombre era, debíamos superponer conclusiones de las diversas ciencias pertinentes —antropología, sociología, psicología, biología— unas sobre otras como los varios dibujos de un paño *moiré*; y una vez hecho esto, la importancia capital del nivel cultural (el único distintivo del hombre) se pondría naturalmente de manifiesto y nos diría con su propio derecho lo que realmente era el hombre. La imagen del hombre propia del siglo XVIII que lo veía como un puro razonador cuando se lo despojaba de sus costumbres culturales, fue sustituida a fines del siglo XIX y principios del siglo XX por la imagen del hombre visto como el animal transfigurado que se manifestaba en sus costumbres.

En el plano de la investigación concreta y del análisis específico, esta gran estrategia se dedicó primero a buscar en la cultura principios universales y uniformidades empíricas que, frente a la diversidad de las costumbres en todo el mundo y en distintas épocas, pudieran encontrarse en todas partes y aproximadamente en la misma forma, y, segundo, hizo el esfuerzo de relacionar tales principios universales, una

vez encontrados, con las constantes establecidas de la biología humana, de la psicología y de la organización social. Si podían aislarse algunas costumbres del catálogo de la cultura mundial y considerarse comunes a todas las variantes locales de la cultura y si éstas podían conectarse de una manera determinada con ciertos puntos de referencia invariables en los niveles subculturales, entonces podría hacerse algún progreso en el sentido de especificar qué rasgos culturales son esenciales a la existencia humana y cuáles son meramente adventicios, periféricos u ornamentales. De esta manera, la antropología podría determinar las dimensiones culturales en un concepto del hombre en conformidad con las dimensiones suministradas de análoga manera por la biología, la psicología o la sociología.

En esencia, ésta de ninguna manera es una idea nueva. El concepto de un *consensus gentium* (consenso de toda la humanidad) —la noción de que hay cosas sobre las cuales todos los hombres convendrán en que son correctas, reales, justas o atractivas y que esas cosas son por lo tanto, en efecto, correctas, reales justas o atractivas— estaba ya en la Ilustración y probablemente estuviera presente en una forma u otra en todas las edades y en todos los climas. Trátase de una de esas ideas que se le ocurren a casi todo el mundo tarde o temprano. Pero en antropología moderna su desarrollo —que comenzó con la elaboración en la década de 1920 de lo que Clark Wissler llamó "esquema cultural universal", que pasó por la presentación que hizo Bronislaw Malinowski de una lista de "tipos institucionales universales" a principios de la década de 1940 y que llegó a la elaboración que hizo G.P. Murdock de una serie de "comunes denominadores de la cultura" durante la segunda guerra mundial y después de ella— agregó algo nuevo. Agregó la noción de que (para citar a Clyde Kluckhohn, quizás el más convincente de los teóricos del *consensus gentium*) "algunos aspectos de la cultura asumen sus formas específicas sólo como resultado de accidentes históricos; otros son modelados por fuerzas que propiamente pueden llamarse universales".[5] De esta manera, la vida cultural del hombre está dividida en dos: una parte es, como las vestiduras de los actores de Mascou, independiente de los "movimientos internos" newtonianos de los hombres; la otra parte es una emanación de esos movimientos mismos. La cuestión que aquí se plantea es: ¿puede realmente sostenerse este edificio situado a mitad de camino entre el siglo XVIII y el siglo XX?

Que se sostenga o no depende de que pueda establecerse y afirmarse el dualismo entre aspectos empíricamente universales de cultura, que tienen sus raíces en realidades subculturales, y aspectos empíricamente variables que no presentan tales raíces. Y esto a su vez exige: 1) que los principios universales propuestos sean sustanciales y no categorías vacías; 2) que estén específicamente fundados en procesos biológicos, psicológicos o sociológicos y no vagamente asociados con "realidades subyacentes", y 3) que puedan ser defendidos convincentemente como elementos centrales en una definición de humanidad en comparación con la cual las mucho más numerosas particularidades culturales sean claramente de importancia secundaria. En estos tres puntos me parece que el enfoque del *consensus gentium* fracasa; en lugar de dirigirse a los elementos esenciales de la situación humana se aparta de ellos.

La razón por la cual no satisface la primera de estas exigencias —la de que los principios universales propuestos sean sustanciales y no categorías vacías o casi vacías— es la de que no puede hacerlo. Hay un conflicto lógico entre afirmar, por ejemplo, que "religión", "matrimonio", o "propiedad" son principios universales em-

[5] A. L. Kroeber. ed., *Anthropology Today* (Chicago 1953), pág. 516.

píricos y darles un contenido específico pues, decir que son universales empíricos equivale a decir que tienen el mismo contenido y decir que tienen el mismo contenido implica ir contra el hecho innegable de que no lo tienen. Si uno define la religión de una manera general e indeterminada —por ejemplo, como la orientación fundamental del hombre frente a la realidad— entonces no puede al mismo tiempo asignar a esa orientación un contenido en alto grado circunstanciado, pues evidentemente lo que compone la orientación fundamental frente a la realidad en los arrebatados aztecas, que en sacrificios humanos elevaban al cielo corazones palpitantes arrancados a pechos vivos, no es la orientación fundamental de los mansos zuñí bailando en grandes masas para dirigir sus súplicas a los benévolos dioses de la lluvia. El ritualismo obsesivo y el politeísmo insondable de los hindúes expresa una concepción muy diferente de lo "realmente real" de la concepción categóricamente monoteísta y del austero legalismo del islamismo suní. Aun cuando uno procure mantenerse en planos menos abstractos y afirmar, como lo hizo Kluckhohn, que es universal el concepto de una vida después de la muerte, o como lo hizo Malinowski, que el sentido de la providencia es universal, nos encontramos frente a la misma contradicción. Para hacer que la generalización de una vida después de la muerte resulte igual para los confucianos y los calvinistas, para los buddhistas zen y los buddhistas tibetanos, debe uno definirla en términos muy generales, en verdad tan generales que queda virtualmente evaporada toda la fuerza que parece tener. Y lo mismo cabe decir del sentido de la providencia, la cual puede cubrir bajo sus alas tanto las ideas de los navajos sobre las relaciones de los dioses y los hombres como las ideas de los naturales de las islas Trobriand. Y lo mismo que con la religión ocurre con el "matrimonio", "el comercio" y todo lo demás que A.L. Kroeber llama acertadamente "falsos universales", incluso en lo que respecta a algunos aparentemente más tangibles. El hecho de que en todas partes la gente se acople y genere hijos, el hecho de que tenga cierto sentido de lo mío y de lo tuyo y se proteja de una u otra manera de la lluvia y del sol no son hechos falsos ni, desde ciertos puntos de vista, carentes de importancia; pero difícilmente puedan ayudarnos mucho a trazar un retrato del hombre que sea fiel a éste por su semejanza y no una vacua especie de caricatura a lo "John Q. Public".

Lo que afirmo (que debería ser claro y espero que sea aún más claro dentro de un instante) es, no que no se puedan hacer generalizaciones sobre el hombre como hombre, salvo que éste es un animal sumamente variado, o que el estudio de la cultura en nada contribuye a revelar tales generalizaciones. Lo que quiero decir es que ellas no habrán de descubrirse mediante la busca baconiana de universales culturales, una especie de escrutinio de la opinión pública de los pueblos del mundo en busca de un *consensus gentium*, que en realidad no existe; y quiero decir además que el intento de hacerlo conduce precisamente al género de relativismo que toda esta posición se había propuesto expresamente evitar. "La cultura zuñí valora la contención", dice Kluckhohn, "la cultura kwakiutl alienta el exhibicionismo del individuo. Estos son valores contrastantes, pero al adherirse a ellos los zuñí y los kwakiutl muestran su adhesión a un valor universal, la valorización de las normas distintivas de su propia cultura".[6] Esto es claramente una evasión, pero sólo es más aparente y no más evasiva que las discusiones de los universales de la cultura en general. Después de todo ¿qué nos autoriza a decir, con Herskovits, que "la moral es un principio universal, lo mismo que el goce de la belleza y algún criterio de verdad", si poco después nos vemos obligados, como hace este autor, a agregar que "las múltiples formas que

[6] C. Kluckhohn, *Culture and Behavior* (Nueva York, 1962), pág. 280.

toman estos conceptos no son sino productos de la particular experiencia histórica de las sociedades que las manifiestan"?[7] Una vez que abandona uno la concepción de la uniformidad, aun cuando lo haga (como los teóricos del *consensus gentium*) sólo parcial y vacilantemente, el relativismo continúa siendo un peligro real que puede empero evitarse sólo encarando directa y plenamente las diversidades de la cultura humana (la reserva de los zuñí y el exhibicionismo de los kwakiutl), abarcándolas dentro del concepto de hombre, y no eludiéndolas con vagas tautologías y trivialidades sin fuerza.

Desde luego, la dificultad de enunciar universales culturales que sean al propio tiempo sustanciales impide también que se satisfaga la segunda exigencia que tiene que afrontar el enfoque del *consensus gentium*, el requisito de fundar esos universales en particulares procesos biológicos, psicológicos o sociológicos. Pero todavía hay algo más: la concepción "estratigráfica" de las relaciones entre factores culturales y factores no culturales impide esa fundamentación del modo más efectivo. Una vez que se ha llevado la cultura, la psique y el organismo a "planos científicos separados", completos y autónomos en sí mismos, es muy difícil volver a unirlos.

El intento más común de hacerlo es utilizar lo que se llaman "puntos de referencia invariantes". Estos puntos habrán de encontrarse, para citar una de las más famosas enunciaciones de esta estrategia ("Hacia un lenguaje común para el ámbito de las ciencias sociales", memorándum elaborado por Talcott Parsons, Kluckhohn, O. H. Taylor y otros a principios de la década de 1940).

> En la naturaleza de los sistemas sociales, en la naturaleza biológica y psicológica de los individuos que los componen, en las situaciones externas en las que éstos viven y obran, en la necesidad de coordinación de los sistemas sociales. En [la cultura]... estos focos de la estructura nunca se ignoran. De alguna manera deben "adaptarse" o "tenerse en cuenta".

Se conciben los universales culturales como respuestas cristalizadas a estas realidades ineludibles, como maneras institucionalizadas de llegar a un arreglo con ellas.

El análisis consiste entonces en cotejar supuestos universales con postuladas necesidades subyacentes y en intentar mostrar que hay cierta buena correspondencia entre ambas cosas. En el nivel social, se hace referencia a hechos tan indiscutibles como el de que todas las sociedades para persistir necesitan que sus miembros se reproduzcan, o que deben producir bienes y servicios, de ahí la universalidad de cierta forma de familia o cierta forma de comercio. En el plano psicológico, se recurre a necesidades básicas como el crecimiento personal —de ahí la ubicuidad de las instituciones educativas— o a problemas panhumanos, como la situación edípica; de ahí la ubicuidad de los dioses punitivos y de las diosas que prodigan cuidados. En el plano biológico se trata del metabolismo y de la salud; en el cultural, de hábitos alimentarios y procedimientos de cura, etc. El plan de acción consiste en considerar subyacentes exigencias humanas de una u otra clase y luego tratar de mostrar que esos aspectos culturales que son universales están, para emplear de nuevo la imagen de Kluckhohn, "cortados" por esas exigencias.

Otra vez aquí el problema no es tanto saber si existe de una manera general esta especie de congruencia, como saber si se trata de una congruencia laxa e indetermi-

[7] M. J. Herskovits, *Cultural Anthropology* (Nueva York, 1955), pág. 364.

nada. No es difícil referir ciertas instituciones humanas a lo que la ciencia (o el sentido común) nos dice que son exigencias de la existencia humana, pero es mucho más difícil establecer esta relación en una forma inequívoca. No sólo casi toda institución sirve a una multiplicidad de necesidades sociales, psicológicas y orgánicas (de manera que decir que el matrimonio es un mero reflejo de la necesidad social de reproducción o que los hábitos alimentarios son un reflejo de necesidades metabólicas es incurrir en la parodia) sino que no hay manera de establecer de un modo preciso y verificable las relaciones entre los distintos niveles. A pesar de las primeras apariencias, aquí no hay ningún serio intento de aplicar los conceptos y teorías de la biología, de la psicología o de la sociología al análisis de la cultura (y, desde luego, ni siquiera la menor sugestión del intercambio inverso) sino que se trata meramente de colocar supuestos hechos procedentes de niveles culturales y subculturales unos junto a los otros para suscitar la oscura sensación de que existe entre ellos alguna clase de relación, una oscura especie de "corte". Aquí no hay en modo alguno integración teórica, sólo hay una mera correlación (y ésta intuitiva) de hallazgos separados. Con el enfoque de los niveles nunca podemos, ni siquiera invocando "puntos de referencia invariantes", establecer genuinas interconexiones funcionales entre factores culturales y factores no culturales; sólo podemos establecer analogías, paralelismos, sugestiones y afinidades más o menos convincentes.

Con todo, aun cuando yo esté equivocado (como muchos antropólogos lo sostendrán, según admito) al pretender que el enfoque del *consensus gentium* no puede presentar ni universales sustanciales ni conexiones específicas entre fenómenos culturales y fenómenos no culturales que los expliquen, todavía queda pendiente la cuestión de si tales universales deberían tomarse como los elementos centrales en la definición del hombre, o si lo que necesitamos es una concepción de la humanidad fundada en un común denominador de un orden más bajo. Esta, desde luego, es una cuestión filosófica, no científica; pero la idea de que la esencia de lo que significa ser humano se revela más claramente en aquellos rasgos de la cultura humana que son universales, y no en aquellos que son distintivos de este o aquel pueblo, es un prejuicio que no estamos necesariamente obligados a compartir. ¿Es aprehendiendo semejantes hechos generales —por ejemplo el de que el hombre en todas partes tiene alguna clase de "religión"— o aprehendiendo la riqueza de este o aquel fenómeno religioso —el *rapto de los naturales de Bali* o el *ritualismo indio*, los *sacrificios humanos* de los aztecas o la danza para obtener lluvia de los zuñí— como captamos al hombre? ¿Es el hecho de que el "matrimonio" es universal (si lo es) un indicio tan penetrante de lo que somos como los hechos relativos a la poliandria del Himalaya o esas fantásticas reglas de matrimonio australianas o los elaborados sistemas de precio de la novia de los bantúes de Africa? El comentario de que Cromwell era el inglés más típico de su tiempo precisamente porque era el más estrambótico, puede resultar pertinente también aquí; bien pudiera ser que en las particularidades culturales de un pueblo —en sus rarezas— puedan encontrarse algunas de las más instructivas revelaciones sobre lo que sea genéricamente humano; bien pudiera ser que la principal contribución de la ciencia de la antropología a la construcción —o reconstrucción— de un concepto del hombre pueda consistir pues en mostrarnos cómo hallarlas.

III

La principal razón de que los antropólogos se hayan apartado de las particularidades culturales cuando se trataba de definir al hombre y se hayan refugiado en cambio en exangües principios universales es el hecho de que, encontrándose frente a las enormes variaciones de la conducta humana, se dejaban ganar por el temor de caer en el historicismo, de perderse en un torbellino de relativismo cultural tan convulsivo que pudiera privarlos de todo asidero fijo. Y no han faltado ocasiones de que se manifestara ese temor: *Patterns of Culture* de Ruth Benedict, probablemente el libro de antropología más popular que se haya publicado en los Estados Unidos, con su extraña conclusión de que cualquier cosa que un grupo de personas esté inclinado a hacer es digno del respeto de otro, es quizá sólo el ejemplo más sobresaliente de las desasosegadas posiciones en que uno puede caer al entregarse excesivamente a lo que Marc Bloch llamó "la emoción de aprender cosas singulares". Sin embargo tal temor es un espantajo. La idea de que a menos que un fenómeno cultural sea empíricamente universal no puede reflejar nada de la naturaleza del hombre es aproximadamente tan lógica como la idea de que porque la anemia afortunadamente no es universal nada puede decirnos sobre procesos genéticos humanos. Lo importante en la ciencia no es que los fenómenos sean empíricamente comunes —¿de otra manera por qué Becquerel estaría tan interesado en el peculiar comportamiento del uranio?—, sino que puedan revelar los permanentes procesos naturales que están en la base de dichos fenómenos. Ver el cielo en un grano de arena es una triquiñuela que no sólo los poetas pueden realizar.

En suma, lo que necesitamos es buscar relaciones sistemáticas entre diversos fenómenos, no identidades sustantivas entre fenómenos similares. Y para hacerlo con alguna efectividad, debemos reemplazar la concepción "estratigráfica" de las relaciones que guardan entre sí los varios aspectos de la existencia humana por una concepción sintética, es decir, una concepción en la cual factores biológicos, psicológicos, sociológicos y culturales puedan tratarse como variables dentro de sistemas unitarios de análisis. Establecer un lenguaje común en las ciencias sociales no es una cuestión de coordinar meramente terminologías o, lo que es aún peor, de acuñar nuevas terminologías artificiales; tampoco es una cuestión de imponer una sola serie de categorías a todo el dominio. Se trata de integrar diferentes tipos de teorías y conceptos de manera tal que uno pueda formular proposiciones significativas que abarquen conclusiones ahora confinadas en campos de estudio separados.

En el intento de lanzarme a esa integración desde el terreno antropológico para llegar así a una imagen más exacta del hombre, deseo proponer dos ideas: la primera es la de que la cultura se comprende mejor no como complejos de esquemas concretos de conducta —costumbres, usanzas, tradiciones, conjuntos de hábitos—, como ha ocurrido en general hasta ahora, sino como una serie de mecanismos de control —planes, recetas, fórmulas, reglas, instrucciones (lo que los ingenieros de computación llaman "programas")— que gobiernan la conducta. La segunda idea es la de que el hombre es precisamente el animal que más depende de esos mecanismos de control extragenéticos, que están fuera de su piel, de esos programas culturales para ordenar su conducta.

Ninguna de estas ideas es enteramente nueva, pero una serie de recientes puntos de vista registrados tanto en la antropología como en otras ciencias (cibernética, teoría de la información, neurología, genética molecular) las ha hecho susceptibles de una enunciación más precisa y les ha prestado un grado de apoyo empírico que an-

tes no tenían. Y de estas reformulaciones del concepto de cultura y del papel de la cultura en la vida humana deriva a su vez una definición del hombre que pone el acento no tanto en los caracteres empíricamente comunes de su conducta a través del tiempo y de un lugar a otro, como sobre los mecanismos por cuya acción la amplitud y la indeterminación de las facultades inherentes al hombre quedan reducidas a la estrechez y al carácter específico de sus realizaciones efectivas. Uno de los hechos más significativos que nos caracterizan podría ser en definitiva el de que todos comenzamos con un equipamiento natural para vivir un millar de clases de vida, pero en última instancia sólo acabamos viviendo una.

La concepción de la cultura desde el punto de vista de los "mecanismos de control" comienza con el supuesto de que el pensamiento humano es fundamentalmente social y público, de que su lugar natural es el patio de la casa, la plaza del mercado y la plaza de la ciudad. El pensar no consiste en "sucesos que ocurren en la cabeza" (aunque sucesos en la cabeza y en otras partes son necesarios para que sea posible pensar) sino en un tráfico de lo que G. H. Mead y otros llamaron símbolos significativos —en su mayor parte palabras, pero también gestos, ademanes, dibujos, sonidos musicales, artificios mecánicos, como relojes u objetos naturales como joyas— cualquier cosa, en verdad, que esté desembarazada de su mera actualidad y sea usada para imponer significación a la experiencia. En el caso de cualquier individuo particular esos símbolos ya le están dados en gran medida. Ya los encuentran corrientemente en la comunidad en que nació y esos símbolos continúan existiendo, con algunos agregados, sustracciones y alteraciones parciales a las que él puede haber contribuido o no, después de su muerte. Mientras vive los utiliza, o utiliza algunos de ellos, a veces deliberadamente o con cuidado, lo más frecuentemente de manera espontánea y con facilidad, pero siempre lo hace con las mismas miras: colocar una construcción sobre los sucesos entre los que vive para orientarse dentro del "curso en marcha de las cosas experimentadas", para decirlo con una vívida frase de John Dewey.

El hombre necesita tanto de esas fuentes simbólicas de iluminación para orientarse en el mundo, porque la clase de fuentes no simbólicas que están constitucionalmente insertas en su cuerpo proyectan una luz muy difusa. Los esquemas de conducta de los animales inferiores, por lo menos en mucha mayor medida que en el hombre, les son dados con su estructura física; las fuentes genéticas de información ordenan sus acciones dentro de márgenes de variación mucho más estrechos y que son más estrechos cuanto más inferior es el animal. En el caso del hombre, lo que le está dado innatamente son facultades de respuesta en extremo generales que, si bien hacen posible mayor plasticidad, mayor complejidad y, en las dispersas ocasiones en que todo funciona como debería, mayor efectividad de conducta, están mucho menos precisamente reguladas. Y ésta es la segunda fase de nuestra argumentación: si no estuviera dirigida por estructuras culturales —por sistemas organizados de símbolos significativos—, la conducta del hombre sería virtualmente ingobernable, sería un puro caos de actos sin finalidad y de estallidos de emociones, de suerte que su experiencia sería virtualmente amorfa. La cultura, la totalidad acumulada de esos esquemas o estructuras, no es sólo un ornamento de la existencia humana, sino que es una condición esencial de ella.

En antropología algunos de los testimonios más convincentes en apoyo de esta posición se deben a los recientes progresos de nuestra comprensión de lo que solía llamarse la ascendencia del hombre: el surgimiento del *homo sapiens* al destacarse de su fondo general de primate. De estos progresos tres tienen importancia capital: 1) se descartó la perspectiva secuencial de las relaciones entre la evolución física y el de-

sarrollo cultural del hombre en beneficio de la idea de una superposición interactiva; 2) se descubrió que el grueso de los cambios biológicos que engendraron al hombre moderno a partir de sus progenitores más inmediatos se produjeron en el sistema nervioso central y muy especialmente en el cerebro; 3) se advirtió que el hombre es, desde el punto de vista físico, un animal incompleto, un animal inconcluso, que lo que lo distingue más gráficamente de los no hombres es menos su pura capacidad de aprender (por grande que ésta sea) que las particulares clases de cosas (y cuántas cosas) que *debe* aprender antes de ser capaz de funcionar como hombre. Consideremos cada uno de estos tres puntos.

La tradicional visión de las relaciones entre el progreso biológico y el progreso cultural del hombre sostenía que el primero, el biológico, se había completado para todos los fines antes que el segundo, antes de que comenzara el cultural. Es decir, que esta concepción era nuevamente estratigráfica: el ser físico del hombre evolucionó por obra de los habituales mecanismos de variación genética y de selección natural hasta el punto en que su estructura anatómica llegó más o menos al estado en que la encontramos hoy; luego se produjo el desarrollo cultural. En algún determinado estadio de su historia filogenética, un cambio genético marginal de alguna clase lo hizo capaz de producir cultura y de ser su portador; en adelante su respuesta de adaptación a las presiones del ambiente fue casi exclusivamente cultural, antes que genética. Al diseminarse por el globo, el hombre se cubrió con pieles en los climas fríos y con telas livianas (o con nada) en los cálidos; no modificó su modo innato de responder a la temperatura ambiental. Confeccionó armas para extender sus heredados poderes predatorios y sometió a la acción del fuego los alimentos para hacer digerible una mayor proporción de éstos. El hombre se hizo hombre, continúa diciendo la historia, cuando habiendo cruzado algún Rubicón mental llegó a ser capaz de transmitir "conocimientos, creencias, leyes, reglas morales, costumbres" (para citar los puntos de la definición clásica de cultura de Sir Edward Tylor) a sus descendientes y a sus vecinos mediante la enseñanza y de adquirirlos de sus antepasados y sus vecinos mediante el aprendizaje. Después de ese momento mágico, el progreso de los hominides dependió casi enteramente de la acumulación cultural, del lento crecimiento de las prácticas convencionales más que del cambio orgánico físico, como había ocurrido en las pasadas edades.

El único inconveniente está en que un momento semejante no parece haber existido. Según las más recientes estimaciones, el paso al modo cultural de vida tardó en cumplirse varios millones de años en el género *homo*; y extendido de esta manera ese paso comprendió no un puñado de cambios genéticos marginales sino una larga, compleja y estrechamente ordenada secuencia de cambios.

De conformidad con la opinión actual, la evolución del *homo sapiens* —el hombre moderno— comenzó con su inmediato predecesor *pre sapiens* en un proceso que se produjo hace aproximadamente cuatro millones de años con la aparición de los ahora famosos australopitecos —los llamados hombres monos del Africa meridional y oriental— y que culminó con el surgimiento del *sapiens* mismo, hace solamente doscientos o trescientos mil años. De manera que, por lo menos formas elementales de actividad cultural o protocultural (simple fabricación de herramientas, caza, etc.) parecen haberse registrado entre algunos de los australopitecos, y esto indica que hubo un traslado o superposición de un millón de años entre el comienzo de la cultura y la aparición del hombre tal como lo conocemos hoy. Las fechas precisas —que son tentativas y que la ulterior investigación puede alterar en una dirección o en otra— no son importantes; lo que importa aquí es que hubo un solapamiento, y

que fue muy prolongado. Las fases finales (finales hasta la fecha, en todo caso) de la historia filogenética del hombre se verificaron en la misma gran era geológica —llamado el período glacial— en que se desarrollaron las fases iniciales de su historia cultural. Los hombres tienen días de nacimiento, el Hombre no lo tiene.

Esto significa que la cultura más que agregarse, por así decirlo, a un animal terminado o virtualmente terminado, fue un elemento constitutivo y un elemento central en la producción de ese animal mismo. El lento, constante, casi glacial crecimiento de la cultura a través de la Edad de Hielo alteró el equilibrio de las presiones selectivas para el *homo* en evolución de una manera tal que desempeñó una parte fundamental en esa evolución. El perfeccionamiento de las herramientas, la adopción de la caza organizada y de las prácticas de recolección, los comienzos de organización de la verdadera familia, el descubrimiento del fuego y, lo que es más importante aunque resulta todavía extremadamente difícil rastrearlo en todos sus detalles, el hecho de valerse cada vez más de sistemas de símbolos significativos (lenguaje, arte, mito, ritual) en su orientación, comunicación y dominio de sí mismo fueron todos factores que crearon al hombre un nuevo ambiente al que se vio obligado a adaptarse. A medida que la cultura se desarrollaba y acumulaba a pasos infinitesimalmente pequeños, ofreció una ventaja selectiva a aquellos individuos de la población más capaces de aprovecharse de ella —el cazador eficiente, el persistente recolector de los frutos de la tierra, el hábil fabricante de herramientas, el líder fecundo en recursos— hasta que lo que fuera el protohumano *Australopithecus* de pequeño cerebro se convirtió en el *homo sapiens* plenamente humano y de gran cerebro. Entre las estructuras culturales, el cuerpo y el cerebro, se creó un sistema de realimentación positiva en el cual cada parte modelaba el progreso de la otra; un sistema en el cual la interacción entre el creciente uso de herramientas, la cambiante anatomía de la mano y el crecimiento paralelo del pulgar y de la corteza cerebral es sólo uno de los ejemplos más gráficos. Al someterse al gobierno de programas simbólicamente mediados para producir artefactos, organizar la vida social o expresar emociones el hombre determinó sin darse cuenta de ello los estadios culminantes de su propio destino biológico. De manera literal, aunque absolutamente inadvertida, el hombre se creó a sí mismo.

Si bien, como ya dije, se produjo una serie de importantes cambios en la anatomía global del género *homo* durante este período de su cristalización —forma craneana, dentición, tamaño del pulgar, etc.—, mucho más importantes y espectaculares fueron aquellos cambios que evidentemente se produjeron en el sistema nervioso central, pues en ese período el cerebro humano y muy especialmente el cerebro anterior alcanzaron sus grandes proporciones actuales. Aquí los problemas técnicos son complicados y controvertidos; pero el punto importante es el de que si bien los australopitecos tenían la configuración del torso y de los brazos no muy diferente de la nuestra y la configuración de la pelvis y de las piernas por lo menos insinuada hacia nuestra forma actual, sus capacidades craneanas eran apenas mayores que las de los monos, es decir, la mitad o una tercera parte de las nuestras. Lo que separa más distintamente a los verdaderos hombres de los protohombres es aparentemente, no la forma corporal general, sino la complejidad de la organización nerviosa. El período de traslado de los cambios culturales y biológicos parece haber consistido en una intensa concentración en el desarrollo neural y tal vez en refinamientos asociados de varias clases de conducta (de las manos, de la locomoción bípeda, etc.) cuyos fundamentos anatómicos básicos (movilidad de los hombros y muñecas, un ilion ensanchado, etc.) ya estaban firmemente asegurados. Todo esto en sí mismo tal vez no sea extraordinario, pero combinado con lo que he estado diciendo sugiere algunas

conclusiones sobre la clase de animal que es el hombre, conclusiones que están, según creo, bastante alejadas no sólo de las del siglo XVIII, sino también de las de la antropología de los últimos diez o quince años.

Lisa y llanamente esa evolución sugiere que no existe una naturaleza humana independiente de la cultura. Los hombres sin cultura no serían los hábiles salvajes de *Lord of the Flies* de Golding, entregados a la cruel sabiduría de sus instintos animales, ni serían aquellos nobles salvajes de la naturaleza imaginados por la Ilustración y ni siquiera, como lo implica la teoría antropológica clásica, monos intrínsecamente talentosos que de alguna manera no lograron encontrarse a sí mismos. Serían monstruosidades poco operantes con muy pocos instintos útiles, menos sentimientos reconocibles y ningún intelecto. Como nuestro sistema nervioso central —y muy especialmente la corteza cerebral, su coronamiento de calamidad y gloria— se desarrolló en gran parte en interacción con la cultura, es incapaz de dirigir nuestra conducta u organizar nuestra experiencia sin la guía suministrada por sistemas de símbolos significativos. Lo que nos ocurrió en el período glacial fue que nos vimos obligados a abandonar la regularidad y precisión del detallado control genético sobre nuestra cultura para hacernos más flexibles y adaptarnos a un control genético más generalizado aunque desde luego no menos real. A fin de adquirir la información adicional necesaria para que pudiéramos obrar nos vimos obligados a valernos cada vez más de fuentes culturales, del acumulado caudal de símbolos significativos. De manera que esos símbolos son no meras expresiones o instrumentos o elementos correlativos de nuestra existencia biológica, psicológica y social, sino que son requisitos previos de ella. Sin hombres no hay cultura por cierto, pero igualmente, y esto es más significativo, sin cultura no hay hombres.

En suma, somos animales incompletos o inconclusos que nos completamos o terminamos por obra de la cultura, y no por obra de la cultura en general sino por formas en alto grado particulares de ella: la forma dobuana y la forma javanesa, la forma hopi y la forma italiana, la forma de las clases superiores y la de las clases inferiores, la forma académica y la comercial. La gran capacidad de aprender que tiene el hombre, su plasticidad, se ha señalado con frecuencia; pero lo que es aún más importante es el hecho de que dependa de manera extrema de cierta clase de aprendizaje: la adquisición de conceptos, la aprehensión y aplicación de sistemas específicos de significación simbólica. Los castores construyen diques, las aves hacen nidos, las abejas almacenan alimento, los mandriles organizan grupos sociales y los ratones se acoplan sobre la base de formas de aprendizaje que descansan predominantemente en instrucciones codificadas en sus genes y evocadas por apropiados esquemas de estímulos exteriores: llaves físicas metidas en cerraduras orgánicas. Pero los hombres construyen diques o refugios, almacenan alimentos, organizan sus grupos sociales o encuentran esquemas sexuales guiados por instrucciones codificadas en fluidas cartas y mapas, en el saber de la caza, en sistemas morales y en juicios estéticos: estructuras conceptuales que modelan talentos informes.

Vivimos, como un autor lo formuló claramente, en una "brecha de información". Entre lo que nuestro cuerpo nos dice y lo que tenemos que saber para funcionar hay un vacío que debemos llenar nosotros mismos, y lo llenamos con información (o desinformación) suministrada por nuestra cultura. La frontera entre lo que está innatamente controlado y lo que está culturalmente controlado en la conducta humana es una línea mal definida y fluctuante. Algunas cosas, en todos sus aspectos y propósitos, están por entero intrínsecamente controladas: no necesitamos guía cultural alguna para aprender a respirar, así como un pez no necesita aprender a nadar.

Otras cosas son casi seguramente culturales: no se nos ocurre explicar sobre una base genética por qué algunos hombres confían en la planificación centralizada y otros en el libre mercado, aunque intentar explicarlo podría ser un ejercicio divertido. Casi toda conducta humana compleja es desde luego producto de la interacción de ambas esferas. Nuestra capacidad de hablar es seguramente innata; nuestra capacidad de hablar inglés es seguramente cultural. Sonreír ante estímulos agradables y fruncir el ceño ante estímulos desagradables están seguramente en alguna medida determinados genéticamente (hasta los monos contraen su cara al sentir malsanos olores); pero la sonrisa sardónica y el ceño burlesco son con seguridad predominantemente culturales, como está quizá demostrado por la definición que dan los naturales de Bali de un loco, el cual es alguien que, lo mismo que un norteamericano, sonríe cuando no hay nada de qué reír. Entre los planes fundamentales para nuestra vida que establecen nuestros genes —la capacidad de hablar o de sonreír— y la conducta precisa que en realidad practicamos —hablar inglés en cierto tono de voz, sonreír enigmáticamente en una delicada situación social— se extiende una compleja serie de símbolos significativos con cuya dirección transformamos lo primero en lo segundo, los planes fundamentales en actividad.

Nuestras ideas, nuestros valores, nuestros actos y hasta nuestras emociones son, lo mismo que nuestro propio sistema nervioso, productos culturales, productos elaborados partiendo ciertamente de nuestras tendencias, facultades y disposiciones con que nacimos, pero ello no obstante productos elaborados. Chartres está hecha de piedra y vidrio, pero no es solamente piedra y vidrio; es una catedral y no sólo una catedral, sino una catedral particular construida en un tiempo particular por ciertos miembros de una particular sociedad. Para comprender lo que Chartres significa, para percibir lo que ella es, se impone conocer bastante más que las propiedades genéricas de la piedra y el vidrio y bastante más de lo que es común a todas las catedrales. Es necesario comprender también —y, a mi juicio, esto es lo más importante— los conceptos específicos sobre las relaciones entre Dios, el hombre y la arquitectura que rigieron la creación de esa catedral. Y con los hombres ocurre lo mismo: desde el primero al último también ellos son artefactos culturales.

IV

Cualesquiera que sean las diferencias que presenten las maneras de encarar la definición de la naturaleza humana adoptadas por la Ilustración y por la antropología clásica, ambas tienen algo en común: son básicamente tipológicas. Se empeñan en construir una imagen del hombre como un modelo, como un arquetipo, como una idea platónica o como una forma aristotélica en relación con los cuales los hombres reales —usted, yo, Churchill, Hitler y el cazador de cabezas de Borneo— no son sino reflejos, deformaciones, aproximaciones. En el caso de la Ilustración, los elementos de ese tipo esencial debían descubrirse despojando a los hombres reales de los aderezos de la cultura; lo que quedaba era el hombre natural. En la antropología clásica el arquetipo se revelaría al discernir los caracteres comunes en la cultura y entonces aparecería el hombre del consenso. En ambos casos, el resultado es el mismo que el que suele surgir de todos los enfoques tipológicos de los problemas científicos en general. Las diferencias entre los individuos y entre los grupos de individuos se vuelven secundarias. La individualidad llega a concebirse como una excentricidad, el ca-

rácter distintivo como una desviación accidental del único objeto legítimo de estudio en la verdadera ciencia: el tipo inmutable, subyacente, normativo. En semejantes enfoques, por bien formulados que estén y por grande que sea la habilidad con que se los defienda, los detalles vivos quedan ahogados en un estereotipo muerto: aquí nos hallamos en busca de una entidad metafísica. El Hombre con H mayúscula es aquello a lo que sacrificamos la entidad empírica que en verdad encontramos, el hombre con minúscula.

Sin embargo, este sacrificio es tan innecesario como inefectivo. No hay ninguna oposición entre la comprensión teórica general y la concepción circunstanciada, entre la visión sinóptica y la fina visión de los detalles. Y, en realidad, el poder de formular proposiciones generales partiendo de fenómenos particulares es lo que permite juzgar una teoría científica y hasta la ciencia misma. Si deseamos descubrir lo que es el hombre, sólo podremos encontrarlo en lo que son los hombres: y los hombres son, ante todo, muy variados. Comprendiendo ese carácter variado —su alcance, su naturaleza, su base y sus implicaciones— podremos llegar a elaborar un concepto de la naturaleza humana que, más que una sombra estadística y menos que un sueño primitivista, contenga tanto sustancia como verdad.

Y es aquí, para llegar por fin al título de este trabajo, donde el concepto de cultura tiene un impacto sobre el concepto de hombre. Cuando se la concibe como una serie de dispositivos simbólicos para controlar la conducta, como una serie de fuentes extrasomáticas de información, la cultura suministra el vínculo entre lo que los hombres son intrínsecamente capaces de llegar a ser y lo que realmente llegan a ser uno por uno. Llegar a ser humano es llegar a ser un individuo y llegamos a ser individuos guiados por esquemas culturales, por sistemas de significación históricamente creados en virtud de los cuales formamos, ordenamos, sustentamos y dirigimos nuestras vidas. Y los esquemas culturales son no generales sino específicos, no se trata del "matrimonio" sino que se trata de una serie particular de nociones acerca de lo que son los hombres y las mujeres, acerca de cómo deberían tratarse los esposos o acerca de con quién correspondería propiamente casarse; no se trata de la "religión" sino que se trata de la creencia en la rueda del karma, de observar un mes de ayuno, de la práctica del sacrificio de ganado vacuno. El hombre no puede ser definido solamente por sus aptitudes innatas, como pretendía hacerlo la Ilustración, ni solamente por sus modos de conducta efectivos, como tratan de hacer en buena parte las ciencias sociales contemporáneas, sino que ha de definirse por el vínculo entre ambas esferas, por la manera en que la primera se transforma en la segunda, por la manera en que las potencialidades genéricas del hombre se concentran en sus acciones específicas. En la *trayectoria* del hombre, en su curso característico, es donde podemos discernir, aunque tenuemente, su naturaleza; y si bien la cultura es solamente un elemento que determina ese curso, en modo alguno es el menos importante. Así como la cultura nos formó para constituir una especie —y sin duda continúa formándonos—, así también la cultura nos da forma como individuos separados. Eso es lo que realmente tenemos en común, no un modo de ser subcultural inmutable ni un establecido consenso cultural.

Por modo extraño —aunque pensándolo bien quizá no sea tan extraño—, muchos de nuestros sujetos estudiados parecen comprender esto con mayor claridad que nosotros mismos, los antropólogos. En Java, por ejemplo, donde desarrollé buena parte de mi trabajo, la gente dice llanamente: "Ser humano es ser javanés". Los niños pequeños, los palurdos, los rústicos, los insanos, los flagrantemente inmorales son considerados *adurung djawa*, "aún no javaneses". Un adulto "normal", capaz de

obrar de conformidad con un sistema de etiqueta en alto grado elaborado, que posee delicado sentido estético en relación con la música, la danza, el drama y los diseños textiles, que responde a las sutiles solicitaciones de lo divino que mora en la calma de la conciencia de cada individuo vuelta hacia adentro, es *sampundjawa*, "ya javanés", es decir, ya humano. Ser humano no es sólo respirar; es controlar la propia respiración mediante técnicas análogas a las del yoga, así como oír en la inhalación y en la exhalación la voz de Dios que pronuncia su propio nombre: "hu Allah". Ser humano no es sólo hablar, sino que es proferir las apropiadas palabras y frases en las apropiadas situaciones sociales, en el apropiado tono de voz y con la apropiada oblicuidad evasiva. Ser humano no es solamente comer; es preferir ciertos alimentos guisados de ciertas maneras y seguir una rígida etiqueta de mesa al consumirlos. Y ni siquiera se trata tan sólo de sentir, sino que hay que sentir ciertas emociones distintivamente javanesas (y esencialmente intraducibles) como la paciencia, el desapego, la resignación, el respeto.

De manera que aquí ser humano no es ser cualquiera; es ser una clase particular de hombre y, por supuesto, los hombres difieren entre sí, por eso los javaneses dicen: "Otros campos, otros saltamontes". En el seno de una sociedad se reconocen también diferencias: la manera en que un campesino cultivador de arroz se hace humano y javanés es diferente de la manera en que llega a serlo un funcionario civil. Esta no es una cuestión de tolerancia ni de relativismo ético, pues no todos los modos de ser del hombre son considerados igualmente admirables; por ejemplo, es intensamente menospreciado el modo de ser de los chinos que allí viven. Lo importante es que hay diferentes modos de ser, y para volver a nuestra perspectiva antropológica digamos que podremos establecer lo que sea un hombre o lo que puede ser un hombre haciendo una reseña y un análisis sistemático de esos modos de ser: la bravura de los indios de la llanura, el carácter obsesivo del hindú, el racionalismo del francés, el anarquismo del beréber, el optimismo del norteamericano (para enumerar una serie de rasgos que no quisiera yo tener que defender como tales).

En suma, debemos descender a los detalles, pasar por alto equívocos rótulos, hacer a un lado los tipos metafísicos y las vacuas similitudes para captar firmemente el carácter esencial de, no sólo las diversas culturas, sino las diversas clases de individuos que viven en el seno de cada cultura, si pretendemos encontrar la humanidad cara a cara. En este ámbito, el camino que conduce a lo general, a las simplicidades reveladoras de la ciencia pasa a través del interés por lo particular, por lo circunstanciado, por lo concreto, pero aquí se trata de un interés organizado y dirigido atendiendo a la clase de análisis teóricos a los que me he referido —análisis de la evolución física, del funcionamiento del sistema nervioso, de la organización social, de los procesos psicológicos, de los esquemas culturales— y muy especialmente atendiendo a su interacción recíproca. Esto significa que el camino pasa, como ocurre en toda genuina indagación, a través de una espantosa complejidad.

"Dejadlo tranquilo por un momento", escribió Robert Lowell, refiriéndose no al antropólogo como podría uno suponer, sino a ese otro indagador excéntrico de la naturaleza del hombre, Nathaniel Hawthorne:

> Dejadlo tranquilo por un momento
> Y entonces lo veréis con su cabeza
> Inclinada, cavilando y cavilando,
> Con los ojos fijos en alguna brizna de hierba,
> En alguna piedra, en alguna planta,

En la cosa más común del mundo,
Como si allí estuviera la clave.
Y luego se alzan los alterados ojos,
Furtivos, frustrados, insatisfechos
De la meditación sobre lo verdadero
Y lo insignificante.[8]

Inclinado sobre sus propias briznas, piedras y plantas, el antropólogo también cavila sobre lo verdadero y lo insignificante, vislumbrando, o por lo menos así lo cree, fugaz e inseguramente, la alterada, cambiante, imagen de sí mismo.

[8] Reimpreso con el permiso de Farrar, Straus & Giroux, Inc., y Faber & Faber de "Hawthorne", en *For the Union Dead*, pág. 39, Copyright (1954) de Robert Lowell.

3.

El desarrollo de la cultura y la evolución de la mente

La declaración de que "la mente es su propio lugar", como algunos teóricos podrían afirmar, no es cierta, pues la mente no es ni siquiera un "lugar" metafórico. Por el contrario, el tablero de ajedrez, el estrado, el escritorio del estudioso, el banco del juez, el asiento del camionero, el estudio y el campo de fútbol están entre sus lugares. Son aquellos en que la gente trabaja y juega estúpidamente o inteligentemente: "La mente" no es el nombre de otra persona que trabaje o juguetee detrás una pantalla impenetrable; no es el nombre de otro lugar en el que se realiza el trabajo o se juegan las partidas; y no es el nombre de otra herramienta con la que se realiza el trabajo o de otro artefacto con el que se juegan las partidas.

GILBERT RYLE

I

En la historia intelectual de las ciencias de la conducta el concepto de "mente" jugó un doble y curioso papel. Quienes consideraron que el desarrollo de esas ciencias suponía una extensión rectilínea de los métodos de la ciencia física a la esfera de lo orgánico usaron el término como una mala palabra para designar todos métodos y teorías que no se ajustaban al ideal relativamente heroico del "objetivismo". Términos tales como intuición, comprensión, pensamiento conceptual, imagen, idea, sentimiento, reflexión, fantasía, fueron estigmatizados y tildados de mentalistas, es decir, "contaminados por la subjetividad de la conciencia", de modo que apelar a ellos era considerado como un lamentable fracaso del sentido científico.[1] En cambio, quienes examinaban el movimiento de la esfera física a la esfera orgánica y muy especialmente al ser humano, entendían que tal movimiento implicaba revisiones de vasto alcance en los enfoques teóricos y los procedimientos de investigación, de manera que se inclinaban a emplear el término "mente" como un concepto preventivo, un concepto enderezado más a señalar los defectos de la comprensión que a repararlos, más a marcar los límites de la ciencia positiva que a extenderlos. Para esos pensadores la principal función de la mente era dar una expresión vagamente definida pero intuitivamente válida a su afianzada convicción de que la experiencia humana tiene importantes dimensiones que la teoría física (y, *pari passu*, las teorías psicológicas y sociales modeladas según la teoría física) omite considerar. La imagen de Sherrington del "desnudo espíritu" —"todo lo que cuenta en la vida, el deseo, el celo, la ver-

[1] M. Scheerer, "Cognitive Theory", en *Handbook of Social Psychology* (Reading, Mass., 1954).

dad, el amor, el conocimiento, los valores"—, que se mueve "en nuestro mundo espacial más espectralmente que un espectro", sirve como epítome de esta posición, así como expresa la opuesta aquella práctica de Pavlov de imponer multas a cualquiera de sus alumnos que profiriera palablas mentalistas en su laboratorio.[2]

En realidad y con algunas excepciones, el término "mente" no se utilizó como concepto científico en modo alguno, sino que se lo usó como expediente retórico aun cuando su uso estuviera prohibido. Más exactamente, sirvió para comunicar —y a veces explotar— cierto temor antes que para definir un proceso: el temor al subjetivismo, por un lado, y el temor al mecanicismo, por el otro. "Aun teniendo plena conciencia de la naturaleza del subjetivismo antropomórfico y de sus peligros", Clark Hull nos advierte solemnemente, "el pensador más cuidadoso y experimentado puede caer víctima de las seducciones del subjetivismo", y como "profilaxis" propone la estrategia de considerar toda conducta como si fuera desarrollada por un perro, por un ratón o, lo más seguro de todo, por un robot.[3] En el extremo opuesto, Gordon Allport declara que ve una amenaza a la dignidad humana en semejante enfoque de las cosas y se queja de que "a los modelos que hemos estado siguiendo les falta la orientación de largo alcance que es la esencia de la moral... Atenerse a las máquinas, a las ratas o a los niños nos lleva a asignar exagerada importancia a aquellos rasgos de la conducta humana que son periféricos, orientados a la señal o genéticos y a minimizar aquellos rasgos que son centrales orientados al futuro o simbólicos".[4] Frente a descripciones tan contradictorias del espectro que se cierne sobre el estudio del hombre, no es sorprendente que un reciente grupo de psicólogos, divididos por su deseo de presentar un análisis convincente de los aspectos directivos de la conducta humana, por un lado, y por el deseo de satisfacer los cánones científicos de la objetividad, por otro, se sintieron tentados a recurrir a la estratagema bastante desesperada de designarse a sí mismos como "conductistas subjetivos".[5]

En lo que se refiere al concepto de espíritu mismo, este estado de cosas es extremadamente infortunado porque un concepto extraordinariamente útil y del cual no existe un equivalente preciso, salvo quizás el arcaísmo "psique", se convierte en una especie de santo y seña. Y es aun más desdichado porque los temores que ha suscitado el término carecen en gran medida de fundamento y son los ecos moribundos de la gran guerra civil librada entre el materialismo y el dualismo a partir de la revolución newtoniana. El mecanicismo, como dijo Ryle, es un espantajo porque el temor que se le tiene reposa sobre el supuesto de que es contradictorio decir que uno y el mismo suceso está gobernado por leyes mecánicas y principios morales, como si un golfista no pudiera al mismo tiempo sujetarse a las leyes de la balística, obedecer las reglas del golf y jugar con elegancia.[6] Pero el subjetivismo también es un espantajo, pues el temor que se le tiene estriba en el supuesto igualmente peculiar de que porque no puedo saber lo que Juan soñó anoche, o lo que pensó mientras memorizaba una serie de sílabas sin sentido o lo que opinaba sobre la doctrina de la condena-

[2] C. Sherrington, *Man on his Nature*, 2a ed. (Nueva York, 1953), pág. 161; L. S. Kubie, "Psychiatric and Psychoanalytic Considerations of the Problem of Consciousness," en *Brain Mechanisms and Consciousness*, ed. E. Adrian y otros (Oxford, Inglaterra, 1954), págs. 444-467.

[3] C. L. Hull, *Principles of Behavior* (Nueva York, 1943).

[4] G. W. Allport, "Scientific Models and Human Morals," *Psychol. Rev.* 54 (1947): 182-192.

[5] G. A. Miller, E. H. Galanter y K. H. Pribram, *Plans and the Structure of Behavior* (Nueva York, 1960); [hay traducción española: *Planes y estructura de la conducta*, Madrid, Debate, 1983.]

[6] G. Ryle, *The Concept of Mind* (Nueva York, 1949). [Hay traducción española: *El concepto de lo mental*, Buenos Aires, Paidós.]

ción del niño si él no me lo dice, cualquier teorización que yo pueda hacer sobre el papel que esos hechos mentales desempeñan en la conducta de Juan debe basarse en una falsa analogía "antropomórfica" de lo que yo sé o creo saber sobre el papel que ellos desempeñan en mi conducta. El cáustico comentario de Lashley de que "los metafísicos y los teólogos se pasaron tantos años entretejiendo cuentos de hadas sobre [el espíritu], que llegaron a creer los unos las fantasías de los otros" es inexacto sólo por el hecho de que no hace notar que una gran cantidad de científicos de la conducta han estado implicados en la misma clase de autismo colectivo.[7]

Uno de los métodos más frecuentemente sugeridos para rehabilitar la mente como útil concepto científico es transformar el sustantivo en un verbo. "La mente es pensar, es la reacción de un organismo como un todo en tanto unidad coherente... [concepción que] nos libera de las ataduras verbales de una estéril y paralizante metafísica y nos deja en libertad de sembrar y cosechar en un campo que dará frutos".[8] Pero esta "cura" supone caer en aquel estribillo de escuela de que "un nombre es una palabra que nombra a una persona, un lugar o una cosa", lo cual verdaderamente no es cierto. El empleo de nombres como términos que designan disposiciones —es decir, palabras que denotan facultades y propensiones antes que entidades o actividades— es actualmente una práctica corriente e indispensable en las lenguas modernas, tanto en el plano natural como en el plano científico.[9] Si "mente" sigue ese camino, "fe", "esperanza" y "caridad" irán con él por el mismo camino, así como "causa", "fuerza", "gravitación" y "motivo", "rol" y "cultura". Que "mente sea pensar" puede estar bien, que "ciencia sea hacer ciencia" por lo menos es tolerable.[10] Pero que "superyó sea superyoizar" es un poco fuerte. Aún más importante (aunque es cierto que parte de la niebla de confusión que se levantó alrededor del concepto de mente es el resultado de una falsa analogía con los nombres que nombran personas, lugares o cosas), la confusión nace principalmente de fuentes mucho más profundas que las meramente lingüísticas. En consecuencia, hacer del concepto un verbo no constituye en modo alguno una verdadera protección contra "una estéril y paralizante metafísica". Lo mismo que los mecanicistas, los subjetivistas son hombres de infinitos recursos, de modo que pueden sustituir sencillamente por una actividad oculta una entidad oculta como en el caso, por ejemplo, de "introspeccionar".

Desde el punto de vista científico, identificar mente con conducta, "la reacción del organismo como un todo", es hacerlo tan inútilmente redundante como identificarlo con una entidad "más espectral que un espectro". La idea de que es más defendible transformar una realidad en otra realidad que transformarla en una irrealidad no es correcta: un conejo desaparece tan completamente cuando por obra de magia se lo transforma en un caballo como cuando se lo transforma en un centauro. "Mente" es un término que denota una clase de habilidades, propensiones, facultades, tendencias, hábitos; se refiere, para decirlo con una frase de Dewey, a un "fondo activo y ansioso que está al acecho y que entra en relación con cualquier cosa que se le ponga en su camino".[11] Y como tal, la mente no es ni una acción ni una cosa; es un sistema

[7] K. S. Lashley, "Cerebral Organization and Behavior", en *The Brain and Human Behavior*, ed. H. Solomon y otros (Baltimore, 1958).

[8] L. A. White, *The Science of Culture* (Nueva York, 1949). [Hay traducción española: *La ciencia de la Cultura*, Barcelona, Paidós, 1982.]

[9] Ryle, *The Concept of Mind.*

[10] White, *The Science of Culture.*

[11] J. Dewey, *Art as Experience* (Nueva York, 1934).

organizado de disposiciones que encuentra su manifestación en algunas acciones y en algunas cosas. Como Ryle lo ha hecho notar, si un hombre torpe tropieza accidentalmente y se cae, no consideramos apropiado atribuir sus actos a operaciones de su espíritu, pero si un payaso tropieza a propósito nos parece apropiado decir lo siguiente:

> La habilidad del payaso puede mostrarse en su manera de tropezar y dar por tierra. Tropieza y cae con tanta torpeza como la demás gente, sólo que tropieza y cae a propósito, después de muchos ensayos, y lo hace de manera de no lastimarse y en el preciso momento en que los niños pueden verlo. Los espectadores aplauden su maña para fingir torpeza, pero lo que aplauden no es una actuación oculta ejecutada "dentro de su cabeza". Lo que aplauden es su actuación visible, pero la admiran no por ser un efecto de ocultas causas internas, sino por ser un ejercicio de destreza. Ahora bien, la destreza no es un acto. Por eso no se puede dar testimonio de ella como de un acto. Reconocer que una actuación es un ejercicio de destreza es ciertamente apreciarla a la luz de un factor que no puede ser registrado separadamente por una cámara fotográfica. Pero la razón por la cual la destreza exhibida en una actuación no puede ser registrada separadamente por una cámara no es el hecho de que sea un suceso oculto o espectral, sino el hecho de que no es un suceso en modo alguno. Trátase de una disposición, o complejo de disposiciones, y una disposición no es algo del tipo lógico que pueda verse o no verse, registrarse o no registrarse. Así como la costumbre de hablar recio, no es en sí misma lo recio o lo sereno, puesto que no se puede predicar "lo recio" o "lo sereno" a esa costumbre, así como por la misma razón la predisposición a los dolores de cabeza no se puede decir que sea intolerable o tolerable, del mismo modo las habilidades, destreza, gustos e inclinaciones que se ejercitan en público o en operaciones internas no son ellos mismos públicos o internos, ni hechos de los cuales se pueda dar o no testimonio.[12]

Análoga argumentación se aplica a los objetos; no diríamos, salvo de una manera metafórica, que el legendario cerdo quemado del chino que accidentalmente puso fuego a su casa estaba "asado", aun cuando el chino se lo comió, porque el producto no era el resultado del ejercicio de una capacidad mental llamada "saber cocinar". Pero diríamos que estaba asado el segundo cerdo que el chino, ahora ilustrado, obtuvo al incendiar deliberadamente de nuevo su casa, porque el producto era el resultado de una capacidad, por cruda que ésta fuera. Como semejantes juicios son empíricos, pueden ser falsos; un hombre puede realmente tropezar cuando pensaba que solamente estaba haciendo el papel del payaso o un cerdo puede estar realmente asado cuando nosotros pensábamos que estaba sencillamente quemado. Pero lo cierto es que cuando atribuimos mente a un organismo, no hablamos ni de las acciones del organismo ni de sus productos en sí, sino que hablamos de su capacidad y su aptitud, de su disposición para realizar cierta clase de acciones y producir cierta clase de productos, capacidad y disposición que inferimos del hecho de que ese organismo a veces cumple tales acciones y produce tales productos. No hay nada extramundano en esto; el he-

[12] Ryle, *The Concept of Mind*, pág. 33. Citado con permiso de Barnes & Noble Books and Hutchinson Publising Group Ltd.

cho indica tan sólo que una lengua a la que le faltan términos que designen disposiciones haría extraordinariamente difícil la descripción científica y el análisis de la conducta humana y trabaría seriamente el desarrollo conceptual, de la misma manera en que una lengua tal como el arapesh en la cual uno debe enumerar diciendo "uno, dos, dos y uno, un perro (es decir, "cuatro"), un perro y uno, un perro y dos, un perro y dos y uno, dos perros...", etc., traba el desarrollo matemático al hacer del contar una acción tan trabajosa que a la gente le resulta un tremendo esfuerzo ir más allá de dos perros, dos perros y dos perros (es decir "veinticuatro") de manera que, cuando se trata de grandes cantidades, dice "un montón de perros".[13]

Además, dentro de este marco conceptual general es posible discutir los factores determinantes biológicos, psicológicos, sociológicos y culturales de la vida del hombre sin emitir ninguna hipótesis reduccionista. Y esto se debe a que una capacidad para hacer algo o una disposición para hacer algo, como no es ni una entidad ni una actuación, sencillamente no es susceptible de reducción alguna. En el caso del payaso de Ryle, diría yo, sin duda incorrectamente, que sus tropiezos podían reducirse a una cadena de reflejos condicionados, pero no diría yo que su destreza era reducible de este modo porque por su destreza entiendo tan sólo significar que el payaso puede tropezar y caer. Si decimos "el payaso puede tropezar", es posible, aunque de manera simplista decir "(ese organismo) puede (producir la serie de reflejos descrita)", pero sólo es posible quitar el "puede" de la oración reemplazándolo por "es capaz de", "tiene la capacidad de ", etc., lo cual no es una reducción, sino que es meramente un desplazamiento inmaterial desde una forma verbal a una forma adjetiva o nominal. Todo cuanto se puede hacer en el análisis de las habilidades o destrezas es mostrar la manera en que dependen (o no dependen) de factores varios, tales como la complejidad del sistema nervioso, deseos reprimidos, la existencia de instituciones sociales como los circos o la presencia de una tradición cultural de remedar la torpeza con fines de sátira. Una vez admitidos en la descripción científica predicados que designan disposiciones ya no se los elimina por desplazamientos en el "nivel" de descripción empleado. Y con el reconocimiento de este hecho puede sencillamente hacerse a un lado toda una serie de seudoproblemas, falsas cuestiones y temores irreales.

Quizás en ninguna otra esfera de indagación es esa eliminación de paradojas manufacturadas más útil que en el estudio de la evolución mental. Cargada en el pasado por casi todas las falacias antropológicas clásicas —etnocentrismo, preocupación excesiva por el carácter único del ser humano, historia imaginativamente reconstruida, un concepto superorgánico de cultura, estadios *a priori* de cambio evolutivo—, toda la investigación de los orígenes de la mentalidad humana tendió a caer en descrédito o, en todo caso, a ser desdeñada. Pero las cuestiones legítimas —y la cuestión de saber cómo el hombre llegó a tener su mente es una cuestión legítima— no quedan invalidadas por respuestas mal concebidas. Por lo menos en lo que se refiere a la antropología, una de las más importantes ventajas de una respuesta disposicional a la pregunta "¿qué es la mente?" consiste en que nos permite reconsiderar una cuestión clásica sin reanimar controversias clásicas.

[13] M. Mead. "Comment", en *Discussions in Child Development*, ed. J. Tanner y B. Inhelder (Nueva York, n.d.), 1: pág. 480-503.

II

Durante los últimos cincuenta años prevalecieron dos concepciones de la evolución de la mente humana, ambas inadecuadas. La primera es la tesis de que los procesos de pensamiento humano que Freud llamó "primarios" (sustitución, inversión, condensación, etc.) son filogenéticamente anteriores a los que llamó "secundarios" (razonamiento dirigido, lógicamente ordenado, etc.).[14] En el seno de la antropología, esta tesis se basó en el supuesto de que es posible sencillamente identificar estructuras de cultura y modos de pensamiento.[15] De conformidad con ese supuesto, grupos humanos a los que les faltaran los recursos culturales de la ciencia moderna, que por lo menos en ciertos contextos fueron efectivamente empleados en dirigir el razonamiento en el Occidente, son considerados *ipso facto* carentes de la verdadera capacidad de intelección a la que sirven estos recursos, como si la limitación del arapesh a combinaciones de "uno", "dos" y "perro" fueran un resultado antes que una causa de su carencia de destreza matemática. Si uno agrega a este argumento la inválida generalización empírica de que los pueblos tribales emplean a los efectos de la intelección los flacos recursos culturales que poseen con menos frecuencia, con menos persistencia y con menos circunspección que los pueblos occidentales, la proposición de que los procesos primarios del pensar preceden a los procesos secundarios filogenéticamente sólo necesita el error final de considerar a los pueblos tribales como formas primitivas de humanidad, como "fósiles vivos" para completar el cuadro.[16]

La segunda concepción de la evolución mental humana surgió como reacción a esta urdimbre de errores y postuló que no sólo la existencia de la mente humana en su forma esencialmente moderna es un requisito previo para la adquisición de cultura, sino que el crecimiento de la cultura misma no tuvo ninguna acción significativa en la evolución mental.

> El ave abandonó un par de miembos destinados a andar para adquirir alas. Agregó una nueva facultad al transformar parte de una antigua... El avión, en cambio, dio a los hombres una nueva facultad sin disminuir o dañar ninguna de las que antes poseían. El avión no produjo ningún cambio corporal visible ni ninguna alteración en la capacidad mental.[17]

[14] S. Freud, "The Interpretation of Dreams", traducción in *The Basic Writings of Sigmund Freud*, ed. A. A. Brill (Nueva York, 1938) págs. 179-548; S. Freud, "Formulations Regarding Two Principles in Mental Functioning" en *Collected Papers of Sigmund Freud* (Londres, 1946), 4: págs. 13-27.

[15] L. Lévy-Bruhl, *Primitive Mentality* (Londres, 1923). [Hay traducción española: *La Mentalidad Primitiva*, Buenos Aires, La Pléyade, 1972.]

[16] Además, esta proposición fue sostenida (como lo señaló Hallowell en "The Recapitulation Theory and Culture," reimpreso en *Culture and Experiencie*, Filadelfia, 1939, págs. 14-31) por una aplicación indiscriminada de la ahora rechazada "ley de recapitulación" de Haeckel, por la cual presuntos paralelismos en el pensamiento de niños, psicóticos y salvajes eran aducidos como testimonio de la prioridad filogenética del autismo. Sugerencias de que los procesos primarios no son ni siquiera ontogenéticamente anteriores a los secundarios se encontrarán en: H. Hartmann, "Ego Psychology and the Problem of Adaptation" traducido y resumido en *Organization and Pathology of Thought*, ed. D. Rappaport (Nueva York, 1951), págs. 362-396; y H. Hartmann, E. Kris y R. Lowenstein, "Comments on de Formation of Psychic Structure," en *The Psychoanalytic Study of the Child* (Nueva York, 1946), 2: págs. 11-38.

[17] A. L. Kroeber, *Anthropology* (Nueva York, 1948).

Pero este argumento implica dos corolarios, uno de los cuales, la doctrina de la unidad psíquica de la humanidad, encontró creciente apoyo empírico a medida que progresaba la indagación antropológica, pero el otro, la teoría del "punto crítico" de la aparición de la cultura, se ha ido desvaneciendo cada vez más. La doctrina de la unidad psíquica de la humanidad, que yo sepa, no es hoy seriamente cuestionada por ningún antropólogo respetable, pero está en directa contradicción con el argumento de la mentalidad primitiva; afirma que no hay diferencias esenciales en la naturaleza fundamental del proceso del pensar entre las diversas razas vivientes del hombre. Si se postula la existencia de un tipo moderno de mente como requisito previo para la adquisición de cultura, el hecho de que posean universalmente cultura todos los grupos humanos contemporáneos, hace, desde luego, de la doctrina de la unidad psíquica una simple tautología; pero que sea verdaderamente tautológica o no lo sea; se trata de una proposición sobre cuya validez empírica los testimonios etnográficos y psicológicos son abrumadores.[18]

En cuanto a la teoría del punto crítico de la aparición de la cultura, ella postula que el desarrollo de la capacidad para adquirir cultura fue un hecho súbito en la filogenia de los primates.[19] En algún determinado momento de la irrecuperable historia de la hominización tuvo lugar una portentosa alteración orgánica —según es de presumir, en la estructura cortical—, aunque desde el punto de vista anatómico o de los genes probablemente fuera una alteración menor, en virtud de la cual un animal cuyos padres no poseían la capacidad de "comunicarse, de aprender y enseñar, de generalizar partiendo de la interminable cadena de sentimientos y actitudes separados" dispuso de esa capacidad y "en adelante comenzó a ser capaz de obrar como receptor y transmisor y así comenzó la acumulación que es la cultura".[20] Con ese animal nació la cultura, y ésta, una vez nacida, siguió su propio curso de manera que se desarrolló independientemente de la ulterior evolución orgánica del hombre. Todo el proceso de la creación de la capacidad que tiene el hombre moderno para producir cultura y usarla, su atributo mental más distintivo, se conceptualiza como un cambio cuantitativo marginal que determinó una diferencia cualitativa radical, como cuando el agua, reducida grado por grado en su temperatura, sin pérdida de su fluidez, súbitamente se congela a 0 grado o cuando el avión cobra suficiente velocidad para despegar y volar.[21]

Pero no estamos hablando de agua ni de aviones, y la cuestión es saber si puede en realidad trazarse una clara línea entre el hombre con cultura y el no hombre sin cultura, línea que esta concepción implica, o si no sería más apropiada una analogía histórica como la línea ininterrumpida y gradual que siguió la Inglaterra medieval para convertirse en la Inglaterra moderna. Dentro de la rama física de la antropología han aumentado rápida y crecientemente las dudas de que sea lícito hablar de la aparición del hombre "como si éste hubiera sido repentinamente ascendido de coronel a general y hubiera una fecha cierta de ese ascenso", a medida que se han podido colocar cada vez más en la línea de los homínidos aquellos fósiles australopitecos encontrados originalmente en el sur de Africa, pero también en muchas otras partes.[22] Estos fósiles, que datan del período plioceno superior y del período pleistoceno infe-

18 C. Kluckhohn, "Universal Categories of Culture", en *Anthropology Today*, ed. A. L. Kroeber (Chicago, 1953), págs. 507-523; véase también Kroeber, *Anthropology*, pág. 573.

19 Kroeber, *Anthropology*, págs. 71-72.

20 *Ibíd.*

21 *Ibíd.* White, *The Science of Culture*, pág. 33.

22 W. W. Howells, "Concluding Remarks of the Chairman," en *Cold Spring Harbor Symposia on Quantitative Biology* 15 (1950): págs. 79-86.

rior, tres o cuatro millones de años atrás, muestran un notable mosaico de caracteres morfológicos primitivos y avanzados; los rasgos más sobresalientes son la pelvis y la forma de las piernas, muy semejantes a las del hombre moderno, y una capacidad craneana que apenas sobrepasa la de los actuales monos.[23] Aunque la primera tendencia fue considerar esta conjunción de un sistema de locomoción bípeda "semejante al del hombre" y de un cerebro "semejante al del mono" como indicación de que los australopitecos representaban una línea desviada y malograda de desarrollo, separada de la de los homínidos y la de los póngidos, la opinión contemporánea se adhiere a la conclusión de Howells de que "los primeros homínidos tenían cerebro pequeño, eran bípedos recientes, hominoides protoaustralopitecos, y que lo que siempre entendimos por 'hombre' representa formas posteriores de este grupo con adaptaciones secundarias en la dirección de cerebros mayores y esqueletos modificados de la misma forma".[24]

Ahora bien, aquellos homínidos, más o menos erectos y de pequeño cerebro con sus manos liberadas de la función locomotora, fabricaron herramientas y probablemente cazaron animales pequeños. Pero es improbable que hayan alcanzado un desarrollo cultural comparable, digamos, al de los aborígenes australianos o que poseyeran un lenguaje en el sentido moderno del término con sus 500 centímetros cúbicos de cerebro.[25] Por eso parece que en los australopitecos tenemos una extraña clase de "hombre", que evidentemente era capaz de adquirir algunos elementos de cultura —hacer herramientas simples, realizar cacerías esporádicas y tal vez usar algún sistema de comunicación más avanzado que el de los monos actuales y menos avanzado que el del verdadero lenguaje—, pero no otros, situación que engendra dudas muy serias sobre la validez de la teoría del "punto crítico".[26] En realidad, como el cerebro del *homo sapiens* es unas tres veces mayor que el de los australopitecos, la mayor parte de la expansión cortical humana siguió, no precedió, al "comienzo" de la cultura, circunstancia bastante inexplicable si la capacidad para adquirir cultura es considerada el resultado unitario de un cambio cuantitativamente leve pero cualitativamente importante como sería la clase de cambio de la congelación del agua.[27] No sólo se

[23] Sobre los descubrimientos originales de australopitecos, véase R. A. Dart, *Adventures with the Missing Link* (Nueva York, 1959); sobre una reciente revisión, véase P. V. Tobias, "The Taxonomy and Phylogeny of the Australopithecines", en *Taxonomy and Phylogeny of Old World Primates with Reference to the Origin of Man*, ed. B. Chiarelli (Turín, 1968), págs. 277-315.

[24] Por "hominoide" se entiende la superfamilia de animales, vivos y extinguidos, a que pertenecen tanto el hombre como los monos póngidos (gorila, orangután, chimpancé y gibón) y por "homínidos" se entiende la familia de animales, vivos y extinguidos, a que pertenece el hombre pero no los monos. Sobre el punto de vista de la "desviación", véase E. Hooton, *Up From the Ape* (Nueva York, 1949); sobre el punto de vista del consenso véase Howells, "Concluding Remarks of the Chairman". Creo que la afirmación de que los australopitecos fueron los "primeros homínidos" podría ahora ser modificada.

[25] Se encontrará una revisión general en A. I. Hallowell, "Self, Society and Culture in Phylogenetic Perspective," en *The Evolution of Man*, ed. S. Tax (Chicago) 1960, págs. 309-372. En las últimas décadas, la discusión se ha desarrollado aceleradamente y con creciente precisión. Se encontrará una serie de referencias en el artículo de inventario de R. L. Holloway y Elizabeth Szinyei-Merse, "Human Biology: a Catholic Review", en *Biennial Review of Anthropology*, 1971, ed. B.J. Siegel (Stanford, 1972), págs. 83-166.

[26] Sobre una discusión general de la teoría del "Punto crítico" a la luz de los recientes trabajos antropológicos, véase: C. Geertz "The Transition to Humanity," en *Horizons of Anthropology*, ed. S. Tax (Chicago, 1964), págs. 37-48.

[27] S. L. Washburn, "Speculations on the Interrelations of Tools and Biological Evolution," en *The Evolution of Man's Capacity for Culture*, ed. J. M. Spuhler (Detroit, 1959), págs. 21-31.

ha dejado ahora de emplear la imagen de un ascenso del hombre en lo tocante a la aparición de éste sino que "es igualmente dudoso que sea lícito continuar hablando de la 'aparición de la cultura' como si también la cultura, junto con el 'hombre' hubiera cobrado existencia de una manera repentina".[28]

Como la paradoja es señal de un error anterior, el hecho de que uno de sus corolarios parezca válido, en tanto que el otro no confirma la tesis de que la evolución mental y la acumulación cultural son dos procesos enteramente separados (el primero de los cuales estuvo esencialmente completado antes de que comenzara el segundo) es en sí mismo incorrecto. Y si esto es así, se hace necesario encontrar alguna manera de desembarazarnos de tal tesis sin minar al mismo tiempo la doctrina de la unidad física, puesto que si faltara "deberíamos arrojar al montón de desperdicios la mayor parte de la historia, de la antropología y de la sociología y comenzarlo todo de nuevo con una interpretación genética psicosomática del hombre y de sus variedades".[29] Necesitamos ser capaces, por un lado, de negar en el presente toda relación significativa entre realización cultural (del grupo) y capacidad mental innata y, por otro lado, afirmar semejante relación en el pasado.

El medio que nos permite realizar esta extraña tarea de dos cabezas se sustenta en lo que pudiera parecer un simple ardid técnico, pero que en realidad es una importante reorientación metodológica: la elección de una escala de tiempo más finamente graduada que nos permita distinguir los estadios del cambio evolutivo por el cual se produjo el *homo sapiens* a partir de un protohominoide del Eoceno. Que considere uno la aparición de la capacidad de cultura como un hecho instantáneo más o menos repentino o como un lento y continuo proceso depende evidentemente, por lo menos en parte, de las dimensiones de las unidades elementales de la escala de tiempo; a un geólogo, que mide el tiempo por millares de años, toda la evolución de los primates podrá parecerle un cambio cualitativo indiferenciado. En realidad, la argumentación contra la teoría del punto crítico podría expresarse con más precisión atacando el empleo inapropiado de la escala temporal, una escala cuyos intervalos básicos resultan demasiado amplios para un análisis refinado de la reciente historia evolutiva. De la misma manera, a un biólogo insensato que estudiara la maduración humana por décadas, al ver el estado adulto como una súbita transformación de la niñez, se le escaparía por entero la adolescencia.

Un buen ejemplo de esta perspectiva desdeñosa de abordar la cuestión temporal está implícito en lo que es probablemente la clase de razón científica que se invoca en apoyo de la concepción de la cultura humana cuando se habla de "diferencia de clase antes que de diferencia de grado": la comparación del hombre con sus parientes vivos más cercanos, los póngidos y particularmente el chimpancé. El hombre puede hablar, puede usar símbolos, puede adquirir cultura (así reza este argumento), pero el chimpancé (y, por extensión, todos los animales menos dotados) no puede hacer nada de esto. El hombre es pues único en este aspecto y en lo tocante a la mentalidad "nos hallamos frente a una serie de saltos, no frente a una línea ascendente continua".[30] Pero esta consideración pasa por alto el hecho de que, si bien los póngidos

[28] A. I. Hallowell, "Culture, Personality and Society, en *Anthropology Today*, ed. A. L. Kroeber (Chicago, 1953), págs. 597-620. Véase A. I. Hallowell, "Behavioral Evolution and the Emergence of the Self," en *Evolution and Anthropology: A Centennial Appraisal*, ed. B. J. Meggers (Washington, D. C., 1959), págs. 36-60.

[29] Kroeber, *Anthropology*, pág. 573.

[30] L. A. White, "Four Stages in the Evolution of Minding," en *The Evolution of Man*, ed. S. Tax (Chicago, 1960), págs. 239-253; este argumento es muy común.

pueden ser los parientes más próximos del hombre, la palabra "próximos" es un término elástico y aplicando una escala de tiempo realista desde el punto de vista de la evolución, los póngidos no son en modo alguno parientes tan próximos del hombre, pues el último antepasado común fue por lo menos un mono del plioceno superior (o a lo sumo del oligoceno superior), y lo cierto es que la diferenciación filogenética se desarrolló cada vez con mayor rapidez desde aquella época. El hecho de que los chimpancés no hablen es interesante e importante, pero sacar de este hecho la conclusión de que el habla es un fenómeno de todo o nada es ir a parar a cualquier parte desde un millón a cuarenta millones de años, a un solo instante del tiempo y perder así de vista toda la línea homínida *presapiens*, de la misma manera en que a nuestro biólogo se le escapa la adolescencia. La comparación interespecífica de animales existentes es, si se la maneja con cuidado, un expediente legítimo y hasta indispensable para deducir tendencias evolutivas generales; pero así como la longitud de onda finita de la luz limita la discriminación posible en las mediciones físicas, así también el hecho de que los parientes vivos más próximos del hombre sean en el mejor de los casos primos lejanos (*no* antepasados) limita el grado de refinamiento en la estimación de los cambios evolutivos producidos en la línea de los hominoides cuando uno se atiene única y enteramente a las diferencias que presentan las formas vivas existentes.[31]

Si, en cambio, extendemos la filogenia de los homínidos a lo largo de una escala temporal más apropiada poniendo nuestra atención en lo que parece haber ocurrido en la línea "humana" desde la difusión delos hominoides, y en particular desde la aparición del australopiteco hacia fines del período plioceno, se hace posible un análisis más sutil del crecimiento evolutivo de la mente. Y sumamente importante es el hecho de que se revele entonces que no sólo la acumulación cultural estaba en marcha mucho antes de cesar el desarrollo orgánico sino que esa acumulación desempeñó probablemente un papel activo en la configuración de los estadios finales de ese desarrollo. Aunque es bien cierto que el invento del avión no produjo cambios corporales visibles ni alteraciones de la capacidad mental (innata), esto no ocurrió necesariamente en el caso de la herramienta de piedra o la primitiva cuchilla, inventos a los que parecen haber seguido no sólo una posición más erecta, una dentición más reducida y una mano más dominada por el pulgar, sino también la expansión del cerebro humano hasta alcanzar sus actuales dimensiones.[32] Como la fabricación de herramientas depende de la destreza manual y de la previsión, su implantación debe haber determinado un desplazamiento en las presiones de la selección, de suerte que éstas favorecieran el rápido crecimiento del cerebro anterior, así como con toda probabilidad favorecieron los progresos en la organización social, en la comunicación y en la regulación moral, fenómenos que tenemos razón para creer que se dieron también durante este período de superposición de cambios culturales y de cambios biológicos. Y los cambios producidos en el sistema nervioso no fueron meramente cuantitativos; las alteraciones producidas en las interconexiones de las neuronas y en su manera de funcionar pueden haber tenido mayor importancia aún que el simple incremento de su número. Dejando a un lado los detalles, sin embargo, lo cierto es que la

[31] Se encontrará una discusión general sobre los peligros que entraña un empleo indiscriminado de las comparaciones entre formas contemporáneas para elaborar hipótesis históricas en G. Simpson, "Some Principles of Historical Biology Bearing on Human Organisms," en *Cold Spring Harbor Symposia on Quantitative Biology 15* (1950): 55-66.

[32] Washburn, "Speculations on the Interrelations".

constitución innata y genérica del hombre moderno (lo que antes solía llamarse la "naturaleza humana") se manifiesta ahora tanto un producto cultural como un producto biológico, por cuanto, "es probablemente más correcto concebir buena parte de nuestra estructura como un resultado de la cultura, que concebir hombres anatómicamente parecidos a nosotros, descubriendo lentamente la cultura".[33]

El período pleistoceno, con sus rápidas y profundas variaciones de clima, con sus formaciones de tierra y vegetación, ha sido reconocido desde hace tiempo como un período en el cual eran ideales las condiciones para un rápido y eficiente desarrollo evolutivo del hombre; ahora parece también haber sido un período en el cual un ambiente cultural complementó cada vez más al ambiente natural en el proceso de selección, de manera que aceleró aún más el ritmo, a una velocidad sin precedentes, de la evolución de los homínides. El período glacial parece haber sido no sólo la época en que se borraron las prominencias sobre las órbitas y se contrajeron las mandíbulas, sino también la época en que se forjaron casi todos aquellos caracteres de la existencia del hombre que son más gráficamente humanos: su sistema nervioso encefálico, su estructura social basada en el tabú del incesto y su capacidad para crear y usar símbolos. El hecho de que estos rasgos distintivos de la humanidad surgieran juntos en compleja interacción recíproca antes que en una serie continua, como se supuso durante tanto tiempo, tiene una importancia excepcional en la interpretación de la mentalidad humana, porque esa circunstancia sugiere que el sistema nervioso del hombre no lo capacita meramente para adquirir cultura, sino que positivamente le exige que la adquiera para ser una criatura viable. Lejos de obrar la cultura sólo para complementar, desarrollar y extender facultades orgánicas lógica y genéticamente anteriores a ella, parecería que la cultura fue factor constitutivo de esas mismas facultades. Un ser humano sin cultura probablemente no sería un mono con talentos intrínsecos aunque no realizados, sino que sería una monstruosidad carente de todo espíritu y, en consecuencia, una monstruosidad nada viable. Lo mismo que el repollo al que tanto se asemeja, el cerebro del *homo sapiens*, habiendo surgido dentro del marco de la cultura humana, no sería viable fuera de esa cultura.[34]

Verdaderamente, este tipo de relación recíproca y creativa entre fenómenos somáticos y fenómenos extrasomáticos parece haber sido de significación decisiva durante todo el progreso de los primates. Es, desde luego, extremadamente dudoso que pueda afirmarse que todos los primates infrahomínidos (vivos o extinguidos) poseyeran verdadera cultura, en el sentido restringido de "un sistema ordenado de significaciones y símbolos en virtud de los cuales los individuos definen su mundo, expresan sus sentimientos y formulan sus juicios".[35] Pero ahora ha quedado bien establecido que primates y monos son criaturas enteramente sociales incapaces de alcanzar madurez emocional en el aislamiento y capaces de adquirir gran parte de sus más importantes facultades de actuación por obra del aprendizaje imitativo y de desarrollar tradiciones socialos colectivas, distintivas y específicamente variables que son transmitidas de generación en generación a través de una herencia no biológica.[36] Como observa

[33] *Ibid.*

[34] En cuanto a los "niños lobos" y otras fantasías teratológicas, véase K. Lorenz, "Comment", en *Discussions on Child Development*, ed. J. Tanner y B. Inhelder (Nueva York, n.d.), 1: págs. 95-96.

[35] Véase capítulo 6 de este libro.

[36] Sobre el aislamiento, véase H. Harlow, "Basic Social Capacity of Primates," en *The Evolution of Man's Capacity for Culture*, ed. J. Spuhler (Detroit, 1959), págs. 40-52; sobre el aprendizaje por imitación, véase H. W. Nissen, "Problems of Mental Evolution in the Primates," en *The Non-Human Primates and Human Evolution*, ed. J. Gavan (Detroit, 1955), págs. 99-109.

De Vore al resumir el material que poseemos, "Los primates tienen literalmente un 'cerebro social'".[37] De manera que mucho antes de que estuviera influida por fuerzas culturales como tales, la evolución de lo que ulteriormente llegó a ser el sistema nervioso humano fue positivamente formado por fuerzas sociales.[38]

Pero, por otro lado, negar la independencia de los procesos socioculturales y de los procesos biológicos en el pre-*homo sapiens* no implica rechazar la doctrina de la unidad psíquica, porque la diferenciación filogenética producida en la línea de los homínidos cesó efectivamente con la difusión (al terminar el período pleistoceno) del *homo sapiens* por casi todo el mundo y con la extinción de cualquier otra especie de *homo* que pueda haber existido en aquella época. De suerte que, si bien ocurrieron sin duda algunos cambios evolutivos menores desde el surgimiento del hombre moderno, todos los pueblos vivos forman parte de una sola especie politípica y en tal condición varían anatómica y físicamente sólo dentro de muy estrechos márgenes.[39] Con el inequívoco del *homo sapiens* y la cesación de los glaciares el vínculo entre cambio orgánico y cambio cultural quedó por lo menos muy debilitado, si no eliminado. Desde aquella época la evolución orgánica en la línea humana se hizo más lenta en tanto que el crecimiento de la cultura continuó progresando con rapidez cada vez mayor. Por eso es innecesario postular un esquema discontinuo, "de diferente clase", en la evolución humana o postular un papel no selectivo en la cultura durante todas las fases del desarrollo de los homínides para mantener la generalización empíricamente establecida de que "en lo que se refiere a su capacidad [innata] de aprender, conservar, transmitir y transformar cultura, los diferentes grupos de *homo sapiens* deben ser considerados como igualmente competentes".[40] La unidad psíquica puede ya no ser una tautología, sino que es un hecho.

III

Uno de los más alentadores esfuerzos —aunque extrañamente postergado— en las ciencias de la conducta es el actual intento de la psicología fisiológica de desembarazarse de su largo sojuzgamiento a las maravillas del acto reflejo. El cuadro convencional de un impulso sensorial que pasa a través de una urdimbre de sinapsis para culminar en un nervio motor está siendo revisado un cuarto de siglo después de haber señalado su más ilustre expositor que era inadecuado para explicar los aspectos integradores de la conducta de un gorrión o de un perro ovejero, y mucho menos la del hombre.[41] La solución de Sherrington era un espíritu espectral que mantenía unidas las cosas (así como la de Hull era un tablero conmutador automático no menos misterioso).[42] Pero hoy se pone el acento sobre una realidad más verificable: el con-

[37] B. I. De Vore, "Primate Behavior and Social Behavior" (inédito).

[38] Algunos mamíferos subprimates también siguen un modo de vida definidamente social, de manera que todo esto probablemente sea anterior a los primates en general. La conducta social de algunas aves e insectos tiene menos relevancia inmediata porque esos órdenes son tangenciales a la línea del desarrollo humano.

[39] M. F. A. Montagu, "A Consideration of the Concept of Race", en *Cold Spring Harbor Symposia on Quantitative Biology* 15 (1950): págs. 315-334.

[40] M. Mead. "Cultural Determinants of Behavior", en *Culture and Behavior*, ed. A. Roe y G. Simpson (New Haven, 1958).

[41] C. Sherrington, *Man.*

[42] C. L. Hull, *Principles.*

cepto de un esquema rítmico, espontáneo, central, de la actividad nerviosa en el cual se superponen configuraciones periféricas de estímulos y del cual parten órdenes en una corriente eferente. Avanzando bajo la bandera de "un organismo activo" y apoyado por el circuito cerrado anatomizante de Cayal y de Nó,[43] este nuevo movimiento pone de relieve la manera en que los procesos del cerebro y de los agregados neuronales subordinados seleccionan preceptos, fijan experiencias y ordenan respuestas de manera tal que producen un esquema de conducta delicadamente modulado.

> Las operaciones del sistema nervioso central constituyen una cuestión jerárquica en la que las funciones de los niveles superiores no tratan directamente con las unidades estructurales últimas, como las neuronas o las unidades motrices, sino que operan activando estructuras inferiores que tienen su propia unidad estructural relativamente autónoma. Lo mismo cabe decir de la corriente sensorial aferente que no se proyecta hasta la última parte final de las neuronas motrices, sino que opera afectando y modificando de alguna manera las estructuras preexistentes, preformadas, de coordinación central, las cuales a su vez transmiten sus alteraciones a las estructuras inferiores eferentes, y así sucesivamente. La corriente eferente final es pues el resultado de esta transmisión jerárquica de alteraciones y modificaciones de estructuras, intrínsecamente cumplidas, de excitación que no son en modo alguno réplicas de la corriente aferente. La estructura de la corriente aferente no produce la estructura de la eferente, sino que tan *sólo modifica actividades nerviosas intrínsecas que tienen una organización* estructural propia.[44]

El ulterior desarrollo de esta teoría de un sistema nervioso central organizado jerárquicamente y excitado autónomamente, no sólo promete hacer fisiológicamente menos misteriosa la avispada competencia del perro de Sherrington para recoger el disperso rebaño en las faldas de la colina, sino que también podría ser valioso para suministrar un apuntalamiento neurológico creíble al complejo de propensiones, habilidades y destrezas que constituyen el espíritu humano; la capacidad de seguir una demostración lógica o la tendencia a turbarse uno cuando lo invitan a hablar exigen más que un arco reflejo condicionado o de otra índole para sustentarlas biológicamente. Y, como lo ha hecho notar Hebb, la idea misma de niveles evolutivos de mentalidad "superiores" e "inferiores" parece implicar una gradación comparable en el grado de autonomía del sistema nervioso central:

> Espero no chocar a los biólogos al afirmar que un rasgo del desarrollo filogenético es, con creciente evidencia, lo que se conoce en algunos círculos como libre albedrío; en mis días de estudiante también se lo llamaba la Ley de Harvard, la cual afirma que todo animal experimental bien adiestrado y sometido a estímulos controlados hará la maldita cosa que se le ocurra. Una formulación

[43] L. de Nó, "Cerebral Cortex Architecture," en *The Physiology of the Nervous System*, ed. J. F. Fulton (Nueva York, 1943); J. S. Bruner "Neural Mechanisms in Perception," en *The Brain and Human Behavior*, ed. H. Solomon y otros (Baltimore, 1958), págs. 118-143; P. W. Gerard, "Becoming: The Residue of Change," en *The Evolution of Man* ed. S. Tax (Chicago, 1960), págs. 255-268; K. S. Lashley, "The Problem of Serial Order in Behavior," en *Cerebral Mechanisms and Behavior*, ed. L. Jeffress (Nueva York, 1951), págs. 112-136.

[44] P. Weiss, Comment on Dr. Lashley's en *Cerebral Mechanisms in Behavior*, ed. L. A. Jeffress (Nueva York, 1951), págs. 140-142.

más científica es la de que el animal superior está menos sujeto al estímulo. La acción cerebral está menos controlada por la corriente aferente, de modo que la conducta es menos predecible partiendo de la situación en que es colocado el animal. Un mayor papel de la actividad mental puede reconocerse en la capacidad del animal para "resistir" una variedad de estímulos durante algún tiempo antes de obrar de conformidad con ellos y también en los fenómenos de conducta deliberada. Hay más actividad autónoma en el cerebro superior y más selectividad en cuanto a *cuál* actividad aferente se integrará en el "torrente del pensamiento", en cuanto a cuál será la actividad dominante en el control de la conducta. Tradicionalmente decimos que el sujeto está "interesado" en esta parte del ambiente y no está interesado en aquélla; en estos términos, el animal superior tiene una variedad más amplia de intereses y el interés del momento desempeña una parte mayor en la conducta, lo cual significa que es menor la posibilidad de predecir a qué estímulo responderá y cuál será la forma de la respuesta.[45]

Todas estas tendencias evolutivas —creciente capacidad para concentrar la atención, respuesta diferida, variedad de intereses, propósito sostenido y, en general, afrontar positivamente las complejidades del estímulo presente— culminan en el hombre para convertirlo en el más activo de los organismos activos así como en el más impredecible. La extremada complicación, flexibilidad y extensión de lo que Kluckhohn y Murray llamaron correctamente procesos predominantes en el cerebro humano —los procesos que hacen físicamente posible esas facultades— no son sino el resultado de un definible desarrollo filogenético que puede rastrearse por lo menos hasta los celentéreos.[46] Aunque carecen de una concentración nerviosa central —un cerebro— y, por lo tanto, las varias partes del animal operan con relativa independencia pues cada una posee su propia serie de elementos sensoriales, neurales y motores, estas humildes medusas, anémonas de mar y otras parecidas muestran sin embargo un sorprendente grado de intrínseca modulación en su actividad nerviosa: un fuerte estímulo recibido durante el día puede ir seguido de locomoción durante la noche; algunos corales sometidos experimentalmente a un excesivo estímulo luminoso por varios minutos reaccionan luego con un espontáneo frenesí, como si estuvieran "enardecidos"; y un estímulo regular puede determinar, por obra de alguna forma aun oscura de "memoria", la coordinación de la actividad en diferentes músculos y la repetición de esquemas de actividad con el tiempo.[47] En los invertebrados superiores (crustáceos, etc.), aparecen múltiples potenciales sinápticos graduados y series de respuestas que permiten el preciso control de las funciones internas, como en el caso del corazón de la langosta de mar, cuando llegamos a los vertebrados inferiores, encontramos esencialmente perfeccionados los elementos sensoriales periféricos y efectores así como la conducción neuronal entre ellos, es decir, el célebre arco reflejo.[48] Y por fin, el grueso de las innovaciones fundamentales en el diseño de los circuitos

[45] D. O. Hebb, "The Problem of Consciousness and Introspection," en *Brain Mechanics and Conciousness*, ed. E. Adrian y otros (Oxford, 1954), págs. 402-417; están omitidas las referencias.

[46] C. Kluckhohn y H. Murray, eds., Personality in Nature, Society and Culture (Nueva York, 1948); T. H. Bullock," Evolution of Neurophysiological Mechanisms," en *Behavior and Evolution*, ed. A. Roe y G. Simpson (New Haven, 1958), págs. 165-177.

[47] Bullock, "Evolution."

[48] *Ibíd,* Gerard, "Becoming",

nerviosos —es decir, curvas cerradas y la superposición de curvas de nivel superior sobre curvas de nivel inferior, etc.— probablemente se realizó con la aparición de los mamíferos, momento en el que también se alcanzaron por lo menos las diferenciaciones básicas del cerebro anterior.[49] Desde el punto de vista funcional, todo el proceso parece un proceso de expansión y diversificación relativamente constante de actividad nerviosa endógena con el consiguiente aumento de centralización de procesos parciales que antes estaban más aislados y obraban con mayor independencia.

Con todo eso, qué clase de evolución neural se produjo durante la diferenciación filogenética de los mamíferos —especialmente durante el avance de los primates y de los homínidos— es evidentemente menos claro y más controvertido. Por un lado, Gerard sostuvo que los cambios fueron casi enteramente cuantitativos, es decir, un incremento del número de neuronas, fenómeno que se refleja en la rápida expansión de las dimensiones cerebrales:

> Los ulteriores aumentos de capacidad, que se ven de la manera más notable en la línea de los primates y que culminan en el hombre, se deben simplemente al aumento del número antes que a un mejoramiento de las unidades o estructuras. El creciente tamaño del cerebro corre parejo con más ricos desempeños, hasta en zonas y funciones particulares (por ejemplo, la zona motriz de la lengua y el habla); esto es bien sabido; pero la manera en que opera ya es menos clara. El simple incremento del número, sin especificación secundaria, podría parecer insuficiente para generar nuevas facultades y capaz sólo de intensificar las viejas; pero esto no es así... En el cerebro un aumento del número de neuronas anatómicas eleva el límite de las reservas de neuronas fisiológicas y así permite mayor variedad de selección, mayor riqueza de análisis y de combinaciones que se expresan en una conducta modificable y con sentido.[50]

Pero Bullock, aunque conviene en que el sistema nervioso de los animales superiores y del hombre no exhiben diferencias importantes en cuanto a su arquitectura conocida o en cuanto a mecanismos neurofisiológicos conocidos, se opone decididamente a este punto de vista y sostiene que es urgentemente necesario buscar parámetros aún no descubiertos del funcionamiento nervioso, "niveles emergentes de relaciones fisiológicas entre masas de neuronas" para explicar las sutilezas de conducta en los organismos avanzados:

> Si bien no podemos señalar elementos fundamentalmente nuevos en los mecanismos neuronales de los centros superiores, resulta difícil suponer con todo eso que sus logros crecientes puedan atribuirse tan sólo al gran incremento de su número y a sus interconexiones, a menos que esta circunstancia en sí misma aporte nuevas propiedades y nuevos mecanismos. Por lo visto, muchos suponen en primera instancia que el principal factor de la complejidad de la conducta en la evolución es el número de neuronas y hasta invocan una especie de masa crítica que permite nuevos niveles de conducta... [pero] parece claro que el número de neuronas corresponde tan pobremente a la complejidad de conduc-

[49] Bullock, "Evolution"; K. H. Pribram, "Comparative Neurology and the Evolution of Behavior," en *Behavior and Evolution*, ed. A. Roe y G. Simpson (New Haven, 1958), págs. 140-164.

[50] Gerard, "Becoming"; véase también R. W. Gerard, "Brains and Behavior," en *The Evolution of Man's Capacity for Culture*, ed, J. Suhler (Detroit, 1959), págs. 14-20.

ta que explica muy poco, si no agregamos como parte realmente esencial que ciertas clases de neuronas, que todavía no pueden definirse, ciertas clases de nuevas propiedades o arquitecturas neuronales son el sustrato importante del progreso... No creo que nuestra actual fisiología de las neuronas, extrapolada, pueda explicar la conducta. El principal factor en el progreso evolutivo no es sólo el número de células y el número de conexiones... Nuestra esperanza estriba en descubrir nuevos parámetros de sistemas neuronales.[51]

Para un lego, tal vez el aspecto más llamativo de esta controversia sea el grado en que ambas partes parecen algún tanto inseguras y vagamente insatisfechas con las versiones puras de su propia argumentación, el grado en que ni siquiera a ellas mismas les parece ésta enteramente plausible. Por un lado, se admite que ciertamente no es clara la naturaleza precisa de la relación entre dimensiones cerebrales y complejidad de conducta y *sotto voce* se manifiestan reservas sobre una "especificación secundaria"; por otro lado, se advierte un franco desconcierto por la aparente ausencia de mecanismos nuevos en sistemas nerviosos avanzados y se expresa con un murmullo la esperanza de "propiedades emergentes". Hay, en realidad, cierto acuerdo en que atribuir el aumento de capacidad mental en los mamíferos sólo y simplemente a un crecimiento bruto del número de neuronas desafía la credulidad. La diferencia está en que en un caso se acallan las dudas poniendo énfasis en el hecho de que efectivamente hay un paralelismo entre el aumento del tamaño cerebral y los desempeños más ricos y variados; mientras en el otro caso, las dudas son acentuadas por ponerse énfasis en el hecho de que parece faltar algo para hacer que este paralelismo resulte satisfactoriamente explicable.

La cuestión podría clarificarse ulteriormente, como sugiere Gerard, con progresos en el trabajo con circuitos de computadoras donde los resultados mejoran con una simple multiplicación de unidades idénticas o, como sugiere Bullock, con más refinamiento en el análisis de las diferencias químicas entre células nerviosas.[52] Pero parece aún más probable que el camino que conduzca a la resolución de este asunto sea abandonar toda la conceptualización nativista del funcionamiento nervioso en los mamíferos superiores que parece estar implícita en estos dos enfoques. El surgimiento sincrónico en los primates de un expandido cerebro anterior, de formas desarrolladas de organización social y (por lo menos después de haber echado manos a herramientas los australopitecos) de estructuras institucionalizadas de cultura, indica que el procedimiento corriente de tratar en serie parámetros biológicos, sociales y culturales —el primero tomado como primario respecto del segundo y el segundo respecto del tercero— está mal encaminado. En cambio, esos llamados niveles deberían considerarse como recíprocamente interrelacionados y considerarse conjuntamente. Si se sigue este camino, la clase de nuevas propiedades que buscaremos dentro del sistema nervioso central para que sirvan como base física del notable desarrollo de campos autónomos de repetida excitación neural en los primates en general y en el hombre en particular, diferirá radicalmente de la clase de propiedades que buscaríamos si consideráramos esos campos como "lógicamente y genéticamente anteriores" a la sociedad y a la cultura, y como campos que requieren plena determinación sólo desde el punto de vista de sus parámetros fisiológicos intrínsecos. Quizá hayamos estado pi-

51 Bullock, "Evolution".
52 R. W. Gerard, "Brains and Behavior"; Bullock, "Evolution".

diendo demasiado a las neuronas o, si no demasiado, por lo menos cosas inapropiadas.

En verdad, en lo que se refiere al hombre, uno de los caracteres más notables de su sistema nervioso central es la relativa falta de integridad con que, obrando dentro de los confines de parámetros autógenos solamente, es capaz de conducta específica. En general, cuanto más inferior es un animal más tiende a responder a un estímulo "de amenaza" con una serie intrínsecamente conectada de actividades que, tomadas en conjunto, abarcan una respuesta comparativamente estereotipada —lo cual no es lo mismo que decir *no* aprendida— de "huida" o de "de lucha".[53] Pero la respuesta intrínseca que da el hombre a dicho estímulo tiende a ser de excitabilidad (difusa y de intensidad variada), de "miedo" o de "cólera", acompañada por pocas modulaciones de conducta (si es que por alguna) bien definidas y automáticamente predispuestas.[54] Lo mismo que un animal asustado, un hombre asustado puede echar a correr, ocultarse, bravear, disimular, conciliar o, desesperado por el pánico, puede atacar; pero en su caso la precisa estructuración de esos actos está guiada predominantemente por patrones culturales antes que por patrones genéticos. En la esfera siempre diagnóstica del sexo, en la que el control de la conducta procede filogenéticamente de las gónadas, y de allí a la pituitaria y al sistema nervioso central, se manifiesta una análoga tendencia evolutiva que va desde series de actividades fijas hacia "una creciente flexibilidad y modificación de esquemas sexuales", una tendencia de la cual representaría una extensión lógica la enorme variación de prácticas sexuales en el hombre.[55] De manera que, en aparente paradoja, una creciente autonomía, una creciente complejidad jerárquica y un creciente imperio de la actividad del sistema nervioso central parecen haberse desarrollado parejamente con una determinación menos detallada de tal actividad por parte de la estructura del sistema nervioso central en sí mismo, es decir, in-

[53] K. Lorenz, *King Solomon's Ring* (Londres, 1952). [Hay traducción española: *El Anillo del Rey Salomón*, Barcelona, Labor, 1973.]

[54] D. O. Hebb y W. R. Thompson, "The Social Significance of Animal Studies," en *Handbook of Psychology* (Reading, Mass., 1954), págs. 532-561. El uso indiscriminado del término "instinto" que hace confundir tres diferencias separadas (aunque no sin relación) —la diferencia entre esquemas de conducta que descansan en el aprendizaje y esquemas de conducta que no descansan en él; entre esquemas de conducta que son innatos (es decir el resultado de procesos físicos genéticamente programados) y aquellos que no lo son (es decir, el resultado de procesos físicos extragenéticamente programados); y la diferencia entre esquemas de conducta que son flexibles (variables)— ha llevado al incorrecto supuesto de que afirmar que un esquema de conducta es innato es decir que es inflexible en su expresión. (Véase K. H. Pribram, "Comparative Neurology and Evolution"; y F. A. Beach, "The Descent of Instinct", *Psychol, Rev.* 62 [1955]: 401-410.) Aquí el término "intrínseco" en oposición a "extrínseco" está usado para caracterizar la conducta que, comparativamente, parece descansar en gran medida (o por lo menos de manera preponderante) en disposiciones innatas, independientemente de cuestiones de aprendizaje o de flexibilidad como tales. [55] F. A. Beach, "Evolutionary Aspects of Psycho-Endocrinology," en *Culture and Behavior*, ed. A. Roe y G. Simpson (New Haven, 1958). págs. 81-102; C. S. Ford y F. A. Beach, *Patterns of Sexual Behavior* (Nueva York, 1951). Pero también esta tendencia general aparece ya bien establecida en los primates subhumanos: "Algunos chimpancés [machos] tienen que aprender a copular. Se ha observado que machos sexualmente maduros pero inexpertos, colocados junto a hembras en celo, muestran signos de marcada excitación sexual, pero sus intentos de realizar la cópula generalmente son infructuosos. El macho inexperto se manifiesta incapaz de cumplir su parte en el acto sexual, y se ha sugerido que buena parte de práctica y aprendizaje son esenciales asegurar biológicamente un coito efectivo en esta especie. Roedores machos adultos criados en el aislamiento copulan normalmente la primera vez que se les da un hembra en celo". [F. A. Beach, "Evolutionary Changes in the Physiological Control of Mating Behavior in Mammals," *Psychol, Rev.* 54 (1947): pág. 293-315.] Se encontrarán vívidas descripciones de miedo generalizado y rabia en los chimpancés en Hebb y Thompson, "Social Significance".

trínsecamente. Todo esto sugiere que algunos de los más importantes desarrollos de la evolución neural que se produjeron durante el período de superposición de cambios biológicos y de cambios socioculturales pueden consistir en la aparición de propiedades que mejoraron la capacidad de acción del sistema nervioso central pero redujeron su autosuficiencia funcional.

Desde este punto de vista se manifiesta completamente errónea la aceptada opinión de que el funcionamiento mental es esencialmente un proceso intracerebral, que sólo de manera secundaria puede ser asistido o amplificado por los varios expedientes artificiales que ese proceso permitió inventar al hombre. Por el contrario, como es imposible definir de manera suficientemente específica los procesos neurales predominantes desde el punto de vista de parámetros intrínsecos, el cerebro humano depende por entero de recursos culturales para operar; y esos recursos son, en consecuencia, no agregados a la actividad mental, sino elementos constitutivos de ésta. En verdad, el hecho de pensar como acto público, abierto, que supone la manipulación deliberada de materiales objetivos, es probablemente fundamental para los seres humanos; y el pensar como acto íntimo, privado, que no recurre a esos materiales, probablemente sea una capacidad derivada, aunque no inútil. Como lo muestra la observación de la manera en que los niños aprenden a calcular en la escuela, sumar números mentalmente es una acción más refinada y complicada que sumarlos con la ayuda de un papel y un lápiz, o mediante la disposición de bastoncillos, o contando con los dedos. Leer en voz alta es una actividad más elemental que leer para sí mismo; como se sabe, esta última capacidad nació, de hecho durante la Edad Media.[56] Y una observación análoga se ha hecho también sobre el habla; salvo en nuestros momentos menos ingenuos, todos somos como aquella viejecita de Forester: no sabemos lo que pensamos hasta que vemos lo que decimos.

A veces se ha aducido contra este último punto que "los testimonios comparados así como la bibliografía sobre la afasia muestran claramente que el pensamiento es anterior al lenguaje y no algo condicionado por éste".[57] Pero aunque esto es cierto, no socava la posición que adoptamos aquí —la de que la cultura humana es un elemento constitutivo y no complementario del pensamiento humano— por varias razones. Primero, el hecho de que animales subhumanos aprendan a razonar a veces con sorprendente efectividad sin aprender a hablar no prueba que los hombres puedan también hacerlo, de la misma manera en que el hecho de que una rata pueda copular sin la mediación del aprendizaje por imitación o de la práctica no prueba que un chimpancé pueda también hacerlo. Segundo, los afásicos son personas que aprendieron a hablar y que interiorizaron el discurso pero que luego perdieron (o más frecuentemente, perdieron en parte) su anterior capacidad, no personas que nunca aprendieron a hablar. Tercero, y sumamente importante, el habla en el sentido específico de habla vocalizada dista mucho de ser el único instrumento público de que disponen los individuos proyectados a un medio cultural preexistente. Fenómenos tales como el hecho de que Helen Keller aprendiera a pensar mediante la manipulación de objetos culturales como cubiletes y tapones combinada con la deliberada provocación (por parte de Miss Sullivan) de sensaciones táctiles en su mano, o el fenómeno del niño que se halla en edad anterior a la del lenguaje y desarrolla el concepto de número ordinal mediante la disposición de dos líneas paralelas de bloques, demuestran que

[56] Ryle, *The Concept of Mind*, pág. 27.
[57] Hebb, "Problem of Consciousness and Introspection".

lo esencial es la existencia de un sistema público de símbolos de alguna clase.[58] En el caso del hombre especialmente, concebir el pensar como un proceso esencialmente privado es parar por alto casi por completo lo que las personas hacen realmente cuando se entregan a la actividad de razonar:

> Pensar en imágenes no es ni más ni menos que construir una imagen del ambiente, hacer que el modelo se adelante al ambiente y predecir que el ambiente se comportará como el modelo... El primer paso para la solución del problema consiste en construir un modelo o imagen de los "rasgos relevantes" del (ambiente). Estos modelos pueden construirse con muchas cosas, incluso con partes de los tejidos orgánicos del cuerpo, y el hombre puede construirlos con papel y lápiz o con verdaderos artefactos. Una vez construido un modelo se lo puede manipular en variadas condiciones hipotéticas y variadas coacciones. Entonces el organismo es capaz de "observar" el resultado de estas manipulaciones y proyectarlas al ambiente para hacer posible la predicción. De conformidad con este punto de vista, un ingeniero aeronáutico está pensando cuando manipula el modelo de un nuevo avión en un túnel de viento. El automovilista está pensando cuando con su dedo recorre la línea de un mapa, pues el dedo le sirve como modelo de los aspectos relevantes del automóvil y el mapa como modelo del camino. Modelos externos de esta clase se emplean a menudo al pensar en (ambientes) complejos. Las imágenes usadas en el pensamiento privado dependen de que el organismo disponga de los hechos fisicoquímicos que deben usarse para formar modelos.[59]

Otra implicación de esta concepción del pensamiento reflexivo (entendido no como un hecho que ocurre en la cabeza, sino como un cotejo de los estados y procesos de modelos simbólicos con los estados y procesos del mundo) es la de que lo que inicia la actividad mental es el déficit de estímulo y lo que la termina es el "descubrimiento" del estímulo.[60] El automovilista que recorre con el dedo el mapa del camino lo hace porque carece de la información sobre cómo llegar al lugar al que se propone ir y dejará de hacerlo cuando haya adquirido esa información. El ingeniero realiza sus experimentos en el túnel de viento para establecer de qué manera se comporta el modelo de avión en diversas condiciones aerodinámicas artificialmente producidas, y dejará de experimentar cuando realmente lo haya establecido. Un hombre que busca una moneda en su bolsillo lo hace porque no tiene una moneda en la mano y deja de buscar cuando toma una del bolsillo o, por supuesto, cuando llega a la conclusión de que todo su proyecto no tiene sentido, puesto que en su bolsillo no hay ninguna moneda, o que el esfuerzo es antieconómico pues el hecho de buscar la moneda "cuesta más de lo que vale".[61] Problemas de motivación aparte (que implican

[58] Sobre números ordinales, véase K. S. Lashley, "Persistent Problems in the Evolution of Mind," *Quart. Rev.* 24 (1949): págs. 28-42. Tal vez sea conveniente también señalar explícitamente que la idea de que los seres humanos normalmente aprenden a hablar inteligentemente en voz alta y con otros antes de aprender a "hablar" consigo mismos, en silencio, no supone ni una teoría motora del pensamiento, ni un argumento en favor de la tesis de que toda operación mental se realiza con palabras imaginadas.

[59] E. Galanter y M. Gerstenhaber, "On Thought: The Extrinsic Theory", *Psychol. Rev.* 63 (1956): pág. 218-227.

[60] J. A. Deutsch, "A New Type of Behavior Theory," *British Journal of Psychology* 44 (1953): págs. 304-317.

[61] *Ibíd.*

otro sentido del "porqué"), el razonamiento en una dirección comienza con la perplejidad y termina en el abandono de la indagación o bien en la resolución de la perplejidad: "La función del pensamiento reflexivo es... transformar una situación en la cual se experimenta oscuridad... de algún género en una situación clara, coherente, ordenada, armoniosa".[62]

En suma, la intelección humana en el sentido específico de razonamiento en una dirección depende de la manipulación de ciertas clases de recursos culturales de manera tal que produzcan (descubran, seleccionen) los estímulos ambientales que el organismo necesita para cualquier fin; es una búsqueda de información. Y esa búsqueda es tanto más urgente porque es muy general la información intrínsecamente disponible que el organismo tiene de fuentes genéticas. Cuanto más inferior es un animal menos necesita conocer los detalles del ambiente para desarrollar su conducta; las aves no necesitan de túneles de viento para probar los principios aerodinámicos antes de aprender a volar pues esos principios les son ya "conocidos". El carácter "único" del hombre se ha expresado a menudo aludiendo a las diferentes clases de cosas y a la cantidad de cosas que el hombre es capaz de aprender. Si bien monos, palomas y hasta pulpos pueden de vez en cuando desconcertarnos con las cosas "humanas" que pueden aprender a hacer, lo que se afirma del hombre es en general cierto. Pero tal vez tenga una importancia teórica mayor poner énfasis en las muchas cosas que el hombre *tiene que* aprender. A menudo se ha observado que esa criatura "fetalizada", "domesticada" y en general enclenque que es el hombre sería un animal físicamente nada viable si no fuera por la cultura.[63] Con menos frecuencia se ha afirmado que también sería un animal mentalmente nada viable.[64]

Todo esto no es menos cierto en el caso de los aspectos afectivos de la vida humana. En una serie de libros y de artículos, Hebb desarrolló la atrayente teoría de que el sistema nervioso humano (y en una medida correspondientemente menor el sistema nervioso de los animales inferiores) necesita una corriente relativamente continua de estímulos ambientales óptimos como condición previa de una conducta competente.[65] Por otro lado, el cerebro del hombre no es "como una máquina calculadora" movida por un motor eléctrico que puede permanecer inactiva sin alimentación ni rendimiento por períodos indefinidos; el cerebro en cambio debe mantenerse trabajando constantemente y recibir variada alimentación por lo menos durante el período de vigilia para funcionar efectivamente".[66] Por lo demás, considerando la tremenda capacidad emocional intrínseca del hombre, esa alimentación no puede ser demasiado intensa, demasiado variada, demasiado perturbadora porque entonces se produciría un colapso emocional y un completo desquiciamiento de los procesos mentales. Tanto el aburrimiento como la histeria son enemigos de la razón.

De manera que, como "el hombre es el animal más emotivo así como es el más racional", necesita de un control cultural muy cuidadoso de los estímulos que

[62] J. Dewey, *Intelligence and the Modern World*, ed. J. Ratner (Nueva York, 1939), pág. 851.

[63] Por ejemplo, W. La Barre, *The Human Animal* (Chicago, 1954).

[64] Pero véase J. Dewey, "The Need for a Social Psychology", *Psychol. Rev.* 24 (1917): págs. 266-277; A. I. Hallowell, "Culture, Personality and Society".

[65] D. O. Hebb, "Emotion in Man and Animal: An Analysis of the Intuitive Process of Recognition," *Psycho. Rev.* 53 (1946): págs. 88-106; D. O. Hebb, *The Organization of Behavior* (Nueva York, 1949); D. O. Hebb, "Problem of Consciousness and Introspection"; D. O. Hebb y W. R. Thompson, "Social Significance of Animal Studies".

[66] D. O. Hebb, "Problem of Consciousness and Introspection".

pueden asustarlo, encolerizarlo, angustiarlo, etc. —mediante tabúes, homogeneización de la conducta, rápida "racionalización" de estímulos extraños en términos de conceptos familiares, etc.— para evitar una continua inestabilidad afectiva, una constante fluctuación entre los extremos de la pasión.[68] Pero, como el hombre no puede conducirse eficientemente faltándole una activación emocional razonablemente persistente, son igualmente esenciales mecanismos culturales que le aseguren la continua y variada experiencia sensorial que puede sustentar sus actividades. Disposiciones institucionalizadas prohíben la exhibición pública de cadáveres fuera de contextos bien definidos (funerales, etc.) para proteger a un animal peculiarmente muy tenso contra los miedos suscitados por la muerte y la destrucción del cuerpo; contemplar carreras de automóviles o participar en ellas (no todas se corren) en pistas estimula deliciosamente los mismos temores. Las competencias para obtener premios suscitar sentimientos hostiles; una afabilidad interpersonal firmemente institucionalizada los modera; los impulsos eróticos están adornados por una serie de tortuosos artificios que evidentemente no tienen fin; pero dichos impulsos son mantenidos a raya por la insistencia en que se los satisfaga privadamente y en explícitas actividades sexuales.

Pero, contrariamente a lo que sugieren estos ejemplos bastante simples, la realización de una vida emocional claramente articulada, bien ordenada, efectiva, no es en el hombre una cuestión de ingenioso control, una especie de hábil ingeniería hidráulica para encauzar los afectos; es más bien una cuestión de dar forma determinada, explícita y específica al flujo general y difuso de las sensaciones del organismo, es cuestión de imponer a los continuos desplazamientos de la sensibilidad a que estamos inherentemente sujetos un orden reconocible y significativo, de suerte que podamos, no sólo sentir, sino saber lo que sentimos y obrar en consecuencia:

> (Es la) actividad mental... (lo que) principalmente determina la manera en que una persona encara el mundo circundante. La sensación pura —dolor, placer— no tiene unidad y modificaría la receptividad del cuerpo para futuros dolores y placeres sólo de modos rudimentarios. Es la sensación recordada y anticipada, temida o buscada o hasta imaginada y evitada lo importante en la vida humana. Es la percepción modelada por la imaginación lo que nos da el mundo exterior que conocemos. Y es la continuidad del pensar lo que sistematiza nuestras reacciones emocionales en actitudes con distintos tonos emotivos y lo que confiere cierto sentido a las pasiones del individuo. En otras palabras: por obra de nuestro pensamiento y emoción tenemos no sólo sentimientos sino una *vida de sentimiento*.[69]

Dentro de este contexto la acción del espíritu se desplaza desde la de reunir información sobre la serie de hechos del mundo exterior hacia la de determinar la significación afectiva, el sentido emocional de esa serie de hechos. Lo que nos interesa es no tanto resolver problemas como clarificar sentimientos. Ello no obstante, la existencia de recursos culturales, de un sistema adecuado de símbolos públicos, es tan

[67] P. Salomon y otros, "Sensory Deprivation: A Review", *American Journal of Psychiatry*, 114 (1957): pág. 357-363; L. F. Chapman, "Highest Integrative Functions of Man During Stress", en *The Brain and Human Behavior*, ed. H. Solomon (Baltimore, 1958), págs. 491-534.

[68] D. O. Hebb y W. R. Thompson, "Social Significance of Animal Studies."

[69] S. Langer, *Feeling and Form* (Nueva York, 1953), pág. 372; la bastardilla es del original. [Hay traducción española: *Sentimiento y Forma*, México, Centro de Estudios Filosóficos, 1967.]

esencial en esta clase de procesos como lo es en el del razonamiento. Y por eso, el desarrollo, conservación y desaparición de "estados anímicos", "actitudes", "sentimientos", etc. (que son "sentimientos" en el sentido de estados o condiciones, no de sensaciones o motivos), constituyen una actividad no más fundamentalmente privada en los seres humanos que el pensamiento dirigido. El uso de un mapa caminero nos permite trasladarnos de San Francisco a Nueva York con precisión; las lecturas de las novelas de Kafka nos permiten hacernos una idea clara y bien definida de la burocracia moderna. Adquirimos la capacidad de diseñar aviones en túneles de viento; desarrollamos la capacidad de experimentar verdadera reverencia en la iglesia. Un niño cuenta con sus dedos antes de contar "en el interior de su cabeza"; siente amor en su piel antes de sentirlo "en el corazón". No sólo las ideas sino también las emociones son artefactos culturales en el hombre.[70]

A causa de la falta de especificidad del afecto intrínseco en el hombre, asegurarse un óptimo flujo de estímulos para su sistema nervioso es una operación mucho más complicada que una prudente navegación entre los extremos de "demasiado" y "demasiado poco". Dicha operación supone una regulación cualitativa muy delicada de lo que le llega a través del aparato sensorial; trátase más de buscar activamente los estímulos requeridos que de aguardar en actitud vigilante a que aparezcan. Neurológicamente, esta regulación se logra con impulsos eferentes procedentes del sistema nervioso central que modifican la actividad receptora.[71] Psicológicamente, el mismo proceso puede expresarse en términos de una actitud de control de la percepción.[72] Pero lo cierto es que en el hombre ni campos predominantes ni series mentales pueden formarse con suficiente precisión sin la guía de modelos simbólicos de emoción. Para orientar nuestro espíritu debemos saber qué impresión tenemos de las cosas y para saber qué impresión tenemos de las cosas necesitamos las imágenes públicas de sentimiento que sólo pueden suministrar el rito, el mito y el arte.

IV

El término "mente" designa cierta serie de disposiciones de un organismo. La capacidad de contar es una característica mental; también lo es la alegría crónica y también lo es —aunque aquí no ha sido posible discutir el problema de la motivación— la codicia. El problema de la evolución de la mente no es por eso una cuestión falsa engendrada por una metafísica mal concebida, ni una cuestión de descubrir en qué punto de la historia de la vida un alma invisible se agregó al material orgánico. Es una cuestión de rastrear el desarrollo de ciertas clases de habilidades, facultades, tendencias y propensiones de los organismos y establecer los factores o tipos de factores de que depende la existencia de dichas características.

La reciente investigación antropológica sugiere que el punto de vista predomi-

[70] La clase de símbolos culturales que sirven a los aspectos intelectivo y afectivo de la mentalidad humana tienden a diferir: por un lado, lenguaje discursivo, prácticas experimentales, la matemática, etc.; por otro lado, el mito, el rito y el arte. Pero esta diferencia no debería trazarse de una manera excesivamente aguda, pues la matemática tiene sus usos afectivos y la poesía sus usos intelectuales; en todo caso la diferencia es sólo funcional, no sustancial.

[71] R. Granit, *Receptors and Sensory Perception* (New Haven, 1955).

[72] J. S. Bruner y L. Postman, "Emotional Selectivity in Perception and Reaction," *J. Personality* 16 (1947): págs. 69-77.

nante, según el cual las disposiciones mentales del hombre son genéticamente anteriores a la cultura y según el cual sus actuales facultades representan la extensión o amplificación de esas disposiciones preexistentes por obra de medios culturales, es incorrecta.[73] El hecho de que aparentemente los estadios finales de la evolución biológica humana se produjeron después de las fases iniciales del crecimiento de la cultura implica que la naturaleza humana "básica", "pura" o "incondicionada" (en el sentido de la constitución innata del hombre) es funcionalmente tan incompleta como inefectiva. Las herramientas, la caza, la organización de la familia y luego el arte, la religión y la "ciencia" modelaron somáticamente al hombre y, por lo tanto, estos elementos son necesarios no sólo para su supervivencia sino para su realización existencial.

La aplicación de esta revisada concepción de la evolución humana conduce a la hipótesis de que los recursos culturales son elementos constitutivos, no accesorios, del pensamiento humano. Cuando vamos filogenéticamente desde los animales inferiores a los animales superiores, comprobamos que la conducta se caracteriza por una actividad cada vez más impredecible en relación con los estímulos presentes, una tendencia aparentemente sustentada fisiológicamente por un aumento de complejidad y centralización en las estructuras de la actividad nerviosa. Hasta el nivel de los mamíferos inferiores, por lo menos la parte más importante del desarrollo de campos centrales autónomos puede explicarse por el desarrollo de nuevos mecanismos neurales. Pero en los mamíferos superiores no se han encontrado todavía esos nuevos mecanismos. Aunque es posible pensar que el mero aumento del número de neuronas pueda por sí mismo dar cuenta del florecimiento de la capacidad mental en el hombre, el hecho de que las grandes dimensiones del cerebro humano y la cultura humana aparecieran sincrónicamente, no en serie, indica que los más recientes desarrollos en la evolución de la estructura nerviosa consisten en la aparición de mecanismos que permiten el mantenimiento de complejos campos imperantes y que hacen pensar cada vez más que es imposible determinar plenamente estos campos atendiendo solamente a parámetros intrínsecos (innatos). El sistema nervioso humano depende inevitablemente del acceso a estructuras simbólicas públicas para elaborar sus propios esquemas autónomos de actividad.

Esto a su vez implica que el pensar humano es primariamente un acto público desarrollado con referencia a los materiales objetivos de la cultura común y que sólo secundariamente es una cuestión íntima, privada. Tanto en el razonamiento dirigido como en la expresión de sentimientos y en la integración de éstos en motivos, los procesos mentales del hombre se verifican ciertamente en el escritorio del estudioso o en el campo de fútbol, en el estudio o en el asiento del camionero, en el estrado, en el tablero de ajedrez o en el escaño del juez. A pesar de los puntos de vista que

[73] Al emplear de manera tan variable términos como "mente" y "cultura", decidir hasta dónde se los deba extender en la escala filogenética —es decir, con cuánta amplitud se los define— es en gran parte sólo una cuestión de costumbre, prudencia y gusto. Aquí, quizá de manera algún tanto inconsecuente pero de conformidad con lo que parece ser el uso común, se han hecho elecciones opuestas en el caso de mente y cultura: mente ha sido definido en un sentido amplio para abarcar las facultades de los monos para comunicarse o las de las ratas para resolver problemas de laberintos; cultura ha sido definida restringidamente para designar sólo esquemas simbólicos posteriores a la fabricación de herramientas. Sobre un argumento de que la cultura debería ser definida como "una estructura aprendida de la significación de señales y signos" y extendida a todo el mundo de los organismos vivos, véase T. Parsons, "An Approach to Psychological Theory in Terms of the Theory of Action, en Psychology: *A Study of a Science*, comp. de S. Koch (Nueva York, 1959) pág. 3: 612-711.

sostienen la sustancialidad de la cultura, de la organización social, de la conducta individual o de la fisiología nerviosa como sistemas cerrados y aislados, el progreso en el análisis científico del espíritu humano exige un ataque conjunto virtualmente de todas las ciencias de la conducta, ataque en el que las conclusiones de cada disciplina obliguen a continuas reestimaciones teóricas de todas las de las otras.

PARTE III

4.

La religión como sistema cultural

> Todo intento de hablar sin hablar una determinada lengua es tan imposible como el intento de tener una religión que no sea una religión en particular... De manera que toda religión viva y saludable tiene una marcada idiosincrasia. Su poder consiste en su mensaje especial y sorprendente y en la orientación que la revelación da a la vida. Los panoramas que abre y los misterios que propone son otro mundo en el cual vivir; y otro mundo en el cual vivir —ya esperemos pasar eternamente en él, ya no lo esperemos— es lo que entendemos por tener una religión.
>
> SANTAYANA, *Reason in Religion*

I

Dos características del trabajo antropológico sobre la religión realizado a partir de la segunda guerra mundial me parecen curiosas cuando se las compara con el trabajo realizado poco antes y poco después de la primera guerra mundial. Una de esas características es la de que no se han realizado progresos teóricos de mayor importancia. Se ha explotado el capital conceptual de los antecesores y se agregó muy poco, a lo sumo algún enriquecimiento empírico. La segunda característica consiste en que dicho trabajo se apoya conceptualmente en una tradición intelectual bien definida y restringida. Se trata de Durkheim, de Weber, de Freud o de Malinowski, y en los trabajos particulares se sigue el enfoque de una o dos de estas figuras trascendentes, sólo con algunas correcciones marginales exigidas por la natural tendencia a sobrepasar los resultados antes alcanzados o por el más crecido cuerpo de datos descriptivos accesibles. Pero virtualmente a nadie se le ocurre buscar en otra parte —en la filosofía, en la historia, en el derecho, en la literatura o en las ciencias "más duras"— ideas analíticas. Y se me ocurre también que estas dos curiosas características no dejan de tener relación.

Si el estudio antropológico de la religión está efectivamente en un estado de estancamiento general, dudo de que vuelva a ponerse en marcha con la elaboración de más variaciones menores sobre temas teóricos clásicos. Sin embargo, un examen más munucioso de las cuestiones consideradas y expresadas en proposiciones bien establecidas, como las de que el culto a los antepasados presta apoyo a la autoridad jurídica de los ancianos, de que los ritos de iniciación son medios para establecer la identidad sexual y la condición de adulto, de que los grupos rituales reflejan oposiciones políticas o de que los mitos suministran cartas para las instituciones sociales y racionalizaciones del privilegio social, puede muy bien terminar por convencer a mucha gente, tanto de la profesión como ajena a ella, de que los antropólogos, lo mismo que los teólogos, están firmemente dedicados a demostrar lo indudable. En arte, esta solemne reduplicación de lo que realizaron maestros aceptados se llama academicismo; y creo que éste es el nombre apropiado para designar también nuestra dolencia.

Sólo si abandonamos, para decirlo con las palabras de Leo Steinberg, ese dulce sentido de realización que experimentamos al ostentar destrezas habituales y nos dirigimos a problemas suficientemente oscuros para que podamos descubrir algo, podemos esperar llevar a cabo un trabajo que no sea una reedición del de los grandes hombres del primer cuarto de este siglo, pero que esté a la altura de ellos.[1]

La manera de hacerlo no es abandonando las tradiciones establecidas de la antropología social en este campo, sino tratando de ampliarlas. Por lo menos cuatro de las contribuciones de los hombres que, como digo, dominan nuestro pensamiento hasta el punto de sojuzgarlo —la discusión de Durkheim sobre la naturaleza de lo sagrado, la metodología de la *Verstehen* de Weber, el paralelo de Freud entre ritos personales y ritos colectivos y la indagación que hace Malinowski sobre la distinción entre religión y sentido común— me parecen inevitables puntos de partida de toda teoría antropológica útil sobre la religión. Pero son solamente puntos de partida. Para movernos más allá debemos colocarlos en un contexto mucho más amplio de pensamiento contemporáneo de lo que ellos abarcan por sí mismos. Los peligros de semejante procedimiento son evidentes: arbitrario eclecticismo, manejo superficial de la teoría y crasa confusión intelectual. Pero yo por lo menos no veo otro camino para escapar de lo que, refiriéndose a la antropología en un sentido más general, Janowitz llamó la mano muerta de la competencia.[2]

Al trabajar para ampliar el marco conceptual en el que se mueven nuestros estudios puede uno hacerlo, desde luego, en muchas direcciones; y quizá el problema inicial más importante sea evitar tomarlas todas a la vez, como el policía montado de Stephen Leacock. Por mi parte, limitaré mis esfuerzos a desarrollar lo que, siguiendo a Parsons y Shils, llamo la dimensión cultural del análisis religioso.[3] El término "cultura" ha adquirido ahora cierto aire de mala reputación en círculos de la antropología social a causa de la multiplicidad de sus acepciones y de la estudiada vaguedad con que demasiado frecuentemente se la ha invocado. (Aunque no entiendo muy bien por qué "cultura" debería sufrir más por estas razones que "estructura social" o "personalidad".) En todo caso el concepto de cultura que yo sostengo no tiene múltiples acepciones ni, por lo que se me alcanza, ninguna ambigüedad especial: la cultura denota un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medios con los cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida. Por supuesto, términos tales como "significación", "símbolos" y "concepción" exigen explicación. Pero aquí es precisamente donde entra en juego la ampliación, la extensión y la expansión. Si Langer tiene razón al afirmar que "el concepto de significación, en todas sus variedades, es el concepto filosóficamente dominante de nuestro tiempo", que "el signo, el símbolo, la denotación, la significación, la comunicación... son nuestro caudal (intelectual) de intercambio", tal vez ya sea hora de que la antropología social, y especialmente la parte relativa al estudio de la religión, cobre conciencia de esta circunstancia.[4]

[1] L. Steinberg, "The Eye is Part of the Mind, *"Partisan Review"* 70 (1953); págs. 194-212.

[2] M. Janowitz, "Anthropology and the Social Sciences," *Current Anthropology* 4 (1963); págs. 139, 146-154.

[3] T. Parsons y E. Shils, *Toward a General Theory of Action* (Cambridge, Mass., 1951). [Hay traducción española: *Hacia una Teoría General de la Acción*, Buenos Aires, Kapelusz.]

[4] S. Langer, *Philosophical Sketches* (Baltimore, 1962). [Hay traducción española: *Esquemas Filosóficos*, Buenos Aires, Nova, 1971.]

II

Al considerar la significación comencemos con un paradigma: los símbolos sagrados tienen la función de sintetizar el *ethos* de un pueblo —el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo moral y estético— y su cosmovisión, el cuadro que ese pueblo se forja de cómo son las cosas en la realidad, sus ideas más abarcativas acerca del orden. En la creencia y en la práctica religiosas, el *ethos* de un grupo se convierte en algo intelectualmente razonable al mostrárselo como representante de un estilo de vida idealmente adaptado al estado de cosas descrito por la cosmovisión, en tanto que ésta se hace emocionalmente convincente al presentársela como una imagen de un estado de cosas peculiarmente bien dispuesto para acomodarse a tal estilo de vida. Esta confrontación y mutua confirmación tiene dos efectos fundamentales. Por un lado, objetiva preferencias morales y estéticas al pintarlas como las impuestas condiciones de vida implícitas en un mundo con una estructura particular, como una inalterable forma de realidad captada por el sentido común. Por otro lado, presta apoyo a estas creencias sobre el mundo al invocar sentimientos morales y estéticos profundamente sentidos como experimentada evidencia de su verdad. Los símbolos religiosos formulan una congruencia básica entre un determinado estilo de vida y una metafísica específica (las más veces implícita), y así cada instancia se sostiene con la autoridad tomada de la otra.

La idea de que la religión armoniza las acciones humanas con un orden cósmico y proyecta imágenes de orden cósmico al plano de la experiencia humana no es ninguna novedad. Pero se la ha investigado poco, de manera que no tenemos mucha idea de cómo, en términos empíricos, se realiza este particular milagro. Sólo sabemos que se realiza anualmente, semanalmente, diariamente y para algunas personas casi a cada hora; poseemos una enorme bibliografía etnográfica para demostrarlo. Pero no existe el marco teórico que nos permita dar una explicación analítica como la que podemos dar en el caso de la segmentación del linaje, o en el de la sucesión política, o en el de las relaciones laborales, o en el de la socialización del niño.

Reduzcamos por eso nuestro paradigma a una definición, pues, aunque es notorio que las definiciones no establecen nada en sí mismas, si se las elabora cuidadosamente, suministran una útil orientación o reorientación de manera tal que un minucioso análisis de ellas puede ser una manera efectiva de desarrollar y controlar una nueva línea de indagación. Las definiciones tienen la útil virtud de ser explícitas; se formulan en una forma de prosa discursiva que no cae en el peligro, tan frecuente en este campo, de sustituir el argumento por la retórica. Sin más alharaca, pues, *una religión* es:

1) *Un sistema de símbolos que obra para* 2) *establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres* 3) *formulando concepciones de un orden general de existencia y* 4) *revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que* 5) *los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único.*

un sistema de símbolos que obra para...

Es tan tremendo el peso que asignamos aquí al término "símbolo" que nuestro primer paso debería ser enunciar con cierta precisión lo que entendemos por él. Y ésta no es tarea fácil pues, como el término "cultura", la palabra "símbolo" se utilizó para designar una gran variedad de cosas, con frecuencia muchas al mismo tiempo.

Algunos la usan para designar algo diferente: negras nubes son las precursoras simbólicas de una lluvia inminente. Otros usan el término como signo explícitamente convencional de una u otra clase: una bandera roja es símbolo de peligro, una bandera blanca, de rendición. En otros casos, la significación se limita a expresar algo de una manera oblicua y figurada que no puede enunciarse de una manera directa y literal, de manera que hay símbolos en poesía pero en la ciencia, de suerte que la lógica simbólica lleva un nombre impropio. En otros casos, empero, se usa el término para designar cualquier objeto, acto, hecho, cualidad o relación que sirva como vehículo de una concepción —la concepción es el "significado" del símbolo—, y ése es el sentido que seguiré aquí.[5] El número seis escrito, imaginado, indicado en una hilera de piedras o en la perforación de la cinta de una computadora es un símbolo. Pero también lo es la cruz, visualizada, trazada ansiosamente en el aire o tiernamente colgada del cuello; también es un símbolo el espacio de tela pintada llamado *Guernica* o el trozo de piedra pintada llamada *churinga*, la palabra "realidad" o hasta un morfema que indique una determinada desinencia. Todos éstos son símbolos o por lo menos elementos simbólicos porque son formulaciones tangibles de ideas, abstracciones de la experiencia fijadas en formas perceptibles, representaciones concretas de ideas, de actitudes, de juicios, de anhelos o de creencias. De manera que emprender el estudio de la actividad cultural —actividad de la que el simbolismo constituye el contenido positivo— no es pues abandonar el análisis social por una platónica caverna de sombras para penetrar en un mundo mentalista de psicología introspectiva o, lo que es peor, de filosofía especultiva, y ponerse a vagar permanentemente en medio de una bruma de "cogniciones", "afecciones", "impulsos mentales" y otras elusivas entidades. Los actos culturales (la construcción, aprehensión y utilización de las formas simbólicas) son hechos sociales como cualquier otro; son tan públicos como el matrimonio y tan observables como la agricultura.

Sin embargo no son exactamente lo mismo; más precisamente, la dimensión simbólica de los hechos sociales, como la de los psicológicos, se abstrae teóricamente de dichos hechos como totalidades empíricas. Existe una diferencia, para parafrasear una observación de Kenneth Burke, entre construir una casa y trazar un plano para construir una casa, y entre leer un poema sobre tener hijos en el matrimonio y tener hijos en el matrimonio.[6] Aun cuando la casa pueda construirse con la guía del plano o el hecho de tener hijos pueda haberse motivado por la lectura del poema, hay que dejar esto bien claro para no confundir nuestro trato con los símbolos con nuestro trato con objetos o con seres humanos, pues estos últimos no son símbolos en sí mismos, aunque a menudo puedan funcionar como tales.[7] Y por más entrelazados que estén los elementos culturales, los sociales y los psicológicos en la vida cotidiana de las casas, las granjas, por más que lo estén en los poemas y en los matrimo-

[5] S. Langer, *Philosophy in a New Key*, 4a. ed. (Cambridge, Mass, 1960) [Hay traducción española: *Nueva clave de la Filosofía*, Buenos Aires, Sur, 1958].

[6] K. Burke, *The Philosophy of Literary Form* (Baton Rouge, La.: Louisiana State University Press, 1941), pág. 9.

[7] El error inverso, especialmente común entre los neokantianos como Cassirer, de considerar los símbolos como idénticos a sus referentes o "constitutivos" de sus referentes, es igualmente pernicioso. [Véase E. Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms* (New Haven; 1953-1957), 3 vols.; hay traducción española: *Filosofía de las Formas Simbólicas*, México, Fondo de Cultura Económica]. "Uno puede señalar la luna con un dedo", habría dicho cierto maestro zen probablemente inventado, "pero tomar el dedo de uno por la luna es ser un insensato".

nios, es útil distinguirlos en el análisis y aislar así los rasgos genéricos de cada instancia frente al fondo normalizado de las otras dos.

En lo que se refiere a las estructuras culturales, es decir, a los sistemas de símbolos o complejos de símbolos, el rasgo que tiene aquí para nosotros principal importancia es el hecho de que sean fuentes extrínsecas de información. Por "extrínseco" entiendo sólo que —a diferencia de los genes— están fuera de las fronteras del organismo individual y se encuentran en el mundo intersubjetivo de común comprensión en el que nacen todos los individuos humanos, en el que desarrollan sus diferentes trayectorias y al que dejan detrás de sí al morir. Por "fuentes de información" entiendo sólo que ellas —lo mismo que los genes— suministran un patrón o modelo en virtud del cual se puede dar una forma definida a procesos exteriores. Así como el orden de las bases en una cadena de DNA forma un programa codificado, una serie de instrucciones o una fórmula para la síntesis de proteínas estructuralmente complejas que rigen el funcionamiento orgánico, los esquemas culturales suministran programas para instituir los procesos sociales y psicológicos que modelan la conducta pública. Si bien la clase de información y su modo de transmisión son muy diferentes en los dos casos, esta comparación de gen y símbolo es algo más que una forzada analogía de la clase del familiar concepto de "herencia social". Trátase en verdad de una relación sustancial, pues precisamente porque los procesos genéticamente programados son tan generales en el hombre, en comparación con los de los animales inferiores, los procesos culturalmente programados son tan importantes; sólo porque la conducta humana está tan débilmente determinada por fuentes intrínsecas de información, las fuentes extrínsecas son tan vitales. Para construir un dique, un castor sólo necesita un lugar apropiado y los materiales convenientes; su modo de proceder está modelado por su propia fisiología. Pero el hombre, cuyos genes nada le dicen sobre las operaciones de construir, necesita también una concepción de lo que es construir un dique, una concepción que sólo podrá obtener de alguna fuente simbólica —un patrón, un modelo, un libro de texto o de lo que le diga alguien que ya sabe cómo se construyen los diques— o, por supuesto, del manejo de elementos gráficos o lingüísticos que le permitan llegar por sí mismo a una concepción de lo que son los diques y de la manera en que se construyen.

Esta circunstancia se aduce a veces como un argumento en favor de la tesis de que los esquemas culturales son "modelos", son series de símbolos cuyas relaciones entre sí modelan las relaciones entre entidades, procesos o cualquier sistema físico, orgánico, social o psicológico al "formar paralelos con ellos" al "imitarlos" o al "simularlos".[8] Pero el término "modelo" tiene dos sentidos —un sentido "de" y un sentido "para"— y aunque estos sentidos no son sino aspectos del mismo concepto básico, es muy conveniente distinguirlos a los efectos analíticos. En el primer caso, aquello en que se hace hincapié es el manejo de las estructuras simbólicas para hacer que éstas entren más o menos estrechamente en paralelo con el sistema no simbólico preestablecido, como cuando aprendemos la manera en que funcionan los diques al desarrollar una teoría de hidráulica o al trazar una carta del flujo de agua. La teoría o la carta modela relaciones físicas de manera tal que —expresando la estructura de esas relaciones en forma sinóptica— las torne aprehensibles; éste es un modelo *de* la "realidad". En el segundo caso se hace hincapié en el manejo de los sistemas no simbólicos, atendiendo a las relaciones expresadas en los sistemas simbólicos como

[8] K. Craik, *The Nature of Explanation* (Cambridge, 1952).

cuando construimos un dique de conformidad con las instrucciones implícitas en un teoría hidráulica o con las conclusiones extraídas de una carta del flujo de agua. Aquí la teoría es un modelo con cuya guía se organizan relaciones físicas: es un modelo *para* la "realidad". En el caso de sistemas psicológicos y sociales y de los modelos culturales (que designaríamos corrientemente no como "teorías" sino más bien como "doctrinas", "melodías" o "ritos"), la cuestión no es en modo alguno diferente. A diferencia de los genes y de otras fuentes de información no simbólicas, que son sólo modelos *para*, no modelos *de*, las estructuras culturales tienen un intrínseco aspecto doble: dan sentido, es decir, forma conceptual objetiva a la realidad social y psicológica, al ajustarse a ella y al modelarla según esas mismas estructuras culturales.

En realidad, es este doble aspecto lo que distingue los verdaderos símbolos de otras clases de formas significativas. Modelos *para* se encuentran, como lo indica el ejemplo de los genes, en todo el orden de la naturaleza, pues donde hay una transmisión, lógicamente, semejantes programas son necesarios. Entre los animales, el saber impreso en ellos es quizás el ejemplo más llamativo, porque lo que ese saber implica es la presentación automática de una apropiada secuencia de conducta por parte de un modelo animal en presencia de un saber animal que sirve, de manera igualmente automática, para apelar a cierta serie de respuestas genéticamente insertas en él.[9] La danza de comunicación entre una abeja que ha encontrado néctar y otra que lo busca, es otro ejemplo, aunque algún tanto diferente, de codificación más compleja.[10] Craik hasta llegó a sugerir que el hilillo de agua, que se abre camino primero desde el manantial de la montaña hacia el mar y que traza un pequeño canal por donde luego habrá de correr el mayor volumen de agua que lo sigue, desempeña una especie de función de modelo *para*.[11] Pero modelos *de* —procesos lingüísticos, gráficos, mecánicos, naturales, etc. que funcionan no para suministrar fuentes de información en cuyos términos puedan estructurarse otros procesos, sino para representar esos procesos estructurados como tales, para expresar su estructura en otro medio— son mucho más raros y tal vez se limitan al hombre entre los animales existentes.

La percepción de la congruencia estructural entre una serie de procesos, actividades, relaciones, entidades, etc., y otra serie que obra como programa de la primera, de suerte que el programa pueda tomarse como una representación o concepción de lo programado —un símbolo—, es la esencia del pensamiento humano. La posibilidad de esta transposición recíproca de modelos *para* y modelos *de* que la formulación simbólica hace posible es la característica distintiva de nuestra mentalidad.

> *... establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres...*

En el caso de los símbolos y sistemas simbólicos religiosos esta posibilidad de trasposición es clara. El coraje, la resistencia, la independencia, la perseverancia y la apasionada tenacidad, implícitas en la visión que tiene el indio de las llanuras, son las mismas flamígeras virtudes con las que ese indio trata de vivir: al alcanzar un sentido de revelación, el indio estabiliza un sentido de dirección.[12] La conciencia de

[9] K. Lorenz, *King Solomon's Ring* (Londres, 1952) [Hay traducción española: *El Anillo del Rey Salomón*, Barcelona, Labor, 1973].

[10] K. von Frisch, "Dialects in the Language of the Bees," *Scientific American*, Agosto 1962.

[11] Craik, *Nature of Explanation*.

[12] R. H. Lowie, *Primitive Religion* (Nueva York, 1924). [Hay traducción española: *Religiones Primitivas*, Madrid, Alianza, 1976.]

una obligación no cumplida, la secreta culpabilidad y, cuando se realiza una confesión, la vergüenza pública que experimenta el individuo manus en una sesión, son los mismos sentimientos que están en la base de esa especie de deber ético en virtud del cual se conserva una sociedad consciente de lo que es apropiado: alcanzar una absolución involucra la forja de una conciencia.[13] Y la misma disciplina que permite a un místico javanés permanecer contemplando fijamente la llama de una lámpara, que él toma como una manifestación de la divinidad, lo entrena para ejercer ese riguroso control de la expresión emocional que necesita un hombre decidido a entregarse a un estilo de vida quietista.[14] Ya sea que se tenga la concepción de un espíritu personal guardián, de un espíritu tutelar de la familia, ya sea que se tenga la concepción de un Dios inmanente como formulaciones sinópticas del carácter de la realidad, por el momento sólo nos interesa considerar el modelo *de* o el modelo *para*. Los símbolos que entran en juego —alguna figura mitológica que hace su aparición en el desierto, el cráneo del muerto jefe del hogar colgado como censor en las vigas, o la desencarnada "voz en medio del silencio" que canta enigmática poesía clásica— apuntan en una y otra dirección. Esos símbolos expresan la atmósfera del mundo y la modelan.

La modelan al suscitar en el fiel cierta serie distintiva de disposiciones (tendencias, aptitudes, propensiones, destrezas, hábitos, inclinaciones) que prestan un carácter permanente al flujo de su actividad y a la calidad de su experiencia. Una disposición no es una actividad o un hecho que ocurre, sino que es la probabilidad de que se realice una actividad o que ocurra un hecho en ciertas circunstancias: "Cuando se dice que una vaca es un rumiante o cuando se dice que un hombre es un fumador de cigarrillos, no se declara que la vaca esté rumiando en este momento o que el hombre esté fumando ahora un cigarrillo. Ser rumiante es rumiar de cuando en cuando y ser un fumador de cigarrillos es tener la costumbre de fumar cigarrillos".[15]

Análogamente, ser piadoso no es estar realizando algo que podríamos llamar un acto de piedad, sino que es tener la inclinación a realizar tales actos. Lo mismo cabe decir también de la bravura de los indios de las praderas, de la compunción de los manus o del quietismo de los javaneses, que en sus respectivos contextos, forman la sustancia de la piedad. La virtud de esta manera de concebir lo que generalmente se llaman "rasgos mentales" o, si no se admite el cartesianismo, "fuerzas psicológicas" (ambas expresiones son en sí mismas inobjetables) consiste en que ella nos saca de la esfera inaccesible y poco clara de las sensaciones íntimas, para llevarnos al mismo mundo bien iluminado de los fenómenos observables en que se percibe la fragilidad del vidrio, la inflamabilidad del papel y, para volver a la metáfora, la humedad de Inglaterra.

En cuanto a las actividades religiosas (y aprenderse un mito de memoria es una actividad tan religiosa como cortarse la falange de un dedo), dos clases algún tanto diferentes de disposiciones son suscitadas por dichas actividades: estados de ánimo y motivaciones.

Una motivación es una tendencia persistente, una inclinación permanente a realizar cierta clase de actos y experimentar cierta clase de sentimientos en cierta clase de situaciones; estas "clases" son por lo común muy heterogéneas y están bastante mal definidas en los tres casos:

[13] R. F. Fortune, *Manus Religion* (Filadelfia, 1935).
[14] C. Geertz, *The Religion of Java* (Glencoe, Ill., 1960).
[15] G. Ryle, *The Concept of Mind* (Londres y Nueva York, 1949).

> Al oír decir que un hombre es vano (es decir, que está motivado por la vanidad) esperamos que se comporte de ciertas maneras, que hable mucho de sí mismo, que se introduzca en sociedad de personas eminentes, que rechace las críticas, que busque las luces del proscenio y que se desentienda de las conversaciones sobre los méritos de otros. Esperamos que se entregue a rosados sueños sobre sus propios éxitos, que evite recordar pasados fracasos y que haga planes para su progreso. Ser vano es tener la tendencia a obrar de estas maneras y de otras innumerables maneras parecidas. Por cierto también esperamos que el hombre vano experimente algunos tormentos y agitaciones en ciertas situaciones; esperamos que se sienta profundamente abatido cuando un personaje eminente olvida su nombre y que se sienta animado y alegre al enterarse de las desgracias de sus rivales. Pero los sentimientos de resentimiento y alegría no indican directamente vanidad así como no la indican los actos públicos de jactancia o los actos privados de ensueño.[16]

Análogamente ocurre con toda motivación. Como motivo, "el flamígero coraje" consiste en aquellas propensiones a ayunar en el desierto, a realizar solitarias incursiones al campamento enemigo y a estremecerse pensando en dar algún golpe maestro. La "circunspección moral" consiste en tendencias relacionadas entre sí como las de cumplir onerosas promesas, confesar secretos pecados ante la severa desaprobación pública y experimentar culpabilidad cuando en las sesiones se formulan vagas y generales acusaciones. Y la "tranquilidad desapasionada" consiste en esas persistentes inclinaciones a conservar el equilibrio en cualquier circunstancia, en experimentar disgusto frente al más moderado despliegue de emoción y en entregarse a la desapasionada contemplación de las cosas. Los motivos no son pues ni actos (es decir, modos de conducta intencionales) ni sentimientos, sino que son propensiones a realizar particulares clases de actos o a experimentar particulares clases de sentimientos. Y cuando decimos que un hombre es religioso, es decir que está motivado por la religión, esto es por lo menos una parte —aunque sólo una parte— de lo qué queremos significar.

Otra parte de lo que queremos significar es que ese hombre tiene, cuando está propiamente estimulado, la propensión a caer en ciertos estados anímicos, estados que a veces designamos juntos con términos tales como "reverentes", "solemnes" o "devotos". Estos rótulos generalizados en realidad ocultan la enorme variedad empírica de las disposiciones en cuestión, y en verdad tienden a asimilarlas al tono más grave de nuestra propia vida religiosa. Los estados de ánimo que provocan los símbolos sagrados, en diferentes épocas y en diferentes lugares, van desde el entusiasmo a la melancolía, desde la confianza en uno mismo a la autoconmiseración, desde una incorregible y alegre ligereza a una blanda indiferencia, para no hablar del poder erógeno de muchos mitos y ritos del mundo. Así como no hay una sola clase de motivación que podamos llamar piedad, tampoco hay una sola clase de estado anímico que podamos llamar devoción.

La principal diferencia entre estados anímicos y motivaciones está en que, por así decirlo, las últimas son cualidades vectoriales en tanto que las primeras son cualidades meramente escalares. Los motivos apuntan en una dirección, describen cierto curso general, gravitan hacia ciertas realizaciones habitualmente transitorias. Pero

[16] *Ibíd.*, pág. 86. Citado con permiso de Barnes & Noble Books y Hutchinson Publishing Group Ltd.

los estados de ánimo varían sólo en su intensidad. No van a ninguna parte. Nacen de ciertas circunstancias, pero no responden a ningún fin. Como las nieblas, aparecen y se esfuman; como los olores, se difunden y se evaporan. Cuando están presentes son totales: si está uno triste todas las cosas y personas le parecen lóbregas; si está uno alegre, todas las cosas y personas le parecen espléndidas. De manera que, si bien un hombre puede ser al mismo tiempo vano, valiente, tenaz e independiente, no puede ser al mismo tiempo indiferente e interesado, o entusiasta y melancólico.[17] Además, mientras que los motivos persisten durante períodos de tiempo más o menos prolongados, los estados de ánimo tan sólo se repiten con mayor o menor frecuencia, aparecen y desaparecen por razones las más veces indiscernibles. Pero quizá la diferencia más importante, desde nuestro punto de vista, entre estados anímicos y motivaciones sea la de que "se da sentido" a las motivaciones con referencia a los fines a que ellas deberían conducir, en tanto que "se da sentido" a los estados de ánimo con referencia a las condiciones que les habrían dado nacimiento. Interpretamos los motivos atendiendo a sus realizaciones, pero interpretamos los estados anímicos atendiendo a sus fuentes. Decimos que una persona es industriosa porque esa persona desea alcanzar éxito; decimos que una persona está preocupada porque tiene conciencia de la amenaza de una catástrofe nuclear. Y esto ocurre también en el caso de que las interpretaciones sean últimas, fundamentales. La caridad se hace caridad cristiana cuando está contenida en una concepción de los propósitos de Dios; el optimismo es optimismo cristiano cuando se funda en una particular concepción de la naturaleza de Dios. La diligencia de los navajos encuentra su principio racional en la creencia de que como la "realidad" opera mecánicamente es coercible; su permanente temor tiene su base en la convicción de que por más que la "realidad" opere mecánicamente es enormemente poderosa y terriblemente peligrosa.[18]

...formulando concepciones de un orden general de existencia y...

No debería sorprender que los símbolos o sistemas de símbolos que suscitan y definen disposiciones que consideramos religiosas y los que colocan esas disposiciones en un marco cósmico sean los mismos símbolos. Porque en efecto, ¿qué otra cosa queremos significar al declarar que un particular estado de reverencia es religioso y no secular, sino el hecho de que ese estado procede de sustentar una concepción de un principio vital que todo lo penetra como el maná, y no de una visita al Gran Cañón? ¿O que un caso particular de ascetismo es un ejemplo de motivación religiosa dirigido hacia la realización de un fin incondicional como el nirvana y no de un fin condicionado como rebajar de peso? Si los símbolos sagrados no provocaran al mismo tiempo disposiciones en los seres humanos y no formularan (por más que lo hagan de manera oblicua, inarticulada o asistemática) ideas generales de orden, luego la diferencia empírica de la actividad religiosa o de la experiencia religiosa no existiría. Realmente se puede decir que un hombre es "religioso" respecto del golf, pero no si tan sólo lo practica con pasión y lo juega los domingos; ese hombre debe también ver el golf como simbólico de alguna verdad trascendente. Y el muchacho púber que contempla con toda su alma los ojos de la muchacha adolescente y murmura en una

17 *Ibíd.*, pág. 99.

18 C. Kluckhohn, "The Philosophy of the Navaho Indians," en *Ideological Differences and World Order*, ed. F. S. C. Northrop (New Haven, 1949), págs. 356-384.

historieta de William Steig: "Ethel, en ti hay algo que me provoca una especie de sensación religiosa" está confundido, como la mayoría de los adolescentes. Lo que cualquier religión particular afirme sobre la naturaleza fundamental de la realidad podrá ser oscuro, superficial o, como suele ocurrir, perverso; pero para no consistir en una mera colección de prácticas recibidas y sentimientos convencionales que generalmente llamamos morales, debe afirmar algo. Si hoy procuráramos formular una definición mínima de religión, tal vez no recurriríamos a la famosa "creencia en seres espirituales" de Tylor, a la que Goody, cansado de sutilezas teóricas nos exhortó últimamente a retornar, sino que recurriríamos antes bien a lo que Salvador de Madariaga llamó "el dogma relativamente modesto de que Dios no está loco."[19]

Por supuesto, en general las religiones afirman mucho más que eso: creemos, como observó James, todo lo que podemos y si pudiéramos creeríamos cualquier cosa.[20] Lo que menos parecemos capaces de tolerar es una amenaza a nuestras facultades de comprensión, la idea de que nuestra capacidad para crear, entender y usar símbolos pueda fallarnos, pues si esto ocurriera seríamos más impotentes, como ya dije, que los castores. La extrema generalidad, la condición difusa y variable de las aptitudes innatas (es decir, genéticamente programadas) de respuesta que tiene el hombre significan que sin la ayuda de esquemas culturales sería una criatura funcionalmente incompleta; no ya un mono talentoso que, cual un niño infradotado, se hubiera visto privado de realizar plenamente sus potencialidades, sino una especie de monstruo informe, sin sentido de la dirección ni poder de autocontrol, un verdadero caos de impulsos espasmódicos y de vagas emociones. El hombre depende de símbolos y de sistemas de símbolos, y esa dependencia es tan grande que resulta decisiva para que el hombre sea una criatura viable, de manera que la más remota indicación de que no puede habérselas con uno u otro aspecto de la experiencia le causa la más viva ansiedad:

> (El hombre) puede adaptarse a cualquier cosa que su imaginación sea capaz de afrontar; pero no puede hacer frente al caos. Como la función característica del hombre y su supremo bien es la concepción y comprensión, su mayor espanto es el de enfrentarse con lo que no puede explicarse, con el "misterio", como se lo llama popularmente. El misterio no tiene por qué ser un objeto nuevo; encontramos cosas nuevas y las "comprendemos" prontamente valiéndonos de la analogía más próxima cuando nuestra mente funciona con libertad; pero cuando sufrimos un *stress* mental hasta las cosas perfectamente familiares pueden parecernos de pronto desorganizadas y causarnos horror. Por eso, nuestro bien más importante son siempre los símbolos de nuestra orientación general en la naturaleza, en la sociedad y en todo cuanto hacemos: los símbolos de nuestra *Weltanschauung* y *Lebensanschauung*. Por consiguiente, en una sociedad primitiva se incorpora un rito diario en las actividades comunes, como el comer, el lavarse, el encender fuego, etc., así como en el ceremonial estricto, porque constantemente se siente la necesidad de reafirmar la moral tribal y de reconocer sus condiciones cósmicas. En la Europa cristiana, la Iglesia hizo que los hombres diariamente (en algunas órdenes hasta a cada hora) se hincaran

[19] J. Goody, "Religion and Ritual: The Definition Problem," *British Journal of Psychology* 12 (1961); págs. 143-164.

[20] W. James. *The Principles of Psychology*, 2 vols. (Nueva York, 1904).

de rodillas para confirmar, si no para contemplar, su aceptación de los conceptos últimos.[21]

Hay por lo menos tres puntos en los que el caos —un tumulto de hechos a los que les falta no sólo interpretación sino también la posibilidad de interpretación— amenaza irrumpir en el hombre: en los límites de su capacidad analítica, en los límites de su fuerza de resistencia y en los límites de su visión moral. El desconcierto, el sufrimiento y la sensación de una paradoja ética insoluble constituyen, si son bastante intensos y duran lo suficiente, radicales desafíos a la proposición de que la vida es comprensible y de que podemos orientarnos efectivamente en ella; son desafíos a los que de alguna manera debe tratar de afrontar toda religión por "primitiva" que sea y que aspire a persistir.

De estas tres cuestiones la primera fue la menos investigada por los antropólogos sociales modernos (aunque es una notable excepción el clásico trabajo de Evans-Pritchard sobre por qué los graneros caen sobre algunos azandes y no sobre otros).[22] Y considerar las creencias religiosas de la gente como intentos de meter experiencias o hechos anómalos —la muerte, los sueños, las fugas mentales, las erupciones volcánicas o la infidelidad conyugal— dentro del círculo de lo por lo menos potencialmente explicable parece tener cierto resabio de tylorianismo o algo peor. Pero es un hecho que por lo menos algunos hombres —y probablemente la mayoría de los hombres— son incapaces de dejar problemas oscuros sin resolver por el análisis y es improbable que se queden contemplando los rasgos extraños del paisaje del mundo con mudo asombro o blanda apatía pues tratarán de imaginar algunas nociones, por fantásticas, incongruentes o simples que sean, que les permitan conciliar esos extraños rasgos con datos más corrientes de la experiencia. Si nuestro aparato de explicación (el complejo de estructuras culturales recibidas, como nuestro sentido común, la ciencia, la especulación filosófica, el mito, de que uno dispone para orientarse en el mundo empírico) no logra explicar cosas que claman por una explicación tiende a nacer en nosotros un profundo desasosiego; trátase de una tendencia más difundida y de un desasosiego más profundo de lo que a veces suponemos desde que fue destronada con razón la visión pseudocientífica de la creencia religiosa. Después de todo, hasta aquel sumo sacerdote del heroico ateísmo, Lord Russell, observó una vez que si bien el problema de la existencia de Dios nunca lo había inquietado, la ambigüedad de ciertos axiomas matemáticos había amenazado desquiciar su espíritu. Y la profunda insatisfacción de Einstein con la mecánica cuántica tenía su fundamento —seguramente religioso— en la circunstancia de que no le era posible creer que Dios jugara a los dados con el universo.

Pero esta búsqueda de claridad y esa acometida de la angustia metafísica, que se dan cuando los fenómenos empíricos amenazan permanecer intransigentemente oscuros, se encuentran también en niveles intelectuales mucho más humildes. Ciertamente en mi propio trabajo y más de lo que había esperado me chocó el grado en que mis informantes de inclinaciones más animistas se conducían como verdaderos tylorianos. Parecían usar constantemente sus creencias para "explicar" fenómenos o, más exactamente, para convencerse de que los fenómenos eran explicables dentro del esquema aceptado de las cosas, pues por lo general tenían una adhesión mínima a al

[21] Langer, *Philosophy in New Key*, pág. 287. La bastardilla es del original.

[22] E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande* (Oxford, 1937). [Hay traducción española: *Brujería, Magia y Oráculos entre los Azande*, Barcelona, Anagrama, 1976.]

guna hipótesis particular que ellos habían emitido (sobre la posesión de un alma, sobre el desequilibrio emocional, sobre la transgresión de un tabú o sobre algún hechizo) y estaban dispuestos a abandonarla por alguna otra del mismo tipo que les pareciera más plausible según los casos. Pero lo que no estaban dispuestos a hacer era abandonarla sin adoptar alguna otra hipótesis y dejar los hechos abandonados a sí mismos.

Y es más, adoptaban esta nerviosa postura cognitiva con referencia a fenómenos que no tenían ninguna influencia práctica inmediata sobre sus propias vidas o sobre las vidas de los demás. Cuando en el breve lapso de unos pocos días (o, como decían algunos, unas pocas horas) creció en la casa de un carpintero una seta venenosa de forma peculiar y de buen tamaño, las gentes acudieron desde millas a la redonda para verla y cada cual tenía alguna clase de explicación (alguna animista, otra animatista, otras ni lo uno ni lo otro) de aquel fenómeno. Sin embargo sería difícil sostener que aquel hongo tuviera algún valor social, en el sentido de Radcliffe-Brown, o tuviera alguna relación con algo de lo cual podría haber sido considerado un sustituto, como la cigarra de las islas Andamán.[23] Las setas desempeñan en la vida javanesa el mismo papel que en la nuestra y los javaneses muestran tanto interés por dichos hongos como nosotros mismos. Pero éste era un hongo "raro", "extraño", "misterioso", *aneh*. Y lo raro, lo extraño y misterioso tiene que ser explicado o sostenerse la convicción de que *podría ser explicado*. Uno no se encoge de hombros ante una seta que crece cinco veces más rápido que un hongo ordinario. En el sentido más amplio, aquel "extraño" hongo tenía importantes implicaciones para quienes se enteraron de su presencia. Aquel hongo amenazaba la capacidad de esas gentes para comprender el mundo y planteaba la molesta cuestión de si las creencias que tenían sobre la naturaleza eran viables y de si eran válidos los criterios de verdad que utilizaban.

Esto no significa afirmar que únicamente, o siquiera principalmente, la súbita aparición de hechos extraordinarios engendre en el hombre la inquietante sensación de que sus recursos cognitivos pudieran no ser suficientes o que esa sensación se manifieste sólo en una forma aguda. Lo más común es una dificultad persistente, experimentada una y otra vez, para comprender ciertos aspectos de la naturaleza, de la vida psíquica y de la sociedad, la dificultad de hacer entrar ciertos fenómenos evasivos dentro de la esfera de los hechos culturalmente formulables; y esto coloca al hombre en un estado de crónico desasosiego y hace que el hombre enderece hacia esos fenómenos un mayor flujo de símbolos de diagnóstico. Es lo que está más allá de una frontera relativamente fija de conocimientos acreditados lo que coloca la experiencia humana corriente en un permanente contexto de preocupación metafísica y lo que hace nacer en su fuero interno la oscura sospecha de que puede estar yendo a la deriva en un mundo absurdo:

> Otro tema propio de esta característica investigación intelectual (sobre los iatmul) es la naturaleza de las ondas y olas que se forman en la superficie del agua. Se dice secretamente que los hombres, los cerdos, los árboles, las hierbas —todos los objetos del mundo— son sólo esquemas de olas. Y verdaderamente parece haber cierto acuerdo sobre esto, aunque quizás esté en conflicto con la teoría de la reencarnación, según la cual el espíritu del muerto es sopla-

[23] A. R. Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society* (Glencoe, Ill., 1952). [Hay traducción española: *Estructura y Función en las Sociedades Primitivas*, Barcelona, Península, 1968.]

do como un vaho por el viento del este, río arriba, para ser introducido en el seno de la mujer del hijo muerto. Sea ello lo que fuere, queda aún por aclarar la cuestión de cómo se forman las ondas y olas. El clan que pretende que el viento del este es un totem tiene una idea clara sobre este punto: el viento con su abanico de mosquitos produce las olas. Pero otros clanes han personalizado las olas y dicen que éstas son una persona (*kontummali*) independiente del viento. Y otros clanes tienen otras teorías. En una ocasión fui con unos nativos Iatmul a la costa y allí encontré a uno sentado contemplando el mar con viva atención. Era un día sin viento, pero las oleadas rompían lentamente en la playa. Entre los antepasados totémicos del clan de aquel hombre se contaba un gong hendido, personificado, que había flotado aguas abajo por el río hasta llegar al mar y del cual se creía que era quien producía las olas. Aquel hombre contemplaba las olas que se levantaban y rompían aunque no soplara el viento, lo cual demostraba la verdad del mito de su clan.[24]

El segundo desafío a nuestra experiencia y por el cual el sentido de un particular esquema de vida amenaza disolverse en un caos de nombres sin cosas y de cosas sin nombre —el problema del sufrimiento— ha sido algo más investigado o por lo menos descrito, principalmente a causa de la mayor atención dedicada en obras sobre religión tribal a lo que quizá sean las dos cuestiones principales: la enfermedad y el duelo. Sin embargo, a pesar de todo el interés y fascinación que tiene la aureola emocional que rodea estas situaciones extremas, se han producido pocos progresos conceptuales (con unas pocas excepciones, como el reciente tratamiento que dio Lienhardt a la adivinación entre los dinka) respecto de la teoría de tipo confidencial representada por Malinowski, según la cual la religión ayuda al hombre a soportar "situaciones de *stress* emocional" al "ofrecerle salidas para escapar a tales situaciones y callejones que no ofrecen los medios empíricos, salvo los ritos y la creencia en el dominio de lo sobrenatural".[25] La impropiedad de esta "teología del optimismo", como la llamó secamente Nadel, es, desde luego, radical.[26] En su trayectoria, la religión probablemente perturbó tanto a los hombres como los consoló y alegró; los obligó a afrontar abiertamente y sin disimulos el hecho de que nacieron para sufrir y, por otro lado, les permitió evitar ese enfrentamiento proyectándolos a infantiles mundos de cuentos de hadas en los que —para citar de nuevo a Malinowski— "la esperanza

[24] G. Bateson, *Naven*, segunda edición (Stanford, 1958). Que las permanentes y agudas formas de este tipo de interés cognitivo están íntimamente interrelacionadas y que las respuestas a situaciones menos usuales están estructuradas de acuerdo con respuestas establecidas al afrontar situaciones más habituales es algo que también se desprende claramente de la descripción de Bateson, aunque luego dice: "En otra ocasión invité a uno de mis informantes a que presenciara la revelación de placas fotográficas. Revelé la fotografía en una vasija amplia y a luz moderada para que mi informante pudiera ver la aparición gradual de las imágenes. Mostró mucho interés y unos días después me hizo prometer que no mostraría nunca este proceso a miembros de otros clanes. Kontummali era uno de sus antepasados, y el informante veía en el proceso de revelación fotográfica la verdadera formación de ondas en las imágenes y consideraba esto como una demostración del secreto de su clan".

[25] G. Lienhardt, *Divinity and Experience* (Oxford, 1961), págs. 151 y siguientes; B. Malinowski, *Magic, Science and Religion* (Boston, 1948), pág. 67.

[26] S. F. Nadel, "Malinowski on Magic and Religion", en *Man and Culture*, ed. R. Firth (Londres, 1957), págs. 189-208. [Hay traducción española: "Malinowski, sobre la Magia y la Religión", en *Hombre y Cultura*, Madrid, Siglo XXI, 1974, págs. 201-225.]

no puede quedar defraudada ni el deseo puede engañar".[27] Con la posible excepción de la ciencia cristiana, hay pocas tradiciones religiosas en las que no se afirme enérgicamente la proposición de que la vida hiere, lastima; y en algunas tal proposición es virtualmente glorificada:

> Era ella una anciana (Ba-lla) de una familia con larga genealogía. Leza, "el perseguidor", extendió su mano contra la familia. Dio muerte a la madre y al padre de esa mujer cuando ésta era todavía una niña y al correr los años todos los relacionados con ella perecieron. La mujer se decía: "Seguramente habré de conservar a aquellos que se sienten sobre mis muslos". Pero no, hasta ellos, los hijos de sus hijos, le fueron arrebatados... Entonces en su corazón tomó la desesperada resolución de encontrar a Dios y preguntarle qué significaba todo aquello... Comenzó pues a viajar y recorrió país tras país siempre con este pensamiento en su mente: "Llegaré hasta donde termina la tierra y allí encontraré un camino que me conduzca hasta Dios; entonces le preguntaré: '¿Qué te he hecho para que me aflijas de esta manera?'" Nunca llegó hasta donde termina la tierra, pero aunque estaba decepcionada no abandonó su busca y cuando pasaba por los diferentes países las gentes le preguntaban: "¿Qué has venido a buscar aquí, anciana?" Y ella respondía: "Estoy buscando a Leza". "¡Buscas a Leza! ¿Para qué?" "¡Hermanos míos, eso me preguntáis! ¿Hay alguien en todas las naciones que sufra lo que yo he sufrido?" Y ellos le preguntaban de nuevo: "¿Qué has sufrido?" "De esta manera estoy sola, ya lo veis, soy una vieja solitaria, eso es lo que soy" y ellos replicaban: "Sí, ya lo vemos. Eso es lo que eres. Te lamentas por haber perdido a tu marido y a los amigos. ¿En qué te diferencias de los demás? El 'perseguidor' va sentado sobre la espalda de cada uno de nosotros y no podemos desembarazarnos de él". Aquella mujer nunca logró cumplir su deseo y murió traspasada de dolor.[28]

Como problema religioso, el problema del sufrimiento paradójicamente no es el de evitar el sufrimiento sino el de cómo sufrir, de cómo hacer de un dolor físico, de una pérdida personal, de una derrota o de la impotente contemplación de la agonía de otra persona algo tolerable, soportable, algo, como solemos decir, sufrible. Aquella mujer Ba-lla —quizá necesariamente, quizá no— fracasó en su esfuerzo y murió en medio de la confusión y la desesperación no sabiendo literalmente qué pensar sobre lo que le había ocurrido ni cómo sufrirlo. Si los aspectos más intelectivos de lo que Weber llamó el problema de la significación son una cuestión de afirmar que en última instancia es explicable la experiencia, los aspectos más afectivos son una cuestión de afirmar que en última instancia los sufrimientos son tolerables. Por un lado, la religión asegura el poder de nuestros recursos simbólicos para formular ideas analíticas en una concepción con autoridad sobre la realidad toda; por otro lado, asegura el poder de nuestros recursos también simbólicos para expresar emociones (estados anímicos, sentimientos, pasiones, afectos) en una similar concepción de su penetrante tenor, de su inherente tono y temperamento. Para quienes son capaces de abra-

[27] Malinowski, *Magic, Science and Religion* (Boston, 1948), pág. 67. [Hay traducción española: *Magia, Ciencia y Religión*, Barcelona, Ariel, 1974.]

[28] C. W. Smith y A. M. Dale, *The Ila-Speaking Peoples of Northern Rhodesia* (Londres, 1920), págs. 197 y siguientes; citado en P. Radin *Primitive Man as a Philosopher* (Nueva York, 1957), págs. 100-101.

zar símbolos religiosos y mientras se atengan a ellos, dichos símbolos suministran una garantía cósmica no sólo de su capacidad de comprender el mundo sino también, al comprenderlo, de dar precisión a los sentimientos que experimenta, de dar una definición a las emociones, definición que les permite experimentarlas con tristeza o alegría, hosca o altivamente.

Consideramos a esta luz los bien conocidos ritos de curación de los navajos designados generalmente como "cánticos".[29] Un cántico —los navajos tienen alrededor de sesenta diferentes para diferentes fines, pero prácticamente todos ellos están dedicados a curar alguna enfermedad física o mental— es una especie de psicodrama religioso en el cual hay tres actores principales: el "cantor" o curandero, el paciente y, a manera de coro antifonal, los familiares y amigos del paciente. La estructura de todos los cantos, el argumento del drama, es muy parecida. Desarrollan tres actos principales: una purificación del paciente y del público; una declaración (por medio de cantos reiterados y manipulaciones rituales del deseo de restaurar el bienestar ("armonía") en el paciente; una identificación del paciente con los seres sagrados y su consiguiente "curación". Los ritos de purificación comprenden provocación forzada de sudor, de vómitos, etc., para expulsar físicamente la enfermedad del paciente. Los cantos, que son innumerables, consisten principalmente en simples oraciones desiderativas ("que el paciente esté bien", "que se sienta mejor", etc.). Y, por fin, la identificación del paciente con los seres sagrados y por lo tanto con el orden cósmico en general, se cumple por medio de un dibujo hecho sobre la arena que representa a los seres sagrados en una apropiada situación mítica. El cantor coloca al paciente sobre el dibujo, toca los pies, las manos, las rodillas, los hombres, el pecho, la espalda y la cabeza de las figuras divinas y luego las partes correspondientes del paciente; así se realiza lo que es esencialmente una identificación corporal de lo humano y lo divino.[30] Ese es el punto culminante del cántico y todo el proceso de cura puede compararse, como dice Reichard, con una ósmosis espiritual en la cual la enfermedad del hombre y el poder de la deidad penetran la membrana ritual en ambas direcciones, de suerte que la primera queda neutralizada por el segundo. La enfermedad se escurre en el sudor, el vómito y otros ritos de purificación; la salud se filtra cuando el paciente navajo toca, por medio del cantor, el dibujo de la sagrada arena. Claramente, el simbolismo del cántico se concentra en el problema del sufrimiento humano e intenta afrontarlo colocándolo en un contexto con sentido, suministrando un modo de acción por la cual el sufrimiento pueda ser expresado y al ser expresado, comprendido y al ser comprendido, soportado. El efecto reconfortante del canto (y como la enfermedad más común es la tuberculosis, ese efecto puede ser sólo reconfortante en la mayor parte de los casos) estriba en última instancia en poder dar a la persona enferma un vocabulario que le permita comprender la naturaleza de su mal y referirla a un mundo más amplio. Lo mismo que un calvario, que la recitación de la salida de Buddha del palacio de su padre o que la representación de *Edipo Rey* en otras tradiciones religiosas, el cántico tiene principalmente la finalidad de dar una imagen específica y concreta de verdadero sufrimiento humano, imagen lo bastante vigorosa para resistir la falta de sentido en la existencia de intensos dolores que no pueden acallarse.

Del problema del sufrimiento se pasa rápidamente al problema del mal y la injusticia, pues si el sufrimiento es muy agudo generalmente, aunque no siempre, pa-

[29] C. Kluckhon y D. Leighton, *The Navaho* (Cambridge, Mass., 1946); G. Reichard, *Navaho Religion*, 2 vols. (Nueva York, 1950).

[30] Reichard, *Navaho Religion.*

rece moralmente inmerecido; por lo menos, así le parece al que lo sufre. Pero estos dos problemas no plantean exactamente lo mismo, un hecho, según creo, que Weber (demasiado influido por las tendencias de una tradición monoteísta en la cual, como los diversos aspectos de la experiencia humana se conciben como procedentes de una sola fuente de voluntad, los dolores del hombre se remiten directamente a la bondad de Dios) no reconoció plenamente al generalizar los dilemas de la teodicea cristiana hacia el Oriente. Pues si el problema del sufrimiento tiene que ver con amenazas a nuestra capacidad de poner a "nuestros indisciplinados pelotones de emociones" en algún orden soldadesco, el problema del mal y la injusticia tiene que ver con amenazas a nuestra capacidad para formular sanos juicios morales. Lo que implica el problema del mal es no la idoneidad de nuestros recursos simbólicos para regir nuestra vida afectiva, sino la idoneidad de esos recursos para suministrar una serie viable de criterios éticos, de guías normativas que gobiernen nuestras acciones. El inconveniente aquí está en la brecha que separa las cosas tales como son y tales como deberían ser si nuestra concepción de lo justo y lo injusto tiene sentido, la brecha que hay entre lo que juzgamos que merecen los individuos y lo que vemos que obtienen, un fenómeno resumido en esta profunda cuarteta:

La lluvia cae sobre los justos
y sobre los injustos;
pero principalmente sobre los justos,
porque los injustos tienen el paraguas de los justos.

O, si ésta parece una expresión demasiado irrespetuosa de un asunto que, en una forma algún tanto diferente, anima el libro de Job y el *Bhagavad Gita*, el siguiente poema clásico y javanés, conocido, cantado y repetidamente citado en Java virtualmente por toda persona que pasa de los seis años, expone la cuestión de manera algo más elegante: la discrepancia entre las prescripciones morales y las recompensas materiales, la aparente incoherencia del "ser" y del "deber ser":

Hemos vivido para llegar a ver un tiempo sin orden,
En el que todo el mundo tiene la mente confundida.
No puede uno resignarse a sumarse a la locura,
Pero si no lo hace
No tendrá participación en los despojos
Y se morirá de hambre.
Sí, Dios, lo malo es lo malo:
Felices aquellos que lo olvidan,
Pero más felices aún aquellos que lo recuerdan y tienen profunda perspicacia.

No es necesaria una profunda teología para ser religiosamente refinado. La preocupación por esa insoluble paradoja ética, la desasosegada sensación de que nuestra concepción moral es inadecuada a nuestra experiencia moral, está tan viva en el nivel de las llamadas religiones primitivas como en el de las llamadas civilizadas. La serie de ideas relativas a la "división del mundo" que Lienhardt describe al referirse a los dinka es un útil caso que así lo ilustra.[31] Como muchos otros pueblos, los dinka

[31] *Ibíd.*, págs. 28-55.

creen que el cielo, donde mora la Divinidad, y la tierra, donde mora el hombre, eran en otra época contiguos pues el cielo se extendía justo por encima de la tierra y estaba conectado con ésta mediante una soga, de suerte que los hombres podían pasar a voluntad de una a otra esfera. Entonces no se conocía la muerte, y al primer hombre y a la primera mujer les estaba permitido comer sólo un grano de mijo por día que era todo cuanto necesitaban en aquella época para vivir. Un día, la mujer —claro está— decidió por codicia plantar más mijo que el permitido y en su prisa y avidez mientras trabajaba golpeó accidentalmente a la Divinidad con el mango de la azada. La Divinidad ofendida cortó la soga, se retiró al distante cielo de hoy y dejó al hombre condenado al trabajo para obtener su alimento, a sufrir la enfermedad y la muerte y a experimentar la separación de la fuente de su ser, su creador. Esta historia extrañamente familiar a los dinka, como el Génesis lo es para los judíos y cristianos, no representa un alarde de oratoria sagrada, sino que es meramente descriptiva:

> Aquellos (dinka) que comentaron estas leyendas manifestaron a veces sus claras simpatías por el hombre en su apurada situación y llamaban la atención sobre la pequeñez de la falta cometida y por la cual la Divinidad retiró al hombre los beneficios de su proximidad. La imagen de la Divinidad golpeada con una azada... a menudo suscita cierta diversión, casi como si el episodio fuera tratado demasiado infantilmente para explicar las consecuencias atribuidas a aquel hecho. Pero es claro que lo que se propone la historia del retiro de la Divinidad no es sugerir un mejoramiento en el juicio moral sobre la conducta humana. Es representar toda una situación conocida de los dinka actuales. Ahora los hombres son —como llegaron a ser el primer hombre y la primera mujer luego— activos, seguros de sí mismos, indagadores, adquisitivos. Sin embargo también ellos están sujetos al sufrimiento y a la muerte y son ignorantes, ineficientes y pobres. La vida es insegura; los cálculos humanos a menudo resultan erróneos y muchas veces los hombres deben aprender por experiencia que las consecuencias de sus actos son diferentes de las que se habían imaginado o considerado justas. Al retirarse la Divinidad de los hombres como resultado de un delito comparativamente insignificante, medido con criterios humanos, se hace manifiesto el contraste entre los juicios humanos equitativos y la acción de la Potencia que en última instancia controla todos los sucesos de la vida de los dinka... Para los dinka, el orden moral está constituido en última instancia de conformidad con principios que a menudo se le escapan al hombre, que la experiencia y la tradición revelan en parte y que la acción humana no puede cambiar... El mito del retiro de la Divinidad refleja, pues, los hechos de la existencia tales como se los conoce. Los dinka viven en un universo que está mucho más allá de su control y donde los hechos pueden contradecir las expectaciones humanas más razonables.[32]

De manera que el problema del mal y la injusticia, o quizá deberíamos decir el problema *sobre* el mal y la injusticia, es en esencia de la misma clase que problema de y sobre el desconcierto intelectual y que problema de y sobre el sufrimiento. La extraña opacidad de ciertos hechos empíricos, la bestial insensatez de dolores intensos o inexorables y la enigmática imposibilidad de explicar grandes iniquidades hacen nacer la inquietante sospecha de que quizás el mundo, y por lo tanto la vida del

[32] *Ibíd.*

hombre en el mundo, carecen de un orden genuino, de una regularidad empírica, de una forma emocional, de una coherencia moral. Y la respuesta que dan las religiones a esta sospecha es en cada caso la misma: la formulación, mediante símbolos, de una imagen de un orden del mundo tan genuino que explica y hasta celebra las ambigüedades percibidas, los enigmas y las paradojas de la experiencia humana. En esta formulación no se trata de negar lo innegable —que no haya hechos no explicados, que la vida hiera y lastime o que la lluvia caiga sobre los justos—, sino que se trata de negar que haya hechos inexplicables, que la vida sea insoportable y que la justicia sea un espejismo. Los principios que constituyen el orden moral pueden ciertamente escapársele a los hombres, como observa Lienhardt, de la misma manera en que los eluden explicaciones plenamente satisfactorias de hechos anómalos o de formas efectivas para expresar sentimientos. Lo importante, por lo menos para un hombre religioso, es que sea explicado ese carácter evasivo, que éste no se deba a que no haya tales principios como explicaciones o formas y que sea inútil, el intento de encontrar sentido moral, intelectual o emocional a la experiencia. Los dinka pueden admitir (y en verdad insisten en esta circunstancia) las ambigüedades y contradicciones morales de la vida porque esas ambigüedades y contradicciones son consideradas, no como fundamentales, sino como el resultado "racional", "natural", "lógico" (aquí puede uno elegir el adjetivo que más le guste, pues ninguno de ellos es verdaderamente adecuado) de la estructura moral de la realidad que el mito del retiro de la Divinidad pinta o, como dice Lienhardt, "pone en imágenes".

El problema de la significación en cada uno de sus aspectos de ordenación interna (la manera en que estos aspectos se ordenan en cada caso particular, el tipo de interacción que hay entre el sentido de impotencia analítica, emocional y moral me parece uno de los problemas sobresalientes, que Weber no toca, en la investigación comparada de todo este campo) es una cuestión de afirmar, o por lo menos de reconocer, el carácter ineludible de la ignorancia, del sufrimiento y de la injusticia en el plano humano, y al mismo tiempo de negar que esas irracionalidades sean características del mundo en general. Y tanto esta afirmación como esta negación pueden hacerse en los términos del simbolismo religioso, un simbolismo que pone en relación la esfera de existencia del hombre con una esfera más amplia en la cual descansa la otra.[33]

...y revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que...

Pero aquí se plantea una cuestión más profunda: ¿Cómo llega a creerse en esta negación? ¿Cómo el hombre religioso se mueve desde una turbada percepción del desorden experimentado a una convicción más o menos cimentada de orden fundamental? ¿Qué significa "creer" en un contexto religioso? De todos los problemas que ro-

[33] Sin embargo, esto *no* quiere decir que todo individuo de toda sociedad lo haga, pues, como observó una vez el inmortal Don Marqués, uno no tiene por qué poseer un alma si realmente no lo desea. La tan a menudo oída generalización de que la religión es un principio universal humano entraña una confusión entre la proposición, probablemente verdadera (aunque en el estado actual de nuestros conocimientos imposible de demostrar), de que no hay sociedad humana en la que falten totalmente esquemas culturales que podamos llamar religiosos según nuestra definición u otra parecida y la proposición, seguramente falsa, de que todos los hombres en todas las sociedades poseen algún sentido religioso. Pero si el estudio antropológico sobre el interés religioso está poco desarrollado, el estudio antropológico sobre la falta de interés religioso no existe. La antropología de la religión llegará alguna vez a una edad en la que algún más sutil Malinowski escriba un libro titulado "Creencia e incredulidad (o hasta "Fe e hipocresía") en una sociedad salvaje".

dean los intentos de realizar un análisis antropológico de la religión, éste es quizás el más difícil y por lo tanto el que se ha eludido con más frecuencia, pues por lo general se lo ha relegado a la psicología, esa disciplina paria e inútil a la que los antropólogos están entregando los fenómenos que son incapaces de tratar dentro del marco de un durkheimianismo desnaturalizado. Pero el problema no desaparece, no es "meramente" psicológico (nada social lo es), y la teoría antropológica de la religión que no lo ataque no es digna de ese nombre. Hemos tratado de poner Hamlet en escena sin el Príncipe durante demasiado tiempo.

Me parece que lo mejor es iniciar todo enfoque de esta cuestión reconociendo francamente que la creencia religiosa no involucra una inducción baconiana de la experiencia cotidiana —pues entonces todos seríamos agnósticos—, sino que implica más bien una previa aceptación de la autoridad que transforma esa experiencia. El hecho de que existan desconciertos intelectuales, sufrimientos y paradojas morales —el problema de la significación— es uno de los factores que empujan a los hombres a creer en dioses, demonios, espíritus, principios totémicos o en la eficacia espiritual del canibalismo (un amplio sentido de la belleza o una deslumbrante percepción del poder son otros), pero la existencia de desconciertos, sufrimientos y paradojas morales no es la base en que descansan tales creencias sino que constituye su más importante campo de aplicación.

> Señalamos el estado del mundo para ilustrar una doctrina, pero nunca para probarla. Así, Belsen ilustra un mundo de pecado original, pero el pecado original no es una hipótesis para explicar sucesos como los de Belsen. Justificamos una determinada creencia religiosa mostrando el lugar que ocupa en la concepción religiosa total; justificamos una creencia religiosa como un todo al referirla a la autoridad. Aceptamos la autoridad porque la descubrimos en algún punto del mundo en el cual le rendimos culto, en el cual aceptamos el poder de algo que no somos nosotros mismos. No rendimos culto a la autoridad, pero aceptamos la autoridad que define el culto. Así alguien puede descubrir la posibilidad de rendir culto en la vida a las iglesias reformadas y aceptar la Biblia como autoridad o, en la iglesia Romana, aceptar la autoridad papal.[34]

Esta es, desde luego, una formulación cristiana de la cuestión, pero no por ello hay que desdeñarla. En las religiones tribales la autoridad está en el poder persuasivo de imágenes tradicionales; en las religiones místicas la autoridad está en la fuerza apodíctica de la experiencia suprasensible; en las carismáticas está en la atracción que ejerce una personalidad extraordinaria. Pero la prioridad que tiene la aceptación del criterio de autoridad en cuestiones religiosas respecto de la revelación que procede de esa aceptación no es menos completa en las religiones escriturarias o en las religiones hieráticas. El axioma fundamental que está en la base de lo que acaso pudiéramos llamar "la perspectiva religiosa" es en todas partes el mismo: quien quiere saber, debe primero creer.

Pero hablar de la "perspectiva religiosa" es, por implicación, hablar de una determinada perspectiva entre otras. Una perspectiva es un modo de ver en el sentido amplio en el que "ver" significa "discernir", "aprehender", "comprender" o "captar". Se trata de una manera particular de mirar la vida, de una manera particular de conce-

[34] A. MacIntyre, "The Logical Status of Religious Belief", en *Metaphysical Beliefs*. A. MacIntyre (Londres, 1957), págs. 167-211.

bir el mundo, como cuando hablamos de una perspectiva histórica, una perspectiva científica, una perspectiva estética, una perspectiva de sentido común o hasta de las singulares perspectivas que se presentan en sueños y en alucinaciones.[35]

Se plantean luego dos cuestiones: primero, cómo se diferencia genéricamente de otras perspectivas la "perspectiva religiosa"; y, segundo, cómo los hombres llegan a adoptarla.

Si comparamos la perspectiva religiosa con otras tres perspectivas importantes de conformidad con las cuales los hombres ven el mundo —la perspectiva del sentido común, la científica y la estética—, el carácter especial de la religiosa resalta con agudeza. Lo que distingue el sentido común como modo de "ver" es, como lo ha señalado Schutz, una simple aceptación del mundo, de sus objetos y de sus procesos tales como parecen ser —lo que a veces se ha llamado realismo ingenuo— y el motivo pragmático, el deseo de obrar sobre ese mundo para doblegarlo a los propios fines pragmáticos de uno, para dominarlo o, si esto resulta imposible, para ajustarse a él.[36] El mundo de la vida cotidiana (él mismo, por supuesto, un producto cultural, pues está estructurado de conformidad con las concepciones simbólicas de los hechos objetivos transmitidas de generación en generación) es el escenario establecido y el objeto dado de nuestras acciones. Lo mismo que el monte Everest, está simplemente 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 lo que desaparece es precisamente este estar dado.[37] La duda deliberada y la indagación sistemática, la suspensión del motivo pragmático en favor de la observación desinteresada, el intento de analizar el mundo mediante conceptos formales cuya relación con las concepciones informales del sentido común se hacen cada vez más problemáticas... éstos son los caracteres principales del intento de captar científicamente el mundo. Y en cuanto a la perspectiva estética, que designada como "actitud estética" quizás haya sido la más exquisitamente examinada, ella supone una clase diferente de suspensión del realismo ingenuo y del interés práctico por cuanto en lugar de cuestionar los títulos de la experiencia cotidiana, uno sencillamente ignora esa experiencia en favor de un permanecer ávidamente en las apariencias, en las superficies de las cosas "en sí mismas": "La función de la ilusión artística es, no 'hacer creer'..., sino todo lo contrario, desembarazar de la creencia la contemplación de las cualidades sensoriales sin sus habituales significaciones de 'aquí está esta silla', ése es mi teléfono... etc. El conocimiento de que lo que está

[35] La expresión "actitud" como en "actitud estética" o "actitud natural" es otra expresión, quizá más común, para designar lo que aquí he llamado "perspectiva" [sobre la primera, véase C. Bell, *Art*, Londres, 1914; sobre la segunda, aunque la frase pertenece originalmente a Husserl, véase A. Schutz, *The Problem of Social Reality*, vol. 1 de *Collected Papers* (La Haya, 1962)]. [Hay traducción española: *El Problema de la Realidad Social*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974.] Pero evité usarla a causa de sus fuertes connotaciones subjetivistas, su tendencia a poner el acento sobre un supuesto estado interior del agente antes que en cierta clase de relación —una relación simbólicamente expresada— entre el agente y una situación. Esto no quiere decir, por supuesto, que un análisis fenomenológico de la experiencia religiosa (si se lleva a cabo en términos genuinamente científicos, intersubjetivos y no trascendentales [por ejemplo, W. Percy, "Symbol, Consciousness and Intersubjectivity", *Journal of Philosophy*, 15, 1958, págs. 631-641] no sea esencial para comprender plenamente una creencia religiosa), sino que quiere decir tan sólo que ése no constituye aquí mi foco de interés. "Visión", "marco de referencia", "estructura mental", "orientación", "postura", etc. son otras tantas expresiones que a veces se emplean según que el analista desee hacer hincapié en los aspectos sociales, psicológicos o culturales de la cuestión.

[36] Schutz, *The Problem of Social Reality*.

[37] *Ibíd.*

ante nosotros no tiene ninguna significación práctica en el mundo es lo que nos permite prestar atención a su apariencia como tal".[38] Y esta perspectiva, como la del sentido común y la científica (o la histórica, o la filosófica), este "modo de ver" no es el producto de alguna misteriosa química cartesiana, sino que es suscitada, forjada y, en realidad, creada por medio de curiosos cuasi objetos —poemas, dramas, esculturas, sinfonías— que al divorciarse del sólido mundo del sentido común asumen la especial clase de elocuencia que sólo las puras apariencias pueden alcanzar.

La perspectiva religiosa difiere de la del sentido común en el hecho de que, como ya lo señalamos, va más allá de las realidades de la vida cotidiana para moverse en realidades más amplias que corrigen y completan las primeras, y el interés que la define es, no la acción sobre esas realidades más amplias, sino la aceptación de ellas, la fe en ellas. Difiere de la perspectiva científica por el hecho de que cuestiona las realidades de la vida cotidiana, no a causa de un escepticismo institucionalizado que disuelve lo dado en el mundo en una maraña de hipótesis de probabilidad, sino porque postula como verdades no hipotéticas esas realidades más amplias. En lugar de desapego, su santo y seña es la entrega, en lugar del análisis, el encuentro. Y difiere de la perspectiva artística porque en lugar de desembarazarse de toda la cuestión de lo efectivo y de crear deliberadamente una atmósfera de semejanza e ilusión, ahonda el interés por lo efectivo y trata de crear una aureola de extrema actualidad. En este sentido de lo "realmente real" en lo que descansa la perspectiva religiosa y a lo que las actividades simbólicas de la religión como sistema cultural están dedicadas para presentarlo, intensificarlo y, en la medida de lo posible, hacerlo inviolable a las discordantes revelaciones de la experiencia secular. Y la esencia de la acción religiosa, desde un punto de vista analítico, consiste en estar imbuida de cierto complejo específico de símbolos —de la metafísica que formulan y del estilo de vida que recomiendan— con autoridad persuasiva.

Y esto, a la larga, nos lleva a considerar los ritos. Pues, es en el rito —es decir, en la conducta consagrada— donde esta convicción de que las concepciones religiosas son verídicas y de que los mandatos religiosos son sanos se genera de alguna manera. Es en alguna clase de forma ritual —aun cuando esa forma sea tan sólo la recitación de un mito, la consulta de un oráculo o la decoración de una tumba— donde los estados anímicos y motivaciones que los símbolos sagrados suscitan en los hombres y donde las concepciones generales del orden de la existencia que ellos formulan para los hombres se encuentran y se refuerzan los unos a los otros. En un acto ritual, el mundo vivido y el mundo imaginado, fusionados por obra de una sola serie de formas simbólicas, llegan a ser el mismo mundo y producen así esa idiosincrática transformación de la realidad a la que se refiere Santayana en el epígrafe de este capítulo. Cualquiera que sea el papel que desempeñe la intervención divina en la creación de la fe —y no corresponde que los científicos se pronuncien sobre estas cuestiones de una manera o de otra—, primariamente por lo menos la convicción religiosa aparece en el plano humano partiendo del contexto de actos concretos de observancia religiosa.

Con todo, si bien todo rito religioso, por aparentemente automático o convencional que sea (si es verdaderamente automática o meramente convencional, no es religioso) abarca esta fusión simbólica de *ethos* y cosmovisión, lo que modela la conciencia espiritual de un pueblo son principalmente ciertos ritos más elaborados y ge-

[38] S. Langer, *Feeling and Form* (Nueva York, 1953), pág. 49. [Hay traducción española: *Sentimiento y Forma*, México, Centro de Estudios Filosóficos, 1967.]

neralmente más públicos, ritos en que entra una gama amplia de estados anímicos y motivaciones, por un lado, y concepciones metafísicas, por el otro. Empleando una útil expresión introducida por Singer, podemos llamar a esas ceremonias plenas "representaciones culturales" y observar que éstas representan no sólo el punto en que convergen los aspectos conceptuales y emotivos de la vida religiosa para el creyente, sino también el punto en el que la interacción entre ambos ámbitos puede ser examinada claramente por el observador objetivo:

> Cuando los brahmanes de Madrás (y también los que no eran brahmanes) deseaban mostrarme algún rasgo del hinduismo, siempre se referían a un determinado rito o ceremonia y me invitaban a verla en algún festival del templo o en la esfera general de las representaciones religiosas y culturales. Al reflexionar sobre este asunto durante mis entrevistas y observaciones comprobé que las generalizaciones más abstractas sobre el hinduismo (las mías propias y las de aquellos a quienes escuché) en general estaban reflejadas de manera directa o indirecta en estas representaciones susceptibles de observación.[39]

Claro está, no todas las representaciones culturales son representaciones religiosas y a menudo no es fácil trazar una línea para separar las que son artísticas o políticas, pues, lo mismo que las formas sociales, las formas simbólicas pueden servir para múltiples fines. Pero lo cierto es que, parafraseando ligeramente, los indios —"y quizá todos los pueblos"— parecen concebir su religión como "encapsulada en estas discretas representaciones que (pueden) mostrar a los visitantes y a ellos mismos".[40] Sin embargo, el modo de exhibición es radicalmente diferente según las dos clases de asistentes, un hecho aparentemente pasado por alto por quienes sostienen que "la religión es una forma de arte humano".[41] Donde para los "visitantes" las representaciones religiosas, por la naturaleza de la situación, sólo pueden presentar una determinada perspectiva religiosa que de ese modo es susceptible de ser apreciada estéticamente o analizada científicamente, para los participantes esas ceremonias son además materializaciones, realizaciones, no sólo de lo que creen, sino que son también modelos *para* creer en ello. En estos dramas plásticos los hombres viven su fe tal como la representan.

Para ilustrar este punto consideremos una representación cultural espectacularmente teatral propia de Bali; se trata de la lucha que la terrible bruja llamada Rangda entabla en un combate ritual con un simpático monstruo llamado Barong.[42] Representado generalmente, aunque no siempre, en ocasión de una celebración en el templo de la muerte, el drama consiste en una danza con máscaras en la cual la bruja

[39] M. Singer, "The Cultural Pattern of Indian Civilization, *Far Eastern Quarterly* 15 (1955); págs. 23-26.

[40] M. Singer, "The Great Tradition in a Metropolitan Center: Madras", en *Traditional India*, ed. M. Singer (Filadelfia, 1958), págs. 140-182.

[41] R. Firth, *Elements of Social Organization* (Londres y Nueva York, 1951), pág. 250. [Hay traducción española: *Elementos de Antropología Social*, Buenos Aires, Amorrortu, 1976.]

[42] El complejo de Rangda y Barong fue extensamente descrito y analizado por una serie de excelentes etnógrafos, de manera que aquí sólo lo presentaré en forma esquemática. [Véase por ejemplo, J. Belo, *Bali: Rangda and Barong* (Nueva York, 1949); J. Belo, *Trance in Bali* (Nueva York, 1960); B. De Zoete y W. Spies, *Dance and Drama in Bali* (Londres, 1938); G. Bateson y M. Mead, *Balinese Character* (Nueva York, 1942); M. Covarrubias, *The Island of Bali* (Nueva York, 1937).] Buena parte de mi interpretación de este conjunto se basa en observaciones personales que hice en Bali durante 1957-1958.

—con la apariencia de una estragada viuda, prostituta y devoradora de niños— siembra la peste y la muerte por el país donde encuentra la oposición del monstruo, que es una mezcla de desmañado oso, inocente cachorro y ensoberbecido dragón chino. Rangda está representada por un solo varón y es una figura horripilante. Le sobresalen los ojos de la frente como hinchados forúnculos. Sus curvados dientes se prolongan a manera de colmillos que se extienden por las mejillas y le llegan hasta el mentón. El pelo amarillento forma una enmarañada mata. Sus pechos están secos y le cuelgan cubiertos de pelo; entre ellos, cual salchichas, penden ristras de tripas. La lengua roja y larga es un chorro de fuego. Y cuando baila, extiende sus blancas manos de muerto de las que sobresalen una uñas como garras de unos veinte centímetros de largo; de cuando en cuando lanza chillidos y metálicas carcajadas. Barong, representado por dos hombres, uno delante y otro atrás a la manera de un caballo de *vaudeville*, es otra cosa. Su hirsuto pelaje de perro ovejero está cubierto con colgajos de oro y mica que brillan a la media luz. Va adornado con flores, plumas, espejuelos y una cómica barba hecha con cabello humano. Y como también es un demonio, muestra los ojos desorbitados y hace rechinar sus mandíbulas con decorosa fiereza cuando se encuentra con Rangda o siente afrentada su dignidad; el conjunto de campanillas que le cuelga de la cola absurdamente arqueada contribuye a quitarle mucho de su espantoso aspecto. Si Rangda es una imagen satánica, Barong es una imagen burlesca y la lucha de ambos es un choque (que no queda definido) entre lo maligno y lo risible.

Este singular contrapunto de implacable maldad y de baja comedia penetra toda la representación. Rangda, agarrándose su mágico vestido blanco, se mueve bamboleándose lentamente o por momentos se queda inmóvil, pensativa o insegura, para lanzarse súbitamente luego hacia adelante. El momento de su entrada en escena (ve uno primero aquellas terribles manos de largas uñas cuando aparece la figura a través de la pequeña puerta que se abre en lo alto de una breve escalera con peldaños de piedra) es de terrible tensión, pues a un "visitante" por lo menos le parece que todo el mundo está a punto de echar a correr por el pánico. La misma Rangda parece demente de miedo y odio cuando lanza imprecaciones contra Barong en medio del metálico resonar del *gamelan*. Y, en realidad, puede estar en un estado de trance *amok*. Yo mismo tuve ocasión de ver a Rangda lanzarse frenéticamente contra el *gamelan* o debatirse consigo misma en total con alteración; en tales casos sólo se las podía someter y reorientar por la fuerza combinada de una media docena de espectadores; circulan muchos relatos sobre Rangda en estado *amok* que aterrorizaron a toda una aldea durante horas y de intérpretes de este personaje que quedaron permanentemente alterados por esas experiencias. Pero Barong, aunque posee el mismo sagrado poder (*sakti* en el idioma de Bali) que Rangda (y sus intérpretes también están en trance) parece experimentar gran dificultad en permanecer serio. Retoza y bromea con su comitiva de demonios (quienes agregan a la alegría general groseras travesuras propias) o da golpes sobre un tambor con sus patas, mueve su parte anterior en una dirección mientras la parte posterior lo hace en otra o con su segmentado cuerpo hace extrañas contorsiones, o se espanta moscas, o parece olfatear aromas en el aire y en general tiende a mostrar una figura garbosa en paroxismos de vanidad narcisista. El contraste de las dos figuras no es absoluto, pues a veces Rangda resulta momentáneamente cómica, como cuando pretende limpiar los espejillos que adornan el pelaje de Barong, en tanto que éste asume un aire bastante serio después de la aparición de Rangda cuando nerviosamente hace rechinar sus dientes en dirección de la bruja y cuando por fin la ataca directamente. No siempre lo humorístico y lo horrible están rígidamente sepa-

rados, como en esa extraña escena de una sección del cielo en la cual varias brujas menores (discípulas de Rangda) arrojan al aire el cadáver de un niño recién nacido, lo cual divierte enormemente al público; u otra, no menos extraña, en la cual se ve a una mujer embarazada en quien alternan histéricamente el llanto y la carcajada mientras es aporreada por una cuadrilla de sepultureros; por alguna razón esta escena es extraordinariamente divertida. Los temas gemelos de horror e hilaridad encuentran su más pura expresión en los dos protagonistas y en su indecisa lucha por alcanzar el dominio, pero ambos están deliberadamente relacionados en toda la contextura del drama. Ellos son el tema del drama o, mejor dicho, el tema son las relaciones que hay entre ellos.

No es necesario aquí una descripción minuciosa de la representación de Rangda y Barong. Esas representaciones varían mucho en sus detalles, consisten en varias partes no demasiado bien ensambladas y en todo caso son de una estructura tan compleja que no puede hacerse de ellas un fácil resumen. Desde nuestro punto de vista, lo importante que hay que destacar es que el drama no constituye para los naturales de Bali un mero espectáculo para observar, sino que consiste en un rito en el que hay que actuar. No hay aquí una distancia estética que separe a público y actores y que coloque los hechos descritos en un impenetrable mundo de ilusión; y en el momento en que concluye el encuentro entre Rangda y Barong, la mayoría de los miembros del grupo, que patrocina el espectáculo, a menudo casi todos, intervienen en la representación no sólo imaginativamente sino también corporalmente. En uno de los ejemplos de Belo, cuento más de setenta y cinco personas —hombres, mujeres y niños— que en un momento u otro toman parte en la acción, y es corriente que lo hagan de treinta a cuarenta participantes en casi todos los casos. Como representación, este drama es como una misa mayor, no como una presentación impecable de *Murder in the Cathedral*: Es un acercamiento, no un quedarse atrás.

En parte, esta intervención en el ritual se realiza por la acción de varios papeles secundarios —brujas y demonios menores, varias clases de figuras legendarias y míticas— representados por campesinos elegidos. Pero principalmente se realiza por la acción de una capacidad extraordinariamente desarrollada de disociación psicológica en una parte muy grande de la población local. Una lucha entre Rangda y Barong está inevitablemente acompañada por varias docenas (tres o cuatro) de espectadores que llegan a estar poseídos por uno u otro de los demonios y que caen en violentos trances "como una ristra de petardos que estallan uno tras otro".[43] Y esos espectadores, blandiendo krises, se precipitan para unirse a la refriega. Ese rapto en masa, que se difunde con gran rapidez, proyecta a los individuos de Bali fuera del mundo común en el que viven y los lanza al singularísimo mundo en que viven Rangda y Barong. Para el natural de Bali, estar en trance es cruzar los umbrales de otro orden de existencia; la palabra que designa el trance es *nadi*, derivada de *dadi*, traducida a menudo como "llegar a ser", pero que podría verterse de manera aún más simple como "ser". Y aun aquellos que por alguna razón no realizan esta travesía espiritual son atrapados por los acontecimientos, pues deben contener las actividades frenéticas de los que están en trance utilizando la fuerza física, si son hombres corrientes, o rociándolos con agua sagrada y entonando ensalmos, si son sacerdotes. En el punto culminante del rito de Rangda y Barong la multitud está al borde del estado *amok* en masa en tanto que disminuye el número de los que no son presa del rapto, quienes desesperadamen-

[43] Belo, *Trance in Bali*.

te (y parece que casi siempre con éxito) tratan de controlar al grupo creciente de los que están en trance.

En su forma corriente —si puede hablarse de una forma corriente—, la representación comienza en el breve momento de aparecer Barong haciendo cómicas cabriolas, como si ésta fuera una medida profiláctica en general contra lo que ha de seguir. Luego siguen varias escenas míticas que refieren la historia —no siempre precisamente las mismas historias— en que se basa la obra, hasta que por fin aparecen Barong y luego Rangda. Entonces empieza la lucha, Barong hace retroceder a Rangda hacia la puerta del templo de la muerte. Pero no tiene el poder suficiente para expulsarla por completo y a su vez se ve obligado a retirarse hacia la aldea. Luego, cuando a la larga parece que Rangda terminará por vencer, se pone de pie una multitud de hombres en trance y blandiendo krises, que se precipita para prestar ayuda a Barong. Pero cuando se acercan a Rangda (que se ha vuelto de espaldas sumida en una meditación), ésta agitando su blanco vestido de *sakti* los deja en estado comatoso por tierra. Luego Rangda se retira presurosa (o es llevada) al templo donde sufre un colapso oculta a la sublevada muchedumbre que, según dijeron mis informantes, le daría muerte si la viera en un estado de impotencia. Barong se mueve entre los bailarines que llevaban krises y los reanima haciéndoles oír el rechinar de sus mandíbulas o haciéndoles cosquillas con su barba. Cuando aquéllos retornan a la "conciencia", aunque están todavía en trance, se enfurecen por la desaparición de Rangda, y como no pueden atacarla dirigen sus krises (inofensivamente porque los hombres están en trance) contra sus propios pechos a causa de la frustración que sienten. Por lo general en este punto se produce un pandemónium en la multitud, pues los miembros de ambos sexos caen en trance en el patio y se precipitan con intención de acuchillarse los unos a los otros, devoran pollos vivos o excrementos, se revuelcan convulsivamente en el barro, etc., mientras que los que no han caído en trance intentan quitarles sus krises y mantenerlos por lo menos en un mínimo orden. A veces los que están en rapto caen uno por uno en estado de coma, del cual los saca el agua sagrada de los sacerdotes; una vez terminada la gran batalla sobreviene una calma completa. Rangda no ha sido vencida, pero tampoco ha vencido ella.

Para estudiar la significación de este ritual se puede consultar la colección de mitos, cuentos y creencias explícitas que el drama supuestamente representa. Pero no sólo estas fuentes son varias y variables (ya que para algunos Rangda es una encarnación de Durga, la maligna consorte de Siva; para otros es la reina Mahendradatta, una figura procedente de una leyenda cortesana de la Java del siglo XI; y para otros, es la jefa espiritual de las brujas, así como el sacerdote de Brahma es el jefe espiritual de los varones), sino que también son diversas y hasta más vagas las ideas sobre quién (o qué) es Barong, aunque esas ideas parecen desempeñar sólo un papel secundario en la percepción del drama por parte de los balineses. El campesino llega a conocer las dos figuras como genuinas realidades en el encuentro directo con ellas y en el contexto de la representación. Ambas figuras son pues no representaciones de algo, sino que son presencias. Y cuando los campesinos caen en trance se convierten ellos mismos —*nadi*— en parte de la esfera en que existen esas presencias. Preguntar, como hice yo una vez, a un hombre, quién *fue* Rangda, y si piensa que es una figura real, equivale a exponerse uno a que lo crean idiota.

La aceptación de la autoridad que está en la base de la perspectiva religiosa y que el ritual encarna procede pues de la realización del ritual mismo. Al provocar una serie de estados anímicos y motivaciones —un *ethos*— y al definir una imagen de orden cósmico —una cosmovisión— por medio de una serie de símbolos, la re-

presentación hace que el *modelo para* y el modelo *de* (en cuanto a aspectos de creencia religiosa) se transpongan recíprocamente. Rangda suscita miedo (así como odio, disgusto, horror y, aunque no pude tratar aquí los aspectos sexuales de la representación, también lujuria); y también ella misma lo describe:

> La fascinación que la figura de la bruja ejerce en la imaginación de los naturales de Bali sólo puede explicarse cuando se reconoce que la bruja es no solamente una figura que inspira miedo sino que ella misma es el miedo. Las manos con sus largas uñas amenazadoras no apresan ni desgarran a sus víctimas, aunque las niñas que juegan a ser brujas contraen las manos para imitar tales gestos. Pero la bruja misma extiende sus brazos con los dedos contraídos hacia atrás en ese gesto que los de Bali llaman *kapar*, término con el cual designan la súbita reacción de un hombre que se cae de un árbol... Sólo cuando vemos a la bruja asustada de sí misma y causando también susto es posible explicar su atracción y el *pathos* que la rodea cuando se entrega a su danza con el pelo revuelto, aborrecible, mostrando sus colmillos y lanzando ocasionalmente una pavorosa carcajada.[44]

Y, por su lado, Barong no sólo provoca risas sino que encarna la versión del espíritu cómico de los naturales de Bali —una singular combinación de espíritu juguetón, retozón, de exhibicionismo, de extravagante gusto por la elegancia que junto con el miedo es quizás el motivo dominante en su vida. La constantemente repetida lucha de Rangda y Barong que termina en un inevitable empate es, pues —para los creyentes locales—, tanto la formulación de una concepción religiosa general como la experiencia llena de autoridad que la justifica y que hasta obliga a aceptarla.

... que los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único.

Pero nada, ni siquiera un santo, vive todo el tiempo en el mundo que formulan los símbolos religiosos, sino que la mayoría de los hombres vive en ese mundo sólo por momentos. El mundo cotidiano de los objetos y actos prácticos que responden al sentido común, es, como dice Schutz, la realidad suprema en la experiencia humana, suprema en el sentido de que se trata del mundo en el que estamos más sólidamente enraizados, cuya inherente actualidad difícilmente cuestionamos (si bien podemos cuestionar ciertas porciones de él) y de cuyas presiones y exigencias menos podemos escapar.[45] Un hombre (y hasta grandes grupos de hombres) puede ser estéticamente insensible, religiosamente despreocupado y no estar preparado para llevar a cabo análisis científicos formales, pero a ese hombre no le puede faltar por completo el sentido común y el instinto de conservación. Las disposiciones que suscitan los ritos religiosos tienen pues su impacto más importante —desde un punto de vista humano— fuera de los límites del rito mismo, puesto que prestan color a la concepción que el individuo tiene del mundo establecido de los desnudos hechos. El tono peculiar que caracteriza la visión del indio de las praderas, la confesión de los manus o los ejercicios místicos javaneses, penetra en zonas de la vida de estos pueblos que van mucho más allá de lo inmediatamente religioso y les imprime un estilo distintivo en el sentido de un estado anímico dominante y de un movimiento caracterís-

[44] G. Bateson y M. Mead, *Balinese Character*, pág. 36.
[45] Schutz, *The Problem of Social Reality*, págs. 226 y siguientes.

tico. El entretejimiento de lo maligno y lo cómico, que pinta el combate de Rangda y de Barong, anima una amplia extensión de la conducta cotidiana de los balineses, conducta que, como el rito mismo, exhibe un aire de cándido miedo estrechamente contenido por un espíritu juguetón. La religión es sociológicamente interesante no porque, como lo sostendría el vulgar positivismo, describa el orden social (que en la medida en que lo describe lo hace no sólo muy oblicuamente sino muy incompletamente), sino porque, lo mismo que el ambiente, el poder político, la riqueza, las obligaciones jurídicas, los afectos personales, lo modela.

El movimiento pendular entre perspectiva religiosa y perspectiva del sentido común es en verdad uno de los hechos empíricos más evidentes en el escenario social, aunque sea uno de los más descuidados por los antropólogos sociales, si bien virtualmente todos ellos lo hubieron de verificar incontables veces. En general, la creencia religiosa ha sido presentada como una característica homogénea de un individuo, como su lugar de residencia, como su ocupación profesional, como su posición social, etc. Pero la creencia religiosa en medio del ritual que abraza a la persona en su totalidad, que la transporta a otro modo de existencia, y la creencia religiosa como pálido reflejo de esa experiencia recordada en medio de la vida cotidiana no son presicamente lo mismo, y el hecho de no haberlo comprendido condujo a cierta confusión muy especialmente en lo tocante al problema de la llamada mentalidad primitiva. Buena parte de las dificultades que hay entre Lévy-Bruhl y Malinowski sobre la naturaleza del "pensamiento nativo", por ejemplo, se deben a no haberse reconocido plenamente esta distinción; en efecto, si el filósofo francés estaba interesado en la cocepción de la realidad adoptada por los salvajes cuando asumían una perspectiva específicamente religiosa, el etnógrafo anglopolaco estaba interesado en la concepción que los salvajes adoptaban cuando asumían una perspectiva de estricto sentido común.[46] Tal vez ambos autores se daban cuenta vagamente de que no estaban hablando de la misma cosa, pero su extravío consistía en no haber tenido específicamente en cuenta la manera en que estas dos formas de "pensamiento" —o, como yo preferiría decir, estos dos modos de formulaciones simbólicas— están interrelacionadas, de manera que si los salvajes de Lévy-Bruhl tendían a vivir, a pesar de sus posteriores negaciones, en un mundo compuesto enteramente de encuentros místicos, los de Malinowski tendían a vivir, a pesar de la importancia funcional que este autor daba a la religión, en un mundo compuesto enteramente de acciones prácticas. Los dos llegaron a hacerse reduccionistas (un idealista es tan reduccionista como un materialista) a pesar de sí mismos, porque no vieron al hombre moviéndose más o menos fácilmente y con mucha frecuencia entre maneras radicalmente opuestas de concebir el mundo, maneras que no son continuas entre sí sino que están separadas por brechas culturales a través de las cuales hay que dar saltos kierkegaardianos en ambas direcciones:

> Hay tantas clases diferentes de experiencia de sobresalto o choque como diferentes provincias finitas de significación a las que yo pueda asignar el acento de realidad. Algunos ejemplos son: la conmoción de dormirse, sentida como el salto al mundo de los sueños; la transformación interior que experimentamos al levantarse el telón en el teatro, lo cual nos hace pasar al mundo del escenario; el cambio radical de nuestra actitud ante una pintura, si hacemos que nues-

[46] Malinowski, *Magic, Science and Religion;* L. Lévy-Bruhl, *How Natives Think* (Nueva York, 1926).

tro campo visual se limite a lo que está en el marco del cuadro y lo sentimos como un paso al mundo pictórico; nuestra perplejidad resuelta en una carcajada, si al escuchar un chiste nos sentimos por un instante dispuestos a aceptar el ficticio mundo de la chanza como una realidad frente a la cual el mundo de nuestra vida cotidiana parece adquirir el carácter de lo disparatado; el niño que se vuelve a su juguete y pasa así al mundo del juego. Pero también las experiencias religiosas en todas sus variedades —por ejemplo, la experiencia de Kierkegaard del "instante" sentido como el salto a la esfera religiosa— son ejemplos de esas conmociones; y también lo es la decisión del hombre de ciencia de reemplazar toda participación apasionada en las cuestiones de "este mundo" por una actitud (analítica) desinteresada.[47]

Reconocer y explorar la diferencia cualitativa —la diferencia empírica, no una diferencia trascendental— entre religión pura y religión aplicada, entre un encuentro con lo que se supone "realmente real" y una visión de la experiencia ordinaria a la luz de lo que ese encuentro parece revelar, nos permitirá comprender mejor lo que un bororo quiere decir cuando declara "Yo soy un perico" o un cristiano cuando declara "Soy un pecador" que si apelamos a una teoría sobre misticismo primitivo, en la cual el mundo común desaparece en una neblina de curiosas ideas o a una teoría del pragmatismo primitivo en la que la religión se desintegra en una colección de ficciones útiles. El del perico, que tomo de Percy, es un buen ejemplo.[48] En efecto, como lo señala este autor, no resulta satisfactorio afirmar que el bororo piensa literalmente que es un perico (pues no se le ocurre aparearse con otros pericos), que su declaración es falsa o insensata (pues, por cierto, no nos ofrece la clase de argumento sobre su pertenencia a ese género, argumento que pueda ser confirmado o refutado cuando él dice, por ejemplo, "Soy un bororo"), ni se puede afirmar tampoco que sea científicamente falsa pero míticamente verdadera (porque esto nos lleva inmediatamente a la ficticia noción pragmática que es, al negar el espaldarazo de verdad al "mito" en el acto mismo de dárselo, interiormente contradictoria). Más coherente parecería considerar la afirmación del bororo con un sentido diferente y en el contexto de la "provincia finita de significación" que presenta la perspectiva religiosa, y la que presenta el sentido común. En la perspectiva religiosa, nuestro bororo es "realmente un perico" y en el apropiado texto ritual bien podría "aparearse" con otros "pericos", con pericos metafísicos como él mismo, no con pericos vulgares, de esos comunes de carne y hueso que se posan en los árboles. En la perspectiva del sentido común, el bororo es un perico, según presumo, en el sentido de que pertenece a un clan cuyos miembros consideran el perico como su totem, circunstancia de la cual (considerando la naturaleza fundamental de la realidad tal como la revela la perspectiva religiosa) se siguen ciertas consecuencias morales y prácticas. Un hombre que dice que es un perico está diciendo (si afirma esto en una conversación normal) que, como lo demuestran el mito y el ritual, él se asimila a los pericos y que este hecho religioso tiene algunas importantes implicaciones sociales: nosotros los pericos debemos permanecer unidos, no casarnos entre nosotros, no comer pericos mundanales, etc., pues de otra manera obraríamos contra la marcha de todo el universo. Lo que hace socialmente a la religión tan poderosa, por lo menos con frecuencia, es esta manera de colocar he-

[47] Schutz, *The Problem of Social Reality*, pág. 231.

[48] W. Percy, "The Symbolic Structure of Interpersonal Process", *Psychiatry 24* (1961); págs. 39-52.

chos próximos dentro de conceptos últimos. La religión altera, a veces radicalmente, todo el paisaje que se le presenta al sentido común, y lo altera de maneras tales que los estados anímicos y motivaciones suscitados por las prácticas religiosas parecen supremamente prácticos y los únicos que es sensato adoptar atendiendo a como son "realmente" las cosas.

Habiendo "saltado" ritualmente (la imagen tal vez resulte demasiado atlética para describir los hechos y el verbo "deslizarse" podría ser más exacto) a la esfera de significaciones que definen las concepciones religiosas y una vez terminado el ritual, de nuevo en el mundo del sentido común, un hombre ha quedado cambiado, si es que, como a veces ocurre, no ha fallado la experiencia ritual. Y si ese hombre cambió, también cambió el mundo del sentido común pues ahora se lo ve tan sólo como una forma parcial de una realidad más amplia que lo corrige y lo completa.

Pero esta correción no es, como algunos estudiosos de las "religiones comparadas" sostendrían, en todas partes la misma en cuanto a su contenido. La naturaleza de la tendencia que la religión imprime a la vida ordinaria varía según la religión, según las particulares disposiciones suscitadas en el creyente por las específicas concepciones del orden cósmico que ese creyente haya aceptado. En el plano de las "grandes" religiones, generalmente se reconoce el carácter distintivo de cada una y a veces se insiste en él hasta el fanatismo. Pero hasta en los más simples planos tribales y folklóricos —en los que la individualidad de las tradiciones religiosas se disolvió a menudo en tipos disecados tales como el "animismo", el "totemismo", el "chamanismo", el "culto a los antepasados" y otras insípidas categorías mediante las cuales los etnógrafos de la religión desvitalizan sus datos—, el carácter indiosincrático de la manera en que los varios grupos de hombres se comportan, de conformidad con lo que creen que han experimentado, es claro. Y en lo tocante a las brujas y a los payasos rituales del mundo, Rangda y Barong no son figuras generales sino que son configuraciones enteramente singulares de miedo y alborozo. Lo que los hombres creen es tan variado como lo que ellos son, afirmación que tiene igual fuerza cuando se invierten sus términos.

Es esta particularidad del impacto que hacen los sistemas religiosos en los sistemas sociales (y en los sistemas de personalidad) lo que hace imposibles las estimaciones del valor de la religión en términos morales o funcionales. La clase de estado anímico y de motivaciones que caracterizan a un hombre que acaba de asistir a un sacrificio humano azteca son muy diferentes de aquellos estados anímicos y motivaciones de quien acaba de quitarse su máscara kachina. Aun dentro de una misma sociedad, lo que uno "aprende" sobre los esquemas esenciales de vida a través de un rito de hechicería o de una comida civilizada tendrá efectos diversos en el funcionamiento social y psicológico. Uno de los principales problemas metodológicos que se presenta al escribir científicamente sobre religión es el de hacer a un lado tanto el tono de los ateos de aldea como el de los predicadores de aldea, así como sus más refinados equivalentes, a fin de que las implicaciones sociales y psicológicas de determinadas creencias religiosas puedan emerger a una luz clara y neutra. Una vez hecho esto, todas esas cuestiones sobre si una religión es buena o mala, funcional o disfuncional, fortalecedora del yo o creadora de ansiedad desaparecen como las quimeras que realmente son y uno se queda con las particulares evaluaciones y estimaciones de casos particulares. Quedan, por supuesto, las cuestiones no poco importantes de saber si esta o aquella afirmación religiosa es verdadera, de si esta o aquella experiencia religiosa es genuina o de si son posibles, en definitiva, las verdaderas afirmaciones religiosas y las genuinas experiencias religiosas. Pero semejantes cuestiones no pueden

ni siquiera plantearse (y mucho menos se les puede dar respuesta) dentro de las limitaciones que se impone la perspectiva científica.

III

Para un antropólogo, la importancia de la religión está en su capacidad de servir, para un individuo o para un grupo, como fuente de concepciones generales, aunque distintivas, del mundo, del yo y de las relaciones entre sí, por un lado —su modelo *de*— y como fuentes de disposiciones "mentales" no menos distintivas —su modelo *para*—, por el otro. De esas funciones culturales derivan a su vez las funciones sociales y psicológicas.

Los conceptos religiosos se extienden más allá de sus contextos específicamente metafísicos para suministrar un marco de ideas generales dentro del cual se puede dar forma significativa a una vasta gama de experiencias intelectuales, emocionales, morales. El cristiano ve el movimiento nazi contra el fondo de la Caída que, si bien no lo explica en un sentido causal, lo sitúa en un sentido moral, cognitivo y hasta afectivo. Un azande ve que un granero cae sobre un amigo o pariente contra el fondo de un concepto concreto y bastante especial de la hechicería y de esta manera evita los dilemas filosóficos, así como el acento psicológico del indeterminismo. Un javanés encuentra en el concepto, tomado y reelaborado por su pueblo, de *rasa* ("sentido - gusto - sentimiento - significación") un medio en virtud del cual "ve" a una nueva luz fenómenos coreográficos, gustativos, emocionales y políticos. Una sinopsis de orden cósmico, una serie de creencias religiosas son también un comentario sobre el mundo de las relaciones sociales y de los hechos psicológicos. Una sinopsis tal los hace aprehensibles.

Pero más que comentarios, esas creencias son también un patrón, un modelo. No interpreta los procesos sociales y psicológicos en términos cósmicos —en ese caso serían filosóficas y no religiosas— sino que les dan forma. En la doctrina del pecado original está también inserta una recomendada actitud frente a la vida, está una perdurable serie de motivaciones así como un reiterado estado anímico. Los azande aprenden de las concepciones de la hechicería no sólo a interpretar aparentes "accidentes" como no accidentes en modo alguno, sino también a reaccionar frente a esos falsos accidentes con odio por el agente que los causó. *Rasa*, además de ser un concepto de verdad, belleza y bondad, es también un modo de experimentar, una manera de desapego sin afecto alguno, una variedad de distanciamiento, de inconmovible calma. Los estados anímicos y motivaciones que produce una orientación religiosa proyectan una luz derivada, lunar, sobre los sólidos rasgos de la vida secular de un pueblo.

De manera que determinar el papel social y psicológico de la religión no es tanto cuestión de encontrar correlaciones entre determinados actos rituales y determinados hechos sociales y seculares, aunque esas correlaciones desde luego existen y vale la pena continuar investigándolas, especialmente si logramos decir algo nuevo sobre ellas, sino que más bien es cuestión de comprender cómo las nociones que los hombres tienen (por implícitas que sean) de lo "realmente real" y las disposiciones que tales nociones suscitan en ellos prestan color al sentido que tienen de lo razonable, de lo práctico, de lo humano y de lo moral. Hasta qué punto ellas lo hacen (pues en muchas sociedades los efectos de la religión parecen muy limitados, en tanto que en otras lo invaden todo), cuán profundamente lo hacen (pues algunos hom-

bres y grupos de hombres parecen profesar su religión con gran ligereza en tanto que otros parecen aplicar su fe en cada ocasión por trivial que ésta sea) y con cuánta efectividad lo hacen (pues la profundidad del abismo que hay entre lo que la religión recomienda y lo que la gente realmente hace es enormemente variable según las culturas) ... todas éstas son cuestiones cruciales en la sociología y la psicología comparadas de la religión. Hasta el grado en que los sistemas religiosos mismos se desarrollan varía extremadamente y no sólo sobre bases sencillamente evolutivas. En una sociedad, el nivel de elaboración de las formulaciones simbólicas sobre la realidad última, puede alcanzar extraordinarios grados de complejidad y de articulación sistemática; en otra sociedad, no menos desarrollada socialmente, esas formulaciones pueden ser primitivas en el verdadero sentido de la palabra, constituir un mero cúmulo de fragmentarias creencias secundarias e imágenes aisladas, de reflejos sagrados y de pictografías espirituales. Basta con pensar en los australianos y en los nómades sudafricanos, en los toradjas y en los aloreses, en los hopi y en los apaches, en los hindúes y en los romanos, o hasta en los italianos y en los polacos, para comprobar que el grado de articulación religiosa no es constante ni siquiera entre sociedades de análoga complejidad.

El estudio antropológico de la religión es por esto una operación en dos etapas: primero, se trata de analizar el sistema de significaciones representadas en los símbolos, sistema que presenta la religión; y, segundo, se trata de referir estos sistemas a los procesos sociales y psicológicos. Mi insatisfacción con buena parte del trabajo antropológico social contemporáneo sobre la religión se debe, no a que dicho trabajo se interese tanto en la segunda etapa, sino a que descuida la primera y de esta manera da por descontado lo que más necesita dilucidarse. Estudiar el papel del culto a los antepasados en las disposiciones de la sucesión política, el papel de las fiestas sacrificiales en la definición de las obligaciones del parentesco, el papel del culto a los espíritus en la distribución en las tareas agrícolas, el papel de la adivinación en el refuerzo del control social o el papel de los ritos de iniciación en propulsar la maduración de la personalidad, son empeños que de ningún modo carecen de importancia, y no estoy recomendando que se los abandone por esa clase de estériles cálculos cabalísticos en que puede caer fácilmente el análisis simbólico de credos exóticos. Pero me parece particularmente promisorio tratar como esquemas religiosos, y en la perspectiva del sentido común más general, el culto de los antepasados, el sacrificio de animales, el culto de los espíritus, la adivinación o los ritos de iniciación. Sólo cuando tengamos un análisis teórico de los actos simbólicos comparable por su refinamiento al que hoy poseemos para la acción social y psicológica, podremos abordar efectivamente aquellos aspectos de la vida social y psicológica en los que la religión (o el arte, o la ciencia, o la ideología) desempeña un papel determinante.

5.

Ethos, cosmovisión y el análisis de los símbolos sagrados

I

La religión nunca es meramente metafísica. En todos los pueblos, las formas, los vehículos y objetos de culto están rodeados por una aureola de profunda seriedad moral. En todas partes, lo sacro entraña un sentido de obligación intrínseca: no sólo alienta la devoción sino que la exige, no sólo suscita asentimiento intelectual sino que impone entrega emocional. Ya se la formule como *mana*, como *Brahma* o como la Santa Trinidad, aquello que se estima más que mundano se considera inevitablemente de vastas implicaciones para la dirección de la conducta humana. No siendo nunca meramente metafísica, la religión no es tampoco nunca meramente ética. Se considera que la fuente de su vitalidad moral estriba en la fidelidad con que la religión expresa la naturaleza fundamental de la realidad. El poderosamente coercitivo "deber ser" se siente como surgido de un amplio y efectivo "ser" y, de esa manera, la religión funda sus más específicas exigencias en cuanto a la acción humana en los contextos más generales de la existencia humana.

En la discusión antropológica reciente, los aspectos morales (y estéticos) de una determinada cultura, los elementos de evaluación, han sido generalmente resumidos bajo el término *ethos*, en tanto que los aspectos cognitivos y existenciales se han designado con la expresión "cosmovisión" o visión del mundo. El *ethos* de un pueblo es el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo moral y estético, la disposición de su ánimo; se trata de la actitud subyacente que un pueblo tiene ante sí mismo y ante el mundo que la vida refleja. Su cosmovisión es su retrato de la manera en que las cosas son en su pura efectividad; es su concepción de la naturaleza, de la persona, de la sociedad. La cosmovisión contiene las ideas más generales de orden de ese pueblo. Los ritos y la creencia religiosa se enfrentan y se confirman recíprocamente; el *ethos* se hace intelectualmente razonable al mostrarse que representa un estilo de vida implícito por el estado de cosas que la cosmovisión describe, y la cosmovisión se hace emocionalmente aceptable al ser presentada como una imagen del estado real de cosas del cual aquel estilo de vida es una auténtica expresión. Esta demostración de una relación significativa entre los valores que un pueblo sustenta y el orden general de existencia en que ese pueblo se encuentra es un elemento esencial en todas las religiones, cualquiera que sea la manera de concebir esos valores o ese orden. Cualquier otra cosa que pueda ser la religión, ella es en parte un intento (de una especie implícita y directamente sentida, antes que explícita y conscientemente pensada) de conservar el caudal de significaciones generales en virtud de las cuales cada individuo interpreta su experiencia y organiza su conducta.

Pero las significaciones sólo pueden "almacenarse" en símbolos: una cruz, una media luna o una serpiente emplumada. Esos símbolos religiosos, dramatizados en ritos o en mitos conexos, son sentidos por aquellos para quienes tienen resonancias como una síntesis de lo que se conoce sobre el modo de ser del mundo, sobre la

cualidad de la vida emocional y sobre la manera que uno debería comportarse mientras está en el mundo. Los símbolos sagrados refieren pues una ontología y una cosmología a una estética y a una moral: su fuerza peculiar procede de su presunta capacidad para identificar hecho con valor en el plano más fundamental, su capacidad de dar a lo que de otra manera sería meramente efectivo una dimensión normativa general. En toda cultura el número de esos símbolos sintetizantes es limitado, y aunque en teoría podríamos pensar que un pueblo sería capaz de construir todo un sistema autónomo de valores independientemente de toda referencia metafísica, es decir, una ética sin ontología, en realidad no hemos encontrado semejante pueblo. La tendencia a sintetizar cosmovisión y *ethos* en algún plano, si no es lógicamente necesaria, es por lo menos empíricamente coercitiva; si no está filosóficamente justificada, es por lo menos pragmáticamente universal.

Consideremos un ejemplo de esta fusión de lo existencial y lo normativo; nos servirá para este fin una cita, de uno de los informantes oglala (sioux) de James Walker, que se encuentra en el olvidado clásico de Paul Radin, *Primitive Man as a Philosopher:*

> Los oglala creen que el círculo es sagrado porque el gran espíritu hizo que todas las cosas de la naturaleza fueran redondas con excepción de la piedra. La piedra es el instrumento de destrucción. El sol y el cielo, la tierra y la luna son redondos como un escudo, aunque el cielo es profundo como un cuenco. Todo cuanto alienta es redondo, cual el tallo de una planta. Puesto que el gran espíritu ha hecho que toda cosa fuera redonda, la humanidad debería considerar el círculo como sagrado, pues el círculo es el símbolo de todas las cosas de la naturaleza, salvo la piedra. También es el símbolo del círculo que forma el borde del mundo y, por lo tanto, el símbolo de los cuatro vientos que lo recorren. En consecuencia, es también el símbolo del año. El día, la noche y la luna se mueven en círculo por el cielo. Por eso el círculo es un símbolo de estas divisiones de tiempo y, por lo tanto, el símbolo de todos los tiempos.
> Por estas razones los oglala hacen circulares sus *tipis;* hacen circulares sus campamentos y en toda ceremonia se sientan en círculo. El círculo es también el símbolo del *tipi* o del refugio o albergue. Si uno traza un círculo para adornar algo y ese círculo no está dividido de ninguna manera deberá entendérselo como el símbolo del mundo y del tiempo.[1]

Hay aquí una sutil formulación de la revelación de bien y mal y de su fundamento en la naturaleza misma de la realidad. El círculo y la forma excéntrica, el sol y la piedra, el refugio y la guerra están segregados en pares de clases diferentes cuya significación es estética, moral y ontológica. La articulación razonada de esta enunciación es atípica: para la mayor parte de los oglala el círculo, ya se encuentre en la naturaleza, ya esté pintado en una piel de búfalo o formado en una danza en honor del sol, no es sino un símbolo luminoso no examinado cuya significación es intuitivamente sentida, pero no conscientemente interpretada. Mas la fuerza del símbolo, analizado o no, radica claramente en su capacidad de abarcar muchas cosas y en su eficacia para ordenar la experiencia. También aquí la idea de un círculo sagrado, de una forma natural con una dimensión moral, arroja nuevas significaciones cuando se lo aplica al mundo en el cual vive el oglala; continuamente ese símbolo reúne elemen-

[1] P. Radin, *Primitive Man as a Philosopher* (Nueva York, 1957), pág. 227.

tos de la experiencia del oglala que de otra manera parecerían enteramente dispares y, por ende, incomprensibles.

La común redondez de un cuerpo humano y del tallo de una planta, de la luna y de un escudo, de un *tipi* y de un campamento circular, les da una significación vagamente concebida pero intensamente sentida. Y este elemento común significante, una vez abstraído, puede luego emplearse con fines rituales (como cuando en una ceremonia de paz, la pipa, el símbolo de solidaridad social, pasa deliberadamente formando un círculo perfecto de un fumador al siguiente, y aquí la pureza de la forma evoca la benevolencia de los espíritus) o para construir mitológicamente las peculiares paradojas y anomalías de experiencia moral, como cuando uno ve en una piedra redonda el poder modelador del bien sobre el mal.

II

Es un racimo de símbolos sagrados, entretejidos en una especie de todo ordenado, lo que forma un sistema religioso. Para quienes están entregados a él, semejante sistema religioso parece procurar genuino conocimiento, conocimiento de las condiciones esenciales en que la vida debe o necesita ser vivida. Especialmente cuando estos símbolos no están sometidos a crítica histórica o filosófica, como ocurre en la mayor parte de las culturas del mundo, los individuos que ignoran las normas morales y estéticas que formulan los símbolos, que siguen un estilo de vida discordante, son considerados no tanto malos como estúpidos, insensibles, faltos de ilustración o, en el caso de extremo desamparo, dementes. En Java, donde realicé trabajo de campo, los niños pequeños, los simples, los patanes, los locos y los francamente inmorales se consideran "todavía no javaneses" y no ser todavía javanés significa no ser todavía humano. De una conducta poco ética se dice que "no es acostumbrada", los crímenes más serios (incesto, hechicería, asesinato) se explican comúnmente como una suspensión transitoria de la razón y los menos serios con el comentario de que el culpable "no conoce el orden"; los javaneses designan con la misma palabra la "religión" y la "ciencia". La moral tiene pues el aire de un simple realismo, de un saber práctico; la religión presta apoyo a la conducta apropiada al pintar un mundo en el cual dicha conducta es sólo producto del sentido común.

Y es sólo producto del sentido común porque entre *ethos* y cosmovisión, entre el estilo de vida aprobado y la supuesta estructura de la realidad, hay una simple y fundamental congruencia, de suerte que ambos ámbitos se complementan recíprocamente y se prestan significación el uno al otro. En Java, por ejemplo, esta concepción está resumida en un concepto que se invoca continuamente, el concepto de tjotjog. *Tjotjog* significa encajar bien, convenir como una llave en una cerradura, como una eficaz medicina a una enfermedad, como una solución a un problema aritmético, como un hombre a la mujer con la que está casado (de no ser así se divorciarán). Si la opinión de alguien concuerda con la mía, nosotros *tjotjog;* si la significación de mi nombre conviene a mi carácter (y si eso me hace sentir feliz), se dice que hay *tjotjog*. Los sabrosos manjares, las teorías correctas, las buenas maneras, los resultados gratificantes son todos *tjotjog*. En el sentido más amplio y más abstracto dos cosas *tjotjog* cuando su coincidencia forma una estructura coherente que da, a cada una, una significación y un valor que no posee en sí misma. Está implícita aquí una visión contrapuntística del universo en la cual lo importante es la relación que tienen entre sí los elementos separados, la manera en que deben disponerse para pulsar ar-

moniosamente una cuerda y evitar la disonancia. Y, como en armonía, las relaciones correctas están fijadas, determinadas y son conocidas, de manera que la religión es en última instancia una especie de ciencia práctica que produce valores partiendo de los hechos, así como la música es producida por los sonidos. En su carácter específico, *tjotjog* es una idea peculiarmente javanesa, por más que la noción de que la vida asume su verdadera dimensión cuando las acciones humanas armonizan con las condiciones cósmicas, es una noción muy difundida.

Esa especie de contrapunto entre estilo de vida y realidad fundamental que formulan los símbolos sagrados varía de una cultura a otra. Para el navajo, la calma deliberada, la incansable persistencia y la cautela dignificada complementan una imagen de la naturaleza vista como tremendamente poderosa, mecánicamente regular y en alto grado peligrosa. Para el francés, la legalidad lógica es una respuesta a la idea de que la realidad está racionalmente estructurada, de que los primeros principios son claros, precisos e inalterables, de suerte que sólo es necesario discernirlos, memorizarlos y aplicarlos deductivamente a casos concretos. Para los hindúes, un determinismo moral trascendental (en el cual la condición social y espiritual de uno en una futura encarnación está automáticamente determinada por la naturaleza de las acciones en la presente vida) está complementado por un vínculo ritual de deber ético con la casta. En sí mismo cada aspecto (el normativo o el metafísico) es arbitrario, pero tomados juntos forman una *Gestalt* peculiarmente inevitable; una ética francesa en un mundo navajo o una ética hindú en un mundo francés parecería quijotesca, pues carecería de ese aire de naturalidad y de simple efectividad que tiene en su propio contexto. Es ese aire de efectividad, después de todo, esa descripción genuinamente razonable del estilo de vida que corresponde lo que constituye la fuente primaria de la autoridad ética. Lo que todos los símbolos sagrados afirman es que el bien para el hombre consiste en vivir de manera realista; en lo que difieren es en la visión de la realidad que esos símbolos construyen.

Sin embargo, lo que los símbolos sagrados dramatizan no son solamente valores positivos, también dramatizan valores negativos. Dichos símbolos apuntan no sólo hacia la existencia del bien sino también hacia la del mal y hacia el conflicto entre ambos. El llamado problema del mal consiste en formular desde el punto de vista de la cosmovisión la verdadera naturaleza de las fuerzas destructivas que moran en la persona y fuera de él, en interpretar los homicidios, los fracasos en las cosechas, la enfermedad, los terremotos, la pobreza y la opresión de manera tal que sea posible llegar a una especie de acuerdo con esos fenómenos. Declarar que el mal es fundamentalmente irreal —como ocurre en las religiones indias y en algunas versiones del cristianismo— es sólo una solución del problema más bien infrecuente; con mayor frecuencia se acepta la realidad del mal y se la caracteriza; y cierta actitud frente al mal —resignación, oposición activa, evasión hedonista, recriminación a uno mismo y arrepentimiento o humildes súplicas para obtener misericordia— es considerada razonable y apropiada dada su naturaleza. En los azande africanos, entre quienes todas las adversidades naturales (muerte, enfermedad, cosechas perdidas) se consideran causadas por el odio de un hombre a otro hombre que obra mecánicamente valiéndose de la brujería, la actitud frente al mal es clara y práctica: hay que afrontarlo por medio de la adivinación bien establecida a fin de descubrir al brujo y, por medio de presiones sociales, obligarlo a abandonar su ataque o, en el caso de fracasar este intento, valerse de la magia y la venganza para darle muerte. Entre los manu melanesios, la concepción de que la enfermedad, la muerte o los desastres financieros son el resultado de un secreto pecado (adulterio, robo, mentira), que ha ofendido la sensibili-

dad moral del espíritu del hogar, va acompañada por el énfasis en la confesión pública y el arrepentimiento como medios racionales para vencer el mal. Para los javaneses, el mal resulta de la pasión desaforada, y se le hace frente mediante el desapego y el dominio de uno mismo. De manera que lo que un pueblo valora y lo que teme y odia están pintados en su cosmovisión, simbolizados en su religión y expresados en todo el estilo de vida de ese pueblo. Su *ethos* es distintivo, no sólo desde el punto de vista de la especie de excelencia que celebra, sino también desde el punto de vista de la clase de bajeza que condena; sus vicios son tan estilizados como sus virtudes.

La fuerza que tiene una religión para prestar apoyo a valores sociales consiste, pues, en la capacidad de sus símbolos para formular un mundo en el cual tales valores, así como las fuerzas que se oponen a su realización, son elementos constitutivos fundamentales. Esa fuerza representa el poder de la imaginación humana para forjar una imagen de la realidad en la cual, para citar a Max Weber, "los hechos no están sencillamente presentes y ocurren sino que tienen una significación y ocurren a causa de esa significación". La necesidad de semejante fundamentación metafísica de los valores parece variar muy ampliamente en cuanto a intensidad de una cultura a otra y de un individuo a otro, pero parece prácticamente universal la tendencia a desear alguna clase de base efectiva para los compromisos que uno asume; el mero convencionalismo satisface a pocas personas en cualquier cultura. Sin embargo el papel de la religión difiere en las diversas épocas, en los diversos individuos y en las diversas culturas, y la religión, al fusionar *ethos* y cosmovisión, confiere a una serie de valores sociales lo que quizás éstos más necesitan para ser obligatorios: una apariencia de objetividad. En los mitos y ritos sagrados los valores se pintan, no como preferencias humanas subjetivas, sino como las condiciones impuestas implícitamente en un mundo con una estructura particular.

III

La clase de símbolos (o complejos de símbolos) considerados por un pueblo como sagrados varía muy extensamente. Ritos de iniciación como los de los australianos, complejos cuentos filosóficos como los de los maoríes, dramáticas exhibiciones chamánicas como las de los esquimales; crueles ritos de sacrificios humanos, como los de los aztecas, obsesivas ceremonias de curación como las de los navajos, grandes fiestas comunales como las de diversos grupos polinesios, todos estos fenómenos y muchos más le parecen a un pueblo o a otro sintetizar del modo más vigoroso lo que se sabe sobre la vida. Y, en general, no existe uno solo de tales complejos de símbolos: los famosos trobriandeses de Malinowski parecen igualmente entregados a los ritos de la horticultura y los del comercio. En una civilización tan compleja como la de los javaneses —en la cual perduran muy fuertemente influencias paganas, del hinduismo y del Islam— se podría considerar cualquiera de los diversos complejos simbólicos como revelador de uno u otro aspecto de la integración de *ethos* y cosmovisión. Pero quizá la pintura más clara y más directa de la relación que hay entre valores javaneses y metafísica javanesa sea la ofrecida por un breve análisis de una de sus formas de arte más profundamente arraigada y desarrollada, forma que es al mismo tiempo un rito religioso: el *wajang* o teatro de sombras con títeres.

Se llama teatro de sombras porque los muñecos, que son figuras planas de cuero cortado y pintadas de dorado, rojo, azul y negro, están hechos para proyectar gran-

des sombras en una pantalla blanca. El *dalang*, como se llama el titiritero, está sentado en una esterilla frente a la pantalla y detrás de él hay una orquesta de instrumentos de percusión o *gamelan* y una lámpara de petróleo por encima de su cabeza. Un tronco de banano está extendido horizontalmente frente al hombre y en él están fijados los muñecos, cada uno de los cuales con un mango de carey. La representación dura toda una noche. A medida que se desarrolla la acción, el *dalang* toma personajes del tronco del árbol y los va reemplazando a medida que los necesita; los sostiene en una mano u otra sobre su cabeza para interponerlos entre la luz y la pantalla. Desde el lado de la pantalla en que está el *dalang* —donde tradicionalmente sólo se admitían espectadores varones— uno ve los muñecos mismos que proyectan sombras, las cuales dominan la pantalla que se extiende por delante; desde el otro lado de la pantalla —donde están sentados los niños y las mujeres— solamente se ven las sombras de los muñecos.

Las historias dramatizadas son principalmente episodios tomados de la epopeya india del Mahābhārāta algún tanto adaptados al ambiente javanés. (A veces se dramatizan también historias del Rāmayāna, pero éstas son menos populares.) En este ciclo hay tres grupos principales de personajes. Primero, están los dioses y diosas encabezados por Siva y su esposa Durga. Lo mismo que en los poemas épicos griegos, los dioses distan mucho de ser uniformemente virtuosos, están marcados por las flaquezas y las pasiones humanas y parecen peculiarmente interesados en las cosas de este mundo. Segundo, hay reyes y nobles, quienes son en teoría los antepasados de los actuales javaneses. Los dos grupos más importantes de estos nobles son los Pendawas y los Korawas. Los Pendawas son los famosos cinco héroes hermanos —Yudistira, Bima, Arjuna y los mellizos idénticos Nakula y Sadéwa— quienes generalmente van acompañados por Krisna, una encarnación de Visnu, que les sirve de consejero general y protector. Los Korawas, que son un centenar, son los primos de los Pendawas. A éstos les usurparon el reino de Ngastina y la lucha por ese disputado país constituye el tema principal del *wajang*, una lucha que culmina en la gran guerra entre parientes tal como se relata en el *Bhagavad Gítá;* en esa guerra, los Korawas son derrotados por los Pendawas. Y tercero, están los pesonajes javaneses agregados al original repertorio hindú, los grandes payasos o bufones, como Semar Petruk y Gareng, constantes compañeros de los Pendawas a quienes sirven y protegen. Semar, el padre de los otros dos, es en realidad un dios en forma humana, un hermano de Siva, rey de los dioses. El espíritu guardián de todos los javaneses desde su primera aparición en la tierra hasta el fin de los tiempos, es este grande y desmañado personaje bufonesco que tal vez sea la figura más importante de toda la mitología del *wajang*.

Los tipos de acción característicos del *wajang* son también tres: están los episodios "hablados", en los cuales dos grupos de nobles opuestos se enfrentan y discuten (el *dalang* imita todas las voces) los asuntos; están luego los episodios de lucha en los cuales, habiendo fracasado la diplomacia, combaten los dos grupos de nobles (el *dalang* hace chocar entre sí a los muñecos y con el pie da golpes en una tableta para representar los ruidos de la guerra); y, por último, están las bufonescas escenas cómicas en las que los graciosos se burlan de los nobles y, si el *dalang* es hábil, de los miembros del público o de las autoridades locales. En general estas tres clases de episodios están distribuidas de una manera más o menos fija en el curso de la noche. Las escenas declamatorias se representan principalmente al comienzo, las cómicas a mediados de la noche y la guerra hacia el fin. Desde las nueve hasta medianoche, los líderes políticos de los varios reinos se enfrentan y describen el argumento de la his-

toria: un héroe del *wajang* desea casarse con la hija de un rey vecino, o un país sometido desea su libertad. Desde la medianoche hasta las tres de la mañana más o menos surgen dificultades: algún otro pretende la mano de la princesa, el país imperialista se niega a dar la libertad a su colonia. Y, por último, estas dificultades se resuelven en la última parte que termina al amanecer inevitablemente con una guerra en la cual los héroes triunfan. Luego sigue una breve celebración del matrimonio alcanzado o de la libertad del país sometido. Intelectuales javaneses de formación occidental a menudo comparan el *wajang* con una sonata; la obra comienza con la exposición de un tema, sigue luego el desarrollo de éste y su complicación, para terminar con su resolución y recapitulación.

Otra comparación que se hace y que choca al observador occidental es la comparación con los dramas históricos de Shakespeare. Las largas escenas formales en las cortes, con mensajeros que van y vienen, con intercalaciones de breves escenas de transición en algún bosque o a lo largo del camino, la doble trama, los bufones que hablan un tosco lenguaje común lleno de sabiduría popular al caricaturizar las formas de actuar de los grandes nobles, que hablan en cambio en un lenguaje altisonante plagado de apóstrofos al honor, a la justicia y al deber, la guerra final que, como en los campos de batalla de Shrewsbury y Agincourt, deja a los vencidos vapuleados pero aún nobles..., todo esto evoca los dramas históricos de Shakespeare. Pero la cosmovisión que expresa el *wajang*, a pesar de las semejanzas superficiales de los dos códigos feudales, no es ciertamente isabelina en su base. No es el mundo exterior de los reinos y potencias lo que suministra el marco principal de la acción humana, sino que es el mundo interior de los sentimientos y deseos. Aquí la realidad no se mira fuera del yo, se la mira dentro de él y en consecuencia, lo que dramatiza el *wajang* es no una filosofía política, sino una psicología metafísica.

Para los javaneses (por lo menos para aquellos en cuyo pensamiento la influencia del período hindú y buddhista en Java desde el siglo II al siglo XV es aún dominante), el fluir de la experiencia subjetiva, tomada en toda su inmediatez fenomenológica, presenta un microcosmo del universo en general; en las profundidades del fluido mundo interior de pensamiento y emoción los javaneses ven reflejada la realidad última misma. Esta clase de cosmovisión vuelta hacia el interior del individuo está bien expresada en un concepto que los javaneses también tomaron de la India y también reinterpretaron de manera peculiar: *rasa*. *Rasa* tiene dos significaciones primarias: "sentimiento" y "significado". Como "sentimiento" es uno de los cinco sentidos tradicionales javaneses: vista, oído, habla, olfato y sentimiento, y abarca dentro de sí tres aspectos del "sentir" que nuestra concepción de los cinco sentidos separa: gusto en la lengua, tacto en el cuerpo y "sentimiento" emocional en el "corazón", como tristeza y felicidad. El gusto de una banana es su *rasa;* una corazonada o presentimiento es un *rasa;* un dolor es un *rasa* y lo mismo una pasión. Como "significación", *rasa* se aplica a las palabras de una carta, de un poema o hasta el discurso corriente para indicar las indirectas entre líneas y las alusiones sugestivas que son tan importantes en el trato social y las comunicaciones de los javaneses. Y en general se lo aplica de la misma manera a los actos de la conducta, por ejemplo, para indicar la dimensión implícita, el "sentimiento" connotativo de los movimientos de la danza, de los ademanes corteses, etc. Pero en este segundo sentido semántico, también significa "significación última o fundamental": la significación más profunda a que uno llega en virtud del puro esfuerzo místico y cuya clarificación resuelve todas las ambigüedades de la existencia humana. *Rasa*, según me dijo uno de mis informantes más dignos de confianza, es lo mismo que la vida; todo cuanto vive tiene *ra-*

sa y todo cuanto tiene *rasa* vive. Para traducir estas proposiciones habría que hacerlo dos veces: lo que vive siente y lo que siente vive, y lo que vive tiene sentido y aquello que tiene sentido vive.

Al considerar *rasa* como término que indica "sentimiento" y "significación", los javaneses inclinados a la especulación lograron desarrollar un análisis fenomenológico sumamente refinado de la experiencia subjetiva a la que puede referirse cualquier otra cosa. Porque fundamentalmente el "sentimiento" y la "significación" son una sola cosa y, por lo tanto, la experiencia religiosa última tomada *subjetivamente* es también la verdad religiosa última tomada *objetivamente*, un análisis empírico de la percepción interior implica al mismo tiempo un análisis metafísico de la realidad exterior. Una vez aceptado esto —y las distinciones, categorizaciones y conexiones que se hacen son a menudo sutiles y detalladas—, la manera característica en que se considera la acción humana (ya desde el punto de vista moral, ya desde el punto de vista estético) es atendiendo a la vida emocional del individuo. Y esto es cierto, sea que la acción se vea desde dentro como conducta propia, sea que se la mire desde afuera como la conducta de algún otro: cuanto más refinados son los sentimientos de uno, cuanto más profunda es nuestra comprensión, tanto más elevado es nuestro carácter moral y tanto más hermoso nuestro aspecto exterior en cuanto a vestimenta, movimientos, maneras de expresarse, etc. El manejo de la economía emocional del individuo es por eso su primaria preocupación y atendiendo a ella todo lo demás es en definitiva racionalizado. El hombre espiritualmente ilustrado mantiene bien su equilibrio psicológico y hace un esfuerzo constante por conservar su plácida estabilidad. Su vida interior debe ser, para expresarlo con un símil repetidamente empleado, como un estanque tranquilo de agua clara cuyo fondo puede uno ver fácilmente. La meta primera del individuo es, pues, la quietud emocional, pues la pasión es un sentimiento crudo, propio de los niños, los animales, los locos, los primitivos y los extranjeros. Pero la meta última que la quietud espiritual hace posible, es la gnosis, la comprensión del *rasa* último.

La religión javanesa (o por lo menos esta variante) es en consecuencia mística: mediante la disciplina espiritual se puede encontrar a Dios en las profundidades de la persona como puro *rasa*. Y la ética javanesa, y también la estética, se concentran por consiguiente en el afecto sin ser por eso hedonistas: ecuanimidad emocional, cierta llaneza en el afecto, una singular calma interior es el valorado estado psicológico, lo que marca un carácter verdaderamente noble. Uno debe tratar de superar las emociones de la vida cotidiana para llegar al genuino sentimiento-sentido que está dentro de nosotros. Dicha y desdicha son después de todo lo mismo. Uno derrama lágrimas cuando ríe y también las derrama cuando llora. Y además una cosa implica la otra: feliz hoy, desdichado mañana; desdichado hoy, feliz mañana. El hombre "sabio", prudente y razonable, no se esfuerza por alcanzar la felicidad, sino que aspira a un tranquilo desapego que lo libere de la interminable oscilación entre gratificaciones y frustraciones. Análogamente, la etiqueta javanesa, que abarca casi la totalidad de esta moral, se concentra alrededor de la exhortación de no perturbar el equilibrio de otra persona con ademanes repentinos, voces altas o actos excéntricos de cualquier clase, principalmente porque estas cosas harán que los demás a su vez obren de manera excéntrica, lo cual nos hará perder nuestro propio equilibrio. Por el lado de la cosmovisión, hay técnicas místicas parecidas a las del yoga (meditación, contemplar fijamente bujías, repetir series de palabras o frases) y teorías muy especulativas de las emociones y de sus relaciones con la enfermedad, con los objetos naturales, con las instituciones sociales, etc. Por el lado del *ethos*, hay una moral que pone el acento

en la templanza de la vestimenta, del discurso, de los ademanes, en la refinada sensibilidad a los pequeños cambios producidos en los estados emocionales de uno mismo y de los demás, y en el hecho de poder predecir de manera estable y regular la propia conducta. "Si marchas hacia el norte, dirígete al norte", dice un proverbio japonés, "no tuerzas al este, al oeste o al sur". Tanto la ética como la religión, tanto el misticismo como la cortesía apuntan pues al mismo fin: una tranquilidad desapegada que defienda contra toda perturbación de adentro o de afuera.

Pero a diferencia de la India, esta tranquilidad no se alcanza retirándose del mundo y de la sociedad, sino que ha de lograrse en el mundo. Se trata de un misticismo de este mundo, un misticismo incluso práctico, como lo expresa la siguiente cita de dos pequeños comerciantes javaneses que son miembros de una asociación mística:

> El dijo que la asociación estaba interesada en enseñarte a no prestar demasiada atención a las cosas mundanales, a no preocuparse excesivamente por las cuestiones de la vida cotidiana. Dijo que esto es muy difícil de lograr. Su mujer, según dijo él, no era capaz todavía de hacerlo y convenía con él, por ejemplo, en que aún le gustaba andar en automóvil, en tanto que a él eso ya no le importaba; anda en automóvil o no. Esto lleva mucho y largo estudio y meditación. Por ejemplo, si alguien llega al negocio para comprar una tela, a uno no debe importarle si la compra o no... y uno no debe dejar que sus emociones entren en los problemas del comercio, sino que sólo debe pensar en Dios.
> La sociedad desea que la gente se vuelva a Dios y evite todo fuerte apego a las cosas de la vida cotidiana.
> ...¿Que por qué meditaba? Dijo que lo hacía sólo para pacificar el corazón, para tener calma interior y no alterarse fácilmente. Por ejemplo, si está uno vendiendo telas y se encuentra alterado, puede uno vender una pieza de tela a cuarenta rupias cuando en realidad costó sesenta. Si llega una persona y yo no tengo el espíritu tranquilo, pues entonces no le puedo vender nada... Le dije: Bien, ¿por qué asistes a reuniones? ¿Por qué no meditar en casa? Y él dijo: Bueno, en primer lugar no se supone que uno alcance la paz retirándose de la sociedad. Uno debe permanecer en la sociedad y alternando con la gente, pero llevando la paz en el corazón.

Esta fusión de cosmovisión místico-fenomenológica y de *ethos* centrado en la etiqueta está expresada en el *wajang* de varias maneras. Primero, aparece del modo más directo en los términos de una explícita iconografía. Los cinco Pendawas están interpretados por lo común como representantes de los cinco sentidos que el individuo debe unir para formar una fuerza psicológica indivisa y alcanzar así la gnosis. La meditación exige una "cooperación" de los sentidos tan estrecha como la de los hermanos héroes que obran como uno solo en todo lo que hacen. Ahora bien, las sombras de los títeres representan la conducta exterior del hombre y los títeres mismos, su vida interior, de manera que las formas visibles de conducta son un resultado directo de una realidad psicológica subyacente. El diseño mismo de los muñecos tiene una explícita significación simbólica: el rojo, el blanco y el negro del *sarong* de Bima se consideran generalmente como símbolos: el rojo indica el coraje, el blanco la pureza y el negro la firmeza de voluntad. Los varios sones que toca la orquesta *gamelan* simbolizan cada uno cierta emoción; lo mismo ocurre con los poemas que el *dalang* entona en varios momentos de la representación, etc. Segundo, la fusión a menudo se manifiesta como una parábola, por ejemplo, en la historia en que Bima

busca el "agua clara". Después de haber dado muerte a varios monstruos, el héroe vaga en busca de esa agua que según le han dicho lo hará invulnerable; en sus andanzas encuentra a un dios tan pequeño como su dedo meñique, que es una réplica exacta de él mismo. Al introducirse a través de la boca de este enanito que es una imagen suya, el héroe ve en el interior del cuerpo del dios todo el mundo, completo en cada detalle; al salir del cuerpo del dios, éste le dice que no hay "agua clara" como tal y que la fuente de sus propias fuerzas está en sí mismo. El héroe se entrega entonces a la meditación. Y tercero, el contenido moral de la pieza es a veces interpretado de manera analógica: el absoluto dominio que tiene el *dalang* sobre los muñecos es un paralelo del control que ejerce Dios sobre los hombres; o la alternancia de corteses discursos y de violentas guerras se considera un paralelo de las relaciones internacionales modernas en las que mientras los diplomáticos continúan sus negociaciones prevalece la paz, pero cuando las conversaciones se interrumpen, sobreviene la guerra.

Pero ni los íconos, ni las parábolas, ni las analogías morales constituyen el principal medio por el que se expresa la síntesis javanesa en el *wajang:* por lo general, la representación es percibida como una dramatización de la experiencia subjetiva del individuo en términos al mismo tiempo fácticos y morales:

> El (un maestro de escuela elemental) dijo que la finalidad principal de *wajang* era trazar un cuadro de la vida interior, dar una forma externa a sentimientos internos. Dijo que más específicamente la representación pintaba el eterno conflicto del individuo entre lo que éste desea hacer y lo que siente que debería hacer. Supongamos que alguien desea robar algo. En ese mismo momento algo en el interior de uno le dice que no lo haga, lo contiene, lo controla. Lo que el individuo quiere hacer se llama la voluntad; lo que lo contiene se llama el ego. Todas esas tendencias amenazan cada día con perder al individuo, con destruir su pensamiento y alterar su conducta. Estas tendencias se llaman *goda,* que designan algo que nos aqueja o nos atormenta de alguna manera.
> Por ejemplo, entra uno en una cafetería donde comen algunas personas que lo invitan a unirse a ellas; entonces en el interior de uno se entabla una pugna: "¿Comeré con ellos? ... No, ya he comido, me indigestaré ... pero las viandas tienen tan buen aspecto ... etc. etc."
> Y bien, en el *wajang* los malos deseos y anhelos —los godas— están representados por los cien Korawas y la capacidad de controlarse está representada por sus primos, los cinco Pendawas y por *Krisna.* Los argumentos tratan exteriormente de luchas para obtener el dominio del país. La razón para esto es que así las historias parecerán reales a los espectadores, de suerte que los elementos abstractos del *rasa* puedan ser representados en elementos exteriores concretos que atraen al público y que le parecen reales, sin dejar de comunicar empero su mensaje interior. Por ejemplo, el *wajang* está lleno de guerras y esas guerras que ocurren y se repiten representan en realidad la lucha interior que se libra continuamente en la vida subjetiva de toda persona, lucha entre sus bajos impulsos y sus impulsos refinados.

Esta formulación es más consciente de lo que suelen ser en general las formulaciones de este tipo; el hombre medio "goza" del *wajang*° sin interpretar explícitamente su significación. Sin embargo, así como el círculo organiza la experiencia de los oglala, ya sea que el individuo sioux sea capaz de explicar su significado, ya sea que no tenga ningún interés en hacerlo, del mismo modo los símbolos sagrados del

wajang —la música, los personajes, la acción misma— dan forma a la experiencia corriente de los javaneses.

Por ejemplo, los tres Pendawas mayores representan una clase diferente de dilema moral y emocional, pues tienen que ver con una u otra de las virtudes javanesas principales. Yudistira, el mayor, es demasiado compasivo. Es incapaz de gobernar su país porque, cuando alguien le pide sus tierras, su riqueza, su alimento, Yudistira sencillamente cede, movido por la piedad, y se queda impotente, pobre o hambriento. Sus enemigos aprovechan continuamente su misericordia para engañarlo y para sustraerse a su justicia. En cambio, Bima es sincero y constante. Una vez forjado un propósito, lo sigue hasta el final; no se aparta de su camino ni permanece ocioso en él, sino que marcha "hacia el norte". En consecuencia, a menudo es temerario y se ve en dificultades que podía haber evitado. Arjuna, el tercer hermano, es perfectamente justo. Su bondad deriva del hecho de que se opone al mal, de que protege a la gente de las injusticias, de que es fríamente valiente en su lucha por lo justo. Pero le falta sentido de la misericordia, le falta simpatía por los malhechores. Aplica un código moral divino a las acciones humanas, de manera que a menudo es frío, cruel o brutal en nombre de la justicia. La resolución de estos tres dilemas de las virtudes es siempre la misma: la intuición mística. Con una genuina comprensión de las realidades de la situación humana, con una verdadera percepción del *rasa* último se llega a combinar la compasión de Yudistira, la voluntad de acción de Bima y el sentido de la justicia de Arjuna para formar una visión verdaderamente moral, una visión que aporta desapego emocional y paz interior en medio de la vorágine del mundo, pero que exige una lucha en favor del orden y la justicia dentro de ese mismo mundo. Y es esa unificación lo que claramente demuestra en la representación la solidaridad inquebrantable de los Pendawas, que continuamente se rescatan unos a otros de los defectos de sus virtudes.

Pero por último, ¿qué decir de Semar en quien parecen converger tantas oposiciones, ese personaje que es a la vez dios y bufón, espíritu guardián del hombre y su sirviente, interiormente de refinada espiritualidad y exteriormente de tosquedad extrema? Otra vez piensa uno aquí en las obras de Shakespeare y sobre todo en el personaje de Falstaff. Lo mismo que Falstaff, Semar es un padre simbólico de los héroes de la pieza. Lo mismo que Falstaff, es gordo, gracioso, conocedor de las cosas del mundo; y, lo mismo que Falstaff, parece formular en su vigorosa amoralidad una crítica general a los valores mismos que el drama afirma. Quizás ambos personajes nos recuerdan que, a pesar de las orgullosas afirmaciones de lo contrario que hacen los fanáticos religiosos y los absolutistas morales, no es posible una cosmovisión completamente adecuada que abarque todo lo humano y nos recuerdan que, detrás de todas las pretensiones de conocimiento absoluto y último, está el sentido de la irracionalidad de la vida humana, el sentido de que ésta no puede ser limitada por categorías. Semar recuerda a los nobles y refinados Pendawas sus humildes orígenes animales. Se opone a todo intento de convertir a los seres humanos en dioses y de terminar con el mundo de las naturales contingencias mediante una huida al mundo divino del orden absoluto, en el acallamiento final de la eterna lucha psicológica y metafísica.

En el argumento de un *wajang*, Siva baja a la tierra encarnando a un maestro místico que intenta unir a los Pendawas y a los Korawas para ajustar una paz negociada entre ambos bandos. Siva va logrando sus propósitos a los que se opone únicamente Semar. Siva ordena entonces a Arjuna que dé muerte a Semar, a fin de que los Pendawas y Korawas puedan reunirse y poner fin a su eterna lucha. Arjuna no desea dar muerte a Semar a quien ama, pero quiere una justa solución de las diferencias que

separan a los dos grupos de primos y termina por ir hacia Semar para matarlo. Semar le dice: "Así me tratas después de haberte seguido a todas partes, de haberte servido lealmente y de haberte amado". Este es el momento más emocionante de la obra y Arjuna experimenta profunda vergüenza; pero fiel a su idea de la justicia persiste en su propósito. Semar dice: "Muy bien, me quemaré yo mismo". Entonces hace una hoguera y se lanza a ella. Pero, en lugar de morir, se transfigura en su forma divina y derrota a Siva en el combate. Luego se reanuda una vez más la guerra entre los Korawas y los Pendawas.

No todos los pueblos han conseguido tal vez desarrollar tan bien un sentido de la necesaria nota de irracionalidad que debe informar toda cosmovisión y del carácter esencialmente insoluble del problema del mal. Pero en la forma de un bufón marrullero, de un payaso, de una creencia en la hechicería o de un concepto de pecado original, la presencia de un símbolo que recuerda la falsedad de las pretensiones humanas a la infalibilidad religiosa o moral, es tal vez la señal más segura de madurez espiritual.

IV

La concepción del hombre como un animal capaz de simbolizar, conceptualizar, buscar significaciones, concepción que se ha hecho cada vez más popular tanto en las ciencias sociales como en la filosofía durante los últimos años, abre toda una nueva perspectiva no sólo para analizar la religión como tal sino también para comprender las relaciones que hay entre la religión y los valores. El impulso a dar un sentido a la experiencia, a darle forma y orden es evidentemente tan real y apremiante como las más familiares necesidades biológicas. Y siendo esto así, parece innecesario continuar interpretando las actividades simbólicas —la religión, el arte, la ideología— sólo como expresiones tenuemente disfrazadas de alguna otra cosa de lo que ellas parecen ser: intentos de dar orientación a un organismo que no puede vivir en un mundo que no puede comprender. Si los símbolos, para emplear una frase adaptada de Kenneth Burke, son estrategias para captar situaciones, entonces necesitamos prestar mayor atención a la manera en que las personas definen las situaciones y a la manera en que llegan a arreglos con ellas. Hacer hincapié en esto no implica divorciar creencias y valores de sus contextos psicobiológicos y sociales para dar en una esfera de "pura significación", sino que implica poner mayor énfasis en el análisis de tales creencias y valores desde el punto de vista de conceptos explícitamente creados para tratar el material simbólico.

Los conceptos que usamos aquí, *ethos* y cosmovisión, son vagos e imprecisos; constituyen una especie de prototeoría y podrían ser precursores, así cabe esperarlo, de un marco analítico más adecuado. Pero aun con estos conceptos, los antropólogos están comenzando a enfocar el estudio de los valores que pueden clarificar antes que oscurecer los procesos esenciales que regulan normativamente la conducta. Un resultado casi seguro de este enfoque (de orientación empírica que pone el acento en los símbolos) del estudio de los valores es el ocaso de todos esos análisis que procuran describir las actividades morales, estéticas y otras actividades normativas con teorías fundadas en la observación de tales actividades pero atendiendo a consideraciones solamente lógicas. Lo mismo que las abejas que vuelan a pesar de teorías aeronáuticas que le niegan el derecho de volar como lo hacen, probablemente la gran mayoría de la humanidad está extrayendo conclusiones normativas de premisas de hecho

(y conclusiones de hecho de premisas normativas, pues la relación entre *ethos* y cosmovisión es circular) a pesar de las refinadas y, desde su propio punto de vista, impecables reflexiones que hacen los filósofos profesionales sobre la "falacia naturalista". Una teoría de los valores que considere la conducta de la gente real en sociedades reales con culturas reales como su estímulo y su validación, nos apartará de los argumentos abstractos y hasta cierto punto escolásticos con los que vuelven a afirmarse una y otra vez unas pocas posiciones clásicas con muy poco nuevo que las recomiende, y nos llevará a un conocimiento y comprensión cada vez mayores de lo que son los valores y de la forma en que funcionan. Una vez que esté bien orientada esta empresa del análisis científico de los valores, las discusiones filosóficas sobre la ética adquirirán probablemente más peso. No se trata aquí de reemplazar una filosofía moral por una ética descriptiva, sino que se trata de suministrar a la filosofía moral una base empírica y un marco conceptual que en cierto modo representen un avance sobre los que nos ofrecen Aristóteles, Spinoza o G. E. Moore. El papel de una ciencia especial como la antropología en el análisis de los valores es, no reemplazar la investigación filosófica, sino hacerla relevante.

6.

Ritual y cambio social: un ejemplo javanés

Como en tantas otras esferas del interés antropológico, el funcionalismo (ya sea el de tipo sociológico asociado con el nombre de Radcliffe-Brown, ya sea el de tipo psicológicosocial asociado con Malinowski) tendió a dominar las recientes discusiones teóricas sobre el papel de la religión en la sociedad. Procediendo originalmente de *Las formas elementales de la vida religiosa* de Durkheim y de *Lectures on the Religion of the Semites* de Robertson Smith, el enfoque sociológico (o, como prefieren llamarlo los antropólogos británicos, el enfoque antropológico social) pone énfasis en la manera en que las creencias y particularmente los ritos refuerzan los tradicionales vínculos sociales entre los individuos; hace resaltar el modo en que la estructura social de un grupo se ve fortalecida y perpetuada por la simbolización ritual o mítica de los valores sociales subyacentes en que ella descansa.[1] El enfoque sociopsicológico, del cual Frazer y Tylor fueron quizá los iniciadores, pero que encontró su enunciación más clara en la obra clásica de Malinowski, *Magic, Science and Religion*, pone de manifiesto lo que la religión hace en favor del individuo: satisface sus exigencias tanto cognitivas como afectivas de un mundo estable y comprensible y permitirle conservar una seguridad interior frente a las contingencias naturales.[2] Juntos, los dos enfoques nos procuraron una comprensión cada vez mayor y más detallada de las "funciones" sociales y psicológicas de la religión en muchas sociedades.

Sin embargo, donde el enfoque funcional resultó menos eficaz fue en el terreno del cambio social. Como lo han observado numerosos autores, el énfasis puesto sobre sistemas en equilibrio, sobre una homeostasis social y sobre cuadros estructurales atemporales conduce a una tendencia en favor de sociedades "bien integradas", en equilibrio estable, y a una tendencia a asignar importancia a los aspectos funcionales de las usanzas y costumbres sociales de un pueblo antes que a sus implicaciones disfuncionales.[3] En los análisis de la religión, este enfoque estático y ahistórico condujo a una concepción algún tanto ultraconservadora del papel de los ritos y las creencias en la vida social. A pesar de los cautelosos comentarios de Kluckhohn[4] so-

[1] E. Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life* (Glencoe, Ill., 1947) [hay traducción española: *Formas Elementales de la Vida Religiosa*, Buenos Aires, Schapire, 1968]; W. Robertson-Smith, *Lectures on the Religion of the Semites* (Edimburgo, 1894).

[2] B. Malinowski, *Magic, Science and Religion* (Boston, 1948) [Hay traducción española: *Magia, Ciencia y Religión*, Barcelona, Ariel, 1974].

[3] Véase, por ejemplo, E. R. Leach, *Political Systems of Highland Burma* (Cambridge, Mass., 1954) [Hay traducción española: *Sistemas Políticos de Alta Birmania*, Barcelona, Anagrama, 1976]; y R. Merton, *Social Theory and Social Structure* (Glencoe, Ill., 1949 [Hay traducción española: *Teoría y Estructura Sociales*, México, Fondo de Cultura Económica.]

[4] Véase C. Kluckhohn, *Navaho Witchcraft*, Peabody Museum Papers, Nº 22 (Cambridge, Mass., 1944).

bre las "ganancias y pérdidas" de diversas prácticas religiosas, tales como la hechicería, prevaleció la tendencia a poner el acento en los aspectos de armonización, integración y de apoyo psicológico de los esquemas religiosos en lugar de señalar los aspectos desorganizadores, desintegradores y psicológicamente perturbadores; a demostrar el modo en que la religión preserva la estructura social y psicológica antes que señalar la manera en que la religión la destruye o la transforma. Cuando el cambio fue objeto de estudio, como en la obra de Redfield sobre Yucatán, se lo consideró principalmente como una progresiva desintegración: "Los cambios en la cultura que en Yucatán se manifiestan acompañando un menor aislamiento y homogeneidad son principalmente tres: desorganización de la cultura, secularización e individualización".[5] Sin embargo, un somero conocimiento de nuestra propia historia religiosa nos hace vacilar en afirmar un papel tan simplemente "positivo" a la religión en general.

La tesis de este capítulo es la de que una de las principales razones de la incapacidad de la teoría funcional para tratar el cambio consiste en no haber tratado los procesos sociológicos y los procesos culturales en iguales términos; casi inevitablemente uno de los dos es o bien ignorado, o bien sacrificado para convertirse en un simple reflejo, en una "imagen especular" del otro. O bien la cultura es considerada como un derivado completo de las formas de organización social (el enfoque característico de los estructuralistas británicos, así como de muchos sociólogos norteamericanos) o bien las formas de organización social son consideradas como encarnaciones conductistas de esquemas culturales (el enfoque de Malinowski y de muchos antropólogos norteamericanos). En cualquiera de los dos casos el término menor tiende a ahogarse como factor dinámico y nos quedamos con un concepto de cultura que lo abarca todo ("ese todo complejo") o con un concepto completamente comprensivo de estructura social ("la estructura social no es un aspecto de la cultura sino que es toda la cultura de un pueblo dado manejada en un marco especial de teoría").[6] En semejante situación, los elementos dinámicos del cambio social, que surgen de la circunstancia de que los esquemas culturales no sean completamente congruentes con las formas de organización social, son casi imposibles de formular. "Nosotros los funcionalistas," observó recientemente E. R. Leach, "no somos realmente 'antihistóricos' por principio; lo que ocurre es que sencillamente no sabemos cómo hacer encajar los materiales históricos en nuestro marco conceptual".[7]

Una revisión de los conceptos de la teoría funcional para hacerlos capaces de tratar más efectivamente los "materiales históricos" podría comenzar intentando distinguir analíticamente los aspectos culturales y sociales de la vida humana y tratarlos como factores independientemente variables, aunque mutuamente interdependientes. Aunque separables sólo conceptualmente, cultura y estructura social podrían verse entonces con la capacidad de múltiples y amplios modos de integración mutua, de los cuales el simple modo isomórfico no es más que un caso límite, un caso común solamente en sociedades que han sido estables durante un período de tiempo tan extenso, que les fue posible un estrecho ajuste entre los aspectos sociales y los culturales. En la mayor parte de las sociedades en que el cambio es una característica más que un hecho anormal, cabe esperar discontinuidades más o menos radicales en-

[5] R. Redfield, *The Folk Culture of Yucatan* (Chicago, 1941), pág. 339.

[6] M. Fortes, "The Structure of Unilineal Descent Groups", *American Anthropologist*, 55 (1953); págs. 17-41.

[7] Leach, *Political Systems of Highland Burma*, pág. 282.

tre los dos aspectos. Y diría yo que en esas continuidades mismas es donde podremos hallar algunas de las fuerzas primarias que promueven el cambio.

Uno de los modos más útiles —pero desde luego no el único— de distinguir entre cultura y sistema social es considerar la primera como un sistema ordenado de significaciones y de símbolos en cuyos términos tiene lugar la integración social, y considerar el sistema social como la estructura de la interacción social misma.[8] En un plano está el marco de las creencias, de los símbolos expresivos y de los valores en virtud de los cuales los individuos definen su mundo, expresan sus sentimientos e ideas y emiten sus juicios; en el otro plano está el proceso en marcha de la conducta interactiva, cuya forma persistente es lo que llamamos estructura social. Cultura es la urdimbre de significaciones atendiendo a las cuales los seres humanos interpretan su experiencia y orientan su acción; estructura social es la forma que toma esa acción, la red existente de relaciones humanas. De manera que cultura y estructura social no son sino diferentes abstracciones de los mismos fenómenos. La una considera a la acción social con referencia a la significación que tiene para quienes son sus ejecutores; la otra la considera con respecto a la contribución que hace al funcionamiento de algún sistema social.

La naturaleza de la diferencia entre cultura y sistema social se ve más claramente cuando uno considera las clases contrastantes de integración características de cada una de ellas. El contraste es entre lo que Sorokin llamó "integración logicosignificativa" y lo que llamó "integración causal-funcional".[9] Por integración logicosignificativa, característica de la cultura, ha de entenderse la clase de integración que hallamos por ejemplo en una fuga de Bach, en el dogma católico o en la teoría general de la relatividad; trátase de una unidad de estilo, de una implicación lógica, de significación y de valor. Por integración causal-funcional, característica del sistema social, ha de entenderse la clase de integración que hallamos en un organismo en el cual todas las partes están unidas en una sola urdimbre causal; cada parte es un elemento de una cadena causal que "mantiene el sistema en marcha". Y como estos dos tipos de integración no son idénticos, puesto que la forma particular que una de ellas asume no implica directamente la forma que la otra asumirá, hay una incongruencia inherente y una tensión entre las dos, y entre ambas y un tercer elemento: el esquema de integración motivacional del individuo que generalmente llamamos estructura de la personalidad.

Así concebido, un sistema social es sólo uno de los tres aspectos:

> de la estructuración de un sistema completamente concreto de acción social. Los otros dos son los sistemas de la personalidad de los actores individuales y el sistema cultural que está construido por las acciones de dichos actores. Cada uno de los tres debe considerarse un foco independiente de la organización de los elementos del sistema de acción en el sentido de que ninguno de ellos es teóricamente reducible a los términos de uno o de los otros dos. Cada cual es indispensable a los otros dos por cuanto sin personalidades y sin cultura no habría sistema social, ni podría hacerse la lista de posibilidades lógicas. Pero esta interdependencia e interpenetración es una cuestión muy diferente de la posibilidad de reducción, la cual significaría que las propiedades y procesos impor-

[8] T. Parsons y E. Shils, *Toward a General Theory of Action* (Cambridge, Mass., 1951). [Hay traducción española: *Hacia una Teoría General de la Acción*, Buenos Aires, Kapelusz.]

[9] P. Sorokin, *Social and Cultural Dynamics*, 3 vols. (Nueva York, 1937).

tantes de una clase de sistema podrían hacerse *derivar* teóricamente de nuestro conocimiento teórico de una de las otras clases o de las otras dos. El marco de referencia en cuanto a la acción es común a los tres y esta circunstancia hace posibles ciertas "transformaciones" entre sí. Pero en el nivel de la teoría aquí sustentada no constituyen un solo sistema por más que esto pudiera ocurrir en algún otro nivel teórico.[10]

Trataré de demostrar la utilidad de este enfoque funcional más dinámico aplicándolo a un caso particular de un ritual que no produjo los efectos esperados. Procuraré mostrar cómo un enfoque que no distingue entre los aspectos culturales "logicosignificativos" del ritual y los aspectos estructurales "causales funcionales" no puede explicar adecuadamente el fracaso de este rito y cómo un enfoque que los distinga es capaz de analizar más explícitamente la causa de las dificultades. Habrá de agregarse además que tal manera de encarar el estudio puede evitar la concepción simplista del papel funcional de la religión en la sociedad, concepción que considera ese papel meramente como conservador de estructuras, y puede sustituirla por una concepción más compleja de las relaciones entre creencias y prácticas religiosas, por un lado, y vida social secular, por otro. Los materiales históricos pueden hacerse encajar en esta concepción de manera que el análisis funcional de la religión podrá extenderse para tratar adecuadamente los aspectos de cambio.

El escenario

El caso que describiremos es el de un funeral desarrollado en Modjokuto, una pequeña ciudad de la Java Central Oriental. Un niño de alrededor de diez años que vivía con sus tíos murió súbitamente. La muerte, en lugar de ser seguida por las habituales ceremonias funerarias javanesas metódicamente eficaces y por las prácticas del entierro, inició un extendido período de pronunciada tirantez social y de grave tensión psicológica. El conjunto de creencias y ritos, que durante generaciones había guiado y tranquilizado a incontables javaneses en el período posterior a la muerte, dejó repentinamente de producir sus acostumbrados y benéficos efectos. Comprender la razón de ese fracaso exige conocer y tener en cuenta toda una serie de cambios sociales y culturales que se verificaron en Java a partir de las primeras décadas de este siglo. Aquel desorganizado funeral no era más que un ejemplo microscópico de conflictos mayores, de disoluciones estructurales y de intentadas reintegraciones que, de una manera u otra, son característicos de la sociedad indonesia contemporánea.

La tradición religiosa de Java, especialmente la de los campesinos, es una combinación de elementos indios, islámicos e indígenas del Asia sudoriental. El surgimiento de grandes reinos militaristas en las cuencas arroceras del interior durante los primeros siglos de la era cristiana estuvo asociado con la difusión de esquemas culturales hinduistas y buddhistas; la expansión del tráfico marítimo internacional en las ciudades portuarias de la costa septentrional durante los siglos XV y XVI estuvo relacionada con la difusión de elementos islámicos. Introduciéndose en las masas campesinas, estas dos religiones mundiales llegaron a fusionarse con las subyacentes tradiciones animistas, características de toda la cultura malaya de la zona. El resultado

[10] T. Parsons, *The Social System* (Glencoe, Ill., 1951), pág. 6. [Hay traducción española: *El sistema social*, Madrid, Revista de Occidente.]

fue un equilibrado sincretismo de mito y rito en el cual dioses y diosas hindúes, profetas y santos musulmanes y espíritus y demonios locales encontraban un lugar apropiado.

La forma ritual central de este sincretismo es una fiesta comunal llamada el *slametan*. Esas fiestas, que se dan con sólo ligeras variaciones en cuanto a forma y contenido en casi todas las ocasiones de significación religiosa —en puntos de pasaje del ciclo vital, en fiestas del calendario, en ciertas fases del ciclo agrícola, al cambiar de residencia, etc.— se celebran con la intención de otorgar ofrendas a los espíritus y de reforzar mecanismos de integración social entre los vivos. La comida, que consiste en platos especialmente preparados, cada uno de los cuales es símbolo de un determinado concepto religioso, es guisada por los miembros femeninos de una familia nuclear local y se sirve sobre esterillas en el centro de la sala del hogar. El jefe del hogar invita a los jefes varones de las ocho o diez casas contiguas a asistir a la comida; no se pasa por alto a ningún vecino que viva próximo a la casa para invitar a otro más alejado. Después de un discurso pronunciado por el anfitrión, quien explica la finalidad espiritual de la fiesta, y de un breve canto en árabe, cada varón toma apresurada y casi furtivamente unos pocos bocados, envuelve el resto de las viandas en una cesta hecha con hojas de plátano y regresa a su casa para compartirlo con su familia. Se dice que los espíritus obtienen su sustento del olor de las comidas, del incienso que se quema y de la oración musulmana; los participantes humanos obtienen el suyo de la sustancia material de los alimentos y de su interacción social. El resultado de este tranquilo y pequeño rito no dramático es doble: los espíritus quedan apaciguados y la solidaridad vecinal queda fortalecida.

Los cánones corrientes de la teoría funcional son perfectamente adecuados para analizar este fenómeno. Se puede mostrar bastante fácilmente que el *slametan* está bien ideado tanto para "armonizar las actitudes fundamentales" necesarias para la efectiva integración de una estructura social de base territorial, como para satisfacer las necesidades psicológicas de coherencia intelectual y de estabilidad emocional características de una población campesina. La aldea javanesa (una o dos veces por año se celebran *slametanes* en la aldea) es esencialmente un marco de casas con familias nucleres, geográficamente contiguas pero conscientemente autónomas, cuya interdependencia económica y política está explícitamente definida en el *slamentan*. Las exigencias del proceso agrícola relacionado con el cultivo intensivo del arroz y de la cosecha seca hacen que se perpetúen en modos específicos de cooperación técnica e imponen un sentido de comunidad en las familias que de otra manera se sentirían autosuficientes, un sentido de comunidad que ciertamente el *slametan* fortalece. Y cuando consideramos la manera en que los diversos elementos conceptuales y de conducta procedentes del buddhismo, del hinduismo, del Islam y del "animismo" son reinterpretados para formar un equilibrado estilo religioso distintivo y casi homogéneo, el estrecho ajuste funcional entre las formas de la fiesta comunal y las condiciones de la vida rural javanesa se manifiesta aún más claramente.

Pero lo cierto es que, salvo en las partes más aisladas de Java, tanto la simple base territorial de integración social aldeana como la base sincrética de su homogeneidad cultural fueron progresivamente minadas durante los últimos cincuenta años. El crecimiento de la población, la urbanización, la monetización, la especialización laboral y cosas por el estilo contribuyeron a debilitar los tradicionales lazos de la estructura social campesina; y los vientos doctrinarios que acompañaron la aparición de estos cambios estructurales perturbaron la simple uniformidad de las creencias y prácticas religiosas características del período anterior. El surgimiento del nacionalis-

mo, del marxismo, de la reforma islámica como ideologías, que en parte fueron el resultado de la creciente complejidad de la sociedad javanesa, afectaron la vida no sólo de las grandes ciudades donde aparecieron primero estos credos y donde siempre ejercieron su mayor fuerza, sino que tuvieron también un fuerte impacto en la vida de las ciudades menores y aldeas. En realidad, gran parte de los recientes cambios sociales javaneses podría quizá caracterizarse convenientemente como un desplazamiento desde una situación en la cual los vínculos de integración primarios entre individuos (o entre familias) tienen que ver con al proximidad geográfica a una situación en la que esos vínculos tienen que ver con una mentalidad ideológica.

En las aldeas y pequeñas ciudades estos importantes cambios ideológicos se manifestaron en la forma de una brecha cada vez mayor entre aquellos individuos que ponían énfasis en los aspectos islámicos del sincretismo religioso e indígena y aquellos que lo ponían en los elementos hinduistas y animistas. Verdad es que ya existían algunas diferencias entre estas subtradiciones desde la llegada del Islam; algunos individuos fueron siempre particularmente diestros en entonar cantos árabes o particularmente ilustrados en la ley musulmana, en tanto que otros eran adeptos a prácticas místicas más hinduistas o eran especialistas en técnicas locales de curación. Pero estas diferencias quedaban suavizadas por la tolerancia de los javaneses tocante a conceptos religiosos, mientras, por otro lado, se seguían fielmente los esquemas rituales básicos, los *slametanes*; cualesquiera que fueran las divisiones sociales que estimularan esas diferencias, quedaban en gran medida eclipsadas por el carácter dominantemente comunal de la vida rural y de las pequeñas ciudades.

Después de 1910, sin embargo, la aparición del modernismo islámico (así como las vigorosas reacciones conservadoras contra él) y la aparición del nacionalismo religioso en las clases económica y políticamente refinadas de las grandes ciudades fortalecieron al Islam como credo exclusivista y antisincrético entre el elemento más ortodoxo de la masa de la población. Análogamente, el nacionalismo secular y el marxismo, abrazados por los funcionarios y por el creciente proletariado de las ciudades, fortalecieron los elementos preislámicos (los elementos hinduistas y animistas) de la estructura sincrética que esos grupos tendieron a valorar en oposición al Islam purista y que algunos de ellos adoptaron como marco religioso general para situar en él sus ideas más específicamente políticas. Por un lado, apareció un musulmán más consciente de sí, que basaba sus creencias y prácticas religiosas explícitamente en las doctrinas internacionales universalistas de Mahoma; por otro lado, surgió un "nativista" más consciente de sí que intentaba desarrollar un sistema religioso general partiendo del material —del cual se eliminaban elementos islámicos— de su tradición religiosa heredada. El contraste entre la primera clase de hombre, llamado *santri*, y la segunda, llamado *abangan* fue acentuándose cada vez más hasta formar hoy la mayor distinción cultural de toda la región de Modjokuto.

Y fue especialmente en la ciudad donde esta diferencia llegó a desempeñar un papel decisivo. La ausencia de presiones tendientes a fortalecer la cooperación interfamiliar requerida por las exigencias del cultivo del arroz, así como la menor efectividad de las formas tradicionales del gobierno de la aldea frente a las complejidades de la vida urbana, debilitaron profundamente los soportes sociales del sincretismo propio de las aldeas. Cuando cada hombre puede ganarse la vida más o menos independientemente de sus vecinos —como chofer, comerciante, empleado u obrero—, su sentido de la importancia de la comunidad vecinal naturalmente disminuye. Un sistema de clases más diferenciado, formas más burocráticas e impersonales de gobierno, mayor heterogeneidad en la composición social, fueron todos factores que tendieron

al mismo resultado: restar importancia a los vínculos estrictamente geográficos y poner énfasis en los vínculos difusamente ideológicos. En el caso del hombre de la ciudad, la distinción entre *santri* y *abangan* se hace aún más aguda, pues esa distinción constituye el punto primario de referencia social y es un símbolo de la identidad social del individuo antes que una diferencia de credos. La clase de amigos que tenga un individuo, la clase de organización a la que se afilie, la clase de partido político que siga, la clase de persona con la que se case son hechos que estarán fuertemente influidos por esta bifurcación ideológica según el partido que el individuo adopte.

De manera que así surge en la ciudad —aunque no solamente en la ciudad— una nueva estructura de vida social organizada según un alterado marco de clasificación cultural. En los miembos de la elite esta nueva estructura ya llegó a ser en alto grado desarrollada, pero en las masas del pueblo de la ciudad se encuentra todavía en proceso de formación. Especialmente en los *kampongs*, los arrabales en los que vive apiñado el pueblo de las ciudades javanesas en una profusión de pequeñas casitas de bambú, encuentra uno una sociedad de transición en la cual las formas tradicionales de la vida rural se van disolviendo permanentemente mientras se crean nuevas formas.

En estos enclaves, donde viven campesinos llegados a la ciudad (o hijos y nietos de campesinos llegados a la ciudad), la cultura folklórica de Redfield se está convirtiendo constantemente en la cultura urbana de este autor, aunque esta última no está bien caracterizada por designaciones tan negativas y residuales como "secular", "individualizada" y "culturalmente desorganizada". Lo que está ocurriendo en los *kampongs* no es tanto la destrucción de estilos tradicionales de vida como la construcción de un nuevo estilo; el agudo conflicto social característico de estos arrabales de clase baja indica no simplemente una pérdida de consenso cultural sino más bien una búsqueda, todavía no del todo lograda, de nuevos, más generales y más flexibles valores y creencias.

En Modjokuto, como en la mayor parte de Indonesia, esta búsqueda se está desarrollando en gran medida dentro del contexto social de los partidos políticos masivos, así como en las asociaciones de mujeres, organizaciones juveniles, sindicatos y otras cofradías formal o informalmente vinculados con los partidos políticos. Hay varios de estos partidos (aunque las recientes elecciones generales [1955] redujeron mucho su número), cada uno de los cuales está dirigido por élites urbanas instruidas —funcionarios civiles, maestros, comerciantes, estudiantes, etc.— y cada uno de los cuales compite con los demás para obtener la adhesión política de los habitantes de los *kampongs*, a medias rurales, a medias urbanos, y de las masas campesinas. Y casi sin excepción los partidos apelan a uno u otro bando de la división de *santris* y *abanganes*. De este conjunto de partidos políticos y cofradías sólo dos nos interesan directamente aquí: los *masjumi*, un gran partido político de base islámica, y los *permai*, un culto político religioso vigorosamente antimusulmán.

Los *masjumi* descienden más o menos directamente del movimiento de reforma islámica de preguerra. Dirigidos, por lo menos en Modjokuto, por intelectuales *santris* modernistas, están en favor de una versión algún tanto puritana, socialmente consciente y antiescolástica de retorno al Islam del Corán. Junto con los demás partidos musulmanes, apoya también el proyecto de instituir un "Estado Islámico" en Indonesia en lugar de la actual república secular. Sin embargo, la significación de este ideal no es enteramente clara. Los enemigos de los *masjumis* los acusan de promover una teocracia intolerante y medievalista en la cual *abanganes* y no musulmanes serán perseguidos y obligados a seguir exactamente las prescripciones de la ley mu-

sulmana, en tanto que los dirigentes *masjumis* pretenden que el Islam es intrínsecamente tolerante y que ellos sólo desean un gobierno explícitamente fundado en el credo musulmán, un gobierno cuyas leyes estén en consonancia con las enseñanzas del Corán. En todo caso, los *masjumis*, que constituyen el mayor partido musulmán del país, son los principales voceros, tanto en el plano nacional como en el plano local, de los valores y aspiraciones de la comunidad *santri*.

Los *permai* no descuellan tanto en una dimensión nacional. Aunque tiene representantes en toda la nación, es un partido pequeño con fuerza únicamente en unas pocas regiones bastante limitadas. En la zona de Modjokuto, sin embargo, ese partido tiene cierta importancia y lo que le falta en dimensión nacional está compensado por su intensidad local. Esencialmente, los *permai* representan una fusión de política marxista con esquemas religiosos *abanganes*. Su doctrina combina de manera bastante explícita el antioccidentalismo, el anticapitalismo y el antiimperialismo con un intento de formular y generalizar algunos de los temas más característicos y difusos del sincretismo religioso campesino. Las reuniones de los *permai* siguen el esquema del *slametan* complementado con incienso, alimentos simbólicos (pero sin cánticos islámicos) y el procedimiento parlamentario moderno; los folletos de los *permai* contienen calendarios y sistemas adivinatorios numerológicos, enseñanzas místicas así como análisis de conflictos de clases; y los discursos *permai* exponen tanto conceptos religiosos como conceptos políticos. En Modjokuto, los *permai* tienen también un culto de curación con sus propias prácticas médicas y ensalmos, un secreto santo y seña e interpretaciones cabalísticas sobre los pasajes de los escritos sociales y políticos de los líderes.

Pero la característica más notable de los *permai* es su firme postura antimusulmana. Alegan que el Islam es una importación extranjera que no conviene a las necesidades ni a los valores de los javaneses; los *permai* exhortan a retornar a las "puras" y "originales" creencias javanesas, por las cuales parecen entender el sincretismo indígena desprovisto de los elementos islámicos. De conformidad con esta idea, el partido ha iniciado una campaña, nacional y local, para instituir el matrimonio secular (es decir, no islámico) y ritos funerarios seculares. En la situación actual todo el mundo, salvo los cristianos y los hindúes de Bali, debe legitimar el matrimonio mediante el rito musulmán.[11] Los ritos funerarios son una cuestión individual pero, a causa de la larga historia de sincretismo están tan profundamente mezclados con las usanzas islámicas que un funeral genuinamente no islámico viene a ser una imposibilidad práctica.

En el nivel local, la acción de los *permai* tendiente a asegurar matrimonios y ceremonias funerarias no islámicos asumía dos formas. Una era la fuerte presión ejercida sobre los funcionarios gubernamentales del lugar para que permitieran dichas prácticas y la otra era la fuerte presión ejercida sobre sus propios miembros para que éstos siguieran ritos purificados de elementos islámicos. En el caso del matrimonio, el movimiento no obtuvo éxito porque las manos de los funcionarios locales estaban atadas por las ordenanzas del gobierno central, y ni siquiera miembros del culto en alto grado ideologizados se atrevían a celebrar matrimonios "ilegítimos". Sin una modificación de la ley, los *permai* tenían pocas probabilidades de alterar las formas del matrimonio, aunque se hicieron unos pocos intentos abortados de celebrar ceremonias civiles bajo la égida de jefes comunales *abanganes*.

El caso de los funerales era algo diferente, pues se trataba más de una cuestión de costumbres que de una cuestión legal. Durante el período en que yo trabajé en el terreno (1952-1954), la tensión entre *permai* y *masjumis* aumentó considerablemen-

te. Esto se debía en parte a la inminencia de las primeras elecciones generales de Indonesia y en parte a los efectos de la guerra fría. También contribuyeron a este estado de cosas varios factores, como por ejemplo un informe de que el jefe nacional de los *permai* había llamado públicamente a Mahoma falso profeta; un discurso pronunciado en la capital regional cercana por un dirigente *masjumi* en el cual éste acusaba a los *permai* de pretender criar una generación de bastardos en Indonesia; y una muy reñida elección, por la jefatura de la aldea, de los *santris* contra los *abanganes*. En definitiva, el funcionario local del subdistrito, un burócrata preocupado por hallarse en medio de aquella situación, convocó a todos los funcionarios religiosos de la aldea o *modines*. Entre muchos otros deberes, un *modin* tiene tradicionalmente la responsabilidad de dirigir los funerales. Dirige todo el rito, da instrucciones a los deudos sobre los detalles técnicos del entierro, dirige los cantos del Corán y pronuncia un discurso dirigido al muerto junto a la tumba. El funcionario del subdistrito dio instrucciones a los *modines* —la mayoría de los cuales eran dirigentes *masjumis* de la aldea— de que en el caso de morir un miembro *permai*, ellos se limitaran a anotar tan sólo el nombre y la edad del difunto y que regresaran a sus casas, pues no debían participar en las ceremonias rituales. Les advirtió que si no se comportaban como él lo aconsejaba, ellos serían los únicos responsables de las perturbaciones que se produjeran y que él mismo no les prestaría su apoyo.

Esa era la situación el 17 de julio de 1954, cuando Paidjan, sobrino de Karman, un activo y ardiente miembro de los *permai*, murió repentinamente en el *kampong* de Modjokuto donde yo me encontraba viviendo.

El funeral

La atmósfera de un funeral javanés no es una atmósfera de histérica aflicción, de incontenibles sollozos y llantos, y ni siquiera de lamentos por la desaparición del muerto. Es más bien una ceremonia serena, sin demostraciones, casi lánguida, una breve aceptación ritualizada de que las relaciones con el muerto ya no son posibles. No se aprueban las lágrimas y por cierto no se las alientan; los esfuerzos se dedican a realizar bien las tareas del caso y no a entregarse a los deleites de la aflicción. Las detalladas actividades que se cumplen en el funeral, el cortés intercambio social con los vecinos que acuden de todas partes, la serie de *slametanes* conmemorativos que con intervalos se extiende casi a los tres años, todo el aparato del sistema ritual javanés tiende a que los sobrevivientes pasen por el dolor sin graves perturbaciones emocionales. En el caso del deudo, los ritos funerarios y posteriores al funeral producen un sentimiento de *iklas*, una especie de deliberada falta de afectividad, un estado desapegado y sereno; para el grupo de vecinos producen *rukun*, "armonía comunal".

El oficio mismo es en esencia sencillamente otra versión del *slametan* adaptada a las especiales exigencias del entierro. Cuando la noticia de una muerte corre por la zona, todos los vecinos deben abandonar lo que están haciendo e ir inmediatamente a la casa de los parientes del muerto. Las mujeres llevan escudillas de arroz que luego se sirve en el *slamentan*; los hombres comienzan a cortar trozos de madera para marcar la tumba y a cavar una tumba. Pronto llega el *modin* que comienza a dirigir las actividades. El cadáver es lavado con agua preparada en una ceremonia especial por los parientes (que sin desmayos sostienen el cuerpo en sus faldas para demostrar su afecto por la persona fallecida, así como el dominio de sí mismos); luego se lo envuelve en muselina. Alrededor de una docena de *santris*, dirigidos por el

modin, entonan oraciones arábigas junto al cuerpo durante cinco o diez minutos; luego el cadáver es llevado al cementerio en medio de diversos actos rituales y en una procesión ceremonial; allí se lo entierra según los modos prescritos. El *modin*, junto a la tumba, dirige un discurso al muerto en el que le recuerda sus deberes como creyente musulmán; el funeral termina generalmente sólo dos o tres horas después de producida la muerte. Al funeral siguen *slametanes* conmemorativos en la casa de los parientes a los tres días, a los siete días, a los cuarenta días y a los cien días después de la muerte; se celebra un *slametan*, además, en el primer aniversario de la muerte y también en el segundo, y, por fin, en el milésimo día, cuando se considera que el cadáver ya retornó al polvo y que el abismo que separa a vivos y muertos se ha hecho absoluto.

Esos eran los ritos que debían cumplirse cuando murió Paidjan. Apenas amaneció (la muerte se produjo en las primeras horas de la mañana) Karman, el tío, envió un telegrama a los padres del niño, que estaban en una ciudad cercana, y les comunicó de manera característicamente javanesa que su hijo estaba enfermo. Esta evasiva tenía la finalidad de suavizar el impacto de la muerte y permitirles adquirir conciencia de ella de manera más gradual. Los javaneses piensan que los daños emocionales resultan no de la gravedad de una adversidad sino de su carácter súbito, del grado en que el hecho "sorprende" a una persona no preparada para aceptarlo. Es el "choque", no el sufrimiento mismo, lo que se teme. Además, esperando que los padres llegarían dentro de unas pocas horas, Karman envió por el *modin* para que éste comenzara la ceremonia. En teoría se adoptaba este temperamento pensando que en el momento en que llegaran los padres ya poco habría que hacer, sólo sepultar al muerto, y que de esta manera se les ahorrarían innecesarias tensiones. A lo sumo a las diez de la mañana todo debería haber terminado; era aquel un hecho muy triste pero ritualmente suavizado.

Cuando llegó el *modin* (como luego él mismo hubo de decírmelo) a la casa de Karman y viera el poster que exhibía un símbolo político de los *permai*, comunicó a Karman que no podía cumplir las ceremonias rituales. Después de todo, Karman "pertenecía a otra religión" y él, el *modin*, no conocía los ritos correctos de entierro de esa religión; todo cuanto sabía era el Islam. "No deseo despreciar tu religión", dijo piadosamente. "Por el contrario, la tengo en gran consideración pues el Islam no admite la intolerancia. Pero no conozco vuestros ritos; los cristianos tienen los suyos y su propio especialista (el sacerdote local); pero ¿qué hacen los *permai*? ¿Queman los cadáveres o qué?" (Era esa una taimada alusión a las prácticas funerarias hindúes; evidentemente el *modin* se deleitaba mucho en esa conversación.) Según me dijo el *modin*, Karman quedó desconcertado y ciertamente sorprendido pues, si bien era un miembro activo de los *permai*, se trataba de un hombre bastante tosco. Evidentemente nunca se le había ocurrido que las agitaciones partidarias contra los funerales musulmanes llegaran a manifestarse como un problema concreto o que el *modin* se negara verdaderamente a oficiar. Según dijo el *modin*, Karma no era en el fondo un mal hombre; sencillamente era una víctima de sus jefes políticos.

Después de dejar a Karman muy agitado, el *modin* se fue directamente a preguntar al jefe del subdistrito si había actuado apropiadamente. El funcionario estaba moralmente obligado a aprobar el proceder del *modin*, y así fortalecido, éste volvió a la casa donde encontró a Karman y al policía de la aldea (a quien había acudido Karman desesperado) que lo estaban esperando. El policía, un amigo personal de Karman, manifestó al *modin* que, de conformidad con las usanzas consagradas por el tiempo, tenía el deber de sepultar a todos con imparcialidad, estuviera o no de acuer-

do con sus ideas políticas. Pero el *modin*, que se sentía ahora personalmente apoyado por el jefe del subdistrito, insistió en que ya él no tenía responsabilidad en aquella cuestión. Sin embargo, sugirió que, si Karman lo deseaba, podría llegarse hasta la oficina del jefe de la aldea para firmar un documento público, con el sello del gobierno y firmado a su vez por el jefe de la aldea en presencia de dos testigos, documento en el que se declararía que él, Karman, era un verdadero creyente musulmán y que deseaba que el *modin* diera sepultura al cadáver del muchacho de conformidad con la costumbre islámica. Ante aquella sugestión de que abandonara oficialmente sus creencias religiosas, Karman se encolerizó vivamente y se precipitó fuera de la casa, una conducta realmente inusitada para un javanés. Al regresar a su hogar sin saber qué hacer comprobó con desaliento que la noticia de la muerte del muchacho se había difundido y que todo el vecindario ya estaba reunido para celebrar la ceremonia.

Como la mayoría de los *kampongs* de la ciudad de Modjokuto, aquel en que yo vivía estaba compuesto por piadosos *santris* y ardientes *abanganes* (así como por buen número de adeptos más tibios de una u otra parte) mezclados más o menos a la ventura. En la ciudad, la gente se ve obligada a vivir donde puede y junto a los vecinos que encuentra, a diferencia de las zonas rurales en donde todo el vecindario, y aun toda la aldea suelen estar compuestos casi enteramente de *abanganes* o de *santris*. La mayoría de los *santris* de este *kampong* eran miembros del partido político de los *masjumis* y la mayor parte de los *abanganes* eran partidarios de los *permai*, de manera que en la vida diaria la interacción social entre los dos grupos era mínima. Los *abanganes*, en su mayor parte pequeños artesanos u obreros manuales, se reunían en las últimas horas de la tarde en el café de Karman situado junto al camino para entregarse durante el crepúsculo a las ociosas conversaciones que son típicas de las pequeñas ciudades y aldeas de Java; los *santris* —sastres, comerciantes y tenderos en su mayor parte— solían reunirse con el mismo fin en otros negocios pertenecientes a *santris*. Pero a pesar de esta falta de estrechos vínculos sociales, ambos grupos sentían aún que la demostración de la unidad territorial en un funeral era un inevitable deber; de todos los rituales javaneses, el funeral es quizás el que exige la mayor obligación de asistir. Se espera que todo aquel que viva dentro de un cierto radio del hogar del muerto acuda a la ceremonia; y en aquella ocasión todos así lo hicieron.

Teniendo en cuenta estas circunstancias, no fue sorprendente que, cuando llegué a la casa de Karman a las ocho de la mañana, encontrara a dos grupos separados de hombres sentados en cuclillas a uno y otro extremo del patio, a un nervioso grupo de mujeres que susurraban en el interior de la casa cerca del aún no desnudado cuerpo del difunto y una atmósfera general de duda y desasosiego, en lugar de la habitual serenidad de las actividades para preparar el *slametan*, lavar el cadáver y saludar a los visitantes. Los *abanganes* se habían agrupado cerca de la casa donde Karman en cuclillas miraba fijamente ante él y donde Sudjoko y Sastro, el presidente y el secretario de los *permai* de la ciudad (los únicos presentes que no vivían en el *kampong*), sentados en sillas, miraban vagamente a todas partes. Los *santris* se habían apiñado en la pequeña sombra de un cocotero, a unos treinta metros de distancia y conversaban serenamente sobre cualquier cosa menos sobre el problema en cuestión.

Después de transcurrida una media hora, unos cuantos *abanganes* comenzaron desganados a cortar trozos de madera para marcar la tumba y unas mujeres se pusieron a preparar pequeñas ofrendas florales a falta de otra cosa mejor que hacer; pero era claro que el ritual estaba detenido y que nadie sabía qué hacer. La tensión fue subiendo de punto. La gente miraba nerviosamente cómo el sol se elevaba cada vez más en el cielo o se quedaba contemplando al impasible Karman.

Comenzaron a oírse murmuraciones sobre aquel triste estado de cosas ("En estos días todo se convierte en un problema político", me susurró un anciano tradicionalista de alrededor de ochenta años. "Ya ni siquiera se puede uno morir sin que eso se convierta en un problema político"). Por fin, alrededor de las nueve y media, un joven sastre *santri* llamado Abu decidió tratar de hacer algo para remediar la situación antes que se deteriorara del todo. Se puso de pie e hizo señas a Karman, el primer acto práctico y serio de toda aquella mañana. Y Karman, interrumpiendo su meditación, cruzó aquella tierra de nadie para hablar con Abu.

El sastre tenía una posición bastante especial en el *kampong*. Aunque era un piadoso *santri* y un leal partidario de los *masjumi*, tenía ciertos contactos con el grupo de los *permai* porque su taller de sastre estaba situado directamente detrás del café de Karman. Si bien Abu, que permanecía noche y día pegado a su máquina de coser, no era propiamente un miembro de ese grupo, a menudo cambiaba con aquellos hombres comentarios desde su banco de trabajo situado a unos veinte metros. Verdad es que había cierta tensión entre él y los *permai* sobre materias religiosas. En cierta ocasión cuando preguntaba yo sobre sus creencias escatológicas, aquellos hombres se refirieron sarcásticamente a Abu que, según ellos, era un experto y se burlaron abiertamente de lo que consideraban ridículas teorías islámicas sobre la vida después de la muerte. Ello no obstante, Abu mantenía cierto vínculo social con ellos y quizás era razonable que fuera él quien tratara de romper aquel punto muerto.

"Ya es cerca de mediodía", dijo Abu. "Las cosas no pueden continuar así". Sugirió enviar a Umar, otro de los *santris*, para tratar de persuadir al *modin* de que volviera a la casa; quizás ahora el funcionario estuviera más sereno. Mientras tanto, él mismo comenzaría a dirigir las operaciones de lavar y envolver el cadáver. Karman respondió que lo pensaría y regresó al otro extremo del patio para discutir la proposición con los dos líderes *permai*. Al cabo de unos minutos de vigorosos asentimientos y ademanes, Karman regresó y dijo sencillamente a Abu: "Muy bien, que se haga así". Abu por su parte le dijo: "Sé lo que sientes y haré sólo lo absolutamente necesario; mantendré las prácticas islámicas alejadas en la medida de lo posible". Luego reunió a los *santris* y todos juntos entraron en la casa.

Lo primero era desnudar el cadáver (que aún yacía por tierra porque nadie se había resuelto a tocarlo). Pero el cuerpo ya estaba rígido, de manera que fue necesario cortar con un cuchillo los vestidos, un procedimiento inusitado que perturbó profundamente a todos, especialmente a las mujeres apiñadas alrededor. Los *santris* lograron por fin despojar al cuerpo de las vestiduras y se dispusieron a lavarlo. Abu pidió voluntarios para esta operación y recordó que Dios consideraría como una buena obra esa acción, pero los parientes, que normalmente se encargaban de esta tarea, se encontraban ahora tan profundamente conmovidos y confusos que no fueron capaces de sostener al muchacho en sus faldas de la manera habitual. Hubo otro momento de espera mientras los unos se miraban perplejos a los otros. Por fin, Pak Sura, un miembro del grupo de Karman, aunque no pariente, tomó al muchacho en sus faldas, aunque evidentemente estaba atemorizado y no dejaba de susurrar un ensalmo de protección. Una de las razones por las cuales los javaneses acostumbran a realizar rápidos entierros es la de que resulta peligroso tener el espíritu del difunto cerniéndose por la casa.

Antes de que comenzara la operación de lavar el cuerpo alguien preguntó empero si bastaría con una sola persona. ¿No eran generalmente tres? Nadie estaba seguro de aquello, ni siquiera Abu; algunos pensaban que, si bien era habitual que fueran tres las personas, eso no era obligatorio y otros pensaban que era necesario que tres

personas realizaran la tarea. Después de unos diez minutos de ansiosa discusión, un primo del muchacho y un carpintero que no era pariente reunieron coraje y ayudaron a Pak Sura. Abu, con la intención de desempeñar las funciones del *modin* lo mejor que le fuera posible, derramó unas gotas de agua sobre el cadáver que luego fue lavado a la ventura con agua no consagrada. Pero una vez terminada esta operación, los procedimientos quedaron de nuevo interrumpidos pues nadie sabía exactamente cómo colocar los pequeños tacos de algodón que, según la ley musulmana, deben tapar los orificios del cadáver. La mujer de Karman, hermana de la madre del muerto, evidentemente ya no pudo soportar más, pues rompió en profundas y ruidosas lamentaciones, la única demostración de esta clase que hube de presenciar en más o menos una docena de funerales javaneses a los que asistí. Este episodio alteró aún más a todo el mundo, y las mujeres del *Kampong* hicieron frenéticos pero inútiles esfuerzos para calmarla. Los hombres en general permanecían sentados en el patio con un exterior sereno e inexpresivo, pero la intranquilidad y el desasosiego que habían reinado desde el comienzo parecían acentuarse hasta la desesperación, "No está bien que llore de esa manera", me dijeron varios hombres, "no es correcto". En ese momento llegó el *modin*.

Sin embargo continuaba tan inflexible como antes. Además, advirtió a Abu que corría el peligro de la condenación eterna por lo que estaba haciendo. "Tendrás que responder ante Dios el Día del Juicio", dijo, "si cometes errores en el ritual. Serás tú el responsable. Para un musulmán, el entierro es un asunto serio y debe llevarlo a cabo según la ley alguien que sepa lo que es la ley, no según lo que se le antoje a un individuo". Luego sugirió a Sukjoko y a Sastro, los dirigentes *permai*, que se hicieron cargo del funeral puesto que como "intelectuales" del partido seguramente debían conocer las usanzas apropiadas para un funeral de los *permai*. Los dos dirigentes, que no se habían movido de sus sillas, consideraron entre sí esa sugestión mientras todos los contemplaban con aire esperanzado, pero por último se negaron a intervenir alegando que realmente no sabían cómo desarrollar la ceremonia. El *modin* se encogió de hombros y se marchó. Uno de los circunstantes, un amigo de Karman, propuso entonces que tomaran el cadáver tal como estaba, lo enterraran inmediatamente y se olvidaran de todas las cuestiones rituales; era extremadamente peligroso dejar así las cosas durante más tiempo. No sé si esta notable proposición habría sido seguida pues en ese momento entraron en el *kampong* el padre y la madre del niño muerto.

Parecían guardar gran compostura. No ignoraban la muerte del hijo pues, según me dijo el padre después, la había sospechado apenas recibiera el telegrama; él y su mujer se habían preparado para lo peor y cuando llegaron a la casa ya estaban más o menos resignados. Al aproximarse al *kampong* y al ver reunido a todo el vecindario, supieron que sus temores estaban bien fundados. Cuando la mujer de *Karman*, cuyos lamentos y sollozos habían cedido algún tanto, vio a la madre del muchacho muerto se desprendió de quienes la estaban consolando y lanzando agudos chillidos se precipitó a abrazar a la hermana. En un instante las dos mujeres dieron rienda suelta a sus sentimientos con violento histerismo, entonces la multitud se precipitó para separarlas y las arrastró a casas situadas en extremos opuestos del *kampong*. Los lamentos de las mujeres continuaban sin disminuir de volumen y pudieron oírse nerviosos comentarios sobre la necesidad de proceder rápidamente con el entierro de una manera u otra antes de que el espíritu del muchacho tomara posesión de alguien.

Pero la madre insistía ahora en ver el cuerpo de su hijo antes de que lo envol-

vieran en la muselina. Primero el padre lo prohibió y le mandó enojado que cesara de llorar; ¿no sabía acaso ella que semejante conducta pondría sombras en la senda al otro mundo que debía recorrer el muchacho? Pero ella persistía de suerte que la llevaron tambaleante al lugar de la casa de Karma donde yacía el muerto. Las mujeres trataron de evitar que se acercara demasiado al cadáver, pero ella se desprendió de las otras y comenzó a besar al muchacho en la zona de los genitales. El marido ayudado por las mujeres la arrancó casi inmediatamente de aquella situación aunque ella clamaba que aún no había terminado; la arrastraron a la habitación posterior en la que quedó como transtornada. Poco después el cadáver fue por fin envuelto con la tela, ya que el *modin* había condescendido por fin en indicar dónde debían colocarse los taquitos de algodón; pero la madre parecía completamente alterada pues comenzó a recorrer el patio estrechando la mano de todos, que eran extraños para ella, y diciendo: "Perdonadme mis faltas, perdonadme mis faltas". Hubo que contenerla otra vez por la fuerza mientras le decían "Cálmate; piensa en tus otros hijos. ¿Acaso quieres seguir a tu hijo a la tumba?" El cadáver estaba por fin envuelto y la gente propuso nuevamente que se lo llevara sin tardanza al cementerio. En ese momento, Abu se acercó al padre, que evidentemente ahora había desplazado a Karman en la posición del hombre legalmente responsable de los procedimientos. Abu explicó que el *modin*, por ser un funcionario gubernamental, no tenía la libertad de dirigirse al padre mismo, pero que de todas maneras le gustaría saber cómo deseaba el padre que fuera enterrado el hijo: ¿según la ley islámica o según qué otra costumbre? El padre, algún tanto perplejo, dijo: "Por supuesto, según la manera islámica. No me importa gran cosa una determinada religión, pero no soy cristiano y cuando se trata de la muerte, el entierro debería realizarse a la manera islámica, completamente islámica." Abu explicó de nuevo que el *modin* no podía dirigirse directamente al padre pero que él mismo, siendo "libre", podía hacer lo que quisiera. Dijo que había tratado de colaborar lo más posible y que había tenido cuidado en no hacer nada islámico antes de la llegada del padre. Se excusó por todas las tensiones que se percibían en el aire y observó que era malo que diferencias políticas causaran tanta alteración. Pero, después de todo, las cosas debían ser "claras" y "legales" en lo tocante al funeral. Eso era importante para el alma del muchacho. Los *santris*, contentos ahora, entonaron sus oraciones junto al cadáver que fue llevado a su tumba y sepultado de la manera habitual. El *modin* pronunció su acostumbrado discurso, adaptado esta vez para los niños, y por fin quedó completado el funeral. Ninguno de los parientes, ni ninguna de las mujeres fue al cementerio; pero cuando regresamos al hogar —ya había pasado el mediodía— nos sirvieron el *slametan* y el espíritu de Paidjan ya habría abandonado el *kampong* para comenzar su jornada al otro mundo.

Tres días después por la noche se celebró el primer *slametan* conmemorativo, pero lo cierto es que no sólo no había *santris* presentes sino que aquélla fue más una reunión política *permai* que la celebración de un rito de duelo. Karman comenzó a decir en javanés, según la costumbre tradicional, que aquél era un *slametan* en recuerdo de la muerte de Paidjan. Sudjoko, el dirigente *permai*, inmediatamente lo interrumpió para decir: "No, no, no es verdad. En un *slametan* del tercer día sólo se come y se entona un largo cántico islámico por el muerto y ciertamente nosotros no vamos a hacer esto". Y entonces se lanzó a un prolongado y resonante discurso. Dijo que todos debían conocer las bases filosóficas y religiosas del país. "Supongamos que este norteamericano [y me señaló a mí; realmente no estaba del todo contento con mi presencia] viniera y os preguntara: ¿Cuál es la base espiritual del país? y vosotros no lo supierais. ¿No os avergonzaríais?"

Continuó hablando en ese estilo y explicando los principios de la actual estructura política nacional basándose en una interpretación mística de los "Cinco Puntos" del presidente Sukarno (monoteísmo, justicia social, humanismo, democracia y nacionalismo) que constituyen el fundamento ideológico oficial de la nueva república. Ayudado por Karman y otros, elaboró una teoría sobre la correspondencia del microcosmo y del macrocosmo, en la cual el individuo se considera tan sólo una pequeña réplica del estado y el estado una imagen ampliada del individuo. Si el estado ha de ser ordenado, luego el individuo debe también ser ordenado, el uno implica al otro. Así como los Cinco Puntos del presidente están en la base del estado, así también los cinco sentidos están en la base del individuo. El proceso de armonizar ambos es el mismo y tenemos que estar seguros de conocerlo. La exposición continuó durante una media hora y en ella se tocaron cuestiones religiosas, filosóficas y políticas (incluso, evidentemente para mi beneficio, se hicieron consideraciones sobre la ejecución de Rosenberg).

Estábamos en una pausa para beber café, y cuando Sudjoko se disponía tomar de nuevo la palabra, el padre de Paidjan, que había estado sentado tranquilo e inexpresivo, comenzó de pronto a hablar suavemente y con una falta de tono que sonaba curiosamente mecánica, casi como si estuviera hablando consigo mismo aunque sin grandes esperanzas de persuadirse. "Deploro mi tosco acento de la ciudad", dijo, "pero deseo profundamente decir algo." Esperaba que lo perdonaran y que luego los demás pudieran continuar su discusión después de un rato. "He tratado de ser *iklas* ["sereno", "resignado"] en cuanto a la muerte de Paidjan. Estoy convencido de que se hizo por él todo cuanto podía hacerse y que su muerte fue un hecho que sencillamente ocurrió". Dijo que todavía se encontraba en Modjokuto porque no deseaba aún afrontar a las personas del lugar en que vivía, pues no se sentía capaz de decirle a cada una de ellas lo que había ocurrido. Dijo que su mujer estaba un poquito más *iklas* ahora. Aunque todo era muy duro. No dejaba de decirse que aquélla era la voluntad de Dios pero así y todo era duro, pues hoy en día las gentes ya no están de acuerdo sobre nada; una persona dice una cosa y otra nos dice otra. Es difícil saber quién tiene razón, saber en qué creer. Dijo que apreciaba a todas las personas de Modjokuto que habían acudido al funeral y que lamentaba que se hubiera producido aquella confusión. "Yo mismo no soy muy religioso, no soy *masjumi* ni *permai*, pero quería que el muchacho fuera sepultado de la manera antigua. Espero que nadie se sienta herido en sus sentimientos." Dijo de nuevo que trataría de estar *iklas*, que pensaba que aquélla era la voluntad de Dios, pero que así y todo le resultaba difícil pues en esos días las cosas eran muy confusas. Era difícil comprender por qué tenía que morir el muchacho.

Este género de expresión pública de sentimientos privados es extremadamente rara —única en mi experiencia— en los javaneses, y en el *slametan* tradicional formalizado no hay lugar para semejantes expresiones (ni para discusiones filosóficas o políticas). Los presentes se sentían chocados por las palabras del padre y se produjo un penoso silencio. Por último Sudjoko comenzó a hablar de nuevo, pero esta vez describió con detalles la muerte del chico. Paidjan había comenzado por tener fiebre y Karman fue a verlo a él, a Sudjoko, para que se llegara hasta la casa y dijera al enfermo un ensalmo *permai*. El muchacho sin embargo no reaccionó. Terminaron por llevarlo a un enfermero del hospital que le dio una inyección. El estado empeoró. El muchacho vomitó sangre mientras se agitaba en convulsiones, que Sudjoko describió muy gráficamente, y luego murió. "No sé por qué el ensalmo *permai* no dio resultado", dijo; "antes había dado buenos resultados. Esta vez no. No sé por qué; uno no puede explicarse estas cosas por más que piense en ellas. A veces produce efecto

y a veces no". Sobrevino otro momento de silencio y, después de unos diez minutos más de discusión política, nos marchamos. El padre regresó el día siguiente a su casa y a mí no me invitaron a ninguno de los *slametanes* ulteriores. Cuando abandoné aquel campo de estudios unos cuatro meses después, la mujer de Karman no se había recobrado aún completamente de la experiencia, la tensión entre los *santris* y los *abanganes* en el *kampong* había aumentado y todo el mundo se preguntaba qué ocurriría la próxima vez que se produjera una muerte en una familia *permai*.

Análisis

"De todas las fuentes de la religión", escribió Malinowski, "la crisis suprema y final de la vida —la muerte— es la más importante".[12] La muerte, decía Malinowski, provoca en los sobrevivientes una respuesta dual de amor y aversión, una profunda ambivalencia emocional de fascinación y de miedo que amenaza los fundamentos psicológicos y sociales de la existencia humana. Los sobrevivientes se sienten atraídos hacia el muerto por el afecto que le tienen y al propio tiempo rechazados por la espantosa transformación provocada por la muerte. Los ritos funerarios y las prácticas de duelo que siguen a aquéllos se concentran alrededor de este deseo paradójico de mantener los lazos afectivos frente a la muerte y de romper todo lazo de manera inmediata y definitiva para asegurar el dominio de la voluntad de vivir sobre la tendencia a la desesperación. Los ritos funerarios conservan la continuidad de la vida humana al impedir que los vivos se abandonen al impulso de huir sobrecogidos de pánico o al impulso contrario de seguir al muerto a la tumba:

> Y aquí, donde entran en juego estas fuerzas emocionales, cuando se da este supremo dilema de vida y muerte, interviene la religión para seleccionar el credo positivo, la visión reconfortante, la creencia culturalmente valiosa en la inmortalidad, la creencia en el espíritu independiente del cuerpo y en la continuación de la vida después de la muerte. En las diversas ceremonias relacionadas con la muerte, en la conmemoración de los muertos y en la comunión con ellos, en el culto a los espíritus de los antepasados, la religión da cuerpo y forma a las creencias de salvación... Exactamente la misma función cumple también con respecto a todo el grupo. El ceremonial de la muerte, que vincula a los sobrevivientes con el cadáver y los afianza en el lugar de la muerte, las creencias en la existencia del espíritu, en sus influencias benéficas o en sus intenciones malévolas, en los deberes de una serie de ceremonias conmemorativas o de sacrificio... en todas estas cosas la religión contrarresta las fuerzas centrífugas del miedo, de la consternación, de la desmoralización, y suministra los medios más poderosos para reintegrar la sacudida solidaridad del grupo y para restablecer su moral. En suma, la religión asegura aquí la victoria de la tradición sobre la mera respuesta negativa del instinto frustrado.[13]

Un caso como el que describimos antes plantea ciertamente algunos difíciles problemas a este género de teoría. No sólo fue la victoria de la tradición y la cultura sobre "el instinto frustrado" una victoria efímera en el mejor de los casos, sino que

[12] Malinowski, *Magic, Science and Religion*, pág. 29.
[13] *Ibíd.*, págs. 33-35.

parecía que el rito estaba dividiendo a la sociedad en lugar de integrarla, parecía que estaba desorganizando a las personas antes que curarlas. El funcionalista tiene una respuesta pronta a esta objeción y esa respuesta asume una de dos formas según que el funcionalista siga la tradición de Durkheim o la de Malinowski: la desintegración social o la desmoralización cultural. Rápidos cambios sociales desorganizaron la sociedad javanesa y esto se refleja en una cultura desintegrada; así como el estado unificado de la sociedad campesina tradicional se reflejaba en el *slametan* unificado, la sociedad quebrantada del *kampong* está reflejada en el *slametan* quebrantado del ritual funerario que hemos descrito. Para decirlo en otras palabras, la decadencia cultural determinó la fragmentación social; la pérdida de una vigorosa tradición folklórica determinó que se debilitaran los vínculos morales entre los individuos.

Me parece que hay dos errores en esta argumentación, no importa en cuál de los dos vocabularios se la formule: identifica conflicto social (o cultural) con desintegración social (o cultural); y niega sus roles independientes tanto a la cultura como a la estructura social, pues considera una de ellas como mero epifenómeno de la otra.

En primer lugar, la vida del *kampong* no es simplemente anómica. Aunque está caracterizada por intensos conflictos sociales, lo mismo que en nuestra propia sociedad, esa vida se desarrolla no obstante con bastante efectividad en la mayor parte de las esferas. Si las instituciones gubernamentales, económicas, familiares y de control social funcionaran tan ineficazmente como en el funeral de Paidjan, un *kampong* sería verdaderamente un lugar muy poco cómodo para vivir. Pero, aunque algunos de los típicos síntomas de agitación urbana —como por ejemplo el aumento del juego, pequeños latrocinios y la prostitución— están presentes hasta cierto punto, la vida social del *kampong* no está ciertamente a punto de sucumbir; la interacción social cotidiana no claudica ante el encono profundo y la incertidumbre que vimos alrededor de aquel entierro. Para la mayor parte de sus miembros, el vecindario semiurbano de Mokjokuto ofrece un modo tolerable de vida, a pesar de sus desventajas materiales y de su carácter de transición; y a pesar de todo el sentimentalismo que se ha prodigado en las descripciones de la vida rural de Java, esto es probablemente todo cuanto se pueda decir en favor de la vida aldeana. En realidad, es alrededor de las creencias y prácticas religiosas —*slametanes*, días de fiesta, curaciones, hechicería, grupos de culto, etc.— donde parecen darse los hechos más seriamente desorganizadores. Aquí la religión es de alguna manera el centro y la fuente de tensiones, y no tan sólo el reflejo de tensiones de otros sectores de la sociedad.

Pero la religión no es una fuente de tensiones porque se hayan debilitado las adhesiones a creencias y ritos heredados. El conflicto suscitado alrededor de la muerte de Paidjan se produjo sencillamente porque todos los habitantes del *kampong* compartían una tradición cultural común, en alto grado integrada, relativa a los funerales. Nadie discutía sobre si la estructura del *slametan* representaba el rito correcto, sobre si los vecinos tenían la obligación de acudir o sobre si eran válidos los conceptos sobrenaturales en los que se basaba el ritual. Tanto para los *santris* como para los *abanganes* de los *kampongs*, el *slamentan* conserva su fuerza como genuino símbolo sagrado y suministra un marco significativo para afrontar la muerte, el único marco significativo para la mayor parte de la gente. No podemos atribuir el fracaso del ritual al proceso de secularización o al aumento del escepticismo o al desinterés por las tradicionales "creencias de salvación", así como no podemos atribuirlo a la anomia.

Creo que más bien debemos atribuirlo a una discontinuidad entre la forma de

integración existente en la dimensión estructural ("causal-funcional") y la forma de integración existente en la dimensión cultural ("logicosignificativa"), discontinuidad que determina, no desintegración social y cultural, sino conflicto social y cultural. Para decirlo en términos más concretos aunque algún tanto aforísticos, la dificultad estaba en el hecho de que los habitantes del *kampong* eran socialmente urbanos en tanto que culturalmente continuaban atados a la folklórico.

Ya hice notar que el *kampong* javanés representa una especie de sociedad de transición, que sus miembros están situados "a mitad de camino" entre la élite más o menos enteramente urbanizada y el campesinado más o menos tradicionalmente organizado. Las formas sociales estructurales en que sus habitantes participan son en su mayor parte formas urbanas. El surgimiento de una estructura laboral en alto grado diferenciada en lugar de la estructura casi enteramente agrícola del campo, la virtual desaparición del tradicional gobierno de aldea semihereditario y entendido como un amortiguador personalista entre el individuo y la racionalizada burocracia del gobierno central, el reemplazo de aquél por las formas más flexibles de la democracia parlamentaria, la evolución de una sociedad de muchas clases en la cual el *kampong*, a diferencia de la aldea, no es ni siquiera una entidad potencialmente autosuficiente, sino que es tan sólo una subparte dependiente... todo esto significa que el hombre del *kampong* vive en un mundo realmente urbano. Socialmente, la suya es una existencia de *Gesellschaft*.

Pero en el plano cultural —en el plano de la significación— hay mucha menos diferencia entre el morador del *kampong* y el campesino y mucha más diferencia entre aquél y un miembro de la élite urbana. Los tipos de creencia, de expresión y de valores a los que está entregado el hombre del *kampong* —su cosmovisión, su *ethos*, su ética— difieren sólo ligeramente de los modos del campesino. En medio de un ambiente social radicalmente más complejo, el hombre del *kampong* se aferra a los símbolos que lo guiaron a él o que guiaron a sus padres a través de la vida en la sociedad rural. Y es esta circunstancia la que produjo las tensiones psicológicas y sociales que rodearon el funeral de Paidjan.

La desorganización de la ceremonia ritual se debió a una ambigüedad fundamental de significación que el rito tenía para los que participaban en él. Para expresarlo más sencillamente, esa ambigüedad estribaba en que los símbolos que componen el *slametan* tenían significación religiosa y significación política, estaban cargados con un contenido sagrado y profano a la vez. Las personas que acudieron al patio de Karman, e incluso el propio Karman, no estaban seguras de si se encontraban en una situación sacralizada para considerar las cosas primeras y las cosas últimas, o en una lucha secular por el poder. Esa es la razón de que el anciano (era un cuidador del cementerio) se quejara ante mí de que hoy en día morir era un problema político; la razón de que el policía de la aldea acusara al *modin*, no de parcialidad religiosa, sino de parcialidad política por negarse a dar sepultura a Paidjan; la razón de que el tosco Karman se quedara pasmado cuando vio que sus creencias ideológicas repentinamente se convertían en obstáculos de sus prácticas religiosas; la razón de que Abu estuviera dividido entre su disposición a acallar las diferencias políticas con miras a un funeral armonioso y su falta de disposición a tratar sin seriedad sus creencias religiosas por el interés de su propia salvación; la razón de que el rito conmemorativo fluctuara entre la diatriba política y la dolorosa búsqueda de una adecuada explicación de lo ocurrido; en suma, la razón de que la estructura religiosa del *slametan* encontrara tropiezos cuando se intentó "entremeter" el "credo positivo" en "la creencia culturalmente válida".

Como dijimos antes, la profunda diferencia entre *santris* y *abanganes* se debe en gran parte al surgimiento de movimientos sociales nacionalistas en la Indonesia del siglo XX. En las grandes ciudades donde nacieron tales movimientos éstos eran originalmente de varias clases: sociedades de comerciantes para oponerse a la competencia china; sindicatos de obreros para resistir la explotación en las plantaciones; grupos religiosos que procuraban redefinir conceptos fundamentales, asociaciones de discusión filosófica que trataban de clarificar las ideas metafísicas y morales indonesias, asociaciones escolares que se esforzaban para dar nueva vida a la educación indonesia, sociedades cooperativas que trataban de elaborar nuevas formas de organización económica, grupos culturales que tendían a promover un renacimiento de la vida artística indonesia y, por supuesto, partidos políticos que trataban de ofrecer una efectiva oposición al gobierno holandés. Pero al correr el tiempo, la lucha por la independencia absorbió cada vez más las energías de todos estos grupos que esencialmente constituían una elite. Cualquiera que hubiera sido la finalidad distintiva de cada uno de ellos —la reconstrucción económica, la reforma religiosa, el renacimiento artístico—, ella quedó sumergida en una difusa ideología política; todos los grupos mostraron cada vez más interés por un determinado fin considerado como el requisito previo de todo ulterior progreso social y cultural: la libertad. En el momento en que comenzó la revolución de 1945, la reformulación de ideas ajenas a la esfera política había disminuido notablemente y la mayor parte de los aspectos de la vida se habían ideologizado intensamente, tendencia que continuó durante todo el período de postguerra.

En las aldeas y en los *kampongs* de las pequeñas ciudades, la primera fase del nacionalismo produjo poco efecto. Pero a medida que el movimiento iba unificándose para alcanzar el ulterior triunfo, las masas también se vieron afectadas por él y, como ya lo señalé, principalmente por obra de los símbolos religiosos. La élite en alto grado urbanizada estableció sus vínculos con el campesinado, no apelando a una compleja teoría política y económica que habría tenido escasa significación en un contexto rural, sino apelando a conceptos y valores ya existentes en ese medio. Así como la principal línea de demarcación en la elite corría entre aquellos que tomaban la doctrina islámica como la base general para atraer a las masas y aquellos que tomaban como base un refinamiento filosófico generalizado de la tradición sincrética indígena, así también en el campo los *santris* y los *abanganes* pronto llegaron a ser categorías políticas, no sencillamente religiosas, que distinguían a los adeptos de estos dos diferentes enfoques para organizar la sociedad independiente que estaba naciendo. Cuando el logro de la libertad política acrecentó la importancia de las facciones políticas en el gobierno parlamentario, la distinción entre *santri* y *abangan* llegó a ser, por lo menos en el nivel local, uno de los ejes ideológicos primarios alrededor del cual se desarrollaban los procesos partidarios.

El efecto de este fenómeno consistió en que el debate político y la prédica religiosa se expresaran en el mismo vocabulario. Un cántico del Corán llega a ser una afirmación de adhesión política tanto como un himno a Dios; quemar incienso expresa la ideología secular de uno así como sus creencias sagradas. El *slametan* tiende ahora a caracterizarse por ansiosas discusiones sobre los diversos elementos del ritual, sobre cuál es su "verdadera" significación; por argumentos sobre si una determinada práctica es esencial u optativa; por el malestar del *abangan* cuando el *santri* eleva sus ojos para orar y por el malestar del *santri* cuando el *abangan* pronuncia un ensalmo de protección. En la muerte, según vimos, los símbolos tradicionales tienden a endurecer a los individuos frente a la pérdida social y también a recordarles sus dife-

rencias; tienden a poner énfasis en los grandes temas humanos de la mortalidad y del sufrimiento inmerecido y también en los temas sociales menores de la oposición de las facciones y de la lucha de los partidos tienden a fortalecer los valores que sustentan los participantes en común y también a unificar sus animosidades y sospechas. Los rituales mismos se convierten en cuestiones de conflicto político; formas de consagrar el matrimonio y la muerte se transforman en importantes asuntos políticos. En ese equívoco marco cultural el javanés medio del *kampong* encuentra cada vez más difícil determinar cuál deba ser la actitud apropiada frente a un hecho particular, decidir sobre la significación de un símbolo dado en un contexto social determinado.

El corolario de esta interferencia de significaciones políticas en significaciones religiosas también se da a la inversa, es decir, la interferencia de significaciones religiosas en las políticas. Puesto que los mismos símbolos se usan tanto en contextos políticos como en contextos religiosos, la gente a menudo considera las luchas partidarias como luchas que no implican meramente el flujo y el reflujo de las maniobras parlamentarias, el necesario toma y daca de las facciones en un gobierno democrático, sino como luchas que implican además decisiones sobre los valores fundamentales y últimos. Los hombres del *kampong* en particular tienden a considerar la abierta lucha por el poder, explícitamente institucionalizada en las nuevas formas republicanas de gobierno, como una lucha para obtener el derecho de establecer como oficiales diferentes marcas de principios esencialmente religiosos: "Si los *abanganes* llegan al poder se prohibirá a los maestros del Corán que den clase"; "Si los *santris* llegan al poder todos tendremos que orar cinco veces por día". El conflicto normal que entraña una pugna electoral por obtener un cargo se ve acentuado por la idea de que absolutamente todo está en juego: la idea expresada en "Si ganamos el país es nuestro" supone que el grupo que llega al poder tiene derecho, como me dijo un hombre, "a poner sus propias bases al estado". La política se convierte así en una especie de encono sacralizado; y muchas elecciones de los suburbios de Modjokuto tienen que realizarse dos veces por las intensas presiones que se generan de este modo.

El hombre del *kampong* se encuentra dividido, por así decirlo, entre sus conceptos últimos y sus conceptos próximos. Porque se ve forzado a formular sus ideas esencialmente metafísicas (su respuesta a cuestiones fundamentales tales como el destino, el sufrimiento y el mal) en los mismos términos en que declara sus pretensiones al poder secular (sus aspiraciones y derechos políticos) experimenta dificultad tanto en practicar un funeral social y psicológicamente eficiente como en desarrollar elecciones políticas serenas.

Pero un ritual no es sólo un esquema de significación sino que es también una forma de interacción social. De manera que, además de engendrar ambigüedad cultural, el intento de llevar una estructura religiosa desde un medio rural, relativamente menos diferenciado, a un contexto urbano también genera conflicto social, sencillamente porque la clase de integración social puesta de manifiesto por esa estructura no es congruente con las estructuras mayores de integración de la sociedad en general. La manera en que los habitantes del *kampong* conservan la solidaridad en la vida cotidiana es muy diferente de la manera en que debería conservarse según el *slametan*.

Como ya hice notar, el *slametan* es un ritual de base esencialmente territorial; supone un vínculo primario entre las familias que residen en proximidad. Un conjunto de vecinos es considerado una unidad social significativa (política, religiosa, económicamente) frente a otro conjunto de vecinos; lo mismo ocurre con una aldea fren-

te a otra aldea, con un grupo de aldeas frente a otro grupo de aldeas. En la ciudad esta estructura se modificó en gran parte. Grupos sociales significativos están definidos por multiplicidad de factores: clase social, adhesión política, ocupación, raza, orígenes religiosos, preferencia religiosa, edad, sexo, así como lugar de residencia. La nueva forma urbana de organización consiste en un precario equilibrio de fuerzas que están en conflicto: las diferencias de clase son suavizadas por similitudes ideológicas, los conflictos éticos por intereses económicos comunes; la oposición política, según vimos, por la proximidad domiciliaria. Pero en medio de toda esta multiplicidad de factores de equilibrio, el *slametan* permanece inmutable, impermeable a las principales líneas de demarcación social y cultural de la vida urbana. Para el *slametan* el criterio primario de clasificación de un individuo es el lugar en que éste vive.

De manera que cuando se presenta una ocasión que exige consagración —una transición en el ciclo vital, una fiesta sagrada, una enfermedad grave—, la forma religiosa que debe emplearse obra, no a favor, sino contra el equilibrio social. El *slametan* ignora esos mecanismos recientemente ideados de aislamiento social que en la vida diaria mantienen los conflictos de grupo dentro de límites fijados, así como ignora también los esquemas recientemente desarrollados de integración social entre grupos opuestos que equilibran tensiones contradictorias de un modo razonablemente efectivo. La gente se ve obligada a vivir en una intimidad que quisiera evitar; la incongruencia entre lo supuestos sociales del rito ("todos somos campesinos culturalmente homogéneos") y lo que en realidad es la situación ("somos diferentes clases de personas que por fuerza deben vivir juntas a pesar de nuestros serios desacuerdos tocantes a los valores") determina ese profundo malestar del cual el funeral de Paidjan era sólo un ejemplo extremo. En el *kampong* la celebración de un *slametan* sirve cada vez más para recordar a las personas que los vínculos de vecindad que se pretende fortalecer por obra de esa acción dramática, ya no son los vínculos que las mantienen firmemente unidas. Los vínculos actuales son ideológicos, laborales, de clase, políticos y diferentes de aquellos otros vínculos fundados en las relaciones territoriales.

En suma, el fracaso del funeral de Paidjan puede atribuirse a una sola fuente: la incongruencia entre el marco cultural de significación y la estructura de la interacción social, una incongruencia debida al hecho de que persistieran en un ambiente humano símbolos religiosos apropiados a una estructura social campesina. El funcionalismo estático (tanto del tipo sociológico como del tipo psicológico social) no es capaz de aislar este género de incongruencia porque no distingue entre integración logicosignificativa e integración causal-funcional, porque no se da cuenta de que estructura cultural y estructura social no son meros reflejos la una de la otra sino que son variables independientes aunque relacionadas entre sí. Las fuerzas motoras del cambio social sólo pueden ser formuladas claramente por una forma de teoría funcional más dinámica, una forma que tenga en cuenta la circunstancia de que la necesidad que experimenta el hombre de vivir en un mundo al que pueda atribuir algún sentido, sentido que él siente que puede aprehender, a menudo se opone a su concurrente necesidad de mantener en marcha el organismo social. Un concepto difuso como el de cultura entendida como "conducta aprendida", una visión estática de la estructura social como un equilibrado esquema de interacción y el supuesto (declarado o no) de que ambas cosas deben de alguna manera (salvo en situaciones "desorganizadas") ser simples imágenes especulares la una de la otra, constituye un aparato conceptual demasiado primitivo para atacar problemas como los planteados por el desdichado pero instructivo funeral de Paidjan.

7.

La "conversión interna" en la Bali contemporánea

> Todos los pueblos tienen un desván de trastos viejos en el que guardan prácticas y creencias mágicas; muchos de esos elementos que sobreviven son graciosos y bellos y mantienen la continuidad de una civilización. Es de esperar que las ideas materialistas modernas no los eliminen completamente y dejen insípida la cultura malaya.
>
> RICHARD WINSTEDT, *The Malay Magician*

En estos días se oye hablar mucho sobre modernización política y económica en los nuevos estados de Asia y Africa, pero poco sobre modernización religiosa. Cuando no se la ignora por completo, la religión suele considerarse o bien como un obstáculo rígidamente arcaico que se opone al necesario progreso, o bien como una sitiada conservadora de preciosos valores culturales amenazados por las fuerzas corrosivas del rápido cambio. Poca atención se presta al desarrollo religioso en sí mismo, a las regularidades de transformación que se verifican en los sistemas rituales y de creencias en sociedades que están sufriendo intensas revoluciones sociales. En el mejor de los casos tenemos estudios sobre el papel que las religiones establecidas desempeñan en los procesos políticos o económicos. Pero nuestra visión de las religiones asiáticas y africanas como tales es singularmente estática. Esperamos que dichas religiones prosperen o decaigan, pero no esperamos que cambien.

En el caso de Bali, quizás el desván de trastos más ricamente provisto de graciosas y bellas creencias y prácticas mágicas del Asia sudoriental, esa manera de enfocar las cosas es virtualmente universal, y el dilema de elegir entre quijotescas antiguallas culturales y un árido materialismo cultural parece por eso especialmente cruel. En este ensayo deseo indicar que tal dilema es, con toda probabilidad, un falso dilema y que la continuidad de la civilización de Bali puede conservarse por más que se transforme enteramente la naturaleza fundamental de su vida religiosa. Y, además, deseo señalar unos pocos leves e inciertos signos de que esa transformación ya está en marcha.

El concepto de racionalización religiosa

En su gran obra sobre la religión comparada, el sociólogo alemán Max Weber establece una distinción entre dos tipos polares e ideales de religiones en la historia universal, las religiones "tradicionales" y las religiones "racionalizadas", distinción que, si bien resulta ultrageneral y está incompletamente formulada, constituye así y

todo un útil punto de partida para tratar el proceso del cambio genuinamente religioso.[1]

El eje fundamental de este contraste estriba en una diferencia de relación entre conceptos religiosos y formas sociales. Los conceptos religiosos tradicionales (Weber también los llama mágicos) representan rígidos estereotipos de prácticas sociales establecidas. Inseparablemente relacionados con las usanzas seculares casi punto por punto, dichos conceptos arrastran "todas las ramas de la actividad humana... al círculo de la magia simbólica" y de esa manera aseguran que la corriente de la existencia cotidiana continúe fluyendo permanentemente dentro de un curso fijo y firmemente delineado.[2] En cambio, los conceptos religiosos racionalizados no están tan íntimamente entretejidos con los detalles concretos de la vida corriente. Están "aparte", "sobre" o "fuera" de tales detalles, y las relaciones en que se encuentran los sistemas de ritos y creencias (en que cobran cuerpo esos conceptos) con la sociedad secular no son íntimas y directas sino distantes y problemáticas. Una religión racionalizada es, en la medida en que está racionalizada, consciente de sí misma y mundanamente sabia. Su actitud frente a la vida secular puede variar desde una resignada aceptación de un cortés y urbano cunfucianismo hasta el ejercicio de un ascético protestantismo, pero nunca es ingenua.[3]

Junto con esta diferencia de relación entre la esfera religiosa y la esfera secular corre también pareja una diferencia en la estructura de la esfera religiosa misma. Las religiones tradicionales consisten en una multiplicidad de entidades sagradas muy concretamente definidas y sólo flojamente ordenadas, en una colección de detallados actos rituales y de vívidas imágenes animistas que pueden intervenir de manera independiente, fragmentaria e inmediata en casi toda clase de hechos efectivos. Semejantes sistemas (pues, a pesar de su falta de regularidad formal, son sistemas) hacen frente por partes a las perennes preocupaciones de la religión, a lo que Weber llamó "los problemas de significación", es decir, el mal, el sufrimiento, la frustración, el desconcierto, la contrariedad, etc. Estos sistemas atacan los problemas con oportunidad, en el momento en que surgen en cada caso particular —cada muerte, cada fracaso de la cosecha, cada adversidad natural o conmoción social— empleando una u otra arma elegida, atendiendo a su propiedad simbólica y tomada del arsenal del mito y de la magia. (La misma estrategia se emplea en actividades menos defensivas de la religión como las celebraciones de la continuidad, la prosperidad y la solidaridad humanas.) Como el enfoque de las cuestiones fundamentales espirituales que las religiones tradicionales asumen es diferente e irregular, también lo es su forma característica.

Por otro lado, las religiones racionalizadas son más abstractas, más lógicamen-

[1] La principal discusión teórica de Weber sobre religión está contenida en una sección aún no traducida de su *Wirtschaft und Gesellschaft* (Tübingen, 1925, págs. 225-356) [hay traducción española: *Economía y Sociedad*, México, F.C.E, 1969], pero pueden encontrarse aplicaciones de su punto de vista en las traducciones de su *Religionssoziologie* publicadas como *The Religion of China* (Glencoe, III., 1958), *Ancient Judaism* (Glencoe, III., 1952), *The Religion of India* (Glencoe, III, 1958) y *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (Nueva York, 1958) [hay traducción española: *La Etica Protestante y el Espíritu del Capitalismo*, Barcelona, Península, 1969]. Los mejores tratamientos de la obra de Weber en inglés son: T. Parsons, *The Structure of Social Action* (Glencoe, III,, 1949); [hay traducción española: *La Estructura de la Acción Social*, Madrid, Guadarrama, 1968] y R. Bendix, *Max Weber: An Intellectual Portrait* (Nueva York, 1960) [hay traducción española: *Max Weber*, Buenos Aires, Amorrortu, 1970].

[2] Citado en Parsons, *Social Action*, pág. 566.

[3] Weber, *Religion of China*, págs. 226-249.

te coherentes y están expresadas en términos más generales. Los problemas de significación que en los sistemas tradicionales se expresan sólo de manera implícita y fragmentaria, se formulan aquí de manera general y en actitudes universales. Esas religiones se conceptualizan como principios universales inherentes a la existencia humana como tal en lugar de considerárselas como aspectos inseparables de este o aquel suceso específico. La cuestión ya no se plantea (para emplear un ejemplo clásico del antropólogo británico Evans-Pritchard) en términos tales como "¿Por qué el granero cayó sobre mi hermano y no sobre el hermano de algún otro?", sino que más bien se formula así: "¿Por qué los buenos mueren jóvenes y los malos florecen como el laurel?"[4] O bien, para escapar a las convenciones de la teodicea cristiana, no "¿Con qué medios puedo descubrir a quien practica un hechizo contra mi hermano y hace que el granero caiga sobre él?", sino "¿Cómo puede uno conocer la verdad?". No: "¿Qué acciones específicas debo realizar para vengarme del brujo?", sino "¿Cuáles son las bases por las que puede justificarse el castigo de los malhechores?" Claro está que quedan pendientes las cuestiones concretas y particulares, pero ellas están incluidas en las más amplias, cuyas sugestiones más radicalmente inquietantes aquéllas presentan. Y con esta formulación de preguntas más amplias en una forma general nace también la necesidad de responder a ellas de una manera igualmente categórica, universal y concluyente.

Las llamadas religiones mundiales se desarrollaron, según Weber, como respuestas a la aparición en forma aguda de precisamente este género de necesidad. El judaísmo, el confucianismo, el brahmanismo filosófico y, aunque en su superficie bien pudiera no parecer una religión en modo alguno, el racionalismo griego surgieron a partir de una multitud de cultos parroquiales, mitologías folklóricas y creencias locales *ad hoc* cuya fuerza había comenzado a perderse para ciertos grupos decisivos de las sociedades de cada caso.[5] Esta conciencia, por parte principalmente de los intelectuales religiosos, de que el conjunto tradicional de ritos y creencias ya no era adecuado y la conciencia de los problemas de significación formulados de manera explícita, parecen haber formado parte en cada caso de una dislocación mucho más amplia producida en la estructura de la vida tradicional. No necesitamos detenernos aquí a considerar los detalles de esas dislocaciones; lo importante es señalar que el proceso de racionalización religiosa parece haber sido provocado en todas partes por el derrumbe de los fundamentos del orden social.

Provocado, pero no determinado pues, independientemente del hecho de que las profundas crisis sociales no siempre produjeron profunda creatividad religiosa (o algún otro tipo de creatividad), las líneas en que esa creatividad se movió cuando hizo su aparición fueron sumamente variadas. Toda la comparación de Weber de las religiones de China, la India, Israel y el Occidente se basaba en la idea de que dichas religiones presentaban diferentes direcciones de racionalización, distintas elecciones entre una serie finita de posibilidades para salir del realismo mágico. Lo que estos diversos sistemas tenían en común era, no el contenido específico de su mensaje, sino

[4] E. E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande* (Oxford, 1932). [Hay traducción española: *Brujería, Magia y Oráculos entre los Azande*, Barcelona, Anagrama, 1976.]

[5] Se encontrará una discusión del análisis de Weber sobre el papel de grupos de posición prominente en el cambio religioso en Bendix, *Max Weber*, págs. 103-111. Mi formulación aquí y en otros lugares de este ensayo debe mucho a un artículo inédito de Robert Bellah, "Religion in the Process of Cultural Differentiation"; véase también su *Tokugawa Religion* (Glencoe, Ill., 1957).

el esquema formal, el modo genérico en que se lo formulaba. En todos ellos, el sentido de lo sagrado se concentraba y condensaba (como los dispersos rayos de luz reunidos en un foco por obra de la lente) partiendo de los incontables espíritus que moraban en los árboles y huertos donde estaban difusamente desparramados; y así ese sentido quedó concentrado en un concepto nuclear (aunque no necesariamente monoteísta) de lo divino. Según la famosa frase de Weber, el mundo había sido desencantado: el lugar de lo sagrado se desplazó de las copas de los árboles, de los cementerios y de los cruces de caminos, de la vida cotidiana, para situarse en otra esfera donde moraban Jahvé, el Logos, Tao o Brahma.[6]

Este tremendo aumento de "distancia", por así decirlo, entre el hombre y lo sagrado implica la necesidad de sustentar los vínculos entre ambas esferas de una manera mucho más deliberada y crítica. Como lo divino ya no puede ser aprehendido *en passant* a través de los innumerables gestos rituales concretos y casi reflexivos, estratégicamente intercalados en la ronda general de la vida, se hace imperativo (a menos que uno abandone todo interés por la cuestión) establecer una relación más general y comprensiva con lo divino. Weber veía dos maneras de establecer dicha relación. Una consiste en construir un código legal, moral y formal, conscientemente sistematizado de mandamientos éticos que habrían sido dados al hombre por la divinidad a través de profetas, sagradas escrituras, indicaciones milagrosas, etc. La otra consiste en un contacto directo e individual con lo divino mediante el misticismo, la intuición estética, etc., a menudo con ayuda de varias clases de disciplinas espirituales e intelectuales en alto grado organizadas como, por ejemplo, el yoga. El primer fenómeno es, desde luego, típico aunque no exclusivo del Medio Oriente; el segundo es típico aunque tampoco exclusivo, del Asia Oriental. Pero que éstas sean las únicas dos posibilidades (aunque no parece probable) o no, ambas salvan el enorme abismo, o intentan salvarlo, que se abre entre lo profano y lo sagrado, y lo hacen metódica, explícita, coherentemente. Para sus respectivos adeptos, las dos soluciones suministran un lazo con sentido entre el hombre y la remota divinidad.

Pero, como ocurre con todos los contrastes polares de Weber, la diferencia entre lo tradicional y lo racional (lo opuesto a lo racional no es lo irracional sino que es lo no racionalizado) se hace tan borrosa en los hechos como nítidamente está trazada en la teoría. En particular, no hay que suponer que las religiones de pueblos analfabetos carezcan por entero de elementos racionales y que las religiones de los pueblos ilustrados estén racionalizadas de cabo a rabo. No sólo muchas de las llamadas religiones primitivas muestran los significativos resultados de una crítica consciente, sino que una religiosidad popular de tipo tradicional persiste con gran fuerza en sociedades cuyo pensamiento religioso alcanzó las más altas cúspides de refinamiento filosófico.[7] Con todo eso, en términos relativos, es difícil abrigar dudas de que las religiones mundiales muestran mayor generalización conceptual, mayor integración formal y un sentido más explícito de doctrina que las "pequeñas" religiones de clanes, tribus, aldeas. La racionalización religiosa no es un proceso de todo o nada, un proceso irreversible o inevitable. Pero, empíricamente, es un proceso bien real.

[6] Bellah, "Differentiation".

[7] Sobre elementos racionalizados en religiones "primitivas" véase P. Radin, *Primitive Man as a Philosopher* (Nueva York, 1957). Sobre elementos religiosos populares en civilizaciones desarrolladas, véase Bendix, *Max Weber*, págs. 112-116.

La religión tradicional de Bali

Como en general los naturales de Bali son hindúes, cabría esperar que una parte importante de su vida religiosa estuviera relativamente bien racionalizada, que por encima del habitual torrente de religiosidad popular existiera un sistema desarrollado de teología mística o ética. Sin embargo ése no es el caso. A pesar de una serie de descripciones ultraintelectualizadas que afirman lo contrario, la religión de Bali, aun en los sacerdotes, es una religión concreta, centrada en la acción, enteramente entretejida con los detalles de la vida diaria y apenas teñida con los refinamientos filosóficos o las preocupaciones generales del brahmanismo clásico o de su vástago buddhista.[8] Su manera de abordar los problemas de significación es implícita, limitada y fragmentaria. El mundo está aún encantado y permanece casi completamente intacta la red del realismo mágico, rota sólo aquí y allí por escrúpulos y reflexiones individuales.

Hasta qué punto esta ausencia de un cuerpo desarrollado de doctrina sea resultado de la persistencia del elemento indígena (es decir, prehindú), resultado del relativo aislamiento de Bali respecto del mundo exterior a partir del siglo XV aproximadamente y del consiguiente carácter parroquial de su cultura, o resultado del grado en que la estructura social de Bali logró mantener una sólida forma tradicional, es una cuestión discutible. En Java, donde fue incesante la presión de influencias exteriores y donde la tradicional estructura social perdió mucho de su inflexibilidad, se desarrolló no sólo un sistema sino varios sistemas relativamente bien racionalizados de creencia y culto, lo cual produjo diversidad religiosa conflictos y perplejidades que aún son completamente ajenos a Bali.[9] De manera que si uno llega, como yo, a Bali después de haber trabajado en Java, lo que más le llama la atención es esa ausencia casi total de dudas o de dogmatismos, esa indolencia metafísica, además de la asombrosa proliferación de actividades ceremoniales. Los balineses que están continuamente tejiendo ofrendas con intrincadas hojas de palma, preparando complicadas comidas rituales, adornando toda clase de templos, interviniendo en masivas procesiones y cayendo en súbitos trances parecen demasiado ocupados en practicar su religión para pensar mucho en ella o preocuparse por ella.

Pero afirmar que la religión de Bali no está metódicamente ordenada no quiere decir que carezca de todo orden. No sólo está animada de un tono consecuente, en alto grado distintivo (una especie de diligencia teatral de la que sólo se puede dar una idea con extensas descripciones), sino que los elementos que la componen se agrupan en una serie de complejos rituales relativamente bien definidos, que a su vez representan una manera definida de abordar las cuestiones propiamente religiosas, que por ser implícitas no son menos razonables. De estas cuestiones, quizá tres sean las más importantes: 1) el sistema de los templos; 2) la santificación de la desigualdad social y 3) el culto de la muerte y las brujas. Como los detalles etnográficos son accesibles en la bibliografía, mi descripción de estos complejos rituales puede ser sumaria.[10]

[8] La naturaleza muy parcial de una leve excepción a esto que afirmo puede verse en la breve descripción de la formación intelectual de un sacerdote contenida en V. E. Korn, "The Consecration of a Priest", en J. L. Swellengrebal *et al.*, *Bali: Studies in Life, Thought and Ritual* (La Haya y Bandung, 1960), págs. 133-153.

[9] Sobre Java, véase C. Geertz, *The Religion of Java* (Glencoe., III., 1960).

[10] Se encontrará una reseña general en M. Covarrubias, *Island of Bali* (Nueva York, 1956).

1. *El sistema de los templos* es un ejemplo típico de toda la manera en que los diversos hilos de una religión tradicional se enroscan en toda la estructura social en que están insertos. Si bien todos los templos (y los hay literalmente por millares) están construidos según un plan general semejante, cada uno de ellos está enteramente dedicado a una u otra de una serie de preocupaciones específicamente definidas: la muerte, la solidaridad vecinal, la solidaridad del parentesco, la fertilidad agrícola, el orgullo de casta, la adhesión política, etc. Todo balinés pertenece a dos o tres de esos templos y aun a una docena de ellos; y, como la congregación de cada persona está compuesta por aquellas familias que usan el mismo cementerio, que viven en el mismo vecindario, que cultivan los mismos campos o que mantienen otros vínculos, esa circunstancia y las pesadas obligaciones rituales que ella entraña consolidan directamente el tipo de relaciones sociales que forman la vida cotidiana de Bali.

Las formas religiosas asociadas con los diferentes templos, así como la arquitectura semejante en líneas generales de todos los templos, son casi enteramente ceremoniales por su naturaleza. Más allá de un nivel mínimo, casi nadie experimenta interés por la doctrina o por una interpretación general de lo que ocurre en una ceremonia. Se hace hincapié en las prácticas ortodoxas, no en la ortodoxia misma: lo decisivo es que cada detalle del rito sea correcto y esté en su lugar. Si se comete algún error, un miembro de la congregación caerá involuntariamente en trance, convirtiéndose así en el mensajero elegido de los dioses, y no volverá a la vida normal hasta que el error anunciado en sus convulsiones sea corregido. Pero el aspecto conceptual es mucho menos importante: generalmente los fieles ni siquiera saben quiénes son los dioses de los templos en que se encuentran, no tienen interés por la significación del rico simbolismo y son indiferentes a lo que los demás puedan o no creer. Uno puede creer virtualmente todo cuanto se le antoje, incluso que la ceremonia es un verdadero fastidio, y aun decirlo. Pero si uno no cumple los deberes rituales de que es responsable se verá totalmente excluido, no sólo de la congregación del templo, sino de la comunidad en general.

Hasta la ejecución misma de las ceremonias tiene un aire de singular exterioridad. La principal ceremonia se realiza en el "cumpleaños" de cada templo, cada doscientos diez días, momento en que los dioses descienden de su morada situada en lo alto del gran volcán del centro de la isla, penetran en unas figurillas icónicas colocadas en un altar del templo, permanecen allí tres días y luego regresan. El día de su llegada la congregación organiza una jubilosa procesión para ir al encuentro de los dioses en las afueras de la aldea; les da la bienvenida con música y danzas y los escolta hasta el templo, donde continúan siendo honrados; el día de la partida de los dioses, éstos son despedidos con una procesión parecida, aunque algo más triste. Entre el primer día y el último, la mayor parte del ritual es ejecutada solamente por el sacerdote del templo, en tanto que la principal obligación de la congregación consiste en preparar ofrendas enormemente complejas y en llevarlas al templo. Durante el primer día se celebra un importante ritual colectivo en el que se rocía con agua bendita a los miembros de la congregación mientras éstos, con las manos contra la frente, hacen el clásico gesto hindú de obediencia a los dioses. Pero hasta en esta ceremonia aparentemente sacramental sólo uno de los miembros de un hogar necesita participar, y es generalmente una mujer o un adolescente el que hace las veces de delegado de la familia; los hombres se manifiestan en general despreocupados siempre que algunas gotas del agua encantada caigan sobre algún representante de la familia para darle protección.

2. *La santificación de la desigualdad social* se centra, por un lado, alrededor del sacerdocio brahmánico y, por otro, alrededor de las imponentes ceremonias que dan reyes, príncipes y señores de Bali para expresar y reforzar su dominio. En Bali, la simbolización de la desigualdad social, del rango, fue siempre el perno asegurador de la organización política de las ciudades. Desde las primeras fases, las fuerzas motoras primarias en el proceso de formación del estado fueron más fuerzas de estratificación social que fuerzas políticas, interesadas más en la posición social que en el arte de gobernar el estado. No había tendencia alguna hacia mejores niveles de eficiencia administrativa, fiscal o militar, ni un impulso que obrara como el elemento dinámico fundamental en la formación de la organización política de Bali; lo que había en cambio era un intenso énfasis puesto en la expresión ceremonial de distinciones delicadamente graduadas en cuanto a la posición social. De suerte que la autoridad gubernamental venía a descansar, de manera secundaria y muy precaria, en las diferencias de prestigio más valoradas entre diferentes estratos sociales; y los verdaderos mecanismos de control político en virtud de los cuales una oligarquía autoritaria ejerce su poder estuvieron siempre mucho menos desarrollados que aquellos mecanismos en virtud de los cuales una elite cultural tradicional demuestra su superioridad espiritual; es decir, el ceremonial del estado, el arte cortesano y la etiqueta patricia.

De manera que, si bien los templos están primariamente asociados con grupos aldeanos igualitarios —quizás el principio estructural fundamental en virtud del cual están organizados sea el hecho de que dentro del contexto del templo todas las diferencias de rango social entre los miembros de la congregación son irrelevantes—, por otro lado, el cuerpo sacerdotal y las espectaculares ceremonias de la casta superior establecen entre la clase acomodada y el campesinado relaciones que son francamente asimétricas.

Cualquier miembro varón de la casta brahmánica puede ser elegido para convertirse en sacerdote, pero sólo una minoría se lanza a las prácticas de entrenamiento y purificación que constituyen los requisitos previos para poder practicar las funciones sacerdotales.[11] Si bien el sacerdocio no tiene una organización como tal (cada sacerdote obra independientemente), en general se los identifica con la nobleza. Se dice que el gobernante y el sacerdote están el uno junto al otro como "verdaderos hermanos". El uno sin el otro sucumbiría, el primero por falta de potencia carismática, el segundo por falta de protección armada. Aún hoy, cada casa noble mantiene un vínculo simbiótico con alguna determinada casa sacerdotal considerada como la réplica espiritual de aquélla, y durante el período precolonial las cortes reales no sólo eran en gran medidas manejadas por sacerdotes, sino que ningún sacerdote podía ser consagrado sin el permiso del gobernante local, y ningún gobernante podía reinar legítimamente si no era consagrado por un sacerdote.

En la esfera de la gente común o de casta inferior cada sacerdote "posee" cierto número de fieles asignados a su casa por una u otra casa noble, situación que ulteriormente es heredada de generación en generación. Esos fieles están diseminados, si bien no del todo al azar, por lo menos muy extendidamente —hay, por ejemplo, tres en una aldea, cuatro en otra, algunos más en una tercera aldea, etc.—; evidentemente la razón de esta práctica es el deseo, por parte de la nobleza, de mantener políticamente débil al cuerpo sacerdotal. De manera que en cualquier aldea un hombre y su veci-

[11] Habitualmente un sacerdote debe tener una esposa brahmánica para ser consagrado y la esposa puede desempeñar la función del marido después de la muerte de éste, pues está plenamente habilitada para hacerlo.

no dependen ordinariamente de diferentes sacerdotes para satisfacer sus necesidades religiosas, la más importante de las cuales es obtener agua bendita, un elemento esencial no sólo para las ceremonias del templo sino virtualmente para todos los ritos importantes. Sólo un sacerdote brahmánico puede dirigirse directamente a los dioses para santificar el agua, así como solamente él (debido a su régimen de vida ascética y a su pureza de casta) tiene la fuerza espiritual para manejar con seguridad e impunemente los tremendos poderes mágicos involucrados. De manera que los sacerdotes son más magos profesionales que verdaderos sacerdotes. No sirven a la divinidad, ni la explican, sino que, mediante la acción de cánticos en un sánscrito mal comprendido y de ademanes sagrados bellamente estilizados, la utilizan.

Los fieles de un sacerdote lo llaman su *siwa* a causa del dios por el cual el sacerdote es poseído en aquellas partes del rito en que cae en trance, y el sacerdote llama a sus fieles sus *sisija*, aproximadamente "clientes"; y de esta manera la diferenciación social jerárquica en castas superiores y castas inferiores se asimila simbólicamente a la diferencia espiritual que hay entre sacerdotes y hombres ordinarios. Otro medio por el cual se da al rango expresión y apoyo religiosos es el de las prodigiosas ceremonias de la nobleza, que emplea una institución de dependencia política antes que ritual —la *corvée*— para subrayar la legitimidad de la radical desigualdad social. Aquí, lo importante es no el contenido de la actividad ceremonial, sino el hecho de que una casta esté en situación de movilizar los recursos humanos para llevar a cabo tan extravagantes ceremonias.

Generalmente focalizadas en torno de eventos del ciclo vital (limado de dientes, cremación), estas ceremonias comprenden esfuerzos colectivos de grandes masas de súbditos, dependientes, etc., durante mucho tiempo, y constituyen por eso no sólo el símbolo, sino la sustancia misma de la integración y la adhesión política. En las épocas precoloniales, los preparativos y realizaciones de esos grandes espectáculos parecen haber consumido más energías y tiempo que todas las otras actividades del estado juntas, incluso la guerra, de suerte que en cierto sentido puede afirmarse que el sistema político existía para prestar apoyo al sistema ritual en lugar de lo contrario. Y, a pesar del colonialismo, de la ocupación extranjera, de la guerra y de la independencia, el esquema general persiste en gran parte y, como dice finamente Cora Du Bois, las clases acomodadas son aún "la expresión simbólica de la grandeza del campesinado", en tanto que el campesinado es aún la sangre vital de las pretensiones de las clases acomodadas.[12]

3. *El culto de la muerte y las brujas* es el aspecto "tenebroso" de la religión de Bali, y aunque este aspecto penetra virtualmente todos los rincones de la vida diaria, agregándole una nota de ansiedad a una existencia que de otro modo es uniforme y tranquila, encuentra su expresión más directa y vívida en el extático combate ritual de dos extrañas figuras mitológicas: Rangda y Barong. En Rangda, la monstruosa reina de las brujas, viuda vieja, gastada prostituta, asesina de niños, encarnación de la diosa de la muerte y (si Margaret Mead no se equivoca) proyección simbólica de la madre rehusante, los balineses forjaron una vigorosa imagen del mal absoluto.[13] En Barong, un dios vagamente benigno y ligeramente ridículo que parece y actúa como una mezcla de oso desmañado, cachorro inocente y dragón chino, forjaron una representación casi paródica de la fuerza y la debilidad humanas. El hecho de que en sus prolongados encuentros estos dos demonios, saturados con el poder que en Bali

[12] C. Du Bois, *Social Forces in Southeast Asia* (Cambridge, Mass., 1959), pág. 31.

[13] G. Bateson y M. Mead, Balinese Character: *A Photographic Analysis* (Nueva York, 1942).

llaman *sakti* lleguen inevitablemente a un exacto empate no deja pues de tener cierta significación fundamental a pesar de su mágico carácter concreto.

Las representaciones de la lucha entre Rangda y Barong generalmente, aunque no inevitablemente, se desarrollan durante una ceremonia de "cumpleaños" de un templo de la muerte. Un aldeano (un varón) representa a Rangda; lleva la horripilante máscara y la repulsiva vestidura; otros dos aldeanos, dispuestos uno delante y otro detrás como un caballo de *vaudeville*, representan al valiente Barong. Ambos en trance, la bruja y el dragón avanzan cautelosamente desde los extremos opuestos del patio del templo lanzando maldiciones y amenazas mientras la tensión sube de punto. Al principio Barong lucha solo, pero pronto algunos miembros del público van cayendo involuntariamente en trance y blandiendo sus *krises* se precipitan para prestarle ayuda. Rangda avanza hacia Barong y sus secuaces agitando su vestimenta mágica. Es una imagen repugnante y aterradora, y aunque los combatientes la odian con terrible frenesí y desean darle muerte, deben retroceder. Cuando ella a su vez es mantenida a raya por el *sakti* de Barong y se ve obligada a retroceder, repentinamente se hace irresistiblemente atractiva (por lo menos así me lo comunicaron mis informantes), y los combatientes se precipitan ávidamente hacia ella, a veces hasta tratando de montarla por detrás; pero ella volviendo la cabeza y con un toque de su vestimenta los hace caer impotentes en estado de coma. Por fin se retira de la escena sin haber sido derrotada, pero acorralada al menos; entonces los ayudantes de Barong sintiéndose desesperadamente frustrados y en furiosa pasión destructiva, vuelven sus *krises* contra sus propios pechos (inofensivamente, puesto que están en trance) y se ponen a lanzar alaridos, a devorar pollos vivos, etc. Desde el largo momento de trémula expectación que precede a la aparición primera de Rangda hasta esta disolución final en una orgía de fútil violencia y degradación, toda esta representación tiene el inquietante aire de desdender en cualquier momento al nivel del puro pánico y la salvaje destrucción. Evidentemente esto no ocurre nunca pero la sensación de alarma que se siente, mientras disminuye el número de los que no han caído en trance y que desesperadamente tratan de controlar por lo menos un mínimo la situación, es verdaderamente sobrecogedora, aun para un mero observador. No podría haberse dramatizado más efectivamente la delgadísima línea que separa la razón de la locura, eros de tánatos o lo divino de lo demoníaco.

La racionalización de la religión de Bali

Salvo unas pocas rarezas de consecuencias limitadas como los mormones o los bahais (y dejando de lado por ser casos equívocos las llamadas religiones políticas tales como el comunismo y el fascismo), desde Mahoma no nacieron nuevas religiones racionalizadas en el mundo. En consecuencia, casi todos los pueblos tribales y campesinos del mundo que en algún grado se desprendieron de la cáscara de sus credos tradicionales desde aquella época han tenido que hacerlo mediante una conversión a una u otra de las grandes religiones misioneras: el cristianismo, el Islam o el buddhismo. Pero en el caso de Bali esta posibilidad parece excluida. Los misioneros cristianos nunca hicieron grandes progresos en la isla y, relacionados como están con el desacreditado régimen colonial, sus probabilidades de éxito parecen ahora más escasas que nunca. Tampoco es probable que los balineses se conviertan en musulmanes en grandes cantidades a pesar de que el Islam está generalizado en Indonesia. Los balineses como pueblo tienen la aguda conciencia y el orgullo de ser una isla

hindú en un mar musulmán, de suerte que su actitud frente al Islam es el de la duquesa con el insecto. Para ellos hacerse cristianos o musulmanes equivaldría a dejar de ser balineses, y ciertamente se considera que un individuo que se ha convertido (y así lo sostienen hasta los más tolerantes e ilustrados) abandonó no sólo la religión balinesa, sino a la misma Bali y quizás hasta el uso de su razón. El cristianismo y el Islam podrán continuar ejerciendo influencia en la vida religiosa de la isla; pero no tienen virtualmente ninguna posibilidad de controlarla.[14]

Sin embargo, por todas partes es evidente un sacudimiento general de los fundamentos del orden social de Bali, si es que ya no ha comenzado una profunda transformación. El surgimiento de la república unitaria y el hecho de que Bali constituya una parte de ella han llevado a la isla la educación moderna, formas de gobierno modernas y una conciencia política moderna. Las comunicaciones radicalmente mejoradas aportaron mejor conocimiento del mundo exterior y contacto con él, y así suministraron nuevos criterios para estimar el valor de la propia cultura y de la cultura de los demás pueblos. Además, inexorables cambios internos —el incremento de la urbanización, la presión del crecimiento de la población, etc.— han hecho cada vez más difícil el mantenimiento de sistemas tradicionales de organización social sin cambios. Lo que ocurrió en Grecia o en China después del siglo V a. de C. —el mundo quedó desencantado— parece a punto de ocurrir en la Bali de mediados del siglo XX, en un contexto histórico completamente distinto y con una significación histórica completamente diferente.

A menos (y ésta es ciertamente una posibilidad real) que los hechos se desarrollen demasiado rápidamente para que los balineses consigan conservar su herencia cultural, parece probable que racionalicen su sistema religioso en virtud de un proceso de "conversión interna". Siguiendo, de manera general y crítica, las pautas de las religiones indias a las que estuvieron nominalmente afiliados durante tanto tiempo, pero cuyo espíritu doctrinario habían casi pasado por alto completamente, los balineses parecen estar a punto de crear un "bali-ismo" consciente de sí mismo que, en sus dimensiones filosóficas, se aproximará a las religiones mundiales tanto por el carácter general de las preguntas que formula como por el carácter general de las respuestas que da.

Por lo menos las preguntas ya están siendo formuladas, especialmente por los jóvenes. Entre los jóvenes instruidos o semiinstruidos de dieciocho a treinta años que formaron la vanguardia ideológica de la revolución, aparecieron signos diseminados pero claros de un consciente interés por cuestiones espirituales de la clase que aún resulta carente de sentido a sus mayores o a sus contemporáneos menos *engagés*.

Por ejemplo, una noche en el funeral de la aldea en que yo estaba viviendo se produjo una discusión de dimensiones filosóficas sobre esas cuestiones entre ocho o diez jóvenes sentados en cuclillas alrededor del patio "guardando" el cadáver. Como otros aspectos de la religión tradicional de Bali que he descrito, las ceremonias funerarias consisten principalmente en una multitud de detalles rutinarios, de suerte que cualquier preocupación por las cosas primeras y últimas que la muerte pudiera esti-

[14] Sobre un juicio similar formulado por un lingüista misionero, véase J. L. Swellengrebel, Introducción, en Swellengrebel y otros, *Bali*, págs. 68-76. Como el presente ensayo estaba redactado en el campo de estudio antes de que apareciera el de Swellengrebel, la convergencia de algunos de los materiales que el autor presenta con los míos sirve para dar apoyo independiente a la realidad del proceso delineado aquí.

mular queda sumergida en un animado ritualismo. Pero aquellos jóvenes, que intervenían mínimamente en los detalles de la ceremonia, pues las necesarias observancias eran cumplidas por sus mayores, se entregaron espontáneamente a una inquisitiva discusión sobre la naturaleza de la religión como tal.

Primero consideraron un problema que inquietaba a los religiosos y a los estudiantes de religión por igual: ¿cómo puede uno decir dónde terminan las usanzas seculares y comienza la religión, lo verdaderamente sagrado? ¿Son todos los términos del detallado rito funerario realmente un homenaje necesario a los dioses? ¿Son materias genuinamente sagradas? ¿O se cumplen por ciego hábito y tradición muchas usanzas simplemente humanas? Y si ello es así, ¿cómo puede uno diferenciar una cosa de la otra?

Un hombre expuso la idea de que las prácticas relacionadas claramente con personas reunidas en el grupo, al fortalecer los vínculos que tienen entre sí —por ejemplo la construcción comunal de la parihuela para el cadáver por los miembros de la aldea en general, o la preparación del cadáver por el grupo de deudos—, eran costumbres humanas y por lo tanto no sagradas, mientras que aquellas prácticas relacionadas directamente con los dioses —obediencia de la familia al espíritu del muerto, la purificación del cuerpo con agua bendita, etc.— eran propiamente religiosas. Otro adujo que los elementos que aparecían por lo común en las observancias rituales, los elementos que uno encuentra virtualmente en todas partes, desde el nacimiento a la muerte, en los templos y en la representación de Rangda (aquí el agua bendita es un buen ejemplo) eran religiosos, pero aquellos que se encontraban sólo aquí y allá o cuya presencia se limitaba a un rito o dos, no lo eran.

Luego la discusión pasó, como suele ocurrir en tales controversias, a considerar las razones de la validez de la religión como tal. Un hombre de tendencia algo marxista propuso un relativismo social: cuando uno está en Roma debe hacer lo que los romanos hacen, frase que citó en su propia forma indonesia. La religión es un producto humano. El hombre concibe a Dios y luego lo nombra. La religión es útil y valiosa, pero no tiene ninguna validez sobrenatural. El credo de un hombre es otra superstición humana. En el fondo, todo se reduce a meras usanzas.

Este punto de vista fue rechazado con general desagrado y consternación. Para replicarlo, el hijo del jefe de la aldea expuso una posición simple, no racional. Los argumentos intelectuales carecen enteramente de importancia. En el fondo de su corazón él sabía que los dioses existían. La fe es lo primario, el pensamiento es secundario. La persona verdaderamente religiosa, como él mismo, sabe que los dioses acuden realmente a los templos, siente su presencia. Otro hombre de inclinación más intelectual elaboró improvisadamente una compleja simbología alegórica para resolver el problema. El limado de los dientes simboliza el hecho de que el hombre se hace más semejante a los dioses y menos semejante a los animales, que tienen colmillos. Este rito significa esto, aquel otro significa aquello; este color representa la justicia, aquel otro el coraje, etc. Lo que parece carente de sentido está lleno de ocultas significaciones que uno descubre si tiene la clave. Aquel era un cabalista balinés. Pero otro hombre, más agnóstico aunque no incrédulo, nos presentó la dorada solución. Uno realmente no puede meditar sobre estas cosas porque no están al alcance de la comprensión humana. Sencillamente no podemos conocerlas. La mejor postura es una postura conservadora: creer sólo alrededor de la mitad de todo cuanto uno oiga decir. Así no será hombre al agua.

Y así transcurrió una buena parte de la noche. Evidentemente aquellos jóvenes, todos campesinos y herreros (salvo el hijo del jefe de la aldea que era empleado

gubernamental en la cercana ciudad) eran mejores weberianos de lo que se imaginaban. Por un lado, estaban interesados en separar la religión de la vida social en general y, por otro lado, trataban de cubrir la brecha así abierta entre este mundo y el otro, entre lo secular y lo sagrado, por medio de alguna actitud deliberadamente sistemática, de algún compromiso general. Aquí se ve la crisis de la fe, la ruptura de los mitos, el derrumbe de los fundamentos en una forma clara, sin barnices.

La misma clase de nueva seriedad comienza a manifestarse aquí y allá también en los contextos litúrgicos. En una serie de las ceremonias cumplidas en los templos —especialmente aquellas en las que cada vez más oficia directamente un sacerdote brahman en lugar de, como era lo acostumbrado, limitarse a suministrar agua bendita para el uso del sacerdote del templo de casta más baja— se está manifestando un fervor casi pietista en algunos jóvenes y también en unas pocas jóvenes mujeres de la congregación. En lugar de conformarse con que sólo un miembro de la familia participe en nombre de todos en la genuflexión que se hace ante los dioses, ahora todos los miembros de la familia se acercan al sacerdote para que los rocíe con el agua bendita. En lugar de aquel ambiente animado por el llanto de los niños y las ociosas conversaciones de los adultos en que se desarrollaba habitualmente este sacramento, ahora los fieles exigen y logran una atmósfera silenciosa y reverente; luego hablan sobre el agua bendita en términos no mágicos sino emotivos y dicen que su desasosiego interior y sus incertidumbres "se enfrían" por obra del agua que apenas cae sobre ellos; también hablan de la sensación de la presencia inmediata de los dioses. Los ancianos y las personas más tradicionales no saben qué sentido dar a todo esto; se quedan mirando, como ellos mismos dicen, de la misma manera en que una vaca mira una orquesta *gamelan*, es decir sin comprender, con asombro, desconcertados (pero de ninguna manera hostiles).

Estos procesos de racionalización en el plano personal exigen empero una racionalización comparable en el nivel del dogma y del credo, si pretenden sustentarse. Y esto es en efecto lo que está ocurriendo, en una escala limitada, por la acción de varias firmas editoriales recientemente establecidas que, con erudición, intentan poner orden en la literatura clásica, escrita originariamente en hojas de palma, en la cual reposan las pretensiones de sabiduría del cuerpo sacerdotal brahmánico; se la traduce al indonesio o al balinés moderno, se la interpreta desde el punto de vista simbólico y moral y se la publica en ediciones baratas destinadas a las masas que cada vez son menos analfabetas. Esas casas editoriales también están publicando traducciones de obras indias, tanto hindúes como buddhistas, están importando libros teosóficos de Java y hasta editaron varias obras originales de autores de Bali sobre la historia y la significación de su religión.[15]

Y también son los jóvenes instruidos quienes principalmente compran estos libros que a menudo leen también en voz alta en el hogar a los miembros de sus familias. Es muy grande el interés por tales libros, especialmente por los antiguos manuscritos balineses, interés que siente hasta la gente más tradicional. Una vez llevé algunos de esos libros a nuestra casa de la aldea y la galería se convirtió en un centro literario al cual acudían grupos de aldeanos que se pasaban horas leyéndolos y haciéndoselos leer por otros, comentando la significación de algún pasaje; casi invariablemente observaban que sólo a partir de la revolución se les había permitido ver se-

[15] Véase Swellengrebel, *Bali*, Introducción págs. 70-71, donde se describe algo de esta literatura.

mejantes escritos y que durante el período colonial las castas superiores tenían prohibida su difusión. De manera que todo este proceso representa la propagación de la literatura religiosa, más allá de las tradicionales castas sacerdotales —para las cuales en todo caso aquellos escritos eran más mágicos y esotéricos que escrituras canónicas—, a las masas; trátase pues de una vulgarización (en el sentido de la raíz de la palabra) de los conocimientos religiosos y de la teoría religiosa. Por primera vez, por lo menos unos pocos balineses corrientes comienzan a sentir que pueden comprender algo de su religión y, lo que es más importante, comienzan a sentir la necesidad y el derecho a comprenderla.

Teniendo en cuenta esta situación, podría parecer paradójico el hecho de que la principal fuerza que hay detrás de este movimiento de instrucción religiosa y de interpretación filosófico-moral sea la nobleza o parte de la nobleza, pues es seguro que también aquí generalmente son los miembros jóvenes de la aristocracia quienes cotejan los textos, traducen los manuscritos y encuentran las empresas que los publiquen y los distribuyan.

Pero la paradoja es sólo aparente. Como ya lo señalé, la posición tradicional de la nobleza descansaba en bases ceremoniales; gran parte de la tradicional actividad del ceremonial estaba destinada a provocar una aceptación casi reflexiva de la eminencia de la nobleza y de su derecho a gobernar. Pero hoy en día este simple supuesto de eminencia se hace cada vez más difícil de sostener. Está siendo minado por los cambios económicos y políticos de la Indonesia republicana y por la ideología radicalmente populista que acompañó esos cambios. Aunque aún persiste buena parte del aparato ceremonial en Bali y aunque la clase gobernante continúe expresando sus pretensiones de superioridad en espectáculos rituales extravagantes, los días de las colosales cremaciones y de los titánicos limados de dientes parecen tocar a su fin.

Las inscripciones que aparecen en las paredes resultan muy claras para los miembros más perceptivos de la aristocracia: si persisten en continuar fundando su derecho a gobernar en razones puramente tradicionales, pronto lo perderán. Ahora, para justificarse, la autoridad exige algo más que ceremonias cortesanas, exige "razones", es decir, doctrina. Y es doctrina lo que los miembros jóvenes de la nobleza intentan suministrar al reinterpretar la literatura clásica de Bali y al restablecer contacto intelectual con la India. Lo que antes descansaba en el hábito ritual ahora ha de descansar en la creencia dogmática racionalizada. Las principales cuestiones en las que se concentra el contenido de la "nueva" literatura religiosa (la reconciliación del monoteísmo y el politeísmo, el equilibrio de los elementos hindúes y balineses en la religión "hindú-balinesa", la relación de la forma exterior con el contenido interno en el culto, rastrear los orígenes histórico-mitológicos de las divisiones de casta, etc.) sirven para situar el tradicional sistema social jerárquico en un contexto explícitamente intelectual. La aristocracia (o parte de ella) ha asumido el papel de líder del nuevo bali-ismo para conservar su más general posición de dominio social.

Considerar todo esto como un mero maquiavelismo significaría, sin embargo, tanto estimar en demasía el talento de los jóvenes nobles como subestimarlo. No sólo son estos jóvenes, en el mejor de los casos, únicamente en parte conscientes de lo que están haciendo, sino que, lo mismo que mis jóvenes teólogos de aldea, también ellos están en parte motivados más religiosa que políticamente. Las transformaciones que produjo la "nueva Indonesia" castigaron a la antigua élite (tan duramente como a cualquier otro grupo de la sociedad de Bali) al poner en tela de juicio los fundamentos de su creencia en su vocación de mando y, por lo tanto, la concepción de la naturaleza misma de la realidad en que la elite entiende que esa vocación está enrai-

zada. Sienten su desplazamiento del poder no sólo como una cuestión social sino también como una cuestión espiritual. Su súbita preocupación por el dogma es, así en parte, una preocupación de justificarse moral y metafísicamente, no sólo a los ojos de la masa de la población sino también a sus propios ojos, y una preocupación de mantener por lo menos los elementos esenciales de la cosmovisión y del sistema de valores establecidos de Bali en un ambiente social radicalmente modificado. Lo mismo que muchos otros innovadores religiosos, los miembros de la élite son simultáneamente reformadores y restauradores.

Además de la intensificación de la preocupación religiosa y de la sistematización de la doctrina, hay un tercer aspecto de este proceso de racionalización: el aspecto de la organización eclesiástica. Si ha de florecer un nuevo "bali-ismo", se necesita no sólo un cambio en el sentimiento popular y una codificación explícita, sino también una estructura institucional formalmente organizada en el que la nueva religión pueda configurarse socialmente. Esa necesidad, esencialmente elesiástica, gira alrededor del problema de la relación de la religión de Bali con el estado nacional, especialmente alrededor del problema de su lugar —o falta de lugar— en el Ministerio de Religión de la República.

El Ministerio, que está encabezado por un miembro del gabinete, tiene su sede en Djakarta y también oficinas diseminadas en gran parte del país. Está enteramente dominado por musulmanes y las principales actividades del ministerio consisten en construir mezquitas, publicar traducciones y comentarios indonesios del Corán, nombrar funcionarios musulmanes encargados de consagrar los matrimonios, sostener escuelas islámicas, difundir información sobre el Islam, etc. Tiene una burocracia compleja, en la cual hay secciones especiales para protestantes y católicos que se consideran de diferentes religiones. Pero la religión de Bali queda relegada a la categoría general residual que quizá sería mejor caracterizar como "salvaje" —es decir, pagana, gentil, primitiva, etc.—, cuyos miembros no tienen genuinos derechos para ingresar en el ministerio o para obtener ayuda de éste. Estas religiones "salvajes" son consideradas (de conformidad con la clásica distinción musulmana entre "gentes del Libro" y las "religiones de la ignorancia") como amenazas a la verdadera piedad y al buen proceso de la conversión.[16]

Naturalmente los balineses toman a mal esta situación y han solicitado constantemente a Djakarta que se les otorgue igual reconocimiento que al protestantismo, al catolicismo y al Islam, como cuarta religión importante. El presidente Sukarno, él mismo a medias balinés, y muchos otros dirigentes nacionales, simpatizan con la idea, pero todavía no pueden permitirse enajenarse la voluntad de los musulmanes ortodoxos que son políticamente poderosos, de manera que vacilaron y dieron muy poco apoyo efectivo a la causa. Los musulmanes dicen que los adeptos del hinduismo de Bali residen todos en un lugar, a diferencia de los cristianos que están diseminados por toda Indonesia; a su vez, los de Bali señalan que hay comunidades balinesas en Djakarta y en otras partes de Java, así como en Sumatra meridional (emigrantes), y aducen como ejemplo la reciente construcción de templos balineses en Java oriental. Los musulmanes les replican: "Vosotros no tenéis ningún Libro; ¿como podéis representar una religión mundial"? y los balineses contestan: "Tenemos manuscritos e inscripciones que datan desde antes de Mahoma". Los musulmantes dicen: "Creéis en muchos dioses y adoráis imágenes de piedra". Los balineses respon-

16 Véase Swellengrebel, *Bali*, Introducción, págs. 72-73.

den: "Dios es uno pero tiene muchos nombres y la *piedra* es el vehículo de Dios, no Dios mismo." Algunos de los balineses más refinados hasta sostienen que la verdadera razón por la cual los musulmanes no quieren admitirlos en el ministerio es el temor de que, si el "bali-ismo" llegara a ser una religión oficialmente reconocida, muchos javaneses que son musulmanes sólo de nombre, pero buddhistas o hindúes por su espíritu, se convertirían, de suerte que el "bali-ismo" crecería rápidamente a expensas del Islam.

En todo caso la situación está en un punto muerto y como resultado de ello los de Bali fundaron su propio "Ministerio de Religión" independiente y localmente financiado, y ahora están intentando mediante ese ministerio reorganizar algunas de sus instituciones religiosas más importantes. Hasta ahora el esfuerzo principal se concentró (con resultados bastante indiferentes) en regularizar los requisitos de habilitación de los sacerdotes brahmánicos. En lugar de fundamentar la función sacerdotal principalmente en el aspecto hereditario, que en sí mismo desde luego ellos no cuestionan, o en el virtuosismo ritual, los del "Ministerio" desean fundamentarlo en los conocimientos y el saber religiosos. Desean asegurarse así de que los sacerdotes sepan lo que significan las escrituras y puedan referirlas a la vida contemporánea, que los sacerdotes tengan buena moral y que hayan alcanzado por lo menos algún grado de estudios genuinos, etc. "Nuestros jóvenes ya no seguirán a un hombre sólo porque sea brahmán", dicen los funcionarios; "debemos hacer del sacerdote una figura de respecto moral e intelectual, un verdadero guía espiritual". Y para lograr ese fin están intentando ejercer algún control sobre las ordenaciones, hasta el punto de instituir exámenes de calificación y de convertir el sacerdocio en una corporación que organiza reuniones de todos los sacerdotes de una zona. Los representantes del "Ministerio" también hacen visitas a las aldeas para dar conferencias educativas sobre la significación moral de la religión de Bali, sobre las virtudes del monoteísmo y sobre los peligros de rendir culto a ídolos, etc. Y hasta intentan poner cierto orden en el sistema de los templos y establecer una clasificación sistemática de los templos, tal vez con miras a elevar ulteriormente una clase de ellos (muy probablemente el templo original de aldea) a la preeminencia con una configuración universalista comparable a la de una mezquita o a la de una iglesia.

Sin embargo, todo esto en gran medida está aún en la fase de planificación sobre el papel y no puede sostenerse que se haya llevado a cabo una verdadera reorganización de la estructura institucional de la religión de Bali. Pero hay una oficina del "Ministerio" en cada distrito de Bali y está dirigida por un sacerdote brahmán rentado (un sacerdocio "oficial" regularmente pagado es en sí mismo una especie de revolución), a quien ayudan tres o cuatro empleados que generalmente son también miembros de la casta brahmánica. Se ha fundado un seminario religioso, independiente del "Ministerio", pero alentado por éste y también se fundó un pequeño partido político religioso alrededor de la figura de un noble descollante dedicado a fomentar estos cambios; de manera que por lo menos los tenues comienzos de la burocratización religiosa ya son manifiestos.

Para ver en qué irá a parar todo esto —la intensificada indagación religiosa, la difusión de la literatura religiosa y el intento de reorganizar las instituciones religiosas— habrá sencillamente que esperar. De muchas maneras, todo el movimiento del mundo moderno parecería ir contra esta corriente que tiende a la racionalización religiosa y quizá la cultura de Bali quede por fin ahogada e insípida por obra de esas "modernas ideas materialistas" que teme Sir Richard Winstedt. Pero todos esos movi-

mientos generales modernos —cuando no resultan al fin de cuentas más que espejismos— a menudo pasan por encima de configuraciones culturales de profundas raíces, produciendo menores efectos sobre ellas que lo que podría haberse pensado; aunque no debería subestimarse, a pesar de su actual debilidad, el potencial regenerativo de la triple alianza de una juventud agitada, una aristocracia amenazada y un sacerdocio excitado. Hoy en día algunos de los mismos procesos sociales e intelectuales que dieron nacimiento a las fundamentales transformaciones religiosas de la historia mundial parecen por lo menos haber comenzado en Bali, y cualesquiera que sean sus vicisitudes o cualquiera que sea el desenlace final, su trayectoria no puede dejar de ser instructiva. Mirando atentamente lo que ocurra en esta peculiar y pequeña isla durante las siguientes décadas podemos cobrar una visión de la dinámica del cambio religioso con una especificidad y una inmediatez que la historia, al relatar hechos ya pasados, no puede darnos nunca.[17]

[17] En 1962, la "religión de Bali" fue finalmente admitida como una "Gran Religión" en Indonesia. Desde entonces, y particularmente desde 1965, se produjeron, marcadamente en Java, matanzas y conversiones del Islam al "bali-ismo". Y, en la misma Bali, el movimiento de reforma hindú llegó a ser una fuerza importante. Sobre todo esto, véase C. Geertz, "Religious Change and Social Order in Soeharto's Indonesia", *Asia* 27 (Otoño, 1972), págs. 62-84.

PARTE IV

8.

La ideología como sistema cultural

I

Una de las pequeñas ironías de la historia intelectual moderna consiste en que el término "ideología" ha llegado a estar él mismo completamente ideologizado. Un concepto que antes significaba sólo un conjunto de proposiciones políticas, quizás algún tanto intelectualistas e impracticables —"novelas sociales" como alguien, quizá Napoleón, las llamó— se ha convertido ahora en, para citar el Webster's, "las aserciones, teorías y metas integradas, que constituyen un programa politicosocial, a menudo con la implicación de artificiosa propaganda; por ejemplo, el fascismo que fue modificado en Alemania para ajustarse a la *ideología* nazi", una proposición mucho más temible. Aun en obras que en nombre de la ciencia declaran que usan el término en un sentido neutro, el efecto de su empleo tiende sin embargo a ser claramente polémico: en *The American Business Creed* (obra excelente en muchos aspectos) de Sutton, Harris, Kaysen y Tobin, por ejemplo, a una afirmación de que "uno ya no tiene por qué sentirse consternado u ofendido cuando se caracterizan sus propios puntos de vista como "ideología" de la misma manera en que el famoso personaje de Molière no tenía por qué sentirlo cuando descubrió que toda su vida había estado hablando en prosa", sigue inmediatamente la enumeración de las principales características de la ideología entendida como parcialidad, ultrasimplificación, lenguaje emotivo y adaptación a los prejuicios públicos.[1] Nadie (por lo menos fuera del bloque comunista) que tenga una concepción distintiva del papel institucionalizado del pensamiento en la sociedad se llamaría a sí mismo ideólogo o consentiría sin protestar en que los demás así lo llamaran. Casi universalmente ahora el familiar paradigma paródico reza así: "Yo tengo una filosofía social; tú tienes opiniones políticas; él tiene una ideología".

El proceso histórico por el cual el concepto de ideología vino a formar él mismo parte de la cuestión a que el concepto se refiere fue trazado por Mannheim; el darse cuenta (o quizá se tratara sólo de una admisión) de que el pensamiento sociopolítico no procede de una reflexión desencarnada sino que "está siempre vinculado con la situación existente en la vida del pensador" parecía contaminar ese pensamiento con la vulgar lucha por adquirir ventajas sobre la cual pretendía elevarse.[2] Pero lo que es

[1] F. X. Sutton, S. E. Harris, C. Kaysen y J. Tobin, *The American Business Creed* (Cambridge, Mass., 1956), págs. 3-6.

[2] K. Mannheim, *Ideology and Utopia*, Harvest ed. (Nueva York, n.d.) págs. 59-83 [Hay traducción española: *Ideología y Utopía*, Madrid, Aguilar, 1958]; véase también R. Merton, *Social Theory and Social Structure* (Nueva York, 1949), págs. 217-220. [Hay traducción española: *Teoría y Estructura Sociales*, México, Fondo de Cultura Económica.]

aún más importante inmediatamente, es la cuestión de establecer si esta absorción en su propio referente destruyó su utilidad científica en general; saber si, habiéndose convertido en una acusación, puede ser un concepto analítico. En el caso de Mannheim, este problema fue el motivo conductor de toda su obra: la construcción, como él dice, de una "concepción no evaluativa de la ideología". Pero cuanto más Mannheim ahondaba en el problema, más profundamente envuelto se veía en sus ambigüedades hasta que, empujado por la lógica de sus supuestos iniciales a someter hasta su propio punto de vista al análisis sociológico, terminó, como se sabe, en un relativismo ético y epistemológico que a él mismo le resultaba incómodo. Y la obra posterior que se hizo en este terreno, tendenciosa o descuidadamente empírica, comprendía el empleo de una serie de expedientes metodológicos más o menos ingeniosos para escapar a lo que podríamos llamar (porque, lo mismo que la paradoja de Aquiles y de la tortuga, afectaba los fundamentos mismos del conocimiento racional) la paradoja de Mannheim.

Así como la paradoja de Zenón planteaba (o por lo menos articulaba) inquietantes cuestiones sobre la validez del razonamiento matemático, la paradoja de Mannheim las planteaba con respecto a la objetividad del análisis sociológico. Donde, si es que en alguna parte, termina la ideología y comienza la ciencia fue el enigma de la esfinge de buena parte del pensamiento sociológico moderno y el arma sin herrumbre de sus enemigos. Se adujeron pretensiones de imparcialidad en nombre de una disciplinada adhesión a procedimientos impersonales de investigación, se hizo notar el aislamiento institucional en que se encuentra el hombre de estudio respecto de las preocupaciones del día, y se hizo valer su vocación a la neutralidad y a una conciencia deliberadamente cultivada que le permitía ver y corregir sus propias inclinaciones e intereses personales. A esas pretensiones se opuso la negación de la impersonalidad (y de la efectividad) de los procedimientos, de la solidez del aislamiento y de la profundidad y autenticidad de la autoconciencia. Un reciente analista de las preocupaciones ideológicas de los actuales intelectuales norteamericanos concluye con cierta nerviosidad: "Me doy cuenta de que muchos lectores sostendrán que mi propia posición es ella misma ideológica".[3] Cualquiera que sea la suerte que puedan correr sus otras predicciones, la validez de ésta es innegable. Aunque repetidamente se haya proclamado el advenimiento de una sociología científica, el reconocimiento de su existencia dista mucho de ser universal, aun entre los propios científicos sociales, y en ninguna esfera es mayor la resistencia a sus pretensiones de objetividad que en el estudio de la ideología.

En la literatura apologética de las ciencias sociales se han señalado repetidas veces las fuentes de esa resistencia. La naturaleza cargada de valores de todo el asunto es tal vez la más frecuentemente invocada: a los hombres no les importa tener creencias a las cuales puedan asignar gran significación moral examinadas desapasionadamente, por pura que sea su finalidad; y si los hombres están ideologizados en alto grado, puede resultarles imposible creer que un tratamiento desinteresado de las cuestiones fundamentales de convicción social y política pueda ser otra cosa que una impostura escolástica. El carácter inherentemente evasivo del pensamiento ideológico, expresado como está en intrincadas urdimbres simbólicas tan vagamente definidas como emocionalmente cargadas; el hecho admitido de que el especial alegato ideológico, a partir de Marx, estuvo muy a menudo envuelto en el ropaje de la "sociología

[3] W. White, *Beyond Conformity* (Nueva York, 1961), pág. 211.

científica" y la actitud defensiva de las clases intelectuales establecidas que ven la prueba científica en las raíces sociales de las ideas como algo que amenaza su posición de intelectuales, son hechos que también se mencionan con frecuencia. Y cuando todo lo demás fracasa siempre es posible señalar una vez más que la sociología es una ciencia joven, que ha sido tan recientemente fundada que todavía no tuvo tiempo de llegar a los niveles de solidez institucional necesarios para sustentar sus pretensiones de libertad de investigación en terrenos delicados. Todos estos argumentos tienen sin duda cierta validez. Pero lo que no se considera con tanta frecuencia —en virtud de una curiosa omisión selectiva que los rigurosos podrían muy bien tildar de ideológica— es la posibilidad de que una buena parte del problema esté en la falta de un refinamiento conceptual dentro de la ciencia social misma, de que la resistencia de la ideología al análisis sociológico es tan grande porque dichos análisis son en realidad fundamentalmente inadecuados, pues el marco teórico que emplean es notoriamente incompleto.

En este ensayo trataré de mostrar que en efecto así es: que las ciencias sociales no han desarrollado todavía una concepción no evaluativa de la ideología; que este defecto se debe menos a indisciplina metodológica que a tosquedad teórica; que esta falta de efectividad se manifiesta principalmente al tratar la ideología como una entidad en sí misma, como un sistema ordenado de símbolos culturales en lugar de discernir sus contextos sociales y psicológicos (con respecto a los cuales nuestro aparato analítico es mucho más refinado), y que la posibilidad de escapar a la paradoja de Mannheim está por eso en el perfeccionamiento de un aparato conceptual capaz de tratar más efectivamente la significación. En otras palabras, necesitamos una aprehensión más exacta de nuestro objeto de estudio si no queremos vernos en la situación de aquel personaje del cuento folklórico javanés, ese "estúpido muchacho" que habiendo sido aconsejado por su madre de que buscara una esposa callada, regresó a su casa con un cadáver.

II

Que la concepción de la ideología hoy imperante en las ciencias sociales es una concepción enteramente evaluativa (es decir despectiva) es un hecho bastante demostrado: "(El estudio de la ideología) versa sobre un modo de pensamiento que está entregado a su propio curso" nos informa Werner Stark; "el pensamiento ideológico... es sospechoso, dudoso, algo que deberíamos superar y expulsar de nuestra mente". No es (exactamente) lo mismo que mentir, pues cuando el mentiroso por lo menos llega al cinismo, el ideólogo se queda en la necedad: "Ambos tienen que ver con la falsedad, sólo que mientras el mentiroso trata de falsear el pensamiento de los demás conservando empero correcto su propio pensamiento privado, sabiendo muy bien cuál es la verdad, una persona que incurre en ideología se engaña a sí misma en su pensamiento privado y, si induce a los demás al error, lo hace sin quererlo y sin darse cuenta de ello".[4] Discípulo de Mannheim, Stark sostiene que todas las formas de pensamiento están socialmente condicionadas por su misma naturaleza, pero que la ideología presenta además la desdichada condición de estar psicológicamente "deformada" ("torcida", "contaminada", "falsificada", "anublada", "desfigurada") por la pre-

[4] W. Stark, *The Sociology of Knowledge* (Londres, 1958), pág. 48.

sión de emociones personales como el odio, el deseo, la ansiedad o el miedo. La sociología del conocimiento trata del elemento social en la búsqueda y percepción de la verdad, y de su inevitable confinamiento en una u otra perspectiva existencial. Pero el estudio de la ideología —una empresa enteramente diferente— se refiere a las causas del error intelectual:

> Las ideas y las creencias, según hemos tratado de explicarlo, pueden ser referidas a la realidad de dos maneras: o bien a los *hechos* de la realidad, o bien a los *empeños* a que da nacimiento esa realidad o mejor dicho la reacción contra esa realidad. Cuando se da la primera relación, encontramos un pensamiento que, en principio, es verdadero; cuando se da la segunda relación nos encontramos con ideas que pueden ser sólo verdaderas por accidente y que probablemente estén viciadas por cierta parcialidad, tomando esta palabra en el sentido más amplio posible. El primer tipo de pensamiento merece llamarse teórico; hay que caracterizar al segundo como parateórico. Quizá también se podría caracterizar el primero como racional y el segundo como emocionalmente teñido, el primero como puramente cognitivo, el segundo como evaluativo. Para valernos de un símil de Theodor Geiger..., el pensamiento determinado por el hecho social es como el agua pura de una corriente, cristalina, clara, transparente; las ideas ideológicas como las aguas sucias de un río, barrosas y contaminadas por las impurezas que han flotado en ellas. De un agua es saludable beber; hay que evitar la otra, que es veneno.[5]

Esto es elemental, pero el mismo confinamiento del referente del término "ideología" a una forma de radical depravación intelectual también aparece en contextos en los que los argumentos políticos y científicos son mucho más refinados e infinitamente más penetrantes. Por ejemplo, en su ensayo seminal sobre "Ideología y civilidad", Edward Shils traza una pintura de la "visión ideológica" que es aún más torva que la de Stark.[6] Apareciendo "en una variedad de formas, cada una de las cuales alega ser única" —el fascismo italiano, el nacionalsocialismo alemán, el bolchevismo ruso, el comunismo francés e italiano, la Action Française, la British Union of Fascists y su pariente norteamericana, el "maccarthysmo que murió en la infancia"—, esta visión "rodeó e invadió la vida pública de los países occidentales durante los siglos XIX y XX... y amenazó con lograr el dominio universal". Fundamentalmente consiste en "el supuesto de que la política debería manejarse desde el punto de vista de una serie coherente y comprensiva de creencias que deben imponerse a toda otra consideración. Lo mismo que la política a la que presta apoyo, esta visión es dualista y opone los buenos "nosotros" a los malos "ellos", alegando que quien no está conmigo está contra mí. Es una visión enajenante por cuanto desconfía, de las instituciones políticas establecidas y trabaja para minarlas. Es doctrinaria puesto que pretende la posesión completa y exclusiva de la verdad política y rechaza todo compromiso de conciliación. Es total por cuanto aspira a ordenar toda la vida cultural y social de conformidad con la imagen de sus ideales; es futurista pues pugna por alcan-

[5] *Ibíd.*, págs. 90-91. La bastardilla es del original. Un tratamiento del mismo argumento formulado en Mannheim como una distinción entre ideología "total" y "particular" se encontrará en *Ideology and Utopia*, págs. 55-59.

[6] E. Shils, "Ideology and Civility: On the Politics of the Intellectual" *The Sewanee Review* 66 (1958); págs. 450-480.

zar una utópica culminación de la historia en la cual estará realizado el orden. No es en suma la clase de prosa que admitiría hablar un buen burgués gentilhombre (o un buen demócrata).

Ni siquiera en niveles más abstractos y teóricos, en los que el interés es puramente conceptual, desaparece la noción de que el término "ideología" se aplica apropiadamente a las ideas de aquellos "que tienen opiniones rígidas y siempre erróneas". En la más reciente consideración que hace Talcott Parsons de la paradoja de Mannheim, por ejemplo, "las desviaciones de la objetividad científica (social)" se manifiestan como los "criterios esenciales de una ideología": "El problema de la ideología surge cuando hay una discrepancia entre lo que se cree y lo que puede establecerse científicamente como correcto".[7] Las "desviaciones" y "discrepancias" del caso son de dos clases generales. La primera es aquella en que la ciencia social (conformada como todo pensamiento, por los valores de la sociedad en que está contenida) es selectiva en la clase de cuestiones que formula, en los particulares problemas que decide abordar, etc.; aquí las ideologías están sujetas a una selectividad "secundaria" y cognitivamente más perniciosa, por cuanto hacen resaltar algunos aspectos de la realidad social —por ejemplo, una realidad revelada por el conocimiento científico social efectivo— y descuidan o hasta elimina otros aspectos. "De esa manera la ideología de las empresas comerciales, por ejemplo, exagera sustancialmente la contribución de los hombres de negocios al bienestar nacional y subestiman la contribución de los hombres de ciencia y profesionales. Y en la actual ideología del 'intelectual' se exagera la importancia de las 'presiones sociales de la conformidad' y se ignoran o se subestiman factores institucionales en la libertad del individuo." La segunda clase de discrepancia es la del pensamiento ideológico que, no contentándose con la mera ultraselectividad, deforma positivamente hasta aquellos aspectos de la realidad que él mismo reconoce, deformación que se hace manifiesta sólo cuando las afirmaciones del caso se cotejan con las conclusiones llenas de autoridad de la ciencia social. "El criterio de la deformación consiste en que se hacen sobre la sociedad enunciaciones que los métodos de la ciencia social pueden demostrar como positivamente erróneas, en tanto que la selectividad entra en juego cuando las enunciaciones son 'verdaderas' en nivel apropiado, pero no constituyen una explicación equilibrada de la verdad accesible". Sin embargo, parece improbable que a los ojos del mundo haya mucho que decidir entre ser positivamente erróneas y dar una desequilibrada explicación de la verdad accesible.

No es necesario dar muchos ejemplos, aunque se lo podría hacer fácilmente. Más importante es la cuestión de establecer qué está haciendo un concepto tan egregiamente cargado entre los instrumentos analíticos de una ciencia social que, sobre la base de su pretensión a la fría objetividad, presenta sus interpretaciones teóricas como visiones "no deformadas" y, por lo tanto, como visiones normativas de la realidad social. Si la fuerza crítica de las ciencias sociales procede de su desinterés, ¿no queda comprometida esa fuerza cuando el análisis del pensamiento político está gobernado por semejante concepto, de la misma manera en que el análisis del pensamiento religioso quedaría comprometido (y en ocasiones ha quedado comprometido) cuando se lo expone en términos de "superstición"?

La analogía no es exagerada. Por ejemplo, en el libro de Raymond Aron *The*

[7] T. Parsons, "An Approach to the Sociology of Knowledge", *Transactions of the Fourth World Congress of Sociology* (Milán y Stressa, 1959), págs. 25-49. La bastardilla es del original.

Opium of the Intellectuals no sólo el título —que irónicamente es un eco de la acre posición iconoclasta de Marx— sino toda la retórica de la argumentación ("mitos políticos", "la idolatría de la historia", "clérigos y fieles", "clericalismo secular", etc.) nos hace pensar en la literatura del ateísmo militante.[8] El propósito de Shils de tomar las patologías extremas del pensamiento ideológico —nazismo, bolchevismo, o cualquier otro— como sus formas paradigmáticas recuerda la tradición en la cual la Inquisición, la depravación de los papas del Renacimiento, el salvajismo de las guerras de religión son ofrecidos como arquetipos de creencia y conducta religiosas. Y la concepción de Parsons de que la ideología está definida por sus insuficiencias cognitivas frente a la ciencia quizá no esté tan alejada como pudiera parecer de la concepción comtiana de que la religión se caracteriza por una concepción de la realidad figurada, no crítica, que una sociología sobria purgada de toda metáfora pronto tornará obsoleta. Tal vez tengamos que esperar tanto tiempo el fin de la ideología como tuvieron que esperar los positivistas el fin de la religión. Quizá ni siquiera sea exagerado afirmar que así como el ateísmo militante de la Ilustración y el posterior fueron una respuesta a los genuinos horrores de un espectacular estallido de intolerancia, persecución y luchas religiosas (y una respuesta a un conocimiento más amplio del mundo natural), de la misma manera el enfoque militantemente hostil de la ideología es una respuesta semejante a los holocaustos políticos del pasado medio siglo (y una respuesta a un conocimiento más amplio del mundo social). Y, si esta sugestión es válida, la suerte que pueda correr la ideología podría ser semejante: quedar aislada de la corriente principal del pensamiento social.[9]

Por otro lado, tampoco puede desdeñarse la cuestión por considerársela meramente semántica. Por cierto, tiene uno la libertad de limitar el referente del término "ideología" a "algo dudoso, sospechoso", si así lo desea y tal vez puede hacerse una defensa de tipo histórico de esta actitud. Pero si uno limita así el uso del término, ya no puede escribir obras sobre las ideologías de los hombres de negocios norteamericanos o de los intelectuales "literarios" de Nueva York o de los miembros de la Asociación Médica Británica o de los dirigentes sindicales de los obreros industriales o de economistas famosos, y esperar al propio tiempo que nuestros escritos se consideren neutrales.[10] Las discusiones de ideas sociopolíticas que se acusan *ab initio* a causa de las palabras mismas que se emplean para designar dichas ideas, como por ejemplo la palabra deformada o alguna peor, incurren en una petición de principio. Desde luego, también es posible que el término "ideología" quede sencillamente eliminado de todo el discurso científico y sea abandonado a su suerte polémica, como ocurrió efectivamente con el término "superstición". Pero como por el momento no parece haber nada que lo reemplace y como está por lo menos parcialmente estableci-

[8] R. Aron, *The Opium of the Intellectuals* (Nueva York, 1962).

[9] Como el peligro de que aquí se me interprete mal es muy serio, ¿puedo esperar que mi crítica se considere técnica y no política si hago notar que mi propia posición ideológica general (como la llamaría yo francamente) es en gran medida la misma que sustentan Aron, Shils, Parsons, etc. y que estoy de acuerdo con el alegato de éstos en favor de una política civil, templada, no heroica? También debería observarse que la exigencia de un concepto no evaluativo de ideología no es una exigencia de la no evaluación de las ideologías, del mismo modo en que un concepto no evaluativo de la religión no implica relativismo religioso.

[10] Sutton y otros, *American Business Creed*; White, *Beyond Conformity*; H. Eckstein, *Pressure Group Politics: The Case of the British Medical Association* (Stanford, 1960); C. Wright Mills, *The New Men of Power* (Nueva York, 1948); J. Schumpeter, "Science and Ideology", *American Economic Review* 39 (1949) págs. 345-359.

do en el léxico técnico de las ciencias sociales, parece más aconsejable hacer un esfuerzo para clarificarlo.[11]

III

Así como los defectos ocultos de una herramienta se revelan cuando se la usa, de la misma manera las debilidades intrínsecas del concepto evaluativo de ideología se revelan cuando se lo utiliza. Especialmente se manifiestan en los estudios de las fuentes y consecuencias sociales de la ideología, pues en tales estudios el concepto está acoplado a un aparato muy desarrollado de análisis del sistema social y del sistema de personalidad, cuya misma fuerza sólo sirve para hacer resaltar la falta de una fuerza análoga en el plano cultural (es decir en el sistema de símbolos). En investigaciones de los contextos sociales y psicológicos del pensamiento ideológico (o por lo menos en las "buenas"), la sutileza con que se tratan los contextos hace resaltar la torpeza con que se maneja el pensamiento, de manera que sobre toda la discusión se proyecta una sombra de imprecisión; una sombra que no puede disipar ni siquiera la más rigurosa austeridad metodológica.

Actualmente hay dos posiciones principales en el estudio de los determinantes sociales de la ideología: la teoría del interés y la teoría de la tensión.[12] Para la primera, la ideología es una máscara y un arma; para la segunda, es un síntoma y un remedio. Según la teoría del interés, los pronunciamientos ideológicos han de verse sobre el fondo de una lucha universal para lograr ventajas; según la teoría de la tensión, atendiendo a un permanente esfuerzo de corregir el desequilibrio sociopsicológico. Según una, los hombres persiguen el poder; según la otra, huyen de la ansiedad. Como, por supuesto, pueden hacer ambas cosas —y hasta una mediante la otra—, las dos teorías no son necesariamente contradictorias; sólo que la teoría de la tensión (que nació en respuesta a las dificultades empíricas que encontraba la teoría del interés), siendo menos simplista, es más penetrante, menos concreta, más general.

Los principios fundamentales de la teoría del interés son demasiado bien conocidos para que pasemos revista de ellos aquí; desarrollados a la perfección por la tradición marxista, ahora son elementos intelectuales corrientes del hombre de la calle, quien tiene aguda conciencia de que en la argumentación política todo se reduce a saber a qué buey se degüella. La gran ventaja de la teoría del interés era y es el hecho de colocar las raíces de los sistemas culturales en el sólido terreno de la estructura social, poniendo énfasis en las motivaciones de aquellos que profesan dichos sistemas y en la dependencia de esas motivaciones a su vez respecto de la posición social, especialmente de la clase social. Además, la teoría del interés soldó la especulación política con el combate político al señalar que las ideas son armas y que una manera excelente de institucionalizar una determinada visión de la realidad —la del grupo de uno, de la clase de uno o del partido de uno— es alcanzar el poder político e imponer dicha visión. Esas contribuciones son permanentes, y si la teoría del interés no

[11] En realidad, se ha empleado una serie de otras expresiones en la bibliografía para designar la gama de fenómenos que denota el vocablo "ideología", desde las "nobles mentiras" de Platón, pasando por los "mitos" de Sorel hasta las "derivaciones" de Pareto; pero ninguna de esas expresiones alcanzó mayor nivel de neutralidad técnica que "ideología". Véase H. D. Lasswell, "The Language of Power", en Lasswell, N. Leites y otros, *Language of Politics* (Nueva York, 1949) págs. 3-19.

[12] Sutton y otros, *American Business Creed*, págs. 11-12, 303-310.

tiene ahora la hegemonía que antes poseía, ello no se debe tanto a que se haya revelado errónea como a que su aparato teórico resultó demasiado rudimentario para afrontar la complejidad de la interacción de factores sociales, psicológicos y culturales que ella misma revelaba. A semejanza de la mecánica newtoniana, no fue tanto desplazada por lo ulteriores progresos como absorbida en ellos.

Los principales defectos de la teoría del interés son el hecho de que su psicología sea demasiado anémica y el hecho de que su sociología sea demasiado muscular. Como le falta un análisis bien desarrollado de las motivaciones, se vio constantemente obligada a fluctuar entre un estrecho y superficial utilitarismo que ve a los hombres impulsados por cálculos racionales en procura de ventajas personales, por un lado, y un historicismo más amplio, pero no menos superficial, que habla con estudiada vaguedad de las ideas de los hombres como elementos que "reflejan", "expresan" sus posiciones sociales o "corresponden" a ellas, que "surgen de ellas", o que "están condicionadas" por ellas. Dentro de semejante marco el analista debe decidir si habrá de revelar la endeblez de su psicología, que al ser tan específica no es en modo alguno plausible, o si habrá de ocultar el hecho de que no posee ninguna teoría psicológica en absoluto, pues la que expone es tan general que resulta una perogrullada. En el caso de los soldados profesionales, el argumento de que "las medidas internas (del gobierno) son importantes principalmente como medios de consolidar y ampliar la institución militar (porque) ésa es su finalidad, pues para eso son adiestrados los soldados" parece hacer poca justicia hasta a una mentalidad tan poco complicada como se supone que es la mentalidad del militar; en tanto que el argumento de que los empresarios petroleros norteamericanos "no pueden ser pura y simplemente hombres del petróleo" porque "sus intereses son del tal condición" que "también son hombres políticos", es tan esclarecedor como la teoría (ejemplo también debido a la fértil imaginación de M. Jourdain) según la cual la razón de que el opio adormezca es el hecho de que posee propiedades adormecedoras.[13] Por otro lado, la idea de que la acción social es fundamentalmente una interminable lucha para alcanzar el poder conduce a una indebida concepción maquiavélica de la ideología, entendida como una forma de astucia superior y, en consecuencia, a descuidar sus funciones sociales más amplias pero menos dramáticas. La imagen del campo de batalla que sería la sociedad vista en un choque de intereses tenuemente disfrazado como un choque de principios, aparta la atención del papel que las ideologías desempeñan en definir (u oscurecer) las categorías sociales, en estabilizar (o perturbar) las expectativas sociales, en mantener (o minar) normas sociales, en fortalecer (o debilitar) el consenso social, y en aliviar (o exacerbar) tensiones sociales. Reducir la ideología a un arma empleada en una *guerre de plume* presta al análisis un cálido aire de militancia, pero también significa reducir el alcance intelectual de dicho análisis y limitarlo al estrecho realismo de estrategias y tácticas. La fuerza de la teoría del interés —para decirlo con una figura de Whitehead— no es más que el galardón de su estrechez.

Así como "el interés", cualesquiera que sean sus ambigüedades, es al mismo tiempo un concepto psicológico y sociológico —que se refiere tanto a las ventajas de un individuo o de un grupo de individuos como a la estructura objetiva de la circunstancia en la cual se mueve un individuo o grupo—, también lo es la "deformación", pues ella se refiere tanto a un estado de tensión personal como a una condición de dislocación social. La diferencia está en que con la "tensión" se pintan más

[13] Las citas son del libro eminente y reciente del teórico C. Wright Mills, *The Causes of World War Three* (Nueva York, 1958), págs. 54-65.

sistemáticamente las motivaciones y el contexto estructural social así como sus relaciones recíprocas. Lo que transforma la teoría del interés en teoría de la tensión es, en realidad, la suma de una concepción desarrollada de los sistemas de personalidad (básicamente freudianos), por un lado, y de sistemas sociales (básicamente durkheimianos), por el otro, y además el agregado de sus modos de interpretación que es el agregado parsoniano.[14] La idea clara y distinta de la cual parte la teoría de la tensión es la permanente mala integración de la sociedad. Ninguna disposición social puede tener éxito completo en resolver los problemas funcionales que inevitablemente ella afronta. Todos esos problemas presentan antinomias insolubles: entre libertad y orden político, entre estabilidad y cambio, entre eficiencia y humanidad, entre precisión y flexibilidad, etc. Hay discontinuidades entre normas en diferentes sectores de la sociedad: la economía, la política, la familia, etc. Hay discrepancias entre metas en el seno de diferentes sectores: entre los acentos puestos sobre el beneficio y la productividad en empresas industriales o entre extender el conocimiento y difundirlo en las universidades, por ejemplo. Y están las contradictorias expectativas en lo que respecta a los roles sociales, tema del que se ha ocupado tanto la reciente bibliografía sociológica norteamericana que consideró la situación del capataz, de la mujer que trabaja, del artista y del político. Las fricciones sociales lo penetran todo, lo mismo que las fricciones mecánicas... y son inevitables.

Además, esta fricción o tensión social se manifiesta en el nivel de la personalidad individual —que es ella misma inevitablemente un sistema mal integrado de deseos en conflicto, de sentimientos arcaicos y de improvisadas defensas— como tensión psicológica. Lo que se ve colectivamente como incongruencia estructural se siente individualmente como inseguridad personal, pues es en la experiencia del actor social donde se encuentran y se exacerban recíprocamente las imperfecciones de la sociedad y las contradicciones de carácter. Pero, al mismo tiempo, el hecho de que la sociedad y la personalidad sean sistemas organizados (cualesquiera sean sus deficiencias), antes que meros conjuntos de instituciones o puñados de motivos, significa que las tensiones sociopsicológicas que la sociedad y la personalidad producen son también sistemáticas, que las ansiedades derivadas de la interacción social tienen una forma y un orden que le son propios. En el mundo moderno por lo menos, la mayor parte de los hombres vive vidas de desesperación configurada.

El pensamiento ideológico es pues considerado como (una especie de) respuesta a esa desesperación: "La ideología es una reacción estructurada a las tensiones estructuradas de un rol social".[15] La ideología suministra "una salida simbólica" a las agitaciones emocionales generadas por el desequilibrio social. Y como uno puede suponer que semejantes agitaciones y perturbaciones son, por lo menos de una manera general, comunes a todos los que desempeñan un determinado papel u ocupan una determinada posición social, las reacciones ideológicas a tales perturbaciones tenderán a ser similares, una semejanza reforzada sólo por los presuntos caracteres comunes de la "estructura básica de la personalidad" de los miembros de una cultura particular, de una clase o de una categoría laboral. Aquí el modelo es no militar, sino médico: una ideología es una enfermedad (Sutton y otros mencionan el hábito de comerse las

14 Sobre el esquema general, véase Parsons, *The Social System* (Nueva York, 1951), [hay traducción española: *El Sistema Social*, Madrid, Revista de Occidente] especialmente los capítulos 1 y 7. El desarrollo más completo de la teoría de la tensión se encuentra en Sutton y otros, *American Business Creed*, especialmente en el capítulo 15.

15 Sutton y otros, *American Business Creed*, págs. 307-308.

uñas, el alcoholismo, los desórdenes psicosomáticos y las "excentricidades" entre otras formas de enfermedad) que exige un diagnóstico. "El concepto de tensión no es en sí mismo una explicación de esquemas ideológicos sino que es un rótulo generalizado para designar las clases de factores que hay que buscar para elaborar una explicación."[16]

Pero más que de diagnóstico (sea médico, sea sociológico), se trata de identificar las tensiones pertinentes; uno comprende los síntomas no sólo etiológicamente sino también teleológicamente, según los modos en que obran como mecanismos para afrontar las perturbaciones que los han generado. Aquí se han empleado generalmente cuatro clases principales de explicaciones: la catártica, la moral, la de solidaridad y la de propugnación. Por "explicación catártica" se entiende la venerable válvula de escape o la teoría de la víctima propiciatoria. Las tensiones emocionales se descargan al ser desplazadas a enemigos simbólicos (los judíos, las grandes empresas, los rojos, etc.). La explicación es tan simplista como el recurso mismo; pero es innegable que al suministrar objetos legítimos de hostilidad (o de amor), la ideología puede de alguna manera suavizar el dolor de ser un pequeño burócrata, un jornalero o un insignificante tendero de una pequeña ciudad. Por "explicación moral" se entiende la capacidad de una ideología para sostener a los individuos (o grupos) frente a tensiones permanentes, ya al negarlas directamente, ya al legitimarlas en términos de valores superiores. Tanto el pequeño comerciante, que se debate y manifiesta su ilimitada confianza en la inevitable justicia del sistema norteamericano, como el artista sin éxito que atribuye su fracaso a su tenacidad en atenerse a decentes cánones en un mundo filisteo, pueden, con esos medios, continuar con su trabajo. La ideología salva la brecha emocional entre las cosas tales como son y las cosas tales como desearíamos que fueran y así asegura el desempeño de roles que de otra manera podrían ser abandonados a causa de la desesperación o la apatía. Por "explicación de la solidaridad" se entiende la fuerza que la ideología tiene para mantener unido un grupo social o una clase. En la medida en que exista, la unidad del movimiento laboral, de la comunidad de hombres de negocios o de la profesión médica evidentemente se basa en un grado significativo de común orientación ideológica; el Sur no sería el Sur sin la existencia de símbolos populares cargados con emociones de una determinada situación social general. Por último, la "explicación de propugnación" se refiere a la acción de las ideologías (y de los ideólogos) que articulan, aunque de manera parcial e indistinta, las tensiones que los impulsan con lo cual obligan al público a que las advierta. "Los ideólogos exponen los problemas para la sociedad, toman partido por las cuestiones del caso y 'las presentan en el tribunal' del mercado ideológico".[17] Si bien los abogados ideológicos (no del todo diferentes de sus réplicas legales) tienden tanto a oscurecer como a clarificar la verdadera naturaleza de los problemas tratados, por lo menos llaman la atención sobre su existencia y al polarizar las cuestiones hacen que resulte más difícil pasarlas por alto. Sin el ataque marxista no habría habido reformas laborales.

Sin embargo es aquí, en la investigación de los papeles sociales y psicológicos de la ideología (que no son sus factores determinantes) donde la teoría de la tensión comienza a rechinar y donde se evapora su superior agudeza en comparación con la teoría del interés. La mayor precisión para localizar las fuentes de la preocupación ideológica no conlleva el discernimiento de sus consecuencias, y aquí el análi-

[16] Parsons, "An Approach".
[17] White, *Beyond Conformity*, pág. 204.

sis se hace flojo y ambiguo. Las consecuencias consideradas (indudablemente genuinas en sí mismas) parecen casi adventicias, subproductos accidentales de un proceso esencialmente no racional que al principio apuntaba en otra dirección, como cuando un hombre al tropezar y lastimarse un pie lanza un involuntario "¡Ay! " e incidentalmente desahoga su ira, manifiesta su disgusto, y se consuela con el sonido de su propia voz; o como cuando al perder uno un subterráneo lanza espontáneamente un "¡Maldita sea!" de frustración y luego al oír parecidos juramentos de los demás cobra cierto perverso sentido de afinidad con los compañeros que experimentan lo mismo.

Desde luego, este defecto puede encontrarse en buena parte del análisis funcional de las ciencias sociales: un esquema de conducta configurado por cierta serie de fuerzas viene (en virtud de una coincidencia plausible, pero ello no obstante misteriosa) a servir a fines sólo levemente relacionado con esas fuerzas. Un grupo de primitivos se entrega con toda honestidad a la oración para que caigan lluvias y termina fortaleciendo su solidaridad social; un político de barrio se propone permanecer junto a la pila de agua y termina oficiando de mediador entre grupos de inmigrantes no asimilados y una impersonal burocracia gubernamental; un ideólogo expone a gritos sus motivos de queja y termina contribuyendo, por la fuerza de entretenimiento de sus ilusiones, a afianzar el mismo sistema que ataca.

El concepto de función latente se invoca por lo general para cubrir este anómalo estado de cosas, pero se limita a dar nombre al fenómeno (cuya realidad no se cuestiona) en lugar de explicarlo; y el claro resultado de ello es el de que los análisis funcionales —y no sólo los de la ideología— sean irremisiblemente equívocos. El antisemitismo del insignificante burócrata puede ciertamente darle algo que hacer con la cólera acumulada y generada en él por el hecho de tener que adular a quienes considera intelectualmente inferiores y así poder desahogarse; pero ese antisemitismo puede también sencillamente acrecentar su cólera al suministrarle algo diferente ante lo cual manifestar impotente odio. El artista sin éxito puede soportar mejor su fracaso de público invocando los cánones clásicos de su arte, pero esa invocación puede dramatizar más para él el abismo que se abre entre las posibilidades de su ambiente y las exigencias de su visión artística de manera que no le parezca que valga la pena realizar el esfuerzo de salvarlo. La comunidad de percepción ideológica puede unir a los hombres, pero también puede suministrarles (como lo demuestra la historia del sectarismo marxista) un vocabulario que les permita explorar más exquisitamente las diferencias que los separan. El choque de ideólogos puede llevar un problema social a la atención pública, pero también puede cargarlo con una pasión tal que haga imposible tratarlo racionalmente. Los teóricos de la tensión tienen ciertamente conciencia de todas estas posibilidades. En realidad, tienden a hacer resaltar posibilidades y desenlaces negativos antes que positivos y suelen concebir la ideología tan sólo como un recurso *faute de mieux*, lo mismo que comerse las uñas. Pero lo importante es el hecho de que, a pesar de toda su sutileza en la indagación de los motivos de la empresa ideológica, el análisis que hace la teoría de la tensión de las consecuencias de la ideología es crudo, vacilante y evasivo. Desde el punto de vista del diagnóstico es convincente; funcionalmente no lo es.

La razón de esta debilidad es la virtual ausencia en la teoría de la tensión (y también en la teoría del interés) de algo que sea más que una rudimentaria concepción de los procesos de formulación simbólica. Se habla mucho de las emociones "que encuentran una salida simbólica" o que "están ligadas a símbolos apropiados", pero no se tiene casi idea de cómo realmente se realiza esta operación.

El vínculo entre las causas de la ideología y sus efectos parece adventicio por-

que el elemento de conexión —el proceso autónomo de la formulación simbólica— se pasa virtualmente por alto y en silencio. Tanto la teoría del interés como la teoría de la tensión van directamente desde el análisis de la fuente al análisis de la consecuencia sin examinar en ningún momento seriamente las ideologías entendidas como sistemas de símbolos en interacción, como estructuras de entretejidas significaciones. Por supuesto, se delinean temas, y en los análisis de contenido incluso se los cuenta. Pero se los trata a los efectos de dilucidarlos, no con referencia a otros temas ni a alguna teoría semántica; se los considera retrospectivamente referidos al efecto que, según es de presumir, reflejan, o proyectándolos a la realidad social que, según es de presumir, deforman. El problema de saber cómo, después de todo, las ideologías transforman el sentimiento en significación y lo hacen así socialmente accesible queda eliminado por el tosco expediente de colocar símbolos particulares y tensiones (o intereses) particulares unos junto a los otros de manera tal que el hecho de que los primeros deriven de las segundas parece cosa de mero sentido común, o por lo menos de sentido común posfreudiano, posmarxista. Y, si el analista es lo suficientemente diestro, así ocurre.[18] Pero con esto la conexión no queda explicada, sino que es meramente educida. La naturaleza de la relación entre agitaciones sociopsicológicas que incitan a actitudes ideológicas y las elaboradas estructuras simbólicas en virtud de las cuales se da existencia pública a esas actitudes es demasiado complicada para ser entendida desde el punto de vista de una vaga y no examinada noción de resonancias emotivas.

IV

Aquí resulta singularmente interesante el hecho de que, si bien la corriente general de la teoría científica social resultó profundamente influida por casi todos los movimientos intelectuales importantes del último siglo y medio —marxismo, darwinismo, utilitarismo, idealismo, freudismo, conductismo, positivismo, operacionalismo— e intentó capitalizarse en virtualmente todo campo importante de innovación metodológica, desde la ecología, la etología y la psicología comparada hasta la teoría de los juegos, la cibernética y la estadística, no fue virtualmente afectada, salvo en muy pocas excepciones, por una de las corrientes más importantes del pensamiento reciente: el esfuerzo de construir una ciencia independiente de lo que Kenneth Burke llamó "acción simbólica".[19] Ni la obra de filósofos tales como Peirce, Wittgenstein, Cassirer, Langer, Ryle o Morris ni la de críticos literarios como Coleridge, Eliot, Burke, Empson, Blackmur, Brooks o Auerbach parece haber hecho impacto apreciable en la estructura general del análisis científico social. Independientemente de unos pocos lingüistas más emprendedores (y en gran medida programáticos), como un Whorf o un Sapir, la cuestión de saber cómo los símbolos simbolizan, cómo funcionan para expresar significaciones, sencillamente se ha eludido. El físico y

[18] Quizás el *tour de force* más notable en este género paratláctico sea *A Study of Bolshevism* de Nathan Leites (Nueva York, 1953).

[19] K. Burke, *The Philosophy of Literary Form, Studies in Symbolic Action* (Baton Rouge, 1941). En mi exposición, empleo "símbolo" en un sentido amplio que abarca todo acto u objeto físico, social o cultural que sirva como vechículo de una concepción. Sobre una explicación de este punto de vista según el cual "cinco" y "cruz" son igualmente símbolos, véase S. Langer, *Philosophy in a New Key*, cuarta ed. (Cambridge, Mass., 1960), págs. 60-66. [Hay traducción española: *Nueva Clave de la Filosofía*, Buenos Aires, Sur, 1958.]

novelista Walker Percy escribió: "Lo malo es que hoy no existe una ciencia empírica natural de la conducta simbólica *como tal*... Las lamentaciones de Sapir por la falta de una ciencia de la conducta simbólica y por la necesidad de esa ciencia son más pertinentes hoy que hace treinta y cinco años".[21]

Faltando semejante teoría y especialmente faltando todo marco analítico dentro del cual se pueda tratar el lenguaje figurado, los sociólogos se vieron reducidos a considerar las ideologías como elaborados gritos de dolor. No teniendo idea de cómo funcionan las metáforas, 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 en forma pública—, a los sociólogos les faltan los recursos simbólicos con los cuales pudieran construir una formulación más aguda. En el mismo momento en que las artes estaban estableciendo la fuerza cognitiva de la "deformación" y que la filosofía estaba minando la validez de una teoría emotiva de la significación, los científicos sociales rechazaban lo primero y abrazaban lo segundo. Por eso no ha de sorprender que eludan el problema de interpretar las aserciones ideológicas, pues sencillamente no reconocen aquí un problema.[22]

A fin de expresar explícitamente lo que quiero decir me valdré de un ejemplo que, según espero, es tan trivial en sí mismo que disipa toda sospecha de que yo pueda tener un oculto interés en la sustancia de la cuestión política y, lo que es más importante, pone de manifiesto que los conceptos desarrollados para el análisis de aspectos elevados de la cultura —la poesía, por ejemplo— son aplicables a los aspectos más humildes sin que se borre por ello la enorme diferencia de calidad entre ambas esferas. Al tratar las impropiedades cognitivas que para ellos definen la ideología, Sutton y otros se valen de un ejemplo en el que se destaca la tendencia del ideólogo a "ultrasimplificar" la denominación, como ocurre en el caso de la ley Taft-Hartley que hubo de ser llamada "Ley de trabajo de esclavos":

> La ideología tiende a ser simple y bien definida, aun cuando su simplicidad y claridad no hagan justicia al asunto que se discute. La pintura ideológica traza líneas agudas y establece contrastes de blanco y negro. El ideólogo exagera y caricaturiza de la misma manera que el dibujante de historietas. En cambio,

[20] Se encontrarán útiles resúmenes generales de la tradición de la crítica literaria en S. E. Hyman, *The Armed Vision* (New York, 1948) y en R. Welleck y A. Warren, *Theory of Literature*, segunda edición (Nueva York, 1958). Un resumen análogo del material filosófico, que es más variado, aparentemente no existe, pero aquí las obras seminales son C. S. Peirce, *Collected Papers*, ed. C. Hartshorne y P. Weiss, 8 vols. (Cambridge, Mass., 1931); E. Cassirer, *Die Philosophie der symbolischen Formen*, 3 vols. (Berlín, 1923-1929); C. W. Morris, *Signs, Language and Behavior* (Englewood Cliffs, N. J., 1944); [hay traducción española: *Signos, Lenguaje y Conducta*, Buenos Aires, Losada, 1962], y L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (Oxford, 1953).

[21] W. Percy, "The Symbolic Structure of Interpersonal Prrocess", *Psychiatry* 24 (1961); págs. 39-52. La bastardilla es del original. La referencia corresponde a "The Status of Linguistics as a Science", de Sapir, publicado por primera vez en 1929 y reimpreso en D. Mandelbaum, ed., *Selected Writings of Edward Sapir* (Berkeley y Los Angeles, 1949), págs. 160-166.

[22] Una excepción parcial a este hecho, aunque malograda por la obsesión del autor por el poder considerado como la suma y sustancia de la política, es "Style in the Language of Politics" de Lasswell, contenido en Lasswell y otros, *Language of Politics*, págs. 20-39. También debería observarse que el énfasis puesto en el simbolismo verbal en la exposición que sigue se debe meramente a un interés de lograr simplicidad y no se propone negar la importancia de los recursos plásticos, teatrales u otros recursos no lingüísticos en el pensamiento ideológico: la retórica de los uniformes, la iluminación de los escenarios y las bandas que marchan tocando música.

una descripción científica de fenómenos sociales suele ser compleja e indistinta. En la reciente ideología laboral se llamó a la Ley Taft-Hartley "ley de trabajo de esclavos". Cualquier examen desapasionado establece que la ley en modo alguno merece ese rótulo. Cualquier estimación objetiva de la ley debería considerar sus muchas disposiciones individualmente. Y cualquier escala de valores que se aplicara, aun la de los propios sindicatos, haría que esa estimación fuera un veredicto mixto. Pero los veredictos mixtos no son materia de la ideología, son demasiado complicados, demasiado peliagudos; la ideología tiene que caracterizar la ley como un todo con un símbolo para incitar a la acción a trabajadores, votantes y legisladores".[23]

Dejando de lado la cuestión meramente empírica de si, en realidad, es cierto o no que las formulaciones ideológicas de una serie dada de fenómenos sociales son inevitablemente "más simples" que las formulaciones científicas de los mismos fenómenos, en esta argumentación hay un concepto curiosamente despectivo —que podríamos hasta calificar de "ultrasimple"— de los procesos mentales de los dirigentes sindicales, por una parte, y de los "trabajadores, votantes y legisladores", por otra. Es bastante difícil creer que aquellos que acuñaron y difundieron el grito de combate creyeran ellos mismos o esperaran que otros creyesen que esa ley reduciría realmente (o tendría la intención de reducir) al trabajador norteamericano a la condición de esclavo o que el sector del público al que se dirigía el grito de combate lo percibiera en tales términos. Sin embargo es precisamente este concepto chato de las mentalidades de los demás lo que deja al sociólogo sólo con dos posibilidades de interpretación (ambas inadecuadas) sobre la efectividad del símbolo: el símbolo o bien engaña a los desinformados (según la teoría del interés) o bien excita a los irreflexivos (según la teoría de la tensión). Pero ni siquiera se considera que, en efecto, el símbolo podría derivar su fuerza de su capacidad de aprehender, formular y comunicar realidades sociales que se sustraen al templado lenguaje de la ciencia, que el símbolo puede expresar significaciones más complejas de lo que sugiere su lectura general. "La ley del trabajo de esclavos" puede ser, después de todo, no un rótulo sino un tropo.

Más exactamente, esta expresión parece ser una metáfora o por lo menos una metáfora intentada. Aunque muy pocos científicos sociales parecen haber leído mucho de ella, la bibliografía sobre la metáfora —"el poder con que el lenguaje, hasta con un pequeño vocabulario, logra abarcar millones de cosas"— es muy extensa y por ahora está en un razonable acuerdo.[24] En la metáfora tenemos, desde luego, una estratificación de significaciones en la cual una incongruencia de sentido en un nivel produce una afluencia de significaciones en otro. Como lo señaló Percy, el rasgo de la metáfora que más molesta a los filósofos (y, podría haber agregado, a los científicos) es el hecho de que sea "falsa": "La metáfora afirma de una cosa algo que es diferente de ella" y, lo que es peor aún, suele ser más efectiva cuanto más "falsa" es.[25] La fuerza de una metáfora procede precisamente de la interacción entre las significaciones discordantes que ella simbólicamente fuerza dentro de un marco conceptual unitario y la intensidad de esa fuerza depende del grado en que esa coacción logre superar la resistencia psíquica que semejante tensión semántica genera inevitablemente

[23] Sutton y otros, *American Bussines Creed*, pág. 4-5.

[24] Se encontrará una excelente reseña reciente en P. Henle, *Language, Thought and Culture* (Ann Arbor, 1958), págs. 173-195. La cita está tomada de Langer, *Philosophy*, pág. 117.

[25] W. Percy, "Metaphor as Mistake", *The Sewanee Review* 66 (1958): págs. 79-99.

en quien está en condiciones de percibirla. Cuando está lograda, una metáfora transforma una falsa identidad (por ejemplo, la identidad de las medidas laborales del partido republicano y de las medidas de los bolcheviques) en una analogía pertinente; cuando no está lograda, la metáfora es una mera extravagancia.

Que para la mayor parte de la gente la figura "ley de trabajo de esclavos" era en realidad un fracaso (y, por lo tanto, que nunca sirviera con efectividad como "un símbolo para incitar a la acción a trabajadores, votantes y legisladores") parece evidente, y es ese fracaso antes que su supuesta simplicidad y claridad lo que la hace asemejarse más a una caricatura. La tensión semántica entre la imagen de un congreso conservador que declara fuera de la ley al negocio cerrado y la imagen de los campos de prisioneros de Siberia era —aparentemente— demasiado grande para resolverse en una concepción, por lo menos mediante un recurso estilístico tan rudimentario como es ese grito de combate. Excepto (tal vez) para unos pocos entusiastas, la analogía no se manifestó y la falsa identificación continúo siendo falsa. Pero el fracaso no es inevitable, ni siquiera en un nivel elemental. Aunque se trata de un veredicto nada mixto la exclamación de Sherman "La guerra es un infierno" no es una proposición de la ciencia social pero probablemente Sutton y sus asociados no la considerarían ni una exageración ni una caricatura.

Pero más importante que cualquier estimación de la propiedad o impropiedad de los dos tropos como tales es el hecho de que, como las significaciones que esos tropos intentan arrojar el uno sobre el otro tienen después de todo raíces sociales, el éxito o el fracaso del intento tiene que ver no sólo con la fuerza del mecanismo estilístico empleado sino también precisamente con esa clase de factores en los que concentra su atención la teoría de la tensión. Las tensiones de la guerra fría, los temores de un movimiento laboral surgido recientemente de una dura lucha por la existencia y el vislumbrado eclipse del liberalismo del New Deal después de dos décadas de vigencia prepararon el escenario sociopsicológico tanto para la aparición de la figura "trabajo de esclavos" como —cuando esta figura reveló que era incapaz de mostrar una analogía convincente— para su fracaso. Los militaristas japoneses de 1934 que leían su folleto sobre *Teoría Básica de la Defensa Nacional y Sugestiones para su Fortalecimiento* con la familiar metáfora "La guerra es el padre de la creación y la madre de la cultura", no considerarían sin duda convincente la máxima de Sherman, así como éste no consideraría convincente la máxima de los japoneses.[26] Estos se estaban preparando enérgicamente para librar una guerra imperialista en una vieja nación que trataba de insertarse en el mundo moderno; Sherman estaba librando cansadamente una guerra civil en una nación todavía no realizada y desgarrada por odios internos. No es pues la verdad lo que varía con los contextos sociales, psicológicos y culturales, sino que lo que varía son los símbolos que elaboramos en nuestros intentos, desigualmente efectivos, de aprehenderla. La guerra *es* un infierno y *no* la madre de la cultura, como hubieron de descubrirlo ulteriormente los japoneses, aunque sin duda ellos expresan este hecho en un lenguaje más grandilocuente.

La sociología del conocimiento debería llamarse la sociología de la significación pues lo que está socialmente determinado es, no la naturaleza de la concepción, sino sus vehículos. En una comunidad que bebe únicamente café solo, observa Henle, halagar a una muchacha diciéndole: "Eres la crema de mi café" daría una impresión enteramente falsa; y si la condición de omnívoro fuera considerada una caracte-

[26] Citado en J. Crowley, "Japanese Army Factionalism in the Early 1930's," *The Journal of Asian Studies* 21 (1958): págs. 309-326.

rística de los osos más significativa que su tosquedad y torpeza, llamar a un hombre "viejo oso" podría significar, no que ese hombre es tosco, sino que tiene gustos universales.[27] O, para tomar un ejemplo de Burke, como en Japón las personas sonríen cuando se menciona la muerte de un amigo íntimo, el equivalente semántico (desde el punto de vista de la conducta y desde el punto de vista verbal) en un idioma occidental es no "El sonrió", sino "Se le descompuso el rostro" pues con esta versión estamos "traduciendo las usanzas sociales aceptadas del Japón a las correspondientes usanzas sociales aceptadas de Occidente".[28] Y, un ejemplo más cercano a la esfera ideológica, Sapir ha hecho notar que la presidencia de un comité tiene la fuerza figurada que le damos sólo porque pensamos que "las funciones administrativas hacen a una persona superior a quienes son administrados"; "si la gente se diera cuenta de que las funciones administrativas no son más que automatismos simbólicos, la presidencia de una comisión se reconocería casi como un símbolo petrificado y el valor particular que ahora se siente que tiene esa posición tendería a desaparecer."[29] No es diferente el caso de "la ley del trabajo de esclavos". Si por cualquier razón los campos de trabajos forzados llegan a desempeñar un papel menos prominente en la imagen norteamericana de la Unión Soviética, lo que habrá de disolverse es, no la veracidad del símbolo, sino su significación misma, su capacidad de ser o bien verdadero o bien falso. Sencillamente uno debe formular el argumento —de que la Ley Taft-Hartley constituye una mortal amenaza al trabajo organizado— de alguna otra manera.

En suma, entre una figura ideológica como "ley de trabajo de esclavos" y las realidades sociales de la vida norteamericana en medio de las cuales aparece esa figura, existe una sutil interrelación que conceptos como "deformación", "selectividad" o "ultrasimplificación" sencillamente no pueden formular.[30] No sólo es la estructura semántica de la figura mucho más compleja de lo que parece en la superficie, sino que un análisis de esa estructura nos obliga a rastrear una multiplicidad de conexiones y referencias entre ella y la realidad social, de suerte que el cuadro final es el cuadro de una configuración de significaciones no similares de cuyo entrelazamiento deriva la fuerza expresiva y la fuerza retórica del símbolo final. Ese entrelazamiento es él mismo un proceso social, un proceso que se da no "en la cabeza" de alguien, sino en ese mundo público donde "las personas hablan unas con otras, nombran cosas, ha-

27 Henle, *Language, Thought and Culture*, págs. 4-5.

28 K. Burke, *Counterstatement* (Chicago, 1957), pág. 149.

29 Sapir, "Status of Linguistics", pág. 568.

30 Desde luego, la metáfora no es el único recurso estilístico con el que cuenta la ideología. La metonimia ("Todo cuanto tengo que ofrecer es sangre, sudor y lágrimas"), la hipérbole ("El Reich de mil años"), la miosis ("Regresaré"), la sinécdoque ("Wall Street"), el oxímoron (La "cortina de hierro") la personificación ("La mano que empuñaba la daga se hundió en la espalda de su vecino") y todas las otras figuras que los retóricos clásicos reunieron tan trabajosamente y clasificaron tan cuidadosamente son utilizadas una y otra vez; también se utilizan recursos sintácticos tales como la antítesis, la inversión y la repetición; asimismo son empleados los recursos prosódicos, como el ritmo, la rima y la aliteración y los recursos literarios como la ironía, el panegírico y el sarcasmo. No toda la representación ideológica es figurada. Su grueso consiste en afirmaciones completamente literales, que, independientemente de cierta tendencia a una improbabilidad *prima facie*, son difíciles de distinguir de las enunciaciones propiamente científicas: "La historia de todas las sociedades que existieron hasta hoy es la historia de la lucha de clases"; "Toda la moral de Europa se basa en valores que resultan útiles al rebaño", etc. Como sistema cultural, una ideología que se desarrolló más allá de la fase de los meros gritos de combate consiste en una intrincada estructura de significaciones interrelacionadas —interrelacionadas en cuanto a los mecanismos semánticos que las formulan— de la cual la organización en dos planos de una metáfora aislada es sólo una débil representación.

cen afirmaciones y hasta cierto punto se comprenden unas a otras".[31] El estudio de la acción simbólica es una disciplina sociológica en no menor medida que el estudio de pequeños grupos, de las burocracias o del cambiante papel de la mujer norteamericana, sólo que está mucho menos desarrollada.

V

Haciéndonos la pregunta que la mayoría de los estudiosos de la ideología no se hacen —¿qué queremos decir precisamente cuando afirmamos que las tensiones sociopsicológicas están "expresadas" en formas simbólicas?— damos muy rápidamente en aguas bien profundas por cierto, en una teoría no tradicional y aparentemente paradójica sobre la naturaleza del pensamiento humano entendido como una actividad pública y no, o por lo menos no fundamentalmente, como una actividad privada.[32] Aquí no podemos ocuparnos de los detalles de semejante teoría, ni podemos reunir cantidades significativas de pruebas en su apoyo. Pero debemos trazar por lo menos sus líneas generales si pretendemos orientarnos desde el evasivo mundo de los símbolos y del proceso semántico hacia el (aparentemente) más sólido mundo de los sentimientos y de las instituciones, si pretendemos discernir de una manera más o menos circunstanciada los modos de interpenetración de la cultura, de la personalidad y del sistema social.

La proposición que define esta manera de abordar el pensamiento *en plein air* —lo que, siguiendo a Galanter y a Gerstenhaber, podemos llamar "la teoría extrínseca"— es la de que 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".[33] La acción de pensar, la conceptualización, la formulación, la comprensión o lo que se quiera consiste, no en una espectral proceso que se desarrolla en la cabeza de alguien, sino en un cotejo de los estados y procesos de modelos simbólicos con los estados y procesos del mundo exterior:

> Pensar con imágenes es ni más ni menos que construir una imagen del ambiente, hacer que el modelo discurra más rápido que el ambiente y predecir que el ambiente se comportará como se comporta el modelo... El primer paso en la solución de un problema consiste en construir un modelo o imagen de los "rasgos importantes" del (ambiente). Esos modelos pueden construirse con muchas cosas, incluso partes del tejido orgánico del cuerpo, y el hombre puede construirlos con papel y lápiz o haciendo verdaderos artefactos. Una vez construido el modelo se lo puede manipular bajo diversas condiciones y coacciones hipotéticas. El organismo es pues capaz de "observar" el resultado de esas manipulaciones y proyectarlas al ambiente de manera que sea posible la predicción. De conformidad con este modo de ver, un ingeniero aeronáutico está pensando cuando manipula un modelo de un nuevo avión en un túnel de viento. El automovilista está pensando cuando con su dedo recorre una línea del mapa;

[31] Percy, "Symbolic Structure".

[32] G. Ryle, *The Concept of Mind* (Nueva York, 1949).

[33] E. Galanter y M. Gerstenhaber, "On Thought: The Extinsic Theory", *Psychol. Rev.* 63 (1956): págs. 218-227.

el dedo le sirve como modelo de los aspectos relevantes del automóvil y el mapa como modelo del camino. Modelos externos de esta clase se usan a menudo cuando se piensa en (ambientes) complejos. Las imágenes usadas en el pensamiento dependen de que sean accesibles los hechos fisicoquímicos del organismo que pueden usarse para formar modelos.[34]

Esta concepción, desde luego, no niega la conciencia: la define. Toda percepción consciente es, como lo ha sostenido Percy, un acto de reconocimiento, un acto en el cual un objeto (o un hecho, un acto, una emoción) es identificado al comparárselo con un símbolo apropiado:

> No es suficiente decir que uno tiene conciencia *de* algo; uno tiene además conciencia de que algo es algo. Hay una diferencia entre la aprehensión de una *Gestalt* (un pollo percibió el efecto Jastrow tan bien como un ser humano) y la aprehensión de ella en su vehículo simbólico. Cuando paseo la mirada por la habitación, me doy cuenta de una serie de actos, realizados casi sin esfuerzo, de verificación: veo un objeto y sé lo que es. Si la mirada cae sobre algo no familiar, inmediatamente me doy cuenta de que falta uno de los términos del cotejo y pregunto qué es (el objeto), una pregunta extraordinariamente misteriosa.[35]

Lo que falta y aquello por lo que se pregunta es un modelo simbólico en el cual hago entrar "algo no familiar" para hacerlo así familiar:

> Si veo a cierta distancia un objeto y no lo reconozco, puedo verlo (y en realidad lo veo así) como una sucesión de cosas diferentes, cada una de las cuales es rechazada por el criterio de correspondencia a medida que me voy acercando hasta llegar a una que está positivamente certificada. Realmente puedo ver cómo un conejo una mancha de luz solar en un campo, una visión que va mucho más allá de la suposición de que puede tratarse de un conejo; no, la *Gestalt* percibida tiene esa configuración marcada verdaderamente por la esencia del conejo, y yo podría haber jurado que era un conejo. Al acercarme más, la forma de la luz del sol cambia lo suficiente como para que yo rechace la traza del conejo. El conejo se desvanece y yo formo otra traza, ahora se trata de una bolsita de papel, y así sucesivamente. Pero lo más significativo de todo, aun tratándose del último reconocimiento correcto, es que éste constituye una aprehensión tan mediata como las incorrectas; también se trata de una operación de cotejo, de una aproximación. Y observemos al pasar que, aun cuando sea correcta, aun cuando esté confirmada por todos los indicios, la aprehensión puede funcionar también efectivamente para ocultar así como para descubrir. Cuando reconozco a un pájaro extraño como un gorrión tiendo a desentenderme de ese pájaro con la apropiada formulación: se trata sólo de un gorrión.[36]

[34] *Ibíd.* Ya he citado este agudo pasaje antes en el capítulo 3, sec. III al intentar exponer la teoría extrínseca de pensamiento en el contexto de las recientes conclusiones antropológicas evolutivas, neurológicas y culturales.

[35] W. Percy, "Symbol, Consciousness and Intersubjectivity, *Journal of Philosophy* 55 (1958); págs. 631-641. La bastardilla es del original. Citado con permiso.

[36] *Ibíd.* Citado con permiso.

A pesar del tono algún tanto intelectualista de estos varios ejemplos, la teoría extrínseca del pensamiento puede también extenderse al aspecto afectivo de la vida psíquica.[37] Así como un mapa caminero transforma meras locaciones físicas en "lugares" conectados por rutas numeradas y separados por distancias medidas, lo cual no permite tomar el camino que nos lleve desde donde estamos hasta donde deseamos ir, así también un poema, como por ejemplo "Félix Randal" de Hopkins, en virtud del poder evocativo de la carga emotiva del lenguaje, suministra un modelo simbólico del impacto emocional de la muerte prematura que, si estamos tan compenetrados con él como con el mapa caminero, transforma sensaciones físicas en sentimientos y actitudes y nos permite reaccionar a semejante tragedia, no "ciegamente", sino "inteligentemente". Los ritos centrales de la religión —una misa, una peregrinación, una confirmación— son modelos simbólicos (aquí más en la forma de actividades que de palabras) de un particular sentido de lo divino, de una clase de estado anímico devoto, que tiende a producir en sus participantes la continua y repetida realización de aquéllos. Por supuesto, así como la mayoría de los actos que habitualmente llamamos de "cognición" están más en el nivel de identificar un conejo que en el nivel de trabajar con un túnel de viento, también la mayor parte de lo que habitualmente llamamos "expresión" (frecuentemente la dicotomía es exagerada y en general mal entendida) está representada más por modelos tomados de la cultura popular que del arte elevado y de los ritos religiosos formales. Pero lo importante es señalar que el desarrollo, el mantenimiento y la desaparición de "estados anímicos", "actitudes", "sentimiento", etc. no son "un espectral proceso que se da en las corrientes de la conciencia y cuyo acceso nos está vedado", así como no lo es el proceso de discernir objetos, hechos, estructuras, etc. en nuestro ambiente. También aquí "estamos describiendo los modos en que... las personas llevan a cabo partes de su conducta predominantemente públicas".[38]

Cualesquiera que sean las otras diferencias que presenten los llamados símbolos o sistemas de símbolos cognitivos y los llamados expresivos, tienen por lo menos algo en común: son fuentes extrínsecas de información en virtud de las cuales puede estructurarse la vida humana, son mecanismos extrapersonales para percibir, comprender, juzgar y manipular el mundo. Los esquemas culturales —religiosos, filosóficos, estéticos, científicos, ideológicos— son "programas"; suministran un patrón o modelo para organizar procesos sociales y psicológicos, así como los sistemas genéticos proveen un correspondiente modelo de la organización de procesos orgánicos.

> Estas consideraciones definen los términos en que abordamos el problema del "reduccionismo" en psicología y en las ciencias sociales. Los niveles que hemos tratado de discernir (organismo, personalidad, sistema social, cultura)... son... niveles de organización y control. Los niveles inferiores "condicionan" y de esta manera en cierto sentido "determinan" las estructuras en las cuales ellos entran, en el mismo sentido en que la estabilidad de un edificio depende de las propiedades de los materiales de que está construido. Pero las propiedades físicas de los materiales no determinan el *plano* del edificio; éste es un factor de otro orden, un factor de *organización*. Y la organización controla las *rela-*

[37] S. Langer, *Feeling and Form.*
[38] La cita es de Ryle, *Concept of Mind*, pág. 51.

ciones de los materiales entre sí, las *maneras* en que son utilizados en la construcción y en virtud de las cuales el edificio constituye un sistema ordenado de un tipo particular; si miramos "hacia abajo" en la serie, siempre podemos investigar y descubrir conjuntos de "condiciones" de las que depende la función de un orden superior de organización. Hay así un conjunto inmensamente complicado de condiciones fisiológicas de que depende el funcionamiento psicológico, etc. Apropiadamente comprendidas y evaluadas, esas condiciones son siempre auténticos factores determinantes de procesos de los sistemas organizados en los niveles superiores siguientes. Pero también podemos mirar "hacia arriba" en la serie. En esta dirección vemos "estructuras", esquemas de organización, estructuras de significación, "programas", etc. que constituyen el centro de la organización del sistema en el nivel en el que hemos concentrado nuestra atención.[39]

Esos patrones simbólicos son necesarios, como se ha observado frecuentemente, porque la conducta humana es en extremo plástica. No estando estrictamente controlada, sino estándolo sólo de manera muy difusa por programas o modelos genéticos —fuentes intrínsecas de información—, la conducta humana tiene que estar controlada en un grado importante, si ha de alcanzar alguna forma efectiva, por programas o modelos extrínsecos. Las aves aprenden a volar sin túneles de viento y las reacciones de los animales inferiores a la muerte son en gran parte innatas, están fisiológicamente preformadas.[40] El carácter extremadamente general, difuso y variable de la capacidad de respuesta innata del hombre significa que los particulares esquemas que asume su conducta están guiados predominantemente por patrones culturales antes que genéticos. El hombre, ese animal que fabrica herramientas, que ríe o que miente, es también un animal incompleto, o más exactamente, un animal que se completa a sí mismo. Siendo agente de su propia realización, el hombre crea, valiéndose de su capacidad general para construir modelos simbólicos, las aptitudes específicas que lo definen. O —para volver por fin a nuestro tema— el hombre se hace, para bien o para mal, un animal político por obra de la construcción de ideologías, de imágenes esquemáticas de orden social.

[39] T. Parsons, "An Approach to Pychological Theory in Terms of the Theory of Action", en *Psychology: A Study of a Science*, ed. S. Koch (Nueva York, 1959) vol. 3. La bastardilla es del original. Compárese: "Para explicar esta selectividad es necesario suponer que la estructura de la enzima esté relacionada de alguna manera con la estructura del gen. En virtud de una extensión lógica de esta idea llegamos al concepto de que el gen es una representación —un patrón, por así decirlo— de la molécula de la enzima y que la función del gen consiste en servir como fuente de información respecto de la estructura de la enzima. Parece evidente que la síntesis de una enzima —una molécula proteínica gigante constituida por centenares de aminoácidos dispuestos desde el principio al fin en un orden único y específico— requiere un modelo o serie de instrucciones de alguna clase. Esas instrucciones deben ser características de la especie, deben ser automáticamente transmitidas de generación en generación y deben ser constantes aunque susceptibles de cambio evolutivo. La única entidad conocida que podría desempeñar semejante función es el gen. Hay muchas razones para creer que el gen transmite información al obrar como un modelo o patrón". N. H. Horowitz, "The Gene", *Scientific American*, febrero de 1956, pág. 85.

[40] Este punto está algún tanto mal formulado a la luz de los recientes análisis del aprendizaje animal; pero la tesis esencial —de que existe una tendencia general a un control de la conducta más difuso y menos determinado por obra de parámetros intrínsecos (innatos) a medida que vamos desde los animales inferiores a los animales superiores— parece bien establecida. Véase *supra*, capítulo 3.

Además, como las diversos tipos de sistemas de símbolos culturales son fuentes extrínsecas de información (modelos para organizar procesos sociales y psicológicos) ellos entran decisivamente en juego en situaciones en las que falta el tipo particular de información que ellos contienen, en situaciones en que las guías institucionalizadas de conducta, de pensamiento o de sentimiento son débiles o no existen. Uno necesita poemas y mapas camineros en un terreno que no es familiar emocional o topográficamente.

Lo mismo ocurre con la ideología. En entidades políticas firmemente insertas en el conjunto, señalado por Edmund Burke, de "antiguas opiniones y antiguas reglas de vida", el papel de la ideología, en un sentido explícito, es marginal. En esos sistemas políticos realmente tradicionales los participantes obran (para emplear otra frase de Burke) como hombres de sentimientos inculcados; están guiados tanto emocionalmente como intelectualmente en sus juicios y actividades por prejuicios no examinados que no los dejan "vacilar en el momento de la decisión, en una actitud escéptica, desconcertada o irresoluta".

Pero cuando (como en la Francia revolucionaria y también en la conmovida Inglaterra) llegan a cuestionarse esas opiniones y reglas de vida consagradas, florece el afán de encontrar formulaciones ideológicas sistemáticas, ya para reformar aquellas opiniones y reglas, ya para reemplazarlas. La función de la ideología consiste en hacer posible una política autónoma al proveer conceptos llenos de autoridad que le den sentido, al suministrar imágenes persuasivas por medio de las cuales pueda captársela sensatamente.[41]

Las ideologías formales tienden primero a nacer y luego a mantenerse precisamente en el momento en que un sistema político comienza a liberarse del gobierno inmediato de la tradición recibida, de la guía directa y detallada de cánones religiosos o filosóficos, por un lado, y de los preceptos irreflexivos de la moral, por el otro.[42] La diferenciación de una política autónoma implica la diferenciación también de un modelo cultural distinto de acción política, pues los viejos modelos, no especializados, son o bien demasiado generales o bien demasiado concretos para ofrecer la clase de guía que exige semejante sistema político. Esos modelos traban la conducta política al obstaculizarla con significaciones trascendentes o ahogan la imaginación política al sujetarla al crudo realismo del juicio habitual. Las ideologías comienzan a convertirse en hechos decisivos como fuentes de significaciones y actitudes sociopolíticas cuando ni las orientaciones culturales más generales de una sociedad ni sus orientaciones más "pragmáticas" y positivas alcanzan ya a suministrar una imagen adecuada de proceso político.

[41] 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. Se encontrará un análisis de ideología moral realizado en términos muy semejantes a los desarrollados en ese artículo, en A. L. Green, "The Ideology of Anti-Fluoridation Leaders", *The Journal of Social Issues* 17 (1961); págs. 13-25.

[42] Que tales ideologías puedan fomentar, como la de Burke o la de De Maistre, la revigorización de las usanzas o la reimposición de la hegemonía religiosa no entraña desde luego una contradicción. Uno elabora argumentos en favor de la tradición sólo cuando ha sido cuestionada la validez de la tradición. En la medida en que esos intentos logran éxito aportan, no un retorno a un ingenuo tradicionalismo, sino una retradicionalización ideológica que es algo completamente diferente. Véase Mannheim, "Conservative Thought", en sus *Essays on Sociology and Social Psychology* (Nueva York, 1953), especialmente págs. 94 y 98. [Hay traducción española: *Ensayos sobre Sociología y Psicología Social*, México, Fondo de Cultura Económica.]

En cierto modo, esta afirmación no es sino otro modo de decir que la ideología es una respuesta a un estado de tensión. Sólo que ahora estamos abarcando la tensión *cultural*, así como la tensión social y psicológica. Lo que más directamente da nacimiento a la actividad ideológica es una pérdida de orientación, una incapacidad (por falta de modelos viables) de comprender el universo de las responsabilidades y derechos cívicos en que uno se encuentra. El desarrollo de una política diferenciada (o de una mayor diferenciación interna en el seno de esa política) puede (y comúnmente ocurre así) acarrear severa dislocación social y severa tensión psicológica. Pero también aporta consigo confusión conceptual a medida que las imágenes establecidas de orden político pierden vigencia o caen en el descrédito. La razón por la cual la revolución francesa fue la más grande incubadora de ideologías extremistas, de ideologías "progresistas" y de ideologías "reaccionarias" por igual, en la historia humana, no fue la de que la inseguridad personal o el desequilibrio social fueran más profundos y más agudos que en muchos otros períodos anteriores —aunque ciertamente fueron muy profundos y agudos— sino la de que el principio central de organización de la vida política, el derecho divino de los reyes, estuviera aniquilado.[43] Es la confluencia de tensiones sociopsicológicas, cuando faltan recursos culturales mediante los cuales se pueda dar sentido a las tensiones, lo que prepara el escenario para que aparezcan ideologías sistemáticas (políticas, morales o económicas).

Y, a su vez, es el intento de las ideologías de dar sentido a situaciones sociales incomprensibles, de interpretarlas de manera que sea posible obrar con significación dentro de ellas, lo que explica la naturaleza en alto grado figurada de las ideologías y la intensidad con que, una vez aceptadas, se las sostiene. Así como la metáfora extiende el lenguaje al ampliar su alcance semántico y al permitir expresar significaciones que no puede manifestar literalmente, del mismo modo el desplazamiento de las significaciones literales en la ideología —la ironía, la hipérbole, la antítesis exagerada— ofrece nuevos marcos simbólicos para medir la multitud de "hechos no familiares" que, cual un viaje a un país extraño son producidos por una transformación de la vida política. Cualquier otra cosa que además puedan ser las ideologías —proyecciones de temores no reconocidos, disfraces de ulteriores motivos, expresiones de solidaridad grupal— son, de manera sumamente clara, mapas de una realidad social problemática y matrices para crear una conciencia colectiva. Que en cada caso particular el mapa sea preciso o la conciencia loable es una cuestión aparte, a la cual difícilmente se pueda dar la misma respuesta en el caso del nazismo y el sionismo, de los nacionalismos de McCarthy y de Churchill, de los defensores de la segregación y de sus opositores.

VI

Si bien, desde luego, el fermento ideológico está muy difundido en la sociedad moderna, en este momento quizá su localización más prominente esté en los nuevos (o renovados) estados de Asia, Africa y algunas partes de América Latina, pues en

[43] También es importante recordar que el principio quedó destruido mucho antes de la muerte del rey; ésta fue en verdad un sacrificio ritual hecho al principio que lo sucedió: "Cuando [Saint-Just] exclama: 'Determinar el principio en virtud del cual el acusado [Luis XVI] quizás haya de morir es determinar el principio por el cual vive la sociedad que lo juzga', Saint-Just demuestra que son los filósofos quienes han de dar muerte al rey: el rey debe morir en nombre del contrato social". A. Camus, *The Rebel* (Nueva York, 1958), pág. 114.

esos estados, comunistas o no comunistas, es donde se están dando los pasos iniciales para apartarse de la tradicional organización política fundada en la mansedumbre y la tradición. El logro de la independencia, el derrocamiento de las clases gobernantes establecidas, la popularización de la legitimidad, la racionalización de la administración pública, el surgimiento de elites modernas, la difusión de la instrucción y de las comunicaciones de masas y la propulsión de, se quiera o no se quiera, gobiernos inexpertos en medio de un precario orden internacional que ni siquiera sus participantes más antiguos entienden muy bien, son todos factores que crean una sensación de desorientación, una desorientación frente a la cual las imágenes recibidas de autoridad, de responsabilidad y de finalidad cívica parecen radicalmente inadecuadas. La busca de un nuevo marco simbólico que permita concebir y formular los problemas políticos y la manera de reaccionar a ellos, ya sea en la forma del nacionalismo, del marxismo o del liberalismo, o del racismo, o del populismo, o del cesarismo, o del clericalismo, o alguna variedad de reconstruido tradicionalismo (o, que es lo más común, una confusa mezcla de varias de estas posturas) es por lo tanto tremendamente intensa.

Intensa..., pero indeterminada. En su mayor parte, los nuevos estados andan aún a tientas tratando de usar conceptos políticos que todavía no comprenden; y el resultado es en casi todos los casos (por lo menos en los casos no comunistas) inseguro, no tan sólo en el sentido de que el desenlace de todo proceso histórico es incierto, sino en el sentido de que resulta extremadamente difícil estimar de una manera general la dirección del proceso. Intelectualmente todo está en movimiento y las palabras de un poeta extravagante en política, Lamartine, escritas sobre la Francia del siglo XIX se pueden aplicar a los nuevos estados quizá con mayor propiedad aun que a la moribunda Monarquía de Julio:

> Estos son tiempos de caos; las opiniones son un revoltijo, los partidos representan una arrebatiña; el lenguaje de las nuevas ideas no ha sido creado; nada es más difícil que dar una buena definición de uno mismo en religión, en filosofía, en política. Uno siente su causa, la conoce, la vive y, llegado el caso, muere por ella, pero no puede nombrarla. El problema de este tiempo es clasificar las cosas y los hombres... El mundo tiene revuelto su catálogo.[44]

En el mundo actual (1964), esta observación no es más cierta de lo que es en Indonesia, donde todo el proceso político está cubierto por la costra de símbolos ideológicos, cada uno de los cuales intenta desenmarañar el catálogo de la república, nombrar su causa y dar sentido y finalidad a su organización política. Es un país de falsos comienzos y frenéticas revisiones, de una búsqueda desesperada de un orden político cuya imagen, cual un espejismo, retrocede tanto más rápidamente cuanto más ansiosamente se aproxima uno a ella. El lema salvador en medio de toda esta frustración es: "La revolución está inconclusa", y así es en efecto, pero sólo porque nadie sabe, ni siquiera aquellos que lo proclaman en voz más alta, cómo llevar a cabo precisamente la tarea de completarla.[45]

[44] Alphonse de Lamartine, "Declaration of Principles", en *Introduction to Contemporary Civilization in the West, A Source Book* (Nueva York 1946), 2: págs. 328-333.

[45] El siguiente tratamiento, muy esquemático y necesariamente *ex cathedra*, se basa principalmente en mis propias investigaciones y representa sólo mis propios puntos de vista, pero también me apoyé mucho en la obra de Herbert Feith en cuanto al material concreto. Véase especialmente *The Decline of Constitutional Democracy in Indonesia* (Nueva York, 1962) y "Dynamics

Los conceptos de gobierno más desarrollados de la tradición indonesia fueron aquellos sobre los que se construyeron los clásicos estados hinduizados de los siglos IV a XV, conceptos que persistían en formas algún tanto revisadas y debilitadas aun después de haber sido islamizados dichos estados y luego reemplazados o sometidos por el régimen colonial holandés. Y de esos conceptos el más importante era lo que podríamos llamar la teoría del centro ejemplar, la idea de que la ciudad capital (o, más exactamente, el palacio del rey) era al propio tiempo un microcosmo del orden sobrenatural —"una imagen del universo en una escala menor"— y la corporización material del orden político.[46] La capital era no meramente el núcleo, el motor o el eje del estado, *era* el estado.

En el período hindú, el castillo del rey comprendía virtualmente toda la ciudad. "Ciudad celestial" cuadrada, construida de conformidad con las ideas de la metafísica india, era algo más que la sede del poder, era un paradigma sinóptico de la forma ontológica de la existencia. En su centro estaba el divino rey (una encarnación de una deidad india), su trono simbolizaba el Monte Meru, morada de los dioses; los edificios, calles, muros de la ciudad y hasta, en el plano ceremonial, las mujeres del rey y el personal que lo servía estaban dispuestos de manera cuadrangular alrededor de él y según las direcciones de los cuatro vientos sagrados. No sólo el rey mismo sino también su ritual, su realeza, su corte y su castillo tenían significación carismática. El castillo y la vida del castillo eran la esencia del reino y quien (a menudo después de haber meditado en el desierto para alcanzar elevado estado espiritual) se apoderaba del castillo, se apoderaba de todo el imperio, lograba todo el carisma del puesto y desplazaba al rey, que ya no era sagrado.[47]

Las primeras entidades políticas no eran, pues, tanto unidades territoriales solidarias como sueltos conjuntos de aldeas orientadas hacia un centro urbano común, y cada uno de esos centros competía con los demás para alcanzar el poder. El grado de hegemonía regional o a veces de hegemonía interregional dependía, no de la sistemática organización administrativa de extensos territorios gobernados por un solo rey, sino de las diferentes aptitudes de los reyes para movilizar y emplear efectivas fuerzas de choque para saquear las capitales rivales, aptitudes de las cuales se creía que se fundaban en bases religiosas, es decir místicas. Y la configuración no era exclusivamente territorial, sino que consistía en una serie de círculos concéntricos de poder religioso-militar que se extendían alrededor de las diversas ciudades capitales, como las ondas de la radiotelefonía se difunden desde un transmisor. Cuanto más cerca estaba una aldea de una ciudad, mayor era el impacto cultural de la corte en la aldea. E inversamente, cuanto mayor era el desarrollo de la corte —rey, sacerdotes, artesanos y nobles—, mayor era su autenticidad como epítome del orden cósmico, mayor era su fuerza militar y mayor era el alcance efectivo del poder con sus círculos concéntricos que se extendían hacia afuera. Excelencia espiritual y eminencia política eran una misma cosa. Los poderes mágicos y la influencia ejecutiva fluían en una sola corriente hacia afuera y hacia abajo, desde el rey a través de la escala descendente de los rangos del personal real y de las cortes menores que estaban subordinadas al rey, para

---

of Guided Democracy", en *Indonesia* ed. R. McVey (New Haven, 1963), págs. 309-409. Sobre el análisis cultural general dentro del cual se insertan mis interpretaciones, véase C. Geertz *The Religion of Java* (Nueva York, 1960).

[46] R. Heine-Geldern, "Conceptions of State and Kinship in Southeast Asia", *Far Eastern Quarterly* 2 (1942); págs. 15-30.

[47] *Ibíd.*

llegar por fin a la masa campesina, residual espiritual y políticamente. Era aquel un concepto facsímil de organización política, un concepto en el que el reflejo del orden sobrenatural microscópicamente reproducido en la vida de la capital era a su vez reflejado cada vez más tenuemente en el interior del país produciendo así una jerarquía de copias, cada vez menos fieles, de la esfera eterna, trascendente. En semejante sistema, la organización administrativa, militar y ceremonial de la corte ordena el mundo alrededor de ella icónicamente al darle un parangón tangible.[48]

Cuando llegó el Islam, la tradición política hindú quedó en cierta medida debilitada, especialmente en los reinos comerciales y costeros del mar de Java. La cultura cortesana persistió sin embargo, aunque fue sobrepasada, mezclada con símbolos e ideas islámicos y extendida a la masa urbana, étnicamente más diferenciada, que miraba con menos reverencia el orden clásico. El continuo crecimiento, especialmente en Java, del control administrativo holandés desde mediados del siglo XIX a principios del siglo XX redujo aún más la tradición. Pero como los niveles inferiores de la burocracia continuaron siendo ocupados casi enteramente por indonesios de las antiguas clases superiores, la tradición continuó aun entonces siendo la matriz del orden político de las aldeas. La Regencia o la oficina del distrito continuó siendo no sólo el eje de la entidad política sino la corporización de ella, una entidad política con respecto a la cual la mayor parte de los campesinos eran no tanto actores como público.

Fue esa tradición con la que se quedó la nueva elite de la Indonesia republicana después de la revolución. Esto no quiere decir que la teoría del centro ejemplar persistiera inmutable, flotando como algún arquetipo platónico a través de la eternidad de la historia indonesia, pues (lo mismo que la sociedad en su conjunto) evolucionó y se desarrolló para terminar por ser quizá más convencional y menos religiosa en sus líneas generales. Tampoco significa que ideas extranjeras (del parlamentarismo europeo, del marxismo, de la moral islámica) no desempeñaran un papel esencial en el pensamiento político indonesio, pues el nacionalismo indonesio moderno dista mucho de ser meramente un viejo vino metido en un odre nuevo. Lo que sencillamente ocurre es que por ahora el paso conceptual desde la clásica imagen (de una entidad política como centro concentrado de pompa y poder que daba motivo a la veneración popular y a las acciones militares a expensas de otros centros rivales) a una imagen de una entidad política vista como una comunidad nacional sistemáticamente organizada no se ha completado aún a pesar de todos estos cambios e influencias. En realidad, ese proceso ha quedado detenido y hasta cierto punto se ha invertido.

Ese fracaso cultural es manifiesto por el creciente clamoreo ideológico, aparentemente interminable, que se mantuvo en la política indonesia desde la revolución. El intento más prominente de construir (por medio de una extensión figurada de la tradición clásica, de una reelaboración esencialmente metafórica de ella) un nuevo marco simbólico dentro del cual se pudiera dar forma y significación a la emergente

[48] "Toda la extensión de Yawa [Java] puede compararse con una ciudad del reino del príncipe. Por millares [se cuentan] las moradas de la gente que pueden compararse con las mansiones de los sirvientes reales que rodean el cuerpo del complejo real. Toda clase de islas extranjeras; con ellas se pueden comparar las tierras cultivadas, felices y tranquilas. En cuanto al aspecto de los parques, éstos son los bosques y los montes todos erigidos por El sin sentir ansiedad". Canto 17, estrofa 3 del *Nagara-Kertagama*, poema épico real del siglo XIV, traducido en Th. Piegeaud, *Java in the 14th Century* (La Haya, 1960). En Java el término *nagara* aún significa indiferentemente palacio, ciudad capital, estado, país o gobierno y a veces hasta "civilización".

política republicana fue el famoso concepto de Pantjasila del presidente Sukarno, expuesto primero en un discurso público hacia el final de la ocupación japonesa.[49]

Siguiendo la tradición india de una serie fija de números de preceptos —las tres joyas, los cuatro sublimes estados, la óctuple senda, las veinte condiciones de buen gobierno, etc.—, el Pantjasila consistía en cinco (*pantja*) principios (*sila*) que debían formar los "sagrados" fundamentos ideológicos de una Indonesia independiente. Lo mismo que todas las buenas constituciones, el Pantjasila era breve, ambiguo e impecablemente noble; los cinco puntos eran "nacionalismo", "humanitarismo", "democracia", "bienestar social", "monoteísmo" (pluralista). Por último, estos conceptos modernos, introducidos tan impasiblemente en un marco medieval, estaban explícitamente identificados con un concepto campesino indígena, el *cotong rojong* (literalmente, "el soportar colectivamente cargas"; en sentido figurado, "la piedad de todos en interés de todos"), y así reunían la "gran tradición" del estado ejemplar, las doctrinas del nacionalismo contemporáneo y las "pequeñas tradiciones" de las aldeas en una luminosa imagen.[50] Las razones por las cuales fracasó este ingenioso proyecto son muchas y complejas y sólo algunas son propiamente culturales, como por ejemplo la fuerza que tenían en ciertos sectores de la población los conceptos islámicos de orden político, que son difíciles de conciliar con el secularismo de Sukarno. El Pantjasila, fundándose en el artificio de microcosmo y macrocosmo y en el tradicional sincretismo del pensamiento indonesio, tenía la finalidad de abarcar los intereses políticos de musulmanes y cristianos, de gente acomodada y campesinos, de nacionalistas y comunistas, de comerciantes y agricultores, de javaneses y de grupos de las islas exteriores de Indonesia, es decir, reelaborar el antiguo esquema del facsímil para crear una estructura constitucional moderna dentro de la cual estas varias tendencias pudieran encontrar un *modus vivendi* en cada nivel de la administración y de la lucha partidaria. El intento no fue tan enteramente ineficaz ni tan intelectualmente fatuo como a veces se lo ha pintado. El culto del Pantjasila (pues literalmente se convirtió en eso, completado con ritos y comentarios) ofreció por un momento un flexible contexto ideológico en el cual las instituciones parlamentarias y los sentimientos democráticos se desarrollaron sensiblemente, aunque de manera gradual, tanto en el nivel local como en el nacional. Pero la acción combinada de una deteriorada situación económica, de las relaciones irremisiblemente patológicas con la ex metrópoli, del rápido crecimiento de un partido totalitario (en principio) subversivo, el renacimiento del fundamentalismo islámico, la incapacidad (o falta de disposición) de los dirigentes con competencia intelectual y técnica para granjearse el apoyo de las masas, junto con la incapacidad administrativa, la ignorancia económica y las deficiencias personales de quienes podían contar con un apoyo de las masas del cual estaban demasiado ávidos, todos estos factores determinaron un choque de facciones de tal gravedad que todo aquel aparato se vino abajo. En el momento de la Convención Constitucional de 1957, el Pantjasila había pasado de un lenguaje de consenso a un vocabulario de engaños e insultos, pues cada facción lo usaba más para expresar su irreconciliable oposición a otras facciones que para someterse a las reglas del juego; y la Convención, el pluralismo ideológico y la democracia constitucional cayeron en un solo montón.[51]

[49] Se encontrará una descripción del discurso del Pantjasila en: G. Kahim, *Nationalism and Revolution in Indonesia* (Ithaca, 1952). págs. 122-127.

[50] Las citas son del discurso del Pantjasila tales como aparecen citadas en *Ibíd.* pág. 126.

[51] Desgraciadamente las actas de la Convención no están aún traducidas; ello no obstante

Lo que los reemplazó es algo muy parecido al viejo esquema del centro ejemplar, sólo que ahora se funda en una base doctrinaria consciente en lugar de hacerlo en una convención religiosa instintiva y está forjado en el idioma del igualitarismo y del progreso social más que en el de la jerarquía y la grandeza de los patricios. Por un lado, se daba (en la famosa teoría del presidente Sukarno de la "democracia guiada" y su exhortación a reimplantar la constitución revolucionaria, es decir autoritaria, de 1945) una homogeneización ideológica en la que las corrientes de pensamiento discordantes —especialmente las del modernismo musulmán y del socialismo democrático— quedaron sencillamente suprimidas por declarárselas ilegítimas) y, por otro lado, se producía una acelerada proliferación de brillantes símbolos, como si habiendo fracasado el esfuerzo de hacer viable una forma no familiar de gobierno, se intentara ahora desesperadamente insuflar nueva vida a una forma familiar. Además el acrecentamiento del papel político del ejército, no tanto como cuerpo ejecutivo administrativo sino más bien como una entidad-filtro con poder de veto en toda la extensión de las instituciones políticamente importantes, desde la presidencia y la administración pública hasta los partidos y la prensa, formaba la otra mitad —amenazadora— del cuadro tradicional.

Lo mismo que antes el Pantjasila, la concepción revisada (o revivificada) fue presentada por Sukarno en un importante discurso —"El redescubrimiento de nuestra Revolución— pronunciado en el Día de la Independencia (17 de agosto) de 1959, un discurso que luego, según decretó el presidente, debía llegar a ser (junto con las notas aclaratorias preparadas por un cuerpo de asesores personales conocidos como el Consejo Asesor Supremo) el 'Manifiesto político de la República'":

> Así nació un catecismo sobre las bases, finalidades y deberes de la revolución indonesia, sobre las fuerzas sociales de la revolución indonesia, sobre su naturaleza, su futuro y sus enemigos; y sobre su programa general, que abarcaba los campos político, económico social, mental, cultural y de seguridad. A principios de 1960, se declaró que el mensaje del célebre discurso consistía en cinco ideas —la constitución de 1945, el socialismo al estilo de Indonesia, la democracia guiada, la economía guiada y la personalidad indonesia—, y las primeras letras de estas cinco frases se combinaron para formar el acrónimo USDEK. Como el "manifiesto político" hubo de designarse "Manipol", el nuevo credo llegó a ser conocido como "Manipol-USDEK".[52]

Y, lo mismo que antes el Pantjasila, la imagen de orden político del Manipol-USDEK encontró cálida respuesta en una población cuyas opiniones se habían convertido ciertamente en un revoltijo, la acción de sus partidos en una arrebatiña y los tiempos en un caos:

> Muchos se sentían atraídos por la idea de que lo que Indonesia necesitaba sobre todo eran hombres rectos, probos, con verdadera dedicación patriótica. "Retor-

---

constituyen uno de los registros más completos e instructivos del combate ideológico librado en los nuevos estados. Véase *Tentang Negara Republik Indonesia Dalam Konstituante*, 3 vols. (n. p. [Djakarta?] n. d. [1958?]).

[52] Feith, "Dynamics of Guided Democracy", pág. 367. Se encontrará en W. Hanna. *Bung Karnos' Indonesia* (Nueva York, 1961). Se encontrará una vívida descripción aunque algún tanto chillona del "Manipol-USDEKismo" en acción.

nar a nuestra propia personalidad nacional" era una idea que atraía a muchos que deseaban sustraerse a los desafíos de la modernidad y también a quienes deseaban creer en el gobierno aunque se daban cuenta de que éste no podía modernizarlo todo tan rápidamente como ocurriera en países como la India y Malasia. Y en cuanto a los miembros de algunas comunidades indonesias, especialmente muchos javaneses (de mentalidad índica), encontraban verdadera significación en los complejos esquemas que el presidente presentaba en el Manipol-USDEK y que explicaban la peculiar significación y las peculiares tareas en la actual fase de la historia. (Pero) quizá la atracción más importante del Manipol-USDEK consistiera en el simple hecho de que prometía dar a los hombres un *pegangan*, algo a lo cual aferrarse. La gente se sentía atraída no tanto por el contenido de ese *pegangan* como por el hecho de que el presidente hubiera ofrecido un *pegangan* en un momento en que se sentía agudamente la falta de sentido y finalidad en todo. Como los valores y los sistemas cognitivos cambiaban y estaban en conflicto, los hombres buscaban ansiosamente formulaciones dogmáticas y esquemáticas del bien político.[53]

Mientras el presidente y sus colaboradores se preocupan casi exclusivamente por la "creación y la recreación de la mística", el ejército se ocupa principalmente en combatir las numerosas protestas, las conspiraciones, los motines y rebeliones que suelen darse cuando esa mística no logra su esperado efecto y cuando facciones rivales pretenden llegar al poder.[54] Aunque interviene en algunos aspectos de la administración pública, en el manejo de las empresas holandesas confiscadas y hasta en las actividades del gabinete (no parlamentario), el ejército no ha logrado imponer una unidad interna, ni dar una dirección a las tareas administrativas, de planificación y de organización del gobierno con algún detalle o con alguna efectividad. Como resultado de ello, estas tareas o bien no se cumplen o bien se realizan de manera muy inadecuada, de suerte que la entidad política supralocal, el estado nacional, se encoge cada vez más hasta llegar a los límites de su dominio tradicional, la ciudad capital —Djakarta—, y una serie de ciudades tributarias semi-independientes que muestran un mínimo de lealtad bajo la amenaza de la fuerza central.

Que este intento de hacer revivir la entidad política de la corte ejemplar dure mucho es bastante dudoso. Ya está siendo severamente minado por la incapacidad de los hombres de afrontar los problemas técnicos y administrativos propios del gobierno de un estado moderno. Lejos de detener la decadencia de Indonesia hacia lo que Sukarno llamó "el abismo de la aniquilación", el abandono del vacilante parlamentarismo (que según se admitía funcionaba de manera torpe y frenética en el período del Pantjasila) para abrazar la alianza del Manipol-USDEK entre un presidente carismático y un ejército-perro guardián probablemente la aceleró. Pero es imposible decir qué cosa haya de suceder a esta estructura ideológica cuando, como parece seguro, también ella se está disolviendo, ni de dónde procederá una concepción de orden político más adecuada a las necesidades y ambiciones contemporáneas de Indonesia.

Los problemas de Indonesia no son puramente ideológicos, ni siquiera primariamente, y no desaparecerán —como ya lo piensan muchísimos indonesios— mien-

[53] Feith, "Dynamics of Guided Democracy", págs. 367-368. *Pegang* significa literalmente "captar"; de manera que *pegangan* significa "algo captable".

[54] *Ibíd.*

tras no se produzca un cambio profundo de sentimientos políticos. El desorden es general y la incapacidad de crear un marco conceptual dentro del cual se pueda elaborar una entidad política moderna es en gran parte un reflejo de las tremendas tensiones sociales y psicológicas por las que están pasando el país y su población. Las cosas no *parecen* meramente revueltas, *están* revueltas, y se necesitará algo más que una teoría para desenredarlas. Será necesario desplegar destreza administrativa, conocimientos técnicos, coraje y resolución personales, paciencia y tolerancia sin límites, enormes sacrificios, una conciencia pública virtualmente incorruptible y una dosis muy grande de buena suerte en el sentido más material de la expresión. Las formulaciones ideológicas, por elegante que sea su presentación, no pueden sustituir a ninguno de estos elementos que, si faltan, hacen que la ideología degenere, como ha ocurrido en Indonesia, en una pantalla de humo para ocultar el fracaso, en una maniobra de distracción para retardar la desesperación, en una máscara para ocultar la realidad, en lugar de ser un retrato que la revele. Con un tremendo problema de población, con una extraordinaria diversidad étnica, geográfica y regional, con una economía moribunda, con una grave falta de personal capacitado, con una pobreza popular de la peor clase y con un implacable y creciente descontento social, los problemas de Indonesia parecen virtualmente insolubles aun cuando no existiera ese pandemónium ideológico. El abismo que Sukarno sostiene haber entrevisto es un abismo real.

Sin embargo, al mismo tiempo parece completamente imposible que Indonesia (o, según imagino, cualquier nación nueva) pueda encontrar su camino a través de esta selva de problemas sin alguna guía ideológica.[55] La motivación de buscar (y, lo que es aún más importante de *usar*) destreza y conocimientos técnicos, la flexibilidad emocional para ejercitar la necesaria paciencia y resolución y la fuerza moral capaz del autosacrificio y de la incorruptibilidad deben llegar de alguna parte, de alguna visión de metas públicas anclada en una imagen compulsiva de la realidad social. Que todas estas cualidades puedan no estar presentes, que la actual tendencia a hacer revivir el irracionalismo y la fantasía desenfrenada pueda continuar, que la siguiente fase ideológica se aparte aún más de los ideales por los cuales ostensiblemente se hizo la revolución, que Indonesia pueda continuar siendo, como dijo Bagehot de Francia, el escenario de experimentos políticos que otros aprovechan en tanto que ella aprovecha de ellos muy poco, o que el desenlace final pueda ser nefastamente totalitario y violentamente fanático, todo esto es muy cierto. Pero cualquiera que sea la dirección en que se muevan los acontecimientos, las fuerzas determinantes no serán enteramente sociológicas o enteramente psicológicas, sino que en parte serán culturales, es decir, conceptuales. Forjar un marco teórico adecuado al análisis de estos procesos tridimensionales es la tarea del estudio científico de la ideología, una tarea que apenas ha comenzado.

[55] Sobre un análisis del papel de la ideología en una naciente nación africana, análisis realizado según líneas semejantes a las que yo he seguido, véase L. A. Fallers, "Ideology and Culture in Uganda Nationalism", *American Antropologist* 63 (1961); págs. 677-686. Sobre un caso estudiado de una nación "adolescente" en la cual el proceso de reconstrucción mediante una cabal ideología parece haber alcanzado un éxito razonable, véase B. Lewis, *The Emergence of Modern Turkey* (Londres, 1961), especialmente el capítulo 10.

VII

> Las obras críticas e imaginativas son respuestas a cuestiones planteadas por la situación en la que ellas surgieron. No son meramente respuestas, son respuestas *estratégicas*, respuestas *estilizadas*. Pues hay una diferencia de estilo o de estrategia si uno dice: "Sí" en un tono que implica "¡Gracias a Dios!" o en un tono que implica "¡Ay!". De manera que yo propondría una distinción inicial de trabajo entre "estrategias" y "situaciones" en virtud de la cual concebiríamos toda obra de crítica o imaginación... como una obra que adopta varias estrategias para abarcar situaciones. Esas estrategias circunscriben las situaciones, nombran su estructura y elementos sobresalientes y los nombran de una manera tal que supone una actitud respecto de ellos.
> Este punto de vista en modo alguno nos compromete adoptar un subjetivismo personal o histórico. Las situaciones son reales; las estrategias para tratarlas tienen contenido público; en la medida en que las situaciones se superponen de individuo en individuo o de un período histórico a otro, las estrategias poseen validez universal.
>
> KENNETH BURKE, *The Philosophy of Literary Form*

Como la ciencia y la ideología son "trabajos" críticos e imaginativos (es decir estructuras simbólicas), una formulación objetiva de las pronunciadas diferencias que presentan y de la naturaleza de la relación que guardan entre sí parece lograrse mejor partiendo de ese concepto de estrategias estilísticas antes que de un nervioso interés por la condición epistemológica o axiológica de las dos formas de pensamiento. Así como los estudios científicos sobre la religión no deberían comenzar con innecesarias preguntas sobre la legitimidad de las pretensiones de la religión, tampoco los estudios científicos de la ideología deberían comenzar con semejantes preguntas. La mejor manera de tratar la paradoja de Mannheim, como cualquier otra paradoja verdadera, es pasar a su lado eludiéndola y reformular un enfoque teórico propio, a fin de echar a andar una vez más por la senda tan trillada de argumentación que condujo a la paradoja en primer término.

Las diferencias entre la ciencia y la ideología en tanto sistemas culturales han de buscarse en las clases de estrategias simbólicas que abarquen las situaciones que aquellas respectivamente representan. La ciencia nombra la estructura de las situaciones de manera tal que la actitud asumida respecto de ellas es una actitud desinteresada, objetiva. Su estilo es contenido, sobrio, resueltamente analítico: al rehuir los expedientes semánticos que con mayor efectividad formulan sentimientos morales, la ciencia trata de maximizar la claridad intelectual. Pero la ideología nombra la estructura de las situaciones de manera tal que la actitud asumida frente a ellas es una actitud de participación. Su estilo es adornado, vívido, deliberadamente sugestivo: al objetivizar sentimientos morales valiéndose de esos mismos expedientes que la ciencia rehúye, la ideología trata de motivar acción. Ciencia e ideología están interesadas en definir una situación problemática y son respuestas a un sentimiento de falta de la información requerida. Pero la información requerida es completamente diferente aun en casos en que la situación sea la misma. Un ideólogo es un pobre científico social, así como un científico social es un pobre ideólogo. Los dos se encuentran —o

por lo menos deberían encontrarse— en líneas de trabajo completamente diferentes, líneas tan diferentes que poco se gana y mucho se oscurece estimando las actividades de uno según las finalidades del otro.[56]

Mientras la ciencia es el diagnóstico, la dimensión crítica de la cultura, la ideología es la dimensión justificativa, apologética, pues se refiere "a esa parte de la cultura activamente interesada en establecer y defender estructuras de creencia y de valor".[57] Claro está, hay una tendencia natural a que ambas choquen, especialmente cuando están dirigidas a interpretar la misma gama de situaciones; pero que el choque sea inevitable y que las conclusiones de la ciencia (social) necesariamente minen la validez de las creencias y valores que la ideología decidió defender y propagar parecen suposiciones sumamente dudosas. Una actitud a la vez crítica y apologética ante la misma situación no supone una contradicción interna (aunque a menudo puede resultar una contradicción empírica) sino que es señal de cierto nivel de refinamiento intelectual. Recuerda uno el cuento, probablemente *ben trovato*, según el cual Churchill dijo sus famosas palabras a la aislada Inglaterra: "Lucharemos en las playas, lucharemos en los lugares de desembarco, lucharemos en los campos y en las calles, lucharemos en los montes..." y volviéndose hacia un ayudante habría susurrado, "y les romperemos las cabezas con botellas de soda porque no tenemos armas".

De manera que la cualidad de la retórica social en ideología no es prueba de que la visión de la realidad sociopsicológica en que aquélla se basa sea falsa y que derive su poder persuasivo de alguna discrepancia entre lo que se cree y lo que se pueda establecer, ahora o algún día, como científicamente correcto. Que la ideología pueda perder todo contacto con la realidad en una orgía de fantasía autística —pues la ideología tiene fuerte tendencia a hacerlo así en situaciones en que no está sujeta por la ciencia o por otras ideologías rivales con buenas raíces en la estructura social general—, es por cierto evidente. Pero por interesantes que sean las patologías para clarificar el funcionamiento normal (y por comunes que sean empíricamente), inducen a error como prototipos del funcionamiento normal. Aunque afortunadamente nunca hubo que ponerlo a prueba, parece muy probable que los británicos habrían luchado ciertamente en las playas, lugares de desembarco, calles y montes —con botellas de soda llegado el caso—, pues Churchill formuló exactamente el estado de ánimo de sus compatriotas y al formularlo lo movilizó para convertirlo en una posesión pública, en un hecho social, antes que en una serie de emociones privadas inconexas. Aun las expresiones ideológicas moralmente detestables pueden captar de manera sumamente aguda el estado anímico de una persona o de un grupo. Hitler no estaba deformando la conciencia alemana cuando exponía a sus compatriotas el demoníaco odio de sí mismo en la figura tropológica del judío mágicamente corrupto; sencillamente estaba objetivándola, transformando una neurosis predominantemente personal en una vigorosa fuerza social.

Pero aunque la ciencia y la ideología sean empresas diferentes, no dejan de estar relacionadas. Las ideologías exponen pretensiones empíricas sobre la condición y

[56] Sin embargo esto no es lo mismo que decir que las dos clases de actividad no se puedan realizar juntas en la práctica, de la misma manera en que un hombre, por ejemplo, puede pintar a un pájaro que sea ornitológicamente exacto y al mismo tiempo estéticamente efectivo. Marx es, desde luego, el caso sobresaliente, pero, sobre una más reciente y lograda sincronización de análisis científico y argumentación ideológica, véase E. Shils, *The Torment of Secrecy* (Nueva York, 1956). La mayor parte de estos intentos de mezclar géneros es sin embargo menos feliz.

[57] Fallers, "Ideology and Culture". Las creencias y valores defendidos pueden ser, claro está, los de un grupo socialmente subordinado así como los de un grupo socialmente dominante, y de ahí la "apología" de la reforma o la revolución.

la dirección de la sociedad y a la ciencia le corresponde estimar esa condición y esa dirección (y cuando falta conocimiento científico para hacerlo el sentido común realiza esta tarea). La función social de la ciencia frente a las ideologías es, primero, comprenderlas —lo que son, cómo operan, qué les da nacimiento— y luego criticarlas, obligarlas a llegar a un arreglo con la realidad, aunque no necesariamente a rendirse. La existencia de una vital tradición de análisis científicos de cuestiones sociales es una de las más eficaces garantías contra el extremismo ideológico, pues esa tradición ofrece una fuente incomparablemente digna de confianza de conocimientos positivos a la imaginación política para que ésta trabaje con ellos y los honre. Y no es ése el único freno. Como ya dijimos, la existencia de ideologías rivales sustentadas por otros grupos poderosos de la sociedad es igualmente importante, así como lo es un sistema político liberal en el que los sueños de poder total son obvias fantasías, así como lo son las condiciones sociales estables en las que las expectativas convencionales no se vean continuamente frustradas y en las que las ideas convencionales no resulten radicalmente incompetentes. Pero la ideología entregada con callada intransigencia a su propia visión es quizá la más indomeñable.

9.

Después de la revolución: el destino del nacionalismo en los nuevos estados

Entre 1945 y 1968, sesenta y seis "países" (la actualidad impone las comillas), alcanzaron la independencia política liberándose del régimen colonial. Dejando de lado la intervención norteamericanan en Vietnam, que es un caso ambiguo, la última gran lucha por la liberación nacional fue la que triunfó en Argelia en el verano de 1962. Aunque es de prever que unos pocos choques más han de producirse —en los territorios portugueses de Africa, por ejemplo—, la gran revolución contra el gobierno occidental en pueblos del tercer mundo ya ha terminado. Política, moral y sociológicamente los resultados son diversos. Pero, desde el Congo a Guyana, los pueblos que estuvieron bajo la tutela del imperialismo son pueblos formalmente libres.[1]

Considerando todo lo que la independencia parecía prometer —gobierno popular, rápido crecimiento económico, igualdad social, regeneración cultural, grandeza nacional y, sobre todo, el fin del dominio de Occidente— no sorprende que el logro de esa independencia haya sido luego decepcionante. Nadie piensa que no haya ocurrido nada y que no haya comenzado una nueva era. Pero habiendo comenzado una nueva era ahora es necesario vivir en ella, en lugar de meramente imaginarla, y ésta es inevitablemente una experiencia deprimente.

Los signos de este sombrío estado de ánimo se perciben en todas partes: en la nostalgia por personalidades enfáticas y por dramas bien urdidos de las luchas revolucionarias, en el desencanto producido por la política de los partidos, por el parlamentarismo, por la burocracia y por la nueva clase de militares, empleados públicos y fuerzas locales; en la inseguridad de la dirección, en la fatiga ideológica y en la permanente difusión de una violencia sin freno; y, en no menor medida, en el hecho de vislumbrarse que las cosas son más complicadas de lo que parecen, que los problemas sociales, económicos y políticos (de los cuales antes se pensaba que eran simples reflejos del gobierno colonial y que desaparecerían cuando éste desapareciera) tienen raíces menos superficiales. Filosóficamente, las líneas que separan el realismo y el cinismo, la prudencia y la apatía, la madurez y la desesperación pueden ser muy anchas; pero sociológicamente esas líneas son siempre muy delgadas. Y en la mayo-

[1] La expresión "nuevos estados", que es ciertamente indeterminada, se hace aún más indeterminada a medida que pasa el tiempo y la edad de los estados. Aunque principalmente me refiero con ella a los países que conquistaron la independencia a partir de la segunda guerra mundial, no vacilo (cuando la expresión se ajusta a mis fines y me parece realista) en extenderla para designar estas dos que, como los del Medio Oriente, alcanzaron su independencia formal antes, o hasta aquellos estados, como Etiopía, Irán o Tailandia, que nunca fueron colonias en el sentido estricto del término.

ría de los nuevos estados se han hecho ahora tan delgadas que casi están a punto de borrarse.

Detrás de este estado de ánimo que, desde luego, es muy variado están las realidades de la vida social poscolonial. Los dirigentes sagrados de la lucha nacional ya han muerto (Gandhi, Nerhu, Sukarno, Mohamed V, U Nu, Jinnah, Ben Bella, Keita, Azikiwe, Nasser, Bandaranaike), y fueron reemplazados por herederos menos dignos de confianza o por generales menos teatrales y disminuidos a las categorías de meros jefes de estado (Kenyatta, Nyerere, Bourguiba, Lee, Sekou Touré, Castro). Las esperanzas casi milenarias de liberación política antes concentradas en un puñado de hombres extraordinarios no sólo se han diluido ahora en un número mayor de hombres claramente menos extraordinarios, sino que las esperanzas mismas se han atenuado. La enorme concentración de energías sociales que ciertamente puede alcanzar un líder carismático, cualesquiera que sean sus otros defectos, se disuelve cuando desaparece el líder. La desaparición de la generación de libertadores profetas en la última década fue un hecho tan importante, si bien no tan dramático, en la historia de los nuevos estados como la aparición misma de aquellas figuras en las décadas de 1930, 1940 y 1950. Sin duda aquí y allá aparecerán de cuando en cuando figuras de este calibre y algunas tendrán considerable impacto en el mundo. Pero, a menos que se dé una oleada de levantamientos comunistas (de los que ahora no se ven indicios) que invada el tercer mundo con nuevos Che Guevaras, no aparecerá pronto otra vez un conjunto de grandes héroes revolucionarios como en aquellos olímpicos días de la Conferencia de Bandung. La mayoría de los nuevos estados está pasando por un período de gobernantes comunes y corrientes.

Además de haberse reducido la grandeza de los dirigentes, se ha producido un afianzamiento del patriciado de hombres instruidos y burócratas —lo que los sociólogos norteamericanos se complacen en llamar "la nueva clase media" y lo que los franceses, de manera menos eufemista, llaman la *classe dirigeante*— que rodea a los líderes y en muchos lugares los absorbe. Así como el gobierno colonial tendía casi en todas partes a transformar a quienes ocupaban una posición social prominente (y se sometían a las exigencias oficiales) en un cuerpo privilegiado de funcionarios y supervisores, también la independencia tendió en casi todas partes a crear un cuerpo semejante, aunque mayor, con aquellos que ocupaban una posición prominente y respondían al espíritu de la independencia. En algunos casos la continuidad de clase entre la nueva élite y la antigua es grande, en otros casos menor; determinar su composición fue una de las principales luchas políticas internas del período revolucionario y del período inmediatamente posterior a la revolución. Pero ya se trate de acomodaticios o de hombres nuevos, ya se trate de algo intermedio entre ambas categorías, ahora la situación ha quedado práctica y definitivamente estacionada, de manera que las avenidas de movilidad social, que por un momento parecían abiertas a todos, en el momento actual lo están mucho menos para la mayoría de las personas. Así como el liderazgo político retornó a lo "normal", o en todo caso a algo que parece normal, lo mismo ocurrió también con el sistema de estratificación.

Y por cierto que lo mismo ocurrió también con la sociedad en general. La conciencia de un movimiento de masas unívoco e irresistible y la incitación a la acción de todo un pueblo, que el ataque al colonialismo había producido casi en todas partes, no desaparecieron del todo, pero se han debilitado considerablemente. Ahora se habla mucho menos (tanto en los nuevos estados, como en la lietaratura dedicada a su estudio) sobre la "movilización social" que cinco o diez años atrás (y lo que hoy se dice parece cada vez más superficial). Y esto se debe a que en realidad hay mucho

menos movilización social. El cambio continúa y hasta puede acelerarse con la general ilusión de que no está ocurriendo gran cosa en cuanto a cambio, una ilusión en buena parte generada por las grandes expectativas que acompañaron al movimiento de liberación al comienzo.[2] Pero el general avance de "la nación como un todo" ha sido reemplazado por un movimiento complejo, desigual y de muchas direcciones, lo cual determina una sensación menos de progreso que de agitado estancamiento.

Con todo eso y a pesar de la sensación de que el liderazgo está diluido, de que los privilegios renacen y de que el movimiento está detenido, la fuerza de la gran emoción política que animó al movimiento de la independencia continúa aún viva, aunque ligeramente atenuada. El nacionalismo —amorfo, con inciertas metas, a medias articulado, pero así y todo en alto grado inflamable— continúa siendo la principal pasión colectiva en la mayoría de los nuevos estados y en algunos es virtualmente la única. Que, cual la guerra de Troya, la revolución mundial pueda no desarrollarse como se esperaba, que la pobreza, la desigualdad, la explotación, la superstición y la política de las grandes potencias hayan de durar todavía algún tiempo, son ideas irritantes pero con las cuales la mayor parte de la gente puede por lo menos convivir. Sólo que una vez despertado el deseo de llegar a ser un pueblo antes que una población, un cuerpo político organizado y respetado en el mundo, ese deseo resulta aparentemente inaplacable y, como ciertamente no ha encontrado satisfacción, por lo menos todavía, no se ha mitigado.

En realidad, las tensiones del período posrevolucionario se exacerbaron de muchas maneras. Darse cuenta de que el desequilibrio de fuerzas entre los nuevos estados y el Occidente no sólo fue corregido por la destrucción del colonialismo, sino que aumentó en algunos aspectos, en tanto que al mismo tiempo fue retirado el amortiguador que suministraba el gobierno colonial contra el impacto directo de ese desequilibrio, lo cual dejaba a los noveles estados librados a sus propias fuerzas contra otros estados más fuertes, más experimentados, aguza la sensibilidad nacional ante toda "interferencia exterior" de una manera mucho más intensa y mucho más general. Asimismo, el hecho de haber nacido en el mundo como un estado independiente, determinó que se aguzara también la sensibilidad ante los actos e intenciones de estados vecinos —los más de ellos también recién nacidos—, sensibilidad que no existía cuando esos estados no eran libres sino que "pertenecían" también a una distante potencia. E interiormente, la desaparición del gobierno europeo liberó nacionalismos dentro de los nacionalismos, de suerte que virtualmente todos los nuevos estados exhiben un provincialismo o un separatismo que amenaza directa, y en algunos casos, inmediatamente —Nigeria, India, Malasia, Indonesia, Pakistán— a la recién forjada identidad nacional en cuyo nombre se hizo la revolución.

Los efectos de este persistente sentimiento nacionalista en medio de la decepción nacional fueron naturalmente muy variados: el retiro a un aislamiento del tipo "no me toques", como en Birmania; el surgimiento de un neotradicionalismo, como en Argelia; un vuelco al imperialismo regional como en la Indonesia anterior al golpe de estado; la obsesión de un enemigo vecino como en Pakistán, la caída en una

[2] Sobre una penetrante aunque anecdótica discusión de la manera que las condiciones contemporáneas del tercer mundo impiden reconocer el cambio por parte de los "nativos" y observadores extranjeros por igual, véase A. Hirschman, "Underdevelopment, Obstacles to the Perception of Change, and Leadership", *Daedlaus* 97 (1968); págs. 925-937. Se encontrarán algunos comentarios míos relativos a la tendencia de los estudiosos occidentales —y también de los intelectuales del tercer mundo— a subestimar la actual tasa (y a interpretar mal la dirección) del cambio en los nuevos estados, en "Myrdal's Mythology", *Encounter*, junio 1969, págs. 26-34.

guerra civil étnica, como en Nigeria o, en la mayoría de los casos en que el conflicto es por ahora menos severo, una versión infradesarrollada de una componenda que contiene más o menos un poco de todos estos elementos y además la actitud de andar tanteando y buscando vanamente en la tinieblas. Se consideraba que el período posrevolucionario sería un período de rápida organización y de un avance en gran escala social, económico y político. Pero resultó más bien una continuación (en circunstancias cambiadas y en algunos aspectos aún menos propicios) del principal tema del período revolucionario y del período inmediatamente prerrevolucionario: la definición, creación y consolidación de una identidad colectiva viable.

En este proceso, la formal liberación del gobierno colonial no es el punto culminante, sino que es sólo una fase, una fase crítica y necesaria, pero ello no obstante sólo una fase que muy posiblemente diste mucho de ser la más importante. Así como en medicina la gravedad de los síntomas superficiales y la gravedad de la patología subyacente no siempre están en estrecha correlación, así también en sociología el drama de los acontecimientos públicos y la magnitud de los cambios estructurales no están siempre en un acuerdo preciso. Algunas de las revoluciones más profundas se dan en la oscuridad.

Cuatro fases del nacionalismo

En la historia general de la descolonización ha quedado suficientemente demostrada la tendencia a estar desfasadas la velocidad del cambio exterior y la velocidad de la transformación interna.

Si, teniendo en cuenta todas las limitaciones de la periodización, divide uno esta historia en cuatro fases principales (aquella en que los movimientos nacionalistas se formaron y se cristalizaron, aquella en que triunfaron, aquella en que se organizaron en estados y aquella, la actual, en que, organizados en estados, se ven obligados a definir y estabilizar sus relaciones con los otros estados y con las sociedades irregulares de que nacieron), esta incongruencia se pone claramente de manifiesto. Los cambios más notables, aquellos que llamaron la atención de todo el mundo, se produjeron en la segunda y la tercera de estas fases. Pero el grueso de los cambios de mayor alcance, aquellos que alteran la forma y la dirección generales de la evolución social, se dieron o se están dando en las fases menos espectaculares, la primera y la cuarta.

La primera fase (normativa) del nacionalismo consistió esencialmente en confrontar el denso conjunto de categorías culturales, raciales, locales y lingüísticas de identificación y de lealtad social, que fueron producidas por siglos de historia anterior, con un concepto simple, abstracto, deliberadamente elaborado y casi penosamente consciente de sí mismo, de etnicidad política, de "nacionalidad" propiamente dicha en el sentido moderno. Las imágenes dispersas en las opiniones de los individuos sobre lo que ellos son y lo que no son, tan intensamente ligadas a la sociedad tradicional, fueron desafiadas por las concepciones más vagas, más generales pero no menos cargadas de identidad colectiva, basadas en un confuso sentimiento de destino común que tiende a caracterizar a los estados industrializados. Los hombres que recogieron este desafío, los intelectuales nacionalistas, desencadenaban así una revolución tanto cultural, y hasta epistemológica, como política. Esos hombres intentaban transformar el marco simbólico dentro del cual los individuos experimentaban la

realidad social y, en la medida en que la vida es lo que debe importarnos, transformar esa realidad misma.

Que este esfuerzo de revisar las percepciones de sí mismos fuera un penoso empeño cuesta arriba, que en la mayor parte de los lugares no hubiera hecho más que comenzar y que en todas partes continuara siendo una empresa confusa e incompleta, es evidente. En verdad, el éxito mismo de los movimientos de independencia en cuanto a suscitar el entusiasmo de las masas y dirigirlas contra el dominio extranjero tendía a eclipsar la fragilidad y estrechez de los fundamentos culturales en que se sustentaban dichos movimientos, porque engendraba la idea de que el anticolonialismo y la redefinición colectiva son la misma cosa. Pero por más que estén en íntima relación (ambos son fenómenos complejos) y por más que presenten interconexiones, no son la misma cosa. La mayor parte de los tamiles, karenos, brahmanes, malayos, sijs, ibo, musulmanes, chinos, nilotas, bengalíes o ashanti encontraban mucho más fácil comprender la idea de que no eran ingleses que la idea de que eran indios, birmanos, malayos, pakistaníes, nigerianos o sudaneses.

Cuando se produjo el ataque en masa (más masivo y más violento en algunos lugares que en otros) contra el colonialismo, el ataque parecía crear por sí mismo la base de una nueva identidad nacional que la independencia no haría sino ratificar. La adhesión popular a una meta política común —hecho que sorprendió a los mismos nacionalistas casi como sorprendiera a los colonialistas— fue considerada un signo de profunda solidaridad que una vez producida sobreviviría. El nacionalismo llegó a ser pura y simplemente el deseo —y la exigencia— de la libertad. Transformar la concepción que tenía un pueblo de sí mismo, de su sociedad y de su cultura —el género de empresa que absorbió a Gandhi, a Jinnah, a Fanon, a Sukarno, a Senghor y ciertamente a todos los acerbos teóricos del despertar nacional— fue identificado por muchos de esos mismos hombres con el acceso al gobierno propio de tales pueblos. "Buscad primero el reino político": los nacionalistas harán el estado y el estado hará la nación.

La tarea de hacer el estado resultó lo bastante absorbente para permitir esta ilusión y ciertamente toda la atmósfera moral de la revolución se sostuvo durante algún tiempo después de la transferencia de la soberanía. El grado en que esto resultó posible, necesario o aun aconsejable varió ampliamente desde Indonesia o Ghana en un extremo hasta Malasia o Túnez en el otro. Pero, con unas pocas excepciones, ahora todos los nuevos estados organizaron gobiernos que dominan dentro de sus fronteras y que funcionan bien o mal. Y cuando el gobierno asume alguna forma institucional razonablemente reconocible —oligarquía partidaria, autocracia presidencial, dictadura militar, monarquía reacondicionada o, en el mejor de los casos muy parcialmente, democracia representativa— se hace cada vez más difícil afrontar el hecho de que hacer a Italia no es hacer a los italianos. Una vez realizada la revolución política y una vez establecido un estado, aunque no esté del todo consolidado, se plantea la cuestión: ¿quiénes somos? ¿quiénes hicieron todo esto?, pregunta que se repite desde el fácil populismo de los últimos años de descolonización y los primeros de la independencia.

Ahora que existe un estado local en lugar de un mero sueño de un estado, la tarea de los ideólogos nacionalistas cambia radicalmente. Ya no consiste en estimular la alienación popular respecto de un orden político dominado por el extranjero ni en orquestar celebraciones masivas por la defunción de este orden. Ahora consiste en definir o tratar de definir un súbdito colectivo al que puedan referirse internamente las acciones del estado, consiste en crear o tratar de crear la experiencia de un "nosotros"

de cuya voluntad parezcan fluir espontáneamente las actividades del gobierno. Y alrededor de esto giran las cuestiones del contenido, del peso relativo y de la apropiada relación de dos abstracciones principales: "el estilo indígena de vida" y "el espíritu de la época".

Hacer hincapié en la primera es buscar las raíces de una nueva identidad en las usanzas locales, en las instituciones establecidas y en las unidades de experiencia común: la tradición, la cultura, el carácter nacional o hasta la raza. Hacer hincapié en la segunda es mirar las líneas generales de la historia de nuestro tiempo y especialmente lo que uno considera la dirección general y la significación de esa historia. No hay ningún nuevo estado en que estos temas (que tan sólo para darles un nombre habré de llamar "esencialismo" y "epocalismo") no estén presentes; pocos hay en los que no estén entrelazados el uno con el otro, y sólo hay una pequeña minoría incompletamente descolonizada en la cual la tensión entre ambos temas no invada todos los aspectos de la vida nacional, desde la elección de la lengua hasta la política exterior.

La elección de la lengua es, en verdad, un buen ejemplo, que hasta resulta paradigmático. No veo ningún nuevo estado en el que esta cuestión no haya surgido en una forma u otra en el nivel de la política nacional.[3] La intensidad de la perturbación que dicha cuestión produjo, así como la efectividad con que se la trató varían ampliamente, pero a pesar de toda la diversidad de sus expresiones, la "cuestión de la lengua" se refiere precisamente al dilema de esencialismo y epocalismo.

Para quien habla una lengua dada, ésta es más o menos su propia lengua o más o menos la lengua de otro, es más o menos cosmopolita o más o menos parroquial, es un préstamo o una herencia propia, un pasaporte o un alcázar. La cuestión de saber cuándo y para qué fines se usa la lengua es pues también la cuestión de saber hasta qué punto un pueblo se forma por las inclinaciones de su propio genio y hasta qué punto las exigencias de su época.

La tendencia a enfocar "el problema de la lengua" desde el punto de vista lingüístico (casero o científico) ha oscurecido en cierto modo este hecho. Casi todo cuanto se ha discutido, dentro de los nuevos estados y fuera de ellos, acerca de la "idoneidad" de una determinada lengua para su uso nacional fue afectado por la idea de que esa aptitud corresponde a la naturaleza innata de la lengua, a la capacidad de su gramática, de su léxico o de sus recursos "culturales" para expresar complejas ideas filosóficas, científicas, políticas o morales. Pero lo que realmente importa es poder dar a los pensamientos que uno expresa, por crudos o sutiles que sean, la fuerza que permite darles la lengua materna y ser capaz de participar uno en movimientos de pensamiento a los cuales sólo pueden dar acceso lenguas "extranjeras" o en algunos casos lenguas "cultas".

Por eso no tiene importancia en forma concreta el problema de la condición del árabe clásico frente al árabe coloquial en los países del Medio Oriente; o del lugar que ocupa una lengua occidental de "elite" en medio de un conjunto de lenguas "tribales" al sur del Sahara africano; o la compleja estratificación de lenguas locales, regionales, nacionales e internacionales en la India o en las Filipinas; o el reemplazo de una lengua europea de limitada significación mundial por otras de mayor significación en Indonesia. La cuestión subyacente es la misma. No se trata de que esta o

[3] Se encontrará una reseña general en J. A. Fishman y otros, *Language Problems of Developing Nations* (Nueva York, 1968).

aquella lengua esté "desarrollada" o sea "capaz de desarrollo"; se trata de saber si esta o aquella lengua es psicológicamente apta y si constituye un vehículo para llegar a la comunidad más amplia de la cultura moderna.

No es porque al swahili le falte una sintaxis estable o porque el árabe no pueda construir formas combinadas —proposiciones dudosas ambas en todo caso[4]— que los problemas lingüísticos son tan prominentes en el tercer mundo; esto se debe a que la enorme mayoría habla una gran variedad de lenguas en los nuevos estados y a que los dos aspectos de esta doble cuestión tienden a obrar en sentido inverso. Lo que para el hablante corriente es el vehículo natural de pensamientos y sentimientos (y especialmente en casos en que el árabe, el hindi, el amharico, el jmer, o el javanés es además el vehículo de una desarrollada tradición religiosa, literaria y artística) es, desde el punto de vista de la actual corriente de la civilización del siglo XX, virtualmente un *patois*. Y lo que para esa corriente de civilización son los vehículos establecidos de su expresión representan para aquel hablante, en el mejor de los casos, lenguas a medias familiares de pueblos aún menos familiares.[5]

Formulado de esta manera, el "problema de la lengua" es sólo el "problema de la nacionalidad" en pequeño, aunque en algunos lugares los conflictos que surgen de él son suficientemente intensos para hacer que la relación parezca invertida. De un modo generalizado, la cuestión "¿quiénes somos nosotros?" significa preguntar qué formas culturales —qué sistemas de símbolos significativos— deben emplearse para dar valor y sentido a las actividades del estado y, por extensión, a la vida civil de sus ciudadanos. Las ideologías nacionalistas construidas con formas simbólicas extraídas de tradiciones locales —es decir, que son esencialistas— tienden, como los idiomas vernáculos, a ser psicológicamente aptas pero socialmente aislantes; las ideologías construidas con formas propias del movimiento general de la historia contemporánea —es decir, que son epocalistas— tienden, como las lenguas francas, a ser socialmente desprovincializantes, pero psicológicamente forzadas.

Sin embargo, rara vez una ideología es puramente esencialista o puramente epocalista. Todas son mixtas y en el mejor de los casos se puede hablar sólo de una tendencia en una dirección o en otra, y a menudo ni siquiera de eso. La imagen que tenía Nehru de la "India" era sin duda fuertemente epocalista, la de Gandhi era sin du-

[4] Sobre la primera (no aceptada, sino atacada), véase L. Harries, "Swahili in Modern East Africa" en Fishman *et al.*, *Language Problems*, pág. 426. Sobre la segunda (aceptada durante una aguda discusión desarrollada de conformidad con las líneas generales de esta exposición) véase C. Gallagher, "North African Problems and Prospects: Language and Identity", en *Language Problems*, pág. 140. Por supuesto, lo que quiero decir no es que las cuestiones técnicas lingüísticas no tengan relevancia en los problemas de la lengua en los nuevos estados, sino tan sólo que las raíces de tales problemas son mucho más profundas y que la difusión de diccionarios, acepciones estandarizadas, mejorados sistemas de escritura y una instrucción racionalizada, aunque valiosos en sí mismos, no tocan la dificultad central.

[5] Hasta ahora la principal excepción en lo tocante al tercer mundo en general es América Latina, pero allí —como confirmación de la regla— las cuestiones de la lengua son mucho menos prominentes que en los nuevos estados propiamente dichos y tienden a reducirse a un grupo de problemas de educación. (Por ejemplo, véase D. H. Burns, "Bilingual Education in the Andes of Perú", en Fishman *et. al.*, *Language Problems*, págs. 403-413.) En qué medida el hecho de que el español (o aun más el portugués) sea un suficiente vehículo del pensamiento moderno para que se sienta como un camino que conduce a él y en qué medida es un vehículo suficientemente marginal del pensamiento moderno para que no constituya un camino muy bueno hacia él es una cuestión que desempeñó cierto papel en la provincialización intelectual de América Latina —de suerte que esta región tuvo un problema de lengua sin darse cuenta de ello— y es una cuestión interesante e independiente.

da fuertemente esencialista; pero el hecho de que el primero fuera discípulo del segundo y el segundo fuera protector del primero (y el hecho de que ninguno de los dos lograra convencer a todos los indios de que no era un inglés moreno, en un caso, o de que no era un reaccionario medieval, en el otro) demuestra que la relación entre los dos caminos que llevan al autodescubrimiento es una relación sutil y hasta paradójica. Y ciertamente, los nuevos estados más ideologizados —Indonesia, Ghana, Argelia, Egipto, Ceylán y otros— tendieron a ser tan intensamente epocalistas como intensamente esencialistas al mismo tiempo, en tanto que los países más esencialistas, como Somalia y Camboya, o más epocalistas como Túnez o las Filipinas representaron más bien las excepciones.

La tensión entre estos dos impulsos —moverse con la oleada del presente y aferrarse a una línea heredada del pasado— da al nacionalismo de los nuevos estados su peculiar aire de estar fuertemente inclinado a la modernidad y al mismo tiempo de sentirse moralmente ofendido por las manifestaciones de la modernidad. En esto hay cierta irracionalidad. Pero se trata de algo más que de un desarreglo colectivo; lo que se está desarrollando es un verdadero cataclismo social.

Esencialismo y epocalismo

La interacción de esencialismo y epocalismo no es, pues, una especie de dialéctica cultural, una contienda lógica de ideas abstractas, sino que es un proceso histórico tan concreto como la industrialización y tan tangible como la guerra. Las cuestiones se debaten no sólo en el nivel de la doctrina y la argumentación —aunque también aquí la contienda es intensa— sino que se manifiestan de manera más importante en las transformaciones materiales por las que están pasando las estructuras sociales de todos los nuevos estados. El cambio ideológico no es una corriente independiente de pensamiento que se desarrolle junto con el proceso social y que lo refleje (o lo determine); es una dimensión de ese proceso mismo.

El impacto que tiene en el seno de la sociedad de un nuevo estado el deseo de coherencia y continuidad, por un lado, y el deseo de dinamismo y contemporaneidad, por otro lado, es en extremo desparejo y en alto grado matizado. Quienes más sienten la atracción de las tradiciones indígenas son sus guardianes formales, que en estos días se ven bastante acosados: monjes, mandarines, pandits, jefes, ulemas, etc. Los que sienten la atracción por aquello que se designa (no muy precisamente) como el "Occidente" son los jóvenes de las ciudades, los revoltosos estudiantes de El Cairo, de Djakarta y de Kinshasa que rodearon palabras como *Shab*, *pemuda* y *Jeunesse* con una aureola de energía, idealismo, impaciencia y amenaza. Pero, entre estos dos extremos bien visibles, se extiende el grueso de los sentimientos de la población, sentimientos esencialistas y epocalistas mezclados y revueltos en una enorme confusión de la cual únicamente se podrá salir por obra del cambio social, pues el cambio social fue lo que la produjo.

Indonesia y Marruecos pueden servir como buenos casos ilustrativos de este fenómeno, pues constituyen casos comprimidos a las dimensiones de anécdotas históricas; en ellos se ve cómo se genera esta confusión y se aprecian los esfuerzos que se están realizando para salir de ella. La razón de que elija estos dos casos es la de que los conozco por contacto directo y cuando trata uno la interacción entre cambio institucional y reconstrucción cultural es limitado el grado en que uno puede sustituir por una visión sinóptica una visión íntima y directa. Las experiencias de esas

poblaciones son, como todas las experiencias sociales, únicas. Pero no son tan diferentes entre sí ni tan diferentes de las de los nuevos estados en general que no puedan revelarnos, en sus particularidades mismas, algunos rasgos genéricos de los problemas que enfrentan sociedades que pugnan por alinear de una manera viable lo que se complacen en llamar su "personalidad" con lo que se complacen en llamar su "destino".

En Indonesia, el elemento esencialista (y así fue durante mucho tiempo) carece de toda homogeneidad. Hasta cierto punto esto es virtualmente cierto en todos los nuevos estados que, en lugar de ser civilizaciones en evolución orgánica, tienden a ser manojos de tradiciones que compiten entre sí, pero que accidentalmente están reunidas en urdidos marcos políticos. Pero en Indonesia, territorio alguna vez de la India, de China, de Oceanía, de Europa y del Medio Oriente, la diversidad cultural fue durante siglos especialmente grande y especialmente compleja. Todo lo considerado clásico fue allí desembozadamente ecléctico.

Hasta alrededor de la tercera década de este siglo, las diversas tradiciones —índica, china, islámica, cristiana, polinesia— estaban suspendidas en una especie de solución a medias en la cual estilos de vida y cosmovisiones diferentes, y aun opuestas, lograban coexistir (aunque no sin tensiones y hasta violencia) por lo menos en una componenda generalmente viable, según la cual cada uno vivía a su manera. Este *modus vivendi* comenzó a dar señales de fatiga ya a mediados del siglo XIX, pero su disolución comenzó a realizarse realmente sólo con el surgimiento, a partir de 1912, del nacionalismo; su colapso, que aún no es completo, se produjo sólo en el período revolucionario y en el período posrevolucionario. Entonces, lo que fueran tradicionalismos paralelos encapsulados en determinadas localidades y clases, se convirtieron en definiciones en pugna de la esencia de la Nueva Indonesia. Lo que era antes (para emplear una expresión que usé en otra parte) una especie de "equilibrio cultural de fuerzas" se convirtió en una guerra ideológica peculiarmente implacable.

De suerte que, en aparente paradoja (aunque en realidad este fenómeno fue casi universal en los nuevos estados), el movimiento hacia la unidad nacional intensificó las tensiones de los grupos en el seno de la sociedad al sacar formas culturales establecidas de sus particulares contextos, al extenderlas a adhesiones generales y al politizarlas. Al desarrollarse el movimiento nacionalista se dividió en ramas. Durante la revolución, esas ramas se convirtieron en partidos, cada uno de los cuales promovía aspectos diferentes de la tradición ecléctica como la única base verdadera de la identidad indonesia. Los marxistas buscaban la esencia de la herencia nacional en el estilo folklórico de la vida campesina; los técnicos, los empleados públicos y administradores de la *classe dirigeante* se volvían hacia el esteticismo índico de la aristocracia javanesa; y los más ricos comerciantes y terratenientes se volvían al Islam. Populismo aldeano, elitismo cultural y puritanismo religioso no podían conciliarse, aunque a veces algunas diferencias de opinión ideológica puedan quizás hacerlo.

Esas diferencias, antes que atenuarse, se acentuaron cuando cada corriente intentó injertar en su base tradicionalista elementos modernistas. En el caso del populismo ese elemento modernista era el comunismo, y el partido comunista indonesio, al pretender discernir una tradición radical indígena en el colectivismo, en el igualitarismo social y en el anticlericalismo de la vida rural, se convirtió en el principal vocero tanto del esencialismo campesino (especialmente el esencialismo campesino javanés) como del epocalismo revolucionario de los "alzamientos de las masas". Para el elemento asalariado el modernismo estaba representado por la sociedad industrial tal como se encontraba (o era imaginada) en Europa y en los Estados Unidos, y esa cla-

se proponía un matrimonio de conveniencia entre la espiritualidad oriental y el empuje occidental, entre la "sabiduría" y la "técnica", maridaje que de alguna manera preservaría valores atesorados y permitiría a la vez transformar las bases materiales de la sociedad en la cual habían surgido esos valores. En cuanto a los elementos piadosos, se trataba naturalmente de una reforma religiosa, de un esfuerzo para renovar la civilización islámica de manera tal que le fuera posible recobrar la perdida guía del proceso moral, material e intelectual de la humanidad. Pero lo cierto es que no ocurrió ninguna de estas cosas: la revolución campesina, la conciliación de Oriente y Occidente o el resurgimiento cultural del islamismo. Lo que ocurrió fue la masiva matanza de 1965 en la cual perdieron la vida entre un cuarto y tres cuartos de millón de personas. El baño de sangre en el que se ahogaba con penosa lentitud el régimen de Sukarno era el resultado de un vasto conjunto de causas, y sería absurdo pretender reducirlo a una explosión ideológica. Sin embargo, cualquiera que haya sido el papel desempeñado por factores económicos, políticos o accidentales en producir ese baño de sangre (y, lo que es aun más difícil de explicar, en sustentarlo), ese episodio marcó el fin de una clara fase del desarrollo del nacionalismo indonesio. No sólo quedaron descartados los lemas de unidad ("un pueblo, una lengua, una nación"; "de muchos, uno"; "armonía colectiva") en los cuales no se creyó mucho desde el principio y que ahora resultaban nada plausibles, sino que se descartó también la teoría de que el eclecticismo nativo de la cultura indonesia podría fácilmente transformarse en un modernismo generalizado y apoyado en uno u otro elemento de ese eclecticismo. Multiforme en el pasado, la cultura indonesia parecía tener que ser también multiforme en el presente.

En Marruecos, el principal obstáculo para definir una identidad nacional integral no es la heterogeneidad cultural, que en términos relativos no fue muy grande, sino el particularismo social, que en términos relativos fue extremado. El marruecos tradicional era un enorme y mal organizado campo de conjuntos políticos que se formaban y se disolvían rápidamente en todos los planos, desde la corte al campamento, desde el nivel místico al de las ocupaciones, en gran escala y en escala microscópica. La continuidad del orden social descansaba menos en la duración de las disposiciones que lo componían o de los grupos que lo encarnaban (pues los más vigorosos eran siempre fugaces) que en la constancia de los procesos en virtud de los cuales se reelaboraban incesantemente esas disposiciones y se definían esos grupos; de esta suerte el orden social se formaba, se reformaba y tornaba a reformarse él mismo.

En la medida en que esa inquieta sociedad tenía un centro, éste era la monarquía Alawita. Pero aun en sus mejores momentos, esa monarquía difícilmente fue algo más que el mayor oso del conjunto. Enclavada en una burocracia patrimonial del tipo más clásico, en un fortuito conjunto de cortesanos, caudillos, escribas y jueces, la monarquía pugnaba continuamente por someter a su control a otros centros rivales de poder de los cuales había literalmente centenares. Aunque, entre su fundación en el siglo XVII y su sometimiento en 1912, la monarquía nunca cejó en este empeño, nunca logró más que un éxito muy parcial. No estando en un estado permanente de anarquía ni siendo una organización política asentada, el estado marroquí, con su endémico particularismo, tenía la suficiente realidad para persistir.

Al principio, el efecto de la dominación colonial, que sólo duró formalmente unos cuarenta años, fue el de destripar la monarquía y convertirla en una especie de *tableau vivant* moro; pero las intenciones son una cosa y los acontecimientos otra, de manera que el resultado final del gobierno europeo fue establecer el rey en el trono como eje del sistema político marroquí, un establecimiento del rey más enfático

de lo que fuera originalmente. Si bien los primeros movimientos hacia la independencia fueron emprendidos por una inestable coalición de intelectuales de formación occidental y reformadores musulmanos neotradicionalistas, lo que finalmente aseguró el movimiento de la independencia fue el arresto, el exilio y la triunfante restauración de Mohamed V en 1953-1955. Y al quedar asegurada la independencia, el trono se convirtió en el símbolo del creciente, aunque todavía intermitente, sentido marroquí de nacionalidad. El país revivido, ideologizado y mejor organizado recobró su centro. Pero pronto recobró también, análogamente mejorado, su particularismo.

Buena parte de la historia política posrevolucionaria demostró este hecho: por transformada que aparezca la pugna decisiva, ésta aun consiste en el intento por parte del rey y de su gente en sustentar la monarquía como una institución viable dentro de una sociedad en la cual todo (desde el paisaje y la estructura de parentesco hasta el carácter nacional y la religión) conspira para dividir la vida política en diferentes e inconexas demostraciones de poder parroquial. La primera de esas demostraciones se produjo como una serie de levantamientos tribales —en parte estimulados por el extranjero, en parte ocasionados por las maniobras internas, en parte, por ser un retorno de lo culturalmente reprimido— que asolaron al nuevo estado durante los primeros años de la independencia. Los levantamientos fueron por fin sofocados mediante una combinación de fuerza real y de intriga real. Pero ésos eran tan sólo los primeros indicios de lo que habría de ser la vida de una monarquía clásica que, al salir del limbo del sometimiento colonial, tenía que establecerse como la auténtica expresión del alma de la nación y al mismo tiempo como el vehículo apropiado de su modernización.

Como lo ha señalado Samuel Huntington, el peculiar destino de las monarquías tradicionales en casi todos los nuevos estados es el de tener que ser también monarquías modernizantes o por lo menos parecer tales.[6] Un rey que se contenta tan sólo con reinar puede continuar siendo un ícono político, una baratija cultural decorativa. Pero si también quiere gobernar, como siempre quisieron hacerlo los reyes marroquíes, debe convertirse en la expresión de una fuerza poderosa en la vida social contemporánea. Para Mohamed V y, desde 1961, para su hijo Hasán II esa fuerza fue el nacimiento por primera vez en la historia del país de una clase, de formación occidental, suficientemente numerosa para penetrar toda la sociedad y suficientemente discreta para representar un interés distintivo. Si bien ambos tuvieron estilos algún tanto diferentes —Hasán se muestra distanciado mientras Mohamed era paternal—, cada uno estuvo empeñado inmediatamente en colocarse a la cabeza de la nueva clase media, de los sectores intermedios, de la *classe dirigeante*, de la elite nacional o como quiera llamarse a este conjunto de funcionarios, oficiales, gerentes, educadores, técnicos y publicistas.

[6] S. P. Huntington, "The Political modernization of Traditional Monarchies", *Daedlaus* 95 (1966); págs. 763-768, véase también su *Political Order in Changing Societies* (New Haven, 1968). Estoy en cierto desacuerdo con el análisis general de Huntington, demasiado influido, en mi opinión, por la analogía de la lucha de los reyes y de la aristocracia en la Europa premoderna. De cualquier manera, en el caso de Marruecos la imagen de una monarquía populista, ajena "al estilo de los círculos de la clase media", que apela a las masas, pasando por encima de las cabezas de los "miembros privilegiados locales de la autonomía corporativa y del poder feudal", con miras a lograr una reforma progresiva me parece casi lo opuesto de la verdad. Se encontrarán puntos de vista más realistas sobre la política marroquí posterior a la independencia en J. Waterbury, *The Commander of the Faithful* (Londres, 1970).

El cese de las rebeliones tribales fue, pues, menos el final del antiguo orden que el final de una ineficaz estrategia para dominarlo. Después de 1958, apareció el principio esencial de lo que llegó a ser la opinión establecida del palacio para tener un firme dominio de la organización política marroquí: la construcción de una monarquía constitucional, que fuera suficientemente constitucional para obtener el apoyo de la elite ilustrada y suficientemente monárquica para conservar la sustancia del poder real. No deseando el destino de la monarquía inglesa ni el de la iraquí, Mohamed V y aun más Hasán II trataron de crear una institución que, invocando el Islam, el arabismo y tres siglos de gobierno Alawita, pudiera hacer derivar su legitimidad del pasado y apelando al racionalismo, al *dirigisme*, y a la tecnocracia pudiera hacer derivar su autoridad del presente.

No necesitamos examinar aquí las fases de la reciente historia de este esfuerzo de convertir a Marruecos, mediante una mezcla política, en lo que podría llamarse una república realista: la separación de las alas secularista, religiosa y tradicionalista del movimiento nacionalista y la consiguiente formación de un sistema multipartidario en 1958-1959; el fracaso de la coalición partidaria del rey, el Frente para la Defensa de las Instituciones Constitucionales, para alcanzar la mayoría parlamentaria en las elecciones generales de 1963; la suspensión ostensiblemente transitoria del parlamento en 1965; el sensacional asesinato (en Francia) del mayor opositor de todo el proyecto, Mehdi Ben Barka, en 1968. Lo cierto es que la tensión entre el esencialismo y epocalismo es un fenómeno que puede observarse en las vicisitudes del sistema político marroquí posrevolucionario como en las vicisitudes de Indonesia; y si aquí no ha alcanzado aún un desenlace tan estrepitoso (y ojalá nunca lo alcance) se ha estado moviendo en la misma dirección de creciente desgobierno a medida que la relación entre lo que Edward Shils llamó "la voluntad de ser moderno" y lo que Mazzini llamó "la necesidad de existir y tener un nombre" se hace más estrecha.[7] Y aunque la forma que asume y la rapidez con que se mueve varíen naturalmente, el mismo proceso está ocurriendo, si acaso no en todos, en por lo menos la gran mayoría de los nuevos estados cuando, una vez realizada la revolución, se le busca su sentido.

Conceptos de cultura

El concepto dominante de cultura en la ciencia social norteamericana identificaba la cultura con conducta aprendida hasta que Talcott Parsons, desarrollando el doble rechazo de Weber (y la dobre aceptación) del idealismo alemán y del materialismo marxista, aportó otro concepto de cultura aceptable. El concepto de cultura como conducta aprendida no puede considerarse "falso" —los conceptos aislados no son ni "falsos" ni "verdaderos"— y para muchos fines más o menos rutinarios fue y continúa siendo útil. Pero ahora es evidente, para virtualmente todos aquellos que quieren ir más allá de los aspectos descriptivos, que resulta muy difícil realizar análisis de mucha fuerza teórica partiendo de una noción tan difusa y empirista. Ya han pasado los días en que los fenómenos sociales se explicaban describiéndolos como esquemas de cultura y observando que tales esquemas son trasmitidos de generación

[7] E. Shils, "Political Development in the New States", *Comparative Studies in Society and History* 2 (1960); págs. 265-292, 379-411.

en generación. Parsons (al insistir con su voz grave y monocorde en que interpretar la manera en que se conduce un grupo de seres humanos como una expresión de su cultura y definir su cultura como la suma de los modos en que esos seres humanos aprendieron a conducirse no es enormemente informativo) es la figura de las ciencias sociales contemporáneas que más contribuyó a que se abandonara tal concepto.

En lugar de esa idea, Parsons, siguiendo no sólo a Weber sino también una línea de pensamiento que se remonta tal vez a Vico, elaboró un concepto de cultura entendida como sistema de símbolos en virtud de los cuales el hombre da significación a su propia experiencia. Sistemas de símbolos creados por el hombre, compartidos, convencionales, y, por cierto, aprendidos, suministran a los seres humanos un marco significativo dentro del cual pueden orientarse en sus relaciones recíprocas, en su relación con el mundo que los rodea y en su relación consigo mismos. Productos y a la vez factores de interacción social, dichos sistemas son para el proceso de la vida social lo que el programa de una computadora es para sus operaciones, lo que el gen es para el desarrollo del organismo, lo que el plano es para la construcción del puente, lo que la partitura es para la sinfonía o, para elegir una analogía más modesta, lo que la receta es para hacer un pastel; de manera que el sistema de símbolos es la fuente de información que, hasta cierto grado mensurable, da forma, dirección, particularidad y sentido a un continuo flujo de actividad.

Sin embargo estas analogías, que indican un patrón preexistente que da forma a un proceso exterior a él pasan fácilmente por alto lo que se manifestó como el problema teórico central de este enfoque más refinado: el problema de saber cómo conceptualizar la dialéctica entre la cristalización de esos "esquemas de significación" que imparten dirección y el curso concreto de la vida social.

Hay un sentido en el cual el programa de la computadora es el resultado de anteriores desarrollos técnicos de la computación, un determinado gen del resultado de la historia filogenética, un plano el resultado de experimentos anteriores en la construcción de puentes, una partitura el resultado de la evolución de ejecuciones musicales y una receta el resultado de una serie de pasteles logrados o malogrados. Pero el simple hecho de que los elementos de información en estos casos sean materialmente separables del proceso mismo —en principio, uno puede escribir el programa, aislar el gen, trazar el plano, publicar la partitura, anotar la receta— los hace menos útiles como modelos de la interacción de esquemas culturales y procesos sociales, interacción en la cual (dejando de lado unas pocas esferas más intelectualizadas, como la de la música y la de cocinar pasteles) el nudo mismo de la cuestión es precisamente establecer cómo puede efectuarse, siquiera mentalmente, semejante separación. La validez del concepto parsoniano de cultura descansa casi enteramente en el grado en que tal modelo pueda construirse, en el grado en que la relación entre el desarrollo de sistemas de símbolos y la dinámica del proceso social pueda exponerse circunstancialmente, es decir, haciendo que sea más que una metáfora la descripción de técnicas, de ritos, de mitos entendidos como fuentes de información hechas por el hombre para dirigir y ordenar la conducta humana.

Este problema preocupó a Parsons desde sus primeros escritos sobre la cultura (en los días en que ese autor consideraba la cultura como una serie de "objetos externos" whiteheadianos, psicológicamente incorporados en las personalidades, y de esta manera, por extensión, institucionalizados en sistemas sociales) hasta los más recientes en los que la ve más desde el punto de vista de los mecanismos de control de la cibernética. Pero este concepto en ninguna parte se mostró tan ineficaz como al tratar la ideología pues, de todas las esferas de la cultura, la ideología es aquella en

que la relación entre estructuras simbólicas y conducta colectiva se manifiesta de manera más notable y al propio tiempo menos clara.

Para Parsons, una ideología no es más que una clase especial de sistemas de símbolos:

> Un sistema de creencias sustentado en común por miembros de una colectividad... sistema orientado a la integración evaluativa de la colectividad *al interpretar la naturaleza empírica de la colectividad y la situación en que ella está colocada*, los procesos en virtud de los cuales se desarrolló hasta su estado actual, y su relación respecto del futuro curso de los acontecimientos.[8]

Pero esta formulación reúne modos de autointerpretación que no se desarrollan enteramente juntos y al referirse a la tensión moral inherente a la actividad ideológica eclipsa las fuentes interiores de su enorme dinamismo sociológico. especialmente los dos pasajes que puse en bastardilla, "al interpretar la naturaleza empírica de la colectividad" y "(al interpretar) la situación en que ella está colocada", no representan una coordinación de empresas prácticas en la autodefinición social como podría sugerirlo la mera conjunción "y" que las coordina. Por lo menos en el nacionalismo de los nuevos estados ambas cosas están en verdadero conflicto y en algunos lugares de manera irreconciliable. Deducir lo que es una nación de una concepción de la situación histórica mundial en la que se considera que esa nación está inserta —"epocalismo"— produce una clase de universo político-moral; diagnosticar la situación en que se encuentra una nación de una concepción anterior de lo que ella es intrínsecamente —"esencialismo"— produce un universo político-moral enteramente diferente; y combinar ambas actitudes — que es el enfoque más común— produce una confusión de casos mezclados. Por esta razón, entre otras, el nacionalismo es, no un mero subproducto, sino la materia misma del cambio social en tantos nuevos estados; no es su reflejo, su causa, su expresión ni su fuerza motora, sino que es el cambio social mismo.

Ver al país de uno como el producto de "los procesos en virtud de los cuales se desarrolló hasta su estado actual" o bien verlo como el terreno de "el futuro curso de los acontecimientos" es, en suma, verlo de dos modos diferentes. Pero, más aun, significa verlo con diferentes referencias: con referencia a los padres, a las tradicionales figuras de autoridad, a la costumbre y a la leyenda; o, con referencia a los intelectuales seculares, a la generación venidera, a los hechos actuales y a los medios de difusión social. Fundamentalmente, la tensión entre impulsos esencialistas y epocalistas en el nacionalismo de los nuevos estados es, no una tensión entre pasiones intelectuales, sino entre instituciones sociales cargadas de significaciones culturales discordantes. Un incremento en la circulación de los diarios, un súbito aumento de la actividad religiosa, una disminución de la cohesión familiar, una expansión de las universidades, una reafirmación de los privilegios hereditarios, una proliferación de sociedades folklóricas son —lo mismo que los fenómenos contrarios— elementos del proceso en virtud del cual están determinados el carácter y el contenido de ese nacionalismo entendido como "fuente de información" para la conducta colectiva. Los "sistemas de creencias" propagados por los ideólogos profesionales representan intentos de elevar algunos aspectos de este proceso al nivel del pensamiento consciente para así controlarlo deliberadamente.

[8] Parsons, *The Social System* (Glencoe, III., 1951), pág. 349; la bastardilla es mía. [Hay traducción española: *El Sistema Social*, Madrid, Revista de Occidente.]

Pero así como la conciencia debilita y agota la mentalidad, la ideología nacionalista agota el nacionalismo; lo que hace la ideología de manera selectiva e incompleta es articularlo. Las imágenes, metáforas y giros retóricos con que se construyen las ideologías nacionalistas son esencialmente recursos, expedientes culturales, utilizados con la finalidad de hacer explícito uno u otro aspecto del proceso más amplio de autorredefinición colectiva, la finalidad de expresar el orgullo esencialista o la esperanza epocalista en formas simbólicas específicas que puedan ser descritas, desarrolladas, celebradas y usadas antes que vagamente sentidas. Formular una doctrina ideológica es convertir (o tratar de convertir... pues aquí se registran más fracasos que éxitos) lo que era un estado anímico generalizado en una fuerza práctica.

La contienda de las sectas políticas en Indonesia y los cambiantes fundamentos de la monarquía en Marruecos (en el primer caso con un resultado de aparente fracaso; en el segundo hasta ahora con un resultado de ambiguo éxito) representan esos intentos de dar a las cosas intangibles del cambio cultural formas culturales articuladas. También representan, claro está, y de manera más directa una lucha para alcanzar el poder, para conquistar posiciones, privilegios, riqueza, fama y todas las otras cosas llamadas recompensas "reales" de la vida. Y, en verdad, porque representan todo esto es tan grande la capacidad de estos intentos para transformar las visiones de los hombres sobre lo que son y sobre cómo deberían obrar.

Los "esquemas de significación" de que está formado el cambio social proceden del proceso de ese cambio mismo y, cristalizados en apropiadas ideologías o en actitudes populares, sirven a su vez (aunque inevitablemente en un grado limitado) para guiar dicho cambio. El paso desde una diversidad cultural al combate ideológico y a la violencia masiva en Indonesia o el intento de dominar un campo de particularismos sociales fusionando los valores de una república con los hechos de una autocracia en Marruecos son sin duda las más duras de las duras realidades políticas, económicas y estratificatorias; se ha derramado verdadera sangre, se han construido verdaderas prisiones y, para ser honestos, se han aliviado verdaderos dolores. Pero tales hechos representan también sin duda los esfuerzos de esos países potenciales para dar inteligibilidad a una idea de "nacionalidad" de manera que esas duras realidades y las peores que vengan puedan ser afrontadas, entendidas y modeladas.

Y esto es cierto en el caso de todos los nuevos estados en general. A medida que las heroicas excitaciones de la revolución política contra el dominio colonial quedan relegadas a un pasado y son reemplazadas por los movimientos más mezquinos, pero no menos convulsivos, del desalentador presente, los análogos seculares de los famosos "problemas de significación" de Weber se hacen cada vez más desesperados. No sólo en religión las cosas no están "sencillamente allí y ocurren" sino que "tienen una 'significación' y están allí a causa de esa significación", sino que lo mismo acontece en política y especialmente en la política de los nuevos estados. Las preguntas "¿Por qué todo esto?", "¿Qué finalidad tiene?" y "¿Para qué continuar?" se dan en el contexto de la pobreza de las masas, de la corrupción oficial o de la violencia tribal así como se dan en los contextos de una enfermedad devastadora, de esperanzas frustradas o de la muerte prematura. Y no obtienen mejores respuestas, pero en la medida en que obtienen alguna respuesta ésta procede de las imágenes de una herencia digna de conservar o de una promesa digna de tenerse en cuenta y, aunque no sean necesariamente imágenes nacionalistas, casi todas ellas —e incluso las marxistas— lo son.[9]

[9] La cuestión de la relación entre marxismo y nacionalismo es un problema muy discutido

Más o menos como la religión, el nacionalismo tiene mala fama en el mundo moderno y, más o menos como la religión, la merece. La intolerancia religiosa y el odio nacionalista (y a veces en combinación) probablemente acarrearon a la humanidad más devastación que ninguna otra fuerza en la historia y sin duda continuarán acarreándole más. Sin embargo, también como la religión, el nacionalismo fue una fuerza motriz en algunos de los cambios más creativos de la historia y sin duda continuará siéndolo en muchos cambios venideros. Parece bien, pues, dedicar menos tiempo a vituperarlo —que es más o menos como maldecir los vientos— y más tiempo a tratar de establecer por qué el nacionalismo toma las formas que toma y cómo podría impedirse que desgarrara las sociedades, al propio tiempo que crea y desgarra toda la estructura de la civilización moderna. Pues en los nuevos estados la era ideológica, lejos de haber terminado, acaba sólo de empezar, como lo muestran los cambios de autoconcepción impuestos por los dramáticos acontecimientos de los últimos cuarenta años que salen ahora a la luz pública de la explícita doctrina. Al prepararnos para comprender y afrontar la ideología nacionalista, o quizá sólo para sobrevivir a ella, la teoría parsoniana de la cultura, convenientemente revisada, constituye uno de nuestros más vigorosos instrumentos intelectuales.

---

que exigiría otro ensayo para tan sólo esbozarlo. Baste decir aquí que, en el caso de los nuevos estados, los movimientos marxistas (comunistas o no comunistas) han sido casi en todas partes intensamente nacionalistas tanto para sus fines como por su lenguaje, y hay pocas señales de que lleguen a serlo menos. En realidad, la misma consideración podría hacerse sobre los movimientos politicorreligiosos musulmanes, buddhistas, hindúes u otros; también ellos tienden a estar localizados cuando en principio son ajenos a todo lugar.

10.

La revolución integradora: sentimientos primordiales y política civil en los nuevos estados

I

En 1948 apenas a un año de la independencia, el Pandit Nehru se encontró en la siempre incómoda posición de un político opositor que al llegar finalmente al poder se ve obligado a poner en práctica una política que había promovido durante largo tiempo pero que nunca le había gustado. Junto con Patel y Sitamarayya, fue nombrado para constituir el Comité Lingüístico de Provincias.

El Congreso había apoyado el principio lingüístico como criterio para determinar las fronteras dentro de la India casi desde la época en que se fundó y había manifestado con bastante ironía que la política británica de mantener "arbitrariamente" —es decir, no lingüísticamente— unidades administrativas formaba parte de su estrategia de dividir para gobernar. En 1920 se habían reorganizado divisiones regionales según líneas lingüísticas para asegurar mejor el apoyo popular. Pero oyendo quizá todavía los ecos de la división, Nehru quedó profundamente conmovido por su experiencia en el Comité Lingüístico y, con la candidez que virtualmente lo convertía en una figura única entre los líderes de los nuevos estados, lo admitió:

> (Esta indagación) nos ha abierto los ojos de varias maneras. Por un lado teníamos frente a nosotros el trabajo de sesenta años del Congreso Nacional Indio y, por otro, la India centenaria de estrechas adhesiones locales, mezquinas envidias e ignorantes prejuicios en mortal conflicto, de manera que sencillamente nos quedamos espantados al ver cuán delgada era la capa de hielo sobre la que estábamos patinando. Algunos de los hombres más capaces del país declararon segura y enfáticamente antes que nosotros que en este país la lengua representaba la cultura, la raza, la historia, la individualidad y por fin la subnación.[1]

Pero, espantados o no, Nehru, Patel y Sitaramayya se vieron por fin obligados a acceder a las pretensiones de Andhra de ser un estado de lengua telugu y la delgada capa de hielo se quebró. Al cabo de una década, la India había sido casi enteramente reorganizada según líneas lingüísticas y una serie de observadores, tanto indios como extranjeros, se preguntaban a grandes voces si la unidad política del país sobreviviría a esta concesión general hecha a "estrechas adhesiones locales, mezquinas envidias e ignorantes prejuicios".[2]

[1] Citado en S. Harrison, "The Challenge to Indian Nationalism", *Foreign Affairs* 34 (abril de 1956) ; pág. 3.

[2] Se encontrará exposición poco clara en S. Harrison, *India: The Most Dangerous Decades*

El problema que asombró tanto a Nehru y que le abrió los ojos fue enunciado en términos lingüísticos, pero el mismo problema enunciado en términos más amplios, es desde luego, endémico en los nuevos estados, como lo demuestran las incontables referencias a sociedades "duales" o "plurales" o "múltiples", a estructuras sociales "mosaicas" o "compuestas", a "estados" que no son "naciones" y a "naciones" que no son "estados", al "tribalismo", al "parroquialismo", y al "comunalismo" así como a movimientos pannacionales de varias clases.

Cuando hablamos de comunalismo en la India, nos referimos a diferencias religiosas; cuando hablamos de comunalismo en Malasia nos referimos principalmente a diferencias raciales y en el Congo a diferencias tribales. Pero agrupar estos fenómenos bajo un rótulo común no es caprichoso pues los fenómenos del caso son de alguna manera semejantes. El descontento indonesio tiene que ver con el tema principal del regionalismo y el descontento marroquí con diferencias de costumbres. La minoría tamil de Ceilán se distingue de la mayoría sinhalesa por la religión, la lengua, la raza y las costumbres sociales; la minoría chiíta de Irak se distingue de la mayoría sunní virtualmente sólo por una diferencia de secta dentro del Islam. Los movimientos pannacionales de Africa se basan primordialmente en la raza, los de Kurdistán en el tribalismo; en Laos, en los estados Shan y en Tailandia se basan en la lengua. Pero todos estos fenómenos tienen relación entre sí y forman un campo de investigación que puede definirse.

Es decir, deberíamos definirlo. La irritante aureola de ambigüedad conceptual que rodea los términos "nación", "nacionalidad" y "nacionalismo" ha sido objeto de extensas discusiones y criticados casi en toda obra interesada en estudiar la relación entre adhesiones comunales y adhesiones políticas.[3] Pero, como el remedio que se prefirió consistió en adoptar un eclecticismo teórico que, en su intento de hacer justicia a la naturaleza multifacética de los problemas en cuestión, tiende a confundir factores políticos, psicológicos, culturales y demográficos, no se ha ido ciertamente muy lejos en cuanto a reducir esa ambigüedad. Por ejemplo, un reciente simposio sobre el Medio Oriente llama sin distinción alguna "nacionalistas" a los esfuerzos de la Liga Arabe para destruir las fronteras existentes de los estados naciones, a los del gobierno de Sudán para unificar un estado soberano, demarcado hasta cierto punto de manera arbitraria y accidental, y a los esfuerzos de los turcos azerines para separarse del Irán y unirse a la República Soviética de Azerbaijan.[4] Trabajando con un concepto análogamente general. Coleman ve a los nigerianos (o a algunos de ellos) exhibiendo cinco clases diferentes de nacionalismo al mismo tiempo: "africano", "nigeriano", "regional", "grupal" y "cultural".[5] Y Emerson define una nación como "la comunidad última", la "comunidad mayor que cuenta efectivamente con la adhesión

(Princeton, N. J. 1960). Sobre una vívida concepción india que ve el "esquema de dividir la India en estados lingüísticos" como un medio "lleno de veneno" pero sin embargo necesario "para allanar el camino hacia la democracia y para eliminar tensiones raciales y culturales", véase B. R. Ambedkar, *Thoughts on Linguistic States* (Delhi, 1955).

[3] Véase, por ejemplo, K, Deutsch, *Nationalism and Social Communication* (Nueva York, 1953), págs. 1-14; R. Emerson, *From Empire to Nation* (Cambridge, Mass., 1960); J. Coleman, Nigeria: *Background to Nationalism* (Berkeley, 1958), págs. 419 y siguientes; F. Hertz, *Nationalism in History and Politics* (Nueva York, 1944), págs. 11-15.

[4] W. Z. Laqueur, *The Middle East in Transition: Studies in Contemporary History* (Nueva York, 1958).

[5] Coleman, *Nigeria*, págs. 425-426.

de los hombres por encima de las pretensiones de comunidades menores que están dentro de ella y de las pretensiones de una sociedad mayor que la abarca potencialmente y dentro de la cual se encuentra...", lo cual sencillamente es desplazar la ambigüedad del término "nación" al término "adhesión" y al propio tiempo dejar en suspenso cuestiones tales como la de si la India, Indonesia o Nigeria son naciones que pueden determinar alguna futura crisis histórica no especificada.[6]

Algo de esta confusión conceptual se disipa empero si uno se da cuenta de que los pueblos de los nuevos estados están animados simultáneamente por dos poderosos motivos interdependientes, pero distintos y a menudo opuestos: el deseo de ser reconocidos como agentes responsables cuyas aspiraciones, actos, esperanzas y opiniones "cuentan" y el deseo de construir un estado moderno, eficiente y dinámico. La primera aspiración representa una busca de identidad y la demanda de que esa identidad sea públicamente reconocida como algo importante; es la afirmación social de "ser alguien en al mundo".[7] La otra aspiración es práctica: es una demanda de progreso, de mejores niveles de vida, de un orden político más efectivo, de mayor justicia social y, además de todo eso, la demanda de "desempeñar un papel en el escenario mayor de la política internacional", de "ejercer influencia entre las naciones".[8] Los dos motivos estan íntimamente relacionados porque en un estado verdaderamente moderno la ciudadanía ha llegado a ser lo que ostenta mayor responsabilidad y significación personal y porque lo que Mazzini llamó la exigencia de existir y de tener un nombre se ve enormemente frustrada por la humillante sensación de estar uno excluido de los importantes centros de poder de la sociedad mundial. Pero los dos motivos no son la misma cosa. Proceden de diferentes fuentes y responden a diferentes presiones. Y en verdad, es la tensión entre ambos lo que constituye una de las fuerzas motoras centrales en la evolución de los nuevos estados y al mismo tiempo constituye uno de los mayores obstáculos que se oponen a esa evolución.

Esta tensión asume una forma peculiarmente aguda y permanente en los nuevos estados a causa de la profundidad con que sus pueblos sienten que su modo de ser está íntimamente ligado a la sangre, la raza, la lengua, la región, la religión o la tradición y a causa de la creciente importancia que en este siglo adquirió la noción de estado soberano como instrumento positivo para realizar anhelos colectivos. Multiétnicas, generalmente multilingües y a veces multirraciales, las poblaciones de los nuevos estados tienden a mirar la distribución inmediata, concreta y, para ellas, llena de sentido implícita en esa diversidad "natural" como el contenido sustancial de su propia individualidad. Subordinar estas familiares y específicas identificaciones a un orden civil en cierto modo ajeno a ellas significa correr el riesgo de perder la propia identidad como persona autónoma, por verse absorbidas en una masa culturalmente indiferenciada o, lo que es aún peor, por verse dominadas por alguna otra comunidad rival étnica, racial o lingüística que sea capaz de infundir a ese orden el temperamento de su propia personalidad. Pero al mismo tiempo los miembros más ignorantes de esas sociedades vislumbran por lo menos débilmente —y sus líderes tienen aguda conciencia de ello— que las posibilidades de reforma social y de progreso material que tan intensamente desean y que están resueltos a realizar dependen cada vez más de que ellos formen parte de una entidad política razonablemente grande, independien-

[6] Emerson, *Empire to Nation*, págs. 95-96.

[7] Berlin, *Two Concepts of Liberty* (Nueva York, 1958), pág. 42.

[8] E. Shils, "Political Development in the New States", *Comparative Studies in Society and History* 2 (1960); págs. 265-292, 379-411.

te, poderosa y bien ordenada. De manera que el deseo de ser reconocidos como algo visible e importante y la voluntad de ser modernos y dinámicos tienden pues a ser divergentes, y muchos de los procesos políticos que se desarrollan en los nuevos estados giran alrededor del heroico esfuerzo de poner en línea estas aspiraciones.

II

Una enunciación más exacta del problema que aquí consideramos es la de que, considerados como sociedades, los nuevos estados son anormalmente susceptibles de experimentar serios descontentos en relación con apegos primordiales.[9] Por apego primordial se entiende el que procede de los hechos "dados" —o, más precisamente, pues la cultura inevitablemente interviene en estas cuestiones, los supuestos hechos "dados"— de la existencia social: la contigüidad inmediata y las conexiones de parentesco principalmente, pero además los hechos dados que suponen el haber nacido en una particular comunidad religiosa, el hablar de una determinada lengua o dialecto de una lengua y el atenerse a ciertas prácticas sociales particulares. Estas igualdades de sangre, habla, costumbres, etc. se experimentan como vínculos inefables, vigorosos y obligatorios en sí mismos. Uno está ligado a su pariente, a su vecino, a su correligionario *ipso facto*, como resultado no ya tan sólo del afecto personal, de la necesidad práctica o de los comunes intereses, sino en gran parte por el hecho de que se asigna una importancia absoluta e inexplicable al vínculo mismo. La fuerza general de esos lazos primordiales y los tipos importantes de esos lazos varían según las personas, según las sociedades y según las épocas. Pero virtualmente para toda persona de toda sociedad y en casi toda época algunos apegos y adhesiones parecen deberse más a un sentido de afinidad natural —algunos dirían espiritual— que a la interacción social.

En las sociedades modernas el hecho de haber elevado esos vínculos al nivel de la supremacía política —aunque desde luego, esto ya ha ocurrido antes y continúa ocurriendo— se ha deplorado cada vez más por considerárselo patológico. Cada vez más la unidad nacional es mantenida no por invocaciones a la sangre y a la tierra sino por una vaga e intermitente adhesión a un estado civil complementada en mayor o menor medida por el empleo gubernamental de poderes de policía y por la exhortación ideológica. Los estragos causados a sí mismo y a otros por aquellos estados modernos (o semimodernos) que procuraron apasionadamente hacerse comunidades primordiales antes que comunidades políticas civiles, así como la comprensión cada vez mayor de las ventajas prácticas de la amplia integración social, ventajas mayores que las que los vínculos primordiales pueden generalmente producir o aun permitir, no han hecho sino fortalecer la resistencia pública a admitir como criterio para definir una comunidad última la raza, la lengua, la religión, etc. Pero en la sociedades en vías de modernización, en las que la tradición de la política civil es débil y en las que se comprenden mal las exigencias técnicas de un gobierno que asegure el bienestar, los apegos y adhesiones primordiales suelen ser propuestos, como hubo de descubrirlo Nehru, repetidamente y en algunos casos, casi continuamente como bases ampliamente aclamadas como preferidas para demarcar unidades políticas autónomas. Y la tesis de que la autoridad verdaderamente legítima procede sólo del carácter inherentemente obligatorio de tales adhesiones es defendida francamente, enérgicamente y chabacanamente:

[9] Shils, "Primordial, Personal, Sacred and Civil Ties", *British Journal of Sociology* 8 (1957); págs. 130-145.

> Las razones por las cuales un estado unilingüe es estable y un estado multilingüe es inestable son perfectamente obvias. Un estado se construye sobre el sentimiento de mancomunidad; ¿Qué es ese sentimiento de mancomunidad? Para decirlo brevemente, se trata de un sentimiento solidario de unidad que hace experimentar a quienes lo comparten como parientes y amigos. Es un sentimiento de doble aspecto. por un lado se tiene "la conciencia de la unidad" que liga a quienes lo experimentan tan vigorosamente que supera todas las diferencias surgidas de conflictos económicos o de posición social y, por otro lado, separa a los individuos de aquellos que no son de su género. Se trata del deseo de no pertenecer a ningún otro grupo. La existencia de este sentimiento de confraternidad es el fundamento de un estado estable y democrático.[10]

Es esta cristalización de un conflicto directo entre sentimientos primordiales y sentimientos civiles —ese "deseo de no pertenecer a ningún otro grupo"— lo que hace que el problema (llamado diversamente tribalismo, parroquialismo, comunalismo, etc.) tenga una condición más profundamente amenazadora y ominosa que los demás problemas, también muy serios y difíciles de resolver, que enfrentan los nuevos estados. Aquí tenemos no sólo vínculos que compiten entre sí, sino vínculos del mismo orden que compiten en el mismo nivel de integración. En los nuevos estados —como en cualquier estado— hay muchos otros vínculos que compiten: vínculos de clase, de partido, de negocios, de sindicato, de profesión etc., pero los grupos formados por tales vínculos virtualmente nunca son considerados como posibles unidades sociales máximas, autónomas, candidatas a forjar la nacionalidad. Los conflictos entre esos grupos sólo se dan dentro de una comunidad última más o menos aceptada, cuya integridad política por lo general no cuestionan dichos grupos. Por profundos que sean los conflictos, no amenazan, por lo menos intencionalmente, la existencia de la comunidad como tal. Amenazan a los gobiernos o a formas de gobierno, pero raramente —y esto suele ocurrir cuando están animados por sentimientos primordiales— socavan la nación misma, porque ellos no poseen definiciones alternativas de lo que es la nación, de lo que son sus metas. El descontento económico o intelectual o de clase amenaza desencadenar una revolución, pero el descontento fundado en la raza, en la lengua o en la cultura amenaza con la división y el irredentismo, amenaza con rectificar los límites mismos del estado, amenaza con una nueva definición de sus dominios. El descontento civil encuentra su vía natural de salida en la apropiación, legal o ilegal, del aparato del estado. El descontento primordial es más profundo y se satisface menos fácilmente. Si es suficientemente profundo desea no sólo la cabeza de Sukarno o de Nehru o de Moulay Hasán, desea la cabeza de Indonesia o de la India o de Marruecos.

Los focos alrededor de los cuales sueles cristalizarse estos descontentos son va-

[10] Ambedkar, *Thoughts on Linguistic States*, pág. 11. Al observar que los modernos estados bilingües de Canadá, Suiza y Africa del Sur (blanca) podrían citarse contra su argumento, Ambedkar agrega: "No hay que olvidar que el genio de la India es muy diferente del genio de Canadá, Suiza y Africa del Sur. El genio de la India es dividir; el genio de Suiza, Africa del Sur y Canadá es unir". [En 1972, tanto esta nota como mi pasaje sobre el decreciente papel de las divisiones primordiales en los países "modernos" parecen bastante menos convincentes que en 1962 cuando escribí este ensayo. Pero si los acontecimientos producidos en Canadá, Bélgica, Ulster, etc. han hecho que la definición primordial parezca menos predominantemente un fenómeno de un "nuevo estado, hicieron también parecer aún más pertinente la argumentación general desarrollada aquí.]

rios, y en algunos casos concurrentes y combinados unos con otros. Sin embargo se los puede enumerar fácilmente en un nivel meramente descriptivo:[11]

Los supuestos vínculos de sangre. Aquí el elemento decisivo es el casi parentesco. "Casi" porque las unidades de parentesco formadas alrededor de una relación biológica conocida (familias extensas, linajes, etc.) son demasiado pequeñas para que se las considere de gran significación, pero ello no obstante se las puede referir a un parentesco sociológicamente real, aunque no pueda rastreárselo, como ocurre en una tribu. Nigeria, el Congo y la mayor parte del Africa situada al sur del Sahara, se caracterizan por la prominencia de este tipo de primordialismo. Pero también se caracterizan por él los nómadas o seminómadas de Medio Oriente, los kurdos, los baluchis, los pathanes, etc.; y también los naga, los munda y los santal de la India, así como la mayor parte de las llamadas tribus de las colinas del Asia Sudoriental.

La raza. Ciertamente la raza es un criterio semejante al supuesto parentesco por cuanto entraña una teoría etnobiológica. Pero no es lo mismo; aquí se hace referencia a los rasgos físicos fenotípicos —especialmente, claro está, al color de la piel, pero también a la forma facial, a la estatura, al tipo de cabello, etc., antes que a una descendencia común como tal. Los problemas comunales de Malasia se concentran en gran parte alrededor de estos tipos de diferencias, en realidad, diferencias entre dos pueblos mongoloides fenotípicamente muy semejantes. La "negritud" deriva mucho de su fuerza, aunque quizá no toda, del concepto de raza como propiedad primordial y significativa, en tanto que las minorías comerciales parias —como los chinos en el Asia Sudoriental o los indios y libaneses en el Africa— están análogamente demarcadas.

La lengua. Los problemas de la lengua —por razones que todavía no han sido adecuadamente explicadas— son particularmente intensos en el subcontinente indio, se manifestaron también como problemas en Malasia y aparecieron esporádicamente en otras partes. Pero como a veces se ha sostenido que la lengua es el eje esencial de los conflictos de la nacionalidad, vale la pena poner de relieve que los problemas linguísticos no son un resultado inevitable de la diversidad lingüística. Las diferencias de lengua no tienen en sí mismas por qué ser un factor particular de división, como pueden serlo el parentesco, la raza y otros factores que enumeramos más abajo; las diferencias de lengua no fueron un factor de división en la mayor parte de Tanganyika, de Irán, de las Filipinas o hasta de Indonesia, donde a pesar de la gran confusión de lenguas el conflicto lingüístico no parece manifestarse en forma extrema como un problema social del país. Además pueden darse conflictos primordiales aun cuando no existan marcadas diferencias lingüísticas, como en el Líbano o como entre las varias clases de los diversos grupos de lengua batak en Indonesia y, en menor medida quizá, entre los fulani y los hausa en la Nigeria septentrional.

La región. Aunque es un factor presente en casi todas partes, el regionalismo naturalmente suele ser especialmente agudo en zonas geográficamente heterogéneas. Tonkin, Anam y Cochinchina, en el Vietnam anterior a la división, se oponían casi puramente desde el punto de vista regional, pues compartían la misma lengua, la misma cultura, la misma raza, etc. La tensión entre Pakistán Oriental y Pakistán Occidental (separados ahora en Bangladesh y Pakistán) comprendía diferencias de lengua y de cultura también, pero el elemento geográfico tenía gran importancia debido a la discontinuidad territorial del país. Java y las Islas Exteriores del archipiélago de Indo-

[11] Se encontrará una lista análoga aunque concebida de manera algún tanto diferente en Emerson, *Empire to Nation*, capítulos 6, 7 y 8.

nesia y la Costa occidental frente a la Costa nororiental en Malaca, dividida en dos por los montes, son otros ejemplos en los cuales el regionalismo fue un importante factor primordial de la política nacional.

La religión. La partición de la India es el caso sobresaliente del modo en que opera este tipo de adhesión. Pero los karenos cristianos y los arakaneses musulmanes en Birmania, los toba batak, los amboneses, y los minahasanes en Indonesia, los mahometanos en las Filipinas, los sijs en el Panjab indio, los amadiyas en Pakistán y los hausa en Nigeria son otros ejemplos bien conocidos de la fuerza que tiene la religión para minar o impedir un sentido civil general y común.

Las costumbres. También las costumbres constituyen una base de desunión nacional casi en todas partes y tienen especial importancia en aquellos casos en que un grupo intelectual o artísticamente refinado se considera como el portador de una "civilización" en el seno de una población en gran medida bárbara que haría bien en modelarse según ese grupo: los bengalíes en la India, los javaneses en Indonesia, los árabes (frente a los beréberes) en Marruecos, los amhara en Etiopía —otro "antiguo" nuevo estado—, etc... Pero también es importante señalar que grupos vitalmente opuestos pueden diferenciarse poco en su estilo general de vida: los gujeratis y los maharashtrianos hindúes en la India; los baganda y los bunyoro en Uganda; los javaneses y los sundaneses en Indonesia. Y también ocurre a veces lo inverso: los balineses tienen las costumbres más divergentes y alejadas del resto de la población de Indonesia, pero hasta ahora se han distinguido por la ausencia de todo sentido de descontento primordial.

Pero es necesario ir más allá de esta mera enumeración de las clases de sentimientos primordiales, que en un lugar u otro tienden a politizarse, e intentar también clasificar u ordenar de alguna manera las formas concretas de diversidad primordial y conflicto que ciertamente existen en los diversos nuevos estados.

Sin embargo, este ejercicio aparentemente rutinario de etnografía política constituye una tarea más delicada de lo que parece a primera vista no sólo porque hay que discernir esos impedimentos comunalistas ostensiblemente presentes que se oponen a la integridad del estado civil, sino también porque hay que descubrir y revelar aquellos latentes y ocultos en la permanente estructura de identificaciones primordiales, que están prontos para asumir una forma política explícita cuando se dan las condiciones sociales apropiadas. El hecho de que la minoría india en Malasia no haya representado hasta ahora una seria amenaza al funcionamiento del estado no significa que no podría hacerlo si ocurriera algo especial con el precio mundial del caucho o si la política de no intervención de la señora Gandhi respecto de los indios de ultramar fuera reemplazada por una política más parecida a la de Mao respecto a los chinos de ultramar. El problema de los mahometanos, que ofreció un campo de adiestramiento a los miembros selectos de varias generaciones de egresados de West Point, está ahora sencillamente hirviendo a fuego lento en las Filipinas, pero bien pudiera ser que esta situación no durara permanentemente. El movimiento Thai Libre parece muerto en este momento pero podría revivir con un cambio de política exterior en Tailandia o hasta con el éxito de Pathet en Laos. Los kurdos de Irak, varias veces ostensiblemente mitigados, continúan dando muestras de intranquilidad. Las solidaridades políticas basadas en sentimientos primordiales tienen una fuerza profunda y duradera en la mayor parte de los estados, pero no siempre es una fuerza activa que se percibe de inmediato.

Para comenzar, se puede hacer una útil distinción analítica con respecto a la

clasificación de adhesiones; las que hacen sentir su acción más o menos enteramente dentro de los confines de un solo estado civil y aquellas otras adhesiones cuya acción trasciende las fronteras de un determinado estado. En otras palabras, puede uno oponer casos en que las referencias raciales, tribales, lingüísticas, etc. estén concentradas en algún grupo animado de un "sentimiento solidario de unidad", grupo que es menor que el estado civil existente, a casos en que dicho grupo es mayor que el estado o de alguna manera sobrepasa sus fronteras. En el primer caso, el descontento primordial nace de una sensación de ahogo político; en el segundo caso nace de una sensación de desmembramiento político. El separatismo karen en Birmania, el de los ashanti en Ghana o el de los baganda en Uganda son ejemplos de los primeros; el panarabismo, el panafricanismo, el somalismo, son ejemplos de los segundos.

Muchos de los nuevos estados padecen estas dos clases de problemas a la vez. En primer lugar, la mayoría de los movimientos primordiales interestatales no abarcan países enteros separados, como tienden a hacerlo los panmovimientos, sino que comprenden más bien minorías diseminadas, por ejemplo, el movimiento del kurdistán, tendiente a unir a los kurdos de Irán, Turquía y la Unión Soviética; quizás éste sea el movimiento político de todos los tiempos que menos probabilidades tiene de alcanzar éxito; otro ejemplo es el movimiento abako del difunto señor Kasuvubu y su república del Congo y Angola; el movimiento del Dravidistán, en la medida en que aspira a extenderse a través del estrecho de Palk desde la India meridional a Ceilán; el movimiento (o acaso se trate de un sentimiento informe) en procura de una Bengala unificada y soberana —mayor que Bangladesh—, independiente tanto de la India como de Pakistán. Y hasta hay también unos cuantos problemas del tipo clásico de territorios irredentos en los nuevos estados: los malayos en el sur de Tailandia, los grupos de lengua pushtu a lo largo de la frontera afgana de Pakistán, etc.; y cuando las fronteras políticas se hayan establecido más firmemente en Africa, al sur del Sahara, habrá muchos más problemas de este género. En todos estos casos existe el deseo —o puede desarrollarse el deseo— de escapar del estado civil establecido y de reunir una comunidad primordial que está políticamente dividida.[12]

Por otro lado, los sentimientos primordiales interestatales e intraestatales a menudo se entrecruzan para formar una compleja red de compromisos equilibrados, aunque se trate de un equilibrio muy precario. En Malasia, una de las fuerzas más efectivas de unión, que por lo menos hasta ahora mantuvo juntos a chinos y malayos en un solo estado a pesar de las tremendas tendencias centrífugas que engendran las diferencias raciales y culturales, es el temor que sienten ambos grupos de que si se disuelve la Federación cada grupo podría convertirse en una minoría claramente sometida en algún otro marco político; los malayos por obra de los chinos en Singapur o China; los chinos por obra de los malayos en Indonesia. Análogamente, en Ceilán los tamiles y los sinhaleses se consideran minorías: los tamiles porque el setenta por ciento de los habitantes de Ceilán son sinhaleses; los sinhaleses porque los ocho millones de sinhaleses de Ceilán están todos allí, en tanto que, además de los dos millones de tamiles de la isla, hay veintiocho millones más en la India meridional. En Marruecos siempre existió la tendencia a una división en el seno del estado

[12] La intensidad, predominio, o hasta la realidad de tales deseos en cada caso es otra cuestión sobre la cual nada se afirma aquí. Hasta qué punto existe un sentimiento en favor de la asimilación a Malasia entre los malayos de Tailandia meridional, cuál es la verdadera fuerza de la idea de los abakos o cuáles son las actitudes de los tamiles de Ceilán respecto de los separatistas drávidas de Madrás son materias de investigación empírica.

entre árabes y beréberes y una división extraestatal entre los partidarios del panarabismo de Nasser y los partidarios del *regroupement maghrebin* de Bourguiba. Y el propio Nasser (que hasta su muerte fue quizás el virtuoso más acabado de los nuevos estados en cuanto a artes primordiales) tuvo que hacer malabarismos con los sentimientos panarabistas, panislámicos y panafricanos en interés de la hegemonía egipcia entre las potencias de Bandung.

Pero que las adhesiones relevantes sobrepasen o no las fronteras del estado, la mayor parte de las principales luchas primordiales se libran por el momento dentro de ellas. También existe cierta dosis de conflicto internacional alrededor de cuestiones primordiales o, por lo menos, animado por éstas. La hostilidad entre Israel y sus vecinos árabes y la disputa de la India y Pakistán por Cachemira son desde luego los casos más prominentes. Pero las disputas de dos estados más antiguos, Grecia y Turquía, a causa de Chipre, es otro de estos casos; la tensión entre Somalia y Etiopía referente a un problema de territorios irredentos es un tercer caso; las dificultades indonesias frente a Pekín con respecto a la cuestión de la "ciudadanía dual" de los chinos residentes en Indonesia es un cuarto ejemplo. A medida que los nuevos estados se consolidan políticamente este género de disputas puede hacerse más frecuente y tener un carácter más intenso. Pero hasta ahora no han llegado a convertirse en supremos conflictos políticos —con la excepción del conflicto árabe-israelí y esporádicamente el problema de Cachemira—, y la significación inmediata de las diferencias primordiales es casi en todas partes principalmente interna, por más que esto no quiere decir que no tengan importantes implicaciones internacionales.[13]

La construcción de una tipología de las configuraciones concretas de diversidad primordial que se encuentran en los diversos nuevos estados se ve sin embargo gravemente impedida por el simple hecho de que en la mayoría de los casos falta información detallada y digna de confianza. Ello no obstante, puede llevarse a cabo bastante fácilmente una clasificación meramente empírica, a grandes rasgos, que resultará útil como guía para orientarnos en una selva de la que no existe ningún mapa y para facilitarnos un análisis más agudo del papel de los sentimientos primordiales en la política civil que el que puede facilitarnos el enfoque que habla de "pluralismo", "tribalismo", "parroquialismo", "comunalismo" y otros clisés de la sociología del sentido común:

1. Una configuración común y relativamente simple parece ser la de un grupo dominante y generalmente, aunque no de manera inevitable, mayor, frente a una minoría fuerte y permanentemente perturbadora: el caso de Chipre con griegos y turcos; Ceilán con sinhaleses y tamiles; Jordania con jordanios y palestinos, aunque en este último caso el grupo dominante es el menor.

[13] La significación interestatal de sentimientos primordiales no radica enteramente en su poder de división. Las actitudes panafricanas, por débiles que sean y mal definidas que estén, suministraron un útil contexto de suave solidaridad en el enfrentamiento de los dirigentes de los principales países africanos. Los trabajosos (y costosos) esfuerzos de Birmania para fortalecer y revitalizar el buddhismo internacional, como en el Sexto Gran Concilio de Yegu de 1954, sirvieron, por lo menos transitoriamente, para ligar el país de manera más efectiva con los otros países theravadas: Ceilán, Tailandia, Laos y Camboya. Y un vago sentimiento, principalmente racial, de una condición "malaya" común desempeñó un papel positivo en las relaciones entre Malasia e Indonesia y Malasia y las Filipinas y más recientemente entre Indonesia y las Filipinas.

2. Semejante en algunos aspectos a esta primera configuración, pero más compleja, es la de un grupo central —con bastante frecuencia en un sentido geográfico así como en un sentido político— y varios grupos periféricos de medianas dimensiones y opuestos en cierto modo al central: los javaneses frente a los pueblos de las Islas Exteriores en Indonesia; los birmanos del valle Irrawaddy frente a las diversas tribus de las colinas y valles altos en Birmania; los persas de la meseta central y las diversas tribus en Irán (aunque éste estrictamente no es un estado nuevo), los árabes de la llanura atlántica rodeados por las diversas tribus beréberes del Rif, del Atlas y del Sous; los lao del Mekong y los pueblos tribales de Laos, etc. No es seguro que pueda encontrarse esta configuración en el Africa negra. En el único caso en el que podría haber cristalizado (con los ashanti en Ghana), el poder del grupo central parece haberse quebrantado, por lo menos transitoriamente. Y habrá que ver si en un nuevo estado los baganda serán capaces de conservar (o, quizás ahora, recuperar) su posición dominante frente a los otros grupos de Uganda mediante su mayor instrucción, su mayor refinamiento político, etc., y a pesar de constituir sólo alrededor de una quinta parte de la población.

3. Otra configuración que representa un tipo interiormente aún menos homogéneo es una configuración bipolar de dos grupos mayores casi perfectamente equilibrados: los malayos y los chinos en Malasia (aunque también hay allí un grupo indio menor); o los cristianos y musulmanes en el Líbano (aunque aquí ambos grupos corresponden a sectas menores) o los *sunníes* y los *chiítas* en Irak. Las dos regiones de Pakistán (aunque la región occidental dista mucho de ser enteramente homogénea) dieron a ese estado una estructura primordial agudamente bipolar que ahora lo está dividiendo en dos. Vietnam antes de la partición tendía a asumir esa forma —Tonkin frente a Cochinchina—; este problema ha quedado ahora "resuelto" con la asistencia de las grandes potencias, aunque la reunificación del país podría reavivar el conflicto. Hasta Libia, que tiene muy pocos habitantes para que se desarrollen allí conflictos de grupo, presenta en cierto modo esta configuración con el contraste de Cirenaica y Tripolitania.

4. También hay una configuración consistente en una gradación relativamente pareja de los grupos según su importancia: la gradación va desde varios grupos grandes, pasa por varios grupos de medianas dimensiones hasta llegar a una serie de grupos pequeños sin que haya ninguno claramente dominante. La India, las Filipinas, Nigeria y Kenya tal vez sean ejemplos de esta configuración.

5. Por fin, hay una simple fragmentación étnica, como la llamó Wallerstein, con múltiples grupos pequeños; aquí sería necesario introducir una categoría en cierto modo residual para estimar buena parte de Africa, por lo menos hasta que poseamos mayores datos sobre ella.[14] Una proposición (debida al gobierno experimental de Leopoldville, que sugiere agrupar los aproximadamente doscientos cincuenta grupos tribales y lingüísticos distintos en ochenta regiones tribales autónomas que podrían luego organizarse en doce estados federales) da una idea de la extensión a que puede llegar semejante fragmentación y de la complejidad de las adhesiones primordiales que semejante fragmentación puede acarrear.

[14] I. Wallerstein, "The Emergence of Two West African Nations: Ghana and the Ivory Coast" (Tesis doctoral, Columbia University, 1959).

El mundo de la identidad personal colectivamente ratificada y públicamente expresada es, pues, un mundo ordenado. Las configuraciones de identificación primordial y de separación primordial que se encuentran en los nuevos estados existentes no su fluidas sino que son informes e infinitamente variadas, pero están definidamente demarcadas y varían de maneras sistemáticas. Al variar dichas configuraciones, varía con ellas la naturaleza del problema de autoafirmación social del individuo, así como varía también según la posición del individuo en cualquier otro tipo de configuración. El anhelo de asegurarse el reconocimiento de que uno es alguien al que debe prestarse atención, se manifiesta de manera diferente y a diferente luz para un sinhalés en Ceilán, para un javanés en Indonesia o para un malayo en Malasia, porque ser miembro de un grupo mayor frente a uno menor es algo muy diferente de ser un miembro de un grupo menor frente a una pluralidad de otros grupos menores o frente a otro grupo mayor. Pero ese anhelo también se manifiesta en diferente forma y a diferente luz para un turco de Chipre y para un griego de Chipre, para un karen de Birmania y para un birmano, para un tiv de Nigeria y para un hausa, porque ser miembro de un grupo menor lo coloca a uno en una posición diferente de la posición que lo coloca a uno el ser miembro de un grupo mayor, aun dentro de un mismo sistema.[15] Las llamadas comunidades parias de comerciantes "extranjeros" que se encuentran en tantos nuevos estados —los libaneses en el Africa occidental, los indios en el Africa oriental, los chinos en el sudeste asiático y de manera algún tanto diferente los marwaris en la India meridional— viven en un universo social enteramente diferente en lo tocante al problema de mantener una identidad reconocida, universo diferente de aquel en que viven grupos agrícolas asentados, por pequeños e insignificantes que sean, en esas mismas sociedades. La red de alianzas y oposiciones primordiales es una red muy densa e intrincada, pero sin embargo está articulada con precisión y en la mayor parte de los casos es el producto de una cristalización gradual que se realizó durante siglos. El estado civil no familiar, recién nacido de los pobres restos de un régimen colonial agotado, se superpone a esta urdimbre finamente entretejida y amorosamente conservada de orgullo y de desconfianza y tiene que arreglárselas de alguna manera para insertarse en la red de la política moderna.

III

La subordinación de sentimientos primordiales al orden civil se hace sin embargo más difícil por el hecho de que la modernización política tiende al principio, no a aquietar dichos sentimientos, sino a reanimarlos. La transferencia de la soberanía de un régimen colonial a un régimen independiente es algo más que un mero desplazamiento del poder desde manos extranjeras a manos nativas; es una transformación de toda la estructura de la vida política, una metamorfosis por la cual los súbditos se convierten en ciudadanos. Los gobiernos coloniales, lo mismo que los gobiernos aristocráticos de la Europa premoderna en cuya imagen se inspiraban aquéllos, están distanciados y son impasibles; están fuera de las sociedades que gobiernan y obran sobre ellas de manera arbitraria, desigual y asistemática. Pero los gobiernos de

[15] Se encontrará un breve tratamiento de este problema en el caso de Indonesia en C. Geertz, "The Javanese Village", en *Local, Ethnic and National Loyalties in Village Indonesia*, ed. G. W. Skinner, Yale University, Southeast Asia Studies, Cultural Report Series, Nº 8 (New Haven, 1959); págs. 34-41.

los nuevos estados, aunque sean oligárquicos, son siempre populares y están atentos a las necesidades del pueblo; se encuentran en el seno de las sociedades que gobiernan y al obrar sobre ellas lo hacen de manera progresivamente más amplia, intencional y continua. Para el granjero ashanti que cultiva cacao, para el tendero gujerati o para el minero de estaño chino de Malasia, el hecho de que su país haya alcanzado la independencia política significa para él mismo haber alcanzado una condición política moderna, por más culturalmente tradicional que el individuo sea o por más que el nuevo estado sea ineficaz y anacrónico en su funcionamiento práctico. Ese individuo se convierte ahora en una parte integrante de una entidad política autónoma y diferenciada que comienza a afectar su vida en todos sus puntos, salvo en los estrictamente privados. "Los mismos hombres que hasta entonces habían sido mantenidos lo más lejos posible de los asuntos gubernamentales deben ser ahora atraídos a ellos", escribió el nacionalista indonesio Sjahrir en vísperas de la segunda guerra mundial; y así definió exactamente el carácter de la "revolución" que iba a producirse en la década siguiente: "Esos hombres deben hacerse políticamente conscientes. Es menester estimular y mantener su interés político".[16] Imponer así una conciencia política moderna a las masas de una población aún no modernizada tiende ciertamente a estimular y mantener un intenso interés popular por las cuestiones de gobierno. Pero como un "sentimiento solidario de unidad" primordialmente fundado continúa siendo para muchos la *fons et origo* de la autoridad legítima (la significación del término "auto" en "autogobierno"), buena parte de ese interés asume la forma de una obsesiva preocupación por la relación que mantiene la tribu de uno, la región, la secta, etc. con un centro de poder que al hacerse rápidamente más activo no puede aislarse fácilmente de la urdimbre de apegos primodiales (como podía aislarse el remoto régimen colonial) ni asimilarse a la tribu, a la región, o a lo que sea, como ocurría con los rudimentarios sistemas de autoridad de la "pequeña comunidad". De manera que es el proceso mismo de la formación de un estado civil soberano lo que, entre otras cosas, estimula sentimientos de parroquialismo, comunalismo, racismo, etc. porque introduce en la sociedad nuevas y valiosas metas por las cuales luchar y una temible y nueva fuerza contra la cual pugnar.[17] Las doctrinas de los propagandistas nacionalistas, el regionalismo indonesio, el racismo malayo, el problema lingüístico indio, el tribalismo nigeriano son, en sus dimensiones políticas, no tanto la herencia de la estrategia colonial de dividir para gobernar como el producto de haberse reemplazado un régimen colonial por un estado unitario, independiente, con raíces propias y con metas propias. Aunque tales doctrinas y fenómenos descansan en distinciones históricamente desarrolladas, algunas de las cuales el gobierno colonial procuró acentuar (y algunas de las cuales ese gobierno ayudó a moderar) son parte integrante del proceso mismo de la creación de una nueva entidad política y de una nueva ciudadanía.

16 S. Sjahir, *Out of Exile* (Nueva York, 1949), pág. 215.

17 Como Talcott Parsons lo ha señalado, definido como la capacidad para movilizar recursos sociales con fines sociales, no es una cantidad fija dentro de un sistema social, sino que, como la riqueza, el poder es generado por el funcionamiento de instituciones particulares, en este caso políticas en lugar de económicas. "The Distribution of Power in American Society", *World Politics* 10 (1957); págs. 123-143. El crecimiento de un estado moderno dentro de un contexto social tradicional representa por eso, no ya el desplazamiento o transferencia de una cantidad fija de poder entre diferentes grupos de manera tal que las ganancias de ciertos grupos o individuos equivalgan a las pérdidas de otros, sino que representa la creación de un nuevo mecanismo más eficiente para producir el poder mismo, de suerte que se produce un aumento de la capacidad política general de la sociedad. Este fenómeno es mucho más genuinamente "revolucionario" que una mera redistribución, por radical que sea, de poder en el seno de un sistema dado.

En este sentido un ejemplo notable es el de Ceilán que habiendo hecho una de las entradas más calladas en la familia de los nuevos estados es ahora (1962) el escenario de uno de los más ruidosos tumultos comunales. La independencia de Ceilán se logró en gran medida sin luchas y, a decir verdad, sin grandes esfuerzos. No hubo ningún enconado movimiento nacionalista de las masas, como ocurrió en la mayor parte de los otros nuevos estados. No hubo un héroe apasionado, no hubo una oposición a muerte contra el régimen colonial, no hubo violencias ni arrestos y ni siquiera una verdadera revolución, pues la transferencia de soberanía de 1947 consistió en reemplazar a los conservadores, moderados, distantes funcionarios británicos por conservadores, moderados, distantes notables de Ceilán con formación británica que para los nativos, por lo menos, "se parecían a los ex gobernantes coloniales en todo, salvo en el color de la piel".[18] La revolución iba a producirse después, casi una década después de la independencia formal, y la declaración de despedida del gobierno británico que expresaba "profunda satisfacción porque Ceilán había alcanzado su meta de libertad sin luchas ni derramamientos de sangre, por la senda de las negociaciones pacíficas".[19] Resultó algún tanto prematura: en 1956 violentos enfrentamientos de tamiles y sinhaleses costaron más de cien vidas y en 1958 quizás unas dos mil.

Ese país compuesto de un setenta por ciento de sinhaleses y un veintitrés por ciento de tamiles estaba caracterizado durante siglos por cierta dosis de tensiones de grupo.[20] Pero esas tensiones asumieron la forma distintivamente moderna de un odio general, masivo ideológicamente instigado sobre todo desde que S. W. R. D. Bandaranaike fue promovido a la primera magistratura en un súbito renacimiento cultural, religioso y lingüístico sinhalés en 1956. Hombre formado en Oxford, vagamente marxista y esencialmente secularista en asuntos civiles, Bandaranaike minó la autoridad del patriciado angloparlante de Colombo al apelar abiertamente (y cabe sospechar que hasta cierto punto con cinismo) a los sentimientos primordiales de los sinhaleses: prometió poner en marcha una política lingüística únicamente sinhalesa, halagó el orgullo del buddhismo y del clero buddhista, anunció un cambio radical de la supuesta política de "mimar" a los tamiles y propuso rechazar la indumentaria occidental para adoptar el tradicional ropón del paisano sinhalés.[21] Y si, como pretende uno de sus más apasionados apologistas, su "ambición suprema" era, no "hacer un gobierno anticuado, parroquial, racista", sino "estabilizar la democracia y convertir su país en un moderno estado providente basado en el socialismo al estilo de Nehru",[22] bien pronto resultó la víctima impotente de una oleada de fervor primordial, y su muerte (al cabo de treinta agitados y frustrantes meses de ejercer el poder), perpetrada

[18] D. K. Rangenekar, "The Nationalist Revolution in Ceylon", *Pacific Affairs* 33 (1960); págs. 361-374.

[19] Citado en M. Weiner, "The Politics of South Asia" en G. Almond y J. Coleman, *The Politics of the Developing Areas* (Princeton, N. J., 1960), págs. 153-246.

[20] Alrededor de la mitad de los tamiles son "tamiles indios" sin estado, es decir, individuos llevados a Ceilán en el siglo XIX para trabajar en las plantaciones de té británicas y ahora son rechazados como ciudadanos por la India, que alega que están viviendo en Ceilán, y por Ceilán que alega que no son sino transeúntes procedentes de la India.

[21] Al comentar el espectacular fracaso de la predicción hecha en 1954 por Sir Ivor Jennings de que era improbable que Bandaranaike asumiera la jefatura del movimiento nacionalista porque se trataba de un "buddhista político" que se había criado como un cristiano, Rangenekar observa agudamente: "En un ambiente asiático, un político de formación occidental que renuncia a su occidentalización y abraza resueltamente la cultura y la civilización indígenas ejerce una influencia mucho mayor que la que pueda esperar ejercer el más dinámico aborigen local". Rangenekar, "Nationalist Revolution in Ceylon".

por un monje buddhista cuyos motivos no resultaban claros, resultaba así mucho más irónica.

El primer paso definido hacia un gobierno resuelto a llevar a cabo una reforma social con base popular determinó, no el afianzamiento de la unidad nacional, sino todo lo contrario: mayor parroquialismo lingüístico, racial, regional y religioso, extraña dialéctica cuyo modo de operar fue bien descrito por Wriggins.[23] La institución del sufragio universal tornó realmente irresistible la tentación de halagar a las masas apelando a sus sentimientos tradicionales; esto condujo a Bandaranaike y a sus partidarios al juego (que por lo demás no obtuvo éxito) de excitar sentimientos primordiales antes de las elecciones y de moderarlos después de ellas. Los esfuerzos modernizantes de su gobierno en los campos de la salud, de la educación, de la administración, etc. amenazaban la posición de importantes personajes rurales —monjes, doctores védicos, maestros de escuela rurales, funcionarios locales— a quienes se hicieron concesiones comunales a cambio de su apoyo político. La búsqueda de una tradición cultural común, que sirviera para reflejar la identidad del país como nación ahora que ésta se había convertido en un estado, determinó la reanimación de las antiguas felonías, atrocidades, insultos y luchas ya casi olvidadas de tamiles y sinhaleses. El eclipse de la elite urbana de formación occidental, en cuyo seno solían zanjarse diferencias primordiales por medio de afinidades de clase y viejos vínculos de escuela, significó la desaparición de uno de los pocos puntos importantes de amistoso contacto entre las dos comunidades. Los primeros pasos dados para asegurar cambios económicos fundamentales suscitaron el temor de que la posición de los industriosos, frugales y agresivos tamiles se viera fortalecida a expensas de los menos metódicos sinhaleses. La competencia cada vez más intensa para obtener empleos en el gobierno, la creciente importancia de la prensa vernácula y hasta los programas de mejoramiento de las tierras instituidos por el gobierno —porque amenazaban alterar la distribución de la población y, por lo tanto, la representación comunal en el parlamento— fueron todos fenómenos que obraron de manera análogamente provocativa. El agravado problema primordial de Ceilán no es un problema meramente legado, un impedimento heredado que se opone a la modernización política, social y económica del país; es un reflejo directo e inmediato del primer intento serio —aunque todavía bastante ineficaz— de realizar tal modernización.

Y esta dialéctica expresada de varias maneras diferentes es una característica genérica de la política de los nuevos estados. En Indonesia, el establecimiento de un estado unitario indígena puso penosamente de manifiesto el hecho de que las escasamente pobladas pero ricas en minerales Islas Exteriores producían el grueso de los ingresos del país en el comercio exterior, en tanto que Java, densamente poblada pero pobre en recursos, consumía el grueso de los ingresos, y lo puso de manifiesto de una manera que nunca podría haberse percibido en la era colonial; así se desarrolló un conjunto de envidias regionales que se agravaron hasta el punto de llegar a la rebelión armada.[24] En Ghana, el herido orgullo ashanti estalló en un movimiento de abierto separatismo cuando, con el fin de reunir fondos para el desarrollo del país, el

[22] *Ibíd.*

[23] H. Wriggins, "Impediments to Unity in New Nations-The Case of Ceylon" (inédito).

[24] H. Fieth, "Indonesia", en G. McT. Kahin, ed., *Government and Politics of Southeast Asia* (Ithaca, N. Y. 1959), págs. 155-238; y Kahin, G. McT., ed., *Major Governments of Asia* (Ithaca, N. Y. 1958), págs. 471-592. Esto no quiere decir que la cristalización de enemistades regionales fuera la única fuerza determinante de la rebelión de Padang ni que la diferencia entre Java y las Islas Exteriores fuera el único eje de oposición. En todos los ejemplos citados en este ensayo, el

nuevo gobierno nacional de Nkrumah fijó el precio del cacao más bajo de lo que deseaban que estuviera los productores ashanti de cacao.[25] En Marruecos, los beréberes rifeños, ofendidos cuando comprobaron que su sustancial contribución militar a la lucha por la independencia no era retribuida con mayor ayuda gubernamental en la forma de escuelas, trabajos, mejores comunicaciones, etc. reavivaron su clásica insolencia tribal —negándose a pagar impuestos, boicoteando los mercados locales, retirándose a las montañas para dedicarse a actividades de depredación— para conquistarse la consideración de Rabat.[26] En Jordania, el desesperado intento de Abdullah para fortalecer su recién adquirido estado civil soberano mediante la anexión de Cisjordania, mediante la negociación con Israel y la modernización del ejército, provocó su asesinato, perpetrado por un palestino panárabe étnicamente humillado.[27] Y hasta en aquellos nuevos estados donde el descontento no llegó al punto de la abierta disidencia, hubo en casi todos ellos luchas por alcanzar el poder gubernamental. Junto con la habitual política de los partidos y el parlamento, del gabinete y la burocracia o del monarca y del ejército, y en interacción con ella, existe casi en todas partes una especie de parapolítica donde se registran choques de identidades públicas y se aguzan aspiraciones etnocráticas.

Es más aún, esta guerra parapolítica parece tener sus propios campos de batalla característicos; existen ciertos contextos institucionales específicos, fuera de los habituales escenarios del combate político, en los cuales esta lucha parapolítica tiende a librarse. Si bien las cuestiones primordiales se discuten, claro está, de cuando en cuando en los debates parlamentarios, en las deliberaciones de gabinete, en las decisiones judiciales y sobre todo en las campañas electorales, dichas cuestiones muestran la persistente tendencia a manifestarse de manera más pura, más explícita y más virulenta en algunos lugares en los que otras clases de cuestiones sociales generalmente no aparecen o por lo menos no aparecen con tanta frecuencia o tan agudamente.

Una de las más importantes de estas cuestiones es el sistema escolar. Especialmente los conflictos lingüísticos suelen manifestarse en la forma de crisis de la enseñanza, como lo atestiguan las violentas disputas entre sindicatos de maestros malayos y chinos sobre el grado en que el malayo debería reemplazar al chino en escuelas chinas de Malasia, la guerra de guerrillas en tres frentes entre partidarios del inglés, del hindi y de varias lenguas locales vernáculas como medios de instrucción en la India, o las sangrientas revueltas promovidas por estudiantes universitarios de lengua bengalí para impedir que el Pakistán Occidental impusiera el urdu al Pakistán Oriental. Pero también las cuestiones religiosas suelen penetrar fácilmente los contextos educacionales. En los países musulmanes está siempre en pie la cuestión de la reforma de las tradicionales escuelas coránicas hacia formas occidentales; en las Filipinas se registra el choque entre la tradición de la escuela pública secular introducida por los norteamericanos y los intensificados esfuerzos clericales para ampliar la enseñan-

---

anhelo de ser reconocido como un agente responsable cuyos deseos, actos, esperanzas y opiniones cuentan está entrelazado con los más familiares anhelos de obtener riquezas, poder, prestigio, etc. El simple determinismo primordial no es una posición más defendible que el determinismo económico.

[25] D. Apter, *The Gold Coast in Transition* (Princeton, N. J. 1955), pág. 68.

[26] W. Lewis, "Feuding and Social Change in Morocco", *Journal of Conflict Resolution* 5 (1961); págs. 43-54.

[27] R. Nolte, "The Arab Solidarity Agreement", American University Field Staff Letter, Southwest Asia Series, 1957.

za de la religión en esas escuelas; y en Madrás están los separatistas drávidas que anuncian santurronamente que "la educación debe estar libre de toda tendencia religiosa, política o comunal", con lo cual quieren en realidad decir que la educación "no debe basarse en escritos hindúes como el poema épico Rāmayāna".[28] Hasta pugnas en gran medida regionales tienden a afectar el sistema de la enseñanza: en Indonesia la aparición del descontento provincial estuvo acompañado por una multiplicación competitiva de instituciones locales de enseñanza superior hasta el punto de que, a pesar de la gran escasez de profesores calificados, ahora hay una facultad en casi toda región importante del país; esas facultades son monumentos de pasados resentimientos y quizá cunas de resentimientos futuros; algo parecido puede estar desarrollándose ahora en Nigeria. Si la huelga general es la clásica expresión política de la lucha de clases y el golpe de estado es la expresión de la lucha del militarismo y el parlamentarismo, la crisis escolar tal vez se esté convirtiendo en la expresión política —o parapolítica— del choque de sentimientos y adhesiones primordiales.

Hay además otros polos alrededor de los cuales suelen formarse vórtices parapolíticos, pero, por lo menos en la bibliografía, sólo se los ha mencionado de paso y no se los ha analizado en detalle. Las estadísticas sociales son un ejemplo. En el Líbano no hubo ningún censo desde 1932 por temor a que realizar un censo revelara cambios tales en la composición religiosa de la población que harían impracticable las maravillosamente intrincadas disposiciones políticas destinadas a equilibrar intereses sectarios. En la India, con su problema de lenguas, lo que sea exactamente un hablante de hindi fue objeto de acres discusiones porque la definición depende de las reglas de contar: los entusiastas del hindi emplean las cifras del censo para demostrar que la mitad de la población de la India habla el "hindi" (incluyendo en él al urdu y al punjabi) en tanto que los antihindistas rebajan las cifras hasta llevarlas a un treinta por ciento de la población al considerar cuestiones tales como diferencias de escritura y evidentemente el credo religioso del hablante como hechos lingüísticamente significativos. Además está el problema estrechamente conexo de lo que (en relación con el extraño hecho de que según el censo de 1941 en la India había veinticinco millones de personas pertenecientes a tribus, pero según el censo de 1951 había sólo un millón setecientos mil) Weiner llamó con razón "genocidio por redefinición de censo".[29] En Marruecos, las cifras publicadas sobre el porcentaje de la población beréber van desde un treinta y cinco por ciento a un sesenta por ciento, y a algunos líderes nacionalistas les gustaría creer o hacer creer a los demás que los beréberes son un invento francés.[30] Las estadísticas reales o imaginadas, sobre la composición étnica del personal de la administración pública son un arma favorita de los demagogos de todas partes, arma que resulta particularmente eficaz cuando funcionarios locales

[28] P. Talbot, "Raising a Cry for Secession", American University Field Staff Letter, South Asia Series, 1957.

[29] M. Weiner, "Community Associations in Indian Politics" (inédito). El proceso inverso, la "etnogénesis por redefinición de censo", también se da cuando por ejemplo en Libreville, la capital de Gabón, los togoleses y los dahomeyanos son colocados estadísticamente en una nueva categoría "los popos" o cuando en las ciudades del cobre de Rhodesia Septentrional los henga, los tonga, los tambuka, etc. son agrupados juntos, "por común consentimiento", como niasalandeses: de tal manera estas agrupaciones manufacturadas adquieren una existencia "étnica" real. I. Wallerstein, "Ethnicity and National Integration in West Africa", *Cahiers d'études africaines* 3 (1960); págs. 129-139.

[30] La cifra del 35 por ciento puede encontrarse en N. Barbour, ed. *A Survey of North West Africa* (Nueva York, 1959); pág. 79; la del 60 por ciento en D. Rustow, "The Politics of the Near East", en Almond y Coleman, *Politics of Developing Areas*; págs. 369-453.

pertenecen a un grupo diferente de aquél al que administran. En Indonesia, un importante periódico fue clausurado en el punto culminante de la crisis regionalista por publicar, con fingida inocencia, un simple gráfico que revelaba los ingresos por exportación y los gastos del gobierno por provincia.

La indumentaria (en Birmania centenares de miembros de tribus fronterizas son llevados a Rangún en el día de la Unión para que mejoren su patriotismo y luego son devueltos a sus lugares con regalos de vestidos birmanos), la historiografía (en Nigeria una súbita proliferación de tendenciosas historias tribales fortalece las ya muy fuertes tendencias centrífugas que aquejan al país) y las insignias oficiales de autoridad pública (en Ceilán los tamiles se negaron a usar las placas de los automóviles escritas con caracteres sinhaleses y en la India Meridional pintaron signos hindis en el ferrocarril), son otras esferas en las que puede observarse la controversia parapolítica.[31] También se la puede observar en las uniones tribales, en las organizaciones de casta, en las fraternidades étnicas, en las asociaciones regionales, en las hermandades religiosas que parecen acompañar el proceso de urbanización en virtualmente todos los nuevos estados y que han convertido a las principales ciudades de algunos de esos estados —Lagos, Beirut, Bombay, Medán— en calderas de tensión comunal.[32] Pero, dejando a un lado los detalles, lo importante es que estos fenómenos se arremolinan alrededor de las instituciones nacientes de los nuevos estados y de las medidas especiales que éstos apoyan; se trata de una multitud de remolinos que representan descontentos primordiales y este *maelstrom* parapolítico es en gran parte un resultado —para continuar con la metáfora, agua arremolinada— del proceso mismo de desarrollo político. La creciente capacidad del estado para movilizar recursos sociales con fines públicos y su poder en expansión irritan sentimientos primordiales porque, según la doctrina de que la autoridad legítima no es sino una extensión de la obligatoriedad moral que tales sentimientos poseen, permitir que uno sea gobernado por hombres de otras tribus, de otras razas o de otras religiones es someterse, no ya tan sólo a la opresión, sino a la degradación, es verse excluido de la comunidad moral y reducido a un orden inferior de seres cuyas opiniones, actitudes y deseos sencillamente no cuentan, así como no cuentan los de los niños, los de los simples y los de los locos a los ojos de quienes se consideran a sí mismos maduros, inteligentes y cuerdos.

Esta tensión entre sentimientos primordiales y política civil, aunque pueda moderarse, probablemente no pueda hacerse desaparecer del todo. La fuerza de los hechos "dados" del lugar, de la lengua, de la sangre y del estilo de vida, en cuanto a que forjan la idea que un individuo tiene de quién es en el fondo y con quiénes está indisolublemente ligado, está enraizada en los fundamentos no racionales de la personalidad. Y una vez establecido cierto grado de apego irreflexivo al yo colectivo, ese apego se manifiesta en el proceso político de desarrollo del estado nacional, porque éste abarca una gama extraordinariamente amplia de cuestiones. De manera que lo que los

[31] Sobre la vestimenta birmana, véase H. Tinker, *The Union of Burma* (Nueva York, 1957), pág. 184. Sobre historias tribales nigerianas, véase Coleman, *Nigeria*, págs. 327-328. Sobre las placas de los automóviles véase Wriggins, "Ceylon's Time of Troubles, 1956-8", *Far Eastern Survey* 28 (1959); págs. 33-38. Sobre los signos hindis en el ferrocarril, véase Weiner, "Community Associations".

[32] Se encontrará una discusión general sobre el papel de las asociaciones voluntarias en el proceso de urbanización de sociedades que se modernizan en Wallerstein, "The Emergence of Two West African Nations", págs. 144-230.

nuevos estados —o sus líderes— deben procurar hacer de alguna manera en lo tocante a las adhesiones primordiales es, no, como tan a menudo han tratado de hacerlo, desear verlas borradas de la existencia al empequeñecerlas o al negarles realidad, sino domesticarlas. Deben reconciliarlas con el orden civil en desarrollo al despojarlas de su fuerza legitimante con respecto a la autoridad gubernamental, al neutralizar el aparato del estado en relación con ellas y al canalizar los descontentos surgidos por su dislocación en formas de expresión propiamente políticas antes que parapolíticas.

Pero tampoco esta meta es plenamente accesible o por lo menos hasta ahora nunca se la ha alcanzado... ni siquiera en el Canadá ni en la Suiza (para no hablar del Africa del Sur) del señor Ambedkar con su supuesto "genio para unir". Lo mismo que la industrialización, la urbanización, la reestratificación y las otras varias "revoluciones" sociales y culturales que estos estados parecen destinados a sufrir, la unión de las diversas comunidades primordiales bajo una sola soberanía promete poner a prueba la capacidad política de sus pueblos hasta sus límites máximos... y en algunos casos, sin duda, más allá de ellos.

IV

Esta "revolución integradora" desde luego ya ha comenzado y en todas partes se buscan desesperadamente maneras y medios para crear una unión más perfecta. La revolución no ha hecho más que comenzar y se halla en marcha, de modo que si uno pasa revista a los nuevos estados sobre una base ampliamente comparativa, se ve ante un desconcertante cuadro de diversas respuestas institucionales e ideológicas a lo que, a pesar de todas sus formas exteriores diversas, es esencialmente un problema común: la normalización política de descontentos primordiales.

Hoy los nuevos estados son como ingenuos pintores o aprendices, o como poetas o compositores principiantes que buscan su propio estilo, su propia manera distintiva de solucionar las dificultades que les plantea su medio de expresión. Imitadores, mal organizados, ecléctico, oportunistas, sujetos a chifladuras, mal definidos, inseguros, dichos estados son extremadamente difíciles de ordenar tipológicamente, ya en las categorías clásicas, ya en categorías inventadas, del mismo modo paradójico en que generalmente resulta mucho más difícil clasificar a artistas inmaduros en escuelas o tradiciones que clasificar a artistas maduros, que ya han encontrado su estilo propio, único y su identidad. Indonesia, la India, Nigeria y los demás estados nuevos comparten solamente una situación comprometida; pero esa situación es uno de los principales estímulos de creatividad política para ellos, pues los obliga a incansables experimentaciones a fin de hallar maneras de salir de esa situación y triunfar sobre ella. Claro está, esto no quiere decir que toda esa creatividad alcance éxito en última instancia; hay estados *manqués*, así como hay artistas *manqués*, según lo demuestra quizás el caso de Francia. Pero es la presencia insistente de adhesiones primordiales lo que, entre otras cosas, mantiene en marcha el proceso de incesante innovación política y hasta constitucional y lo que da un carácter radicalmente provisional, si no sencillamente prematuro, a todo intento de clasificar sistemáticamente la organización política de los nuevos estados.

Un intento de ordenar las diversas organizaciones gubernamentales que se aprecian ahora en los nuevos estados como medios para superar problemas surgidos de la heterogeneidad lingüística, racial, regional, etc., debe comenzar pues pasando empíricamente revista a una serie de esas organizaciones con miras a establecer en forma

de modelo los experimentos existentes. Después de pasar revista a estos fenómenos será posible cobrar cierta idea por lo menos de la extensión de las diferentes variaciones, cierta idea de las dimensiones generales del campo social dentro del cual están cobrando forma dichas organizaciones. En este enfoque, tipologizar es una cuestión, no de idear tipos construidos idealmente o de otra manera, lo cual aislaría fundamentales constancias de estructura en medio de la confusión de la variación fenoménica, sino de determinar los límites dentro de los cuales se verifica dicha variación, de establecer el dominio en el que se desarrolla. Se puede uno forjar una noción de esas extensiones, dimensiones, límites y dominios quizá de una manera caleidoscópica al examinar rápidamente una serie de cuadros de la "revolución integradora", tal como ésta parece desarrollarse en varios nuevos estados que muestran diferentes configuraciones concretas de diversidad primordial y diferentes modos de respuesta política a dichas configuraciones. Indonesia, Malasia, Birmania, la India, el Líbano, Marruecos y Nigeria, naciones culturalmente distintas y geográficamente separadas, son temas apropiados para este tipo de examen a vuelo de pájaro de naciones divididas *en route* —*ex hypothesi*— hacia la unidad.[33]

[33] Con la excepción parcial de Indonesia [y ahora, 1972, de Marruecos], todos los siguientes resúmenes se basan más en la bibliografía que en la investigación sobre el terreno; una bibliografía completa de las fuentes sería por cierto demasiado extensa para ser incluida en un ensayo. Por eso hago una lista de sólo aquellas obras en que más me apoyé. La mejor reseña general de los países considerados aquí es la de Almond y Coleman, *Politics of Developing Areas,* y en cuanto al Asia, me resultaron sumamente útiles los simposios antes citados y publicados por Kahin, *Governments and Politics of Southeast Asia* y *Major Governments of Asia.* Emerson, *Empire to Nation,* también ofrece valiosos materiales comparativos.
INDONESIA: H. Feith, *The Wilopo Cabinet, 1952-1953* (Ithaca, N. Y., 1958); H. Feith, *The Indonesian Elections of 1955* (Ithaca, N. Y., 1952); G. Pauker, "The Role of Political Organization in Indonesia", *Far Eastern Survey 27* (1958); págs. 129-142; G. W. Skinner, *Local, Ethnic, and National Loyalties in Village Indonesia.*
MALASIA: M. Freedman, "The Growth of a Plural Society in Malaya", *Pacific Affairs* 33 (1960); págs. 158-167; N. Ginsburg y C. F. Roberts, Jr. *Malaya* (Seattle, 1958); J. N. Parmer, "Malaya's First Year of Independence", *Far Eastern Survey 27* (1958); págs. 161-168; T. E. Smith, "The Malayan Elections of 1959", *Pacific Affairs* 33 (1960); págs. 38-47.
BIRMANIA: L. Bigelow, "The 1960 Elections in Burma", *Far Eastern Survey* 29 (1960); págs. 70-74; G. Fairbairn, "Some Minority Problems in Burma", *Pacific Affairs* 30 (1957), págs. 299-311; J. Silverstein, "Politics in the Shan State: The Question of the Secession from the Union of Burma", *The Journal of Asian Studies 18* (1958); págs. 43-58; H. Tinker, *The Union of Burma.*
INDIA: Ambedkar, *Thoughts on Linguistc States*; S. Harrison, India; R. L. Park y I. Tinker, ed. *Leadership and Political Institutions in India* (Princeton, N. J., 1959); *Report of the States Reorganization Comission* (Nueva Delhi, 1955); M. Weiner, *Party Politics in India* (Princeton, N. J., 1957).
LIBANO: V Ayoub, "Political Structure of a Middle East Community: A Druze Village in Mount Lebanon". Tesis doctoral, Universidad de Harvard (1955); P. Rondot, *Les Institutions politiques du Liban* (París, 1957); N. A. Ziadeh, "The Lebanese Elections, 1960", *Middle East Journal* 14 (1960); págs. 367-381.
MARRUECOS: D. Ashford, *Political Change in Morocco* (Princeton, N. J. 1961); N. Barbour, ed., *A Survey of North West Africa* (Nueva York, 1959); H. Favre, "Le Maroc à L'Epreuve de la Démocratisation" (inédito, 1958); J. y S. Lacouture, *Le Maroc à L'Epreuve* (París, 1958); W. Lewis, "Rural Administration in Morocco", *Middle East Journal 14* (1960); págs. 45-54; W. Lewis, "Feuding and Social Change in Moroco", *The Journal of Conflict Resolution 5* (1961); págs. 43-54.
NIGERIA: J. Coleman, *Nigeria; Report of the Commission Appointed to Enquire into the Fears of Minorities and the Means of Allaying Them* (Londres, 1958); H. y M. Smythe, *The New Nigerian Elite* (Standford, Calif., 1960).
En cuanto a los acontecimientos actuales me resultaron muy útiles las cartas del American

Indonesia. Hasta alrededor de comienzos de 1957, la tensión regional entre Java y las Islas Exteriores se mantuvo dentro de ciertos límites por obra de la combinación de un continuado ímpetu de solidaridad revolucionaria, de un sistema multipartidario representativo muy amplio y de una característica división indonesia del poder ejecutivo en una institución llamada el Dwi-Tunggal —aproximadamente, "jefatura dual"—, en la cual los dos líderes veteranos nacionalistas Sukarno, un javanés, y Mohammed Hatta, oriundo de Sumatra, compartían el poder como presidente y vicepresidente de la república. Pero aquella solidaridad se fue desvaneciendo, el sistema de los partidos decayó y el Dwi-Tunggal se disolvió. A pesar de haberse sofocado militarmente la rebelión regional de 1958 y a pesar de los ardientes intentos de Sukarno para concentrar el gobierno en su persona como encarnación del "espíritu del 45", el equilibrio político perdido no se recobró y la nueva nación llegó a convertirse en un ejemplo casi clásico de fracaso en cuanto a integración. Con cada paso dado hacia la modernidad aumentó el descontento regional; con cada aumento de descontento regional se registró una nueva revelación de incapacidad política y con cada nueva revelación de incapacidad política se produjo una nueva pérdida de fuerza política, por lo cual se recurrió de manera cada vez más desesperada al expediente de una inestable amalgama de coacción militar y de reavivamiento ideológico.

Fueron las primeras elecciones generales de 1955 las que, al completar las líneas generales de un sistema parlamentario, hicieron ineludiblemente manifiesto a los indonesios reflexivos que o bien debían hallar alguna manera de resolver sus problemas dentro del marco del orden civil moderno que habían creado casi a regañadientes, o bien debían afrontar una creciente ola de descontentos primordiales y de conflictos parapolíticos. Habiéndose esperado que la atmósfera se despejaría, las elecciones no hicieron sino nublarla más. Las elecciones desplazaron el centro político de gravedad desde el Dwi-Tunggal hacia los partidos. Cristalizaron la fuerza popular del partido comunista, que no sólo obtuvo un dieciséis por ciento de los votos totales sino que alcanzó casi el noventa por ciento del apoyo popular en Java, con lo cual vinieron a fundirse tensiones regionales y tensiones ideológicas. Las elecciones dramatizaron el hecho de que los intereses de algunos de los focos de poder de la sociedad —el ejército, los chinos, ciertos exportadores de las Islas Exteriores, etc.— no estaban adecuadamente representados en el sistema político formal. Además sustituyeron los requisitos que debían reunir los líderes políticos, que en lugar de distinguirse por sus actividades revolucionarias debían ahora atraerse el favor de las masas. Las elecciones exigían de manera inmediata que, si se pretendía conservar y desarrollar el orden civil existente, era menester establecer toda una serie de nuevas relaciones entre el presidente, el vicepresidente, el parlamento y el gabinete; era menester refrenar un partido totalitario agresivo y bien organizado, hostil a la concepción misma de una política democrática y multipartidaria; era menester que importantes grupos que se hallaban fuera del marco parlamentario entablaran efectivas relaciones con el parlamento y era menester encontrar una nueva base de solidaridad de la elite, base que no fuera la de las compartidas experiencias de 1945-1949. Considerando los problemas económi-

---

University Field Staff, particularmente las referentes a Indonesia (W. Hanna), a Malasia (W. Hanna), a la India (P. Talbot), a Marruecos (C. P. Gallagher) y a Nigeria (R. Frodin).

[Como la anterior lista fue compilada hace una década, en el ínterin se publicó una enorme cantidad de nuevas obras sobre nuestro tema. Pero, que yo sepa, todavía no existe una bibliografía comprensiva sobre este campo.]

cos extremadamente graves, la atmósfera internacional de la guerra fría y una extensa serie de venganzas personales entre los miembros que ocupaban altas posiciones, quizás habría sido sorprendente que se satisficieran estas múltiples exigencias. Pero no hay razón para creer que con talentos políticos adecuados no hubieran podido satisfacerse.

En todo caso quedaron sin satisfacer. A fines de 1956, las siempre delicadas relaciones entre Sukarno y Hatta se hicieron tan tensas que este último renunció, acto que en esencia retiraba el sello de la legitimidad al gobierno central a juicio de muchos grupos militares, financieros, políticos y religiosos de las Islas Exteriores. El duunvirato había sido la garantía simbólica y en gran medida la garantía real de que se reconocía a los varios pueblos de las Islas Exteriores como plenamente iguales a los mucho más numerosos javaneses de la república. Sukarno, en parte un místico javanés y en parte un inveterado ecléctico, y Hatta, en parte un puritano de Sumatra y en parte un administrador en mangas de camisa, se complementaban recíprocamente no sólo en el plano político sino en el de los sentimientos primordiales. Sukarno representaba la cultura superior y sincrética de los evasivos javaneses; Hatta representaba el mercantilismo islámico de los menos sutiles habitantes de las Islas Exteriores. Los principales partidos políticos —especialmente los comunistas que fundían la ideología marxista con la "religión folklórica" javanesa y los masjumis musulmanes que, habiendo obtenido casi la mitad de los votos en las regiones más ortodoxas fuera de Java, se convirtieron en sus principales voceros— se alinearon en consecuencia. De manera que cuando el vicepresidente renunció y cuando el presidente dio pasos para convertirse (con su concepción de un retorno a 1945, y a una "democracia guiada", es decir, anterior a las elecciones) en el único eje de la vida nacional indonesia, el equilibrio político de la república quedó alterado y el proceso de descontentos regionales entró en su fase crítica.

A partir de entonces, espasmódicos actos de violencia alternaron con una frenética busca de panaceas políticas. Se produjeron abortados golpes de estado; intentos fracasados de asesinatos e insurrecciones frustradas se sucedieron las unas a las otras mientras se ensayaba un número asombroso de experimentos institucionales e ideológicos. Los movimientos de una Nueva Vida cedieron el lugar a los movimientos de una Democracia Guiada y los movimientos de una Democracia Guiada a los movimientos de un retorno a la constitución de 1945, en tanto que las estructuras gubernamentales —consejos nacionales, comisiones de planificación del estado, convenciones constitucionales, etc.— se multiplicaban como cizaña en un huerto descuidado. Pero de todos estos nerviosos movimientos con sus desalentados gritos de combate no surgió ninguna forma competente que abarcara la diversidad del país, porque semejantes improvisaciones hechas al azar no son una búsqueda realista de una solución para los problemas de integración del país, sino una cortina de humo desesperadamente tendida para ocultar la creciente convicción de una inminente catástrofe política. Por el momento, un nuevo duunvirato de facto divide el poder: Sukarno, que clama cada vez más estridentemente por una renovación del "espíritu revolucionario de unidad", y el teniente general A. H. Nasution, ministro de defensa y ex jefe del estado mayor del ejército (otro incoloro profesional de Sumatra) que dirige las actividades de los militares en su extendido papel de una casi administración pública. Pero las relaciones que mantienen entre sí ambos personajes, así como la medida de sus respectivos poderes es una cuestión indeterminada, como casi todo lo que tiene que ver con la vida política indonesia.

La "creciente convicción de una inminente catástrofe política" resultó bien cierta. La frenética ideología del presidente Sukarno continuó subiendo de punto hasta la noche del 30 de setiembre de 1965, cuando el comandante de la guardia presidencial intentó un golpe de estado. Seis generales importantes del ejército fueron asesinados (el general Nasution apenas logró escapar con vida), pero el golpe de estado fracasó cuando otro general, Suharto, reunió las fuerzas del ejército y aplastó a los rebeldes. A esto siguieron varios meses de extraordinario salvajismo popular —principalmente en Java y en Bali, pero también esporádicamente en Sumatra— enderezado contra individuos considerados adeptos al partido comunista indonesio, al que generalmente se veía como la fuerza que estaba detrás de aquel golpe de estado. Varios cientos de miles de personas fueron muertas, principalmente aldeanos por otros aldeanos (aunque también hubo ejecuciones del ejército) y en Java por lo menos se produjeron matanzas en relación con sentimientos primordiales: piadosos musulmanes que dieron muerte a sincretistas índicos. (También hubo algunas acciones contra los chinos, especialmente en Sumatra, pero el grueso de las matanzas fueron matanzas de javanesas perpetradas por javaneses, de balineses perpetradas por balineses.) Sukarno fue gradualmente reemplazado como líder del país por Suharto y murió en junio de 1970, habiéndole sucedido oficialmente Suharto en la presidencia dos años antes. A partir de entonces, el país ha sido gobernado por el ejército con la ayuda de varios expertos y administradores civiles con funciones técnicas. Una segunda elección general realizada en el verano de 1971 dio la victoria a un partido patrocinado y controlado por el gobierno y debilitó profundamente a los partidos políticos más antiguos. En este momento, aunque las tensiones de grupos primordialmente definidos (religiosos, regionales y étnicos) continúan siendo profundas y en realidad pueden haberse aguzado a causa de los acontecimientos de 1965, en general no se manifiestan abiertamente. Que este estado de cosas continúe parece improbable, por lo menos a mí me parece.

Malasia. En Malasia el rasgo llamativo es el grado en que se está produciendo la general integración de los diversos grupos de una sociedad rígidamente multirracial, no tanto a causa de la estructura del estado como tal, sino a causa de un más reciente invento político: la organización partidaria. Se trata de la Alianza, una confederación de la Organización Nacional de Malayos Unidos (ONMU), de la Asociación China Malaya (ACHM) y del menos importante congreso Indio Malayo, en cuyo seno los conflictos primordiales se están conciliando de manera informal y realista y donde las fuertes tendencias centrífugas (tan intensas como las que ningún otro estado —nuevo, antiguo o de mediana edad— haya tenido que afrontar) están siendo hasta ahora efectivamente absorbidas, refrenadas o desviadas. La Alianza formada en 1952, en el momento culminante del estallido terrorista, por elementos de la clase superior conservadora y de formación inglesa perteneciente a las comunidades malaya y china (los indios nunca muy seguros sobre cuál partido decidirse, se unieron a la Alianza un par de años después), constituye uno de los ejemplos más notables de éxito en la práctica de hacer posible lo imposible en la esfera de la política de los nuevos estados: un partido federado y no comunal, formado por subpartidos, ellos mismos franca, explícita y en ocasiones entusiastamente comunales, colocado en un contexto de desconfianzas y hostilidades primordiales que harían parecer al imperio de los Habsburgos como Dinamarca o Australia. Considerada en su superficie, parecería que esta organización política no podría dar resultado.

De cualquier manera lo importante es ver si continúa dando resultado. Malasia

goza de la independencia sólo desde mediados de 1957 y se benefició por las condiciones económicas relativamente favorables, por una transferencia bastante tranquila de la soberanía —dejando de lado la insurrección comunista—, por la continuación de la *présence anglaise* y por la capacidad de una oligarquía conservadora y algún tanto racionalista para convencer a la masa de la población de que la Alianza constituye un vehículo más adecuado de las aspiraciones de las masas que el tipo de liderazgo izquierdista, emocionalmente populista, que caracteriza a la mayor parte de los otros nuevos estados. ¿Es el gobierno de la Alianza tan sólo la calma antes de la tempestad, como lo fue el gobierno del Partido Nacional Unido de Ceilán al que se parece bastante? ¿Está destinada a debilitarse y desintegrarse cuando se encrespen los mares sociales y económicos, como ocurrió en el sistema indonesio multipartidario del Dwi-Tunggal? En una palabra, ¿es un sistema demasiado bueno para durar?

Los augurios son variados. En la primera elección general, realizada antes de la revolución, la Alianza obtuvo el ochenta por ciento de los votos y cincuenta y una de las cincuenta y dos bancas en el Consejo Legislativo Federal, de modo que virtualmente se convirtió en la única heredera legítima del régimen colonial; pero en las elecciones de 1959 (las primeras realizadas después de la independencia), la Alianza perdió bastante terreno frente a partidos más comunales; los votos que obtuvo cayeron y representaron un cincuenta y uno por ciento y sus representantes legislativos de 103 a 73. El sector malayo, el ONMU, quedó debilitado por el inesperado ímpetu de una fuerza piadosa, rural, del nordeste representada por un partido intensamente comunal que promovía un estado islámico teocrático, "la restauración de la soberanía malaya" y la "Indonesia Mayor". El sector chino y el sector indio fueron minados por partidos marxistas en las grandes ciudades de la costa occidental, con sus riquezas de estaño y caucho; allí muchos chinos e indios de la clase baja entraron en las listas de votantes en virtud de las liberales leyes de ciudadanía promulgadas después de la independencia, y el marxismo se adaptó aquí fácilmente, como en cualquier otra parte, a las adhesiones primordiales. Castigada por estas derrotas —que sólo se pusieron de manifiesto en las elecciones estatales realizadas un par de meses antes que las elecciones federales—, la Alianza casi llegó en realidad a disolverse. Las derrotas del ONMU tentaron a los elementos más jóvenes y menos conservadores del ACHM a exigir un número mayor de candidaturas chinas, a condenar explícitamente el racismo malayo y a revisar la política educacional del estado con respecto al problema de la lengua en las escuelas chinas. Elementos fanáticos del ONMU respondieron de igual manera y, aunque la brecha quedó más o menos cubierta, en el momento de las elecciones varios de los dirigentes más jóvenes del ACHM renunciaron y el ONMU se jactó burlonamente de expulsar a "agitadores" primordiales de sus propias filas.

De manera que si bien, lo mismo que en Indonesia, la realización de elecciones generales aguzó cuestiones primordiales latentes y las puso tan de manifiesto que no hubo más remedio que afrontarlas en lugar de ocultarlas tras una fachada de retórica nacionalista, en Malasia los talentos políticos parecen hasta ahora más competentes para esa tarea. Aunque la Alianza ya no domina tan absolutamente y quizás esté menos integrada que en el período inmediatamente posterior a la independencia, todavía está cómodamente instalada en el poder y todavía es un efectivo marco civil dentro del cual intensos conflictos primordiales pueden conciliarse y contenerse en lugar de dejarlos que se desaten libremente en una confusión parapolítica. La configuración que parece estar desarrollándose y quizá cristalizándose es una configuración en la cual un partido nacional amplio, con sus tres subpartes o subpartidos, llega ca-

si a abarcar el estado, al tiempo que se ve atacado por una multitud de pequeños partidos —partidos de clase que lo atacan por ser demasiado comunal y partidos comunales que lo atacan por no serlo lo suficiente (y por ambos de partidos por ser "antidemocrático" y "reaccionario")—, cada uno de los cuales trata de desmenuzar al otro atacando los puntos de tensión que se desarrollan en el seno del partido general y apelando más abiertamente a sentimientos primordiales. El intrincado funcionamiento interno de la Alianza, al esforzarse ésta en conservar el centro vital frente a los intentos procedentes de todas las direcciones para minar su fuente básica de fuerza —el hecho de que los dirigentes malayos, chinos e indios hayan llegado al entendimiento político de que todos están navaegando en el mismo bote— constituye pues la quinta esencia de la revolución integradora tal como se está desarrollando en Malasia.

En 1963 Malaca se convirtió en Malasia, una federación constituida por Malaca propiamente dicha (es decir, la península), Singapur y los territorios septentrionales borneos de Sarawak y Sabah. La Alianza continuó siendo el partido de la mayoría, pero el principal partido de Singapur, el Partido de Acción del Pueblo, trataba de irrumpir entre los chinos de la península para debilitar el ACHM y amenazar así la Alianza y el equilibrio chino-malayo. En agosto de 1965 las tensiones se aguzaron de tal manera que Singapur abandonó la Federación y se hizo independiente. La intensa oposición a la nueva federación, por parte de Indonesia, y a la inclusión de Sabah en la federación, por parte de las Filipinas, no hizo sino aumentar las tensiones presentes en la formación de la nueva entidad política. En las elecciones generales de mayo de 1969, la ligera mayoría que tenía la Alianza se perdió principalmente porque el ACHM no logró mantener el apoyo chino (muchos chinos pasaron a afiliarse al partido esencialmente chino de Acción Democrática) y también porque el partido comunalista malayo islámico ganó más votos pues obtuvo casi la cuarta parte de ellos. El ACHM, al darse cuenta de que había perdido la confianza de la comunidad china, abandonó la Alianza, con lo cual provocó una aguda crisis. Poco después, en el mismo mes, estallaron violentos alborotos comunales en la capital, Kuala Lumpur, en la cual perdieron la vida alrededor de ciento cincuenta personas, casi todas de manera extremadamente brutal, y las comunicaciones entre la comunidad china y la malaya quedaron casi completamente interrumpidas. Fue impuesto un gobierno de emergencia y la situación se calmó. En setiembre de 1970, Teunku Abdul Rahman, que había presidido el ONMU y la Alianza desde su fundación se retiró y fue reemplazado por el que había sido durante mucho tiempo delegado suyo y hombre fuerte del régimen, Tun Abdul Razak. Por fin se dio por terminado el estado de emergencia y el gobierno parlamentario quedó restaurado, después de veintiún meses, en febrero de 1971. Por el momento la situación parece estabilizada, y la Alianza aún se sostiene contra los intentos comunalistas de quebrantarla (sin embargo todavía persiste una rebelión de guerrilleros comunistas chinos en Sarawak), aunque el país en su conjunto puede estar mucho más lejos de un acuerdo comunal de lo que estaba en sus primeros años de existencia.

Birmania. El caso de Birmania es casi diametralmente opuesto al caso malayo. A diferencia también de Indonesia, un partido nacional amplio ("la facción limpia" de U Nu, perteneciente a la Liga de la Libertad del Pueblo, antifascista) gobierna (1962) un estado formalmente federal que tiene sólo una oposición débil aunque

enconada; su fuerza se basa principalmente en la atracción directa del orgullo cultural de los birmanos (es decir, de los que hablan birmano), en tanto que las minorías, algunas de las cuales contribuyeron a mantener el país en una multifacética guerra civil durante los primeros años después de la independencia, se ven favorecidas y complacidas por un sistema constitucional peculiar bastante complejo que en teoría las protege del dominio birmano que el sistema partidario tiende en realidad a fomentar. Aquí el gobierno mismo es en gran medida el agente obvio de un solo grupo primordial central, y por eso se encuentra ante el muy serio problema de conservar su legitimidad a los ojos de los miembros de grupos periféricos —que constituyen más de una tercera parte de la población— quienes naturalmente se inclinan a verlo como ajeno, un problema que se ha intentado resolver mediante una combinación de elaborados gestos legales destinados a tranquilizar a las minorías y de una buena dosis de agresiva política de asimilación.

Para decirlo brevemente, el sistema constitucional destinado a acallar los temores de las minorías consiste —hasta la fecha de 1962— en seis "estados" jurídicamente no uniformes, demarcados en gran medida según criterios regionales, lingüísticos y culturales; dichos estados poseen diferentes poderes formales. Algunos tienen derecho —seguramente nominal— a la secesión; otros no lo tienen. Cada estado tiene diferentes disposiciones electorales y controla sus propias escuelas elementales. La elaboración de la estructura gubernamental varía desde el Estado Chin, que apenas tiene autonomía local, hasta el estado Shan, donde los tradicionales jefes "feudales" lograron conservar buen número de sus antiguos derechos; en tanto que Birmania propiamente dicha no es considerada como un estado constitutivo en la Unión sino que se la considera virtualmente indistinguible de ella. El grado en que las fronteras territoriales corresponden a realidades primordiales varía con las karen que son los más permanentemente descontentos, y con el pequeño estado kayah, que se basa en el invento políticamente conveniente de una raza "karen roja". De cada uno de estos estados se elige una delegación para la cámara alta de la legislatura bicameral de la Unión de la Cámara de las Nacionalidades, que está fuertemente inclinada en favor de las minorías étnicas. En el gobierno de la Unión esta cámara es eclipsada por la cámara baja elegida popularmente, la Cámara de Diputados; pero como la delegación de cada estado, junto con sus representantes en la cámara baja, forman el Consejo de Estado que gobierna el Estado. El cuerpo tiene significativa importancia local. Además el jefe del estado (es decir del Consejo de Estado) es nombrado para ser al mismo tiempo ministro en el gobierno de la Unión, y las enmiendas constitucionales exigen que el nombramiento sea aprobado por dos tercios de ambas cámaras, de manera que las minorías tienen por lo menos cierto control formal sobre los poderes del gobierno y sobre la cámara baja. Por fin, la presidencia de la Unión, un cargo sobre todo ceremonial, se desempeña según un sistema de rotación entre los diferentes grupos étnicos, de conformidad con un arreglo informal antes que en virtud de una explícita disposición constitucional. Dentro de esa estructura constitucional finalmente urdida (que con tanto arte borra la distinción entre la Unión y sus miembros constitutivos precisamente cuando parece estar formalizándola del modo más exacto) es donde se aplican vigorosamente las medidas de asimilación de la LLPA. Esta tradición de "birmanización" o lo que algunos grupos menores llaman más categóricamente "imperialismo de la LLPA", se remonta a los comienzos mismos del movimiento nacionalista nacido en grupos de estudiantes buddhistas a fines del siglo pasado y principios de éste; y en la década de 1930 los thakin propugnaban una nación independiente en la que el birmanés fue-

ra la lengua nacional, en la que la indumentaria birmana fuera la vestimenta nacional y en la que se restaurara el clásico papel de los monjes buddhistas (predominantemente birmanos) como maestros, guías y consejeros del gobierno secular. Desde la independencia y el ascenso a la primera magistratura del pietista thakin Nu, el gobierno se esforzó por alcanzar estos fines y el visible relajamiento de la presión asimilativa durante el año y medio de gobierno militar fue seguido por una presión aún más intensa en 1960 al ser reelegido por aplastante mayoría U Nu, que en su plataforma electoral había usado el buddhismo como una religión del estado. (En Birmania propiamente dicha su LLPA "limpia" obtuvo alrededor del ochenta por ciento de los escaños de la cámara baja; en los diferentes estados y en la malquista región de Arakán obtuvo alrededor de un tercio.)

En consecuencia, la mayor parte de los ajustes políticos relativos a intereses primordiales en Birmania tuvieron la tendencia a formularse por lo menos formalmente, en términos jurídicos y en un vocabulario bastante extraño y artificial de legalismo constitucional. La convicción de los karen de que las fronteras oficiales de su estado eran demasiado estrechas para compensar la pérdida de los privilegios especiales de que habían gozado durante el régimen colonial contribuyó a que se rebelaran; fueron derrotados militarmente por las fuerzas de la Unión y su sumisión fue sellada y estuvo simbolizada por la aceptación de dichas fronteras y además una serie de castigos legales impuestos a manera de lecciones: se les negó explícitamente el derecho de secesión, se redujo su representación en ambas cámaras del parlamento y se revocó una decisión anterior de unir el estado kayah con el de los karen. Análogamente, los descontentos primordiales de los arakaneses y de los mons —que también periódicamente se entregaban a la violencia— se expresaron en exigencias de estados propios que, a la larga, U Nu se vio obligado a aceptar no obstante su reiterada oposición a la formación de más estados. En el estado Shan los jefes tradicionales adujeron su derecho constitucional a la secesión y una doctrina de los derechos de los estados que, según ellos pretendían, estaba impresa en la constitución; de esta manera usaron tales derechos como armas para negociar con la Unión sobre la compensación que habría que reconocérseles por el hecho de renunciar a varios de sus poderes tradicionales. Esta irregular y nada ortodoxa estructura constitucional, que es tan finamente exacta en el lenguaje y tan útilmente vaga en la significación que "ni siquiera los abogados [birmanos] parecen capaces de decir si la Unión es en realidad un estado federal o unitario",[34] permite al régimen de la LLPA aplicar intensamente sus medidas políticas tendientes a asegurar la asimilación en casi todos los aspectos del gobierno, en tanto que conserva por lo menos un mínimo de lealtad de los birmaneses no birmanos, algo con lo que no contaba hace una década, aunque si no refrena su entusiasmo étnico podría no contar tampoco con esa lealtad dentro de una década.

En marzo de 1962 el general Ne Win asumió el gobierno de Birmania por obra de un golpe de estado militar y U Nu fue hecho prisionero. Ne Win practicó una política de aislamiento que, entre otras cosas, ha hecho difícil establecer en detalle lo que está ocurriendo en dicho país. Pero parece claro que la oposición armada de minorías étnicas continuó aproximadamente como antes y hasta llegó a convertirse casi en un aspecto institucionalizado y regular del escenario nacional. En enero de 1971 U Nu (que había sido puesto en libertad) estableció en Tailandia

[34] Fairbairn, "Some Minority Problems in Burma".

Occidental los cuarteles generales de un "Frente Nacional de Liberación" y se unió a los rebeldes estadeles Shan. Hasta ahora este movimiento no parece tener consecuencias importantes, pero las rebeliones de los karen, de los shan y de los kachin parecen continuar a toda prisa. (Ne Win había dado a los karen un "estado" en la Birmania Meridional en 1969, pero ellos considerando demasiado limitada la "autonomía" que se les concedía, lanzaron una ofensiva a principios de 1971 con el fin de derrocar a Ne Win.) En febrero de 1971 se formó un Frente de Liberación Nacional Unido compuesto por elementos rebeldes de los karen, mon, chin y shan. (Los kachin, que tienen su propio ejército de la independencia convinieron en cooperar pero no en unirse al movimiento.) De manera que aunque es muy difícil decir (puesto que Birmania está casi absolutamente cerrada a la observación exterior) en qué irá a parar todo esto, parece evidente que la configuración característica de la disidencias primordiales birmanas no sólo no cambió bajo Ne Win, sino que se afianzó como un rasgo permanente del paisaje político.

La India. La India, ese vasto y variado laberinto de adhesiones religiosas, lingüísticas, regionales, raciales, tribales y de casta está desarrollando una forma política multifacética para hacer frente a la desconcertante irregularidad de su intrincada estructura social y cultural. Contoneándose (según la imagen suavemente burlona de E.M. Foster) a último momento para tomar asiento entre las naciones, la India se ve acosada por toda la gama de conflictos primordiales superpuestos complejamente los unos a los otros. Quita uno el problema de lengua en el Punjab y encuentra el comunalismo religioso sij; rasga uno el regionalismo tamil y encuentra el racismo antibrahmánico; considera uno la arrogancia cultural bengalí desde un punto de vista ligeramente diferente y ve al patriotismo de la Bengala Mayor. Aquí no parece posible ninguna solución política general y uniforme al problema de los descontentos primordiales; sólo parecen posibles soluciones diversas, localmente adaptadas *ad hoc*, relacionadas entre sí sólo incidental y pragmáticamente. Medidas políticas adecuadas para la disidencia tribal de los naga de Asam no pueden aplicarse a la insatisfacción basada en la casta de los propietarios rurales de Andhra. La posición del gobierno central respecto de los príncipes de Orissa no puede asumirse frente a los industriales de Gujerat. El problema del fundamentalismo hindú en Uttar Pradesh, la patria de la cultura índica, asume una forma diferente entre los drádivas de Mysore. En lo que se refiere a las cuestiones primordiales, las medidas políticas indias equivalen a una serie discontinua de intentos para hacer perdurar lo temporario.

El principal vehículo institucional mediante el cual se realizan estos intentos es, desde luego, el Congreso Nacional Indio. Aunque, lo mismo que la Alianza malaya y la LLPA birmana, el congreso representa un partido nacional muy amplio que ha vaciado el aparato gubernamental del nuevo estado y se ha convertido en la fuerza centralizadora más importante, no logró hacer cristalizar una confederación de subpartidos francamente primordiales ni ser un agente de la asimilación del grupo de la mayoría. La primera de estas posibilidades queda excluida por la naturaleza múltiple de los esquemas primordiales —el gran número de los diferentes grupos en cuestión y la segunda por la falta de un grupo claramente central dentro de esta configuración. En consecuencia, el congreso, dejando a un lado su complexión ligeramente septentrional, ha tendido a ser étnicamente neutral, resueltamente modernista, en cierto modo una fuerza cosmopolita en el plano nacional mientras al

mismo tiempo creaba una multitud de camarillas partidarias parroquiales, en gran medida independientes, para asegurar su poder en el plano local. La imagen que presenta el congreso es, pues, doble: por un lado, está Nehru, un fanático hindi y un xenófobo tamil al mismo tiempo, "un intelectual moderno, cultivado, reflexivo, lleno de saber, de escepticismo de dogmatismo y de dudas frente a su propio país", [35] por otro lado, manipulando deliberadamente (entre otras cosas) las realidades locales de lengua, casta, cultura y religión para mantener dominante al partido, está toda una serie de caudillos regionales: Kamaraj Nadar en Madrás, Chavan en Bombay, Atulya Ghosh en Maharashtra, Patnaik en Orissa, Kairon en Punjab y Sukhandia en Rajahstan.

La ley de reorganización de los estados de 1956 —ella misma como se dijo, la culminación de un proceso que comenzó en el seno del Congreso varias décadas antes de la independencia— dio a su institucionalización oficial este corte civil y primordial. La división del país en subunidades lingüísticamente demarcadas es, en realidad, parte de la actitud general en virtud de la cual se intenta aislar las fuerzas parapolíticas de las preocupaciones nacionales manteniéndolas recluidas en contextos locales. A diferencia de los estados de Birmania, los estados de la India tienen poderes constitucionales reales y explícitamente formulados —quizá demasiado explícitamente— en todos los campos, desde la educación y la agricultura hasta la tributación y la salud pública, de suerte que el proceso político que se centra alrededor de las asambleas estatales y la formación de gobiernos estatales dista mucho de ser una cuestión sin importancia. Quizás en el nivel de los estados es donde se verifican principalmente los enconados choques que forman la sustancia cotidiana de la política interior india y donde se realizan, si es que se realizan, los ajustes y conciliaciones de los intereses parroquiales.

De manera que en las elecciones de 1957, aun más que en las de 1952, el Congreso se encontró envuelto en una guerra de múltiples frentes, librando batallas electorales en los varios estados contra diferentes clases de opositores que explotaban las distintas clases de descontentos: guerra contra los comunistas de Kerala, Bengala y Andhra; contra los partidos religiosos comunales del Punjab, Uttar, Madhya, Pradesh y Rajahstan; contra las uniones tribales de Assam y Bihar contra los frentes etnolingüísticos de Madrás, Maharashtra y Gujerat; contra los partidos que pretendían la restauración del príncipe feudal en Orisa, Behar y Rajahstan; contra los socialistas prajas de Bombay. No todas estas luchas giraban alrededor de cuestiones primordiales, pero virtualmente todas —hasta aquellas en que intervenían partidos izquierdistas— parecen haber sido significativamente influidas por tales cuestiones.[36] En todo caso, como ninguno de estos partidos de la oposición pudo afirmarse más allá de los pocos baluartes donde eran comparativamente copiosas sus fuerzas, el Congreso, como la única parte genuinamente nacional, logró mantener seguro

[35] E. Shils, *The Intellectual Between Tradition and Modernity: The Indian Situation*, Comparative Studies en Society and History, Supplement 1 (La Haya, 1961), pág. 95. [Ahora, claro está, en su hija, la señora Gandhi la que gobierna y, aunque menos meditabunda que él, representa una posición análoga.]

[36] "El éxito del partido comunista de Kerala como el primer partido comunista regional de la India en controlar el gobierno de un estado puede explicarse sobre todo por su habilidad para manipular el patriotismo regional de toda Kerala y para manipular al mismo tiempo las políticamente estratégicas camarillas de clase dentro de las fronteras lingüísticas". Harrison, *India*, pág. 193. En Bombay los comunistas y los socialistas prajas se unieron en el frente lingüístico de Maharashtra.

control sobre el gobierno central y los gobiernos de los estados —con unas pocas excepciones—, aun cuando obtuvo menos de la mitad de los votos de la población. Cómo de esta extraña mescolanza de maquinaciones surja el gobierno central del Congreso, gobierno cerebral, desapasionado y moralista, que sirve como una especie de comité extraordinario para dirigir la política exterior y como una comisión general planificadora en lo económico y social, y que sirve además como expresión simbólica de la identidad nacional de toda la India, es ciertamente un misterio oriental. La mayor parte de los observadores lo atribuyen, sin analizar demasiado, a la fuerza carismática de Nehru como héroe nacionalista. Su posición de heredero apostólico de Gandhi y avatar de la independencia salva el abismo que se abre entre su propio intelectualismo cosmopolita y los horizontes provincianos de la masa de su pueblo. Y tal vez sea ésta la razón (así como su habilidad sin igual para mantener leales a los caudillos locales y dentro de términos razonables) por la que el problema de la sucesión —"después de Nehru, ¿quién?"— tiene en la India una condición mucho más inquietante que en la mayor parte de los otros nuevos estados donde la sucesión es también un problema prominente que provoca ansiedad. Que la India se haya mantenido unida hasta ahora, dice terminantemente Ambedkar, se debe a la fuerza y disciplina del Congreso, "pero ¿cuanto durará el Congreso? El Congreso es Pandit Nehru y Pandit Nehru es el Congreso. Pero ¿es inmortal Pandit Nehru? Cualquiera que aplique su mente a estas cuestiones se dará cuenta de que el Congreso no durará lo que el sol y la luna".[37] Si el problema de integración birmana consiste en restringir al centro el entusiasmo primordial, el problema indio parece consistir en restringirlo a la periferia.

Los temores bien reales suscitados alrededor de la sucesión cuando se escribieron las líneas anteriores resultaron infundados. Después de la muerte de Nehru en mayo de 1964 y de un breve período en que gobernó Lal Bahadur Shastri, el esquema "apostólico" de la sucesión se restableció con el acceso al cargo de primer ministro de la hija de Nehru y homónima de Gandhi, la señora Indira Gandhi. En las primeras fases del régimen de la señora Gandhi, el Congreso perdió terreno y una serie de trastornos registrados en el nivel de los estados determinó la imposición del gobierno central directamente en varios estados. En mayo de 1969 moría el presidente Zakir Husein, un musulmán, con lo cual quedaba amenazado el entendimiento de hindúes y musulmanes en la India; esto precipitó una declaración de intenciones de la señora Gandhi y de los tradicionales jefes del Congreso; de la discusión salió decisivamente victoriosa la señora Gandhi. Aunque debía afrontar continuos trastornos en diversos estados, la señora Gandhi obtuvo una victoria clara en las elecciones de marzo de 1961 y adquirió así control absoluto del gobierno. La rebelión de Bangladesh (quizás el más dramático y ciertamente el que obtuvo mayor éxito de movimientos separatistas primordiales en los nuevos estados) estalló poco después en aquel año; a esto siguió la intervención india y la breve y triunfante guerra con Pakistán. Con todo eso, la capacidad del Congreso para mantener bajo control a los múltiples grupos primordiales de la India había aumentado por lo menos transitoriamente. Pero que el problema persiste se ve claramente por una amplia gama de "acontecimientos" que van desde la continua rebelión naga en Assam hasta las continuas revueltas sijs en el Punjab. En realidad, a la larga el ejemplo de Bangladesh puede tener un doble aspecto para la India, no sólo en la misma Bengala sino en otros lugares: en febrero de este año [1972] el Partido Drávida del Progreso lanzó una campaña en procura de un estado tamil autónomo en

la India Meridional y estableció un claro paralelo con Bangladesh al acusar a la señora Gandhi de conducirse lo mismo que el general Yahya Khan. De manera que, si bien la acrecentada fuerza del gobierno central del Congreso apaciguó algún tanto y por un momento la guerra de múltiples frentes en la India contra el primordialismo, dicha guerra dista mucho de haber terminado.

El Líbano. El Líbano puede ser —como lo ha señalado Phillip Hitti— no mucho mayor que el parque de Yellowstone, pero es mucho más asombroso. Aunque su población es casi toda árabe parlante y comparte un *ethos* en general "levantino", el país rígidamente dividido en siete sectas principales musulmanas (sunní, shiita, y drusas) y cristianas (maronitas, ortodoxos griegos, católicos griegos y ortodoxos armenios) además de otras sectas menores (protestantes, judíos, católicos armenios, etc.), una heterogeneidad de credos que no sólo forman el principal marco público de autoidentificación individual sino que está directamente inserta en toda la estructura del estado. Los escaños en el parlamento son asignados sobre bases estrictamente sectarias de conformidad con las proporciones demográficas fijadas por ley, proporciones que permanecieron esencialmente sin cambios en las cinco elecciones realizadas desde la independencia. La autoridad del poder ejecutivo no está tan sólo dividida en dos partes, sino que lo está en tres, siendo el presidente del país por convención un maronita, el primer ministro un sunní y el presidente del parlamento un shiíta; los puestos del gabinete son cuidadosamente asignados según bases religiosas y análogo equilibrio se mantiene en la administración pública desde las secretarías de los ministerios, los administradores de distritos y los diplomáticos hasta las filas de los empleados de oficina. El sistema judicial también es una trama de pluralismo religioso y las leyes mismas así como los tribunales que las aplican varían según la secta, y a veces la autoridad final en causas legales personales está fuera de las fronteras del país. Provincia árabe y puesto de avanzada cristiano, moderna factoría comercial y última reliquia del sistema otomano del *millet*, el Líbano es casi tanto una *entente* como un estado.

La clase de política que esta *entente* promueve es igualmente pasmosa. Los partidos políticos, aunque formalmente presentes, desempeñan hasta ahora un papel marginal. La lucha por adquirir riquezas y poder gira en cambio alrededor de fuertes dirigentes locales que o son importantes señores rurales ausentes del país, o, en los feudos francos del país, son cabezas de familias extendidas, prominentes y numerosas. Cada jefe de facción, cuyos adeptos están ligados a él en términos esencialmente tradicionales antes que en términos ideológicos, establece alianzas con otros jefes de facción procedentes de otras sectas localmente representadas, lo cual hace que en las campañas electorales se manifiesten las más estrambóticas combinaciones.

Este proceso se ve alentado por la circunstancia de que todo el electorado de un determinado distrito vota en todas las competencias locales, independientemente de la secta. Así, un maronita que vota en un distrito donde están también en juego sunníes, ortodoxos griegos y drusos elige entre los candidatos sunníes, ortodoxos griegos y drusos así como entre los suyos propios —los candidatos maronitas— y viceversa. Esto a su vez conduce a la formación de listas compuestas en virtud de las cuales los candidatos de cada secta procuran ligarse con candidatos populares de otras sectas para obtener los votos necesarios. Como las listas rara vez se dividen, porque la posibilidad de un candidato de establecer alianzas efectivas depende de su capacidad de llevar consigo votantes leales (y porque el votante medio tiene escasos conocimien-

tos de los candidatos de otras sectas para formular juicios racionales de sus méritos), esto significa que si bien, en el caso de un determinado puesto, un maronita compite con un maronita, o un sunní con un sunní, etc., lo que realmente se elige son listas. El proceso electoral obra así para alinear a ciertos dirigentes de varias sectas contra otros dirigentes de manera tal que los lazos políticos tienden a entrecruzarse con los lazos sectarios. Los miembros de diferentes sectas se ven así empujados a unirse en coaliciones interconfesionales; y miembros de la misma secta son impulsados a dividirse en facciones intraconfesionales.

Esta manera calculada de forjar (y romper) alianzas entre personalidades políticas significativas se limita sólo a las tácticas de las campañas electorales, sino que se extiende a toda la vida política. Entre los dirigentes más fuertes entran en juego los mismos principios con respecto a los empleos nacionales superiores; por ejemplo, un dirigente maronista que se considera posible presidente intentará alinearse en la vida pública con un dirigente sunní que aspire a ser primer ministro a fin de conquistar apoyo sunní y al mismo tiempo impedir que sus inmediatos rivales maronistas, para alcanzar la presidencia, realicen ellos mismos una alianza efectiva. Parecidos esquemas se perciben en todo el sistema, en todos los niveles y en todos los aspectos del gobierno.

Como esas coaliciones se realizan con espíritu oportunista antes que ideológico, frecuentemente se disuelven de la noche a la mañana y compañeros aparentemente leales se convierten de repente en enemigos mortales que lanzan torrentes de acusaciones de traición, corrupción, incompetencia e ingratitud. De manera que esta configuración es fundamentalmente individualista y hasta egoísta; en ella, a pesar de fundarse en agrupaciones de tradición religiosa, de relaciones económicas y de parentesco, cada cual procura progresar en su carrera política manipulando diestramente el sistema. Tanto los puestos que pueden ofrecer las figuras fuertes como los votos mismos se compran (durante las elecciones de 1960, la cantidad de dinero circulante creció en tres millones de la moneda nacional), los rivales políticos son vituperados y en ocasiones atacados físicamente; el favoritismo, en la forma de nepotismo u otra cualquiera, se acepta como procedimiento normal; y los robos se consideran la recompensa normal de un cargo. "En el Líbano no existen derechos", hace decir Ayoub a los drusos del monte Líbano, "sólo hay dinero y cohecho".[38]

Sin embargo, de todos estos bajos manejos ha salido no sólo el estado más democrático del mundo árabe, sino el estado más próspero, un estado que además logró —sólo con una espectacular excepción— conservar su equilibrio bajo las intensas presiones centrífugas de dos de los más radicalmente opuestos anhelos primordiales extraestatales existentes: el anhelo de los cristianos, especialmente los maronitas, de formar parte de Europa, y el de los musulmanes, especialmente de los sunníes, de formar parte del mundo panárabe. El primero de estos anhelos encuentra principalmente expresión en la llamada concepción aislacionista del Líbano, según la cual se lo considera un fenómeno especial y único entre los estados árabes, "un delicado mosaico", cuyo carácter distintivo debe ser celosamente conservado; el segundo anhelo asume la forma de una exhortación a la unión con Siria. Y en la medida en que las actividades políticas del Líbano trascienden lo meramente personal y tradicional y tienen que ver con ideas y cuestiones generales, tieden a polarizarse en estos términos.

[37] Ambdekar, *Thoughts on Linguistic States*, pág. 12. Un ataque chino podría, por cierto, como enemigo común suministrar un cemento aún más poderoso que Nehru.

[38] Ayoub, "Political Structure", pág. 82.

La única excepción espectacular en cuanto a la conservación del equilibrio, la guerra civil de 1958 y la intervención norteamericana, fue en gran parte precipitada precisamente por este género de atípica polarización ideológica. Por un lado, el intento inconstitucional del presidente Shamun de continuar gobernando y, según es de presumir, de alinear al Líbano más estrechamente con el Occidente, para acrecentar el poder cristiano contra la creciente oleada de nasserismo, excitó los siempre presentes temores musulmanes de que los cristianos dominaran en el país; por otra parte, el súbito estallido del entusiasmo panárabe, estimulado por la revolución iraquí y el vuelco de Siria hacia el Cairo, excitó los igualmente constantes temores de los cristianos de verse ahogados en un mar musulmán. Pero la crisis y los norteamericanos pasaron. Shamun quedó desacreditado, por lo menos transitoriamente, por haber "dividido el país". El fervor panarabista quedó también por lo menos transitoriamente frenado por la renovada convicción, aun dentro de los círculos sunníes, de que a toda costa debía conservarse la integridad del estado libanés. El gobierno civil fue rápidamente restaurado y en 1960 nuevas elecciones se realizaron bastante pacíficamente que volvieron a hacer aparecer las viejas figuras familiares en las viejas posiciones familiares.

Parece, pues, que las actividades políticas del Líbano, tales como se están desarrollando ahora, deberán continuar siendo personalistas, oportunistas, no programáticas y de facciones para que den buenos resultados. Dada la extrema heterogeneidad de credos y el hecho de que esa heterogeneidad penetre en toda la organización del estado, cualquier incremento de la política partidaria ideologizada tiende a producir una inestable polarización entre cristianos y musulmanes en lo tocante a la cuestión panárabe y a producir la ruptura de los lazos que unen a diferentes sectas y que, en el curso del funcionamiento político normal, dividen a las sectas y unen, si bien precariamente, al gobierno. El cálculo maquiavélico y la tolerancia religiosa son en el Líbano las dos caras de la misma moneda; de cualquier manera, a corto plazo la alternativa de "dinero y cohecho" podría muy bien ser la disolución nacional.

Aunque fuertemente afectado por la continuación del enfrentamiento de árabes e israelíes y especialmente por la aparición de los comandos palestinos como importante fuerza política en la región, el "delicado mosaico" libanés permanece intacto. En realidad, de todos los países que consideramos aquí, el Líbano continuó siendo el más efectivo en cuanto a refrenar los profundos motivos primordiales de división y, aunque acosado por dificultades económicas, por la presencia de pequeños grupos radicales de izquierda y de derecha (todavía no han logrado formarse grandes partidos multisectoriales) y por frecuentes estallidos de violencia popular, el sistema político libanés continúa funcionando más o menos de manera igual desde el fin de la segunda guerra mundial. Las diferencias de opinión respecto de la actitud apropiada que deba asumirse frente a los comandos palestinos (y frente a las incursiones israelíes dentro del país) produjeron la caída de gabinetes, crisis gubernamentales y algunos realineamientos entre las principales agrupaciones sectarias. En 1970, el presidente apoyado por los cristianos ganó sólo por un voto frente a su opositor respaldado por musulmanes, a pesar de que la ley no escrita dispone que el puesto está reservado para un maronita. Pero como el gabinete continúa encabezado por un musulmán, los arreglos establecidos persisten y la autoridad del gobierno frente a los comandos palestinos y a sus simpatizantes libaneses ha aumentado, especialmente desde que el ejército jordano derrotó a los comandos en setiembre de 1970. Nada dura eternamente y menos en la zona del Mediterráneo Oriental, pero hasta ahora el Líbano continúa

siendo una prueba de que si bien la extremada diversidad primordial puede determinar que el equilibrio político sea permanentemente precario, por sí misma no lo hace necesariamente imposible.

Marruecos. En todo el Medio Oriente —salvo en la cuenca del Nilo— se observa una antigua oposición social, como dice Coon, entre "los sumisos y los insolentes, los domésticos y los independientes" entre aquellos que viven en el seno de la órbita política, económica y cultural de las grandes ciudades y aquellos que viven, si no precisamente fuera de esa órbita, en su periferia y constituyen "los rebeldes que desde comienzos de la edad de bronce mantuvieron renovadas y en movimiento a las civilizaciones urbanas"[39]. Entre el poder central de los reyes y sultanes y el obstinado espíritu libertario de las tribus adyacentes existió siempre (y en gran medida aún continúa existiendo) un delicado equilibrio. Cuando el estado era fuerte, las tribus se veían obligadas a ceder ante él y a reconocerlo a regañadientes poniendo freno a sus impulsos anárquicos; cuando el estado era débil, las tribus lo ignoraban, lo asolaban o alguna de ellas hasta lo derribaba para convertirse a su vez en portadora y defensora de la gran tradición urbana. Sin embargo, durante la mayor parte del tiempo no prevaleció ni un pleno despotismo efectivo, ni las meras agitaciones tribales. Más bien reinó una intranquila tregua entre el centro y el perímetro, lo cual los ligaba en un "flojo sistema de toma y daca" en virtud del cual "los montañeses y los nómadas van libremente a la ciudad habiendo abandonado sus reductos y dejan pasar a las caravanas de viajeros, comerciantes y peregrinos a través de (sus territorios) sin impedimentos o inconvenientes más allá de los normales rigores del viaje".[40]

En Marruecos, este contraste fue siempre particularmente intenso, por un lado a causa de que gran parte del terreno es montañoso, por otro debido a la gradual superposición (después del siglo VII) de una cultura árabe que emigraba desde el Oriente sobre una población relativamente grande de beréberes indígenas, y en parte también a causa de la distancia relativamente grande a que se encontraba el país de los focos primarios de la civilización del Oriente Medio, Egipto y la Mesopotamia.

Independientemente de la compleja historia anterior de la región, el establecimiento de la dinastía arabizada islámica reformista de los Jerifes a fines del siglo XVII y los ulteriores esfuerzos reales para reducir el campo del derecho consuetudinario beréber e implantar el derecho coránico para reprimir el culto a los santos y para purificar la creencia islámica de los aditamentos paganos locales, reforzaron la distinción entre *bled al makhzen*, "la tierra del gobierno", y *bled as siba*, "la tierra de la insolencia". Pretendiendo descender directamente del profeta (que ésa es la significación del término "jerife"), la dinastía que gobierna hasta hoy el país procuró afirmar tanto su poder espiritual como su poder temporal entre la población más arabizada de la llanura atlántica, así como entre la berberizada de las proximidades de los montes Rif y Atlas; pero si bien la pretensión espiritual —la de la condición sacerdotal de imán— fue en general aceptada, la pretensión temporal fue más o menos teórica, especialmente en las regiones periféricas de las tierras altas. Así nació quizás el rasgo más llamativo y distintivo del sistema político marroquí; la adhesión de las poblaciones urbanas y campesinas de la llanura al sultán como cabeza autocrática de una burocracia, desarrollada más o menos patrimonialmente (*el Makhzem*), de ministros,

[39] C. Coon, *Caravan* (Londres 1952), pág. 295.
[40] *Ibíd.*, págs. 264-265.

notables, soldados, magistrados, escribientes, policías y recaudadores de impuestos; y la adhesión de los pueblos tribales a su persona como "jefe de los creyentes", pero no la adhesión a su gobierno secular o a sus representantes.

Cuando en 1912 se establecieron los protectorados francés y español, el sultanato había quedado tan gravemente debilitado por la combinación de la corrupción interna y de la subversión externa que no estaba en condiciones de ejercer control efectivo ni en los montes ni en las llanuras. Aunque durante aproximadamente una década el señorial proconsulado del mariscal Lyautey mantuvo a raya a las tribus y en un estilo paternalista revigorizó la burocracia *Makhzen*, después de partir el mariscal sus sucesores iniciaron la llamada política beréber destinada a establecer una neta distinción entre árabes y beréberes, y a aislar a estos últimos de toda influencia de *Makhzen*. Se fundaron escuelas beréberes especiales con el fin de producir una "elite beréber"; aumentó la actividad misionera y —lo que era más importante— la supremacía simbólica del derecho coránico (y, por lo tanto, del sultán como imán) fue minada por el hecho de que las tribus de las montañas fueran colocadas bajo el régimen del código penal francés y por el hecho de que se reconociera oficialmente la competencia judicial de los consejos tribales de derecho consuetudinario en los litigios civiles. Coincidiendo con el auge del intenso puritanismo islámico del reformador egipcio Abduh y del reformador afganoparisiense Al-Afghani entre los notables de las ciudades arabizadas y especialmente de los que se movían alrededor de la antigua Universidad Karawiyin de Fez, la política beréber y su implícita amenaza al Islam estimularon el acrecentamiento del nacionalismo bajo la bandera de defender el credo contra la secularización y la cristianización patrocinadas por los europeos. De manera que —si bien en condiciones bastante seriamente alteradas— el movimiento nacional de Marruecos asumió también la clásica forma de procurar fortalecer el poder integrador de la civilización urbana del Medio Oriente frente a las tendencias centrífugas de los particularismos tribales.

El exilio del sultán Mohamed V dispuesto por los franceses en 1953 y su triunfante retorno como héroe nacional en 1955 determinaron el renacimiento político y cultural del *Makhzen* y así se inauguró, después de la independencia, el régimen de un nuevo estado que quizá podría designarse propiamente como una "autocracia modernizante".[41] Una vez que se marcharon los franceses y los españoles, el sultanato de Rabat tornó a ser el eje doble del sistema. El principal partido nacionalista, el Istiklal (su poder se veía empero disminuido por la falta de elecciones nacionales de tipo genuinamente parlamentario), se convirtió en el representante de un *Makhzen* algún tanto modernizado pero aún esencialmente patrimonial. Dirigido por notables conservadores arabizados de las ciudades de las tierras bajas (y muy especialmente de Fez, *"la ville sainte de l'Islame... la métropole de l'arabisme... (et) la vraie capitale du Maroc"*)[42] el cuerpo obró como el brazo administrativo del trono, un "cuerpo de visires" que dominaba los consejos de gobierno nombrados por el rey, la burocracia civil en parte racionalizada y el repuesto (y reformado) sistema judicial islámico. Pero como la actitud de los hombres de las tribus ante el Istiklal era, como su actitud frente a los anteriores funcionarios de palacio, en el mejor de los casos fría e indife-

41 Sobre este concepto y sus implicaciones analíticas, véase D. Apter, *The Political Kingdom in Uganda* (Princeton, N. J. 1961), págs. 20-28.

42 Favre, "Le Maroc". [Después de haber trabajado en Marruecos, ahora formularía yo estas cuestiones de manera un poco diferente; véase C. Geertz, *Islam Observed: Religious Development in Marocco and Indonesia* (New Haven, 1968), especialmente el capítulo 3.]

rente y en el peor activamente hostil, las relaciones entre el sultán y las tribus más periféricas del reino continuaron siendo esencialmente personales. Leales al rey y refractarias a su gobierno, las tribus fueron, desde la transferencia de la soberanía (como lo habían sido antes), la fuente principal de amenazas primordiales a la integración nacional.

Desde 1956, en tierra adentro se registraron frecuentes crisis. El designio de absorber en el Ejército Real las fuerzas militares irregulares formadas por las tribus durante el exilio del sultán —el llamado Ejército de Liberación— resultó una tarea sumamente peliaguda que determinó abiertos choques; sólo después de haber puesto firmemente el rey al Ejército Real alejado de toda influencia del Istiklal y haberlo agregado directamente al palacio con su hijo, el príncipe Moulay Hasán como jefe del estado mayor, la tensión se relajó algún tanto. En el otoño de 1956, un caudillo beréber oriundo del Atlas, íntimo del rey y resuelto opositor del Istiklal, renunció a su cargo de Ministro del Interior en el gabinete real y regresó a las montañas para predicar primordialismo a las tribus ("Son las tribus las que hicieron la gloria de Marruecos"), para abogar por la disolución de todos los partidos políticos ("Es contrario a los intereses del país conferir responsabilidad a hombres que ignoran totalmente a las tribus") y promover una agrupación nacional alrededor de la figura de Mohamed V ("En esta nación tenemos tanto hombres fuertes como hombres débiles. Unidos en el mismo monte y bajo los mismos cielos, son iguales ante el rey".).[43] Estos esfuerzos pronto cesaron, por lo menos públicamente, evidentemente a instancias del rey; pero unos meses después un beréber aún más tradicionalista, el gobernador de la provincia sudoriental de Tafilelt, casi se rebeló y declaró que se negaba a obedecer a "un partido que nos impide vivir como deseamos" al tiempo que aseguraba su imperecedera lealtad al sultán. El rey pronto se aseguró la pacífica sumisión del personaje al asignarle una residencia obligada cerca del palacio imperial. Pero a fines de 1958 y a principios de 1959 también se registraron esporádicos levantamientos en el norte y en el nordeste, mantenidos asimismo dentro de estrechos límites gracias a la popularidad personal, a la habilidad diplomática, a la fuerza militar y al carisma religioso del rey.

Sin embargo, el aspecto modernizante del nuevo estado marroquí es tan real como el autocrático, y probablemente sea más duradero. La intranquilidad de las tribus no representa tan sólo "el pasado y las provincias contra el futuro y la nación" sino que representa la preocupación de los grupos tradicionales de la "tierra de la insolencia" por encontrar un lugar seguro y aceptado en ese futuro y en esa nación.[44] El desarrollo, primero clandestino y luego público —cuando las varias expresiones parapolíticas de descontento tribal cejaron—, de un nuevo partido político nacional, el Movimiento Popular, como vehículo de las aspiraciones rurales, no es sino el signo más evidente de que la hostilidad a la cultura urbana y la inflexible resistencia a la autoridad central están siendo reemplazadas entre los pueblos periféricos por el temor a verse relegados a una ciudadanía de segunda clase dentro de un orden civil moderno. Dirigido por el ex jefe del Ejército de Liberación, Ahardane, y con el más vago de los programas ("un socialismo musulmán" y una nueva unión alrededor del rey como imán no sólo de Marruecos sino de todo el Maghreb), el nuevo partido, en el me-

[43] Las citas en este pasaje son de Lahcen al-Youssi y las siguientes son de Addi Ou Bihi tomadas de Lacouture, *Le Maroc*, pág. 90.

[44] *Ibíd.*, pág. 93.

jor de los casos, puso sólo un pie en ese orden. Pero como una rápida serie de mutaciones políticas muy serias —la realización de elecciones locales; el hecho de que el ala izquierda del Istiklal se haya retirado para formar un partido proletario, la súbita y prematura muerte de Mohamed V y la sucesión de su menos popular hijo —proyectó una nube de incertidumbre acerca del futuro del gobierno monárquico en estos últimos años, el nuevo estado puede verse cada vez más presionado para satisfacer y refrenar la sutil fusión de los tradicionales sentimientos *siba* y las ambiciones políticas modernas claramente resumidas en el envarado grito de combate de Ahardane: "No hemos adquirido la independencia para perder la libertad".[45]

Aunque tal vez sea cierto que a la larga el aspecto modernizante del nuevo estado marroquí resulte más duradero que el autocrático, en la última década fue el aspecto autocrático el que floreció. El rey Hasán II suspendió la constitución y disolvió el parlamento en 1965 después de las revueltas de Casablanca que causaron la muerte (en gran medida por fuerzas gubernamentales) de aproximadamente treinta (la cifra oficial) o de varios centenares de personas. El rey asumió directamente el control del gobierno y gobernó mediante su mandato ejecutivo, tratando de reducir sistemáticamente la influencia de los dos partidos principales —el Istiklal islamista y la socialista Union Nationale des Forces Populaires— y de las masas árabes urbanas que en su mayor parte constituían dichos partidos. Comenzó un período de acelerado neotradicionalismo cuando Hasán intentó atraerse al trono la lealtad personal y directa de varios tipos de notables locales, muchos de ellos beréberes, y a oficiales del ejército, también ellos en su mayoría beréberes. En 1970 se puso fin, por lo menos nominalmente, al llamado estado de excepción cuando el rey promulgó una nueva constitución y anunció elecciones generales. A los partidos les pareció (salvo al Mouvement Populaire dominado por beréberes) que la constitución era insuficientemente democrática y las elecciones insuficientemente libres; consideraban toda la maniobra como un esfuerzo del rey para institucionalizar y legitimar el sistema (centrado en el trono) de gobierno neotradicional que el monarca había desarrollado durante su primera década de gobierno. De suerte que, si bien las elecciones se realizaron y la constitución fue aprobada—en condiciones generalmente consideradas como poco honestas—, persistió el esquema político de la corte y los notables. Este esquema estuvo a punto de disolverse dramáticamente con el golpe de estado dado por el ejército en julio de 1970 en el picnic celebrado con motivo de cumplir el rey cuarenta y dos años; en esa ocasión murió alrededor de un centenar de los aproximadamente quinientos invitados (muchos de ellos extranjeros). Un comandante, cinco coroneles y cuatro generales fueron ejecutados casi inmediatamente (otros, incluso el jefe del alzamiento, murieron durante el atentado mismo) y muchos otros oficiales fueron encarcelados. Hasta qué punto las adhesiones primordiales desempeñaron una parte en este ataque no es una cuestión clara (casi todos los dirigentes eran beréberes, los más de ellos oriundos del Rif, y en su mayor parte eran notables beneficiarios de los favores del rey en aquella política centrada en el trono); pero desde ese ataque (al que en agosto de 1972 siguió otro, que también fracasó), el rey comenzó a quitar importancia a los elementos beréberes del ejército y a encontrar también una base de apoyo en las poblaciones arabeparlantes de las grandes ciudades a las que pretendían representar los dos partidos mayores, unidos ahora en un "Bloque de Acción Nacional". De modo que cualquiera que sea o no sea la realidad de la oposición bled al makhzen/bled as

[45] Citado en Ashford, *Political change*, pág. 322.

siba (y ahora me siento inclinado a considerar que nunca fue tan neta ni tan simple como los estudiosos europeos la han pintado), la distinción —en parte cultural, en parte lingüística, en parte social, en parte una especie de mito etnopolítico, una manera tradicional, casi instintiva de percibir diferencias de grupo entre lo "árabe" y lo "beréber" continúa siendo un importante, aunque evasivo, factor en la vida nacional marroquí.

Nigeria. El rasgo distintivo de la vida política nigeriana, tal como ésta se desarrolló después de la segunda guerra mundial, fue lo que Coleman llamó "la regionalización del nacionalismo".[46] Mientras en la mayor parte de los otros estados nuevos las fases finales de la lucha por la independencia registraron una progresiva unificación de diversos elementos concretada en una oposición intensamente solidaria al gobierno colonial y mientras que en ellos la disidencia surgió sólo después de alcanzarse la independencia y cuando inevitablemente decreció la camaradería revolucionaria, en Nigeria la tensión entre los varios grupos primordiales aumentó durante la última década de dependencia. Después de 1943, la pugna nigeriana por alcanzar la libertad fue menos una cuestión de desafiar a la autoridad extranjera y más una cuestión de trazar fronteras, establecer capitales, y distribuir los poderes de manera tal que acallaran y contuvieran las agudas hostilidades etnorregionales que imperaban antes de que desapareciera la autoridad extranjera. Esa lucha estuvo marcada no tanto por una creciente insurrección para obligar a los británicos a marcharse como por febriles negociaciones en Lagos y en Londres a fin de crear un *modus vivendi* entre los yoruba, los ibo y los hausa fulani para que los británicos pudieran marcharse.

El arreglo a que por fin se llegó (en una constitución bien impresa de doscientas cuarenta páginas) fue una disposición radicalmente federal compuesta de tres poderosas regiones constitutivas —la Septentrional, la Oriental (Meridional) y la Occidental (Meridional)— cada una con su capital propia, su parlamento, su gabinete, su corte suprema y su propio presupuesto. Cada región estaba dominada por un grupo étnico particular —respectivamente, los hausa, los ibo y los yoruba, por un particular partido político (el Congreso del Pueblo del Norte (CPN), el Consejo Nacional de Nigeria y el Camerún (CNNC) y el Grupo de Acción (GA)) y por una particular personalidad política: Alhaji Sir Ahmadu Bello, el sardauna ("Sultán") de Sokoto, Dr. Nnamdi Azikiwe, y el jefe Obafemi Awolowo. Encaramado un tanto inseguramente en lo alto de estos baluartes regionales se encontraba el gobierno federal de Lagos que constituía el escenario en el cual cabía esperar que se desarrollara la lucha de este tipo de coalición política de dos contra uno y de cuyo proceso surgiera la autoridad capaz de llenar el vacío de poder en el centro del sistema.

La forma que pueda asumir esa autoridad, quien haya de representarla y la manera en que pueda realmente producirse dentro de este mecanismo gubernamental de relojería suiza eran cuestiones enteramente oscuras. Mientras tanto, el esquema triangular de identificaciones primordiales se cristalizó en el país en general cuando las sociedades tribales de la tradicional Nigeria se reagruparon gradualmente en las sociedades regionales y lingüísticas (y en las sociedades religiosas en el Norte musulmán) de la moderna Nigeria. Pero si bien este esquema era tan importante como el esqueleto étnico del país, no llegó empero a abarcar toda la variedad de intrincadas "conciencias de grupo" porque en cada región quedaban muchas minorías fuera de los núcleos

[46] Coleman, Nigeria, págs. 319-331.

hausa, yoruba e ibo, minorías que se resistían de alguna manera a asimilarse a estas entidades subnacionales más amplias. Y fue en esas zonas marginales —la mitad meridional del Norte, el borde oriental del Oeste y los bordes meridional y oriental del Este— donde tendieron a desarrollarse las competencias electorales entre los grupos étnicos mayores, pues cada partido intentaba, con bastante éxito, capitalizar los resentimientos de las minorías que vivían en el seno de los baluartes de sus adversarios políticos. Lo que en el centro se manifestaba como una competencia subnacional de tres partes y en las capitales regionales como (más o menos) una etnocracia de un solo partido, en el interior del país se manifestaba como una red mucho más compleja y diversificada de alianzas y oposiciones tribales.[47] Era un sistema dispuesto en ristra en el cual las adhesiones locales continuaban organizadas principalmente en términos tradicionales, en el que las adhesiones provinciales se organizaron en partidos políticos y en que las adhesiones nacionales apenas estaban organizadas de algún modo.

De modo que, si bien la regionalización del nacionalismo determinó el establecimiento de un sistema de partidos y de una estructura constitucional en la cual los varios centenares de grupos primordiales de Nigeria (desde los aproximadamente seis millones de hausa hasta los fragmentos tribales de sólo unos pocos centenares) fueron capaces de vivir por un tiempo en una amistad razonable, dicho proceso creó un vacío en el corazón mismo de la vida política nacional y dejó al país más o menos acéfalo.

Después de la independencia (alcanzada en octubre de 1960), la atención política se orientó hacia la capital federal, Lagos, cuando los partidos y sus dirigentes maniobraban para ocupar posiciones desde las cuales lanzar sus campañas electorales. Después de un intento inicial de formar una alianza gubernamental entre las regiones económica y políticamente más avanzadas del Este y del Oeste contra el más tradicional Norte, intento que tropezó con la inveterada hostilidad entre los activos y agresivos intelectuales ibo y la clase comercial impasible y acaudalada de los yoruba —y entre el activo D. Azikiwe y el orgulloso jefe Awolowo—, el Norte y el Este formaron una alianza que dejó aislado al Oeste. Azikiwe renunció a la primera magistratura oriental para convertirse en gobernador general, en teoría un cargo meramente simbólico, pero que él esperaba convertir en algo más que eso; el sardauna de Sokoto, prefiriendo continuar siendo primera figura regional en el Norte, envió a su lugarteniente, Alhaji Sir Abubakar Tafawa Belewa, para que en su lugar ejerciera las funciones de primer ministro federal; y Awolowo, el hombre impar, sobrante, en esta primera coalición de lo que iba a ser luego una serie de coaliciones de dos contra

[47] Todo el panorama se complicó aún más, no sólo por el hecho de que las identificaciones tribales en el seno de los tres grupos mayores no cedieron ante las más amplias adhesiones etnolingüísticas, sino también por el hecho de que no todos los miembros de esas unidades mayores estaban situados en sus regiones patrias, pues habían emigrado o se habían diseminado en otras donde a veces formaban, especialmente en las ciudades, una importante minoría opositora. Todo el problema de la adhesión de un individuo que vive fuera de su "región patria" es en extremo difícil en todos los nuevos estados en los que se afrontaron los problemas de integración creando subestados territoriales teñidos con significación primordial, como lo demuestra la continua insistencia de Nehru, por ejemplo, en que un bengalí que vive en Madrás es, en el nivel del estado, un ciudadano de Madrás, no de Bengala, y en que deben suprimirse todas las ideas de una "patria nacional" en el caso de grupos étnicos que viven en otras partes de la India. Además, el hecho de que algunos de esos grupos sean más móviles que otros (en Nigeria los ibo; en la India, los marwari, etc.) no hace sino aguzar este problema.

uno, renunció a la primera magistratura del Oeste para convertirse en dirigente de la oposición en el parlamento federal.

Una vez tomadas las posiciones, comenzaron las maniobras. El parlamento federal decidió formar un cuarto estado, el Medio Oeste, con la zona de las minorías de la región Occidental; Awolowo pasó de una posición ideológica marcadamente derechista a una marcadamente izquierdista en un intento de derribar al gobierno algún tanto conservador y de llegar al poder montado en el caballo del antineocolonialismo, con lo cual vino a dividir el Grupo de Acción; también en el seno del CNNC aumentaron las tensiones entre la vieja guardia, cada vez más acomodaticia, y los aún radicales Jóvenes Turcos.

Pero todos estos hechos confundieron aún más la situación antes que clarificarla, complicaron las cuestiones en lugar de simplificarlas. Independiente desde hacía menos de un año, Nigeria, el más reciente de los nuevos estados considerados aquí, ofrece los materiales más informes sobre los que se pudiera basar una estimación de su carácter esencial y de su futuro probable. En posesión de lo que se manifiesta como un conjunto extraordinariamente difícil de manejar, de instituciones políticas apresuradamente ensambladas en los últimos y febriles años anteriores a la independencia, faltándole un partido nacional general, un líder político prominente, una tradición religiosa dominante o una base cultural común y —aparentemente— espíritus que sepan qué cosa hacer con la libertad ahora obtenida, como algo casi dado por descontado, el país presenta un carácter inusitadamente tentativo de indecisión y agitación aun tratándose de un nuevo estado.

De los ejemplos tratados en mi ensayo original, Nigeria era el menos definido de los generalmente mal definidos estados. En aquel momento su situación parecía la más promisoria y la más ominosa. Promisoria, porque parecía haberse sustraído a las habituales conmociones de la descolonización, porque era lo bastante grande para resultar económicamente viable y porque había heredado una elite experimentada, moderada y bien entrenada; ominosa, porque las tensiones de grupo primordiales eran muy grandes e increíblemente complejas. El aspecto ominoso resultó profético. En enero de 1966, un golpe militar causó la muerte de una serie de dirigentes políticos del Norte, incluso la de Sir Abubakar Tafawa Balewa, y se estableció un régimen militar dirigido por los ibo. Un segundo golpe, montado por el coronel Yakubu Gowon, oriundo de una tribu menor no hausa del Norte, determinó la matanza de entre diez y treinta mil ibo que vivían en las zonas hausa del Norte, en tanto que de doscientos mil a un millón y medio de ibo huían del Norte a la región de su patria oriental. En mayo de 1967, el coronel Gowon asumió poderes excepcionales y procuró dividir la región del Este en tres estados a fin de acrecentar el poder de los orientales no ibo y disminuir el de los ibo. Los ibo instalados en la república de Biafra se rebelaron y al cabo de aproximadamente tres años de una de las guerras más enconadas de los tiempos modernos (quizá fueron muertas más de dos millones de personas, mientras otras tantas morían de hambre) fueron aplastados por el gobierno federal de Gowon, que ahora es general y dueño del país. Después de todo esto, seguramente uno de los ejemplos más dramáticos de la fuerza que tienen las adhesiones y las antipatías primordiales (aunque, tampoco aquí, las causas de los golpes de estado y de la guerra no fueron "meramente" primordiales, como lo demuestra la participación de las grandes potencias), el país continúa presentando un carácter inusitadamente tentativo de indecisión y agitación, lo mismo que sus intensas, complejas y apenas equilibradas desconfianzas grupales.

V

Regionalismo central y periférico con liderato dual en Indonesia, alianza interracial de un solo partido en Malasia, agresiva política de asimilación envuelta en el ropaje del legalismo constitucional en Birmania, un partido central cosmopolita con camarillas provinciales que libra una guerra de múltiples frentes contra toda clase de parroquialismos conocidos por el hombre y unos pocos más conocidos sólo por los hindúes en la India, la confección de listas electorales compuestas en el Líbano, gobierno autocrático bifronte en Marruecos y confusa arrebatiña en Nigeria... ¿son estos sistemas tan únicos como parecen? De este conjunto de esfuerzos en busca del orden político, ¿no surge ninguna prueba de que la revolución integradora es un proceso general?

En los casos a los que hemos pasado revista aquí se manifiesta por lo menos una tendencia común: grupos tradicionales primordiales, independientemente definidos y específicamente delineados, se incorporan a unidades mayores y más difusas cuyo implícito marco de referencia es no ya el escenario local sino la "nación", en el sentido de toda la sociedad abarcada por el nuevo estado civil. El principio fundamental en virtud del cual se lleva a cabo este proceso varía: en Indonesia es la región, en Malasia la raza, en la India la lengua, en el Líbano la religión, en Marruecos el derecho consuetudinario y en Nigeria el cuasi parentesco. Independientemente de lo que suponga convertirse en un isleño exterior además de ser un minangkabau, un kachin y un duleng, un cristiano así como un maronita, un yoruba en lugar de ser tan sólo un egba, el proceso es general aunque su progreso varíe tanto entre los países como dentro de los países mismos. Se trata de una progresiva extensión del sentido de la similitud primordial y de la diferencia primordial, sentido engendrado por el encuentro directo y prolongado de grupos culturalmente diferentes en contextos locales con grupos más ampliamente definidos de análoga interacción dentro del marco general de toda la sociedad nacional, una extensión que Freedman describió particularmente bien en el caso de Malasia:

> Malasia fue y continúa siendo una sociedad culturalmente plural. Paradójicamente y desde un punto de vista puramente estructural, su naturaleza plural es más pronunciada hoy de lo que lo fueron antes. El nacionalismo y la independencia política en sus primeras fases tendieron a definir, sobre una base panmalaya, bloques étnicos que en tiempos pasados eran meramente categorías. El mapa social de Malasia era, por así decirlo, como un caleidoscopio de pequeñas unidades culturalmente definidas que se reorganizaban de conformidad con las condiciones locales; "los malayos" no estaban en interacción con "los chinos" ni con "los indios". Algunos malayos estaban en interacción con algunos chinos y algunos indios. Pero cuando se concibe a los "malayos", "chinos" e "indios" como entidades estructurales en una escala nacional, malayos, chinos e indios pueden comenzar a tener relaciones totales entre sí.[48]

El surgimiento en escala nacional de un sistema de "bloques étnicos" que mantienen "relaciones totales entre sí" prepara el escenario para que se produzca un choque directo entre identidad personal e integridad política en los nuevos estados. Al generalizar y extender los principios de solidaridad primordial tribales, raciales, lingüís-

[48] Freedman, "Plural society in Malaya".

ticos o de otro género, ese sistema permite la conservación de una "conciencia de grupo" profundamente arraigada y relaciona esa conciencia con el orden civil en marcha. Permite que uno continúe pretendiendo el reconocimiento público de su existencia e importancia desde el punto de vista de los familiares símbolos de la unicidad del grupo, en tanto que al mismo tiempo se ve uno cada vez más atraído a una sociedad política forjada en un molde enteramente diferente del de la comunidad "natural" que esos símbolos definen. Pero, por otro lado, ese sistema también simplifica y concentra los antogonismos de grupo, agita el espectro del separatismo al colocar una significación política comprensiva por encima de esos antagonismos y promueve controversias internacionales especialmente cuando la cristalización de bloques étnicos sobrepasa las fronteras del estado. La revolución integradora no elimina el etnocentrismo; sencillamente lo moderniza.

Sin embargo el etnocentrismo modernizado hace más fácil reconciliarse con la presencia de instituciones políticas nacionales desarrolladas. El funcionamiento efectivo de tales instituciones no exige que se reemplacen los vínculos e identificaciones primordiales por vínculos civiles. Muy probablemente semejante reemplazo sea del todo imposible. Lo que exige es un ajuste entre ambas clases de vínculos, un ajuste de tal condición que los procesos de gobierno puedan desarrollarse libremente sin amenazar seriamente el marco cultural de identidad personal y de tal condición que, cualesquiera que sean las discontinuidades en la "conciencia de grupo" en la sociedad general, ellas no deformen radicalmente el funcionamiento político. Por lo menos como fueron enfocados aquí, los sentimientos primordiales y los sentimientos civiles no están colocados en una oposición directa e implícitamente evolutiva como en el caso de las tantas dicotomías teóricas de la sociología clásica: *Gemeinschaft* y *Gesellschaft*, solidaridad mecánica y solidaridad orgánica, sociedad rural y sociedad urbana. La historia de su desarrollo no consiste simplemente en la expansión de una clase de esos sentimientos a expensas de la otra. Su marcada tendencia a interferir entre sí en los nuevos estados procede no de una natural e insuperable antipatía entre ellos, sino más bien de dislocaciones debidas a diferentes configuraciones de cambio, intrínsecas en cada una de ellos cuando responden a las fuerzas desequilibrantes de mediados del siglo XX. El choque de ambas clases de sentimientos es el resultado de los contrastantes tipos de transformación que sufren las instituciones políticas tradicionales y los modos tradicionales de autopercepción al avanzar por sus sendas respectivas hacia la modernidad.

Con respecto a la autopercepción. la naturaleza del proceso modernizante está virtualmente sin investigar; y hasta ni siquiera se reconoce que semejante proceso exista. La ya mencionada incorporación de grupos tribales, lingüísticos, religiosos, etc. en bloques étnicos más generales colocados dentro del contexto de un marco social común es ciertamente una parte crucial del proceso. Una estructura étnica simple, coherente, ampliamente definida como la que se encuentra en la mayoría de las sociedades industriales no es un residuo de tradicionalismo, sino una marca inequívoca de modernidad. Pero la manera en que se lleva a cabo esta reconstrucción del sistema de adhesiones primordiales, las fases por las que dicha reconstrucción pasa, las fuerzas que la aceleran o la retrasan, las transformaciones en la estructura de la personalidad que ella implica son todas cosas que se desconocen. La sociología comparada (o la psicología social) del cambio étnico debe todavía escribirse.

Con respecto al lado político, no puede decirse que no se reconozca el problema, pues el concepto de una sociedad civil, de la naturaleza de la ciudadanía y de los difusos sentimientos sociales en que ella descansa constituyeron una preocupación

central de la ciencia política desde Aristóteles. Pero esa noción continúa sin embargo siendo vaga. Mucho más fácil es señalarla que describirla; mucho más fácil es darse cuenta de ella que analizarla. Lo que el sentido cívico parece implicar más que ninguna otra cosa es un concepto definido de lo público como algo separado y distinto y un concepto conexo del genuino interés público que, aunque no es necesariamente superior al interés privado o a otras clases de interés colectivo, es independiente y a veces hasta está en conflicto con éstos. Cuando hablamos de las cambiantes formas de la política civil en los nuevos estados o en otros, nos referimos a las vicisitudes de precisamente este sentido de lo público y del interés público, a sus crecimientos y a sus declinaciones; a sus alteraciones en cuanto al modo de expresión. Y aunque tenemos por lo menos una idea general de la naturaleza de la civilidad y de la extensión de las formas en virtud de las cuales ella está materializada en los estados industriales, sabemos muy poco sobre los procesos por los cuales las actuales configuraciones han llegado a ser lo que son. Con frecuencia hasta se niega —incorrectamente, a mi juicio— un genuino sentido civil a los estados tradicionales. En todo caso, las fases por las que un moderno sentido de la comunidad política pasó al salir de un sentido tradicional fueron en el mejor de los casos sólo rastreadas y descritas de manera impresionista, de suerte que permanecen oscuros tanto el carácter de la civilidad como sus raíces.

Una comprensión satisfactoria de las razones de la crónica tensión que hay en los nuevos estados entre la necesidad de conservar una identidad personal, socialmente ratificada, y el deseo de construir una comunidad nacional poderosa exige, pues, un estudio más circunstanciado de las fases por las que pasa la relación de estos dos términos a medida que se desarrollan a lo largo de líneas especiales propias. Y es en la historia actual de esos estados a medida que ésta se desenvuelve ante nuestra vista donde resulta más efectivo realizar este rastreo. Los diversos experimentos constitucionales, casi constitucionales o simplemente *ad hoc* de gobierno que caracterizan por lo menos a los nuevos estados que hemos considerado aquí representan, entre otras cosas, el intento de establecer una estructura política en la que los prolongados choques de adhesiones civiles y adhesiones primordiales puedan prevenirse. Que se dé a la diferenciación étnica su expresión política atendiendo a subunidades territoriales, a partidos políticos, a empleos gubernamentales, a liderazgo ejecutivo o, como es lo más común, a una u otra combinación de estos criterios, en todas partes se trata de un esfuerzo para hallar una fórmula que mantenga el ritmo de la modernización del sentido de la identidad nacional al mismo paso que el de la paralela modernización de sus instituciones no sólo políticas sino también económicas, estratificatorias, domésticas, etc. La manera en que podemos comprenderla es observando en su marcha la revolución integradora. Esta podrá parecer una actitud de mero esperar para ver lo que pasa, actitud inapropiada para las ambiciones de predicción de la ciencia. Pero esa actitud es por lo menos preferible y más científica que la de aguardar y no ver nada, que hasta ahora fue la predominante.

En todo caso, el éxito de los esfuerzos para hallar una fórmula de equilibrio en medio de los cambios que se están registrando ahora en los nuevos estados no está asegurado en ninguno de ellos. Un alto grado de inmovilismo gubernamental resultante del intento de conciliar a grupos primordiales divergentes se manifiesta en todas partes. Los meros prejuicios que deben tolerarse a fin de lograr tales conciliaciones resultan a menudo repugnantes. Pero como las alternativas de los intentos de construir una entidad política civil de compromiso primordial serían o bien la balcanización, o el fanatismo del *Herrenvolk* o la obligada supresión de la afirmación étni-

ca por obra de un estado leviatán, ¿pueden ser considerados con indiferencia o desdén esos intentos, especialmente por los miembros de una sociedad que fracasó significativamente en cuanto a resolver su problema primordial más perturbador?

11.

La política del significado

I

Algo que todo el mundo sabe pero que nadie siquiera piensa cómo demostrar es el hecho de que la política de un país refleja el sentido de su cultura. En cierto plano, esta afirmación es indudable: ¿dónde podría existir la política francesa sino en Francia? Pero el simple hecho de enunciar esto suscita dudas. Desde 1945 Indonesia vivió revoluciones, tuvo una democracia parlamentaria, guerras civiles, autocracia presidencial, matanzas en gran escala y gobierno militar. ¿Dónde está el sentido de todo esto?

Entre la corriente de acontecimientos que constituyen la vida política y la trama de creencias que forma una cultura, es difícil hallar un término medio. Por un lado, todo parece un conjunto de sorpresas; por otro, un vasto conjunto geométrico de juicios enunciados. Lo que une semejante caos de incidentes a un cosmos de sentimientos y creencias es extremadamente oscuro y más oscuro aún es el intento de formularlo. Por encima de todo, el intento de relacionar política y cultura necesita una concepción menos expectante de la primera y una concepción menos estética de la segunda.

En los varios ensayos que componen *Culture and Politics in Indonesia* se emprende este tipo de reconstrucción teórica, necesario para producir un cambio de perspectiva: Benedict Anderson y Taufik Abdullah lo hacen principalmente desde el punto de vista cultural; Daniel Lev y G. William Liddle principalmente desde el punto de vista político y Sartono Kartodirdjo más o menos desde ambos puntos de vista.[1] Ya se trate del derecho o de la organización de los partidos, de la idea javanesa del poder o de la idea del cambio que tienen los minangkabau, o del conflicto étnico o del radicalismo rural, el esfuerzo es el mismo: hacer inteligible la vida política indonesia al concebirla informada por una serie de concepciones —ideales, hipótesis, obsesiones, juicios— derivadas de preocupaciones que trascienden en mucho dicha vida política, y dar realidad a esas concepciones viéndolas, no en un diáfano mundo de formas mentales, sino en lo concreto e inmediato de las luchas. Aquí, cultura no es ni culto ni usanza, sino que son las estructuras de significación en virtud de las cuales los hombres dan forma a su experiencia; y la política no es aquí golpes de estado ni constituciones, sino que es uno de los principales escenarios en que se desenvuelven públicamente dichas estructuras. Una vez reformuladas así política y cultura, determinar la relación que hay entre ellas es una empresa práctica y no ciertamente modesta.

No se trata de una empresa modesta (o en todo caso es una empresa especial-

[1] Véase C. Holt, ed., *Culture and Politics in Indonesia* (Ithaca, 1972), en el cual el presente ensayo apareció como un "Epílogo", págs. 319-336.

mente aventurada) porque casi no existe un aparato teórico que nos permita llevarla a cabo; todo este campo —¿cómo hemos de llamarlo? ¿Análisis temático?— está lleno de imprecisión. La mayor parte de los intentos para encontrar concepciones culturales generales en contextos sociales particulares se contentan con ser meramente evocativos, con consignar una serie de observaciones concretas en yuxtaposición y, por sugestión retórica, con discernir (o interpretar) el elemento general. Rara vez hay aquí una argumentación explícita pues (por deliberación o por descuido) no disponemos de términos para formularla, de manera que uno se queda con una serie de anécdotas relacionadas mediante insinuación y no puede dejar de tener la impresión de que aunque se hayan tocado muchas cosas poco es lo que se ha comprendido.[2]

El estudioso que desee evitar esta clase de impresionismo perfeccionado debe pues construir su andamio teórico al mismo tiempo que lleva a cabo su análisis. Esta es la razón de que los autores del libro (ed. Holt) muestran enfoques tan diversos: Liddle parte de conflictos grupales y Anderson del arte y la literatura; lo que intriga a Lev es la politización de instituciones legales, a Sartono la duración de la creencia popular en el milenario, a Abdullah la fusión de la postura social conservadora y del dinamismo ideológico. La unidad no es aquí ni de tema ni de argumento, sino que es de estilo analítico; se trata de una unidad de meta y de metodología para llegar a esa meta.

Las cuestiones metodológicas son múltiples y abarcan cuestiones de definición, verificación, causalidad, representatividad, objetividad, medición, comunicación. Pero en la base de todas ellas está esta cuestión: cómo realizar un análisis de significaciones —las estructuras conceptuales que los individuos usan para interpretar la experiencia— que sea a la vez lo bastante circunstanciada para resultar convincente y lo bastante abstracta para formular la teoría. Ambas condiciones son igualmente necesarias; decidirse por una a expensas de la otra lleva a meras descripciones o a vacuas generalidades. Pero también ambas, por lo menos superficialmente, se mueven en direcciones opuestas, pues cuanto más invoca uno los detalles tanto más ligado se ve a las peculiaridades del caso inmediato y cuanto más los omite, tanto más pierde contacto con el terreno en que se apoyan sus argumentos. Descubrir la manera de escapar a esta paradoja —o, más exactamente, la manera de mantenerla a raya, pues en realidad nunca es posible escapar a ella— es lo que se propone metodológicamente el análisis temático.

Y en consecuencia, es lo que se propone el libro editado por Holt más allá de las conclusiones particulares sobre cada tema. Cada estudio procura llegar a amplias generalizaciones partiendo de casos particulares, penetrar bastante profundamente en los detalles para descubrir algo más que los detalles. También son variadas las estrategias adoptadas para cumplir esta tarea, pero es uniforme el esfuerzo tendiente a hacer que cuerpos parroquiales de material digan algo más que ellos mismos. El campo de estudio es Indonesia; pero el objetivo es comprender cómo todo pueblo realiza la política que imagina.

[2] Quizá quien practicó más, aunque sin comprometerse, este enfoque paratáctico de relacionar la política con la cultura sea Nathan Leites. Véase especialmente su *A Study of Bolshevism* (Glencoe, Ill., 1953) y *The Rules of the Game in Paris* (Chicago, 1969).

II

Indonesia es un excelente lugar para llevar a cabo semejante indagación. Como heredera de tradiciones polinesias, indias, islámicas, chinas y europeas, probablemente tenga por metro cuadrado más símbolos herdticos que cualquier otro país del mundo y además tuvo en Sukarno (a quien es erróneo juzgar como un caso atípico en todo salvo en su genio) a un hombre vehementemente ansioso y perfectamente equipado para reunir todos esos símbolos en una *Staatsreligion* pandoctrinaria para la república recién formada. "Socialismo, comunismo, encarnaciones de Vishnu Murti"; un llamado a las armas de un periódico en 1921 rezaba: "Abolir el capitalismo sostenido por el imperialismo que es su esclavo. Dios da al Islam la fuerza necesaria para triunfar".[3] "Soy un discípulo de Karl Marx... también soy un hombre religioso", anunciaba Sukarno unas décadas después; "Me convertí en el lugar de reunión de todas las tendencias e ideologías. Las mezclé, las mezclé, y las mezclé hasta que por fin llegaron a ser el actual Sukarno".[4]

Pero, por otro lado, la densidad misma y la variedad de referencias simbólicas han hecho de la cultura indonesia un torbellino de tropos e imágenes en el que se pierde más de un observador incauto.[5] Habiendo tantas significaciones diseminadas públicamente, es casi imposible estructurar un argumento que relacione acontecimientos políticos entre sí. En un sentido, ver reflejos culturales en las actividades políticas resulta muy fácil en Indonesia, sólo que esto hace mucho más difícil descernir las precisas conexiones. Porque en este jardín de metáforas casi toda hipótesis que distinga una forma de pensamiento en una determinada acción tiene cierta lógica, pero desarrollar hipótesis que sean también verdaderas es más una cuestión de resistir a ciertas tentaciones que de aprovechar oportunidades.

La principal tentación que hay que resistir es hacer conclusiones generales y la principal defensa contra esta tentación consiste en rastrear explícitamente los lazos sociológicos que hay entre temas culturales y fenómenos políticos, y no en moverse deductivamente de una esfera a la otra. Las ideas —religiosas, morales, prácticas, estéticas—, como Max Weber, entre otros, nunca se cansó de decir, deben ser sustentadas por poderosos grupos sociales para tener poderosos efectos sociales; alguien debe reverenciarlas, celebrarlas, defenderlas, imponerlas. Las ideas tienen que ser institucionalizadas para cobrar en la sociedad no sólo una existencia intelectual sino, por así decirlo, también una existencia material. Las guerras ideológicas que asolaron a Indonesia en los últimos veinticinco años deben considerarse no, como a menudo se ha hecho, como choques de mentalidades opuestas —"misticismo" javanés frente a "pragmatismo" de Sumatra, "sincretismo" índico frente a "dogmatismo" islámico— sino como la sustancia de una lucha tendiente a crear para el país una estructura institucional que un número suficiente de sus ciudadanos encontrara bastante aceptable para permitir que dicha estructura funcionara.

Cientos de miles de muertos políticos atestiguan que en ninguna parte hubo bastantes ciudadanos que así lo hicieran y hasta ahora es dudoso que lo hagan. Orga-

[3] Citado (de *Utusan Hindia*) en B. Dahm, *Sukarno and teh Struggle for Indonesian Independence* (Ithaca, 1969), pág. 39.

[4] Citado en L. Fischer, *The Story of Indonesia* (Nueva York, 1959), pág. 154. Se encontrará una formulación análoga de un discurso público de Sukarno en Dahm, *Sukarno and the Struggle*, pág. 200.

[5] Véase, por ejemplo, H. Luethy, "Indonesia Confronted", *Encounter* 25 (1965); págs. 80-89; 26 (1966); págs. 75-83, junto con mi comentario "Are the Javanese Mad?" y la contestación de Luethy, *ibíd.*, agosto 1966, págs. 86-90.

nizar una mezcolanza cultural para convertirla en una entidad política viable es más que una cuestión de inventar una religión civil promiscua que encubra su variedad. Semejante tarea exige que se establezcan instituciones políticas dentro de las cuales puedan contender con seguridad grupos opuestos o exige que se eliminen del escenario político todos los grupos salvo uno. Hasta ahora en Indonesia no se dio cabalmente ninguna de estas dos posibilidades; el país fue incapaz tanto de totalitarismo como de constitucionalismo. Más bien, casi toda institución de la sociedad —ejército, burocracia, justicia, universidad, prensa, partidos políticos, religión, aldea— se vio sacudida por grandes temblores de pasión ideológica que no parecen tener ni fin ni dirección. Si Indonesia da alguna impresión general, ésta es la de un estado *manqué*, un país que, incapaz de encontrar una forma política apropiada al temperamento de su pueblo, va dando tumbos y pasando de un artilugio institucional al siguiente.

Por supuesto, gran parte del problema estriba en el hecho de que el país es un archipiélago. En la medida en que exhibe un temperamento, éste está cargado de oposiciones y contradicciones internas. Hay diferencias regionales (la retórica combativa del minagkabau y la reflexión evasiva del javanés, por ejemplo), hay divergencias "étnicas" de credo y de costumbres aun entre los grupos más estrechamente relacionados, como ocurre en la "caldera" de Sumatra Oriental; están los conflictos de clase reflejados en movimientos nativistas y están los conflictos vocacionales reflejados en la pugna por obtener un sistema legal viable. Hay minorías raciales (chinos y papuanos), minorías religiosas (cristianos e hindúes), minorías locales (los batak de Djakarta, los madureses de Surabaja). El lema nacionalista "Un pueblo, un país, una lengua" representa una esperanza; no es una caracterización.

Sin embargo, la esperanza que el lema representa no deja de ser razonable. La mayor parte de las grandes naciones de Europa nacieron de una heterogeneidad cultural no menos pronunciada; si los toscanos y los sicilianos pueden vivir juntos en el mismo estado y se consideran compatriotas naturales, lo mismo pueden hacer el javanés y el minangkabau. Antes que el mero hecho de la diversidad interna fue, en todos los planos de la sociedad, la negativa a admitir esa diversidad lo que impidió a Indonesia encontrar una forma política efectiva. La diversidad fue negada por considerársela una calumnia colonial y deplorada como un resto feudal al tiempo que se la sustituía por sincretismos, historias tendenciosas y fantasías utópicas; pero mientras tanto el enconado combate de los grupos (que se ven como rivales no tan sólo para lograr poder político y económico, sino para conquistar el derecho de definir la verdad, la justicia, la belleza, la moral y la naturaleza misma de la realidad) se desarrolla desenfrenadamente sin que lo guíen instituciones políticas formales. Obrando como si fuera culturalmente homogénea como el Japón o Egipto, siendo heterogénea como la India o Nigeria, Indonesia (o más exactamente, según supongo, la elite indonesia) logró crear una anárquica política del significado fuera de las establecidas estructuras del gobierno civil.

Esta política del significado es anárquica en el sentido literal de que no está gobernada, pero no en el sentido popular de desorden. Como lo muestra a su manera cada uno de los ensayos del volumen editado por Holt, lo que en otro lugar llamé "la lucha por lo real" (el intento de imponer al mundo una determinada concepción de cómo son en el fondo las cosas y, por lo tanto, de cómo los hombres están obligados a obrar) es, por más que hasta ahora no se haya logrado una expresión institucional viable, no un mero caos de celo y prejuicios, pues es una lucha que tiene una forma, una trayectoria y una fuerza propias.

Los procesos políticos de todas las naciones son más amplios y más profun-

dos que las instituciones formales destinadas a regularlos; algunas de las decisiones más críticas relativas a la dirección de la vida pública no se toman en los parlamentos ni en los comités gubernamentales; se las toma en las esferas no formalizadas de lo que Durkheim llamó "la conciencia colectiva". Pero en Indonesia la configuración de la vida oficial y la esfera de los sentimientos populares se han disociado tanto que las actividades del gobierno, aunque centralmente importantes, parecen ello no obstante casi fuera de lugar, meras rutinas convulsionadas una y otra vez por súbitas irrupciones del filtrado (casi diría uno reprimido) curso político en el que realmente se mueve el país.

Los hechos más accesibles de la vida pública, los hechos políticos en el sentido más estrecho, tienden más a oscurecer ese curso que a revelarlo. En la medida en que lo reflejan, como ciertamente lo hacen, lo reflejan de una manera oblicua e indirecta, así como los sueños reflejan deseos o las ideologías reflejan intereses; discernir ese curso se parece más a interpretar un conjunto de síntomas que a rastrear una cadena de causas. Por eso los estudios del libro editado por Holt diagnostican y estiman más que miden y predicen. La fragmentación en el sistema de partidos indica una intensificación de la conciencia étnica; el debilitamiento del derecho formal indica un renovado intento de atenerse a procedimientos de conciliación para zanjar disputas. Detrás de las dudas morales de los modernizadores provinciales están las complejidades de las tradicionales historias tribales; detrás de la explosiva protesta rural se agolpan las catastróficas imágenes del cambio; detrás de los gestos teatrales de la Democracia Guiada están las arcaicas concepciones de las fuentes de la autoridad. Tomados en su conjunto, estos ejercicios de exégesis política comienzan a revelar las tenues líneas de lo que en realidad es la revolución indonesia: un esfuerzo para construir un estado moderno en contacto con la conciencia de sus ciudadanos, un estado que éstos puedan comprender en los dos sentidos de la palabra. Una cosa en la que Sukarno no se equivocaba, aunque en realidad pensaba en algo diferente cuando lo decía, era que esa revolución no había terminado.

III

El clásico problema de la legitimidad —el de saber cómo algunos hombres llegan a adquirir el derecho de gobernar a otros— es peculiarmente agudo en un país en el que un largo dominio colonial creó un sistema político nacional en su alcance, pero no en su naturaleza. Para que un estado haga algo más que administrar privilegios y defenderse de su propia población, sus actos deben estar de conformidad con los de aquellos que según él pretende son sus ciudadanos y, en un sentido amplificado, deben ser actos de sus ciudadanos. Aquí no se trata de una mera cuestión de consenso. Un hombre no tiene por qué estar de acuerdo con los actos de su gobierno para considerarse identificado con ellos, así como no tiene por qué aprobar sus propios actos para reconocer que fue él mismo quien los realizó. Es una cuestión de experiencia inmediata, de experimentar lo que el estado "hace" como actos que proceden naturalmente de un "nosotros" familiar e inteligible. Siempre es necesaria cierta dosis de malabarismo psicológico por parte del gobierno y de la ciudadanía, en el mejor de los casos. Pero cuando un país ha sido gobernado durante doscientos años aproximadamente por extranjeros, esos juegos malabares son aún más difíciles una vez que los extranjeros se retiraron.

Las tareas políticas que parecían tan formidables cuando se aspiraba a la inde-

pendencia —terminar con el dominio de potencias extranjeras, crear dirigentes propios, estimular el crecimiento económico y sustentar un sentido de unidad nacional— resultaron ciertamente formidables y aun algo más desde que se conquistó la independencia. Y a esas tareas se agregó otra menos claramente vislumbrada antes y menos conscientemente reconocida ahora, la tarea de eliminar en las instituciones de gobierno moderno la aureola de cosa extranjera. Buena parte del manejo de símbolos, que se utilizó en el régimen de Sukarno y que se moderó algún tanto durante el régimen de su sucesor, representaba un intento a medias deliberado de salvar el abismo cultural entre estado y sociedad, abismo que si bien no había sido enteramente creado por el gobierno colonial, éste había profundizado considerablemente. El intenso acrecentamiento de gritos de combate, de movimientos, de monumentos y manifestaciones que alcanzaron su punto culminante al llegar su intensidad casi a la histeria a principios de la década de 1960 tenía, por lo menos en parte, la finalidad de hacer que el estado nación pareciera indígena. Como no era indígena, la incredulidad y el desorden subieron de punto y Sukarno junto con su régimen sucumbieron en el colapso ulterior.

Pero aun sin el factor del gobierno colonial, el moderno estado parecería ajeno a la tradición local en un país como Indonesia, aunque sólo fuera porque la concepción que el estado tenía de sí mismo como instrumento especializado para coordinar todos los aspectos de la vida pública no tenía una réplica real en tal tradición. Los gobernantes tradicionales, no sólo los de Indonesia, pueden haber sido (cuando lograban serlo y se sentían inclinados a serlo) despóticos, arbitrarios, egoístas, inclementes, explotadores o meramente crueles (aunque por la influencia de la visión de la historia de un Cecil B. De Mille, el grado en que lo eran generalmente se exageró); pero dichos gobernantes nunca se imaginaron ni sus súbditos los imaginaron como los agentes ejecutivos de un estado omnicompetente. Los más de ellos gobernaron para proclamar su condición, para proteger (o, de ser posible, ampliar) sus privilegios y para ejercer su peculiar estilo de vida; en la medida en que regulaban cuestiones que estaban más allá de su alcance inmediato —el cual generalmente era muy reducido—, lo hicieron de manera indirecta, como un reflejo de preocupaciones más estratificatorias que propiamente políticas. En semejante contexto, la idea de que el estado es una máquina cuya función consiste en organizar el interés general resulta una idea bastante extraña.

En cuanto a la reacción popular a ese carácter extraño del estado fue la habitual: cierto grado de curiosidad, un grado mayor de temor, elevadas expectativas y una gran dosis de desconcierto. El manejo que hizo Sukarno de los símbolos resultó una respuesta fallida a esa confusión de sentimientos; pero las diversas cuestiones tratadas en el libro son otras menos efímeras. En los ensayos puede uno comprobar con detalles concretos lo que significa para un pueblo acostumbrado a amos, pero no a administradores, verse ante la perspectiva de un gobierno central activo y general, lo que de Jouvenel llamó "el estado generador de fuerza motriz".[6]

Y la perspectiva de verse frente a tal estado significa que los conceptos recibidos de justicia, poder, autenticidad, identidad (así como muchos otros, desde luego, que estos ensayos no tratan explícitamente) están amenazados por las exigencias (o aparentes exigencias) de un estado nacional efectivo en el mundo contemporáneo. Esta dislocación conceptual —el cuestionamiento de las formas más familiares de per-

[6] B. de Jouvenel, *On Power* (Boston, 1962).

cepción moral e intelectual y el gran cambio de sensibilidad por lo tanto producido —constituye el tema propio de los estudios culturales sobre la política en un nuevo estado. Con su característico sincretismo lingüístico Sukarno dijo una vez: "Lo que este país necesita es ponerse al día". El no lo puso al día, sino que tan sólo hizo gestos para orientarlo en esa dirección, pero sus gestos fueron suficientemente gráficos para convencer a todos los indonesios, salvo a algunos provincianos, de que lo que había cambiado era no sólo la forma sino la naturaleza del gobierno y que, en consecuencia, ellos tenían que hacer algunos ajustes mentales.[7]

IV

Es mucho más fácil percibir esta clase de cambio de mentalidad que documentarlo, no sólo porque sus manifestaciones son muy variadas e indirectas, sino porque son vacilantes, inciertas y contradictorias. Una creencia, una práctica, una idea o una institución condenada por atrasada a menudo es celebrada por la misma gente como la esencia misma de la contemporaneidad; y otras ideas o instituciones o creencias atacadas por extranjeras suelen ser saludadas como la expresión sagrada del alma nacional.

En esos asuntos no hay un simple paso de lo "tradicional" a lo "moderno", sino que se trata de un movimiento espasmódico, retorcido, sin método que a menudo tiende a recuperar las repudiadas emociones del pasado. Algunos campesinos de Sartono interpretan su futuro en los mitos medievales, otros en las visiones marxistas y otros en ambas cosas. Los abogados de Lev entretejen la serenidad formal de los platillos de la justicia con el paternalismo protector de la higuera de Bengala. El publicista cuya trayectoria traza Abdullah, como un ejemplo de la reacción de su sociedad al desafío del modernismo, aboga simultáneamente por la restauración del "genuino *adat* (costumbre) minangkabau" y por el ingreso "en la senda del *kemadjuan* (progreso)". En Java, Anderson comprueba la coexistencia de teorías sobre el poder "arcaicas y mágicas" y teorías "racionalmente desarrolladas"; en Sumatra, Liddle comprueba que el localismo y el nacionalismo avanzan *pari passu*.

Este hecho innegable y comúnmente negado —de que cualquiera que sea la curva del progreso ella no encaja en ninguna fórmula elegante— descalifica a todo análisis de la modernización que comience con el supuesto de que la modernización consiste en reemplazar lo indígena y anticuado por lo importado y puesto al día. No sólo en Indonesia, sino en todo el tercer mundo —y en todo el mundo en general— los hombres se sienten cada vez más atraídos por una doble meta: continuar siendo ellos mismos y mantener el ritmo del siglo XX. Una tensa conjunción de radicalismo político con una actitud cultural conservadora está en la base del nacionalismo de un nuevo estado y en ninguna otra parte es más notable que en Indonesia. Lo que Abdullah dice de los minangkabau —que la acomodación al mundo contemporáneo exigió "una continua revisión del significado de modernización", que implicó "nue-

[7] La cita es de cartas de Sukarno en las que éste atacaba al Islam tradicionalista, cartas que escribió cuando se encontraba en el exilio en Flores, *Surat-surat Dari Endeh*, undécima carta, agosto 18, 1936, en K. Goenadi y H. M. Nasution, eds., *Dibawah Bendera Revolusi* 1 (Djakarta, 1959); pág. 340.

vas actitudes respecto de la tradición misma y que supuso una interminable búsqueda de bases adecuadas de modernización"— se afirma de una manera u otra en cada uno de los ensayos. Lo que éstos revelan no es un progreso lineal desde las tinieblas a la luz; revelan una continua redefinición de dónde "nosotros" (campesinos, juristas, cristianos, javaneses, indonesios...) hemos estado, dónde estamos ahora y adónde hemos de ir: son imágenes de la historia grupal, del carácter del grupo, de su evolución y destino que no tienen más que aparecer para que se combata por ellas.

En Indonesia ese movimiento de avance y retroceso al mismo tiempo se manifestó ya desde el comienzo del movimiento nacionalista y desde entonces no ha hecho sino acentuarse.[8] El Sarekat Islam, la primera organización realmente importante (sus miembros aumentaron desde aproximadamente cuatro mil en 1912 a aproximadamente cuatrocientos mil en 1914), apelaba a la vez a místicos visionarios, a puristas islámicos, a radicales marxistas, a reformadores de la clase comercial, a paternales aristócratas y a campesinos mesiánicos. Cuando esta agrupación difrazada como un partido se desmembró, según ocurrió en la década de 1920, no se dividió en el ala "reaccionaria" y el "ala progresista" de la mitología revolucionaria, sino que se fragmentó en toda una serie de facciones, movimientos, ideologías, grupos de conspiración —lo que los indonesios llaman *aliran* (corrientes)— que trataban de dar una u otra forma de modernismo a una u otra forma de tradición.

Los hombres "instruidos" —médicos, abogados, maestros de escuela, hijos de funcionarios civiles— intentaban casar el "espíritual" Oriente con el "dinámico" Occidente fusionando una especie de esteticismo como culto con un programa evolutivo de *noblesse oblige* para elevar a las masas. Maestros coránicos rurales trataban de transformar los sentimientos cristianos en sentimientos anticoloniales y de convertirse ellos mismos en lazos entre el activismo urbano y la piedad rural. Los modernistas musulmanes trataban a la vez de purificar el credo popular de los agregados heterodoxos y de elaborar un programa propiamente islámico de reforma social y económica. Los revolucionarios izquierdistas trataban de identificar el colectivismo rural con el político, el descontento campesino con la lucha de clases; los mestizos eurasiáticos trataban de conciliar sus identidades holandesa e indonesia y de suministrar una base racional a la independencia multirracial; los intelectuales de formación occidental procuraban volver a conectarse con la realidad indonesia asumiento actitudes indígenas, antifeudales (y hasta cierto punto antijavanesas) en interés del socialismo democrático. A cualquier parte que uno mire en aquellos afiebrados días del auge nacionalista (alrededor de 1912-1950) ve a alguien que expone ideas avanzadas y sentimientos familiares a fin de hacer que alguna variedad de progreso parezca menos desorganizadora y algún elemento de la tradición menos prescindible.

La heterogeneidad de la cultura indonesia y la del pensamiento político moderno obraron recíprocamente para producir una situación ideológica en la cual un generalizado consenso en un plano —el de que el país debía colectivamente elevarse a la altura de la modernidad sin abandonar colectivamente los elementos esenciales de herencia— se veía contrarrestado, en otro plano, por un disentimiento acerca de cuál de-

[8] Sobre la historia del nacionalismo indonesio de la que mis observaciones aquí son sólo comentarios, véase J. M. Pluvier, *Overzicht van de Ontwikkeling der Nationalistische Beweging in Indonesie in de Jaran 1930 tot 1942* (La Haya, 1953); A. K. Pringgodigdo, *Sedjarah Pergerakan Rakjat Indonesia* (Jakarta, 1950); D. M. G. Koch, *Om de Vrijheid* (Jakarta, 1950); Dahm, *Sukarno and the Struggle*; G. McT. Kahin, *Nationalism and Revolution in Indonesia* (Ithaca, 1952); H. Benda, *The Crescent and the Rising Sun: Indonesian Islam under the Japanese Occupation, 1942-1945* (La Haya, 1958); W. F. Wertheim, *Indonesian Society in Transition* (La Haya, 1956).

bía ser la dirección que debía asumirse para estar a la altura de la modernidad y cuáles eran esos elementos esenciales. Después de la independencia, la fragmentación de la elite y de los sectores activos de la población, fragmentación cumplida de conformidad con esas líneas, quedó completada cuando la sociedad se reagrupó en *familles d'esprit* en competición, algunas muy grandes, otras minúsculas y algunas intermedias que estaban interesadas no sólo en gobernar a Indonesia, sino en definirla.

De esta manera nació una incongruencia paralizante entre el ámbito ideológico dentro del cual operaban las instituciones formales de la supuesta planta generadora de energía, el estado, y el ámbito dentro del cual la política general de la también supuesta nación cobraba forma, entre el integralismo "mezclado, mezclado, mezclado" de la Democracia Guiada, del Pantjasila, del Nasakom, etc. y los compartimientos estancos a manera de "calderas" del sentimiento popular.[9] El contraste no era simplemente contraste de centro y periferia: integralismo en Djakarta, compartimientos estancos en las provincias; pero ese contraste se manifestaba en una forma no muy diferente en todos los planos del sistema político. Desde los cafés donde los campesinos de Sartono urdían sus pequeños planes hasta los despachos de la Plaza Merdeka donde los "funcionarios ministeriales" de Anderson trazaban los suyos más importantes, la vida política se desarrollaba en un curioso doble nivel en el cual una rivalidad, que no era sólo por alcanzar el poder sino por alcanzar el poder sobre el poder —el derecho a especificar los términos que debía asumir la dirección del estado o los términos en que debía justificarse la mera existencia oficial—, se manifestaba envuelta en las nobles frases de lucha común, identidad histórica y fraternidad nacional.

Es decir, la vida política se desarrolló de esta manera hasta el 1º de octubre de 1965. El torpe golpe de estado y sus salvajes consecuencias —tal vez hayan muerto doscientos cincuenta mil personas en tres o cuatro meses— expuso a la vista el desquicio cultural que cincuenta años de cambio político habían creado, fomentado, dramatizado y alimentado.[10] La aparición de clisés nacionalistas pronto volvió a nublar de nuevo la escena, pues uno no puede contemplar directamente el abismo así como no puede contemplar el sol. Pero ahora debe haber muy pocos indonesios que no sepan que por nublada que esté la atmósfera, el abismo está allí presente y que ellos están pugnando a lo largo de su borde; éste es un cambio de conciencia que bien pudiera ser el paso más importante que los indonesios dieron hasta ahora en la dirección de una mentalidad moderna.

[9] Sobre la ideología de la república hasta mediados de la década de 1960, véase H. Feith "Dynamics of Guided Democracy", en R. T. McVey, ed., *Indonesia* (New Haven, 1963), págs. 309-409; sobre divisiones populares véase R. R. Jay, *Religion and Politics in Rural Central Java*, Southeast Asia Studies, Cultural Report Series nº 8 (New Haven, 1963); G. W. Skinner, ed., Local, *Ethnic and National Loyalties in Village Indonesia*, Southeast Asia Studies, Cultural Report Series nº 8 (New Haven 1959); y R. W. Liddle, *Ethnicity, Party, and National Integration* (New Haven, 1970). La atmósfera política un tanto esquizoide así creada puede percibirse en los debates de la convención constitucional de 1957-1958; véase *Tentang Dasar Negara Republik Indonesia Dalam Konstituante*, 3 vols.. (Djakarta [?], 1958 [?]).

[10] La estimación del número de muertos es la de John Hughes, *The End of Sukarno* (Londres 1968), pág. 189. Los cálculos van de cincuenta mil a un millón de muertos; nadie lo sabe a ciencia cierta y las matanzas fueron en una escala tan grande que debatir las cifras no tiene mucho sentido. La descripción del golpe de estado que da Hughes de las matanzas y del ascenso al poder de Suharto, aunque no muy analítica, es probablemente digna de confianza. Se encontrarán otras discusiones del tema y desde varios puntos de vista en R. Shaplen, *Time Out of Hand* (Nueva York, 1969); D. S. Lev, "Indonesia 1965: The Year of the Coup", *Asian Survey* 6, nº 2 (1966); págs. 103-110; W. F. Wertheim, "Indonesia Before and After the Untung Coup", *Pacific Affairs* 39

V

Independientemente de lo que los científicos sociales puedan desear, hay algunos fenómenos sociales cuyo impacto es inmediato y profundo, y hasta decisivo, pero cuya significación no puede estimarse efectivamente hasta mucho después de haber ocurrido dichos fenómenos; uno de ellos es sin duda la erupción de grandes violencias internas. El tercer mundo vivió una serie de estas erupciones durante los veinticinco años de su existencia: la partición de la India, el levantamiento del Congo, Biafra, Jordania. Pero ninguna de ellas fue tan violenta como la indonesia, ni más difícil de evaluar. Desde los terribles últimos meses de 1965, todos los estudiosos de Indonesia y especialmente aquellos que tratan de penetrar el carácter del país se encuentran en la incómoda situación de saber que un vasto trauma interno ha sacudido el objeto de su estudio; pero sólo saben vagamente cuáles son los efectos producidos. La sensación de que ha ocurrido algo para lo que no estaba uno preparado y sobre lo cual no sabe uno todavía qué decir está presente en los ensayos (del volumen de Holt), lo cual hace que a veces se los lea como se leen solamente las partes alegres de una pieza, dejando a un lado la crisis. Pero la crisis inevitablemente se está aún desarrollando.[11]

Ciertamente algunos de los efectos exteriores son claros. El partido comunista indonesio que pretendía ser el tercero mayor del mundo quedó a lo menos por el momento esencialmente destruido. Ahora gobiernan los militares. Sukarno fue primero inmovilizado, luego (con esa gracia contenida que los javaneses llaman *halus*) depuesto y por fin se murió. El "enfrentamiento" con Malasia ha concluido, la situación económica mejoró marcadamente. La seguridad interna, al costo de innumerables detenciones políticas, reina virtualmente en todo el país casi por primera vez desde la independencia. La convulsiva desesperación de lo que hoy se llama el "antiguo orden" fue reemplazada por la muda desesperación del "nuevo orden". Pero la pregunta "¿Qué ha cambiado?" continúa siendo, cuando se refiere a la cultura, una pregunta desconcertante. Seguramente, una catástrofe tan grande que afectó principalmente a los campesinos no pudo dejar de conmover a todo el país, pero es imposible decir hasta qué punto lo conmovió y cuánto durará esa conmoción. En Indonesia las emociones afloran a la superficie de manera muy gradual, aunque muy vigorosa: "El cocodrilo se sumerge rápidamente", dicen los indonesios, "pero emerge con lenti-

---

(1966); págs. 115-127; B. Gunawan, *Kudeta: Staatsgreep in Djakarta* (Meppel, 1968); J. M. van der Kroef, "Interpretations of the 1965 Indonesian Coup: A Review of the Literature", *Pacific Affairs* 43, n° 4 (1970-1971); págs. 557-577; E. Utrecht, *Indonesie's Nieuwe Orde: Ontbinding en Herkolonisatie* (Amsterdam, 1970); H. P. Jones, *Indonesia: The Possible Dream* (New York, 1971); L. Rey, "Dossier on the Indonesia Drama", *New Left Review* (1966); págs. 26-40; A. C. Brackman, *The Communist Collapse in Indonesia* (New York, 1969). A mi juicio, la bibliografía sobre el golpe de estado, tanto la bibliografía de derecha, de izquierda como del centro, se han malogrado a causa de un interés obsesivo por los exactos papeles de Sukarno y del partido comunista indonesio en los acontecimientos inmediatos de la conspiración (cuestiones ciertamente importantes, pero más importantes para comprender el momento mismo que para comprender el país) a expensas de la significación del golpe en el desarrollo de la conciencia política indonesia.

[11] El hecho de que nadie pronosticara las matanzas fue aducido a veces como un ejemplo de la futilidad de las ciencias sociales. Sin embargo muchos estudios subrayaron las enormes tensiones y las potencialidades de violencia en la sociedad de Indonesia. Además, quien hubiera anunciado de antemano que iba a ser muerto un cuarto de millón de personas o algo parecido en tres meses y en las carnicerías llevadas a cabo en los campos de arroz habría sido considerado con razón un espíritu retorcido. Lo que esta circunstancia dice acerca de la razón frente a la sinrazón es una cuestión complicada, pero lo que no dice es que la razón sea ineficaz porque no es clarividente.

tud". Tanto los escritos sobre políticos indonesios como los políticos mismos están penetrados ahora por el temor de que el cocodrilo salga a la superficie.

Sin embargo, en la historia de entidades políticas de dimensiones comparables (y si uno considera la historia del mundo moderno es bastante fácil encontrarlas), algunos desenlaces parecen más comunes que otros. Tal vez el más común sea una falla de nervios, una restricción del sentido de las posibilidades. Los grandes derramamientos de sangre internos como los ocurridos en las guerras civiles norteamericana y española a menudo sumieron la vida política en una especie de mudo pánico que nosotros relacionamos en general con un trauma psíquico: obsesión por los signos, los más de ellos ilusorios, de que "algo está a punto de ocurrir de nuevo"; perfeccionamiento de las elaboradas precauciones, las más de ellas simbólicas, para convencernos de que nada de ello ocurrirá; y la inamovible convicción, generalmente visceral, de que, de cualquier manera, el desastre ha de sobrevenir... y quizá todo este estado de ánimo descanse en el deseo a medias reconocido de que efectivamente ocurra. Para una sociedad, lo mismo que para un individuo, una catástrofe interna, especialmente cuando acaece mientras se realiza un serio intento de cambio, puede tener el sutil efecto de una droga a la que uno se aficiona y el efecto profundo de producir rigidez.

Y esto es particularmente cierto cuando la verdad de lo que ha ocurrido es oscurecida mediante convenientes cuentos y se deja que las pasiones florezcan en las tinieblas. Aceptados tales como fueron, es decir, terribles, los acontecimientos de 1965 podrían liberar al país de muchas de las ilusiones que hicieron posibles dichos acontecimientos y muy especialmente de la ilusión de que la población indonesia está marchando como un solo cuerpo en línea recta hacia la modernidad, o la ilusión de que semejante marcha sea posible ni siquiera guiada por el Corán, la dialéctica, la voz en medio del silencio o la razón práctica. Negados esos hechos en virtud de otra síntesis ideológica aderezada, el recuerdo a medias suprimido de tales acontecimientos se perpetuará y hará infinitamente más profundo el abismo que se abre entre los procesos de gobierno y la lucha por lo real. A un costo enorme que no tenían necesidad de haber pagado, los indonesios parecerían haberse mostrado a sí mismos con convincente fuerza la profundidad de su disentimiento, de su ambivalencia y de su desorientación. Que esa demostración haya sido en efecto convincente para los indonesios, que inevitablemente deben haber percibido como terribles semejantes revelaciones, es otra cuestión; es, en realidad, la cuestión central de la política indonesia en este momento de la historia. Aun cuando se ocupan principalmente de la calma antes de la tempestad, los estudios contenidos en el volumen (de Holt) contribuyen, si no a dar una respuesta, por lo menos a hacer entrever cuáles son las probabilidades.

Por grande que haya sido la fuerza desorganizadora de las matanzas, la matriz conceptual dentro de la cual se ha estado moviendo el país no puede haber cambiado radicalmente, aunque sea sólo por el hecho de que está profundamente inserta en las realidades de la estructura social y económica de Indonesia, y, en efecto, dicha matriz no cambió. Java continúa estando espectacularmente superpoblada, la exportación de materias primas continúa siendo la principal fuente de recursos en el comercio exterior, hay todavía tantas islas, lenguas, religiones y grupos étnicos como siempre (y unos pocos más, ahora que la Nueva Guinea Occidental ha sido agregada); y las ciudades están aún llenas de intelectuales sin trabajo, de comerciantes sin capital, en tanto que las aldeas están llenas de campesinos sin tierras.[12]

[12] Quizá debería observarse que los parámetros exteriores tampoco cambiaron mucho: China, Japón, los Estados Unidos y la Unión Soviética se encuentran todavía más o menos en la situa-

Los abogados de Lev, los reformadores de Abdullah, los políticos de Liddle, los campesinos de Sartono y los funcionarios de Anderson, así como los soldados que ahora los vigilan, enfrentan la misma serie de problemas con aproximadamente las mismas alternativas y los mismos prejuicios de antes del holocausto. Su mentalidad podrá ser diferente —después de semejantes horrores, es difícil creer que no lo sea—, pero la sociedad en la cual están inmersos y las estructuras de significación que la informan son en gran medida las mismas. Las interpretaciones culturales de la política son vigorosas hasta el punto de que pueden sobrevivir, en un sentido intelectual, a los acontecimientos de la política; y su capacidad de sobrevivir depende del grado en que estén bien fundadas sociológicamente, no de su coherencia interna, de su efectividad retórica o de su brillo estético. Cuando esas interpretaciones están bien ancladas, cualquier fenómeno que ocurra las refuerza; cuando no lo están, cualquier fenómeno las invalida.

Si bien lo que está escrito en el (volumen de Holt) no tiene un carácter de predicción es verificable. El valor de estos ensayos —cuyos autores pueden estar de acuerdo o no con mi interpretación de sus conclusiones— estará a la larga determinado menos por el hecho de que se ajusten a los acontecimientos de que fueron derivados, aunque esto es lo que los recomienda a nuestra atención en primera instancia, que por el hecho de que puedan iluminar el futuro curso de la política indonesia. A medida que las consecuencias de la última década aparezcan en la siguiente, podremos comenzar a ver si lo que se dijo aquí sobre la cultura indonesia es acertado o erróneo, si nos permite interpretar lo que ocurre en los términos expuestos en dichos ensayos o nos deja debatiéndonos en procura de la comprensión. Mientras tanto, lo único que podemos hacer es esperar a que aparezca el cocodrilo con todo lo demás, recordando (a manera de freno de cierta presunción moral ya que ni los norteamericanos ni los indonesios están en este momento en buena posición para juzgar) lo que Jakob Burckhardt, que quizá merece ser llamado el fundador del análisis temático, dijo en 1860 sobre el dudoso empeño de juzgar a los pueblos:

> Podrá ser posible indicar muchos contrastes y matices de diferencia entre diferentes naciones, pero descubrir el equilibrio del todo no es algo que esté dado al entendimiento humano. La verdad última sobre el carácter, la conciencia y la culpabilidad de un pueblo continuará siendo siempre un secreto, aunque más no sea por la razón de que sus defectos tienen otro lado, en el cual reaparecen como peculiaridades o hasta como virtudes. Debemos dejar a quienes encuentran placer en formular arrolladoras censuras a naciones enteras que así lo hagan, si les gusta. Los pueblos de Europa pueden maltratar, pero felizmente no pueden juzgar, a otro pueblo. Una gran nación, enlazada por su civilización, sus realizaciones y su fortuna con toda la vida del mundo moderno, puede permitirse ignorar tanto a sus abogados como a sus detractores. Esa nación continuará viviendo con la aprobación de los teóricos o sin ella.[13]

---

ción en que antes estaban y lo mismo ocurre con las relaciones comerciales. Si los llamados factores exteriores parecen haberse descuidado en favor de los llamados factores interiores (en el volumen de Holt), esto no se debe a que se los haya considerado poco importantes, sino que se debe a la circunstancia de que para tener efectos locales dichos factores exteriores deben primero asumir expresiones locales, y todo intento de rastrearlos más allá de tales expresiones hasta sus fuentes trascendería las dimensiones de estudios hechos en esta escala.

[13] J. Burckhardt, *The Civilization of the Renaissance in Italy* (Nueva York, 1954); Original (1860), pág. 318.

12.

Política del pasado, política actual: algunas notas sobre la utilidad de la antropología para comprender los nuevos estados

I

En años recientes, el principal terreno de convergencia de las diversas ramas del saber que de algún modo constituyen las ciencias sociales fue el estudio del llamado Tercer Mundo: las naciones en formación y los tambaleantes estados de Asia, Africa y América Latina. En este enigmático campo, la antropología, la sociología, la ciencia política, la historia, la economía, la psicología, así como la más antigua de nuestras disciplinas, la adivinación, se encontraron en la inusitada posición de abordar de manera diferente un cuerpo de datos que era esencialmente el mismo.

La experiencia no fue siempre grata. El terreno de convergencia se convirtió a menudo en un campo de batalla y las líneas de demarcación profesional se endurecieron: así como los ingleses en el exterior son a menudo más británicos que en Londres, los economistas en el extranjero son a menudo más econométricos que en el M.I.T. También unos pocos de los más entusiastas abandonaron casi por entero sus respectivas profesiones para abrazar una especie de eclecticismo alejandrino que produjo ciertamente algunos hipogrifos muy extraños: Freud, Marx y Margaret Mead de traza bastante desgarbada.

Pero el efecto general fue por cierto saludable. El sentido de autosuficiencia intelectual, esa peculiar arrogancia conceptual y metodológica que deriva de tratar demasiado largamente y demasiado insistentemente con un universo de bolsillo propio (el ciclo económico norteamericano, los partidos políticos en Francia, la movilidad de las clases en Suecia, el sistema de parentesco de algunas tribus africanas), arrogancia que es tal vez el enemigo más formidable de una ciencia general de la sociedad, ha sido seriamente sacudida y pienso que lo ha sido permanentemente. La sociedad cerrada ha estallado por completo para la mayor parte de quienes estudiaron las nuevas naciones así como para la mayor parte de quienes viven en ellas. Por fin, hasta los estudiosos de mentalidad más aislacionista han comenzado a vislumbrar que la suya es no sólo una ciencia especial, sino que es una ciencia especial que no puede operar sin una gran dosis de ayuda de otras ciencias especiales que antes despreciaban. Aquí, de cualquier manera, la noción de que todos somos miembros de una misma empresa ha hecho algún progreso.

Entre los ejemplos más notables de esta convergencia desde diferentes direcciones al mismo cuerpo de materiales está el renacimiento del interés por la estructura y funcionamiento de los estados tradicionales. En los muchos años pasados la necesidad de desarrollar una ciencia política general sobre las sociedades preindustriales para tener, como lo expresó el sociólogo Frank Sutton, "un punto de base desde el cual se comprendan las sociedades de transición que se agolpan en el escenario ac-

tual", se hizo sentir con creciente intensidad en una gran variedad de esferas.[1] Como las esferas eran varias, también fueron varias las respuestas. Pero el ensayo sobre patrimonialismo que ya cuenta con medio siglo contenido en *Wirtschaft und Gesellschaft* de Max Weber ya no es el único "monumento aislado", como lo llamó Sutton hace sólo alrededor de una década. Ahora, dicho ensayo es sólo uno entre toda una serie de discursos (algunos más monumentales que otros y unos pocos demasiado monumentales) sobre la naturaleza del gobierno en, para designarlas de alguna manera, las sociedades campesinas: sociedades que presentan demasiadas semejanzas con la nuestra para que las estigmaticemos y tildemos de primitivas, y demasiadas desemejanzas respecto de la nuestra para que las celebremos como modernas.

Para simplificar, digamos que aproximadamente en la última década se desarrollaron cuatro líneas de ataque principales sobre esta cuestión de la naturaleza de las entidades políticas tradicionales.

En primer lugar estuvo el renacimiento, en gran medida por obra de Karl Wittfogel, del antiguo concepto de Marx de un modo de producción asiático (interpretado hoy como agricultura hidráulica) y de un estado absolutamente despótico de "total terror, total sumisión, total aislamiento", según la altisonante retórica de Wittfogel, considerado como reflejo causal de aquel modo de producción.[2]

En segundo lugar, estuvo el trabajo de antropólogos sociales, los más de ellos británicos y virtualmente todos ellos africanistas, sobre los llamados estados segmentarios, estados en los que los grupos de parentesco y las adhesiones de parentesco desempeñan un papel central; aquí contrariamente a la visión monolítica de los estados tradicionales que surgen del enfoque de Wittfogel, los estados aparecen como delicados sistemas de equilibrio entre diseminados centros de poder semiindependientes que se forman con la guía de los mitos tribales y de los ritos cívicos apuntando a un punto apical o que caen en las envidias de clanes, en las rivalidades locales y en las intrigas fraternales.[3]

Tercero, se puso renovado énfasis en lo que podría llamarse feudalismo comparado, es decir, en la cuestión de si el feudalismo es una categoría histórica que presenta sólo un caso, el europeo, él mismo bastante poco homogéneo, o de si es una categoría científica con muchos casos por lo menos similares a grandes rasgos. Aquí la principal figura es sin duda la de Marc Bloch, la profundidad de cuya influencia en las ciencias sociales no ha sido todavía plenamente apreciada, ni siquiera por muchos de aquellos en que se ejerció dicha influencia.[4] Pero desde luego este interés representa la continuación de la tradición weberiana que (en manos de un sociólogo como Eisenstadt con su interés por el papel de la burocracia en los antiguos imperios o en manos de un historiador económico como Karl Polanyi con su interés por el manejo político de la actividad comercial en esos imperios) trasciende la cuestión del feudalismo propiamente dicho para abarcar la dimensión de las estructuras de autori-

[1] F. X. Sutton, "Representation and the Nature of Political Systems", *Comparative Studies in Society and History* 2 (1959); págs. 1-10.

[2] K. Wittfogel, *Oriental Despotism* (New Haven, 1957) [Hay traducción española: *El Despotismo Oriental*, Madrid, Guadarrama, 1966].

[3] Se encontrará un ejemplo representativo de esta línea de pensamiento en A. Southall, *Alur Society* (Cambridge, Inglaterra, 1954).

[4] R. Coulburn, ed., *Feudalism in History* (Princeton, 1956), expone una útil reseña de tales estudios. Sobre M. Bloch véase su *Feudal Society* (Chicago, 1961).

dad en las sociedades en las cuales la feudalización es sólo una de las posibilidades institucionales que, por lo demás, son limitadas.[5]

Y en cuarto lugar, estudiosos de la prehistoria —principalmente arqueólogos, pero también algunos orientalistas y etnólogos— reconsideraron las dimensiones y extensión de los antiguos estados y las fases de desarrollo por lo que parecen haber pasado. Los mayas, Teotihuacán, el Indo, Angkor, Madjapahit, el imperio incaico, la Mesopotamia, Egipto —todos nombres mágicos— indican en nuestros días menos las resplandecientes barbaries de la edad de bronce que llegaron al estado adulto en virtud de la "revolución urbana" de Gordon Childe que ciclos de desarrollo prolongados, graduales, algunos de ellos parecidos, otros diferentes. O, más bien, esos nombres designan fases, a menudo momentáneas, de dichos ciclos, fases que pueden haber sido menos grandiosas de lo que proclaman sus leyendas o de lo que sus restos arquitectónicos parecen indicar a primera vista, y más complejamente relacionadas con las condiciones materiales de la existencia de lo que generalmente se imaginan los teóricos marxistas, aun los teóricos marxistas revisionistas.[6]

Los antropólogos participaron profundamente en estas cuatro líneas para abordar la naturaleza del gobierno en las sociedades campesinas. Dos de esas líneas —el estudio de los estados segmentarios y el estudio de los ciclos de desarrollo en los estados prehistóricos— fueron casi exclusivamente antropológicas. Pero las teorías de Wittfogel causaron también un enorme impacto. Algunos antropólogos las aplicaron al Tibet, al valle de México, a los indios pueblo del sudoeste de los Estados Unidos y a ciertas partes de Africa. El enfoque comparativo de instituciones fue menos cultivado en parte porque Weber suele intimidar a los antropólogos, pero la fina mano alemana de este autor puede percibirse claramente en una serie de recientes estudios sobre los estados africanos negros más desarrollados: Buganda, Busoga, Fulani, Etiopía, Ashanti.

Como ya lo he indicado, los antropólogos al verse embarcados, queriéndolo o no, en una empresa que trasciende los confines de su propia disciplina y al verse frente a la imprevista pregunta de qué (*qua* antropólogos antes que como improvisados sociólogos, historiadores, científicos políticos o lo que se quiera) pueden ofrecer a esta empresa más amplia. La respuesta pronta y preferida en ciertos círculos es ofrecer datos, con preferencia datos anómalos capaces de demoler alguna teoría laboriosamente forjada por un sociólogo. Pero aceptar esta respuesta significa reducir la antropología a una especie de etnografía rencorosa, capaz, como ciertos censores literarios, de desautorizar construcciones intelectuales, pero no capaz de crearlas, o quizá de entenderlas.

Con respecto a la amplia visión del profesor Sutton de "una ciencia política general comparada de las sociedades preindustriales", creo por mi parte que dicha visión puede aportar algo más que eso. Y para indicar (ciertamente no establecer, considerando el espacio de que dispongo aquí) lo que podría ser ese "más", haré dos cosas que son esencialmente antropológicas: discutir un curioso caso de un distante país y extraer de ese caso algunas conclusiones de hecho y de método que vayan mucho más allá de lo que puede ofrecer un solo ejemplo aislado.

[5] S. M. Eisenstadt, *The Political Systems of Empires* (Nueva York, 1963); K. Polanyi, C. Arensberg y H. Pearson, ed., *Trade and Markets in Early Empires* (Glencoe, Ill., 1957).

[6] Se encontrará una reseña y un examen de tales trabajos en R. Braidwood y G. Willey, *Courses toward Urban Life* (Nueva York, 1962). Véase también R. M. Adams, *The Evolution of Urban Society* (Nueva York, Chicago, 1966).

II

El distante país es Bali; el caso curioso es el estado que existía allí durante el siglo XIX. Aunque en términos nominales era parte de las Indias Orientales Holandesas desde, según supongo, alrededor de 1750, Bali fue en un sentido realista parte del imperio holandés sólo después de la invasión de la parte meridional de la isla en 1906. En todos los aspectos, el estado de Bali durante el siglo XIX tenía una estructura indígena; y aunque, como toda institución social, cambió con el correr de los siglos y no poco como resultado de la presencia holandesa en Java, su cambio fue lento y marginal.

Para simplificar mi descripción de lo que a decir verdad se resiste a la simplificación, me referiré primero a los fundamentos culturales del estado, a las creencias y valores, en su mayor parte religiosos, que lo animaron, que le dieron dirección, significación y forma; y en segundo lugar discutiré las disposiciones socioestructurales, los instrumentos políticos en virtud de los cuales dicho estado procuró, con éxito sólo intermitente, sustentar aquella dirección y alcanzar aquella forma. Esta separación de ideas e instituciones no es, como se verá, una distinción tan meramente pragmática como parece, pues constituye el eje mismo de mi argumento.

En relación con los fundamentos culturales del estado, presentaré brevemente tres nociones balinesas de lo que (para decirlo en términos etnográficos actuales) constituyen las entidades políticas supralocales. El primero de esos conceptos es el que habré de llamar doctrina del centro ejemplar; el segundo es el concepto de *status* menguante y el tercero la concepción expresiva de la política, la convicción de que los principales instrumentos de gobierno son menos las técnicas de administración que las artes del teatro.

La doctrina del centro ejemplar es, en esencia, una teoría sobre la naturaleza y la base de la soberanía. Esa teoría sostiene que la corte y la capital es un microcosmo de orden sobrenatural, una "imagen", como dijo Robert Heinen-Geldern, "del universo en escala menor" y la representación material del orden político.[7] La capital no es sólo el núcleo, el motor o el eje del estado; *es* el estado.

Y esta curiosa ecuación de la sede del gobierno y del dominio del gobierno es más que una metáfora, es la enunciación de una idea política de gobierno: la idea de que por el mero acto de suministrar un modelo, un parangón, una imagen intachable de existencia civilizada, la corte da forma al mundo que se extiende alrededor de ella y lo hace un facsímil, aunque sea tosco, de su propia excelencia. La vida ritual de la corte y en realidad la vida de la corte en general es pues paradigmática y no ya mero reflejo de orden social. Lo que ella refleja, como lo declaran los sacerdotes, es el orden sobrenatural, "el atemporal mundo indio de los dioses", según el cual los hombres deberían, en estricta proporción a su status, tratar de estructurar sus vidas.[8]

La tarea decisiva de la legitimación (la conciliación de esta metafísica política con la distribución real del poder en la Bali clásica) fue realizada por medio de un mito que de manera bastante característica era un mito de colonización. En 1343, los ejércitos del gran reino de Madjapahit situado en la Java Oriental habrían derrotado, cerca de un lugar llamado Gelgel, a los ejércitos del "rey de Bali", un monstruo sobrenatural con cabeza de cerdo; en ese hecho decisivo los balineses ven la fuente

[7] R. Heine-Geldern, "Conceptions of State and Kingship in Southeast Asia", *Far Eastern Quarterly* 2 (1942); págs. 15-30.

[8] J. L. Swellengrebel, "Introduction", en J. L. Swellengrebel *et. al., Bali, Life, Thought and Ritual* (La Haya/Bandung, 1960).

virtualmente de toda su civilización, aun cuando se consideren, con muy pocas excepciones, descendientes de los invasores javaneses y no de los antiguos defensores de Bali. Lo mismo que el mito de "los padres fundadores" en los Estados Unidos, el mito de la "conquista de Madjapahit" llegó a ser la narración original en virtud de la cual se explicaron y justificaron las relaciones de mando y de obediencia.

Independientemente de los dispersos elementos de genuina historicidad que pueda tener esta leyenda (y en todo caso di sólo un resumen muy esquematizado de lo que es ciertamente un mito muy intrincado y de muchas versiones), ella expresa en imágenes concretas la concepción balinesa del desarrollo político del país. Para los balineses la fundación de una corte javanesa en Gelgel (donde, según se dice, el palacio fue construido para reflejar en sus exactos detalles el palacio del más ejemplar de los centros ejemplares, el palacio de la propia Madjapahit) creó no sólo un centro de poder —que ya había existido antes— sino una norma de civilización. La conquista llevada a cabo por Madjapahit era considerada la nueva gran vertiente de la historia de Bali porque separaba la antigua Bali de la barbarie animal y la nueva Bali de la elegancia estética y del esplendor litúrgico. La transferencia de la capital (y el envío de un noble javanés con los atavíos mágicos para que morara allí) era la transferencia de una civilización, el establecimiento de una corte que en el acto mismo de reflejar el orden divino generaba orden humano.

Pero los balineses no pensaban que este reflejo y este ordenamiento hubieran conservado su pureza y su fuerza hasta el siglo XIX; creían que al transcurrir el tiempo se habían debilitado y oscurecido. A pesar de que en cierto sentido ambos mitos son "coloniales", pues se refieren al establecimiento de culturas extranjeras, la concepción balinesa de la historia política del país no presenta, como el mito norteamericano, un cuadro en el que se va forjando la unidad a partir de una diversidad original, sino que muestra la disolución de una unidad original en creciente diversidad; no se trata de un continuo progreso hacia la buena sociedad sino de un gradual desvanecimiento del clásico modelo de perfección.

En Bali se piensa que este desvanecimiento se realizó en el espacio y en el tiempo. La idea, ciertamente incorrecta, es la de que durante el período de Gelgel (desde alrededor de 1300 y hasta alrededor de 1700), Bali fue gobernada desde una sola capital, pero que después de ese período una serie de rebeliones y divisiones determinó que se establecieran capitales en cada una de las principales regiones a medida que miembros menores de la casa real iban a ellas para fundar gobiernos ejemplares propios. A su vez, divisiones de estas divisiones determinaron que se fundaran capitales terciarias en las regiones de las varias capitales secundarias, y el proceso continuó así, si no *ad infinitum*, casi tanto como eso.

Dejando a un lado los detalles, el resultado final (es decir, en el siglo XIX) fue una especie de acrobática pirámide de "reinos" con varios grados de autonomía y poder efectivo; los señores principales de Bali sostenían sobre sus hombros al señor supremo y a su vez se apoyaban en los hombros de los señores cuya posición dependía de ellos, así como la posición de éstos dependía de aquél; y esta estructura continuaba desarrollándose hacia abajo. El centro ejemplar entre los centros ejemplares era todavía Gelgel o, mejor dicho, su heredera directa, Klungkung, y su brillo disminuía naturalmente al difundirse a través de este medio progresivamente más burdo.

Es más aún, el esplendor de la propia Gelgel se debilitaba al diluirse su prístina concentración de carisma (llevada desde Java) a través de estos centros menores. El cuadro general presenta una imagen de decadencia de condición y de poder espiritual, no sólo de las líneas periféricas al apartarse éstas del núcleo de la clase gober-

nante, sino del núcleo mismo a medida que las líneas periféricas se apartaban de él. En el curso de esta evolución, la fuerza ejemplar del otrora unitario estado de Bali se debilitó en su corazón al dispersarse en sus bordes. Por lo menos así lo conciben los balineses y es esta apagada visión de la historia, que penetra todos los aspectos de la sociedad de Bali, la que designo con el concepto de *status* menguante.

Sin embargo, este proceso no era sentido como un ocaso inevitable, como una predestinada decadencia respecto de una edad de oro. Para los balineses, la declinación era la manera en que la historia había ocurrido, no la manera en que tenía que ocurrir. En consecuencia, los esfuerzos de los hombres y especialmente de sus dirigentes espirituales y políticos no debían enderezarse ni a revertir la situación (lo cual es imposible pues los hechos son irreversibles) ni a celebrarla (lo cual no tendría sentido pues aquí se trataba de una serie de apartamientos respecto de un ideal), sino más bien a re-expresar directa e indirectamente y con la mayor fuerza posible el paradigma cultural con el que los hombres de Gelgel y de Madjapahit guiaron sus vidas en su momento. Como lo ha señalado Gregory Bateson, la visión balinesa del pasado no es realmente histórica en el propio sentido del término. Con su mito explicativo los balineses no buscan en el pasado las causas del presente, sino que buscan más bien la norma para juzgar al presente, buscan el modelo inmutable por el cual el presente debería modelarse pero que por accidente, ignorancia, indisciplina o descuido dejó de seguirse con tanta frecuencia.

Mediante la organización de grandes *tableaux* de ceremonias los señores trataban de llevar a cabo esta corrección casi estética del presente sobre la base de lo que fuera el pasado. Desde el más insignificante hasta el más elevado los señores trataban continuamente de establecer, cada uno en su propio nivel, un verdadero centro ejemplar que si bien no podría igualarse y ni siquiera aproximarse a Gelgel en esplendor (aunque unos pocos más ambiciosos aspiraban aun a eso), por lo menos lo imitara ritualmente y recreara así hasta cierto punto la radiante imagen de civilización que el estado clásico había representado y que la historia posclásica había oscurecido.

La naturaleza expresiva del estado de Bali y la vida política que éste sustentaba se ponen de manifiesto en toda su historia conocida que siempre apuntó, no hacia la tiranía (pues la sociedad de Bali era irremisiblemente incapaz de producir su sistemática concentración de poder) y ni siquiera muy metódicamente a un gobierno estable que dicha sociedad desarrollaba de manera indiferente y hasta vacilante, sino más bien hacia el espectáculo, hacia la ceremonia, hacia la dramatización pública de las obsesiones dominantes en la cultura de Bali: la desigualdad social y el orgullo de la propia condición. Se trataba de un estado teatro en el que los reyes y príncipes eran los empresarios, los sacerdotes los directores, los campesinos los actores, la comparsa y el público. Las estupendas cremaciones, las limaduras de dientes, las consagraciones de los templos, las peregrinaciones y sacrificios de sangre movilizaban a centenares y a millares de personas y grandes cantidades de riqueza; y todas estas cosas no eran medios para alcanzar fines políticos, sino que eran fines en sí mismos. La ceremonia de la corte era la fuerza motriz de la política cortesana. Los ritos masivos no constituían un expediente para apuntalar el estado sino que el estado constituía un expediente para realizar aquellos masivos ritos. Gobernar no era tanto tomar decisiones como actuar. La ceremonia no era forma, sino que era sustancia. El poder estaba al servicio de la pompa y no la pompa al servicio del poder.

Al considerar la estructura social pergeñada para apoyar este esfuerzo, que una vez cumplido tendía empero más a socavarla tendré que ser aún más drástico en cuan-

to a reducir los hechos a sus sombras, pues las clásicas instituciones políticas de Bali eran tan complicadas como pueden serlo semejantes instituciones y todavía funcionar. Pero el punto principal que hay que tener en cuenta sobre el estado de Bali, entendido como estructura concreta de autoridad, es que, lejos de conducir a la centralización del poder, el estado conducía vigorosamente hacia su dispersión. Muy pocas elites políticas como la de Bali pueden haber tratado con tanta intensidad de granjearse la adhesión de las gentes con medios tan ingeniosamente ideados para producir traiciones.

En primer lugar, la elite misma era, como ya lo indiqué, no una clase gobernante organizada, sino que estaba constituida por un conjunto de soberanos o de presuntos soberanos en intensa competición. Ni siquiera los linajes nobles, las diversas casas reales que formaban las diversas cortes eran unidades solidarias, sino que constituían facciones de facciones, conjuntos de sublinajes y subsublinajes, cada uno de los cuales se proponía debilitar a los demás en provecho propio.

En segundo lugar, el gobierno más efectivo en el cabal sentido del término era el gobierno local. Las aldeas no sólo tenían constituciones escritas, consejos populares y brazos ejecutivos, sino que resistían muy efectivamente toda participación de la corte en los asuntos locales. La irrigación estaba en manos de un cuerpo local independiente y de estos cuerpos había centenares por todo el país. Esta organización, en lugar de fomentar el desarrollo de una burocracia centralizada que administrara las obras hidráulicas, efectivamente impedía el surgimiento de esa burocracia. Los linajes locales, las congregaciones de los templos, los grupos voluntarios eran igualmente autónomos e igualmente celosos de sus propios derechos tanto frente a los demás como frente al estado.

En tercer lugar, los lazos estructurales entre el estado (es decir, una determinada corte) y este conjunto de instituciones locales (la "aldea", si se quiere) eran ellos mismos múltiples y no estaban coordinados. Las tres principales obligaciones impuestas por los nobles a los campesinos —contribución militar y ritual, arriendo de la tierra y tributación— estaban distribuidas en tres clases diferentes de vínculos. Un hombre podía muy bien prestar contribución ritual militar a un señor, arrendar la tierra a un segundo y pagar impuestos a un tercero. Y lo que era aún peor, esos vínculos en general no estaban concentrados territorialmente, de suerte que un hombre y su vecino, que podría ser su propio hermano, debían adhesión política a diferentes señores.

Pero para interrumpir esta serie de rarezas que podría hacernos perder en bosques encantados, digamos que la organización política supralocal en Bali no consistía en una clara serie de estados soberanos jerárquicamente organizados, netamente demarcados que mantuvieran entre sí "relaciones exteriores" a través de bien trazadas fronteras. Y menos aun consistía en un dominio general ejercido por el "aparato estatal central" de un déspota absoluto o de un sistema "hidráulico" o de otro género. La organización supralocal consistía en un extenso campo de lazos políticos muy diversos entre sí que se convertían en nudos de variadas dimensiones y de variada solidez en puntos estratégicos del paisaje para luego volver a aflojarse y enlazar, de una manera maravillosamente sinuosa, virtualmente cada cosa con todas las demás.

En este campo móvil y multiforme las luchas entabladas eran más para obtener hombres, para alcanzar su deferencia, para obtener su apoyo y su lealtad personal que para conquistar tierras. El poder político estaba representado menos en la propiedad que en la gente, era más una acumulación de prestigio que de territorios. Los desacuerdos entre los diversos principados virtualmente nunca se referían a problemas

fronterizos sino que tenían que ver con delicadas cuestiones de posición y muy especialmente con el derecho a movilizar determinados cuerpos de hombres y hasta determinados hombres para los ritos del estado y para (que era realmente lo mismo) la guerra.

Korn refiere una anécdota relativa a Célebes Meridional, cuya estructura política se asemeja a la de Bali y que ilustra este punto con la grave ironía del ingenio tradicional.[9] Los holandeses, que por las habituales razones administrativas deseaban tener de una vez por todas fijados los límites entre dos pequeños principados, convocaron a los príncipes y les preguntaron hasta dónde se extendían realmente sus fronteras. Ambos convinieron en que las fronteras del principado A se extendían hasta el punto más alejado desde el cual un hombre podía ver los pantanos, en tanto que las fronteras del principado B se extendían hasta el punto más alejado desde el cual un hombre podía aun ver el mar. ¿Y entonces nunca habían luchado por las tierras intermedias desde las que no se podían ver los pantanos ni el mar?, preguntaron los holandeses. Y uno de los ancianos príncipes replicó: "Mijnheer, nosotros teníamos muchas mejores razones para luchar que esas viles colinas".

En suma, la entidad política de Bali en el siglo XIX puede concebirse como una fuerte tensión entre dos fuerzas opuestas; la fuerza centrípeta del ritual del estado y la fuerza centrífuga de la estructura del estado. Por un lado, estaba el efecto unificador del ceremonial masivo dirigido por este o aquel señor; por otro lado, estaba el carácter intrínsecamente disperso y fragmentario de la entidad política considerada como una concreta institución social, como un sistema de poder compuesto por docenas de gobernantes independientes semiindependientes y casi sin independencia.

La primera fuerza, el elemento cultural, procedía de arriba hacia abajo y el centro tendía al exterior; la segunda, el elemento del poder, procedía de abajo hacia arriba y tendía desde la periferia hacia adentro. En consecuencia, cuanto más amplio era el alcance a que aspiraba el liderato ejemplar, tanto más frágil era la estructura política que lo sustentaba, pues más obligado se veía a apoyarse en alianzas, intrigas, adulaciones, engatusamientos y engaños. Los señores, impulsados por el ideal cultural del estado consumadamente expresivo, se esforzaban constantemente para ampliar su capacidad de movilizar hombres y materiales a fin de poder celebrar ceremonias más importantes y espléndidas y de construir templos y palacios más importantes y espléndidos en los cuales desarrollarlas.

Al obrar así, iban directamente contra una forma de organización política cuya tendencia natural, especialmente bajo intensas presiones de unificación, era la de una progresiva fragmentación. Pero contra la corriente o no, esos señores se debatieron con la paradoja de la megalomanía cultural y de la organización plural hasta el último momento y no siempre sin alcanzar cierta dosis de éxito temporario. Si no hubiera sido por el mundo moderno, en la forma de batallones holandeses, que al fin los atrapó, sin duda los balineses estarían aún debatiéndose con esa paradoja.

III

Para cumplir ahora mi promesa de generalizar más allá de los datos concretos expondré dos conclusiones sobre la contribución que puede hacer la antropología a una ciencia política general comparada de las sociedades campesinas.

La primera es la de que distinguir las ambiciones culturales de los estados tradi-

9 V. E. Korn, *Het Adatrecht van Bali* (La Haya, 1932) pág. 440.

cionales, por un lado, y las instituciones sociales en virtud de las cuales esas ambiciones culturales se realizaron, generalmente de manera incompleta, por otro lado, supone lo que puede llamarse realismo sociológico. El "punto básico" del profesor Sutton para comprender fenómenos políticos más recientes viene a ser menos una especie de tipo ideal retrospectivo, un modelo construido para explicar lo que su autor considera los rasgos más interesantes del presente, y más una realidad histórica que tiene las raíces en su propia época y en su propio lugar, algo que se presenta en el mundo antes que en los libros.

Y segundo, este incremento de realismo sociológico hace posible abordar la cuestión central de esta esfera —la cuestión de cuáles sean las relaciones entre el modo en que se comportan las entidades políticas de los nuevos estados y el modo en que se comportan las de los estados tradicionales— sin sucumbir a ninguna de las dos proposiciones igualmente equívocas (y en este momento igualmente populares): la de que los estados contemporáneos son meros cautivos de sus pasados, representaciones en ropaje moderno de dramas arcaicos; o la de que dichos estados han escapado completamente a sus pasados y son productos de una época que nada debe a nadie sino a sí misma.

En lo tocante al primer punto, es evidente que los datos sobre Bali, si son lo que dije que son, prestan apoyo al concepto de estado fragmentario, según el cual las entidades políticas tradicionales consistían en inestables pirámides de poder coronadas por símbolos (de una grandeza más deseada que lograda) y en cambio no prestan apoyo a la visión de Wittfogel de un "poder despótico total y no benévolo". Pero aquí la cuestión no es saber si Wittfogel (que fue lo bastante incauto para citar a Bali en apoyo de sus argumentos) nos ha dado o no una teoría viable. Personalmente creo que no lo ha heho, pero no me propongo refutar afirmaciones hechas sobre China con hechos de Bali. Lo que quiero decir es tan sólo que al separar (como inevitablemente debe hacerlo todo estudio etnográfico riguroso de las entidades políticas tradicionales) las ambiciones de los gobernantes, las ideas e ideales que los empujan hacia determinado fin, por un lado, y los instrumentos sociales por medio de los cuales se trata de alcanzar dicho fin, por otro lado, la antropología contribuye a hacernos ver que en los estados tradicionales, así como en los modernos, la capacidad de un político no es exactamente lo mismo que lo que puede hacer.

Así expuesto, mi mensaje pudiera parecer el mensaje generalmente negativo por el que la antropología es justamente famosa: "No en la Isla de Pascua". En realidad, creo que el trabajo realizado sobre los estados segmentarios así como el realizado por los arqueólogos que atienden al desarrollo promete hacer (y ya la ha hecho) una importante contribución para que se llegue a una imagen más justa de las tradicionales entidades políticas y precisamente según las líneas que he indicado. Lo que hizo Evans-Pritchard en el caso del divino rey de los shilluk (separó su papel ritual de su papel político y así expuso un despotismo africano en su verdadera fragilidad) y lo que hicieron muchísimos estudiosos en el caso de los mayas (distinguieron el espléndido edificio religioso de la sociedad, por un lado, y el aspecto más ordinario de los cultivos de la comunidad en que se basaba aquél, por otro; resolvieron de este modo la paradoja de una Bizancio en medio de una jungla) habrá de hacerse, estoy seguro de ello, en los casos de estados tradicionales con resultados que no sólo no serán negativos sino que transformarán toda nuestra concepción de las fuentes del poder, de la naturaleza de la autoridad y de las técnicas de administración en esos estados.[10]

[10] Sobre los shilluk, véase E. E. Evans-Pritchard, *The Divine Kingship of the Shilluk of the*

Pero en la medida en que el pasado político se refiere a la cuestión de la política actual, mi segunda observación es más significativa. La separación conceptual de las ideas de orden (que guían a los agentes en cualquier entidad política) y del contexto institucional dentro del cual actúan dichos agentes hace posible abordar la cuestión de las relaciones entre lo que antes fue y lo que ahora es con algo más que las evitables perogrulladas: "En el presente no hay nada que no sea el pasado" o "El pasado es un montón de cenizas". Más específicamente, dicha separación conceptual permite distinguir la contribución ideológica que hacen a un estado contemporáneo las tradiciones culturales de que es heredero y distinguir la contribución organizativa que hacen a ese estado los sistemas de gobierno que lo precedieron, al tiempo que permite ver que la primera, la contribución ideológica, es, con algunas excepciones, mucho más importante que la segunda. Como estructuras gubernamentales concretas, la Ghana actual, la Indonesia actual o hasta el Marruecos actual, sólo mantuvieron distantes relaciones con las instituciones de la Confederación Ashanti, el estado teatro javanobalinés o aquel abigarrado conjunto de guardias y recaudadores de impuestos del Makhzen del Maghreb. Pero como representaciones de una u otra concepción de lo que son el gobierno y la política, la relación entre estados tradicionales y estados de transición puede ser bastante menos remota de lo que el vocabulario usado en las ideologías del Tercer Mundo podría hacernos creer.

Cuando el aparato cultural de un estado tradicional —los mitos, los elaborados ritos, la refinada cortesía— se disuelve, como ocurrió en la mayoría de los estados del Tercer Mundo y como sin duda ocurrirá en la mayor parte de los demás, es reemplazado por una concepción más abstracta, más deliberada y, en el sentido formal del término, en todo caso bastante más razonada, que incluye una serie de ideas sobre la naturaleza y los fines de la política. Que estén escritas en una constitución formal, que estén insertas en una nueva serie de instituciones gubernamentales o colocadas en un credo universal (o como es frecuente, en estos tres lugares), estas ideas, que yo llamaría ideología en el cabal sentido del término, desempeñan un papel análogo al de las ideas menos patrocinadas y urdidas, las ideas preideológicas a las que sucedieron. Es decir, suministran una guía a la actividad política, una imagen para comprenderla, una teoría para explicarla y una norma para juzgarla.

Este avance en una dimensión más consciente o, en todo caso, más explícita de lo que fueran antes actitudes establecidas y convenciones recibidas es uno de los rasgos centrales de lo que hemos llegado a llamar, a medias ansiosamente, a medias con preocupación, "construcción de una nación".

Todo esto no significa que los marcos ideológicos dentro de los cuales se mueven los estados del Tercer Mundo sean tan sólo versiones puestas al día de las ideas e ideales del pasado. Las elites del Tercer Mundo han aprendido mucho de otras fuentes no tradicionales. La observación directa que hizo Sukarno de los japoneses en acción fue probablemente la experiencia más reveladora de su vida; podemos suponer que Nkrumah leyó por lo menos algunos de los opúsculos que luego sus sucesores quemaron con tantas demostraciones y basta con echar una mirada a las masas políticas de la India o de Argelia para darse uno cuenta de que ni Harold Laski ni Jean-Paul Sartre trabajaron enteramente en vano.

Nilotic Sudan (Oxford, 1948). El tratamiento de los Mayas está más disperso y aún en desarrollo pero se encontrará un útil resumen en G. Willey, "Mesoamérica", en Braidwood y Willey, *Courses toward Urban Life*, págs. 84-101.

Es en realidad precisamente esta confusión de las voces reconocibles del presente con las extrañas pero no menos insistentes voces del pasado lo que hace tan difícil determinar lo que piensan los políticos (civiles o militares) de un determinado estado del Tercer Mundo. En un momento parecen jacobinos a ultranza y al siguiente parecen poseídos por espíritus tan antiguos e inflexibles como las furias. En un momento parecen otros tantos Madisons y Jeffersons autodidactos que construyen ingeniosos artilugios políticos de tal condición como nunca fueron vistos antes en la tierra o en el mar; y poco después parecen otros tantos emperifollados Mussolinis representando inferiores imitaciones de los ejemplos del fascismo europeo más semejantes a óperas bufas. En un momento parecen seguros poseedores de un claro sentido de la dirección, colmados de esperanzas y con altas miras; y al siguiente parecen frenéticos oportunistas llenos de confusión, miedo y odio irrefrenable.

Sin embargo, es inútil inclinarse por uno u otro lado de estas varias antinomias o limitarse a anunciar juiciosamente que son antinomias, que ambos lados están presentes y que, por lo tanto, la situación es compleja. Es menester distinguir las mezcladas voces a fin de poder oír lo que cada una de ellas dice y poder estimar el clima ideológico, si no con gran seguridad, por lo menos de una manera algo definida y circunstanciada.

En ese esfuerzo, la determinación precisa de la contribución ideológica de la política pasada a la política presente —en el caso que hemos considerado, la contribución del centro ejemplar, del carisma menguante y del arte de gobierno dramatúrgico— es un elemento esencial. Y para suministrar tal elemento, la antropología, para dar un último redoble en mi tambor, está colocada en una situación ideal. Por lo menos está en esa situación si puede recordar ahora lo que en una isla del Pacífico era tan fácil de olvidar: que la antropología no está sola en el mundo.

PARTE V

13.

El salvaje cerebral: sobre la obra de Claude Lévi-Strauss

> Hoy a veces me pregunto si no me sentí atraído por la antropología, aunque inconscientemente, a causa de una afinidad estructural entre las civilizaciones que son su objeto de estudio y mis propios procesos mentales. Mi inteligencia es neolítica.
>
> CLAUDE LÉVI-STRAUSS, *Tristes Tropiques*

I

Después de todo, ¿qué ha de pensar uno de los salvajes? Aun ahora, después de tres siglos de debates sobre la cuestión de si son nobles, bestiales o sencillamente como el lector o como yo, de si razonan como nosotros o están inmersos en un demente misticismo o son poseedores de formas superiores de verdad que nosotros hemos perdido por nuestra avaricia, de si sus costumbres, desde el canibalismo a la sucesión por línea materna, son meras alternativas, ni mejores ni peores, de las nuestras, o crudas precursoras de nuestras costumbres o sencillamente hechos extraños, pasajeros, impenetrables exotismos que resulta divertido coleccionar; de si son esclavos y nosotros somos libres o si nosotros somos esclavos y ellos son libres...pues de todas estas cosas aún no estamos seguros. Para el antropólogo, cuya profesión es estudiar otras culturas, el enigma siempre está presente. Su relación con su objeto de estudio es, quizá más que para ningún otro hombre de ciencia, inevitablemente problemática. Si sabe uno lo que el antropólogo piensa qué es un salvaje, ya tiene la clave de su obra. Si sabe uno lo que el antropólogo piensa que él mismo es, sabe uno en general el tipo de cosas que dirá sobre la tribu que está estudiando. Toda etnografía es en parte filosofía, y una buena dosis de lo demás es confesión. En el caso de Claude Lévi-Strauss (profesor de antropología social en el *Collège de France* y hoy el centro de un grado de atención general que habitualmente no alcanzan los hombres que pasan su vida estudiando remotos pueblos), distinguir los elementos espirituales de los elementos descriptivos resulta particularmente difícil. Por un lado, ningún antropólogo insistió tanto en el hecho de que la práctica de su profesión fue una búsqueda personal, impulsada por una visión personal y dirigida hacia una salvación personal:

> Me debo a la humanidad tanto como al conocimiento. La historia, la política, el universo social y económico, el mundo físico y hasta el cielo, todos me rodean en círculos concéntricos y sólo puedo escapar de esos círculos mentalmen-

te si concedo a cada uno de ellos una parte de mi ser. Cual el guijarro que produce en la superficie del agua círculos de ondas al pasar por ella, debo lanzarme al agua para llegar al fondo.

Por otro lado, ningún antropólogo ha hecho tanto hincapié en que la etnología es una ciencia positiva:

> La meta última de las ciencias humanas es, no constituir al hombre, sino disolverlo. La importancia crítica de la etnología está en que ella representa el primer paso de un proceso que abarca otros pasos. El análisis etnográfico trata de llegar a invariantes más allá de la diversidad empírica de las sociedades... Esta empresa inicial abre el camino a otras...que incumben a las ciencias naturales: la reintegración de la cultura en la naturaleza y la reintegración de la vida en el conjunto de sus condiciones fisicoquímicas... Puede uno comprender, pues, por qué encuentro en la etnología el principio de toda investigación.

En la obra de Lévi-Strauss las dos facetas de la antropología —como una manera de llegar al mundo y como un método para descubrir relaciones de legalidad entre hechos empíricos— son contrapuestas la una a la otra para forzarlas a una confrontación directa, en lugar de (como es más común que hagan los etnólogos) apartar la una de la otra para evitar la confrontación y las tensiones internas que de ella se siguen. Esto explica tanto el vigor de su obra como la atracción general que ejerce. Hay en ella intrepidez junto con una especie de temerario candor. Pero esto también explica las sospechas intraprofesionales de que lo que Lévi-Strauss presenta como ciencia superior pudiera realmente ser un intento ingenioso y algún tanto indirecto de defender una posición metafísica, de exponer un argumento ideológico y de servir a una causa moral.

Tal vez no haya nada fundamentalmente malo en todo eso, pero, lo mismo que en caso de Marx, conviene tenerlo en cuenta, no sea que la actitud frente a la vida pueda tomarse por una simple descripción de la vida. Todo hombre tiene derecho a crear su propio salvaje para sus propios fines. Quizá todo hombre lo hace. Pero demostrar que ese salvaje construido corresponde a los aborígenes australianos, a los hombres de las tribus africanas o a los indios brasileños es una cuestión completamente diferente.

Las dimensiones espirituales del encuentro de Lévi-Strauss con su objeto de estudio (lo que significó para él personalmente su trato con los salvajes) son particularmente fáciles de descubrir, pues él mismo las consignó con metafórica elocuencia en una obra que, si bien dista mucho de ser un gran libro de antropología, o siquiera un libro especialmente bueno de antropología, es seguramente uno de los libros más bellos escritos por un antropólogo: *Tristes Tropiques*.[1] Su plan de exposición asume la forma de una leyenda corriente de la heroica búsqueda: la precipitada partida de las familiares costas atávicas que se habían hecho frustrantes y hasta en cierto modo amenazadoras (un puesto de filosofía en un *lycée* provinciano de la Francia de Le Brun); el viaje a otro mundo más oscuro, un mundo mágico lleno de sorpresas, pruebas y revelaciones (las selvas brasileñas y los caduveo, los bororo, los nambiquara y

1 *Tristes Tropiques* (París, 1955) fue traducido al inglés con omisión de varios capítulos, por John Russell (Nueva York, 1964). [Hay traducción española: *Tristes trópicos*, Buenos Aires, Eudeba, 1970.]

los tupi-kawahib); y el regreso a la existencia ordinaria con el ánimo resignado y abatido ("adiós a los salvajes y luego adiós a los viajes") y con un conocimiento profundizado de la realidad y de la obligación de comunicar lo que uno ha aprendido a aquellos menos aventureros que se quedaron en su casa. El libro es una combinación de autobiografía, de narración de un viajero, de tratado filosófico, de informe etnográfico, de historia colonial y de mito profético.

> Después de todo, ¿qué aprendí de los maestros a quienes escuché, de los filósofos que leí, de las sociedades que investigué y de esa ciencia misma de la cual tanto se enorgullece el Occidente? Simplemente una o dos lecciones fragmentarias que completadas de punta a rabo reconstituirían las meditaciones de Buddha a la sombra de su árbol.

La travesía marítima fue un preludio sin incidentes. Al reflexionar sobre ella veinte años después, Lévi-Strauss compara su situación con la de los navegantes clásicos. Estos se habían hecho a la vela hacia un mundo desconocido, un mundo intacto para la humanidad, un jardín del Edén "al que se le habían ahorrado las agitaciones de la 'historia' durante unos diez o veinte milenios". Y ahora él navegaba hacia un mundo despojado, un mundo que aquellos navegantes (y los colonos que los siguieron) habían destruido impulsados por su codicia, su arrogancia cultural y su afán de progreso. De aquel paraíso terrenal sólo quedaban los restos. Su naturaleza misma había sido transformada y se había hecho "histórica cuando antes era eterna y social cuando antes era metafísica". Aquellos navegantes encontraron civilizaciones radicalmente diferentes de la suya al fin de su viaje. Ahora Lévi-Strauss encuentra empobrecidas imitaciones de su propia civilización mezcladas aquí y allá con las reliquias de un desechado pasado. No sorprende que Río lo decepcione. Las proporciones son inadecuadas, el Pan de Azúcar es demasiado pequeño, la bahía parece mal situada, la luna tropical parece salir sólo para iluminar casuchas, chozas. El viajero llegó, como un tardío Colón, a hacer un deprimente descubrimiento: "Los trópicos no son tanto exóticos como están fuera de época".

Una vez desembarcado, comienza el descenso a las profundidades. La trama del relato se complica, se hace fantasmagórica y culmina en un desenlace completamente imprevisto. En las afueras de San Pablo no hay indios, contrariamente a lo que le habían asegurado en París y sobre todo el director de *l'Ecole Normale*. Las tierras que en 1918 constituían dos tercios del estado y estaban marcadas en el mapa como "territorio inexplorado y habitado sólo por indios" no tenían ni un solo indio nativo en 1935, cuando Lévi-Strauss, en busca de "una sociedad humana reducida a su expresión básica", aceptó el puesto de profesor de sociología en la nueva universidad local. Los indios más próximos estaban a varios centenares de kilómetros en una reservación pero no eran muy satisfactorios. Ni verdaderos indios, ni verdaderos salvajes, "eran un ejemplo perfecto de la situación social que se está difundiendo cada vez más en la segunda mitad del siglo XX: eran 'ex salvajes', es decir, gentes a las que se había impuesto bruscamente la civilización y que tan pronto como dejaron de ser 'un peligro para la sociedad' la civilización ya no se interesó más por ellos". Ello no obstante, el encuentro fue instructivo, como lo son todas las iniciaciones, pues lo desengañaron de la "ingenua y poética idea de lo que nos aguarda a todos los novicios en la antropología", y lo preparó para afrontar con más objetividad a los indios menos "contaminados" con los que luego habría de ponerse en contacto.

Había cuatro grupos de estos indios, cada uno de los cuales vivía un poco más

adentro de la selva y estaba un poco menos contaminado y, por lo tanto, prometía un poco más una iluminación final. Los caduveo, en medio del Paraguay, lo intrigaron por los tatuajes de su cuerpo, en cuyos elaborados dibujos el antropólogo creyó ver una formal representación de la organización social aborigen, que entonces se encontraba en decadencia. Los bororo, más profundamente metidos en la selva, estaban menos contaminados por la civilización. Su número se había reducido radicalmente por obra de la enfermedad y la explotación, pero los bororo todavía vivían según el viejo esquema de la aldea y luchaban por mantener su sistema de clanes y su religión. Más adentro de la selva, se encontraban los infantiles nambikwara, de naturaleza tan simple que Lévi-Strauss podía encontrar en su organización política —pequeñas bandas nómadas que se formaban y se reformaban constantemente guiadas por jefes temporarios— elementos que prestaban apoyo a la teoría del contrato social de Rousseau. Y, por fin, cerca de la frontera boliviana, en "el país de Crusoe", apareció la gnosis de la forma de los tupi-kawahib, que no sólo no estaban contaminados, sino que representaban el sueño de un hombre de ciencia pues nunca habían sido *estudiados*:

> Nada más excitante para un antropólogo que la perspectiva de ser el primer hombre blanco que penetra en una comunidad nativa... En aquel viaje iba a tornar a vivir la experiencia de los viajeros de antaño; y al mismo tiempo viviría ese momento, tan decisivo para el pensamiento moderno, en el cual una comunidad que se consideraba completa, conclusa, perfecta y autosuficiente llega a darse cuenta de que no es nada de eso... En suma la revelación de lo contrario: el hecho de que no está sola en el mundo, de que no es sino una parte de un vasto conjunto humano y que para conocerse debe primero mirar la imagen irreconocible de sí misma en ese espejo del cual una astilla largamente olvidada estaba a punto de dar, para mí solamente, su primero y último reflejo.

Pero tan grandes expectativas fueron seguidas por una clara decepción, pues aquellos últimos salvajes, antes que suministrarle una visión purificada de primitividad, le resultaron intelectualmente inaccesibles, más allá de su alcance. Lévi-Strauss no podía comunicarse literalmente con ellos.

> Yo deseaba seguir "lo primitivo" hasta el fondo. Seguramente mi deseo había sido satisfecho por esa gente encantadora a la que ningún hombre blanco había visto antes que yo y tal vez ningún otro volvería a ver. Aquel viaje había dominado mi ánimo y por fin había llegado hasta "mis" salvajes. Pero, ¡ay! eran demasiado salvajes... Estaban realmente dispuestos a enseñarme sus costumbres y creencias, pero yo nada sabía de su lengua. Estaban tan cerca de mí como una imagen vista en un espejo. Los podía tocar pero no podía entenderlos. Allí tuve mi recompensa y al mismo tiempo mi castigo pues, ¿no consistía mi error, y el de los de mi profesión, en creer que los hombres no son siempre hombres? ¿En pensar que algunos merecen más nuestro interés y atención porque en sus maneras hay algo que nos asombra? Apenas conoce uno a esa gente o conjetura lo que ella es se desvanece su carácter extraño y uno bien podía creer que está en una de sus propias aldeas. O si, como en este caso, su extrañeza persistía intacta, las cosas no mejoraban para mí pues ni siquiera podía comenzar a analizarla. Entre estos dos extremos, ¿cuáles son los casos equívocos que nos permiten a nosotros (los antropólogos) dar las excu-

sas por las que vivimos? ¿Quién es en definitiva el más defraudado por el desasosiego que despertamos en el lector? Nuestras observaciones deben ser expuestas a cierta distancia si queremos que sean inteligibles y sin embargo debemos quedarnos a mitad de camino y no alejarnos puesto que la gente a la que asombran nuestras observaciones es muy parecida a aquella para la cual las costumbres en cuestión son algo descontado. ¿Es el lector quien se engaña en creer en nosotros? ¿O somos nosotros quienes no tenemos el derecho a sentirnos satisfechos antes de haber disuelto completamente ese residuo que daba su pretexto a nuestra vanidad?

Al fin de aquella búsqueda le esperaba, pues, no una revelación sino un enigma. El antropólogo parece condenado a viajar entre hombres a quienes puede comprender precisamente porque su propia cultura ya los ha contaminado, ya los ha cubierto de "la mugre, *nuestra* mugre que hemos arrojado al rostro de la humanidad" o bien a viajar entre hombres que no están contaminados y que por esa razón le son en gran medida ininteligibles. O bien el antropólogo es un viandante entre verdaderos salvajes (de los cuales quedan todavía unos pocos preciosos), cuyo carácter diferente aísla su vida de la del antropólogo, o bien éste es un nostálgico turista "afanado en busca de una realidad desvanecida... un arqueólogo del espacio que trata en vano de reconstruir la idea de lo exótico con la ayuda de una partícula encontrada aquí y de un fragmento de resto encontrado allá". Viéndose frente a hombres como reflejados en un espejo, el antropólogo que puede tocar pero no comprender y frente a hombres a medias arruinados, "pulverizados por el desarrollo de la civilización occidental", Lévi-Strauss se compara con aquel indio de la leyenda que habiendo llegado al fin del mundo y habiendo hecho preguntas sobre cosas y personas se quedó desengañado por lo que le dijeron: "Soy víctima de una doble flaqueza; lo que veo es una aflicción para mí; lo que no veo es un reproche".

¿Deben, pues, desesperar los antropólogos? ¿Nunca habremos de conocer a los salvajes? No, porque hay otro camino para acercarnos a su mundo, un camino que no es el de la participación personal en ese mundo: la construcción (partiendo de las partículas y fragmentos de restos que aún es posible reunir o que ya han sido reunidos) de un modelo teórico de sociedad que, aunque no corresponda a ninguna de las que pueden observarse en la realidad, nos ayude a ello no obstante a comprender los fundamentos básicos de la existencia humana. Y esto es posible porque a pesar de la superficial extrañeza de los hombres primitivos y de sus sociedades, en un nivel más profundo, en un nivel psicológico no nos son en modo alguno ajenos. El espíritu del hombre es en el fondo el mismo en todas partes, de manera que lo que no puede realizarse mediante un acercamiento, mediante el intento de penetrar materialmente en el mundo de las tribus salvajes, puede realizarse en cambio dando un paso atrás y desarrollando una ciencia general del pensamiento, una ciencia conclusa, abstracta, formalista, una gramática universal del intelecto. No será tomando por asalto las ciudadelas de la vida salvaje ni tratando de penetrar directamente en su vida mental (lo cual es imposible) como podrá escribirse una antropología válida. Se lo hará al reconstituir intelectualmente la forma de esa vida partiendo de sus restos "arqueológicos" cubiertos de mugre, reconstruyendo los sistemas conceptuales que, desde muy por debajo de la superficie, la animaron y le dieron forma.

Lo que una jornada emprendida al corazón de las tinieblas no pudo producir puede producirlo una inmersión en la lingüística estructural, en la teoría de la comunicación, en la cibernética y en la lógica matemática. Del desengañado romanticis-

mo de *Tristes Tropiques* surgió el exultante cientificismo de la otra obra importante de Lévi-Strauss, *La Pensée Sauvage* (1962).[2]

II

La Pensée Sauvage parte de una idea expuesta primero en *Tristes Tropiques*, relativa a los caduveo y a sus tatuajes sociológicos: la idea de que la totalidad de las costumbres de un pueblo siempre forma un todo ordenado, un sistema. El número de tales sistemas es limitado. Las sociedades humanas, lo mismo que los seres humanos individuales, nunca crean partiendo de un todo sino que meramente eligen ciertas combinaciones de un repertorio de ideas que les eran anteriormente accesibles. Temas fundamentales son interminablemente dispuestos y vueltos a disponer en diferentes esquemas: expresiones variadas de una estructura representativa subyacente que sería posible reconstituir si poseyéramos suficiente ingenio e inventiva. El trabajo del etnólogo consiste en describir las configuraciones superficiales lo mejor que puede, de reconstituir las estructuras más profundas de que aquéllas están construidas y en clasificar esas estructuras, una vez reconstituidas, en un esquema analítico, algo parecido a la tabla periódica de los elementos de Mendeleev. Después de eso "todo los que nos quedaría por hacer sería reconocer aquellas (estructuras) que (determinadas) sociedades adoptaron". La antropología es sólo aparentemente el estudio de costumbres, creencias e instituciones; fundamentalmente es el estudio del pensamiento.

En *La Pensée Sauvage* esta idea rectora —la de que el universo de instrumentos conceptuales accesibles al salvaje es un universo cerrado con el cual debe construir sus formas culturales— reaparece en lo que Lévi-Strauss llama "la ciencia de lo concreto". Los salvajes construyen modelos de la realidad: del mundo de la naturaleza, del yo, de la sociedad. Pero no lo hacen como los hombres de ciencia modernos integrando proposiciones abstractas en un marco de teoría formal, sacrificando el carácter vívido de lo percibido a la fuerza explicativa de los sistemas conceptuales generalizados, sino que lo hacen ordenando las particularidades percibidas en totalidades inmediatamente inteligibles. La ciencia de lo concreto ordena directamente realidades percibidas: las inconfundibles diferencias de canguros y avestruces, la inundación y retiro de las aguas según las estaciones, el curso del sol o las fases de la luna. Estos elementos se convierten en modelos estructurales que representan el orden subyacente de la realidad de una manera, por decirlo así, analógica. "El pensamiento salvaje extiende su captación por medio de *imagines mundi*. Modela construcciones mentales que hacen inteligible el mundo en la medida en que tales construcciones logran parecérsele."

[2] Se ha publicado una traducción inglesa, tampoco completa, con el título de *The Savage Mind* (Londres, 1966). Sin embargo, esta traducción (en la cual por misericordia se omitió el nombre del traductor) es, a diferencia de la sensata versión que hizo Russell de *Tristes Tropiques*, execrable, de manera que yo mismo tuve que hacer mis propias versiones al inglés en lugar de citar esa traducción. La colección de ensayos de Lévi-Strauss titulada *Anthropologie Structurale* en los que muchos de los temas de su obra más reciente aparecieron por primera vez, ha sido traducida al inglés como *Structural Anthropology* (Nueva York, 1963); su *Le Totémisme Aujourd'hui* (París, 1962), una especie de preludio a *La Pensée Sauvage*, fue traducido con el título de *Totemism* (Boston, 1963). [Hay traducciones españolas: *El pensamiento Salvaje*, México, Fondo de Cultura Económica, 1964; *Antropología estructural*, Buenos Aires, Eudeba, 1968; *El Totemismo en la Actualidad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965.]

Esta ciencia no es canónica ("que nosotros preferimos llamar 'primaria' antes que 'primitiva'") pone en práctica una filosofía de lo finito. Los elementos del mundo conceptual están dados, están prefabricados, por así decirlo, y pensar consiste en tratar con esos elementos. La lógica salvaje opera como un caleidoscopio cuyas imágenes pueden asumir gran variedad de estructuras en tanto que nada cambia en la cantidad, la forma o el color. El número de configuraciones que puede producirse de esta manera es grande si las figuras son lo bastante numerosas y variadas, pero no infinito. Los esquemas o estructuras dependen de la disposición de las figuras las unas con respecto de las otras (es decir, son una función de la relación entre las figuras antes que de sus propiedades individuales consideradas separadamente) y el alcance de las posibles transformaciones está estrictamente determinado por la construcción del caleidoscopio, por la ley interna que rige su funcionamiento. Y lo mismo ocurre también con el pensamiento salvaje. Anecdótico y geométrico, ese pensamiento construye estructuras coherentes con "los cabos sueltos y restos de procesos psicológicos o históricos".

Estos cabos sueltos y restos, las figuras del caleidoscopio, son imágenes tomadas del mito, del ritual, de la magia y del saber empírico. (De qué manera precisa nacieron en primer término estas cosas es uno de los puntos en que Lévi-Strauss no es demasiado explícito, pues se refiere a aquéllas vagamente llamándolas "residuos de hechos... restos fósiles de la historia de un individuo o de una sociedad".) Tales imágenes inevitablemente cobran cuerpo en estructuras mayores —en mitos, ceremonias, taxonomías de pueblos— pues, como en el caso del caleidoscopio, uno siempre ve las figuras distribuidas en *algunas* estructuras, por irregulares o malformadas que éstas sean. Pero, como en el caleidoscopio, se las puede separar de esas estructuras, y se las puede disponer en estructuras diferentes de análoga índole. Al citar las palabras de Franz Boas "parecería que los mundos mitológicos hubieran sido construidos sólo para ser demolidos y para que nuevos mundos se construyeran con los fragmentos", Lévi-Strauss extiende esta visión de permutación al pensamiento salvaje en general. Todo es cuestión de barajar y mezclar imágenes claras (y concretas) —animales totémicos, colores sagrados, dirección del viento, deidades solares, etc— para producir estructuras simbólicas capaces de formular análisis objetivos (lo cual no quiere decir exactos) de los mundos social y físico.

En el caso del totemismo, considerado durante mucho tiempo como una institución unitaria autónoma, una especie de primitivo culto de la naturaleza que debía explicarse desde el punto de vista de teorías mecánicas de una u otra clase —evolucionistas, funcionales, psicoanalíticas, utilitarias—, Lévi-Strauss cree que el totemismo es solamente un caso especial de esta tendencia universal a construir esquemas conceptuales con imágenes particulares.

En el totemismo se postula (de manera enteramente inconsciente) un paralelo lógico entre dos series, una natural y una cultural. El orden de las diferencias entre los términos de un lado del paralelo es isomorfo con el orden de las diferencias entre los términos del otro lado. En al caso más simple, las evidentes diferencias físicas de especies animales —el oso, el águila, la tortuga, etc.— son puestas en correspondencia con las diferencias sociológicas de grupos sociales: los clanes A, B, C, etc. Lo importante no son las características específicas del oso, del águila y la tortuga como tales —las del zorro, del conejo y del cuervo habrían servido lo mismo—, sino que es el contraste, la oposición de un par de dichas características. En esto se apoya el salvaje para representarse intelectualmente a sí mismo y a los demás la estructura de su sistema de clan. Cuando el salvaje dice que los miembros de su clan

son descendientes del oso y que sus vecinos son descendientes del águila no está dando muestras de su ignorancia en biología, sino que está diciendo de una manera completamente metafórica que la relación entre su clan y el de sus vecinos es análoga a la relación percibida entre esas dos especies animales. Consideradas término por término, las creencias totémicas son sencillamente arbitrarias. La "historia" las creó y la "historia" puede en definitiva destruirlas, modificar su papel o reemplazarlas por otras. Pero consideradas como una serie ordenada resultan coherentes pues entonces son capaces de representar simbólicamente otra serie análogamente ordenada: clanes aliados, clanes exogámicos, clanes patrilineales. Y esto es general. La relación entre una estructura simbólica y su referente, la base de su *significación* es fundamentalmente "lógica", es una coincidencia de forma no afectiva, ni histórica, ni funcional. El pensamiento salvaje es razón congelada y la antropología es, como la música y la matemática, "una de las pocas vocaciones realmente verdaderas".

O como la lingüística. Pues en el lenguaje los elementos constitutivos —fonemas, morfemas, vocablos— son también, desde el punto de vista semántico, arbitrarios. Por qué los franceses llaman a cierta clase de animal *chien* y los ingleses lo llaman *dog* o por qué el inglés forma los plurales agregando una *s* y el malayo los forma doblando raíces no son las cuestiones que los lingüistas —en todo caso los lingüistas estructurales— consideren ya provechoso plantear como no sea en términos históricos. Sólo cuando el lenguaje está ordenado (mediante las reglas de la gramática y la sintaxis) en enunciaciones —los hilos del habla que cobran cuerpo en proposiciones— surge el significado y es posible la comunicación. En el lenguaje también este orden guía, este sistema fundamental de formas en virtud del cual se barajan y mezclan unidades separadas de manera tal que el sonido se convierta en habla, es subconsciente. Es una estructura profunda lo que el lingüista reconstituye partiendo de su manifestación en la superficie. Uno puede adquirir conciencia de las categorías gramaticales de su lengua leyendo tratados lingüísticos, así como puede adquirir conciencia de las categorías culturales de uno leyendo tratados etnológicos. Pero como actos, tanto hablar como conducirse, son realizaciones espontáneas alimentadas por fuentes subterráneas. Por último, y cuestión sumamente importante, el estudio lingüístico y (junto con él la teoría de la información) también define sus unidades básicas, sus elementos constitutivos, no atendiendo a sus propiedades comunes sino atendiendo a sus diferencias, es decir, oponiéndolas en pares. La oposición binaria —ese abismo dialéctico entre más y menos que la técnica de la computación ha convertido en la *lingua franca* de la ciencia moderna— constituye la base del pensamiento del salvaje, así como de su lenguaje. Y, en realidad, es esa oposición lo que los hace esencialmente formas variadas de la misma cosa: sistemas de comunicación.

Habiendo abierto esta puerta, todas las cosas son posibles. No sólo la lógica de las clasificaciones totémicas, sino cualquier esquema de clasificación puede exponerse en principio: taxonomías de plantas, nombres de personas, geografías sagradas, cosmologías, estilos de peinados entre los indios omaha o los dibujos de los zumbadores australianos. Pues todas estas cosas siempre se remontan a una oposición subyacente de un par de términos —alto y bajo, derecho e izquierdo, paz y guerra, etc.— expresados en imágenes concretas, en conceptos palpables, "más allá de los cuales es, por razones intrínsecas, inútil e imposible ir". Además, una vez determinados algunos de estos esquemas o estructuras, pueden relacionarse unos con otros, es decir, pueden ser reducidos a una estructura más general y "profunda" que abarque los dos términos. Mediante operaciones lógicas —inversión, transposición, sustitución, todas las clases de permutaciones sistemáticas— se muestra que uno

puede derivar del otro y recíprocamente del mismo modo en que una oración gramatical se puede transformar en los puntos y rayas del código Morse o convertir una expresión matemática en su complemento cambiando todos los signos. Y hasta puede uno moverse entre diferentes niveles de realidad social —el intercambio de mujeres en el matrimonio, el intercambio de regalos en el comercio, el intercambio de símbolos en los ritos— al demostrar que las estructuras lógicas de estas diversas instituciones son isomorfas cuando se las considera como esquemas de comunicación.

Algunos de estos ensayos de lo "socio-lógico" son, como el análisis del totemismo, persuasivos y esclarecedores hasta cierto punto. (Siempre que se excluya enérgicamente de la atención todo contenido metafísico o la aureola afectiva que estas creencias puedan tener.) Otros, como el intento de demostrar que el totemismo y la casta son susceptibles ("mediante una transformación muy simple") de ser reducidos a diferentes expresiones de la misma estructura general subyacente, son por lo menos inquietantes si no precisamente convincentes. Y otros, como los intentos de mostrar que las diferentes maneras de nombrar caballos, perros, pájaros y vacas forman un sistema tridimensional coherente de imágenes complementarias cortado transversalmente por relaciones de simetría inversa, son triunfos de la auto-parodia. Son ejercicios de "interpretación profunda" lo suficientemente forzados para hacer ruborizar hasta a un psicoanalista. Todo es notablemente ingenioso. Si un modelo de sociedad "eterno y universal" puede construirse con los restos de sociedades muertas o moribundas —un modelo que no refleja ni el tiempo ni el lugar ni las circunstancias (y éstas son palabras citadas de *Totemism*) sino que es "una expresión directa de la estructura del espíritu y detrás del espíritu probablemente del cerebro)"— entonces, ésta puede muy bien ser la manera de construirlo.

III

Pues lo que Lévi-Strauss ha hecho por su cuenta es una máquina infernal de la cultura. Esa máquina anula la historia, reduce el sentimiento a una sombra del intelecto y reemplaza los espíritus particulares de salvajes particulares que viven en selvas particulares por la mentalidad salvaje inmanente en todos nosotros. Esa máquina le hizo posible salir del punto muerto a que lo había reducido su expedición en el Brasil —proximidad física y distancia intelectual— y llegar a lo que tal vez siempre deseó realmente: proximidad intelectual y distancia física. "Yo estaba contra las nuevas tendencias del pensamiento metafísico que comenzaban entonces (en 1934) a cobrar forma", escribió Lévi-Strauss en *Tristes Tropiques* al explicar su insatisfacción ante la filosofía académica y su vuelco hacia la antropología.

> La fenomenología me parecía inaceptable por cuanto postulaba una continuidad entre experiencia y realidad. Yo estaba completamente dispuesto a aceptar que una abarcara y explicara a la otra pero me había dado cuenta... de que no hay ninguna continuidad en el caso de la una y a la otra y que para llegar a la realidad debemos primero repudiar la experiencia, aun cuando luego debamos reintegrarla en una síntesis objetiva en el cual el sentimentalismo no desempeña parte alguna.
> En cuanto a la tendencia del pensamiento que iba a encontrar su realización en el existencialismo, me parecía exactamente lo opuesto al pensamiento verdadero a causa de su indulgente actitud respecto de las ilusiones de la subjetividad.

> Promover preocupaciones privadas a la categoría de problemas filosóficos es peligroso..., y excusable sólo como procedimiento didáctico, pero peligroso en extremo si empuja al filósofo a volver las espaldas a su misión.
> Esa misión (le corresponde al filósofo cumplirla sólo hasta que la ciencia adquiera fuerzas suficientes para asumir esa misión de la filosofía) consiste en comprender el Ser en relación con el ser mismo y no en relación con el propio yo.

La ciencia superior de la *Pensée Sauvage* y la heroica búsqueda de *Tristes Tropiques* no son básicamente sino "muy simples transformaciones" de la una en la otra. Son expresiones diferentes de la misma profunda estructura subyacente: el universal racionalismo de la Ilustración francesa. En efecto, a pesar de todos los apóstrofos dirigidos a la lingüística estructural, a la teoría de la información, a la lógica simbólica, a la cibernética, a la teoría de los juegos y a otras teorías avanzadas, el verdadero *gurú* de Lévi-Strauss es, no de Saussure, ni Shannon, ni Boole, ni Weiner, ni von Neumann (ni, a pesar de la invocación ritual a ellos para producir efecto dramático, Marx ni Buddha), sino Rousseau.

> Rousseau es nuestro maestro y nuestro hermano... Pues sólo hay una manera en que podamos escapar de la contradicción inherente a la posición del antropólogo y esa manera es reformular, por nuestra cuenta, los procedimientos intelectuales que permitieron a Rousseau avanzar desde las ruinas dejadas por el *Discours sur l'Origine de l'Inegalité* al amplio designio del *Contrato Social*, cuyo secreto revela el *Emilio*. Fue él quien nos mostró, después de haber destruido nosotros todo orden existente, cómo podemos aún descubrir los principios que nos permiten erigir un nuevo orden en su lugar.

Lo mismo que Rousseau, en el fondo Lévi-Strauss busca, no a los hombres que no le preocupan mucho, sino al Hombre que constituye su obsesión. Tanto en la *Pensée Sauvage* como en *Tristes Tropiques* lo que busca es esa joya en el loto. La "base inconmovible de la sociedad humana" no es realmente social sino que es psicológica: un espíritu racional, universal, eterno y, por lo tanto (según la gran tradición del moralismo francés), virtuoso.

Rousseau ("de todos los filósofos, el que más se aproxima a un antropólogo") muestra el método por el cual puede por fin resolverse la paradoja del viajero antropológico, quien llega o bien demasiado tarde para encontrar lo salvaje, o bien demasiado temprano para apreciarlo. Nosotros debemos, como hizo Rousseau, desarrollar la capacidad de penetrar en la mente salvaje empleando (para suministrar a Lévi-Strauss lo que acaso él menos necesita, otra *expresión*) lo que podría llamarse empatía epistemológica. El puente entre nuestro mundo y el mundo de nuestros objetos de estudio (extinguidos, oscuros o meramente pingajos) consiste no en una confrontación personal que cuando se da nos corrompe tanto a nosotros como corrompe a nuestros objetos de estudio, sino que consiste en una especie de lectura experimental de la mente salvaje. Y Rousseau, "al probar (en sí mismo) modos de pensamiento tomados de otra parte o meramente imaginados" (para demostrar "que toda mente humana es un lugar de virtual experiencia, de manera que lo que ocurre en la mente de los hombres, por remotos que sean, puede ser investigado"), fue el primero en acometer esta empresa. Uno comprende el pensamiento de los salvajes, no por mera introspección ni por mera observación, sino procurando pensar como ellos piensan y

hacerlo con sus materiales. Lo que uno necesita, independientemente de una etnografía detallada, es una inteligencia neolítica.

Las conclusiones filosóficas que para Lévi-Strauss se siguen de este postulado --de que los salvajes sólo pueden ser comprendidos reconstruyendo sus procesos mentales con los restos de sus culturas— se agregan a una versión técnicamente reacondicionada del moralismo rousseauniano.

Los modos del pensamiento salvaje (silvestre, no domesticado) son primarios en la mentalidad humana. Son los que todos tenemos en común. Las estructuras de pensamiento civilizadas (domesticadas, domadas) de la ciencia y la erudición modernas son productos especializados de nuestra sociedad. Son productos secundarios, derivados y, aunque no inútiles, artificiales. Si bien estos modos primarios de pensamiento (y los fundamentos de la vida social humana) son "silvestres" como el "pensamiento silvestre" (trinitaria) —espectacular retruécano que da su título a *La Pensée Sauvage*—, son empero esencialmente intelectuales, racionales, lógicos, no emocionales o instintivos o místicos. La mejor época —pero no en el sentido de la perfección— para el hombre fue la edad neolítica (es decir, la edad posagrícola, preurbana): lo que Rousseau (quien, contrariamente a lo que generalmente se piensa, no era un primitivista) llamó *société naissante*. Pues fue entonces cuando floreció esa mentalidad que produjo con su "ciencia de lo concreto" esas artes de la civilización —la agricultura, la cría de animales, la alfarería, los telares, la conservación y preparación de alimentos, etc.— que aún constituyen los fundamentos de nuestra existencia material.

Habría sido mejor que el hombre se mantuviera en este "terreno intermedio entre la indolencia del estado primitivo y la febril actividad a que lo impulsa su *amour propre*", en lugar de abandonarlo para satisfacer la ambición, el orgullo y el egoísmo de la civilización mecánica. Pero el hombre *abandonó* aquel estado. La tarea de la reforma social consiste en hacernos mirar de nuevo aquel estado intermedio, no en hacernos retornar a la edad neolítica, sino en hacernos recordar vigorosamente sus realizaciones humanas, su gracia sociológica, a fin de encaminarnos hacia un futuro racional en el cual se vean más plenamente realizados estos ideales. Y es una antropología científicamente enriquecida ("que legitime los principios del pensamiento salvaje y los restablezca en su justo lugar") el agente apropiado para llevar a cabo esta reforma. El progreso hacia lo humano —ese gradual desarrollo de las facultades intelectuales superiores que Rousseau llamó *perfectibilité*— quedó destruido por el parroquialismo cultural armado con una ciencia desarrollada a medias. El universalismo cultural, armado con una ciencia madura, volverá a ponerlo otra vez en marcha.

> Si el género (humano) se concentró hasta ahora en una tarea y sólo una —la de construir una sociedad en la cual el hombre pueda vivir—, luego las fuentes de la fuerza con que contaban nuestros remotos antepasados están presentes también en nosotros. Todas las posibilidades están aún sobre la mesa y podemos aprovecharlas en cualquier momento que se nos antoje. Nosotros podemos comenzarlo todo de nuevo por mal que se hayan hecho las cosas hasta ahora: "La edad de oro (escribió Rousseau), que la ciega superstición situaba detrás de nosotros o delante de nosotros, está *en nosotros*". La hermandad humana adquiere una significación palpable cuando encontramos una imagen de ella confirmada en la más mísera de las tribus y cuando esa tribu nos ofrece una experiencia que, unida a muchos centenares de otras experiencias, tiene una lección que enseñarnos.

IV

Pero acaso más interesante que esta modernizada profesión de una fe clásica (para emplear una frase de Hooker) en "la perpetua y general voz de los hombres sea considerar la suerte que correrá en el mundo de hoy ese intento de volver a colocar a la reina Razón en su trono en la guisa del Salvaje Cerebral. Después de cuanto han aportado la lógica simbólica, el álgebra de matrices o la lingüística estructural y después de todo lo que ha ocurrido desde 1762, ¿podemos aún creer en la soberanía del intelecto?

Después de un siglo y medio de investigaciones en las profundidades de la conciencia humana, investigaciones que descubrieron ocultos intereses, emociones infantiles o un caos de apetitos animales, tenemos ahora una investigación que comprueba que la pura luz de la sabiduría natural resplandece en todos nosotros por igual. Sin duda esta conclusión será bien recibida en algunas esferas para no decir que con alivio. Sin embargo, el hecho de que dicha investigación se haya emprendido desde una base antropológica parece en extremo sorprendente. Pues los antropólogos siempre se sintieron tentados —como el propio Lévi-Strauss lo estuvo una vez— a salir de las bibliotecas y salas de lectura, donde es difícil recordar que el espíritu del hombre no es clara luz, y a ir "al campo" mismo, donde es imposible olvidarlo. Aun cuando ya no queden muchos "verdaderos salvajes", hay todavía bastantes individuos humanos vívidamente peculiares para hacer que toda doctrina del hombre que lo conciba como el portador de inmutables verdades de la razón —una "lógica original" que procede de "la estructura de la mente"— parezca tan sólo una exquisita curiosidad académica.

Que Lévi-Strauss haya sido capaz de transmutar la romántica pasión de *Tristes Tropiques* en el hipermoderno intelectualismo de *La Pensée sauvage* es ciertamente una pasmosa realización. Pero permanecen aún en pie las preguntas que uno no puede dejar de formularse. ¿Es esa transmutación ciencia o alquimia? ¿Es la "muy simple transformación" que produjo una teoría general partiendo de una decepción personal una transformación real o un malabarismo? ¿Es una genuina demolición de las paredes que parecen separar un espíritu de otro mostrar que las paredes son sólo estructuras superficiales? ¿O se trata de una evasión elaboradamente disfrazada cuando se comprobó que no se las podía demoler al tropezar directamente con ellas? ¿Es el escrito de Lévi-Strauss, como él mismo parece pretenderlo en las presumidas páginas de *La Pensée Sauvage* un prolegómeno a toda antropología futura? ¿O está Lévi-Strauss (cual una inteligencia neolítica descuajada de su medio y confinada en una reservación) barajando y mezclando los restos de antiguas tradiciones en el vano intento de hacer revivir una fe primitiva cuya belleza moral es aún evidente, pero que carece desde hace ya mucho de relevancia y credibilidad?

14.

Persona, tiempo y conducta en Bali

La naturaleza social del pensamiento

El pensamiento humano es esencialmente social: social en sus orígenes, social en sus funciones, social en sus formas, social en sus aplicaciones. Básicamente el pensar es una actividad pública; su lugar natural es el patio de la casa, la plaza del mercado y la plaza de la ciudad. Las implicaciones que tiene este hecho en el análisis antropológico de la cultura (que es el punto que me interesa considerar aquí) son enormes, sutiles y están insuficientemente apreciadas.

Deseo poner de relieve algunas de estas implicaciones valiéndome de lo que a primera vista podría parecer una indagación excesivamente especial y hasta algún tanto esotérica: un examen del aparato cultural en virtud del cual la gente de Bali define a personas individuales, las percibe y reacciona ante ellas, es decir, lo que piensa de ellas. Sin embargo esa investigación es especializada y esotérica sólo en el sentido descriptivo. Los hechos como tales tienen escaso interés inmediato más allá de los confines de la etnografía, y yo trataré de resumirlos lo más brevemente que me sea posible. Pero cuando se examinan esos datos sobre el fondo de una meta teórica general —determinar lo que se sigue para el análisis de la cultura de la afirmación de que el pensar humano es esencialmente una actividad social— los datos de Bali asumen una importancia peculiar.

No sólo están inusitadamente bien desarrolladas las ideas de Bali en ese terreno, sino que, desde una perspectiva occidental, son suficientemente singulares para esclarecer algunas relaciones generales entre diferentes órdenes de conceptualización cultural que se ocultan cuando atendemos sólo a nuestro demasiado familiar marco propio para identificar, clasificar y tratar a los individuos humanos y a los casi humanos. En particular, dichos datos apuntan a algunas conexiones nada obvias entre el modo en que una persona se recibe a sí misma y percibe a los demás, el modo en que experimenta el tiempo y el tono afectivo de la vida colectiva de que participa, conexiones muy importantes no sólo para comprender a la sociedad de Bali, sino para comprender a la sociedad humana *en general.*

El estudio de la cultura

Una buena barte del reciente trabajo teórico de las ciencias sociales representa un intento de distinguir y especificar dos conceptos analíticos principales: cultura y estructura social.[1] El ímpetu de este empeño procede del deseo de explicar los facto-

[1] Las discusiones más sistemáticas y extensas se encontrarán en T. Parsons y E. Shils, eds., *Toward a General Theory of Action* (Cambridge, Mass., 1959) [hay traducción española: *Hacia una teoría general de la acción*, Buenos Aires, Kapelusz]; y T. Parsons, *The Social System*

res ideacionales en los procesos sociales sin sucumbir a la forma hegeliana ni a la forma marxista de reduccionismo. Para no tener que considerar las ideas, los conceptos, los valores y las formas expresivas como sombras proyectadas por la organización de la sociedad sobre las duras superficies de la historia o como el alma de la historia cuyo progreso no es sino el desarrollo de su dialéctica interna, fue necesario mirarlos como fuerzas independientes, pero no autosuficientes, fuerzas que obran y ejercen su influencia sólo dentro de contextos sociales específicos a los cuales se adaptan, por los cuales son estimuladas y sobre las cuales ejercen un grado mayor o menor de influencia determinante. "¿Realmente esperamos", escribió Marc Bloch en su librillo sobre el *métier* del historiador "conocer a los grandes mercaderes de la Europa renacentista, vendedores de paños o especias, monopolistas del cobre, del mercurio y del alumbre, banqueros de reyes y del emperador, conociendo tan sólo sus mercancías?" "Téngase en cuenta que fueron pintados por Holbein, que leían a Erasmo y a Lutero. Para comprender la actitud del vasallo medieval ante su señor debe uno informarse también sobre su actitud ante su Dios." Es menester comprender tanto la organización de la actividad social (sus formas institucionales) como los sistemas de ideas que la animan, así como la naturaleza de las relaciones que existen entre ambas esferas. A este fin se ha enderezado el intento de clarificar los conceptos de estructura social y de cultura.

No hay duda de que en este desarrollo bilateral ha sido el aspecto cultural el que resultó más refractario al estudio y el que continúa estando más atrasado. Por la naturaleza misma del asunto, las ideas son más difíciles de tratar científicamente que las relaciones sociales, económicas y políticas entre individuos y grupos a quienes informan tales ideas. Y esto es más cierto aún en el caso en que las ideas consideradas no son las doctrinas explícitas de un Lutero o de un Erasmo o las imágenes articuladas de un Holbein, sino que son las ideas semiformadas, dadas por descontado, nociones indiferentemente sistematizadas que guían las actividades normales de los hombres corrientes de la vida diaria. Si el estudio científico de la cultura ha quedado rezagado y reducido las más veces a lo meramente descriptivo, ello se debe en gran parte a que la cuestión misma es evasiva. El problema inicial de toda ciencia —definir su objeto de estudio de manera tal que lo haga susceptible de análisis— ha resultado un problema inusitadamente difícil de resolver.

Y es aquí donde la concepción del pensar como un acto básicamente social, que se verifica en el mismo mundo público en que se desarrollan los otros actos sociales, puede desempeñar un papel muy constructivo. La opinión de que el pensamiento no consiste en misteriosos procesos desarrollados en lo que Gilbert Ryle ha hallado una secreta caverna situada en la cabeza, sino que consiste en un tráfico de símbolos significativos —objetos de la experiencia (ritos y herramientas, ídolos gra-

(Glencoe, Ill., 1951) [hay traducción española: El Sistema Social, Madrid, Revista de Occidente]. Dentro de la antropología algunos de los tratamientos más notables (no con todos ellos estoy de acuerdo) incluyen: S. F. Nadel, *Theory of Social Structure* (Glencoe, Ill., 1957) [hay traducción española: *Teoría de la Estructura Social*, Madrid, Guadarrama, 1966]; E. Leach, *Political Systems of Highland Burma* (Cambridge, Mass., 1954) [hay traducción española: *Sistemas Políticos* de *Alta Birmania*, Barcelona, Anagrama, 1976]; Evans-Pritchard, *Social Anthropology* (Glencoe, Ill., 1951) [hay traducción española: *Antropología Social*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1982]; R. Redfield, *The Primitive World and Its Transformations* (Ithaca, 1953); C. Lévi-Strauss, "Social Structure", en su *Structural Anthropology* (Nueva York, 1963), págs. 277-323 [hay traducción española: *Antropología Estructural*, Buenos Aires, Eudeba, 1968]; R. Firth, *Elements of Social Organization* (Nueva York, 1951) [hay traducción española: *Elementos de Antropología Social*, Buenos Aires, Amorrortu, 1976]; y M. Singer, "Culture", en *International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 3 (Nueva York, 1968), pág. 527.

bados y pozos de agua; gestos, marcas, imágenes y sonidos a los cuales los hombres imprimieron una significación) hace del estudio de la cultura una ciencia positiva como cualquier otra.[2] Las significaciones que los símbolos (los vehículos materiales del pensamiento) representan son a menudo evasivas, vagas, fluctuantes y sinuosas, pero en principio tan susceptibles de ser descubiertas mediante la investigación empírica sistemática —especialmente si las personas que las perciben presentan un poco de cooperación— como el peso atómico del hidrógeno o la función de las glándulas suprarrenales. El hombre encuentra sentido a los hechos en medio de los cuales vive por obra de esquemas culturales, de racimos ordenados de símbolos significativos. El estudio de la cultura (la totalidad acumulada de tales esquemas) es pues el estudio del mecanismo que emplean los individuos y los grupos de individuos para orientarse en un mundo que de otra manera sería oscuro.

En cualquier sociedad, el número de estructuras culturales en general aceptadas y frecuentemente usadas es extremadamente grande, de manera que discernir aun las más importantes y establecer las relaciones que pudieran tener entre sí es una tarea analítica considerable. Pero, la tarea se ve algún tanto aligerada por el hecho de que ciertas clases de estructuras y ciertas clases de relaciones entre ellas se repiten de una sociedad a otra sociedad por la sencilla razón de que las exigencias de orientación a que sirven son genéricamente humanas. Los problemas, siendo existenciales, son universales; sus soluciones, siendo humanas, son diversas. Sin embargo, mediante la comprensión cabal de estas soluciones únicas y, a mi juicio, sólo de esa manera, puede ser realmente comprendida la naturaleza de los problemas subyacentes de los que dichas soluciones son una respuesta comparable. Aquí, como en otras ramas del conocimiento, el camino que conduce a las grandes abstracciones de la ciencia serpentea a través de una maleza de hechos singulares.

Una de esas necesidades generales de orientación es sin duda la caracterización de individuos humanos. Las gentes de todas partes han desarrollado estructuras simbólicas en virtud de las cuales las personas son percibidas no como meros o simples miembros del género humano, sino como representantes de ciertas claras categorías de personas, de clases específicas de individuos. En cualquier caso dado, existe inevitablemente una pluralidad de dichas estructuras. Algunas, por ejemplo las terminologías relativas al parentesco, están centradas en torno de Ego, es decir, definen la condición de un individuo atendiendo a su relación con un específico actor social. Otras están centradas en uno u otro subsistema o aspecto de la sociedad y son invariables con respecto a las perspectivas de actores individuales: rangos de nobleza, status según el grupo de edad, categorías ocupacionales. Algunas —nombres personales y apodos— son informales y particularizantes; otras —títulos burocráticos y designaciones de casta— son formales y estandarizantes. El mundo cotidiano en el que se mueven los miembros de una comunidad (su campo de acción social dado) no está poblado por seres humanos sin rostro, sin cualidades, sino que lo está por clases concretas de determinadas personas positivamente caracterizadas y apropiadamente designadas. Y los sistemas de símbolos que definen a esas clases no están dados en la naturaleza de las cosas, sino que están construidos históricamente, son socialmente mantenidos e individualmente aplicados.

[2] G. Ryle, *The Concept of Mind* (Nueva York, 1949). He tratado algunas de las cuestiones filosóficas, que aquí pasamos por alto, en el capítulo 3 al ocuparme de la "teoría extrínseca del pensamiento", de manera que ahora sólo corresponde volver a subrayar que esa teoría no supone abrazar el conductismo ni en su forma metodológica ni en su forma epistemológica; tampoco supone discutir el palmario hecho de que quienes piensan son los individuos, no las colectividades.

Aun el reducir la tarea del análisis cultural a sólo esas estructuras que tienen algo que ver con la caracterización de personas individuales hace sólo ligeramente menos enorme dicha tarea. Y esto se debe a que todavía no existe un marco teórico perfeccionado dentro del cual pueda llevarse a cabo ese análisis. Lo que en sociología y en antropología social se llama análisis estructural puede discernir las implicaciones culturales que tiene para una sociedad un sistema particular de categorías de las personas y a veces hasta predecir de qué manera ese sistema podría cambiar por obra de ciertos procesos sociales; pero únicamente puede hacerlo si el sistema —las categorías, sus significaciones y sus relaciones lógicas— puede tomarse como algo ya conocido. La teoría de la personalidad en psicología social puede revelar la dinámica de motivaciones subyacentes en la formación y el uso de tales sistemas, y puede estimar su efecto en las estructuras de carácter de los individuos que los emplean, pero puede hacerlo únicamente si esas estructuras ya están dadas, si la manera en que los individuos se ven a sí mismos y ven a los demás ha sido de algún modo determinada. Lo que se necesita es una manera sistemática, en lugar de una meramente literaria e impresionista, de descubrir lo que *está* dado, lo que realmente es la estructura conceptual representada en las formas simbólicas en virtud de las cuales las personas son percibidas. Lo que deseamos y aún no poseemos es un método desarrollado de describir y analizar las estructuras significativas de la experiencia (aquí la experiencia de personas) tales como son aprehendidas por miembros representativos de una determinada sociedad en un determinado momento del tiempo, en una palabra, una fenomenología científica de la cultura.

Predecesores, contemporáneos, asociados y sucesores

Con todo eso, en el análisis cultural así concebido se han registrado unos pocos y diseminados intentos, bastante abstractos, partiendo de cuyos resultados es posible extraer algunas útiles guías en nuestra indagación más particular. Entre las más interesantes de esas correrías se cuentan las realizadas por el filósofo y sociólogo Alfred Schutz, cuya obra representa un intento, bastante heroico y no del todo infructuoso, de conciliar influencias procedentes de Scheler, Weber y Husserl, por un lado, con influencias procedentes de James, Mead y Dewey, por otro.[3] Schutz abarcó una multitud de cuestiones —casi ninguna desde el punto de vista de una consideración extensa o sistemática de procesos sociales específicos— y trató siempre de descubrir la estructura de significación de lo que él consideraba como "la realidad suprema" en la experiencia humana: el mundo de la vida diaria tal como los hombres la viven, la afrontan. Para nuestros fines, uno de sus ejercicios de fenomenología social especulativa —la descomposición del concepto generalmente neutro de "semejantes" en "predecesores", "contemporáneos", "asociados" y "sucesores"— nos suministra un punto de partida especialmente valioso. Considerando el conjunto de esquemas culturales que los balineses usan para caracterizar a los individuos atendiendo a los términos de esta división, comprobamos que las relaciones entre las concepciones de identidad personal, las de orden temporal y las de estilo de conducta están implícitas de manera muy sugestiva en tales términos.

[3] Se encontrará una introducción al trabajo de Schutz en su *The Problem of Social Reality*, Collected Papers, I, ed. M. Natanson (La Haya, 1962). [Hay traducción española: *El problema de la realidad social*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974.]

Las distinciones mismas no son abstrusas, pero el hecho de que las clases que definen se superpongan e interpenetren hace difícil formularlas con la decisiva nitidez que exigen las categorías analíticas. "Asociados" son individuos que realmente se conocen, personas que se encuentran en algún momento durante el curso de la vida diaria. De manera que comparten, aunque sólo sea breve o superficialmente, no sólo un tiempo común sino también un espacio común. "Intervienen recíprocamente en sus biografías", por lo menos de una manera mínima; "envejecen juntas" por lo menos momentáneamente y están en interacción directa y personal como sujetos, como egos. Los amantes, mientras dura el amor, son asociados, como lo son los cónyuges hasta el momento de separarse o los amigos hasta que se distancian. También lo son los miembros de las orquestas, los que juegan partidas, los extraños que conversan en un tren, los regateros en un mercado, o los habitantes de una aldea: todo conjunto de personas que tienen una relación inmediata, directa. Sin embargo, quienes forman el núcleo de esta categoría son aquellas personas que mantienen este tipo de relaciones de manera más o menos continua y no de una manera esporádica o incidental. Los demás se eclipsan y forman la segunda clase de semejantes: "los contemporáneos".

Los contemporáneos son personas que comparten un tiempo común pero no un espacio común: viven (más o menos) en el mismo período de la historia y mantienen relaciones sociales, a menudo muy atenuadas, unas con otras; sólo que no se conocen directamente, por lo menos según el curso normal de las cosas. Están ligados no por una interacción social directa, sino por una serie generalizada de supuestos simbólicamente formulados (es decir, culturales) sobre los modos típicos de conducta de cada cual. Además el nivel de generalización es aquí una cuestión de grado, de manera que la graduación de interés y participación personales en las relaciones de asociados (desde los amantes a conocidos circunstanciales) —también relaciones culturalmente regidas, desde luego— continúa hasta que los vínculos sociales se sueltan y se da en lo anónimo, lo estándar y lo intercambiable:

> Al pensar en mi amigo ausente A., me forjo un tipo ideal de su personalidad y conducta basado en mi pasada experiencia de A. como asociado mío. El echar una carta a un buzón, espero que personas desconocidas llamadas empleados de correo se conduzcan de modo típico, no del todo inteligible para mí, para que mi carta llegue a su destino dentro de un tiempo típicamente razonable. Sin haber conocido nunca a un francés y un alemán, entiendo "por qué Francia teme el rearme de Alemania" Obedeciendo a las reglas de la gramática inglesa [en mis escritos], adopto un esquema de conducta socialmente aprobado por mis semejantes contemporáneos angloparlantes a quienes debo ajustarme para hacerme comprender. Y por último, todo artefacto o utensilio se refiere al anónimo semejante que lo fabricó para que fuera usado por otros anónimos semejantes a fin de alcanzar típicas metas por típicos medios. Estos son sólo unos pocos ejemplos que están sin embargo dispuestos de conformidad con el grado de creciente anonimato y, por lo tanto, de interpretación necesaria para captar al otro y su conducta.[4]

Por último, "los predecesores" y "los sucesores" son individuos que no comparten un tiempo común de modo que por definición, no pueden entrar en interac-

[4] *Ibíd.*, págs. 17-18. Se han agregado los corchetes.

ción; forman en cierto modo una sola clase frente a los asociados y contemporáneos que pueden entrar en interacción. Pero desde el punto de vista de un determinado actor, predecesores y sucesores no tienen exactamente el mismo significado. Como los predecesores ya vivieron, pueden ser conocidos o, más exactamente, puede saberse algo de ellos, de manera que los actos que cumplieron pueden tener alguna influencia en la vida de aquellos de quienes son predecesores (es decir, de sus sucesores). Aunque lo inverso, por la naturaleza del caso, no es posible. Por otro lado, los sucesores no pueden ser conocidos y ni siquiera se puede saber de ellos, pues son los ocupantes aun no nacidos de un futuro que todavía no ha llegado; y aunque sus vidas pueden verse influidas por los actos de aquellos que fueron sus predecesores, lo inverso tampoco es posible.[5]

Sin embargo, a los efectos empíricos resulta más útil formular menos estrictamente estas distinciones y hacer hincapié en el hecho (lo mismo que en el caso de los asociados y contemporáneos) de que son relativas y distan mucho de ser categóricas en la experiencia cotidiana. Con algunas excepciones, nuestros asociados y contemporáneos mayores no desaparecen repentinamente en el pasado sino que de manera más o menos gradual van desvaneciéndose para convertirse en nuestros predecesores a medida que envejecen y mueren, y durante ese período en el que van convirtiéndose en nuestros antepasados nosotros podemos tener algún efecto sobre ellos, del mismo modo en que los hijos tan a menudo modelan las fases finales de la vida de sus padres. Y nuestros asociados y contemporáneos más jóvenes van convirtiéndose gradualmente en nuestros sucesores, de suerte que quienes vivimos lo bastante tenemos a menudo el dudoso privilegio de saber quién habrá de reemplazarnos y ocasionalmente hasta podemos ejercer alguna influencia en la dirección de su desarrollo. "Asociados", "contemporáneos", "predecesores" y "sucesores" no han de considerarse en modo alguno como casilleros en los cuales se distribuyen los individuos con fines de clasificación sino que han de considerarse como indicadores de ciertas relaciones generales, no del todo claras, que los individuos perciben entre sí mismos y los demás.

Pero tampoco esas relaciones se perciben puramente como lo que son; se las aprehende únicamente en virtud de sus formulaciones culturales. Como son formuladas culturalmente, su carácter preciso difiere de una sociedad a otra por cuanto el inventario de esquemas culturales presentes difiere en cada caso; también ese carácter difiere de una situación a otra dentro de una misma sociedad, por cuanto diferentes esquemas accesibles son juzgados apropiados para su aplicación; y difiere de un actor a otro en similares situaciones por cuanto entran en juego hábitos, preferencias e interpretaciones idiosincrásicos. Después de la niñez no hay en general netas experiencias sociales de alguna importancia en la vida humana. Todo está teñido con significaciones impuestas, y los semejantes, lo mismo que los grupos sociales, las obligacio-

[5] Cuando están presentes, "el culto de los antepasados", por un lado, y "las creencias en los espíritus", por otro, los sucesores pueden ser considerados capaces (ritualmente) de entrar en interacción con sus predecesores o los predecesores capaces (místicamente) de entrar en interacción con sus sucesores. Pero en tales casos las "personas" en cuestión son fenomenológicamente no predecesores ni sucesores, sino contemporáneos o hasta asociados. Debería tenerse claramente en cuenta que tanto aquí como en la exposición que sigue, las distinciones se formulan desde el punto de vista del actor, no desde el punto de vista de un observador exterior, de una tercera persona. En cuanto al lugar que ocupa en las ciencias sociales la interpretación desde el punto de vista del actor (a veces mal llamada "subjetiva"), véase T. Parsons, *The Structure of Social Action* (Glencoe, Ill., 1937), especialmente los capítulos sobre los escritos metodológicos de Max Weber.

nes morales, las instituciones políticas o las condiciones ecológicas, son captados sólo a través de un tamiz de símbolos significativos que son los vehículos de la objetivación de aquéllos, un tamiz que, por lo tanto, dista mucho de ser neutro en lo tocante a la naturaleza "real" de dichos semejantes, grupos sociales, etc. Asociados, contemporáneos, predecesores y sucesores lo son tanto por su nacimiento como por ser construidos.[6]

Ordenes simbólicos para definir a la persona en Bali

En Bali,[7] hay seis clases de designaciones que una persona puede aplicar a otra para identificarla como individuo único y que yo me propongo considerar atendiendo a este fondo conceptual general: 1) nombres personales; 2) nombres según el orden de nacimiento; 3) términos de parentesco; 4) tecnónimos; 5) títulos de *status* (generalmente llamados "nombres de casta" en la bibliografía sobre Bali) y 6) títulos públicos, por los cuales entiendo títulos que indican una ocupación o dignidad y que llevan jefes, gobernantes, sacerdotes y dioses. En la mayor parte de los casos, las varias designaciones no se emplean simultáneamente sino que se emplean alternativamente según la situación y a veces según el individuo. Tampoco todas las clases de designaciones se usan siempre; pero éstas son las únicas generalmente reconocidas y regularmente aplicadas. Como cada clase no consiste en un mero conjunto de útiles designaciones sino en un sistema terminológico neto y limitado, me referiré a ellas llamándolas "órdenes simbólicos de definición de la persona" y las consideraré primero en serie y luego como un conjunto más o menos coherente.

Nombres personales

El orden simbólico definido por nombres personales es el más simple de describir porque en términos formales es el menos complejo y en términos sociales el menos importante. Todos los balineses llevan nombres personales, sólo que rara vez se los usa, ya que para referirse a ellos mismos o a otras personas o para dirigirle la

[6] Es en este aspecto donde la formulación de asociado-contemporáneo-predecesor-sucesor difiere críticamente de por lo menos algunas versiones de la formulación de *Umwelt-Mitwelt-Vorwelt-Nachwelt* de que aquélla deriva pues aquí se trata, no de apodícticas declaraciones de "subjetividad trascendental" *à la* Husserl, sino más bien de "formas de comprensión" sociopsicológicamente desarrolladas e históricamente transmitidas *à la* Weber. Se encontrará una discusión, si bien algún tanto indecisa, sobre este contraste en M. Merleau-Ponty, "Phenomenology and the Sciences of Man", en su *The Primacy of Perception* (Evanston, 1964), págs. 43-55.

[7] En la siguiente exposición, me veré forzado a esquematizar mucho las prácticas balinesas y presentarlas como si fueran más homogéneas y más coherentes de lo que realmente son. Especialmente las enunciaciones categóricas, tanto positivas como negativas ("todos los balineses..." o "ningún balinés...") deben entenderse como si implícitamente se hubiera agregado a ellas "... que yo sepa" y hasta a veces se han pasado por alto excepciones consideradas "anormales". Desde el punto de vista etnográfico, se hallarán exposiciones más completas de algunos de los hechos aquí resumidos en H. y C. Geertz, "Teknonymy in Bali: Parenthood, Age-Grading, y Genealogical Amnesia", *Journal of the Royal Anthropological Institute* 94 (part 2) (1964); págs. 94-108; C. Geertz, "Tihingan: A Balinese Village", *Bijdragen tot de taal-, Land- en volkenkunde*, 120 (1964); págs. 1-33; y C. Geertz, "Form and Variation in Balinese Village Structure", *American Anthropologist* 61 (1959); pág. 991-1012.

palabra a alguien. (Usarlos en el caso de los antepasados e incluso de los padres de uno es ciertamente sacrílego.) Con más frecuencia se alude a los niños con sus nombres personales y hasta en algunas ocasiones se usan estos nombres para dirigirse a ellos. Por eso se los llama a veces nombres de "niño" o de "pequeño" aunque ritualmente se asignan a los ciento cinco días del nacimiento y se conservan sin cambio durante todo el curso de la vida de un hombre. En general, los nombres personales se oyen rara vez y no tienen casi ninguna importancia en la vida pública.

Sin embargo, a pesar de esta marginación social, el sistema de los nombres personales tiene ciertas características que de manera más o menos indirecta resultan extremadamente significativas para comprender las ideas balinesas sobre la condición de persona. En primer lugar, los nombres personales son, por lo menos entre el pueblo común (un noventa por ciento de la población), arbitrariamente acuñados, con sílabas sin sentido preciso. No son nombres tomados de un repertorio establecido que pudiera prestarles alguna significación secundaria, por ejemplo, ser "corrientes" o "inusitados", reflejar el modo de ser de alguien por llamarse uno lo "mismo" que ese alguien (un antepasado, un amigo de los padres, un personaje famoso) o ser propicio, conveniente, característico de un grupo o región o indicar una relación de parentesco.[8] En segundo lugar, es cuidadosamente evitada la repetición de nombres personales dentro de una misma comunidad, es decir, un núcleo políticamente unificado. Esa comunidad (llamada **bandjar** o "caserío") es el grupo primario que está inmediatamente afuera de la esfera puramente doméstica de la familia y en algunos aspectos hasta es más íntima. Generalmente en alto grado endogámico y siempre muy solidario, el caserío es el mundo de los asociados por excelencia; y dentro de ese mundo toda persona posee por lo menos los rudimentos de una identidad cultural completamente única. En tercer lugar, los nombres personales son como monomios, de manera que no indican conexiones familiares ni el hecho de que un individuo sea miembro de un determinado grupo. Y por fin, en Bali no hay (salvo raras excepciones que en todo caso son sólo parciales) sobrenombres ni apodos de la clase de "Ricardo Corazón de León " o "Iván el Terrible" entre los miembros de la nobleza, ni existen diminutivos aplicados a los niños ni nombres cariñosos de animalitos para los amantes, cónyuges, etc.

De manera que cualquiera que sea el papel que desempeñe el orden simbólico de definir a las personas por el sistema de los nombres personales en cuanto distinguir a un balinés de otro o en cuanto a ordenar relaciones sociales, dicho papel es esencialmente residual por su naturaleza. El nombre de uno es lo que le queda a alguien cuando se quitan todas las otras designaciones culturales, socialmente mucho más salientes, atribuidas a una persona. Como lo indica el hecho de que en el plano religioso virtualmente se evite el uso directo de los nombres personales, éstos son una cuestión profundamente privada. En realidad, al acercarse el fin de la vida de un hombre, cuando sólo está a un paso de la divinidad en que habrá de convertirse después de su muerte y cremación, sólo él (o él y unos pocos amigos igualmente

[8] Mientras los nombres personales del pueblo común son meros inventos sin sentido, los de la gente de posición elevada están tomados a menudo de fuentes sánscritas y "significan" algo, por lo general de alto vuelo, como "virtuoso guerrero" o "soberbio erudito", pero esa significación es ornamental antes que denotativa y en la mayor parte de los casos no se sabe realmente lo que significa el nombre; sólo se conoce el simple hecho de tener uno. Este contraste entre los nombres sin sentido entre los campesinos y de vacua grandilocuencia entre la gente acomodada no deja de tener significación cultural, pero ésta reside fundamentalmente en el plano de la expresión y de la percepción de la desigualdad social, no en el plano de la identidad personal.

ancianos) puede saber lo que en realidad implica su nombre personal; cuando el hombre desaparece, con él desaparece su nombre. En el bien alumbrado mundo de la vida cotidiana, la parte puramente personal de la definición cultural de un individuo (aquello que en el contexto de la comunidad inmediata de asociados es lo más plenamente y completamente suyo, y sólo suyo) está absolutamente tácita, y también se callan los aspectos más idiosincrásicos, meramente biográficos y, por consiguiente, transitorios de su existencia como ser humano (lo que nosotros, en nuestra perspectiva más egoísta llamamos su personalidad) en favor de aspectos más típicos, harto convencionalizados y por consiguiente más perdurables.

Nombres según el orden de nacimiento

Las más elementales designaciones ya algo más corrientes son aquellas asignadas a un niño y aun a un recién nacido en el momento de su nacimiento según el niño sea el primero, el segundo, el tercero o el cuarto, etc. miembro de una serie de hermanos. Hay algunas variaciones locales de su uso, pero el sistema más común es el de llamar *Wayan*, al primer hijo, *Njoman* al segundo, *Made* (o *Nengah*) al tercero y *Ktut* al cuarto, y entonces comienza de nuevo el ciclo con *Wayan* para el quinto hijo, *Njoman* para el sexto, etc.

Estos nombres según el orden de nacimiento son los más frecuentemente usados para dirigirse a una persona y para referirse a ella en el seno del caserío y en el caso de niños y hombres y mujeres jóvenes que todavía no tienen hijos. En caso vocativo se les usa casi siempre sin agregarles el nombre personal: "Wayan, dame la azada". Cuando se hace referencia a la persona los nombres pueden estar complementados por el nombre personal, especialmente cuando no hay otra manera de distinguir a una determinada persona de las docenas de Wayans o Njomans de la aldea y entonces se dice: "No, no Wayan Rugrug, sino Wayan Kepig", etc. Los padres se dirigen a sus hijos y los hermanos sin hijos se llaman entre sí casi exclusivamente con estos nombres en lugar de emplear los personales o los términos de parentesco. Sin embargo, en el caso de personas que han tenido hijos, nunca se los usa en el seno de la familia ni fuera de ella, sino que se emplean tecnónimos en su lugar, como veremos; los balineses que llegan a la madurez sin tener hijos (y éstos forman una pequeña minoría) continúan siendo ellos mismos niños —es decir, simbólicamente se los representa como tales— una circunstancia que constituye comúnmente una gran vergüenza para ellos y un embarazo para sus asociados, que tratan de evitar las formas del vocativo, para dirigirse a ellos.[9]

El sistema de definir a la persona según el orden de nacimiento representa por lo tanto una especie de enfoque de *plus ça change* de la denominación de individuos. El sistema los distingue según cuatro apelaciones que carecen de todo contenido de significación y que no definen clases genuinas pues no hay ninguna realidad conceptual o social en cuanto a la clase de todos los Wayans o de todos los Ktuts

[9] Esto, por supuesto, no quiere decir que esas personas se vean reducidas *sociológicamente* (y mucho menos psicológicamente) a desempeñar el papel de un niño pues sus asociados las aceptan como personas adultas, aunque incompletas. El no tener hijos es sin embargo una clara desventaja para quien aspira a adquirir poder o prestigio local y por mi parte nunca conocí a un hombre sin hijos cuya palabra tuviese mucho peso en los consejos de la aldea o que, lo cual es más o menos lo mismo, no estuviera en cierto modo socialmente marginado.

de una comunidad), no expresan ninguna característica completa de los individuos a quienes se aplica (pues no se dice que los Wayans tengan rasgos psicológicos o espirituales especiales en común frente a los Njomans o Ktuts). Estos nombres, que no tienen una significación literal en sí mismos (no son numerales ni derivados de numerales), ni siquiera indican la posición o rango de los hermanos de algún modo realista o digno de confianza.[10] Un Wayan puede ser el quinto (¡o el noveno!) hijo así como el primero; y atendiendo a la tradicional estructura demográfica campesina —gran fertilidad además de una alta tasa de niños muertos y de muertes en la infancia y en la niñez— un Made o u Ktut puede ser el mayor de una larga serie de hermanos y un Wayan el menor de la serie. Lo que estos nombres indican es que, considerando todas las parejas que procrean, los nacimientos forman una sucesión cíclica de Wayans, Njomans, Mades, Ktuts, y luego de nuevo Wayans, en una interminable e imperecedera serie de cuatro etapas. Físicamente los hombres llegan y se van como corresponde a las criaturas efímeras que son, pero socialmente las *dramatis personae* son eternamente las mismas a medida que nuevos Wayans y Ktuts surgen del mundo intemporal de los dioses (pues también los infantes están sólo a un paso de la divinidad) para reemplazar a aquellos que se disuelven una vez más en ese mundo.

Términos de parentesco

Formalmente la terminología de parentesco en Bali es de un tipo muy simple y pertenece a la variedad conocida técnicamente como "hawaiana" o "generacional". En este tipo de sistema, un individuo clasifica a sus parientes atendiendo primariamente a la generación que ellos ocupan con respecto a la suya propia. Es decir, hermanos, hermanastros y primos (y los hermanos de sus cónyuges, etc.) se agrupan juntos con el mismo término; todos los tíos y tías de cada rama se clasifican terminológicamente junto con el padre y la madre; todos los hijos de hermanos, hermanas, primos, etc. (es decir, sobrinos, de una y otra clase) se identifican con los propios hijos de cada uno y así sucesivamente hacia abajo se clasifican los nietos, los bisnietos, etc. según las generaciones y hacia arriba los abuelos, bisabuelos, etc. Para un actor dado, el cuadro general es una disposición, semejante a la masa de hojaldre, de parientes, en la cual cada hoja representa una generación diferente; la de los padres del actor o la de sus hijos, la de los abuelos o las de los nietos y así sucesivamente, de manera que la hoja que él mismo representa y desde la cual se hacen los cálculos está situada exactamente en el medio del pastel.[11]

Dada la existencia de esta clase de sistema, el hecho más significativo (y bastante poco frecuente) sobre la manera en que funciona en Bali atañe a que los términos contenidos en el sistema casi nunca se usan en vocativo, sino que se los emplea sólo en tercera persona, y esto no con mucha frecuencia. Con raras excepciones nadie llama a su propio padre (o tío) "padre", ni a su propio hijo (o sobrino / sobri-

[10] Desde un punto de vista puramente etimológico, tienen cierta aureola de significación pues derivan de raíces antiguas que indican "primero", "medio" y "siguiente"; pero estas sutilísimas significaciones no tienen genuina validez en la vida cotidiana y, si son percibidas, lo son sólo muy periféricamente.

[11] En rigor de verdad, el sistema balinés (o, con toda probabilidad, cualquier otro sistema) no se refiere puramente a las generaciones; pero lo que nos proponemos acá es tan sólo exponer la forma general del sistema, no su estructura precisa. Se encontrará un sistema terminológico completo en H. y C. Geertz, "Teknonymy in Bali".

na) hijo, ni a su propio hermano (o primo) "hermano", etc. Ni siquiera existen formas vocativas para nombrar a parientes genealógicamente más jóvenes que uno; en el caso de parientes mayores, existen, pero lo mismo que ocurre con los nombres personales, usarlas se considera una falta de respeto a los mayores. En realidad, las formas de tercera persona se usan sólo cuando se necesita específicamente suministrar alguna información de parentesco como tal, pero casi nunca como medio general de identificar a una persona.

Los términos de parentesco aparecen en el discurso público sólo en respuesta a alguna pregunta o para referirse uno a algún acontecimiento que ha sucedido o que se espera que suceda y en relación con el cual la existencia del vínculo de parentesco es un punto pertinente de información. ("¿Vas a ir a la limadura de dientes del padre de Regreg?" "Sí, él es mi hermano".) De manera que también aquí los modos de dirigirse a una persona y de referirse a ella en el seno de la familia no son más (o no mucho más) íntimos o expresivos de los vínculos de parentesco que aquellos que se usan en el seno del caserío en general. Apenas un niño tiene la edad suficiente para poder hacerlo (digamos, seis años, aunque naturalmente esto varía), llama al padre y a la madre con el mismo término —un tecnónimo, un título de status o un título público—, que todo el mundo que los conoce también emplea para llamarlos, y el niño mismo es llamado a su vez por los padres Wayan, Ktut, o lo que fuere. Y, aun más seguramente, el niño se referirá a sus padres, en presencia de ellos o no, empleando también este término popular extradoméstico.

En suma el sistema balinés de terminología de parentesco define a los individuos en un idioma primariamente taxonómico (cara a cara) como ocupantes de zonas dentro de un campo social, no como partícipes en la interacción social. El sistema funciona casi enteramente como un mapa cultural en el cual pueden situarse ciertas personas y otras no. Desde luego, de estas determinaciones se siguen algunas ideas de la apropiada conducta interpersonal una vez que se ha determinado el lugar que ocupa una persona en la estructura social. Pero lo que cuenta en la práctica concreta es que la terminología de parentesco se emplea casi exclusivamente al servicio de la determinación, y no de la conducta, que está dominada por otras herramientas simbólicas.[12] Las normas sociales asociadas con el parentesco, aunque son bien reales, habitualmente quedan eclipsadas (aun dentro de grupos típicos de parientes como familias, casas, linajes) por normas culturalmente mejor armadas y asociadas con la religión, la política y sobre todo con la estratificación social.

Sin embargo, a pesar del papel relativamente secundario que desempeña en cuanto a modelar el flujo del proceso social, el sistema de la terminología de parentesco, lo mismo que el sistema de nombres personales, contribuye de manera importante aunque indirecta a forjar la noción balinesa de la condición de persona. Pues, como sistema de símbolos significativos, dicha terminología también representa una estructura conceptual en virtud de la cual los individuos (el yo de uno así como el yo de los demás) son aprehendidos; trátase de una estructura conceptual que además, en notable congruencia con la estructura de los otros sistemas de definición de la persona, está construida de manera diferente y orientada también de manera diferente. Aquí el tema fundamental es la inmovilización del tiempo por obra de la iteración de la forma.

[12] Sobre una distinción, semejante a la trazada aquí, entre los aspectos de "orden" y los aspectos "que designan papeles" en las terminologías de parentesco, véase D. Schneider y G. Homans, "Kinship Terminology and the American Kinship System" *American Anthropologist* 57 (1955); págs. 1195-1208.

Esta iteración se cumple en virtud de una terminología balinesa de parentesco que todavía no mencioné: en la tercera generación, hacia arriba y hacia abajo respecto del actor, los términos se tornan completamente recíprocos. Es decir, el término que designa al bisabuelo y el término que designa al bisnieto es el mismo: *kumpi*. Las dos generaciones y los individuos que las componen están culturalmente identificados. Simbólicamente, un hombre es equiparado hacia arriba con el más distante ascendiente y hacia abajo con el más distante descendiente, con los cuales tiene alguna probabilidad de estar en interacción como persona viva.

En realidad, esta clase de terminología recíproca se aplica hasta la cuarta generación y aún más allá de ella, pero como es sumamente raro que la vida de un hombre y la de su bisabuelo (o la de su bisnieto) coincidan, esta continuación tiene un interés sólo teórico y la mayor parte de la gente ni siquiera conoce los términos que deberían emplearse. Es el período de cuatro generaciones (es decir, la del propio actor más tres generaciones hacia arriba o hacia abajo) lo que se considera el ideal accesible, la imagen (como nuestros setenta años) de una vida plenamente completa y alrededor de la cual la terminología del kumpi-kumpi pone, por así decirlo, un enfático paréntesis cultural.

Ese paréntesis está aun más acentuado por los ritos que rodean a la muerte. En el funeral de una persona, todos sus parientes que pertenecen a una generación más joven deben rendir homenaje al espíritu del muerto a la manera hindú, con las palmas puestas en la frente, ante el féretro y luego en la sepultura. Pero esta obligación virtualmente absoluta, el centro sacramental de la ceremonia funeraria, se suspende en el caso de la tercera generación descendiente, la generación de sus "nietos". Sus "bisnietos" son su *kumpi*, así como él es el de ellos, de suerte que, como dicen los balineses, no son realmente más jóvenes que él sino que son más bien "de la misma edad". Como tales, no sólo no se les pide que rindan homenaje a su espíritu sino que lo tienen expresamente prohibido. Un hombre dirige sus oraciones sólo a los dioses y, lo que es lo mismo, a sus mayores, no a sus iguales o a los que son más jóvenes que él.[13]

De manera que la terminología del parentesco en Bali no sólo divide a los seres humanos en capas de generaciones en relación con un determinado actor, sino que comba esas capas para formar una superficie continua que une la "más baja" con la "más alta", por lo cual quizá sería más exacta, en lugar de la imagen del hojaldre, la imagen de un cilindro dividido en seis bandas paralelas llamadas "uno mismo", "padres", "abuelo", "kumpi", "nieto" e "hijo".[14] Lo que a primera vista parece una formulación muy diacrónica que hace hincapié en el incesante progreso de las generaciones es, en verdad, una afirmación de la esencial irrealidad —o en todo caso de su

[13] Por la misma razón, desde luego, los ancianos de la misma generación que las del difunto no rezan a su espíritu.

[14] Podría parecer que el hecho de que haya términos más allá del nivel de *kumpi* contradijera este punto de vista. Pero en realidad le presta apoyo. Pues, en los raros casos en que un hombre tiene un tataranieto (*kelab*) de bastante edad para rendirle culto a su muerte, ese niño tiene también prohibido hacerlo. Pero en este caso no porque sea de "la misma edad" del difunto, sino porque es (una generación) mayor", es decir, equivalente al "padre" del hombre muerto. Del mismo modo el anciano que vive lo bastante para tener un *kelab*, un tataranieto, que habiendo pasado de la niñez muere luego, le rendirá culto solamente en la tumba del niño, pues éste es mayor que él en una generación. En principio, la misma estructura se mantiene en generaciones más distantes, pero como los balineses no usan términos de parentesco para referirse a los muertos ni a los aún no nacidos, el problema es enteramente teórico: Así los llamaríamos y así los trataríamos si tuviéramos tales parientes, que nunca tuvimos".

poca importancia— de ese progreso. El sentido de secuencia, de series de parientes que se suceden unos a otros a través del tiempo, es una ilusión engendrada por el hecho de considerar el sistema terminológico como si fuera usado para formular la condición cambiante de las interacciones directas entre un hombre y sus parientes a medida que ese hombre envejece hasta llegar a la muerte, como en realidad se usan muchos, si no los más, de tales sistemas. Cuando uno considera, según primariamente lo consideran los balineses, como una sensata taxonomía de los tipos posibles de relaciones familiares que pueden tener los seres humanos (una clasificación de los parientes en grupos naturales), resulta claro que las bandas del cilindro son usadas para representar el orden genealógico de madurez entre personas vivas y nada más. Esas bandas pintan las relaciones espirituales (y, lo que es lo mismo, estructurales) entre generaciones coexistentes, no la situación de generaciones sucesivas en un proceso histórico que no se repite.

Los tecnónimos

Si los nombres personales son tratados como si fueran secretos militares, si los nombres por orden de nacimiento se aplican principalmente a los niños y a los jóvenes adolescentes y si los términos de parentesco son invocados esporádicamente y sólo con el fin de dar una especificación secundaria, ¿cómo hacen entonces los balineses para dirigirse los unos a los otros y para referirse a otras personas? En el caso de la gran masa de los campesinos la respuesta es: mediante tecnónimos.[15]

Tan pronto como recibe su nombre el primer hijo de una pareja, la gente comienza a dirigirse y a referirse a ella llamándola "padre de" y "madre de" Regreg, Pula, o cualquiera que sea el nombre del hijo. Y continuará siendo llamada así (y llamándose ellos mismos) hasta que nazca su primer nieto, momento en el cual se los llamará "abuelo de" y "abuela de" Suda, Lilir o lo que fuere; y un cambio parecido se verificará si los miembros de esa pareja viven lo bastante para ver a su primer bisnieto.[16] De manera que, en el espacio de vida "natural" de cuatro generaciones, de kumpi a kumpi, el término por el cual un individuo es conocido cambiará tres veces, primero cuando él mismo tiene su primer hijo, luego cuando por lo menos uno de sus hijos tiene un hijo y, por último, cuando por lo menos uno de sus nietos tiene uno.

Claro está, no son muchas las personas que tienen una vida tan larga y que sean afortunadas en cuanto a la fertilidad de sus descendientes. Además, hay una gran

[15] Los pronombres personales representan otra posibilidad y podrían considerarse un orden simbólico separado para definir a las personas. Pero, en realidad, los balineses tienden a evitar su empleo en la medida de lo posible, con lo que a menudo incurren en alguna torpeza de expresión.

[16] Este uso del nombre personal de un descendiente como parte de un tecnónimo en modo alguno contradice mis anteriores afirmaciones de que esos nombres no tienen circulación pública. Aquí el "nombre" es parte de la denominación de la persona que lleva el tecnónimo, no (ni siquiera por derivación) del niño epónimo, cuyo nombre se toma puramente como un punto de referencia y no tiene —que yo sepa— ningún valor simbólico independiente. Si el niño muere, aún en la infancia, generalmente el tecnónimo se conserva sin cambio alguno; el niño epónimo se dirige a sus padres y se refiere a ellos usando el tecnónimo que contiene su propio nombre sin que él repare en ello; no hay indicio alguno de que el niño cuyo nombre está contenido en los tecnónimos de sus padres, abuelos o bisabuelos sea por eso diferente de sus hermanos cuyo nombre no figura en el tecnónimo o que tenga mayores privilegios que ellos; los tecnónimos no se cambian para incluir en ellos los nombres de niños más favorecidos o más capaces.

variedad de otros factores que contribuyen a complicar este cuadro simplificado. Pero, haciendo a un lado las sutilezas, lo cierto es que aquí tenemos un sistema de tecnonimia excepcionalmente bien desarrollado y socialmente de gran influencia. ¿Qué influencia tiene este sistema sobre las percepciones que el individuo balinés tiene de sí mismo y de sus conocidos?

Su primer efecto es identificar la pareja de marido y mujer, en lugar de adoptar ésta el apellido del marido como ocurre en nuestra sociedad; sólo que aquí lo que lleva a cabo la identificación es, no el acto del matrimonio, sino la procreación. Simbólicamente, el lazo que une a los cónyuges está expresado atendiendo a su común relación con los hijos, nietos o bisnietos y no atendiendo al hecho de que la mujer ingrese en la "familia" del marido (a la cual generalmente ya no pertenece pues en Bali el matrimonio es en alto grado endogámico).

Esta pareja de marido y mujer o, más exactamente, de padre y madre, tiene una gran importancia económica, política y espiritual. Es en verdad la piedra fundamental del edificio social. Los hombres solteros no pueden participar en el consejo de la aldea cuyos escaños están ocupados por casados; y, con raras excepciones, sólo hombres con hijos tienen algún peso en el consejo. (En realidad, en algunos caseríos, los hombres no adquieren una banca en el consejo hasta no haber tenido un hijo.) Lo mismo cabe decir de otros grupos, organizaciones de voluntarios, sociedades de irrigación, congregaciones en los templos, etc. En virtualmente todas las actividades locales, desde las religiosas hasta las agrícolas, la pareja participa como una unidad; el varón desempeña ciertas tareas y la mujer otras tareas complementarias. Al vincular a un hombre con una mujer por la incorporación del nombre de uno de sus descendientes directos en el suyo propio, la tecnonimia subraya tanto la importancia de la pareja conyugal en la sociedad local como el enorme valor que se asigna a la procreación.[17]

Ese valor también se manifiesta de manera más explícita en la segunda consecuencia cultural del uso generalizado de tecnónimos: la clasificación de individuos en lo que, a falta de una expresión mejor, podríamos llamar estratos de procreación. Desde el punto de vista cualquier actor, sus compañeros de la aldea se dividen en personas sin hijos llamadas Wayan Made, etc., personas con hijos llamadas "Padre (madre) de", personas con nietos llamadas "abuelo (abuela) de" y personas con bisnietos llamadas "bisabuelo (bisabuela)". Y a esta división está ligada una imagen general de la naturaleza de la jerarquía social: las personas sin hijos son como menores de edad dependientes; los padres-de son ciudadanos activos que dirigen la vida de la comunidad; los abuelos-de son respetadas personas maduras que dan sabios consejos desde fuera del escenario y los bisabuelos-de son ancianos dependientes que ya están retornando al mundo de los dioses. En cualquier caso, dado que hay que emplear varios mecanismos para ajustar a las realidades prácticas esta formula quizá demasiado esquemática a fin de poder establecer una escala social viable. Pero una vez hechos estos ajustes se comprueba que el "rango procreativo" de un hombre es el principal elemento de su identidad social, tanto a sus propios ojos como a los ojos de todos los demás. En Bali, las etapas de la vida humana no se conciben desde el punto de

[17] La tecnonimia también subraya otro tema que está presente en todos los órdenes de definición de las personas aquí expuestos: minimiza la diferencia entre los sexos que quedan así representados como virtualmente intercambiables por lo menos en la mayor parte de los papeles sociales. Sobre una interesante discusión acerca de este tema, véase J. Belo, *Rangda and Barong* (Locust Valley, N.Y., 1949)

vista del envejecimiento biológico, al que se concede escasa atención cultural, sino que se las mira atendiendo a los procesos de permanente génesis social.

De manera que lo que cuenta no es el mero poder de reproducción como tal, por ejemplo, cuántos hijos es capaz uno de engendrar. Una pareja con diez hijos no es más honrada que una pareja con cinco; y una pareja con sólo un hijo que a su vez tiene también un solo hijo sobrepasa a las dos anteriores. Lo que cuenta es la continuidad de la reproducción, la conservación de la capacidad de la comunidad para perpetuarse, como lo muestra claramente la tercera consecuencia del empleo de la tecnonimia: la designación de cadenas de procreación.

La manera de que la tecnonimia de Bali delinea esas cadenas puede verse en el diagrama de la figura1. A los efectos de la simplicidad he tomado sólo los tecnónimos masculinos y empleado nombres occidentales. También dispuse el modelo a fin de poder hacer resaltar el hecho de que el empleo de tecnónimos refleja la edad absoluta, no el orden genealógico (o el sexo) de los descendientes epónimos.

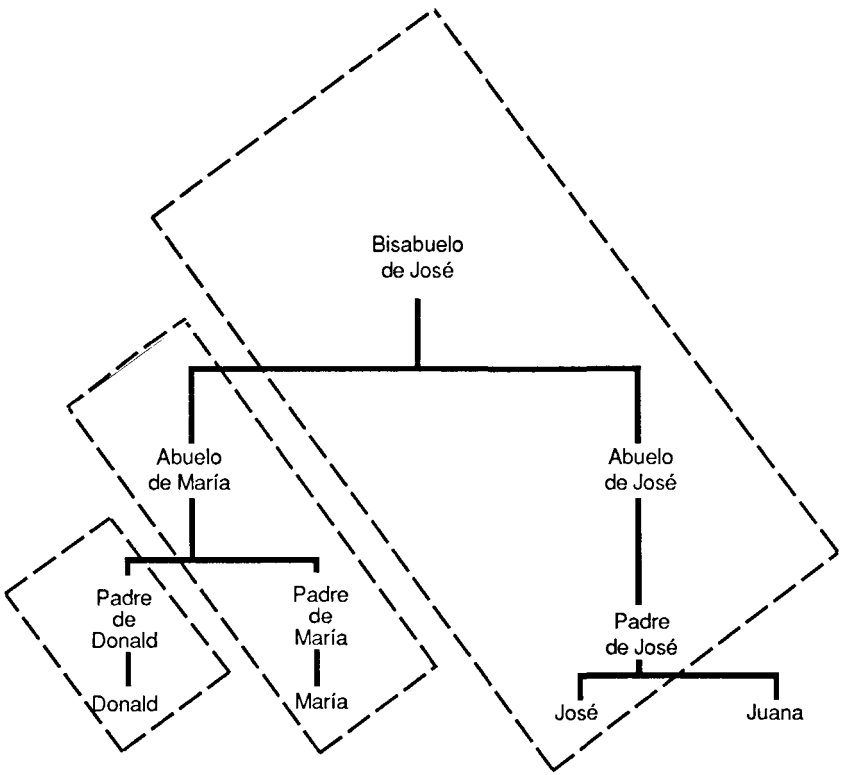


Figura 1

Nota: María es mayor que Donald; José es mayor que María, que Juan y que Donald. Las edades relativas de todas las otras personas (salvo, por supuesto, el hecho de que son ascendientes y descendientes) no son importantes en lo que atañe a la tecnonimia.

Como lo indica la figura 1, la tecnonimia delinea no sólo rangos procreativos, sino secuencias específicas de tales rangos que abarcan dos, tres y cuatro (muy ocasionalmente, cinco) generaciones. Los contenidos particulares de estas secuencias son en gran medida accidentales. Por ejemplo, si María hubiera nacido antes que José o Donald antes que María toda la disposición se vería alterada. Pero, aunque los individuos particulares tomados como referentes y por lo tanto, las secuencias particulares de filiación que reciben reconocimiento simbólico son una cuestión arbitraria no muy consecuente, el hecho de que se hayan escogido esas secuencias subraya un hecho importante respecto de la identidad personal en Bali: un individuo no es concebido en el contexto de lo que fueron sus antepasados (*eso*, dado el velo cultural que se extiende sobre los muertos, ni siquiera se conoce), sino en este contexto: de quién ese individuo es antepasado. El individuo no es definido, como ocurre en tantas sociedades del mundo, atendiendo a los seres que lo produjeron, algún antepasado más o menos distante, un gran fundador del linaje, sino atendiendo a quién ha engendrado, un ser específico, que en la mayor parte de los casos aún vive, un individuo que es el hijo, el nieto o el bisnieto y con el cual aquél está ligado mediante una serie particular de lazos procreativos.[18] Lo que relaciona el "bisabuelo de José", al "abuelo de José" y al "padre de José", es el hecho de que todos ellos cooperaron para engendrar a José, es decir, para sustentar el metabolismo social del pueblo de Bali en general y de su aldea en particular. También aquí, lo que parece una celebración de un proceso temporal es en realidad una celebración del mantenimiento de lo que, tomando una expresión de la física, Gregory Bateson llamó correctamente un "estado constante".[19] En este tipo de régimen de tecnónimos, toda la población está clasificada según su relación con la subclase de la población en cuyas manos está asegurar la permanente génesis social: las cohortes de presuntos padres futuros. Aun en el aspecto más saturado por el tiempo de las condiciones humanas, el hecho de ser bisabuelo aparece sólo como un ingrediente de un presente imperecedero.

Títulos de *status*

En teoría, en Bali todos (o casi todos) llevan uno u otro título —*Ida Bagus, Gusti, Pasek, Dauh*, etc.— que coloca a un individuo en un determinado peldaño de la escala social general de Bali; cada título representa un grado específico de superioridad e inferioridad cultural con respecto a otro título, de suerte que toda la población está distribuida en una serie de castas uniformemente escalonadas. En realidad, como lo descubrieron quienes trataron de analizar el sistema desde este punto de vista, la situación es mucho más compleja.

[18] En este sentido, los términos según el orden de nacimiento podrían definirse en un análisis más elegante como "tecnónimos cero" e incluirse en este orden simbólico: una persona llamada Wayan, Njoman, etc. es una persona que no engendró a nadie, una persona que, todavía por lo menos, no tiene descencientes.

[19] G. Bateson, "Bali: The Value System of a Steady State", en J. Fortes, ed., *Social Structure: Studies Presented to Radcliffe-Brown* (Nueva York, 1963), págs.35-53. Bateson fue el primero en señalar, si bien de manera algo oblicua, la peculiar naturaleza acrónica del pensamiento balinés y su punto de vista general estimuló en gran medida este análisis mío más particularmente enfocado. Véase también su "An Old Temple and a New Myth", *Djawa* (Jogacarta) 17 (1937): págs. 219-307, [estos trabajos han sido ahora reproducidos en J.Belo, ed., *Traditional Balinese Culture* (Nueva York, 1970), págs. 384-402; 111-136].

No se trata sencillamente de que unos pocos aldeanos de la clase baja declaren que ellos (o sus padres) se han "olvidado" de cuáles son sus títulos; ni se trata de que haya pronunciadas incongruencias en el rango de los títulos de un lugar a otro y a veces hasta de un informante a otro, no se trata, a pesar de su base hereditaria, de que haya, así y todo, maneras de cambiar los títulos. Estos no son sino detalles (que no dejan de tener su interés) relativos a la manera de funcionar el sistema de la vida cotidiana. Lo que importa destacar es el hecho de que los títulos de *status* no son asignados a grupos sino que lo son sólo a individuos.[20]

En Bali, el *status*, o por lo menos la clase de *status* determinado por títulos, es una característica personal independiente de todo otro factor socioestructural. Desde luego, el título de *status* tiene importantes consecuencias prácticas y esas consecuencias están expresadas mediante una amplia variedad de disposiciones sociales, desde los grupos de parentesco hasta las instituciones gubernamentales. Pero ser un *Dewa*, un *Pulosari*, un *Pring* o un *Maspadan* es, en el fondo, haber heredado el derecho a llevar ese título y a exigir la deferencia pública que se le debe. No es desempeñar un determinado papel, ni pertenecer a un determinado grupo, ni ocupar una determinada posición económica, política o sacerdotal.

El sistema de títulos de *status* es un puro sistema de prestigio. Por el título de un hombre y teniendo uno su propio título se sabe qué comportamiento debe mostrarse con él y él con uno en prácticamente cualquier contexto de la vida pública, independientemente de los otros vínculos sociales que puedan existir entre ambos e independiente de lo que uno pueda pensar de él como hombre. La cortesía balinesa está en alto grado desarrollada y controla rigurosamente la superficie exterior de la conducta social en virtualmente todos los aspectos de la vida cotidiana. El estilo del lenguaje, la postura, el modo de vestirse, de comer, el casamiento y hasta la construcción de la casa y el lugar del entierro y el modo de cremación están fijados según un preciso código de maneras que procede menos de una pasión por la gracia y la elegancia sociales como tales que de consideraciones metafísicas relativamente de vasto alcance.

La clase de desigualdad humana representada en el sistema de los títulos de *status* y en el sistema de la etiqueta que da expresión a aquél es, no moral, ni económica, ni política, sino que es religiosa. Se trata del reflejo, en la interacción cotidiana, del orden divino según el cual debe modelarse esa interacción, lo cual desde este punto de vista es una forma de ritual. El título de un hombre no indica su riqueza, su poder y ni siquiera su reputación moral; señala su composición espiritual, y la incongruencia entre esto y su posición secular pueder ser enorme. Algunos de los más grandes promotores miembros de la importante secta de Bali son tratados con suma rudeza, en tanto que algunos de los tratados con gran consideración son los menos respetados. Sería difícil concebir algo más alejado del espíritu balinés que el comentario de Maquiavelo de que los títulos no confieren honor a los hombres sino que los hombres lo confieren a sus títulos.

En teoría (teoría de Bali), todos los títulos proceden de los dioses. Cada título ha sido transmitido, no siempre sin sufrir alteraciones, de padres a hijos, como una sagrada herencia y la diferencia de valor en cuanto a prestigio que tienen los distintos

[20] No se sabe ni cuántos títulos diferentes hay en Bali (aunque deben de pasar al centenar) ni cuántos individuos lleva cada título, pues nunca se hizo allí un texto orientado en ese sentido. En cuatro aldeas que estudié intensivamente en el sur de Bali estaban representados treinta y dos títulos diferentes y el más usado era llevado por casi doscientos cincuenta individuos en tanto que el menos usado por unos cincuenta o sesenta. Véase C. Geertz, "Tihingan: A Balinese Village ".

títulos es el resultado del diverso grado en que los hombres que los poseyeron observaron las estipulaciones espirituales representadas por el título. Llevar un título significa convenir, por lo menos implícitamente, en satisfacer las normas divinas de acción o, por lo menos, aproximarse a ellas, y no todos los hombres son capaces de hacerlo en la misma medida. El resultado de ello es la discrepancia que existe entre el rango de los títulos y aquellos que los llevan. El *status* cultural, diferente de la posición social, es también aquí un reflejo de la distancia respecto de la divinidad.

Asociado con virtualmente todo título hay algún hecho o alguna serie de hechos legendarios, muy concretos en su naturaleza, que comprenden algún desliz espiritualmente significativo en que incurrió algún poseedor del título. Esos deslices —que difícilmente podrían llamarse pecados— determinarían la medida en que el título decayó en cuanto a valor, la medida en que se apartó del *status* plenamente transcendente y así fijarían, de una manera general por lo menos, su posición en la escala universal del prestigio. Determinadas migraciones geográficas (aunque míticas), matrimonios cruzados, fracasos militares, transgresiones a la etiqueta del duelo, errores en el ritual y cosas semejantes, son consideradas causas del rebajamiento del título en mayor o menor medida: en mayor medida en el caso de títulos inferiores, en menor medida en el caso de los superiores.

Sin embargo, a pesar de las apariencias, este desigual deterioro no es en esencia un fenómeno moral ni histórico. No es moral porque los incidentes que lo ocasionaron no son susceptibles en su mayor parte de ser condenados normalmente con juicios éticos negativos (tanto en Bali como en cualquier otra parte), en tanto que las faltas genuinamente morales (crueldad, traición, deshonestidad, libertinaje) dañan sólo las reputaciones que desaparecen de escena con sus dueños, pero no dañan los títulos que permanecen. Y no es un fenómeno histórico porque esos incidentes, hechos aislados en un momento del tiempo, no son invocados como las causas de las realidades presentes, sino que lo son como enunciaciones de la naturaleza de esas realidades. Lo importante en lo que se refiere a hechos que rebajan un título es, no que hayan ocurrido en el pasado o siquiera que hayan ocurrido, sino que son degradantes. Son formulaciones no de los procesos que han producido el estado de cosas actual ni de juicios morales sobre tal estado (en ninguno de estos ejercicios intelectuales los balineses muestran gran interés): son imágenes de la subyacente relación entre la forma de la sociedad humana y la configuración divina de la cual la sociedad humana, por la naturaleza de las cosas, constituye una imperfecta expresión, más imperfecta en algunos puntos que en otros.

Pero si, después de todo lo que se ha dicho sobre la autonomía del sistema de títulos, se concibe que exista tal relación entre la configuración cósmica y las formas sociales, ¿cómo ha de entenderse esa relación? ¿Cómo el sistema de títulos, basado únicamente en concepciones religiosas, en teorías de inherentes diferencias en cuanto a valor espiritual entre los hombres individuales, está relacionado con lo que, mirando la sociedad desde afuera, llamamos las "realidades" del poder, de la influencia, de la riqueza, de la reputación, etc., realidades implícitas en la división social de los quehaceres? En suma, ¿cómo el orden real de mando social se ajusta a un sistema de prestigio enteramente independiente de ese orden, de suerte que se explique y, es más aún, se sustente la correlación general y aproximada entre ellos que en realidad existe? Esto se realiza por obra de un ingenioso escamoteo o juego de manos con una famosa institución cultural importada de la India y adaptada a los gustos locales: el sistema del *varna*. Por medio del sistema del *varna* los balineses dan forma a un conjunto muy desordenado de casilleros de *status*, una forma representada

como algo surgido naturalmente de ese casillero aunque en realidad está arbitrariamente impuesto.

Como en la India, el sistema *varna* consiste en cuatro grandes categorías: los *brahmanes*, los *chatrias*, los *wesias* y los *sudras*, dispuestos en orden descendente de prestigio; las tres primeras categorías (llamadas en Bali *triwangsas*, "los tres pueblos", definen a un patriciado espiritual frente a la cuarta categoría plebeya. Pero en Bali el sistema del *varna* no es en sí mismo un expediente cultural para realizar discriminaciones de *status* sino que tiene la finalidad de correlacionar las diferencias ya hechas por el sistema de títulos. Resume las literalmente incontables y sutiles comparaciones implícitas en el sistema de títulos y las resume en una neta (desde ciertos puntos de vista demasiado neta) separación de ovejas y cabras, de ovejas de primera calidad y ovejas de segunda calidad, de ovejas de segunda calidad y ovejas de tercera calidad.[21] Los hombres no se perciben entre sí como chatrias o sudras sino como, digamos, *dewas* o *kebun tubuhs*, y usan la distinción de chatria y sudra, para expresar generalmente, y con fines de organización social, el tipo de contraste que está implícito al identificar un título de dewa como un título de chatria y un título de kebun tubuh como un título de sudra. Las categorías del *varna* son rótulos aplicados, no a hombres, sino a los títulos que los hombres llevan; formulan la estructura del sistema de prestigio; los títulos, por otro lado, son rótulos que se aplican a los hombres individuales; colocan a las personas dentro de esa estructura. En la medida en que la clasificación del *varna* es congruente con la distribución real del poder, la riqueza y la consideración en la sociedad —es decir con el sistema de estratificación social— se considera que la sociedad está bien ordenada. La clase correcta de hombres ocupa la clase correcta de lugares: el valor espiritual y la posición social coinciden.

Esta diferencia de función entre el título y el sistema del *varna* se manifiesta claramente en la manera en que se usan realmente las formas simbólicas asociadas con el título y el sistema del *varna*. Entre los triwangsas (quienes con algunas excepciones no emplean tecnónimos), el título de un individuo se usa como término principal para dirigirse directamente a él o para referirse a él en tercera persona. Uno llama a un hombre *Ida Bagus*, *Njakan* o *Gusi* (*no* brahman, chatria o wesia) y se refiere a él en tercera persona usando los mismos términos y a veces agregando el nombre según el orden de nacimiento para dar una especificación más exacta (Ida Bagus Made, Njakan Njoman, etc.). Entre los sudras, los títulos se usan sólo con referencia a la tercera persona, nunca en vocativo, y aun así principalmente para referirse a miembros de otras aldeas y no a los de la propia aldea, en casos en que el tecnónimo de la persona aludida pueda no conocerse o, si se conoce, es considerado demasiado familiar para designar a alguien que no pertenece a la aldea. Dentro de la aldea, los títulos de sudras para referirse a personas sólo se usan cuando se considera pertinente destacar el *status* de prestigio ("El Padre de José es un *Kedisan* y, por lo tanto, 'inferior' a nosotros *Pandes*", etc.) en tanto que uno, por supuesto, se dirige a otra persona empleando tecnónimos. Dentro de los límites de la aldea, donde salvo entre amigos íntimos no se usan tecnónimos, el término más común para dirigirse a una persona es *Djero*. Este término significa literalmente "interno" o "de adentro", es decir, designa a un miembro de los *triwangsas*, a quienes se considera que están "adentro"

[21] Las categorías del *Varna* están a menudo subdivididas, especialmente en el caso de las personas de alta posición, en tres clases —superior (*utama*), media (*madia*) e inferior (*nista*)— y los varios títulos de la categoría general están apropiadamente subagrupados. No podemos dar aquí un análisis completo del sistema de estratificación social en Bali, que es tanto de tipo polinesio como de tipo indio.

en oposición a los sudra que están "afuera" (*Djaba*); pero en este contexto la palabra viene a querer decir: "Para ser cortés, me estoy dirigiendo a ti como si fueras un *triwagsa*, lo cual no eres (si lo fueras me dirigiría a ti llamándote por tu título) y espero que a tu vez emplees la misma simulación". En cuanto a los términos del sistema del *varna*, los usan tanto los *triwangsas* como los sudras por igual pero sólo para conceptualizar en términos generales, la jerarquía de prestigio, una necesidad que habitualmente aparece en relación con cuestiones políticas, sacerdotales o estratificatorias que trascienden el caserío: "Los reyes de Klungkung son chatrias pero los de Tabanan son sólo wesias" o "Hay muchos brahmanes ricos en Sanur y ésa es la razón de que los sudras tengan tan poco que decir allí sobre los asuntos de la aldea", etcétera.

De modo que el sistema del *varna* hace dos cosas. Conecta una serie de lo que parecen arbitrarias distinciones de prestigio *ad hoc* (los títulos) con el hinduismo o la versión balinesa del hinduismo y así los entronca en una cosmovisión general. E interpreta las implicaciones que esa cosmovisión (y por lo tanto los títulos) tiene para la organización social; los desniveles de prestigio implícitos en el sistema de títulos deberían estar reflejados en la real distribución de riquezas, poder y consideración en la sociedad y, en verdad, deberían coincidir completamente. El grado en que se alcanza verdaderamente esa coincidencia es, desde luego, moderado en el mejor de los casos. Pero, a pesar de las muchas excepciones que pueda haber a la regla —sudras con enorme poder, chatrias que trabajan como granjeros en los campos, brahmanes que no son estimados ni estimables—, es la regla y no las excepciones lo que los balineses consideran como verdaderamente esclarecedor de la condición humana. El sistema del *varna* ordena el sistema de títulos de manera tal que es posible concebir la vida social como una serie general de nociones cosmológicas, nociones en las que la diversidad del talento humano y las operaciones del proceso histórico se consideran fenómenos superficiales cuando se los compara con la situación de las personas en un sistema de categorías de *status* tan ciegas al carácter del individuo como inmortales.

Títulos públicos

El último orden simbólico para definir a las personas es en la superficie el que más se asemeja a nuestras maneras de identificar y caracterizar a los individuos.[22] Nosotros también vemos a menudo (quizá demasiado a menudo) a la gente a través de una pantalla de categorías profesionales que casi identifican físicamente a la persona con el hecho de ser un cartero, un cochero, un político o un vendedor. La función social sirve de vehículo simbólico en virtud del cual se percibe la identidad personal; los hombres son lo que hacen.

Sin embargo, la semejanza es sólo aparente. Colocada en medio de una serie diferente de ideas sobre el yo, colocada frente a una diferente concepción religiosa y

[22] Deberíamos por lo menos mencionar la existencia de otro orden que tiene que ver con la distinción de los sexos (*Ni* para las mujeres, *Y* para los hombres). En la vida ordinaria, estos títulos están agregados solamente a los nombres personales (que son en su mayoría sexualmente neutros) o a hombres personales junto con el nombre según el orden de nacimiento, pero aun así su uso es muy poco frecuente. De manera que, desde el punto de vista de la definición de personas este orden tiene una importancia sólo incidental; por eso me sentí justificado a no considerarlo explícitamente.

filosófica de lo que es el mundo y expresada con una serie diferente de recursos culturales —los títulos públicos—, la concepción balinesa de la relación que hay entre el papel social e identidad personal da una perspectiva completamente diferente a la significación ideográfica de lo que nosotros llamamos ocupación o profesión, pero que los balineses llaman *linggih*, "sitio", "lugar","sede".

Este concepto de "sitio" reposa en una distinción extremadamente neta, que presentan el pensamiento y la práctica de Bali, entre sectores cívicos y sectores domésticos de la sociedad. El límite entre el dominio público y el dominio privado de la vida está muy claramente trazado tanto desde el punto de vista conceptual como desde el institucional. En cada nivel, desde el caserío al palacio real, las cuestiones de interés general se distinguen claramente y se aíslan cuidadosamente de las cuestiones que tienen sólo interés individual o familiar en lugar de permitir que ambas esferas se interpenetren, como ocurre en tantas otras sociedades. En Bali está en alto grado desarrollado el sentido de lo público, entendido como cuerpo solidario con intereses y fines propios. El hecho de que un individuo tenga en cualquier nivel responsabilidades especiales en lo tocante a esos intereses y fines significa que queda apartado de los conciudadanos que no poseen cargo alguno, y ésta es la posición especial que expresan los títulos públicos.

Al mismo tiempo, aunque los balineses conciben el sector público de la sociedad como una esfera circunscrita y autónoma, no ven en ella un todo sin costuras o siquiera un todo. Lo ven como una serie de dominios separados, discontinuos y a veces hasta en competición, cada uno de ellos autosuficiente, concluso en sí mismo, celoso de sus derechos y basado en sus propios principios de organización. El más saliente de esos dominios incluye el caserío como comunidad política solidaria, el templo local como cuerpo religioso solidario, es decir, como congregación, la sociedad de irrigación como cuerpo agrícola solidario y, sobre todos estos elementos, están las estructuras de gobierno y culto regionales —es decir por encima del caserío—, concentradas en la nobleza y el alto sacerdocio.

Describir estas diversas esferas o sectores públicos supondría realizar un extenso análisis de la estructura social de Bali que no es apropiado en el presente contexto.[23] Lo que hay que destacar aquí es el hecho de que en relación con cada una de esas esferas hay funcionarios responsables —administradores, sería quizás el término más adecuado— que llevan determinados títulos: *Klian, Pervekel, Pekaseh, Pemangku, Anak Agung, Tjakorda, Dewa Agung, Pedanda*, los cuales llegan quizás a medio centenar o más. Y a esos hombres (una proporción muy pequeña de la población total) la gente se dirige llamándolos con esos títulos oficiales a veces en combinación con nombres según el orden de nacimiento, con títulos de *status* o,en el caso de los sudras, con tecnónimos a fin de dar una especificación secundaria.[24] Los varios "jefes de aldeas" y "sacerdotes del pueblo", en el nivel de los sudras, y los "reyes", "príncipes", "señores" y "altos sacerdotes", en el nivel de los triwangsas, no desempeñan tan sólo un papel sino que, a los ojos de sí mismos y a los de quienes los rodean, quedan absorbidos por él. Son realmente hombres públicos, hombres para quienes otros aspectos de la personalidad —carácter individual, orden de nacimiento, víncu-

[23] Un ensayo orientado en esta dirección se encontrará en C. Geertz, "Form and Variation in Balinese Village Structure".

[24] Los nombres asociados con la función que el título expresa son quizás aún más comunes en cuanto a dar una especificación secundaria: " Klian Pau ", por ejemplo, aquí Pau es el nombre del caserío del cual la persona en cuestión es *Klian* (jefe, anciano) ; "Anak Agung Kaleran" —literalmente norte o septentrional— es el nombre (y la situación) del palacio del señor.

los de parentesco, rango procreativo y rango de prestigio— asumen, por lo menos simbólicamente, una posición secundaria. Nosotros, al concentrarnos en los rasgos psicológicos considerados como el núcleo de la identidad personal, diríamos que los balineses sacrificaron su verdadero yo a su papel; ellos, al concentrarse en la posición social, dicen que el papel que desempeñan es la esencia de su verdadero yo.

El acceso a los cargos que llevan título público está estrechamente relacionado con los títulos de *status* y con la organización de éstos según las categorías del sistema *varna*, una relación que se efectúa mediante lo que podría llamarse "la doctrina de la elegibilidad espiritual". Esa doctrina afirma que los "cargos" políticos y religiosos de significación translocal —regional o de toda Bali— han de ser ocupados solamente por triwangsas, en tanto que los que tienen sólo significación local deberían estar adecuadamente en manos de los sudras. En el caso de los niveles superiores, la doctrina es estricta: únicamente chatrias —es decir, hombres que llevan títulos de rango de los chatrias— pueden ser reyes o príncipes importantes; únicamente los wesias o chatrias pueden ser señores o príncipes menores; únicamente los brahmanes pueden ser altos sacerdotes. En el caso de los niveles inferiores, la doctrina es menos estricta; pero perdura fuertemente el sentido de que los jefes de aldea, los directores de sociedades de riego y los sacerdotes del pueblo deben ser sudras en tanto que los triwangsas deben mantenerse en su apropiado lugar. Sin embargo, la gran mayoría de las personas que llevan títulos de *status* de la categoría del *varna* o de categorías que teóricamente los hacen elegibles para desempeñar papeles administrativos no desempeñan esos cargos ni es probable que los obtenga. En el nivel de los triwangsas el acceso a los cargos correspondientes depende en gran medida de condiciones hereditarias y hasta el derecho de primogenitura, de modo que se establece una neta distinción entre un puñado de individuos "que tienen poder propio" y el enorme resto de la gente acomodada que no lo tiene. En el plano de los sudras, el acceso a los empleos públicos es las más veces electivo, pero el número de hombres que tienen la oportunidad de alcanzar un cargo es bastante limitado. El grado de prestigio decide sobre la clase de empleo público al que uno puede aspirar; que llegue realmente a desempeñar ese papel es otra cuestión.

Sin embargo, a causa de la correlación general entre el grado de prestigio y el cargo público que postula la doctrina de la elegibilidad espiritual, la autoridad política y eclesiástica en la sociedad está vinculada con la noción general de que el orden social refleja tenuemente el orden metafísico que debería reflejar claramente; y además postula que la identidad personal no debe definirse atendiendo a criterios superficiales (por ser meramente humanos) tales como el de la edad, el sexo, el talento, el temperamento o las obras, es decir, no debe ser definida en términos biográficos, sino atendiendo al lugar que un individuo ocupa en la jerarquía espiritual general, esto es, debe ser definida tipológicamente. Lo mismo que los otros órdenes simbólicos para definir a las personas, el que procede de los títulos públicos consiste en una formulación (con respecto a diferentes contextos sociales) de un supuesto subyacente: lo que importa no es lo que un hombre sea como hombre (como lo diríamos nosotros) sino que ese hombre encaje adecuadamente en una serie de categorías culturales que no sólo no cambian, sino que, por ser transhumanas, no pueden cambiar.

Y también aquí estas categorías ascienden hacia la divinidad (o con igual exactitud descienden de la divinidad) y su poder para borrar el carácter y anular el tiempo aumentan a medida que ascienden. En los niveles superiores, los títulos públicos que llevan los seres humanos no sólo se van mezclando gradualmente con los que llevan los dioses hasta hacerse idénticos a éstos en lo más alto, sino que en el nivel

de los dioses mismos literalmente no queda nada de la identidad; sólo queda el título mismo. La gente se dirige a todos los dioses y diosas y se refiere a ellos llamándolos *Dewa* (femenino, *Dewi*) o, cuando se trata de los rangos superiores, *Betara* (femenino, *Betari*). En unos pocos casos estas designaciones generales son seguidas por otras particularizantes: Betara Guru, Dewi Sri, etc. Pero ni siquiera estas divinidades específicamente nombradas se conciben como personalidades que posean rasgos distintivos: se las concibe tan sólo como responsables administrativamente, por así decirlo, de la regulación de ciertos asuntos de significación cósmica: la fertilidad, el poder, el conocimiento, la muerte, etc. en la mayor parte de los casos los balineses no saben ni desean saber cuáles son los dioses y las diosas a los que rinden culto en sus diversos templos (siempre hay una pareja de dioses, uno masculino, el otro femenino), sino que tan sólo se limitan a llamarlos "*Dewa* (*Dewi*) *Pura* tal", dios (diosa) del templo tal. A diferencia de los antiguos griegos y romanos, el balinés medio muestra poco interés por los actos detallados de dioses particulares o por sus motivaciones o personalidades o historias individuales. La misma ciscunspección se guarda con respecto a los mayores y a los superiores en general.[25]

En suma, el mundo de los dioses no es sino otra esfera pública que trasciende a todas las demás y que está animada por un *ethos* que, en la medida en que son capaces de hacerlo, tratan de adquirir las otras esferas. Los intereses de la esfera divina están en el plano cósmico y no en el político, el económico o el ceremonial (es decir, no en esferas humanas y sus administradores son hombres carentes de rasgos, individuos en quienes no tienen ninguna significación las habituales condiciones de la humanidad perecedera. Los íconos casi sin rostro, enteramente convencionalizados, inmutables, con los que se identifican a los dioses sin nombre, sólo conocidos por sus títulos públicos son presentados año tras año en los millares de festivales que se celebran en los templos de toda la isla y son la más pura expresión del concepto que se tiene en Bali de la condición de persona. Al hacer genuflexiones ante esos íconos (o más precisamente ante los dioses que por un momento moran en ellos) los balineses no están reconociendo tan sólo el poder divino, sino que también están confrontando la imagen de lo que en el fondo, consideran que son ellos mismos: una imagen que los elementos biológicos, psicológicos y socológicos del estar vivos (las meras materialidades del tiempo histórico) tienden a borrar de la vista.

[25] Existen textos tradicionales, algunos bastante extensos, referentes a ciertas actividades de los dioses y se conocen fragmentos de las historias. Pero estos mitos no sólo reflejan también la concepción tipológica de las personas, la concepción estática del tiempo y el estilo ceremonioso de la interacción que yo estoy tratando de caracterizar, sino también la general reticencia a discutir los actos divinos, o a pensar en ellos, que esas historias relatan; ellas intervienen sólo muy levemente en los intentos de los balineses para comprender "el mundo" y adaptarse a él. La diferencia entre los griegos y los balineses reside no tanto en la clase de vida llevada por sus dioses, escandalosa en ambos casos, como en su actitud ante la vida de los dioses. Para los griegos los actos privados de Zeus y de sus compañeros iluminan los actos similares de los hombres, de manera que hablar sobre ellos tenía una dimensión filosófica. Para los balineses, la vida privada de Betara Guru y sus compañeros es precisamente eso, privada de suerte que los chismorreos alrededor de ella son descorteses y hasta impertinentes si se considera el lugar de los dioses en la jerarquía del prestigio.

Un triángulo cultural de fuerzas

Hay muchas maneras en que los hombres adquieren conciencia o se dan cuenta del paso del tiempo; lo hacen cuando advierten el cambio de las estaciones, las alteraciones de la luna o el progreso de la vida vegetal; cuando observan el carácter cíclico de los ritos o de los trabajos agrícolas o de los quehaceres domésticos; cuando preparan y programan actos y cuando recuerdan y estiman los actos ya cumplidos; cuando comprueban cómo se conservan genealogías, narraciones de leyendas o profecías. Pero seguramente el factor más importante es el reconocimiento en sí mismos y en sus semejantes del proceso de envejecimiento biológico: el nacimiento, la maduración, la decadencia, y la desaparición de individuos concretos. La manera en que uno conciba este proceso, afecta y afecta profundamente, la manera en que uno experimenta el tiempo. Entre la concepción que tiene un pueblo de lo que es ser una persona y la concepción que tiene de la estructura de la historia hay un lazo interno inquebrantable.

Ahora bien, como he estado haciéndolo notar, lo más llamativo de los esquemas culturales en que cobran cuerpo las ideas balinesas sobre la identidad personal es el grado en que esos esquemas pintan virtualmente a todos (amigos, parientes, vecinos y extraños, ancianos y jóvenes, superiores e inferiores, hombres y mujeres, jefes, reyes, sacerdotes y dioses y hasta a los muertos y a los aún no nacidos) como estereotipados semejantes contemporáneos, seres abstractos y anónimos. Cada uno de los órdenes simbólicos para definir a las personas (desde los nombres ocultos hasta los títulos ostentosos) acentúan y fortalecen la estandarización, la idealización y la generalización implícitas en la relación entre individuos cuya principal conexión consiste en el accidente de vivir en el mismo tiempo, y, por otro lado, calla o excusa aquellos vínculos implícitos en la relación entre asociados, es decir, hombres íntimamente vinculados en sus respectivas biografías, o entre predecesores y sucesores, es decir, hombres que se encuentran uno respecto del otro como un ciego testador y su inconsciente heredero. Desde luego, en Bali la gente participa directamente , y a veces profundamente, en la vida de otros; *siente* que su mundo ha sido formado por las acciones de quienes vivieron antes que ellos y orienta sus propias acciones para dar forma al mundo de aquellos que habrán de venir después. Pero no son estos aspectos de su existencia como personas —la individualidad y la inmediatez o el impacto especial que nunca se repetirá y que ellas pueden hacer en la corriente del acaecer histórico— los que culturalmente importan, sobre los que simbólicamente se pone énfasis: es su posición social, su particular situación dentro de un orden permanente, eterno, metafífico.[26] La paradoja esclarecedora de las formulaciones balinesas sobre la personalidad consiste en que dichas formulaciones —por lo menos en nuestra perspectiva— son despersonalizantes.

26 Lo que se concibe como fijo es el orden universal, no la situación del individuo en ese orden, pues la situación del individuo es móvil, aunque lo es más a lo largo de ciertos ejes. (Por ejemplo, según el orden de nacimiento, la situación del individuo no es móvil en modo alguno.) El hecho es que el movimiento no es concebido primariamente, atendiendo a lo que nosotros consideramos términos temporales: cuando un "padre-de" se convierte en un " abuelo-de " el cambio se percibe menos como un envejecimiento que como un cambio producido en las coordenadas sociales (y, lo que aquí viene a ser lo mismo, cósmicas); se trata de un movimiento dirigido a través de una clase particular de espacio inmutable. Dentro de algunos órdenes simbólicos para definir a las personas, tampoco la situación es concebida como una cualidad absoluta porque las coordenadas dependen del origen: en Bali, como en otras partes, el hermano de un hombre es tío de otro hombre.

De esta manera, los balineses hacen que se esfumen, aunque desde luego no pueden borrarlas, tres de las fuentes más importantes del sentido de la temporalidad: aprehender a los semejantes (junto con ellos, pues, a uno mismo) como seres perpetuamente perecederos; darse cuenta de hasta qué punto las vidas ya completas de los muertos pasan sobre las vidas incompletas de los vivos; y apreciar el potencial impacto que pueden tener sobre los aún no nacidos acciones emprendidas ahora.

Los asociados, en sus tratos, se perciben unos a otros en un presente inmediato, en un "ahora" sinóptico; y así experimentan el carácter evasivo y efímero de ese ahora que se desliza en la corriente de la interacción directa. "Para cada partícipe (en una relación de dos asociados) el cuerpo del otro, sus gestos, su porte, sus expresiones faciales, son inmediatamente observables, no meramente como cosas o hechos del mundo exterior, sino en su significación fisonómica, esto es como (expresiones) de los pensamientos del otro... Cada uno participa en la vida del otro, puede captar en un vívido presente, los pensamientos del otro paso a paso, a medida que se desarrollan. Ambos pueden así compartir anticipaciones del futuro, como planes o esperanzas o ansiedades... Participan recíprocamente el uno en la biografía del otro; envejecen juntos..."[27] En cuanto a los predecesores y sucesores, separados por un abismo material, se perciben unos a otros atendiendo a los orígenes y a los posibles desenlaces y así experimentan el inherente carácter cronológico de los acontecimientos, el progreso lineal del tiempo corriente, transpersonal, la clase de tiempo cuyo transcurso puede medirse con relojes y calendarios.[28]

Al minimizar *culturamente* estas tres experiencias —la de la fugacidad del presente que evoca nuestro trato con los asociados, la de determinar el pasado que evoca la contemplación de nuestros predecesores y la de la posibilidad de modelar el futuro que evoca el pensamiento de nuestros sucesores— en favor del sentido de una pura simultaneidad, sentido generado por el anónimo encuentro con sólo contemporáneos, los balineses crean aún una segunda paradoja. Vinculada con su concepción despersonalizante de la personalidad, hay una concepción destemporalizante (siempre desde nuestro punto de vista) del tiempo.

Calendarios taxonómicos y tiempo puntual

Las ideas balinesas sobre el calendario —el mecanismo cultural que ellos tienen para demarcar unidades temporales— reflejan claramente lo que acabo de decir, pues los calendarios se usan, no tanto para medir el transcurso del tiempo ni para acentuar el carácter único e irrecuperable del momento fugaz, como para marcar y clasificar las modalidades cualitativas en que el tiempo se manifiesta en la experiencia humana. El calendario de Bali (o, mejor dicho, los calendarios pues, como veremos, hay dos) divide el tiempo en unidades circunscritas, pero no para contarlas y totalizarlas, sino para describirlas y caracterizarlas, para formular su diferente significación social, intelectual y religiosa.[29]

[27] Schutz, *The Problem of Social Reality*, págs. 16-17. Los corchetes se han agregado.

[28] *Ibíd.*, págs. 221-222.

[29] Como prefacio a la siguiente exposición y como apéndice de la anterior debería observarse que, así como los balineses tienen relaciones de asociados entre sí y tienen algún sentido de la conexión material entre antepasados y descendientes, también tienen algunos conceptos "verdaderos" —para decirlo así— sobre el calendario y las fechas absolutas en el llamado sistema Caka,

Los dos calendarios que emplean los de Bali son uno lunar-solar y el otro construido alrededor de una interacción de ciclos independientes de nombres de días, calendario que llamaré de "permutación". Este calendario es el más importante. Consiste en diez ciclos diferentes de nombres de días. Estos ciclos tienen variadas extensiones. El más extenso contiene diez nombres de días, que se siguen unos a otros en un orden fijo, y una vez cumplido el ciclo reaparece el primer nombre de día y entonces el ciclo comienza de nuevo. Hay también ciclos de nueve, ocho, siete, seis, cinco, cuatro, tres, dos nombres de día y hasta de uno solo, que representa una concepción del tiempo "contemporizada". Los nombres de cada ciclo son también diferentes y los ciclos corren de manera concurrente. Es decir, un día dado tiene, por lo menos en teoría, diez nombres distintos que se aplican simultáneamente, cada uno procedente de cada uno de los diez ciclos. De los diez ciclos, sólo aquellos que contienen cinco, seis y siete nombres de días tienen significación cultural importante, aunque el ciclo de tres nombres de día es empleado para definir la semana de mercado y además desempeña cierta función en cuanto a fijar algunos ritos menores, como por ejemplo, la ceremonia de asignar nombre personal a que antes nos referimos.

Ahora bien, la interacción de estos tres ciclos principales —el de cinco nombres, el de seis y el de siete— significa que un día dado designado trinómicamente (es decir, un día que presenta una particular combinación de nombres de los otros tres ciclos) se dará cada doscientos diez días, cifra que es el simple producto de multiplicar cinco, seis y siete. Análogas interacciones entre los ciclos cinco y siete nombres producen días binomialmente designados que se dan cada treinta y cinco días; las interacciones entre los ciclos de seis y siete nombres binomialmente designados producen días que se dan cada cuarenta y dos días; y las interacciones entre los ciclos de cinco y seis nombres producen días binomialmente designados que aparecen con intervalos de treinta días. Las conjunciones que cada una de estas cuatro periodicidades o superciclos, por decirlo así, define (*pero no las periodicidades mismas*), se consideran no sólo socialmente significativas sino que se estima que de una manera u otra reflejan la estructura misma de la realidad.

El resultado de toda esta computación de ruedas dentro de otras ruedas es una concepción del tiempo entendido como un conjunto de series ordenadas de treinta, treinta y cinco, cuarenta y dos o doscientos diez unidades ("días"), y cada una de esas unidades tiene una particular significación cualitativa de alguna clase indicada por su nombre trinómico o binómico: algo parecido a nuestra noción de desgracia relacionada con el viernes trece. Para identificar un día en la serie de cuarenta y dos días —y estimar su significación práctica y/o religiosa— es necesario determinar su lugar, es decir, su nombre en el ciclo de seis nombres (digamos, Ariang) y en el de siete nombres (digamos, *Boda*); el día es *Boda-Ariang* y uno acomoda sus acciones a ese he-

---

ideas hindúes sobre épocas sucesivas y tienen también acceso ciertamente al calendario gregoriano. Pero alrededor de 1958 esas nociones tenían sólo una importancia secundaria en el curso ordinario de la vida cotidiana; cierta clase de personas en ocasiones esporádicas aplicaban varias de estas nociones en contextos restringidos y para fines especiales. Un análisis completo de la cultura de Bali —en la medida en que tal empresa sea posible— debería ciertamente tenerlas en cuenta; y desde ciertos puntos de vista dichas nociones no dejan de tener significación teórica. Lo que nos proponemos aquí, en este harto incompleto análisis, no es afirmar que los balineses sean, como los húngaros tenían fama de serlo, inmigrantes de otro planeta enteramente diferentes de nosotros mismos, sino manifestar meramente que el principal impulso de su pensamiento en lo tocante a ciertas cuestiones de suma importancia social está, por lo menos hasta ahora, enderezado en una dirección pronunciadamente diferente de la nuestra.

cho. Para identificar un día en la serie de treinta y cinco días, se necesita determinar su lugar y su nombre en el ciclo de cinco nombres (por ejemplo, *Klion*) y en el de siete nombres (por ejemplo, *Boda-Klion*) y éste es *rainan*, el día en que uno debe hacer pequeñas ofrendas en varios puntos para "alimentar" a los dioses. En el caso de la serie de doscientos diez días la determinación exige nombres tomados de las tres semanas: por ejemplo, *Boda-Ariang-Klion* que es el día en que se celebra el día más importante de *Bali*, el *Galungan*.[30]

Dejando los detalles a un lado, la naturaleza de la computación del tiempo que facilita esta clase de calendario es puntual y no atiende a la duración. Es decir, el calendario no se usa (y sólo podría usárselo con bastante torpeza y con el agregado de algunos elementos auxiliares) para medir el transcurso del tiempo, la cantidad de tiempo que ha pasado desde que ocurrió algún acontecimiento o la cantidad de tiempo que todavía falta para completar algún proyecto: se lo usa para distinguir y clasificar partículas separadas e independientes de tiempo: "los días". Los ciclos y los superciclos son interminables, no están anclados en nada, son incontables y, como su orden interno no tiene ninguna significación, carecen de clímax. No acumulan, no construyen ni son consumidos. No nos dicen qué hora es, sino nos dicen qué clase de momento es.[31]

Los usos del calendario de permutación se extienden virtualmente a todos los aspecto de la vida de Bali. En primer lugar este calendario determina (con una sola excepción) todos los días festivos —es decir, las celebraciones de la comunidad gene-

[30] Como los ciclos de treinta y siete nombres (*uku*) que forman el superciclo de doscientos diez días también tienen nombres, pueden ser usados, y comúnmente lo son, en conjunción con los nombres de cinco y siete días con lo cual se elimina la necesidad de invocar nombres del ciclo de seis nombres. Pero ésta es meramente una cuestión de notación: el resultado es exactamente el mismo aunque así quedan eclipsados los días de los superciclos de treinta y cuarenta y dos días. Los recursos balineses —tablas, listas, cálculos numéricos, expedientes mnemónicos— para hacer determinaciones en el calendario y para estimar su significación son complejos y variados, y hay diferencia de técnica e interpretación según los individuos, aldeas y regiones de la isla. Los calendarios impresos en Bali (una innovación todavía no muy difundida) se las arreglan para mostrar al mismo tiempo el *uku*, el día en que cada uno de los diez ciclos de permutación (¡incluso el día que nunca cambia!), el día y el mes del sistema lunar-solar; el día, el mes y el año de los calendarios gregoriano e islámico y el día, el mes, el año y el nombre del año del calendario chino, todo completado con anotaciones de las festividades más importantes, desde Navidad hasta el Galungan que estos varios sistemas definen. Se encontrará una discusión más completa de las ideas balinesas sobre los calendarios y su significación sociorreligiosa en R. Goris, "Holidays and Holy Days", en J. L. Swellengrebel, ed., *Bali* (La Haya, 1960), págs.115-129, junto con las referencias allí citadas.

[31] Más exactamente: los *días* que los ciclos definen nos dicen qué clase de tiempo es. Si bien los ciclos y los superciclos, por ser ciclos, se repiten, no es a esta circunstancia a la que se atiende o a la que se le asigna importancia. Las periodicidades de treinta, treinta y cinco, cuarenta y dos y doscientos diez días y los intervalos que ellas marcan no son percibidas tales o, en todo caso, no son sólo periféricamente; tampoco lo son los intervalos implícitos en las periodicidades elementales, en los ciclos propiamente dichos que las generan, hecho que a veces ha quedado oscurecido por llamar "meses" y "años" a los primeros y "semanas" a las segundas. Lo que realmente importa —y uno no puede subrayarlo con demasiada fuerza— son sólo los "días", y el sentido del tiempo de los balineses no es más cíclico que durativo; es un sentido particularizado. Dentro del día individual hay una cierta división no muy cuidadosamente calibrada, que supone una medición de la duración, por ejemplo, el toque público del gong en varios momentos del día (mañana, mediodía, atardecer, etc.) dentro del ciclo diurno; y en el caso de ciertos trabajos colectivos, en los que las contribuciones individuales deben más o menos equilibrarse, se usan relojes de agua, pero hasta esto tiene escasa importancia; a diferencia del gran aparato de los calendarios, los conceptos y recursos balineses en el tocante al horóscopo están muy poco desarrollados.

ral— de los cuales Goris enumera unos treinta y dos en total, es decir un día cada siete es feriado.[32] Pero estos días no caen según un ritmo discernible. Si comenzamos arbitrariamente con *Radite-Tungleh-Paing* como "uno", los feriados aparecen en días con estos números: 1. 2, 3, 4, 14, 15, 24, 49, 51, 68, 69, 71, 72, 73, 74, 77, 78, 79, 81, 83, 84, 85, 109, 119, 125, 154, 183, 189, 193, 196, 205, 210.[33] El resultado de la espasmódica aparición de los días festivos, importantes y poco importantes, es una percepción del tiempo —es decir, de los días—; según esta percepción los días se dividen en dos variedades muy generales, "llenos" y "vacíos", es decir, días en los que ocurre algo importante y otros en los que no ocurre gran cosa; los primeros son llamados frecuentemente "momentos" u "ocasiones" y los últimos "hoyos". Todas las otras aplicaciones del calendario no hacen sino reforzar y refinar esta concepción general del tiempo.

De esas otras aplicaciones, la más importante es la determinación de las celebraciones en los templos. Nadie sabe cuántos templos hay en Bali, aunque Swellengrebel ha estimado que hay más de veinte mil.[34] Cada uno de esos templos —templos familiares, templos de grupos de descendientes, templos agrícolas, templos de la muerte, templos de asociaciones, templos de "casta", templos del estado, etc.— tiene su propio día de celebración llamado *odalan*, término que ha sido traducido equivocadamente como "cumpleaños" o, peor aún, como "aniversario" y que literalmente significa "manifestación", "surgimiento", "aparición", es decir, no se trata del día en que el templo fue construido del día en que está "activado" (como lo ha estado siempre desde que se lo construyó); se trata del día en que los dioses descienden de los cielos para morar en él. Entre un *odalan* y otro el templo permanece desierto, vacío, nadie acude a él e independientemente de unas pocas ofrendas preparadas por su sacerdote en ciertos días, nada ocurre en el templo.

En la gran mayoría de los templos, el *odalan* está determinado de conformidad con el calendario de permutación (en la minoría restante el *odala* está determinado por el calendario lunar-solar que, como veremos, establece más o menos lo mismo en lo tocante a la percepción del tiempo) siempre atendiendo a la interacción de los ciclos de cinco, seis y siete nombres. Esto significa que las ceremonias en los templos —que van desde algunas increíblemente elaboradas hasta otras indeciblemente

[32] Goris, "Holiday and Holy Days", pág. 121. No todos estos feriados son por supuesto mayores. Muchos se celebran simplemente en el seno de la familia y son una cuestón de rutina. Lo que los hace feriados es el hecho de que son idénticos para todos los balineses, lo cual no ocurre con otras clases de celebraciones.

[33] *Ibíd.* Hay por supuesto subritmos que resultan de las operaciones de los ciclos: por ejemplo, cada treinta y cinco días se da un feriado porque éste está determinado por la interacción de los ciclos de cinco y siete nombres de días. Pero desde el punto de vista de la pura sucesión de los días no hay ritmo, aunque se produce algún apiñamiento aquí y allá. Goris considera Radité-Tungleh-Paing como el "primer día del año balinés" (y, por lo tanto, esos días como los primeros días de sus ciclos respectivos); pero aunque pueda haber (o pueda no haber: Goris no lo dice) alguna base textual para suponer esto, yo por mi parte no encontré prueba alguna de que los balineses lo percibieran así. En verdad, si todo día es considerado como algo parecido a lo que nosotros consideraríamos como un hito temporal, el hito sería el Galungan (el número setenta y cuatro en el cómputo antes expuesto). Pero aun esta idea parece muy poco desarrollada. Lo mismo que los otros feriados el Galungan sencillamente llega. Exponer el calendario de Bali, aunque sea parcialmente, de conformidad con las ideas occidentales del flujo del tiempo, significaría, a mi juicio, inevitablemente dar una falsa versión fenomenológica de él.

[34] Swellengrebel, *Bali*, pág. 12. Esos templos son de todas las dimensiones y grados de importancia; Swellengrebel observa que la Oficina de Asuntos Religiosos de Bali dio alrededor de 1953 una cifra (sospechosamente precisa) de 4661 templos "grandes e importantes" en la isla, la cual, deberíamos recordarlo, tiene 2170 millas cuadradas, más o menos la superficie de Delaware.

simples— se dan, para decirlo suavemente, con gran frecuencia en Bali, aunque también aquí hay ciertos días en los que se registran muchas de esas celebraciones y otros en los que, por razones esencialmente metafísicas, no se registra ninguna.[35]

De manera que la vida de Bali está puntuada irregularmente no sólo por frecuentes festividades que todo el mundo celebra, sino por celebraciones más frecuentes aún en los templos, en las que participan sólo aquellos que son, generalmente por su nacimiento, miembros del templo. Como la mayor parte de los balineses pertenece a una media docena de templos o más, esto hace que se desarrolle una vida ritual muy activa, por no decir frenética, aunque también aquí esa vida alterna sin ritmo fijo entre la hiperactividad y la quietud.

Además de determinar estas cuestiones religiosas de las festividades y celebraciones en los templos, el calendario de permutación invade también las esferas más seculares de la vida diaria.[36] Hay días buenos y días malos para construir una casa, para emprender un negocio, para cambiar de domicilio, para hacer un viaje, para recoger una cosecha, para afilar los espolones del gallo, para dar una representación de títeres o (en los viejos días) para iniciar una guerra o para firmar una paz. El día en que uno ha nacido, que ciertamente no es un cumpleaños en nuestro sentido (si uno le pregunta a un balinés cuándo nació, la respuesta equivale más o menos a "El jueves 9", lo cual no ayuda gran cosa para determinar su edad), sino que el *odalan* es algo que indica mucho sobre el destino de un individuo.[37] Los hombres nacidos en un día determinado son propensos al suicidio, los nacidos en otro se hacen ladrones, el que nació este día será rico, el que nació en aquél será pobre; el nacido en determinado día estará bien, gozará de larga vida y será feliz y el nacido en otro estará enfermizo, vivirá poco o será desdichado. De manera análoga se estima el temperamento y el talento. El diagnóstico y el tratamiento de una enfermedad están complejamente integrados con determinaciones del calendario, que pueden comprender el *odalan* tanto del paciente como del médico, el día en que el individuo cayó enfermo, así como los días metafísicamente asociados con los síntomas y la medicina. Antes que se contraigan matrimonios se comparan los *odalan* de los individuos para ver si la conjunción es propicia, y si no lo es —por lo menos si las partes, como ocurre en casi todos los casos, son prudentes— no hay casamiento. Hay un tiempo para sepultar y un tiempo para cremar, un tiempo para casarse y un tiempo para divorciarse, un tiempo —para llevar el idioma hebraico a los balineses— para subir a la montaña y un tiempo para el mercado, un tiempo para retirarse de la sociedad y un tiempo de participación social. Las reuniones del consejo de la aldea, de las sociedades de riego, de las asociaciones voluntarias están todas fijadas por el calendario de permutación

[35] Para una descripción completa de un *odalan* (la mayor parte de éstos dura tres días en lugar de sólo uno), véase J. Belo, *Balinese Temple Festival* (Locust Valley, N.Y., 1953). También los *odalans* se computan más frecuentemente con el uso del *uku* que con el ciclo de seis nombres junto con los ciclos de cinco y siete nombres. Véase la nota 30.

[36] También hay varias concepciones metafísicas relacionadas con días que llevan diferentes nombres —constelaciones de dioses, de demonios, de objetos naturales (árboles, pájaros, animales), virtudes y vicios (amor, odio...), etc.— que explican "por qué" un determinado día tiene el carácter que tiene; pero éstos son temas que no necesitamos desarrollar aquí. En esta esfera, lo mismo que en la de las operaciones relacionadas con decir la "buenaventura" y descritas en el texto, las interpretaciones son menos estandarizadas y los cómputos no se limitan a los ciclos de cinco, seis y siete nombres de días, sino que se extienden a varias permutaciones de los demás, lo cual hace virtualmente ilimitadas las posibilidades.

[37] En el caso de individuos, el término aplicado con más frecuencia es *otonan* y no *odalan* pero la raíz de ambos es la misma y significa "surgimiento", "aparición", "manifestación".

(o, más raramente, por el calendario lunar-solar); y también lo están los períodos para permanecer tranquilamente en su casa y guardarse de problemas.

El calendario lunar-solar, aunque construido sobre una base diferente, representa en realidad la misma concepción puntual del tiempo que el calendario de permutación. Su principal rasgo distintivo y, para ciertos fines, su ventaja consiste en que es más o menos fijo y no varía respecto de las estaciones.

Este calendario consta de doce meses numerados que van de luna nueva a luna nueva.[38] Esos meses están luego divididos en dos clases de días (también numerados): días lunares (*tithi*) y días solares (*diwasa*). Siempre hay treinta días lunares en un mes, pero, dada la discrepancia entre los años lunares y solares, a veces hay treinta días solares en un mes y a veces veintinueve. En este último caso, se considera que dos días lunares caen en un día solar, es decir, se salta un día lunar. Esto ocurre cada sesenta y tres días; pero, aunque este cálculo es astronómicamente exacto, la determinación no se hace sobre la base de las observaciones y teoría astronómicas, pues a los balineses les falta el necesario equipamiento cultural (para no hablar del interés); el cálculo está determinado por el uso del calendario de permutación. Claro está que originalmente se llegó a ese resultado mediante el cálculo astronómico, pero quienes llegaron a ese resultado fueron los hindúes, de quienes los balineses importaron el calendario en un remoto pasado. Para los balineses el doble día lunar —el día en que caen dos días a la vez— es sólo una clase especial de día producido por las operaciones de los ciclos y superciclos del calendario de permutación; es un conocimiento a priori, no a posteriori.

En todo caso, esta corrección aun deja una desviación respecto del verdadero año solar y esto se compensa intercalando un mes cada treinta meses, una operación que, si bien originalmente es resultado de las observaciones y cálculos astronómicos hindúes, es aquí simplemente mecánica. A pesar de que el calendario lunar-solar *parece* astronómico y, por lo tanto, basarse en percepciones de procesos temporales naturales (relojes celestiales), ésta es una ilusión que nace de atender a los orígenes del sistema antes que a sus usos. Sus usos están tan divorciados de la observación de los cielos —o de cualquier otra experiencia del transcurso del tiempo— como lo están los usos del calendario de permutación al que se ajusta rigurosamente el lunar-solar. Lo mismo que el calendario de permutación, éste es un sistema automático, particularizado, fundamentalmente no métrico sino clasificatorio, que nos dice qué día es hoy (o qué clase de día), no cuándo aparece la luna, que es experimentada no como un elemento determinante del calendario, sino como un reflejo de éste. Lo que es "realmente real" es el nombre del día o su lugar en la taxonomía transempírica de los días, no su reflejo epifenoménico en el cielo.[39]

[38] Los nombres de los últimos dos meses —tomados del sánscrito— no son estrictamente números como los nombres de los otros diez meses; pero para los balineses "significan" undécimo y duodécimo.

[39] En realidad, tratándose de otro préstamo índico, los años están también numerados, pero —fuera de los círculos sacerdotales en los que ese conocimiento constituye más una cuestión de prestigio erudito, una cuestión de ornamento cultural más que cualquier otra cosa— la numeración de los años no desempeña virtualmente ningún papel en el uso real del calendario; y en el sistema lunar-solar las fechas se dan casi siempre sin el año, el que, con raras excepciones, no se conoce ni nadie está interesado en conocer. Textos e inscripciones antiguos a veces indican el año, pero en la vida corriente de Bali nunca se pone fecha a nada en el sentido que el término tiene para nosotros, salvo quizá para decir que algún acontecimiento, una erupción volcánica, una guerra, etc., se produjo "cuando yo era pequeño" o "cuando los holandeses estaban aquí" o, el *illo tempore* balinés, "en tiempos de Madjapahit", etc.

En la práctica, el calendario lunar-solar se usa de la misma manera que el de permutación y para la misma clase de cosas. El hecho de que esté (flojamente) anclado lo hace más manuable en contextos agrícolas, de manera que las operaciones de plantar, desbrozar, cosechar, etc. generalmente están reguladas por este calendario y algunos templos que tienen alguna relación simbólica con la agricultura o la fertilidad celebran su recepción de los dioses de conformidad con este calendario, lo cual significa que esas recepciones se dan sólo alrededor de cada trescientos cincuenta y cinco días (en los años bisiestos alrededor de cada trescientos ochenta y cinco días) en lugar de los doscientos diez del otro calendario. Pero en los otros aspectos la estructura no cambia.

Además hay un importante día feriado, *Njepi* ("tranquilizar"), que se celebra de conformidad con el calendario lunar-solar. Ese día llamado frecuentemente por los estudiosos occidentales el "Año Nuevo de Bali", aun cuando cae a comienzos (es decir, la luna nueva) no del primer mes sino del décimo y no tiene que ver con la renovación ni con la dedicación, está destinado a acallar los temores a los demonios y a tranquilizar las emociones. El *Njepi* es observado con un pavoroso día de silencio: nadie sale a las calles, nadie trabaja, no se enciende luz ni fuego y callan hasta las conversaciones en los patios de las casas. El sistema lunar-solar no es muy usado para decir la "buenaventura", aunque los días de luna nueva y plenilunio se consideran poseedores de ciertas características cualitativas, siniestras en el primer caso, auspiciosas en el segundo. En general, el calendario lunar-solar es más un complemento del calendario de permutación que una alternativa de éste. Hace posible el empleo de una concepción clasificatoria, de lleno y vacío, de una concepción "destemporalizada" del tiempo en contextos en que ha de reconocerse por lo menos mínimamente el hecho de que las condiciones naturales varían periódicamente.

Ceremonia, intimidación ante el público y ausencia de clímax

La tendencia a hacer anónimas a las personas y la tendencia a inmovilizar el tiempo no son sino dos aspectos del mismo proceso cultural: minimizar simbólicamente (en la vida cotidiana de Bali) la percepción de los semejantes como asociados, sucesores o predecesores para favorecer la percepción de ellos como contemporáneos. Así como los diversos órdenes simbólicos para definir a las personas ocultan detrás de una densa pantalla de identidades icónicas los fundamentos biológicos, psicológicos e históricos de ese conjunto cambiante de dotes e inclinaciones que llamamos la personalidad, de la misma manera el calendario o, mejor dicho, la aplicación del calendario embota el sentido de los días y años fugaces que se evaporan (y que aquellos fundamentos inevitablemente sugieren) al atomizar el flujo del tiempo en partículas inmóviles, sin dimensión, inconexas. Un puro contemporáneo necesita un presente absoluto en el cual vivir; un presente absoluto sólo puede ser vivido por un hombre "contemporizado". Pero existe un tercer aspecto de este mismo proceso que lo transforma, de un par de predisposiciones complementarias, en un triángulo de fuerzas culturales que se prestan recíproco apoyo: la ceremonialización del trato social.

Para mantener el anonimato (relativo) de los individuos con quienes está uno en contacto diario, para atenuar la intimidad implícita de las relaciones directas —en una palabra, para convertir los asociados en contemporáneos— es necesario formalizar las relaciones con ellos en un grado bastante alto, afrontarlos a una distancia so-

ciológicamente mediana en la cual los contemporáneos estén lo bastante cerca para ser identificados pero no tan cerca que se los capte: casi extraños, casi amigos. El carácter ceremonioso de buena parte de la vida diaria en Bali, la extensión (y la intensidad) en que las relaciones interpersonales están regidas por un desarrollado sistema de convenciones y formas, corresponde lógicamente al intento de hacer desaparecer de la vista los aspectos más propios de la condición humana: la individualidad, la espontaneidad, el carácter perecedero, la emoción, la vulnerabilidad. Lo mismo que sus réplicas, este intento sólo obtiene un éxito muy parcial y la ceremonialización de la interacción social en Bali no es más cabal que la anonimización de las personas o la inmovilización del tiempo. Pero la medida en que se desea este éxito, el grado en que es un ideal obsesivo, explica hasta qué punto es importante la ceremonia, explica el hecho de que en Bali las maneras no sean una mera cuestión de conveniencia práctica o de adorno incidental, y que tengan una profunda dimensión espiritual. La calculada cortesía (forma exterior pura y simple) tiene allí un valor normativo que nosotros (que la consideramos presuntuosa o cómica, cuando no hipócrita) ya no podemos apreciar ahora que Jane Austen está tan lejos de nosotros como Bali.

Y más difícil se nos hace apreciarlo por el hecho de que estén presentes en la vida social superficies esmeradamente pulidas que tienen una nota peculiar, un matiz estilístico que, según creo no esperamos encontrar allí. Siendo estilístico y siendo un matiz (aunque es un matiz que todo lo penetra) resulta muy difícil comunicarlo a alguien que no lo haya experimentado él mismo. "Teatralidad traviesa" quizá lo exprese aproximadamente, si se entiende que la travesura no es ligereza, sino casi gravedad, y que la teatralidad es, no espontánea sino casi forzada. Las relaciones sociales son en Bali al mismo tiempo una partida solemne y un estudiado drama.

Esto se advierte con mayor claridad en su ritual y (lo que es lo mismo) en su vida artística, buena parte de la cual no es en realidad más que una pintura y un molde de la vida social balinesa. La interacción diaria es tan ritual y la actividad religiosa es tan cívica que resulta difícil decir dónde termina una y dónde comienza la otra; y ambas son expresiones de lo que constituye el atributo cultural más famoso de Bali: su genio artístico. Las elaboradas ceremonias de los templos, las grandilocuentes óperas, los *ballets* equilibrísticos y las representaciones de sombras; el discurso sinuoso y los gestos apologéticos son cosas que corresponden a un todo. La etiqueta es una especie de danza, la danza es una suerte de ritual y el culto es una forma de etiqueta. Arte, religión y cortesía exaltan toda la apariencia exterior de las cosas. Celebran las formas; y lo que da a la vida de Bali su sentido de ceremonia es la incansable manipulación de esas formas, lo que los balineses llaman "juego".

Las alambicadas relaciones interpersonales en Bali, la fusión de rito, arte y cortesía nos llevan a reconocer la cualidad más importante y más distintiva de la marca de su socialidad: su radical esteticismo. Los actos sociales, todos los actos sociales, están primero y ante todo destinados a agradar, a agradar a los dioses, a agradar al público, a agradar a los demás y a uno mismo; pero agradar como agrada la belleza, no como agrada la virtud. Lo mismo que las ofrendas hechas en el templo o los conciertos de la orquesta *gamelan*, los actos de cortesía son obras de arte y como tales muestran (y están concebidas para mostrarlo), no rectitud (o lo que nosotros llamaríamos rectitud), sino sensibilidad.

Ahora bien, sobre la base de todo esto (de que la vida diaria es pronunciadamente ceremoniosa, de que esta ceremoniosidad asume la forma de una especie de "representación" seria y hasta diligente en las formas públicas; de que la religión, el arte y la etiqueta no son pues sino manifestaciones, orientadas en diferentes direcciones, de

una fascinación cultural general por la elaborada apariencia de las cosas y de que la moral es, en consecuencia, básicamente estética) es posible lograr una comprensión bastante exacta de dos de los rasgos más marcados (y más observados) del tono afectivo de la vida balinesa: la importancia de la emoción de lo que se ha llamado (erróneamente) "vergüenza" en las relaciones interpersonales y la circunstancia de que la actividad colectiva —religiosa, artística, política, económica— no haya consumado realizaciones definitivas, acabadas, rasgo que se ha llamado (con agudeza) "ausencia de clímax".[40] Uno de estos temas, el primero, nos lleva directamente a las concepciones de la persona, el otro, no menos directamente, a las concepciones del tiempo, lo cual asegura los vértices de nuestro triángulo metafórico que vincula el estilo de conducta de Bali con el ambiente de ideación en el cual se desarrolla ese estilo.

El concepto de "vergüenza", junto con su compañero moral y emocional, el concepto de "culpa" se ha tratado mucho en la bibliografía y a veces se han designado culturas enteras como "culturas de vergüenza" a causa de la supuesta prominencia en ellas de una intensa preocupación por el "honor", la "reputación", etc., en tanto que otras han sido designadas "culturas de culpa" por dominar presuntamente en ellas la preocupación del "pecado", del "mérito del interior", etc.[41] Independientemente de la utilidad que tenga esta categorización tan general e independientemente de los complejos problemas de dinámica psicológica comparada aquí implícitos, esos estudios han encontrado difícil despojar el término "vergüenza" de lo que después de todo es su significación más común en las lenguas occidentales —"la conciencia de la culpabilidad"— y, por lo tanto, desconectarlo completamente de la idea de culpabilidad como tal: "el hecho o el sentimiento de haber realizado uno algo reprensible". Generalmente la diferencia se ha referido al hecho de que la "vergüenza" (aunque ciertamente no de manera exclusiva) suele aplicarse a situaciones en que la mala acción sale a la luz pública y al hecho de que la "culpabilidad" (aunque igualmente no de manera exclusiva) se aplica a situaciones en las que la transgresión no es descubierta. Vergüenza es el sentimiento de desazón y humillación que sigue al establecimiento de una transgresión, culpa es el sentimiento de un secreto malestar que acompaña a una mala acción, haya sido ésta descubierta o no. De manera que, si bien la vergüenza y la culpabilidad no son precisamente lo mismo en nuestro vocabulario ético y psicológico, pertenece empero a la misma familia; una es el surgimiento a la superficie de la otra y la otra es un ocultamiento de ella.

Pero la vergüenza balinesa o lo que se ha traducido así (*lek*) nada tiene que ver con transgresiones, públicas o secretas, reconocidas u ocultas, imaginadas o realmente perpetradas. Esto no quiere decir que los balineses que no sienten culpabilidad ni vergüenza carezcan de conciencia o de orgullo que sería tan falso como decir que no se dan cuenta de que el tiempo pasa o de que los hombres son individuos únicos. Quiere decir que ni la vergüenza ni la culpabilidad tienen importancia cardinal como reguladores afectivos de su conducta interpersonal y que *lek*, que es de lejos el más importante de esos reguladores, culturalmente el más intensamente enfatizado, no debería por lo tanto traducirse como "vergüenza" sino que, para continuar con nuestra imagen teatral, debería traducírselo como "desazón, intimidación ante el público".

[40] Sobre el tema de la vergüenza en la cultura de Bali, véase M. Covarrubias, *The Island of Bali* (Nueva York, 1956); sobre la ausencia de "clímax", véase G. Bateson y M. Mead, *Balinese Character* (Nueva York, 1942).

[41] Sobre una reseña crítica general, véase G. Piers y M. Singer, *Shame and Guilt* (Springfield, Ill., 1953).

No es ni la sensación de que uno ha cometido una transgresión ni la sensación de humillación que se experimenta al ser revelada aquélla; ambas son ligeramente experimentadas y rápidamente borradas en Bali a causa del control de las emociones que tienen los balineses en los encuentros cara a cara. Por el contrario se trata de un difuso nerviosismo, generalmente leve, aunque en ciertas situaciones virtualmente paralizante, ante la perspectiva y el hecho de la interacción social, se trata de un temor permanente, las más de las veces leve, de que uno no sea capaz de comportarse con la requerida fineza.[42]

Cualesquiera que sean sus causas profundas, este desasosiego consiste en el temor de que, por falta de destreza o de autocontrol o quizá por mero accidente, no se mantenga una ilusión estética, el temor de que la persona del actor se muestre a través de su papel y éste se disuelva en el actor. Cuando desaparece la distancia estética, el público (y el actor) pierden de vista a Hamlet y todo el mundo se siente molesto frente a un chapucero Juan Lanas que penosamente se da las ínfulas del príncipe de Dinamarca. En Bali ocurre lo mismo, aunque el drama sea más modesto. Lo que se teme —levemente en la mayor parte de los casos e intensamente en unos pocos— es que la actuación pública que constituye la etiqueta resulte torpe y chapucera, que la distancia social que la etiqueta mantiene desaparezca en consecuencia y que la personalidad del individuo irrumpa a través de la mala actuación para disolver su identidad pública estandarizada. Cuando esto ocurre como a veces sucede, nuestro triángulo se hace pedazos: la ceremonia se evapora, la inmediatez del momento se experimenta con atormentadora intensidad y los hombres se convierten sin quererlo en asociados confundidos en mutuo embarazo como si inadvertidamente los unos hubieran irrumpido como intrusos en la vida privada de los otros. *Lek* es la conciencia siempre presente de la posibilidad de semejante desastre interpersonal y al mismo tiempo es la fuerza que tiende a evitarlo. Es el temor del *faux pas* —que resulta mucho más probable cuando existe una elaborada cortesía— lo que mantiene el trato social en sus carriles deliberadamente estrechos. Es el lek, más que ninguna otra cosa, lo que protege los conceptos balineses de persona contra la fuerza individualizante de los encuentros realizados cara a cara.

La "ausencia de clímax", el otro resto sobresaliente de la conducta social de Bali, es tan peculiarmente distinto y tan distintivamente singular que sólo una extensa descripción de hechos concretos podría pintarlo con propiedad. En sustancia se trata de que las actividades sociales no se resuelven en realizaciones definitivas, o no se permite que dichas actividades se resuelvan definitivamente. Las querellas aparecen y desaparecen; en ocasiones hasta persisten, pero difícilmente llegan a un desenlace. Los conflictos no son aguzados por decisiones que se tomen sino que se los esfuma y suaviza con la esperanza de que la mera evolución de las circunstancias los resuelva o, mejor aún, que los conflictos sencillamente se exporen por su cuenta. La vida diaria consiste en encuentros monádicos, conclusos en sí mismos, y en ella algo

[42] También aquí me estoy refiriendo a la fenomenología cultural, no a la dinámica psicológica. Desde luego, es muy posible, aunque no creo que tengamos testimonios accesibles para probarlo o refutarlo, que la "intimidación ante el público" de los balineses está relacionada con inconscientes sentimientos de culpabilidad de una u otra clase. Lo único que quiero destacar es el hecho de que traducir *lek* como "culpa" o "vergüenza" es traducirlo falsamente, considerando el sentido habitual que estos términos tienen en las lenguas occidentales, y que nuestra expresión "intimidación ante el público" —"nerviosismo que se siente al presentarse uno ante un auditorio", para recurrir de nuevo al *Webster's*— da una idea mucho mejor, aunque así y todo imperfecta, de lo que quieren decir los balineses cuando hablan, como hacen casi constantemente, de *lek*.

ocurre o no ocurre: una intención se realiza o no se realiza, una tarea se cumple o no se cumple. Cuando la intención queda frustrada o la tarea incumplida, el esfuerzo puede hacerse de nuevo desde el comienzo en cualquier otro momento o sencillamente para abandonarse la empresa. Las representaciones artísticas comienzan, se desarrollan (a menudo durante períodos muy extensos cuando uno no presta continuamente atención sino que se ocupa de otras cosas, conversa un rato, se adormece un rato, observa los raptos durante otro rato) y terminan; no tienen ni un centro ni una dirección, son como paradas, procesiones. El ritual a menudo parece, como ocurre en las celebraciones de los templos, consistir principalmente en que uno se prepare, se disponga a hacer algo para luego marcharse. El centro de la ceremonia, la obediencia los dioses que se llegan hasta sus altares, es deliberadamente silenciosa hasta el punto de que a veces parece un vacilante enfrentamiento de personas anónimas físicamente muy próximas y socialmente muy distantes. Todo es como una bienvenida y una despedida, un pregusto y un resabio, pero todo ceremonialmente, pulidamente amortiguado, un encuentro ritualmente aislado con las presencias sagradas mismas. Aun en esa ceremonia tan dramáticamente representada como es la lucha de Rangda y Barong, la horrenda bruja y el ingenuo dragón, el combate termina en un estado de completa irresolución y ese empate metafísico, místico y moral deja todas las cosas precisamente como estaban, de suerte que el observador —en todo caso el observador extranjero— tiene la sensación de que algo decisivo estaba a punto de ocurrir, pero que no ocurrió en absoluto.[43]

En suma, los sucesos se dan como los días feriados. Aparecen, se desvanecen y reaparecen, cada uno de ellos separado, autosuficiente como una manifestación particular del orden fijo de las cosas. Las actividades sociales son actuaciones separadas; no están enderezadas hacia ningún destino, hacia ningún desenlace. Así como el tiempo es aquí puntual, la vida también lo es. No es una vida desordenada sino que está cualitativamente ordenada, como los días mismos, en un número limitado de clases establecidas. A la vida social balinesa le falta clímax porque esa vida se desarrolla en un inmóvil presente, en un ahora sin vectores. O, lo que es igualmente cierto, al tiempo de Bali le falta movimiento porque a la vida social de Bali le falta clímax. Una circunstancia implica la otra y ambas juntas implican la tendencia de Bali a hacer contemporáneas a las personas. La manera de percibir a los semejantes y la manera de experimentar la historia y el temperamento de la vida colectiva —lo que a veces se ha llamado *ethos*— están entrelazados por una lógica definible. Sólo que esa lógica no es silogística; es social.

Integración cultural, conflicto cultural, cambio cultural

La palabra "lógica", por referirse tanto a principios formales del razonamiento como a relaciones racionales entre cosas y hechos, es una palabra traicionera, y en ningún terreno lo es más que en el análisis de la cultura. Cuando uno trata formas significativas, es virtualmente irresistible la tentación de ver entre ellas una relación inmanente, una afinidad intrínseca (o falta de afinidad) entre esas formas. Y de esta manera oímos decir que la integración cultural es una armonía de significación, el

[43] Se encontrará una descripción del combate de Rangda y Barong en J. Belo, *Rangda and Barong* y una brillante evocación del espíritu del combate en G. Bateson y M. Mead, *Balinese Character*. Véase también el capítulo 4 de este libro, "La religión como sistema cultural", sección II.

cambio cultural una inestabilidad de significación y el conflicto cultural una incongruencia de significación, afirmaciones en las que está implícita la idea de que la armonía, la inestabilidad o la incongruencia son propiedades de la significación misma como, digamos, lo dulce es una propiedad del azúcar o lo quebradizo es una propiedad del vidrio.

Sin embargo, cuando intentamos tratar esas propiedades como tratamos lo dulce y lo quebradizo, ellas no se comportan "lógicamente" de la manera esperada. Cuando buscamos los elementos constitutivos de la armonía, la inestabilidad o la incongruencia, no logramos hallarlos en aquello de que ellas serían presuntas propiedades. Uno no puede tratar formas simbólicas mediante una especie de verificación cultural para descubrir su contenido de armonía, su proporción de estabilidad o su índice de incongruencia; uno puede tan sólo observar y ver si las formas en cuestión en realidad coexisten, cambian o interfieren las unas de las otras de alguna manera, lo cual es como probar el azúcar para ver si es dulce o romper un vidrio para ver si es quebradizo, y no como investigar la composición química del azúcar o la estructura física del vidrio. Esto se debe, por supuesto, a que la significación no es algo intrínseco de los objetos, acciones, procesos, etc. que la tienen, sino —como Durkheim, Weber y tantos otros lo han subrayado— que es algo impuesto a ellos; de manera que la explicación de sus propiedades debe buscarse en quienes les imponen significación: los hombres que viven en sociedad. El estudio del pensamiento es, para expresarlo con una frase tomada de Joseph Levenson, el estudio de los hombres que piensan;[44] y como los hombres piensan, no en un lugar que les sea propio, sino en el mismo lugar —el mundo social— en que hacen todo lo demás, la naturaleza de la integración cultural, del cambio cultural o del conflicto cultural ha de buscarse allí: en las experiencias de individuos y grupos de individuos cuando, guiados por los símbolos, perciben, sienten, razonan, juzgan y obran.

Afirmar esto no significa sin embargo dar en el psicologismo que, junto con el logicismo, es el otro gran saboteador del análisis cultural; pues la experiencia humana, la experiencia real de vivir los hechos, no es mera conciencia, sino que, desde la percepción más inmediata al juicio más mediato, es conciencia significante, conciencia interpretada, conciencia aprehendida. En el caso de los seres humanos, con la posible excepción de los neonatos, que salvo en lo tocante a su estructura física son humanos sólo *in posse*, toda experiencia es experiencia interpretada, y las formas simbólicas, en virtud de las cuales es interpretada, determinan pues —junto con una gran variedad de otros factores que van desde la geometría celular de la retina hasta las fases endógenas de la maduración psicológica— su intrínseca contextura. Abandonar la esperanza de hallar la "lógica" de la organización cultural en alguna "esfera de significación" pitagórica, no significa abandonar la esperanza de encontrarla de alguna manera. Significa volver nuestra atención hacia aquello que da vida a los símbolos: su uso.[45]

[44] J. Levenson, *Modern China and Its Confucian Past* (Garden City, 1964), pág. 212. Aquí, como en otras partes, empleo la palabra "pensar" para referirme no sólo a la reflexión deliberada, sino a toda actividad inteligente de cualquier clase, y la palabra "significación" no sólo a "conceptos" abstractos, sino al significado de cualquier clase. Tal vez esto sea algo arbitrario y no muy riguroso, pero uno necesita términos generales para hablar sobre temas generales aun cuando lo que abarquen tales temas diste mucho de ser homogéneo.

[45] "Todo signo *por sí mismo*, parece muerto". ¿Qué es la vida? En el uso del signo está *vivo*. ¿Se le insufla vida? ¿O es su *uso* su vida? L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (Nueva York, 1953), pág. 128. La bastardilla es del original.

Lo que vincula las estructuras simbólicas de Bali para definir a las personas (nombres personales, términos de parentesco, tecnónimos, títulos, etc.) con las estructuras simbólicas para caracterizar el tiempo (calendarios de permutación, etc.) y a ambas clases de estructuras con las estructuras simbólicas para ordenar la conducta interpersonal (arte, ritual, cortesía, etc.) es la interacción de los efectos que cada una de estas estructuras tiene en las percepciones de quienes las usan, la manera en que cada una de ellas con su impacto obra en la otra y la refuerza. La propensión a convertir los semejantes en seres contemporáneos hace que se esfume la sensación de envejecimiento biológico; una esfumada sensación de envejecimiento biológico aparta una de las fuentes principales del sentido del fluir del tiempo; un reducido sentido del flujo temporal da a los sucesos interpersonales una cualidad episódica. La interacción ceremonializada presta apoyo a las percepciones estandarizadas de los demás; las percepciones estandarizadas de los demás prestan apoyo a la concepción de la sociedad en un "estado contante"; una concepción de estado constante de la sociedad presta apoyo a una percepción taxonómica del tiempo. De suerte que todo está enlazado y uno podría comenzar considerando las concepciones del tiempo y moverse en cualquiera de las dos direcciones, pues siempre se formaría el mismo círculo. Pero aunque continuo, el círculo no es en un estricto sentido un círculo cerrado, porque cada uno de estos modos de experiencia no es más que una tendencia dominante, un énfasis cultural, y sus dominadas tendencias opuestas (igualmente bien enraizadas en las condiciones generales de la existencia humana y no sin alguna expresión cultural que les es propia) coexisten con ellas y, en realidad, obran contra ellas. Sin embargo *son* dominantes; se *refuerzan* unas a otras y *son* persistentes. Y es en este estado de cosas, ni permanente ni perfecto, al que legítimamente puede aplicarse el concepto de "integración cultural" que Weber llamó *Sinnzusammenhang*.

Según esta concepción, la integración cultural ya no se toma como un fenómeno *sui generis* divorciado de la vida común del hombre y colocado en un mundo lógico propio. Pero quizá más importante aún sea el hecho de que tampoco se lo tome como un fenómeno ilimitado que lo abarca y lo penetra todo. En primer lugar, como acabamos de señalarlo, las estructuras que se oponen a las estructuras primarias existen como temas subdominantes, pero no por eso carentes de importancia en toda cultura. De una manera nada hegeliana los elementos de la propia negación de una cultura están presentes en ella con mayor o menor fuerza. En lo que se refiere a Bali, por ejemplo, una investigación de las creencias de brujas (o para decirlo fenomenológicamente, las experiencias de brujas) entendidas como inversas a lo que podríamos llamar las creencias sobre las personas, o una investigación sobre la conducta de los balineses en sus trances, entendida como una conducta inversa a la etiqueta, sería sumamente esclarecedora y agregaría profundidad y densidad al presente análisis. Algunos de los más célebres ataques hechos a las caracterizaciones culturales —revelaciones de sospechas y facciones entre los indios pueblo, "amantes de la armonía", o las revelaciones de un "lado amable" en los belicosos kwakiutl— consisten esencialmente en haber señalado la existencia y la importancia de semejantes temas.[46]

Pero además de esta especie de contrapunto natural, hay también simples discontinuidades, sin puente alguno que las salve, entre ciertos temas importantes. No

[46] Li An-Che, "Zuñi: Some Observations and Queries", *American Anthropologist* 39 (1937): págs. 62-76; R. Codere, "The Amiable Side of Kwakiult Life", *American Anthropologist* 58 (1956); págs. 334-351. Cuál de los dos esquemas antitéticos o conjuntos de esquemas sea en realidad primario constituye, desde luego, un problema empírico, pero no un problema insoluble, especialmente si se reflexiona en lo que significa "primacía" en este contexto.

todas las cosas están conectadas con todas las demás de manera igualmente directa; ni todas las cosas obran inmediatamente sobre todas las demás o contra ellas. Semejante interconexión primaria universal debe ser empíricamente demostrada y no, como tan a menudo ocurre, ser sólo axiomáticamente afirmada.

La discontinuidad cultural y la desorganización social, que puede seguirse de ella aun en sociedades en alto grado estables, son tan reales como la integración cultural. La idea, todavía muy difundida en antropología, de que la cultura es un paño inconsútil es en no menor medida una *petitio principii* que la concepción más antigua de que la cultura es algo compuesto de retazos y remiendos, concepción a la que, con cierto exceso de entusiasmo, aquélla reemplazó después de la revolución malinowskiana de principios de la década de 1930. Los sistemas no necesitan ser completamente interconexos para ser sistemas. Pueden ser densamente interconexos o serlo poco, pero cómo sean —hasta qué punto están correctamente integrados— es una cuestión empírica. Para afirmar conexiones entre diversos modos de experimentar las cosas, lo mismo que entre cualquier clase de variables, es necesario encontrarlas (y encontrar maneras de encontrarlas) no simplemente suponerlas. Y como existen varias razones teóricas convincentes para creer que un sistema que es a la vez complejo (como lo es toda cultura y está plenamente ensamblado no puede funcionar, el problema del análisis cultural es tanto una cuestión de determinar independencias como de determinar interconexiones, abismos como puentes.[47] La imagen apropiada (si nos empeñamos en utilizar imágenes de la organización cultural no es ni la telaraña ni el montón de arena; es más bien el pulpo, cuyos tentáculos están en gran parte integrados de manera separada y pobremente conectados neurológicamente el uno con el otro y con lo que en el pulpo puede considerarse un cerebro; y sin embargo el animal consigue moverse y conservarse, en todo caso por un tiempo, como una entidad viva viable aunque algún tanto desgarbada.

La estrecha e inmediata interdependencia entre las concepciones de la persona, del tiempo y de la conducta que expuse en este ensayo, es, según afirmo, un fenómeno general, aun cuando la forma particular balinesa de ese fenómeno sea peculiar en alto grado, porque dicha interdependencia es inherente a la manera en que está organizada la experiencia humana, es un efecto necesario de las condiciones en que se desarrolla la vida humana. Pero ésta es sólo una entre un basto y desconocido número de semejantes interdependencias generales, con algunas de las cuales ella está más o menos dirtectamente conectada, con otras sólo lo está de manera muy indirecta y con otras virtualmente en modo alguno en lo que se refiere a los efectos prácticos.

De manera que el análisis de la cultura no es en definitiva un heroico asalto "holístico" a las "configuraciones básicas de la cultura", al abovedado "orden de órdenes" del cual puedan verse como meras deducciones otras configuraciones más limita-

47 "Se ha demostrado pues que para que las adaptaciones se acumulen *no* debe haber canales...desde algunas variables... a otras... La idea tan a menudo implícita en los escritos fisiológicos de que todo funciona bien si hay suficientes interconexiones... es completamente errónea". W. R. Ashby, *Design for a brain*, 2nd ed. rev. (Nueva York, 1960), pág. 155. La bastardilla es del original. Por supuesto, aquí la referencia es a las conexiones directas, a lo que Ashby llama "uniones primarias". Toda variable que no tenga ninguna clase de relaciones con las otras variables del sistema sencillamente no formaría parte de él. Se encontrará una discusión de la urdimbre de problemas teóricos aquí implícitos en Ashby, págs. 171-183, 205-218. Sobre el argumento de que la discontinuidad cultural puede no sólo ser compatible con el funcionamiento efectivo de los sistemas sociales sino que hasta puede prestar apoyo a ese funcionamiento, véase J. W. Fernández, "Symbolic Consensus in a Fang Reformative Cult", *American Anthropologist* 67 (1965); págs. 902-929.

das, sino que es la investigación de símbolos significativos de conjuntos y de conjuntos de conjuntos de símbolos significativos —los vehículos materiales de la percepción, de la emoción y de la comprensión— y la determinación de las regularidades subyacentes de la experiencia humana que están implícitas en la formación de los símbolos. Si se llega a forjar una teoría viable de la cultura, ésta se construirá partiendo directamente de los modos observables de pensamiento, primero, para determinar familias de esos modos y luego para determinar sistemas más variables, menos rígidamente coherentes, pero ello no obstante ordenados a la manera del "pulpo", confluencias de integraciones parciales, incongruencias parciales e independencias parciales.

La cultura se mueve también a semejanza del pulpo, no en una armoniosa sinergia concertada de las partes como un todo, sino con movimientos inconexos de una parte ahora que, luego de esta otra y más adelante de otra parte cuyo efecto acumulado de alguna manera determina un cambio de dirección. Dejando a un lado los cefalópodos, cuándo y dónde en una cultura dada aparezcan los primeros impulsos hacia un progreso y cómo y hasta qué punto esos impulsos hayan de difundirse por todo el sistema es, en el estado actual de nuestra comprensión, impredecible en gran medida. Sin embargo no parece una suposición demasiado irrazonable pensar que si dichos impulsos aparecen dentro de una parte del sistema estrechamente interconectada, su fuerza motriz será probablemente elevada.

Todo fenómeno revolucionario que atacara efectivamente la manera de percibir a las personas en Bali, la manera de experimentar el tiempo o las ideas balinesas sobre la correcta conducta tendría fuerzas potenciales para transformar buena parte de la cultura de Bali. Estos no son los únicos ámbitos en que podrían aparecer semejantes movimientos revolucionarios (cualquier cosa que atacara las ideas balinesas de prestigio y sus bases parecería por lo menos igualmente portentosa), pero sin duda ellos son sumamente importantes. Si los balineses desarrollaran una concepción menos anónima de las personas, o un sentido más dinámico del tiempo, o un estilo menos formal de la interacción social, una parte muy grande de la vida balinesa ciertamente —no toda, pero una parte muy grande— cambiaría, aunque más no fuera porque cualquiera de estas modificaciones implicaría inmediata y directamente las otras, y las tres desempeñan en diferentes modos y en diferentes contextos un papel decisivo en modelar la vida de Bali.

Los cambios culturales podrían proceder en teoría del interior mismo de la sociedad de Bali o bien de afuera; pero considerando la circunstancia de que ahora Bali forma parte de un estado nacional en desarrollo cuyo centro de gravedad está en otra parte —en las grandes ciudades de Java y Sumatra—, parecería más probable que los cambios sucedieran de afuera.

El surgimiento casi por primera vez en la historia indonesia de un dirigente político que es humano, demasiado humano, parecería implicar una especie de desafío a las tradicionales concepciones balinesas sobre las personas. No sólo es Sukarno una personalidad única, vívida e íntima a los ojos balineses, sino que es además, por así decirlo, una figura que envejece en público. A pesar de que los balineses no tienen contacto directo con él, Sukarno es fenomenológicamente mucho más su asociado que su contemporáneo, y su éxito sin paralelo en cuanto a lograr este tipo de relación —no sólo en Bali, sino en toda Indonesia— es la clave de buena parte del dominio y la fascinación que ejerce sobre la población. Como ocurre con todas las figuras verdaderamente carismáticas, su fuerza deriva en gran medida del hecho de que Sukarno no se atiene a las tradicionales categorías culturales, sino que las desafía

abiertamente e impone sus propias ideas distintivas. Lo mismo cabe decir, en escala reducida, de los dirigentes menores de la Nueva Indonesia, de esos pequeños Sukarnos (con quienes la población balinesa mantiene contactos directos), que ahora comienzan a aparecer en la propia Bali.[48] El tipo de individualismo que, según Burckhardt, los príncipes renacentistas aportaron a Italia (mediante la pura fuerza de su carácter) y a la conciencia occidental moderna podría ser aportado ahora a Bali, en una forma diferente, por los nuevos príncipes populistas de Indonesia.

Análogamente, las medidas políticas de continua crisis en que se ha embarcado el estado nacional, la pasión de llevar los hechos a su consumación y clímax parecería representar la misma clase de desafío a las concepciones balinesas del tiempo. Y cuando tales medidas políticas se toman (como se toman cada vez más) dentro del marco histórico tan característico del nacionalismo de las nuevas naciones casi en todas partes —grandeza original, opresión extranjera, luchas extendidas, sacrificio y liberación, inminente modernización— queda alterada toda la concepción de la relación de lo que está ocurriendo ahora con lo que ha ocurrido y con lo que ocurrirá.

Y por último, el nuevo carácter informal de la vida urbana y de la cultura panindonesia que la domina —la creciente importancia de la juventud y de la cultura juvenil con la consiguiente reducción, a veces hasta inversión, de la distancia social entre las generaciones; el sentimiento de camaradería entre los compañeros revolucionarios, el igualitarismo populista de la ideología política, tanto marxista como no marxista— parece constituir una amenaza semejante al tercer lado del triángulo balinés: el *ethos* o estilo de conducta.

Todo esto es, por supuesto, mera especulación (aunque considerando los acontecimientos de los quince años de independencia, no una especulación completamente carente de fundamento) de manera que cuándo, cómo, con qué rapidez y en qué orden las percepciones balinesas de las personas, del tiempo y de la conducta hayan de cambiar es, si no del todo impredecible en términos generales, ciertamente impredecible en cuanto a los detalles. Pero de producirse cambios —que a mí me parecen seguros y que en realidad ya han comenzado a producirse—,[49] el género de análisis que hemos desarrollado aquí, tratando los conceptos culturales como fuerzas activas y el pensamiento como un fenómeno público que tiene efectos como los otros fenómenos públicos, debería ayudarnos a descubrir las líneas generales del cambio, su dinámica y lo que es aún más importante, sus implicaciones sociales. Este tipo de análisis, en otras formas y con otros resultados, no sería menos útil aplicado a otros dominios.

[48] Tal vez sea sugestivo el hecho de que el único balinés de gran importancia es el gobierno indonesio central durante los primeros años de la república —fue ministro de relaciones exteriores un tiempo— haya sido el príncipe supremo, un chatria, de Gianjar, uno de los tradicionales reinos balineses, quien llevaba el "nombre" maravillosamente balinés de Anak Agung Gde Agung. "Anak Agung" es el título público llevado por los miembros de la casa gobernante de Gianjar, Gde es un título según el orden de nacimiento (el equivalente *triwangsa* de Wayan) y Agung, aunque nombre personal, es en realidad sólo un eco del título público. Como *gde* y *agung* significan ambos "grande" y *anak* significa "hombre", el conjunto del nombre viene a significar algo así como "Gran, Gran, Gran Hombre", como ciertamente lo fue hasta que perdió el favor de Sukarno. Dirigentes políticos más recientes de Bali han comenzado a usar sus nombres personales más individualizados de conformidad con el estilo de Sukarno y a abandonar los títulos, los nombres según el orden de nacimiento, los tecnónimos, etc. por considerarlos "feudales" o "anticuados".

[49] Este ensayo fue escrito a principios de 1965; sobre los dramáticos cambios ocurridos después de aquel año, véase el capítulo 10, "La revolución integradora", sección IV, Indonesia.

15.

Juego profundo: notas sobre la riña de gallos en Bali

La incursión policial

A principios de abril de 1958, mi mujer y yo, con algo de fiebre palúdica y desconfiados, llegamos a una aldea de Bali que nos proponíamos estudiar como antropólogos. Era una población pequeña de alrededor de quinientos habitantes y relativamente alejada de todo centro, era un mundo en sí misma. Nosotros éramos intrusos, intrusos profesionales, y los aldeanos nos trataron como, según parece, los balineses siempre tratan a la gente que no pertenece a su vida, pero que, así y todo, se les impone: como si no estuviéramos allí. Para ellos, y hasta cierto punto para nosotros mismos, éramos seres humanos invisibles, no personas, espectros.

Nos alojamos en la morada de una familia numerosa y extendida (esto ya había sido arreglado por el gobierno provincial) perteneciente a una de las cuatro facciones principales de la vida de la aldea. Pero salvo nuestro aposentador y jefe de la aldea, de quien aquél era primo y cuñado, todo el mundo nos ignoraba como sólo los balineses pueden hacerlo. Cuando andábamos por el pueblo inseguros y deseosos de agradar, la gente parecía mirar a través de nosotros unos varios metros más allá con los ojos clavados en alguna piedra o algún árbol. Casi nadie nos saludaba; pero tampoco nadie nos ponía mala cara o nos decía algo desagradable, lo cual habría sido casi más satisfactorio para nosotros. Si nos aventurábamos a acercarnos a alguien (y uno en semejante atmósfera se sentía profundamente inhibido) la persona se alejaba con paso negligente, pero se alejaba definitivamente. Si no lográbamos atraparla, sentada o apoyada contra una pared, no decía nada o refunfuñaba un "sí", que para los balineses es el colmo de lo inexpresivo. Esa indiferencia era desde luego deliberada; los habitantes de la aldea observaban todos nuestros movimientos y tenían abundante y exacta información de quiénes éramos y sobre lo que nos proponíamos hacer. Pero se comportaban como si sencillamente no existiéramos, que era lo que nos informaba su estudiada conducta o, por lo menos, que todavía no existíamos para ellos.

Semejante actitud es general de Bali. En otros lugares de Indonesia que visité y más recientemente en Marruecos, cuando me llegaba a una nueva aldea, la gente acudía de todas partes y se precipitaba sobre mí para mirarme de cerca y a menudo para tocarme. En las aldeas de Bali, por lo menos en aquellas que están alejadas de los circuitos turísticos, no ocurre nada de eso. La gente continúa andando por las calles, charlando, haciendo ofrendas, mirando fijamente el vacío, llevando de aquí para allá cestos, mientras uno deambula con la sensación de estar vagamente desencarnado. Y lo mismo ocurre en el plano individual. Cuando uno conoce por primera vez a un hombre de Bali, éste parece virtualmente no mantener ninguna relación con uno; está, para decirlo con la ya famosa expresión de Gregory Bateson y Margaret Mead,"au-

sente".[1] Luego —un día, una semana, un mes después (con ciertas personas ese momento mágico no llega nunca)—, el hombre decide, por razones que nunca llegaré a imaginarme, que uno *es* realmente y entonces se convierte en una persona cálida, alegre, sensible, simpática aunque, por ser balinés, siempre medidamente controlada. En ese momento uno ha cruzado de alguna manera una frontera moral o metafísica. Aunque no se lo tome a uno como un balinés (para eso tiene uno que haber nacido en la isla), por lo menos lo miran como a un ser humano y no ya como una nube o una ráfaga de viento. Toda la complexión de las relaciones se modifica espectacularmente y en la mayoría de los casos sobreviene una atmósfera de suave afabilidad, casi afectiva, leve, un poco traviesa, un poco amanerada, un poco divertida.

Mi mujer y yo nos encontrábamos todavía en la etapa de ráfaga de viento, una fase sumamente frustrante hasta el punto de que uno comienza a dudar de si después de todo es una persona real, cuando más o menos a los diez días de nuestra llegada tuvo lugar una gran riña de gallos en la plaza pública con el fin de reunir fondos para una nueva escuela.

Ahora bien, salvo en unas pocas ocasiones especiales, las riñas de gallos son ilegales en Bali en el régimen de la república (como lo fueron durante el régimen holandés, por razones semejantes); esto se debía a las pretensiones de puritanismo que suele aportar consigo el nacionalismo radical. La elite, que no es muy puritana ella misma, se preocupa por el campesino pobre e ignorante que se juega todo su dinero, se preocupa por lo que puedan pensar los extranjeros y por las pérdidas de tiempo que sería mejor dedicar a la construcción del país. La elite considera las riñas de gallos como actividades "primitivas", "atrasadas", "retrógradas" y en general impropias de una nación ambiciosa. Y junto con otros problemas —fumar opio, pedir limosna o llevar los pechos descubiertos—, la elite procura de manera bastante poco sistemática poner fin a las riñas.

Por supuesto, lo mismo que en nuestro país beber alcohol durante la época de la prohibición o fumar marihuana hoy, las riñas de gallos por constituir una parte del "estilo de vida balinés" continúan sin embargo realizándose, y realizándose con extraordinaria frecuencia. Y como en el caso de la prohibición de beber alcohol o fumar marihuana, de vez en cuando la policía (cuyos miembros, en 1958 por lo menos, eran casi todos javaneses, no balineses) se siente en la obligación de intervenir; entonces hace una incursión, confisca los gallos y los espolones de acero, multa a unos cuantos y de vez en cuando expone a algunos a los rayos tropicales del sol durante todo un día para que sirvan de lección, que por lo demás nadie aprende, aun cuando ocasionalmente, muy ocasionalmente, el objeto de la lección muera. En consecuencia, los combates se desarrollan generalmente en algún rincón alejado de la aldea, en semisecreto, lo cual tiende a retardar un poco la acción, no mucho, pero a los balineses no les importa el retraso. Sin embargo en este caso, tal vez porque estaban reuniendo dinero para una escuela que el gobierno no podía darles, tal vez porque las incursiones policiales habían sido pocas últimamente, tal vez, como hube de conjeturarlo luego, porque se pensaba que se habían pagado los necesarios sobornos, creyeron que podían correr el riesgo de organizar la riña en la plaza central para atraer más gente sin llamar la atención de los representantes de la ley.

Estaban equivocados. En medio de la tercera riña, con centenares de personas (incluso las ingenuas e inocentes personas de mí mismo y de mi mujer) fundidas en

[1] G. Bateson y M. Mead, *Balinese Character: A Photographic Analysis* (New York, 1942), pág. 68.

un solo cuerpo alrededor del reñidero, apareció un superorganismo en el sentido literal del término, un camión atestado de policías armados con metralletas. En medio de desaforados gritos de "¡pulisi! ¡pulisi! lanzados por la muchedumbre, los policías saltaron al centro del reñidero y comenzaron a blandir sus armas como *gangsters* de una película, aunque no llegaron hasta el punto de dispararlas. El camión fue puesto a un lado mientras los policías se diseminaban en todas las direcciones. La gente corría por el camino, desaparecía entre las paredes, se escabullía entre plataformas, se acurrucaba detrás de los biombos de mimbre, se encaramaba en cocoteros. Los gallos armados con artificiales espolones de acero con el filo suficiente para cortar un dedo o hacer un agujero en el pie corrían desordenadamente por todas partes. Todo era confusión, polvo y pánico.

De conformidad con el bien establecido principio antropológico "Donde fueres haz lo que vieres", mi mujer y yo decidimos (sólo ligeramente después que todos los demás) que lo que debíamos hacer era también escapar. Echamos a correr por la calle principal de la aldea hacia el norte alejándonos del lugar en que vivíamos, pues nos encontrábamos en aquel lado del reñidero. Después de haber recorrido cierta distancia, otro fugitivo se metió repentinamente detrás de una empalizada —que resultó ser la de su propia casa— y nosotros, no viendo por delante más que cámpos de arroz y un alto volcán, lo seguimos. Cuando los tres llegamos tambaleando al patio de la casa, la mujer del fugitivo que aparentemente ya había vivido esta clase de experiencias antes, preparó una mesa, la cubrió con un mantel, acercó tres sillas y tres tazas de té; y allí estábamos los tres sentados sin comunicarnos explícitamente nada, mientras comenzábamos a beber el té y tratábamos de componer nuestras figuras.

Al cabo de un rato entró en el patio uno de los policías con aire importante; buscaba al jefe de la aldea. (El jefe no sólo había estado presente en la riña sino que la había organizado. Cuando llegó el camión de la policía el hombre se precipitó corriendo hasta el río, se quitó su *sarong* y se metió en el agua de modo que cuando por fin lo encontraron sentado en la orilla con la cabeza mojada pudo decir que había estado bañándose mientras ocurría aquel otro incidente de la riña y que lo ignoraba todo. No le creyeron y lo multaron con trescientas rupias, que los habitantes de la aldea reunieron colectivamente.) Al reparar en mí y en mi mujer, "gente blanca", el policía tuvo la clásica reacción tardía de los balineses ante un hecho inesperado. Cuando volvió a ser dueño de sí mismo nos preguntó aproximadamente qué diablos estábamos haciendo ahí. Nuestro amigo desde cinco minutos antes acudió instantáneamente en nuestra defensa, hizo una apasionada descripción de quiénes éramos y de lo que hacíamos, tan detallada y precisa que me tocó a mi vez asombrarme, pues apenas me había comunicado con un ser humano vivo como no fuera mi aposentador y el jefe de la aldea. Dijo que teníamos perfecto derecho de estar en aquel lugar mientras miraba fijamente a los ojos del javanés, dijo que éramos profesores norteamericanos, que contábamos con la protección del gobierno, que estábamos allí para estudiar la cultura del lugar, que íbamos a escribir un libro para enterar a los norteamericanos de lo que era Bali y que habíamos estado allí bebiendo té y hablando sobre cuestiones culturales toda la tarde, de modo que no teníamos noticia alguna sobre una riña de gallos. Además, no habíamos visto al jefe de la aldea durante todo el día; debería de haber ido a la ciudad. El policía se retiró bastante cabizbajo. Y después de un rato, desconcertados pero aliviados de haber sobrevivido y no haber ido a parar a la cárcel, también nosotros nos marchamos.

Por la mañana siguiente la aldea era para nosotros un mundo completamente distinto; no sólo no éramos invisibles sino que de pronto nos habíamos convertido

en el centro de la atención de todos, en el objeto de efusivas y cálidas expresiones y muy especialmente en un objeto de diversión.Todos los de la aldea sabían que habíamos huido como los demás. Nos pedían una y otra vez que les diéramos detalles (aquel día debo de haber contado la historia con los más pequeños detalles unas cincuenta veces) con tono amable y afectuoso, pero siempre haciéndonos objeto de chanzas: "¿Por qué no se quedaron aquí y dijeron a la policía quiénes eran ustedes?" ¿Por qué no dijeron que estaban sólo observando y no apostando?" ¿Estaban realmente asustados por esas metralletas?" Con su habitual sentido cinestésico y aun huyendo para salvar la vida (o, como ocurrió ocho años después, para perderla) esa gente que es la más equilibrada del mundo nos remedaba risueñamente e imitaba nuestro desgarbado modo de correr y lo que, según ellos, eran nuestras expresiones faciales de pánico. Pero sobre todo, estaban sumamente complacidos y sorprendidos de que sencillamente no hubiéramos "sacado nuestros papeles" (pues también sabían de su existencia) y hubiéramos mostrado nuestra condición de visitantes distinguidos, y que en cambio hubiéramos demostrado nuestra solidaridad con los que ahora eran nuestros compañeros de la aldea. (Lo que en realidad habíamos demostrado era nuestra cobardía, pero también había camaradería en eso.) Hasta el sacerdote brahmán, un anciano grave ya en camino hacia el cielo que a causa de sus asociaciones con el más allá nunca se vería envuelto ni remotamente en una riña de gallos y el cual era difícil tener acceso hasta para los propios balineses, nos convocó a su patio para preguntarnos sobre lo que había acontecido y rió entre dientes feliz al enterarse de la extraordinaria aventura.

En Bali ser objeto de chanzas es ser aceptado. Aquél fue el momento de cambio total de nuestras relaciones con la comunidad, y ahora ya nos encontrábamos literalmente "adentro". Toda la aldea se abrió para nosotros, probablemente más de lo que se hubiera abierto de no haber ocurrido aquel incidente (en realidad sin él, nunca habríamos tenido acceso a la presencia de aquel sacerdote y además nuestro accidental anfitrión se convirtió en uno de mis mejores informantes) y por cierto con mucha mayor rapidez. Ser apresado o casi apresado en una operación policial contra el vicio tal vez no sea una fórmula muy recomendable para alcanzar esa relación misteriosa tan necesaria en el trabajo antropológico sobre el campo, pero a mí me dio muy buenos resultados. De pronto fui aceptado de una manera inusitada y completa en una sociedad en la cual resulta extremadamente difícil penetrar a los extranjeros. El episodio ofreció la posibilidad de observar de manera directa un aspecto de la "mentalidad campesina", posibilidad que normalmente no tienen los antropólogos no lo bastante afortunados para huir junto con sus objetos de estudio de las autoridades armadas.Y quizá lo más importante de todo (pues las demás cosas podrían haber llegado de otras maneras), aquello me puso en contacto muy rápidamente con una combinación de explosión emocional, guerra de *status* y drama filosófico de importancia central en esa sociedad cuya índole interior yo deseaba comprender. Cuando me marché del lugar, había pasado más o menos tanto tiempo observando riñas de gallos como observando la hechicería, los riegos, las castas y los matrimonios.

Sobre gallos y hombres

Bali, porque es Bali, es un tema bien estudiado. Su mitología, su arte, sus ritos, su organización social, sus maneras de criar a los niños, las formas de su ley y aun los estilos de sus trances fueron microscópicamente estudiados en busca de esa

evasiva sustancia que Jane Belo llamó "el temperamento balinés".[2] Pero, independientemente de algunas pocas observaciones hechas al pasar, apenas se ha reparado en la riña de gallos que sin embargo constituye una obsesión popular y una revelación de lo que son realmente los balineses, por lo menos tan importante como la de los otros fenómenos estudiados.[3] Así como buena parte del espíritu norteamericano aflora a la superficie en canchas de pelota o campos de golf, o en las carreras o alrededor de una mesa de póker, buena parte del espíritu de Bali se manifiesta en un reñidero de gallos. Pues sólo aparentemente son gallos los que combaten; en realidad son hombres.

Para cualquiera que haya estado en Bali un tiempo prolongado es evidente la profunda identificación biológica de los varones con sus gallos. En las riñas de gallos se oyen en balinés exactamente las mismas bromas arrastradas, los juegos de palabras forzados y las obscenidades carentes de ingenio que se oyen en inglés en aquellos otros lugares. Bateson y Mead hasta sugirieron que, de conformidad con la concepción balinesa del cuerpo como una serie de partes separadamente animadas, los gallos son considerados como penes separables, que obran por su cuenta, órganos sexuales ambulantes con una vida propia.[4] Si bien no poseo la clase de material inconsciente para confirmar o refutar esta curiosa idea, está fuera de toda duda el hecho de que los gallos son símbolos masculinos por excelencia y que para los balineses esto es tan evidente como la circunstancia de que el agua corre cuesta abajo.

El lenguaje de la moral cotidiana por el lado masculino está acuñado con imágenes relacionadas con los gallos. *Sabung* la palabra que designa al gallo (y que aparece en inscripciones tan tempranas como en el año 922 d. de C.) se usa metafóricamente para aludir al héroe, al guerrero, al campeón, al hombre de hígados, al candidato político, al soltero, al lechuguino, al don Juan o al tipo duro. Un hombre pomposo cuya conducta no corresponde a su posición es comparado con un gallo sin cola que se contonea ufano como si tuviera una gran cola, una cola espectacular. Un hombre desesperado que hace un último e irracional esfuerzo para salir de una situación imposible es comparado con un gallo moribundo que lanza una arremetida final contra su enemigo para arrastrarlo a una muerte común. Un hombre tacaño que promete mucho y da poco es comparado con un gallo que, sujetado por su cola, se abalanza contra otro sin llegar a entablar combate con él. Un joven que está en edad de casarse, pero que es todavía tímido con el sexo opuesto, o alquien que desempeña un nuevo trabajo y desea hacer buena impresión es comparado con "un gallo de riña

[2] J. Belo "The Balinese Temper", en *Traditional Balinese Culture*. ed. J. Belo (Nueva York, 1970), (publicado por primera vez en 1935), págs. 85-110.

[3] La mejor exposición sobre la riña de gallos es también el libro de Bateson y Mead *Balinese Character*, págs. 24-25, 140; pero también ella es general y abreviada.

[4] *Ibíd*, pág. 25-26. La riña de gallos es un fenómeno inusitado en la cultura balinesa por cuanto se trata de una actividad pública en la que interviene un solo sexo y en la que el otro sexo queda total y expresamente excluido. En Bali, la diferenciación sexual está culturamente en extremo borrada, pues la mayor parte de las actividades formales e informales comprende la participación de hombres y mujeres en pie de igualdad, y generalmente esa actividad se ejerce en parejas. Desde la religón hasta la política, la economía, la vestimenta, Bali es más bien una sociedad *unisex*, circunstancia claramente expresada por sus usanzas y su simbolismo. Aun en contextos donde las mujeres no representan en realidad un gran papel —la música, la pintura, ciertas actividades agrícolas— su ausencia, que en todo caso es sólo relativa, es más una cuestión circunstancial que un hecho impuesto por la sociedad. Frente a este cuadro general, la riña de gallos organizada enteramente por hombres y sólo para hombres (las mujeres —por lo menos balinesas— ni siquiera asisten a las riñas como meras observadoras) es la excepción más descollante.

enjaulado por primera vez".[5] Los juicios de los tribunales, las guerras, las discusiones políticas, las disputas sobre la herencia y las discusiones callejeras se comparan con riñas de gallo.[6] Hasta la isla misma es imaginada a causa de su forma como un gallito orgulloso con el cuello tenso y la cola enhiesta desafiando eternamente a la fútil, informe, Java, de mayores dimensiones.[7]

Pero la intimidad de los hombres con sus gallos es más que metafórica. Los varones balineses, o en todo caso una gran mayoría de los varones balineses, se pasan una gran cantidad de tiempo cuidando a sus gallos favoritos, alimentándolos, hablando con ellos, probándolos unos contra otros o simplemente contemplándolos en una mezcla de rapto admirativo y profunda ensoñación. Cuando ve uno un grupo de hombres en cuclillas bajo el cobertizo del consejo o en las calles, la mitad o más de ellos tienen un gallo en sus manos, lo sostienen entre los muslos y lo hacen brincar suavemente arriba y abajo para fortalecerles las patas, les acarician las plumas con abstracta sensualidad, lo empujan contra el gallo de un vecino para excitar su brío y lo retiran luego tras sus espaldas para calmarlo.

En el patio de la casa, rodeado por altos muros, que es el lugar donde la gente vive, los gallos de riña están colocados en jaulas de mimbre movidas frecuentemente de un lado para otro para mantener el óptimo equilibrio de sol y sombra. Los gallos son alimentados según una dieta especial que varia algún tanto según las teorías individuales, pero que consiste principalmente limpio de toda impureza y administrado con mayor cuidado que cuando se trata de meros seres humanos; el alimento es ofrecido al animal grano por grano. Se les introduce pimienta roja por los picos y anos para infundirles brío y valor. Se los baña con los mismos preparativos y ceremonias con que se baña a los niños pequeños, con agua tibia, hierbas medicinales, flores y cebollas, y cuando se trata de un gallo especial, se lo baña aún más a menudo. Se les recortan las crestas, se les encrespa el plumaje, se afilan los espolones, se aplican masajes a las patas y se los observa en busca de defectos con la enorme concentración de un mercader de diamantes. Un hombre que siente pasión por los gallos, un entusiasta en el sentido literal del término, es capaz de pasarse la mayor parte de su vida con los gallos y aun aquellos —la inmensa mayoría— cuya pasión aunque intensa no es del todo arrebatadora se pasan con ellos lo que parece no sólo a un observador exterior sino también a ellos mismos una cantidad extraordinaria de tiempo. "Me enloquecen los gallos" solía decir mi aposentador, un aficionado corrientemente en Bali. "Todos nosotros estamos locos por los gallos", decía mientras movía una jaula a otro lugar, mientras preparaba otro baño u otro alimento.

Sin embargo, esa locura tiene algunas dimensiones menos visibles, porque si bien es cierto que los gallos son expresiones simbólicas o magnificaciones del yo

[5] C. Hooykas, *The Lay of the Jaya Prana* (Londres, 1958), pág. 39. El poema tiene una estrofa (nº 17) en la que el novio rehúsa el casamiento. Jaya Prana, el héroe del mito balinés, responde a su señor que le ha ofrecido la más hermosa de sus seiscientas doncellas: "Divino rey, señor y amo mío, /te ruego que me des permiso para irme; / tales cosas no están todavía en mi espíritu; /como un gallo de riña enjaulado, /ciertamente estoy en todo mi vigor /soltero soy, /y todavía la llama no se ha desplegado en mí".

[6] Sobre esto, véase V. E. Korn, *Het Adatrecht van Bali*, 2a. ed. (La Haya, 1932), el artículo *toh*.

[7] Ciertamente hay una leyenda referente a la separación de Java y Bali según la cual ésta se debió a la acción de una importante figura religiosa javanesa que deseaba protegerse de un héroe de la cultura balinesa quien era un apasionado entusiasta de las riñas de gallos. Véase C. Hooykaas. *Agama Tirtha* (Amsterdam, 1964), pág. 184.

del dueño (el yo masculino y narcicista desde el punto de vista esópico) son también expresiones —y expresiones aún más directas— de lo que los balineses consideran lo diametralmente opuesto (desde el punto de vista estético, moral y metafísico) a la condición humana: la animalidad. En Bali, la repulsión por toda conducta considerada como semejante a la de los animales es extremada. A los bebés no se les permite gatear por esa razón. El incesto aunque en modo aprobado, es un crimen mucho menos horrible que el de la bestialidad. (El apropiado castigo de la animalidad es morir ahogado y el castigo del incesto es verse condenado a vivir como un animal.)[8] En las esculturas, en las danzas, en los ritos y en el mito la mayor parte de los demonios están representados en alguna forma de animal real o fantástico. El principal rito de la pubertad consiste en limar los dientes del joven a fin de que no parezcan los colmillos de animal. No sólo defecar sino también comer son consideradas actividades repugnantes, casi obscenas, que deben cumplirse apresuradamente y en privado a causa de sus asociaciones con la animalidad. Hasta caerse por tierra o cualquier otra forma de torpeza es mal mirado por estas razones. Salvo en el caso de los gallos y de unos pocos animales domésticos —bueyes, patos— que no tienen ninguna significación emocional, los balineses son adversos a los animales y tratan a sus muchos perros no ya tan sólo muy mal sino con una crueldad fóbica. Al identificarse con su gallo, el varón de Bali se identifica no sólo con su yo ideal o con su pene, sino también y al mismo tiempo con aquello que más teme, odia y (siendo la ambivalencia lo que ella es) fascina: "las potencias de las tinieblas".

Es bien explícita la conexión de los gallos y de la riña de gallos con esas potencias, con esos demonios de formas de animales que amenazan constantemente con invadir el pequeño espacio labrado con tanto cuidado por los balineses en el cual se desarrollan sus vidas. Una riña de gallos, cualquier riña de gallos, es en primera instancia un sacrificio de sangre ofrecido con los apropiados cantos y obligaciones a los demonios a fin de apaciguar su hambre voraz de caníbales. No debería celebrarse ningún festival en un templo sin antes haberse desarrollado una riña de gallos. (Si ésta ha sido omitida, inevitablemente alguien caerá en un trance y reclamará con la voz de un espíritu colérico que sea reparada inmediatamente esa falta.) Las respuestas colectivas a desventuras naturales —enfermedades, cosechas fallidas, erupciones volcánicas— casi siempre comprenden una riña de gallos. Y ese famoso día feriado de Bali, "el día del silencio" (*Njepi*), cuando todos permanecen en silencio e inmóviles todo el día en su casa a fin de evitar la repentina influencia de los demonios momentáneamente expulsados del infierno, es precedido el día anterior por riñas de gallos en gran escala (en este caso legales) en casi todas las aldeas de la isla.

En la riña de gallos, el hombre y la bestia, el bien y el mal, el yo y el ello, la fuerza creadora de la masculinidad excitada y la fuerza destructora de la animalidad desencadenada se funden en un sangriento drama de odio, crueldad, violencia y muerte. No sorprende que cuando —de conformidad con la invariable regla— el dueño del gallo vencedor se lleva a su casa para comerlo el cuerpo del perdedor —a menudo desgarrado por su rabioso dueño—, lo haga con mezclados sentimientos de embarazo social, satisfacción moral, disgusto estético y júbilo de caníbal; ni que un hombre que ha perdido una importante riña se sienta a veces impulsado a destruir los santuarios

[8] Una pareja incestuosa es obligada a llevar un yugo de cerdo en el cuello y a comer como lo hacen estos animales, en una artesa sólo con la boca. Sobre esto véase J. Belo "Customs Pertaining to Twins in Bali", en *Traditional Balinese Culture*, ed. J. Belo, pág. 49; sobre el horror a la animalidad en general, véase Bateson y Mead, *Balinese Character*, pág. 22.

de su familia y a maldecir a los dioses, un acto de suicidio metafísico (y social), ni al buscar imágenes terrenales para representar al cielo y el infierno los balineses comparen el primero con el estado de ánimo de un hombre cuyo gallo acaba de ganar en la riña y el infierno con el estado anímico de un hombre cuyo gallo acaba de perder.

La pelea

Las riñas de gallos (*tetadjen, sabungan*) se desarrollan en un espacio de alrededor de quince pies cuadrados. Generalmente comienzan al atardecer y duran tres o cuatro horas hasta la puesta del sol. Un programa se compone de nueve a diez riñas (*sehet*) separadas. Todas son precisamente parecidas en términos generales: no hay una riña principal ni conexión entre las diferentes riñas, ni variación en su formato; cada una se organiza sobre una base completamente *ad hoc*. Una vez terminado un combate y desvanecidos sus restos emocionales —es decir, una vez pagadas las apuestas, proferidas las maldiciones, retirado el animal muerto—, siete, ocho, tal vez doce hombres se aproximan negligentemente al reñidero con un gallo y tratan de encontrar allí un razonable adversario. Este procedimiento que rara vez dura menos de diez minutos y a menudo mucho más, se desarrolla de una manera muy oblicua y hasta indiferente. Aquellos que no intervienen directamente echan disimuladas miradas de costado y prestan atención; aquellos que intervienen en la operación intentan con embarazo hacer como si realmente no estuviera ocurriendo nada.

Una vez concertada una riña, los que no participan en ella se retiran con la misma deliberada indiferencia; entonces se coloca a los gallos elegidos los espolones (*tadji*), unas pequeñas espadas de acero puntiagudas y con el filo de una navaja que miden unos diez centímetros. Esta es una tarea delicada que sólo una pequeña proporción de hombres (alrededor de media docena en la mayor parte de las aldeas) sabe realizar apropiadamente. El hombre que fija los espolones también los suministra y si el gallo que él atiende gana, el dueño lo recompensa con la pata y el espolón de la víctima. Los espolones se sujetan con un largo cordel alrededor de la pata del espolón y la pata del animal. Por razones de las que luego me ocuparé hay algunas diferencias de un caso a otro y ésta es una cuestión obsesivamente deliberada. La ciencia sobre los espolones es muy amplia: se los afila sólo en momentos de eclipses y en luna nueva, deben mantenerse apartados de la vista de las mujeres, etc. Y se los trata (tanto cuando se los usa como cuando se los guarda) con ese curioso modo remilgado y a la vez sensual con que los balineses tratan en general los objetos rituales.

Una vez colocados los espolones, los galleros (los que manipulan a los gallos y que pueden ser o no sus dueños) colocan a los dos animales uno frente al otro en el centro del reñidero.[9] Un coco con un agujerito es colocado en una pila de agua en

[9] Salvo en casos de riñas con pequeñas apuestas, riñas poco importantes (véase más adelante sobre la cuestión de la "importancia" de la riña), los espolones son generalmente fijados por alguien que no es el dueño del animal. Que el propietario maneje él mismo su gallo o no depende más o menos de la habilidad que tenga en esta actividad, un hecho cuya importancia está también en relación con la importancia de la riña. Cuando los que fijan los espolones y los que manejan los gallos no son los propios dueños, aquéllos son casi siempre parientes cercanos —un hermano o un primo— o un amigo muy íntimo. Estas personas son pues casi extensiones de la personalidad del dueño así como con el hecho de que los tres se refieren al gallo llamándolo "mío", como lo demuestra el hecho de que digan "yo" vencí a fulano. También las tríadas de quien posee

la cual tarda unos veintiún segundos en hundirse; ese período se conoce como un *tjeng* cuyo comienzo y fin es marcado por el tañido de un gong. Durante esos veintiún segundos los manipuladores de los gallos *pengangkeb* no pueden tocar a sus animales. Si como a veces ocurre, los animales no riñen durante ese tiempo, se los aguijonea, se los pincha, se los empuja y se los insulta; entonces se los vuelve a colocar dentro del reñidero y el proceso torna a comenzar. A veces los gallos se niegan a luchar o bien uno de ellos se aparta y se retira; en ese caso se los encierra juntos en una jaula de mimbre lo cual determina que generalmente se entable el combate.

En todo caso, las más veces, los gallos se lanzan inmediatamente uno contra otro batiendo las alas, con la cabeza enhiesta, atacando con las patas en medio de una furia animal tan pura, tan absoluta y a su manera tan hermosa que llega a ser casi un concepto de odio platónico abstracto. En pocos instantes uno u otro de los animales aplica un sólido golpe con su espolón. El gallero cuyo animal ha dado el golpe lo recoge inmediatamente para que no reciba a su vez una herida, pues si no lo hace así es probable que la riña termine en un mortal empate, ya que los animales luchan salvajemente hasta hacerse pedazos. Y esto ocurre generalmente cuando el espolón queda clavado en el cuerpo de la víctima, lo cual deja al agresor a merced de su herido enemigo.

Con los gallos otra vez en manos de los manipuladores, ahora se deja que el coco se hunda tres veces; transcurrido ese tiempo el gallo que ha aplicado el golpe debe mostrar a su vez que continúa firme y lo demuestra andando de aquí para allá por el reñidero durante el tiempo que tarda un coco en hundirse. Se hace que el coco se hunda dos veces más y entonces la lucha recomienza.

Durante este intervalo, que dura algo más que dos minutos, el cuidador del gallo herido trabaja frenéticamente, como lo hace entre dos *rounds* el entrenador de un boxeador que ha sido aporreado, para ponerlo en forma en un último intento desesperado de alcanzar la victoria. Lo sopla, se mete en la boca toda la cabeza del gallo, la chupa, la sopla, le cura las heridas con varias clases de medicinas y hace todo cuanto se le ocurre para reanimar la última dosis de brío que pueda tener el animal. En el momento en que se ve obligado a colocarlo de nuevo en el reñidero el hombre está literalmente empapado en la sangre del ave, pero, lo mismo en el boxeo de un profesional, un buen entrenador vale lo que pesa. Algunos de ellos hacen virtualmente resucitar a los muertos, por lo menos los mantienen en pie para la segunda vuelta que es la final.

En la lucha decisiva (si es que la hay, pues a veces el gallo herido sencillamente muere en las manos del cuidador o inmediatamente después de haber sido puesto de nuevo en el reñidero), el gallo que aplicó el primer golpe generalmente se lanza a ultimar a su debilitado adversario. Pero éste no es en modo alguno un desenlace inevitable, pues si un gallo puede andar, también puede luchar y si puede luchar, puede matar, y aquí lo que cuenta es cuál de los dos gallos muere primero. Si el gallo herido logra a su vez dar un golpe afortunado y el otro se desploma, el primero es el vencedor oficial aun cuando el mismo se desplome un instante después.

Alrededor de todo este melodrama —que la muchedumbre apiñada alrededor del reñidero sigue en silencio, moviendo los cuerpos en cinestésica simpatía con el movimiento de los animales, animando a sus campeones con mudos movimientos de la

---

el animal, de quien lo maneja y de quien coloca los espolones suelen ser bastante fijas, aunque los individuos pueden participar en varias tríadas y a menudo intercambiar papeles dentro de una tríada dada.

mano, encogiéndose de hombros, volviendo la cabeza, retrocediendo en masa cuando el gallo armado con sus peligrosos espolones va a parar tambaleando a un costado del reñidero (se dice que a veces los espectadores pierden un ojo o un dedo por seguir con tanta atención la riña), volviendo a adelantarse cuando el animal se dirige al otro costado— hay un vasto cuerpo de reglas extraordinariamente elaboradas y precisamente detalladas.

Estas reglas, junto con el desarrollado saber sobre los gallos y las riñas de gallos, están inscritas en manuscritos de hojas de palma *(lontar; rontal)* transmitidas de generación en generación como parte de la general tradición legal y cultural de las aldeas. En la lucha, el árbitro *(saja komong; djuru kembar)* —el hombre encargado de manejar el coco— tiene la función de aplicar esas reglas y aquí su autoridad es absoluta. Nunca vi cuestionar el juicio de un árbitro, ni siquiera por los más abatidos perdedores, ni tampoco oí, ni siquiera en privado, una acusación de deshonestidad contra un árbitro o los árbitros en general. Cumplen esta función solamente ciudadanos excepcionalmente dignos de confianza y (dada la complejidad del código) de discernimiento reconocido; en realidad, los balineses aportan sus gallos a la riña únicamente si ella está presidida por semejantes hombres. También ante el árbitro se presentan las acusaciones de trampas que, aunque en extremo raras, ocasionalmente se producen; y es él quien decide, en los no poco frecuentes casos en que ambos gallos mueren virtualmente juntos, cuál cayó primero. Comparados con jueces, reyes, sacerdotes y policías, los árbitros son todas estas cosas y bajo su segura dirección la pasión animal por las riñas queda dentro de la certeza cívica de la ley. En las docenas de riñas de gallos que presencié en Bali, nunca vi que se produjera un altercado sobre las reglas. Y a decir verdad nunca vi otra clase de altercado que no fuera la riña entre gallos.

Lo que define la riña de gallos como una entidad sociológica es ese carácter doble de un suceso que, tomado como un hecho de la naturaleza, es rabia desenfrenada y , tomado como un hecho de cultura, es forma perfeccionada. Una riña de gallos es lo que, buscando una expresión para designar algo no lo suficientemente vertebrado para ser llamado un grupo y no lo suficientemente carente de estructura para ser llamado una multitud, Erving Goffman llamó "una reunión focalizada", un conjunto de personas entregadas a un flujo común de actividad y relacionadas entre sí en virtud de ese flujo.[10] Esas reuniones se forman y se dispersan; sus participantes fluctúan; la actividad que los concentra es un proceso singular, particular, que se repite de cuando en cuando en lugar de ser un proceso continuo. Dichas reuniones toman su forma de la situación que las suscita, del suelo en que están situadas, como la formuló Goffman; pero ello no obstante, es una forma, y una forma articulada. Ese suelo es creado en las deliberaciones de un jurado, en las operaciones quirúrgicas, en las reuniones de bloques, en las juntas de directorios, en las riñas de gallos, por las preocupaciones culturales —aquí, como veremos, la expresión de la rivalidad de *status*—, que no sólo especifican el foco sino que, al reunir a los actores y al disponer el escenario, realmente lo crea.

En tiempos clásicos (es decir, antes de la invasión holandesa de 1908), cuando no había burócratas preocupados por mejorar la moral popular, el desarrollo de una riña de gallos era una cuestión explícitamente social. Para un hombre adulto llevar un gallo a una importante riña era un deber de buen ciudadano; los impuestos con

[10] E. Goffman, *Encounters: Two Studies in the Sociology of Interaction* (Indianápolis, 1961), págs. 9-10.

que estaban gravadas las riñas, que generalmente se desarrollaban en el día del mercado, eran una importante fuente de ingresos de las rentas públicas; a los príncipes les correspondía la responsabilidad admitida de patrocinar ese arte; y la cancha de riñas o *wantilan* ocupaba el centro de la aldea cerca de los demás monumentos de la civilidad balinesa: la casa del consejo, el templo de los orígenes, la plaza del mercado, la torre de señales y la higuera de Bengala. Hoy, salvo en unas pocas ocasiones especiales, la nueva rectitud hace imposible reconocer abiertamente la conexión que hay entre las excitaciones de la vida colectiva y las de una actividad sanguinaria, pero, aunque menos directamente expresada, la conexión misma es íntima y permanece intacta. Para exponerla será necesario empero considerar el aspecto de la riña de gallos alrededor del cual giran todos los demás, un aspecto que he pasado deliberadamente por alto. Por supuesto, me refiero al juego por dinero.

Apuestas desiguales y apuesta pareja

Los balineses nunca hacen nada de una manera simple sí se las ingenian para hacerlo de manera complicada, y las apuestas de las riñas de gallos no constituyen una excepción a esta afirmación general.

En primer lugar, hay dos clases de apuestas o *toh*.[11] Hay una única apuesta central entre las personas principales (*toh ketengah*) y una multitud de apuestas periféricas que se hacen alrededor del reñidero entre los miembros del público (*toh kesasi*). La parada de la primera es típicamente elevada; la del segundo tipo son bajas. La primera es colectiva y comprende coaliciones de apostadores reunidos alrededor del dueño del gallo; la segunda forma es individual, de hombre a hombre. La primera supone un arreglo deliberado, hecho silenciosa, casi furtivamente por los miembros de la coalición y el árbitro reunidos en el centro del reñidero como conspiradores; la segunda forma se desarrolla a gritos, con ofertas públicas y aceptaciones públicas lanzadas por excitadas gargantas. Y lo más curioso y, según veremos, lo más revelador es que la primera parada es siempre, sin excepciones, una apuesta pareja (de uno a uno), en tanto que las paradas periféricas, igualmente sin excepciones, nunca son de esa clase. Lo que es una moneda sana en el centro resulta una moneda viciada en la periferia.

La parada central es la puesta oficial regida por una serie de disposiciones y se hace entre los dos dueños de los gallos en tanto que el árbitro actúa como supervisor y testigo público.[12] Esa apuesta que, como digo, es siempre relativamente elevada, y

[11] Esta palabra, que literalmente significa una mancha o marca indeleble, como una marca de nacimiento o la veta de una piedra, se usa también para designar el dinero depositado en un tribunal, un empeño, la garantía ofrecida en un préstamo, la posición favorable respecto de algún otro en un contexto legal o ceremonial, una prenda dada en una transacción comercial, una señal colocada en un campo para indicar que su propiedad se halla en disputa y la condición de una mujer infiel, cuyo marido debe obtener satisfacción de su amante o entregársela. Véase Korn, *Het Adatrecht van Bali*; Th. Pigeaud, *Javaans-Nederlands Handwoordenboek* (Groningen, 1938); H. H. Juynboll, *Oudjavaansche- Nederlandsche Woordenlijst* (Leiden, 1923).

[12] La parada central debe hacerse en dinero contante que ambas partes deben entregar antes de que comience la riña. El árbitro conserva el dinero hasta que se decida la riña y luego lo entrega al ganador con lo cual se evita, entre otras cosas, el profundo embarazo que sienten, tanto el ganador como el perdedor, si este último debe entregar personalmente el dinero después de su derrota. Alrededor de un diez por ciento de lo que cobra el ganador queda retenido en beneficio del árbitro y de los que patrocinaron la riña.

a veces muy elevada, no es concertada solamente por el propietario en cuyo nombre se hace, sino que la formaliza él mismo con cuatro o cinco, a veces siete u ocho aliados: parientes, compañeros de aldea, vecinos, amigos íntimos. Si el dueño del animal no es una persona especialmente acomodada ni siquiera es el principal contribuyente, aunque su contribución debe ser significativa, aunque sólo sea para mostrar que no está envuelto en alguna trapacería.

De las cincuenta y siete riñas sobre las cuales tengo datos exactos y dignos de confianza en lo tocante a la parada central, las posturas van desde quince *ringgits* a quinientos con un término medio de ochenta y cinco; aquí se puede hacer una división en tres clases: las riñas pequeñas (15 *ringgits* a 35) representan alrededor del cuarenta y cinco por ciento del número total; las riñas medianas (20 *ringgits* a 70), forman alrededor del veinticinco por ciento; y las grandes riñas (75 *ringgits* a 175) representan alrededor del veinte por ciento; en los extremos se sitúan unas pocas muy pequeñas y otras muy grandes. En una sociedad en la cual el salario diario normal de un trabajador manual —un ladrillero, un peón común de granja, un mandadero de mercado— era de unos tres *ringgits* y considerando que las riñas tenían lugar aproximadamente cada dos días y medio en la zona inmediata que yo estudiaba, esto indica claramente una seria pasión por el juego aun cuando las paradas se reúnan con contribuciones de varios individuos.

Pero las apuestas periféricas son algo completamente diferente. En lugar de ese pacto solemne y legalista efectuado en el centro del reñidero, las apuestas se realizan un poco a la manera de las transacciones de la bolsa en medio de gritos. Hay un paradigma fijo y conocido de la desigualdad de apuestas que constituye una serie continua de diez a nueve en el extremo de las desigualdades menores y de dos a uno en el extremo de las desigualdades mayores: 10-9, 9-8, 8-7, 7-6, 6-5, 5-4, 4-3, 3-2, 2–1. El hombre que desea jugar al gallo más débil (dejando de lado el número de favoritos, *kebut*, y animales débiles, *ngai* que haya en el momento) grita un número del lado de las menores desigualdades que indica las condiciones en que está dispuesto a jugar. Es decir, si grita *gasal* (cinco), desea jugar al gallo débil en la proporción de cinco a cuatro (o sea gana cinco y pierde cuatro); si grita cuatro desea la proporción de "cuatro" a tres (es decir, que él apuesta "tres"); si grita "nueve" desea jugar en la proporción de nueve a ocho, etc. Un hombre que juega al favorito y que considera la posibilidad de aceptar apuestas desiguales en condiciones que estima aceptables, lo indica gritando el tipo de color del gallo: "pardo", "moteado", etc.[13]

[13] En realidad, la clasificación de los gallos, que es extremadamente refinada (he reunido más de veintisiete clases y ciertamente esto no representa una lista completa), no se basa solamente en el color, sino también en una serie de otras dimensiones que incluyen además del color, el tamaño, la solidez de los huesos, el plumaje y el temperamento del animal. (Pero *no* el *pedigree*; los balineses no crían gallos como una actividad significativa, ni que yo sepa, lo han hecho nunca. El *asil*, o gallo de la selva, que constituye la clase principal de gallo de riña y que se encuentra en todas las partes en que se practica esta actividad, es oriundo del Asia Meridional, y uno puede comprar un buen ejemplar en la sección de aves de casi cualquier mercado balinés por una suma que va desde cuatro o cinco *ringgits* a cincuenta o más). El elemento del color es el que normalmente se usa para designar el tipo, salvo cuando los dos gallos de diferentes tipos —como en principio deben serlo— tienen el mismo color; en ese caso se agrega una indicación secundaria de una de las otras dimensiones ("el grande moteado" frente al "pequeño moteado", etc.) Los tipos están coordinados con varias ideas cosmológicas que ayudan a organizar riñas parejas, de manera que, por ejemplo, uno juega por un gallo pequeño, pero voluntarioso, blanco con manchas castañas, el plumaje liso y patas delgadas desde el lado oriental del reñidero cierto día del complejo calendario balinés y por un gallo grande, cauteloso, negro, con plumaje como espesa mata y patas gruesas desde el lado septentrional del reñidero otro día, etc. Todas estas cosas están

Cuando los que hacen los envites (los que juegan al gallo más débil) y los que los aceptan (los que juegan al gallo favorito) llenan el ambiente con sus gritos, comienzan a fijarse los unos en los otros como potenciales parejas para concertar apuestas, a menudo desde el otro lado del reñidero. El que hace el envite trata de llevar a quien lo acepte a las desigualdades mayores, en tanto que éste replica a gritos con números de desigualdades menores.[14] El primero, que en esta situación es el cortejado, indicará la cantidad que está dispuesto a arriesgar en la desigual apuesta, que anuncia a gritos y manteniendo en alto y agitando el número de dedos correspondiente. Si el otro, el que hace de cortejante, replica de la misma manera queda concertada la apuesta; si no lo hace, las miradas de cada cual se dirigen hacia otros probables partícipes.

Las apuestas periféricas, que se realizan después de haberse concertado la parada del centro y de haberse anunciado su monto, consisten en un *crescendo* de gritos lanzados por los que juegan al animal más débil y exponen sus proposiciones a quien quiera aceptarlas, en tanto que quienes juegan al favorito pero no están satisfechos con las condiciones ofrecidas gritan con igual frenesí el color del gallo para mostrar que también ellos desean desesperadamente apostar pero con desigualdades menores.

Casi siempre los ofrecimientos de apuestas desiguales (que tienden a ser en cierto modo homogéneas pues en algún momento dado casi todos los jugadores están ofreciendo lo mismo) comienzan aproximadamente en la zona de las desigualdades mayores —cinco a cuatro o cuatro a tres y luego se mueve, también por consenso hacia el extremo de las desigualdades menores del campo con mayor o menor rapidez o en medida mayor o menor. Los hombres que gritan "cinco" y se ven respondidos sólo por gritos de "pardo", comienzan a gritar "seis"y luego o bien atraen a otros jugadores con bastante rapidez o bien se retiran de la escena cuando son aceptadas sus ofertas demasiado generosas. Si se produce un cambio y los participantes son todavía escasos, el procedimiento se repite en un movimiento que llega a "siete" y sólo rara vez se llega a los niveles últimos de "nueve" o "diez" en el caso de las riñas verdaderamente grandes. En ocasiones, si los gallos son claramente desiguales, puede no registrarse ningún movimiento hacia arriba o hasta se produce un movimiento descendente en la escala de cuatro a tres, de tres a dos y muy raramente de dos a uno, descenso que va acompañado de un número declinante de apuestas, así como los movimientos hacia arriba van acompañados por un número creciente de apuestas. Pero lo más general es que las apuestas se desplacen hacia uno u otro extremo de la escala y, como en el caso de las apuestas periféricas no existe el polo de

---

registradas en manuscritos de hoja de palma y los balineses (que no todos tienen idénticos sistemas) las discuten sin cesar. Un análisis completo de los componentes y símbolos que intervienen en las clasificaciones de los gallos sería sumamente valiosa, tanto como aditamento a la descripción general de la riña de gallos, como en sí mismo. Pero mis datos sobre el asunto, aunque extensos y variados, no parecen lo bastante completos y sistemáticos para que yo pueda intentar tal análisis aquí. Acerca de las ideas cosmológicas balinesas en general, véase Belo, ed. *Traditional Balinese Culture* J. L. Swellengrebel, ed., *Bali: Studies in Life, Thought, and Ritual* (La Haya, 1960).

[14] Desde un punto de vista etnográfico habría que observar que el hombre que apuesta al favorito —el que acepta la diferencia de postura— puede hacer una apuesta en la cual gana si su gallo vence o si la riña queda en un empate (no poseo suficientes casos para dar una cifra exacta pero parece que los empates se registran alrededor de una vez cada quince o veinte riñas). El hombre indica su deseo de apostar de esta manera gritando *sapih* ("empate") en lugar de indicar el tipo de gallo; pero esta clase de apuestas es en realidad poco frecuente.

uno a uno, la gran mayoría de las paradas entra en el campo situado entre cuatro a tres y ocho a siete.

Cuando se aproxima el momento en que los cuidadores sueltan los gallos, los alaridos, por lo menos en una riña en la que la parada central es elevada, alcanzan proporciones casi frenéticas cuando los apostadores que todavía no han concertado operación tratan desesperadamente de encontrar en el último minuto un contrincante cuyas condiciones resulten tolerables. (Cuando la parada del centro es pequeña, ocurre lo contrario: el entusiasmo de las apuestas se desvanece, se produce silencio y la gente pierde interés.) En el caso de una parada alta, de una riña bien equilibrada —la clase de riña que los balineses consideran una "verdadera riña de gallos"—, tiene uno la sensación de que está a punto de estallar el caos en medio de todos aquellos hombres frenéticos encaramados que agitan las manos y gritan, sensación que sube de punto al producirse el profundo silencio que de pronto sobreviene cuando suena el gong, como si se hubiera cortado la corriente eléctrica. Entonces se sueltan los gallos y comienza la lucha.

Cuando ésta termina (unos quince segundos o unos cinco minutos después), *se pagan inmediatamente todas las apuestas*. Aquí no hay ninguna clase de pagarés. Por supuesto, puede uno pedir dinero prestado a un amigo antes de hacer un envite o de aceptarlo, pero para ofrecer o aceptar una apuesta uno ya debe tener en la mano el dinero y, si uno pierde, tiene que pagar al punto, antes de que comience la próxima riña. Esta es una regla férrea, y así como nunca oí que se disputara la decisión del árbitro (aunque indudablemente esto debe de ocurrir alguna vez), tampoco oí decir que una apuesta no fuera pagada, quizá porque en medio de una multitud acalorada y en el ambiente de la riña de gallos las consecuencias para los defraudadores podrían ser drásticas e inmediatas.

En todo caso, es esta formal asimetría entre las equilibradas apuestas centrales y las desiguales apuestas periféricas lo que plantea el problema analítico crítico a una teoría que concibe las apuestas de las riñas de gallos como el lazo que conecta la riña misma con el mundo más amplio de la cultura de Bali. Y esa asimetría también sugiere la manera de resolver el problema y de demostrar el lazo de conexión.

El primer punto que hay que señalar en esta cuestión es el hecho de que cuanto más elevada es la parada central, más probable es que la riña sea verdaderamente una riña pareja. Simples consideraciones de sentido común lo sugieren.

Aun cuando sienta uno que el animal al que apuesta pueda ser no muy promisorio, así y todo podrá estar dispuesto a arriesgar quince *ringgits* jugando a ese gallo en la proporción de uno a uno. Pero es probable, muy probable, que uno no esté dis-

[15] La dinámica precisa del movimiento de las apuestas es uno de los aspectos de la riña más difíciles de estudiar pues es sumamente complicado a causa de la condicones turbulentas en que se realiza el juego. Probablemente un registro cinematográfico, además de múltiples observadores sería necesario para estudiar efectivamente este aspecto. Pero aun fundándonos sólo en impresiones —el único enfoque de que dispone un solitario etnógrafo inmerso en semejante confusión—, es evidente que ciertos hombres determinan cuál haya de ser el favorito (es decir, nombrando al comienzo el tipo de gallo al que apuesta, fase que siempre inicia el proceso) y además dirigen el movimiento de las apuestas; estos "directores de la opinión" son los jugadores más cumplidos y los ciudadanos más sólidos a los que luego nos referiremos. Si estos hombres comienzan a cambiar sus deseos, otros los siguen; si comienzan a hacer apuestas, otros las hacen y —aunque siempre hay un buen número de apostadores frustrados que gritan distintas proporciones de apuestas hasta el final— el movimiento general más o menos cesa. Pero para comprender todos los detalles de este proceso habrá que esperar, ¡ay!, lo cual no es muy probable que acontezca, la aparición de un teórico armado con observaciones precisas de la conducta individual.

puesto a jugarle quinientos *ringgits*. De manera que en las riñas con grandes apuestas, en las que desde luego intervienen los mejores animales, se pone enorme cuidado para que los gallos sean aproximadamente proporcionados en cuanto al tamaño, el estado físico general y la belicosidad en la medida de lo humanamente posible. Para asegurar esta situación se recurre a diferentes maneras de fijar los espolones de los animales. Si un gallo parece más fuerte que el otro, se llega al acuerdo de colocarle los espolones en un ángulo ligeramente menos ventajoso, lo cual constituye una especie de *handicap* en cuya realización los que fijan los espolones son extremadamente diestros, según se dice. También se pone mayor cuidado en emplear hábiles galleros y en que éstos sean también parejos en su habilidad.

En suma, en una riña en la que entran grandes apuestas, la presión para hacer que la contienda resulte genuinamente pareja es enorme y se la siente como tal. En caso de riñas medianas la presión es algo menor y en el caso de las pequeñas es menor aún, aunque siempre se trata de que los animales sean por lo menos aproximadamente iguales, pues aun en el caso de apostar quince *ringgits* (el trabajo de cinco días) nadie desea hacer una apuesta de uno a uno en una situación claramente desfavorable. Y lo cierto es que las estadísticas que poseo tienden a confirmar esta aseveración. En las cincuenta y siete riñas que estudié, el favorito venció treinta y tres veces en total, y el gallo más débil veinticuatro, una proporción de 1,4:1. Pero si uno considera las cifras de las apuestas centrales en sesenta *ringgits*, la proporción resulta 1,1:1 (doce favoritos y once gallos más débiles) en los casos en que las apuestas están por encima de esta línea de sesenta 1,6:1 (veintiuno y trece) en los casos de apuestas por debajo. Ahora bien, si uno toma los extremos, en el caso de riñas muy importantes, aquellas con paradas centrales de más de cien ringgits, la proporción es 1:1 (siete y siete); y en el caso de las paradas muy pequeñas, aquellas de menos de cuarenta *ringgits*, la proporción es 1,9:1 (diecinueve y diez).[16]

Ahora bien, de esta coincidencia —la coincidencia de que cuanto más elevada es la parada central, más exactamente proporcionada es la riña— se siguen más o menos dos cosas:1) cuanto más elevada es la apuesta central, mayor es el impulso de las apuestas periféricas hacia el extremo de menores desigualdades en el espectro de las apuestas, y viceversa; 2) cuanto más elevada es la apuesta central, mayor es el volumen de apuestas periféricas y viceversa.

Y la lógica es similar en ambos casos. Cuanto más cerca está la riña de la igualdad de los contendientes, menos atractivo será el extremo de las desigualdades mayores y, por lo tanto, se jugará hacia el otro extremo para que haya quienes hagan envites. Que esto es así resulta evidente de la mera observación, del análisis de la cuestión que hacen los propios balineses y de los datos sistemáticos que logré reunir. Debido a la dificultad de obtener un registro preciso y completo de las apuestas periféricas, este argumento es difícil de formular en términos numéricos, pero en todos los casos que estudié, los que dan envite y los que lo aceptan lo hacen en una zo-

[16] Considerando sólo la variabilidad binómica, la divergencia respecto de una expectación de uno a uno, en el caso de apuestas de sesenta *ringgits* y por debajo de esta línea, es de desviaciones de 1,38, o sea 8 en un centenar de posibilidades; en el caso de sumas inferiones a cuarenta *ringgits*, las desviaciones corrientes son de 1,65 o sea cinco en un centenar. El hecho de que estas desviaciones, aunque reales, no sean extremadas indica ciertamente que aun en las riñaa más pequeñas persiste la tendencia a enfrentar gallos por lo menos razonablemente parejos. Aquí se trata de mitigar relativamente las presiones hacia la compensación, no de alimentarlas. En el caso de las paradas elevadas, la tendencia a que las proposiciones sean de cara o cruz es desde luego aun más notable y sugiere que los balineses saben muy bien lo que hacen.

na de mínimo y máximo en la cual se realiza el grueso (según mis conjeturas, de dos tercios a tres cuartos, en la mayor parte de los casos) de las apuestas, zona que en la escala está situada tres o cuatro puntos más hacia el extremo de las menores desigualdades en los casos de riñas con elevadas apuestas centrales que en los casos de las riñas de pequeñas paradas, habiendo generalmente situaciones intermedias. Por supuesto, en los detalles la coincidencia no es exacta, pero el esquema general es consecuente y sólido: la fuerza que tiene la parada central para atraer las apuestas periféricas a su esquema de paridad es directamente proporcional a su monto, porque éste es directamente proporcional al grado en que los gallos son realmente parejos. En cuanto a la cuestión del volumen de las apuestas, las paradas totales son mayores en las grandes riñas con grandes apuestas centrales porque esas riñas se consideran más "interesantes", no sólo en el sentido de que son menos predecibles, sino sustancialmente en el sentido de que lo que está en juego en tales riñas es algo más que el dinero; es la calidad de los gallos y, en consecuencia, como veremos, el prestigio social.[17]

La paradoja de la moneda sana en el centro y viciada en la periferia es, pues, sólo aparente. Los dos sistemas de apuesta, aunque formalmente incongruentes, no son en realidad contractorios entre sí, sino que forman parte de un sistema mayor en el cual la apuesta central es, por así decirlo, el "centro de gravedad" que, cuanto mayor es, más atrae las apuestas periféricas hacia el extremo de menores desigualdades de la escala. La parada central "determina el juego" o, quizá sea mejor decir, lo define, y señala lo que, siguiendo una idea de Jeremy Bentham, llamaré su "profundidad".

Los balineses procuran organizar una contienda interesante, "profunda", si se quiere, haciendo que la parada central sea lo más elevada posible de manera que los gallos deberán ser también, lo más parejos que sea posible y, por lo tanto, el desenlace lo más impredecible que sea posible. No siempre alcanzan esa meta; casi la mitad de las riñas son espectáculos relativamente triviales, relativamente carentes de interés o "superficiales" para decirlo con la terminología que acabo de tomar en préstamo. Pero esta circunstancia no invalida mi interpretación, pues el hecho de que la mayor parte de los pintores, poetas y dramaturgos sean mediocres no invalida la concepción de que el esfuezo artístico está enderezado a la profundidad y que con alguna frecuencia se aproxima a ella. La imagen de la técnica artística es por cierto exacta: la puesta central es un medio, un expediente para crear contiendas "interesantes", "profundas"; *no* es la razón (o por lo menos no la principal razón) de que sean intere-

[17] La reducción de las apuestas en las riñas más pequeñas (una de las razones por las cuales la gente encuentra poco interesante las riñas pequeñas es la de que se apuesta menos en ellas, en tanto que en las grandes ocurre lo contrario) se realiza de tres maneras que se refuerzan recíprocamente. Primero se registra una simple falta de interés cuando la gente se aleja para beber una taza de café o charlar con un amigo; segundo, los balineses no reducen matemáticamente las posturas sino que apuestan directamente según las diferencias de postura establecidas como tales. Así en el caso de una apuesta de nueve a ocho, un hombre arriesga nueve *ringgits* y el otro ocho; en el caso de una apuesta de cinco a cuatro, uno arriesga cinco y el otro cuatro. De manera que por unidad de moneda, como por ejemplo un *ringgit*, está en juego una cantidad de dinero 6,3 veces mayor en una apuesta de diez a nueve que en una de dos a uno, como ya se hizo notar, en las riñas pequeñas las apuestas tienden a situarse hacia el extremo de las diferencias mayores del espectro. Por fin, las apuestas concertadas suelen señalarse con un dedo en lugar de dos, tres o (en algunas de las riñas más importantes) cuatro o cinco dedos. (Los dedos indican los *múltiplos* de las diferentes proporciones de la puesta en juego, no cifras absolutas. Dos dedos en una situación de seis a cinco significan que un hombre desea apostar diez *ringgits* al gallo más débil contra doce *ringgits*. Tres dedos en una situación de doce a siete significa veintiuno contra veinticuatro, etc.)

santes, no es la fuente de su fascinación, la sustancia de su profundidad. La cuestión de saber por qué esas riñas son interesantes —a decir verdad para los balineses son exquisitamente absorbentes— nos saca de la esfera de las preocupaciones formales, nos lleva a esferas más ampliamente sociológicas y sociopsicológicas y nos conduce a una idea menos puramente económica de lo que implica "la profundidad" en el juego.[18]

Jugar con fuego

El concepto de "juego profundo" de Bentham se encuentra expuesto en su *The Theory of Legistation*.[19] Con esta expresión el autor designa el juego en el cual lo que se arriesga es tanto que, desde el punto de vista utilitario, es irracional que los hombres se lancen a semejante juego. Si un hombre cuya fortuna alcanza a mil libras (o *ringgits*) apuesta quinientas en una parada igual, la utilidad marginal de las libras que se propone ganar es claramente menor que la inconveniencia de lo que arriesga perder. En el genuino juego profundo, ésta es la situación de ambas partes. Una situación temeraria. Se reunieron en busca de un momento agradable y entraron en una relación que deparará a los participantes sufrimiento antes que placer. Por eso Bentham llegaba a la conclusión de que el juego profundo era inmoral en principio y que, como es típico en este autor, debería prohibírselo legalmente.

Pero más interesante que el problema ético, por lo menos desde nuestro punto de vista en nuestro actual contexto, es el hecho de que a pesar de la fuerza lógica del análisis de Bentham los hombres se entregan a semejante juego apasionadamente y a menudo hasta afrontando los rigores de la ley. Para Bentham y para quienes piensan como él (hoy en día principalmente abogados, economistas y algunos psiquiatras) la explicación está, como ya dije, en que esos hombres son irracionales, viciosos, feti-

[18] Además de las apuestas hay otros aspectos económicos de la riña de gallos, especialmente su estrecha conexión con el sistema del mercado local, aspectos que, aunque secundarios en cuanto a su motivación y a su función no dejan de tener su importancia. Las riñas de gallos son acontecimientos públicos a los que puede concurrir todo el mundo que lo desee, y a veces la gente acude desde regiones distantes y más del noventa por ciento, posiblemente el noventa por ciento de los negocios tratados son locales; la localidad en cuestión está definida, no por la aldea y ni siquiera por el distrito administrativo, sino por el sistema del mercado rural. Bali tiene una semana de mercado de tres días con la familiar rotación del tipo del " sistema solar ". Aunque los mercados nunca estuvieron muy desarrollados en muy alto grado, en la plaza de la aldea se realizan pequeños negocios matinales, pero la rotación según ese sistema solar, afecta a toda microrregión y ésta abarca unas diez o veinte millas cuadradas con siete u ocho aldeas vecinas (lo cual, en Bali contemporánea, representa más o menos de cinco mil a diez u once mil almas); de esa microrregión procede el grueso o virtualmente la totalidad del público que acude a las riñas de gallos. La mayor parte de éstas está organizada y patrocinada por pequeñas asociaciones de insignificantes comerciantes rurales que comparten con todos los balineses la idea de que las riñas de gallos son buenas para el comercio porque " sacan dinero de la casa y lo hacen circular". Puestos en los que venden clases de mercaderías así como puestos de juego de puro azar (véase más adelante) están instalados alrededor de la zona del reñidero, de manera que ésta viene a asumir la calidad de un pequeña feria. Esta relación de la riña de gallos con los mercados y con los vendedores del mercado es muy antigua como, entre otras cosas, lo indica su aparición conjunta en inscripciones [R. Goris, *Prasasti Bali*, 2 Vols Banding, 1954]. El comercio siguió a los gallos durante siglos en la Bali rural y esa actividad fue uno de los principales factores de la monetización de la isla.

[19] La frase se encuentra en la traducción de Hildreth, *Internacional Library of Psychology* (1931), nota de la página 106; véase L. L. Fuller, *The Morality of Law* (New Haven, 1964), págs. 6 y siguientes.

chistas, niños, tontos, salvajes que necesitan ser protegidos contra sí mismos. Pero para los balineses aunque naturalmente no formulan la explicación con tantas palabras, ésta reside en el hecho de que en el juego profundo el dinero es menos una medida de utilidad (obtenida o esperada) que un símbolo de alcance moral (percibido o impuesto).

En realidad, es en los juegos superficiales, en aquellos en que se arriesgan pequeñas cantidades de dinero, donde los incrementos o disminuciones de dinero efectivo son más sinónimos de utilidad e inconvenientes en el sentido ordinario y no muy difundido de placer y sufrimiento, felicidad y desdicha. En los juegos profundos, en los que se apuestan grandes cantidades de dinero, lo que está en juego es algo más que las ganancias naturales: la consideración pública, el honor, la dignidad, el respeto, en una palabra (aunque en Bali este vocablo tiene una compleja carga de significación) el *status*.[20] Pero el *status* está en juego simbólicamente, pues (salvo en unos pocos casos de jugadores viciosos arruinados) el *status* no se altera por la obra del resultado de una riña de gallos; es sólo, y eso momentáneamente, afirmado o afrentado. Pero, para los balineses, para quienes nada es más placentero que una afrenta oblicuamente proferida o más penoso que una afrenta oblicuamente recibida —especialmente cuando están observando lo que ocurre conocidos de ambas partes—, ese drama de evaluación es ciertamente profundo.

Debo hacer notar enseguida que esto no significa afirmar que a los balineses no les importe el dinero o que les dé lo mismo perder quinientos *ringgits* que perder quince. Semejante conclusión sería absurda. Precisamente porque el dinero importa e importa mucho en esta sociedad en modo alguno antimaterialista es por lo que cuanto más dinero se arriesga tantas más cosas diferentes se arriesgan, como el orgullo, el equilibrio, la serenidad, la masculinidad, aunque sólo sea momentáneamente, pero todas estas cosas se arriesgan también públicamente. En las riñas de gallos profundas el dueño del animal y sus colaboradores así como, según veremos, los demás que apuestan al mismo animal, aunque lo hacen en menores cantidades, colocan su dinero según el *status* que tienen.

En gran parte es *porque* los inconvenientes marginales de perder son tan grandes en los niveles superiores de apuesta, que lanzarse a semejante riesgo equivale a exponer públicamente el yo de uno de una manera alusiva y metafórica a través de su propio gallo. Y aunque para un discípulo de Bentham esto parecería acrecentar mucho más la irracionalidad de la acción, para los balineses lo que principalmente aumenta es la significación de toda la acción. Y como (para seguir ahora a Weber y no a Bentham) imponer significación a la vida es el fin primordial y la condición primaria de la existencia humana, ese aumento de significación hace más que compensar los costos económicos del caso.[21] En realidad, considerando la condición pareja

[20] Desde luego ni siquiera en Bentham el concepto de utilidad se limita a las pérdidas y ganancias monetarias y aquí yo podría formular mi argumento más cuidadosamente agregando que para los balineses, lo mismo que para cualquier otro pueblo, la utilidad (placer, felicidad.) no se identifica meramente con la riqueza. Pero estos problemas terminológicos son en todo caso secundarios frente al punto esencial: la riña de gallos no es la ruleta.

[21] M. Weber, *The sociology of Religion* (Boston, 1963). [Hay traducción española: *Ensayos sobre sociología de la religión*, Madrid, Taurus, 1984.] Por supuesto, no hay nada especialmente balinés en esta ahondada significación del dinero, como lo demuestra la descripción que hace Whyte de los muchachos que juegan en la esquina de un distrito de la clase trabajadora de Boston:

" El juego por dinero desempeña una parte importante de la vida de Cornerville. Cualquiera sea el juego a que se entregan los muchachos de la esquina casi siempre lo hacen por dinero. Cuando no hay nada en juego, la partida no se considera una verdadera contienda. Esto no significa que el e-

de la apuesta en las grandes riñas, virtualmente no se dan importantes cambios en la fortuna material de aquellos que participan regularmente en las riñas de gallos, porque a la larga las cosas se van más o menos compensando y equilibrando. Es en las riñas superficiales, pequeñas, donde uno encuentra el puñado de jugadores del tipo más vicioso —aquellos principalmente interesados en el dinero— y donde se producen "verdaderos" cambios de posición social, generalmente en sentido descendente. Los hombres de este género, jugadores desenfrenados, son despreciados por los "verdaderos galleros" quienes los tienen por tontos que no comprenden el aspecto deportivo de la riña, hombres vulgares que sencillamente confunden todas las cosas. Esos jugadores viciosos son considerados cómoda presa por los genuinos entusiastas, ésos que saben de qué se trata, para sacarles algo de dinero, operación que les resulta bastante fácil, pues explotando la codicia de aquéllos los tientan a hacer apuestas irracionales sobre gallos claramente desparejos. La mayor parte de estos jugadores se arruinan en muy breve tiempo, pero siempre queda uno o quedan dos que ofrecen dar en prenda su tierra y que venden sus ropas para obtener dinero y poder apostar.[22]

Esta clara correlación de "jugarse el *status*" con las riñas profundas y, por otro lado, la correlación de "jugar dinero" con riñas superficiales es en realidad general. Los mismos apostadores forman una jerarquía sociomoral en estos términos. En los alrededores del lugar donde se desarrollan las riñas de gallos hay una gran cantidad de insignificantes puestos de juego de puro azar (ruleta, dados, peonza, guisantes ocultos bajo media cáscara de nuez) regenteados por concesionarios. Sólo mujeres, niños, adolescentes y otras varias clases de personas que no concurren (o todavía no lo hacen) a las riñas de los gallos —los extremadamente pobres, los socialmente despreciados y los personalmente atípicos— se entregan a estos juegos en los que arriesgan desde luego sólo unos centavos. Los hombres vinculados con las riñas de gallos se avergonzarían de acercarse siquiera a semejantes lugares. Ligeramente por encima de quienes se entregan a estos triviales juegos están aquellos que, si bien ellos mismos no poseen gallos, apuestan periféricamente en riñas menores. Luego están los que intervienen directamente en riñas pequeñas u ocasionalmente medianas, pero no están en la posición de intervenir en las grandes, aunque pueden apostar de vez en cuando periféricamente también en las grandes riñas; y, por último, están aquellos miembros realmente importantes de la comunidad, los ciudadanos sólidos alrededor de los cuales gira la vida local y que intervienen en las grandes riñas y apuestan en

---

lemento financiero lo sea todo. Frecuentemente tuve ocasión de oír decir a hombres que el honor de ganar era mucho más importante que el dinero que estaba en juego. Los muchachos de la esquina consideran jugar por dinero la prueba verdadera de habilidad, y a menos que un hombre se comporte bien cuando el dinero está en juego, no es considerado un buen competidor". W. F. Whyte, *Sreet Corner Society*, 2a. ed. (Chicago, 1955), pág. 140.

22 Los extremos a que puede llegar esta locura —y el hecho de que sea considerada una locura— están demostrados por el cuento popular balinés *I Tuhung Kuning*. Un jugador llega a estar tan alterado por su pasión que debiendo ausentarse en un viaje ordena a su mujer embarazada que cuide bien de la criatura que haya de nacer si es varón, pero que la dé como alimento a sus gallos de riña si es mujer. La madre da a luz una niña, pero en lugar de entregársela como alimento a los gallos da a éstos una gran rata y oculta a la hija en casa de su madre. Cuando regresa el marido los gallos cacareando le informan sobre el engaño y el hombre furioso se dispone a dar muerte a la niña. Entonces baja del cielo una diosa que recoge a la niña y se la lleva con ella a las alturas. Los gallos mueren por el mal alimento que se les dio, el dueño recupera su sensatez, la diosa devuelve a la niña al padre, quien se reúne con su mujer. El cuento está dado como "Geel Komkommertje" en J. Hooykaas-van Leeuwen Boomkamp, *Sprookjes en Vehalen van Bali* (La Haya,1956), págs. 19-25.

ellas. Siendo el elemento focal de estas reuniones focalizadas, estos hombres generalmente dominan y definen la actividad deportiva así como dominan y definen la sociedad. Cuando un varón de Bali habla, casi con tono de veneración, de "verdaderos galleros", del verdadero *bebatoh* ("apostador") o del *djuru kurung* ("cuidador de jaulas") se refiere a esa clase de personas, no a los que se entregan al trivial juego de los guisantes ocultos, ni a los jugadores empedernidos (*potét*, vocablo que tiene la significación secundaria de ladrón o réprobo), ni al ávido oportunista. Para ese varón balinés, la riña de gallos se aproxima más a un *affaire d'honneur* (aunque, considerando al talento balinés tocante a fantasía práctica, la sangre que se derrama es humana sólo en sentido figurado) que al estúpido mecanismo de una máquina automática.

De manera que lo que hace de la riña de gallos en Bali un juego profundo es, no el dinero en sí mismo, sino lo que (cuanto más dinero entra en juego tanto más intensamente es así) el dinero hace que ocurra: el desplazamiento de *status* en la jerarquía balinesa, desplazamiento proyectado en la riña de gallos. Psicológicamente se trata de una representación esópica del yo masculino relativamente narcisista, ideal y demoníaco; sociológicamente se trata de una representación también esópica de los complejos campos de tensión determinados por la interacción controlada, callada, ceremoniosa pero así y todo profundamente sentida, del yo de quienes mantienen contacto en el contexto de la vida cotidiana. Los gallos pueden ser sustitutos de las personalidades de sus dueños, espejos animales de la forma psíquica, pero la riña es —o, más exactamente, se hace deliberadamente que sea— una simulación de la matriz social, del sistema de grupos cruzados, superpuestos y en alto grado solidarios— grupos de aldeas, grupos de parentesco, sociedades de irrigación, congregaciones de los templos, "casta" —en los cuales viven los individuos.[23] Y así como el prestigio, la necesidad de afirmarlo, de defenderlo, de celebrarlo, de justificarlo y de sencillamente bañarse en él (pero no buscarlo, considerando el carácter fuertemente atributivo de la estratificación en Bali), sea quizá la fuerza motriz central de la sociedad, así también, independientemente de ser penes ambulantes, sacrificios de sangre e intercambios monetarios— el prestigio es también la fuerza motriz de la riña de gallos. Esta aparente diversión y deporte, para emplear otra frase de Erving Goffman, "un baño de sangre en el *status*".[24]

La manera más sencilla de aclarar esto y demostrarlo por lo menos hasta cierto punto es considerar la aldea cuyas riñas de gallos tuve ocasión de observar directamente, esa aldea en que fui testigo de aquella incursión policial y de la cual proceden mis datos estadísticos.

Como todas las aldeas de Bali, ésta —Tihingan, situada en la región de Klungkung, en el sudeste de Bali— está intrincadamente organizada y forma un laberinto de alianzas y oposiciones. Pero a diferencia de muchas otras, aquí se destacan particularmente dos clases de grupos solidarios que son también grupos de *status*, en los cuales podemos concentrarnos para describirlos sin indebidas deformaciones.

Primero, la aldea está dominada por cuatro grandes grupos en parte endogámicos por la línea paterna que se hallan en constante rivalidad y que forman las principales facciones de la población. A veces se agrupan dos contra dos y generalmente

[23] Se encontrará una descripción más completa de la estructura social rural de Bali en C. Geertz, "Form and Variation in Balinese Village Structure", *American Anthropologist* 61 (1959); págs. 94-108; "Tihingan, a Balise", en R. M. Koentjaraningrat,*Villages in Indonesia* (Ithaca, 1967), págs. 210-243; y aunque no se refiere directamente a las aldeas balinesas, véase V. E. Korn, *Do Dorpsrepubliek tnganan Pagringsingan* (Santpoort, Netherlands, 1933).

[24] Goffman, *Encouners*, págs. 78

los dos más importantes contra los dos más pequeños a los que se unen las personas que no están afiliadas a ninguno de los dos grupos. A veces operan independientemente. Dentro de los grupos hay también facciones y subfacciones dentro de las subfacciones, de manera que se alcanzan niveles de distinción bastantes delicados. Y segundo, está la aldea misma, casi enteramente endogámica, opuesta a todas las otras aldeas de los alrededores y dentro de la jurisdicción de la riña de gallos (que constituye la región del mercado); pero la aldea forma también alianzas con algunas de sus vecinas contra otras en varios contextos políticos y sociales que trascienden los intereses de la aldea misma. La situación exacta es pues, como en todas partes en Bali, perfectamente distintiva; pero el esquema general de la jerarquía de status y de las rivalidades entre grupos en alto grado solidarios aunque con diferentes bases (y lo mismo ocurre entre los miembros de los grupos) es enteramente común.

Consideremos pues (como apoyo a la tesis general de que la riña de gallos, y especialmente la riña profunda, es fundamentalmente una dramatización de intereses de *status*) los hechos siguientes que para evitar extensas descripciones demográficas declararé simplemente que son hechos aunque, por otra parte los testimonios concretos, ejemplos, declaraciones y números que podrían aducirse en apoyo de la tesis son extensos e inequívocos:

1. Un hombre no apuesta virtualmente nunca contra un gallo perteneciente a un miembro de su propio grupo de parentesco. Generalmente se siente obligado a apostar por el animal y tanto más obligado cuanto más íntimo es el vínculo de parentesco y más profunda es la riña. Si tiene la certidumbre de que no habrá de ganar puede abstenerse de apostar, especialmente si se trata del gallo de un primo segundo o si la riña es superficial. Pero, por lo general, sentirá que debe prestarle apoyo y, cuando se trata de juegos profundos, generalmente siempre apuesta. De manera que esa gran mayoría de personas que gritan tan ostensiblemente "cinco" o "moteado" están expresando su adhesión a su pariente, no la evaluación del gallo ni su versación en la teoría de las posibilidades y ni siquiera sus esperanzas de ganar algún dinero.

2. Este principio es una extensión lógica. Si en la riña no interviene el pariente, uno apostará en favor de un grupo aliado contra otro que no lo es y así sucesivamente a través de las muy intrincadas redes de alianzas que forman, como dije, esta aldea, así como toda otra aldea de Bali.

3. Lo propio cabe decir de la aldea misma como todo. Si un gallo del exterior de la aldea ha de combatir con uno de la propia aldea, todos tenderán a jugar al gallo local. Si, lo cual ocurre en raras circunstancias pero así y todo ocurre de vez en cuando, un gallo exterior a la jurisdicción de riñas de la propia aldea debe luchar con un gallo perteneciente a esa jurisdicción, uno apostará también en favor del gallo "local".

4. Los gallos que llegan de lejos son casi siempre favoritos, pues se sostiene la teoría de que su dueño no se habría atrevido a llevarlo si no se tratara de un animal muy bueno y tanto más bueno cuanto más alejado esté su lugar de origen. Los acompañantes del dueño del animal están por supuesto obligados a darle su apoyo y cuando se desarrollan las riñas de gallos más importantes y legales (en los días feriados) los hombres de la aldea echan mano de los gallos que consideran mejores, independientemente de quienes sean sus dueños, y van al reñidero para apostar por ellos

grandes sumas y mostrar así que en la aldea no son tacaños. En realidad esas "riñas con el exterior", aunque poco frecuentes, tienden a mejorar las diferencias entre los miembros de la aldea que exacerban las constantes "riñas locales", donde intervienen facciones opuestas.

5. Casi todas las riñas son sociológicamente relevantes. Rara vez encuentra uno dos gallos del exterior que combatan entre sí o dos gallos que no tengan el respaldo de un grupo particular o que tengan el respaldo de un grupo cuyos miembros no estén mutuamente relacionados de una manera clara. Cuando se da esa situación, el juego es muy superficial, las apuestas se hacen muy lentamente y todo el espectáculo resulta aburrido pues, salvo los que intervienen directamente y algún jugador vicioso, nadie muestra interés en apostar.

6. También rara vez se encuentran en lucha dos gallos pertenecientes al mismo grupo y más raramente aun pertenecientes a la misma subfacción (que la mayor parte de los casos representaría una familia extensa). Análogamente, en las riñas que se libran fuera de la aldea, muy rara vez dos gallos de la aldea lucharán uno contra el otro, aun cuando, siendo sus dueños enconados rivales, lo harían con entusiasmo en la propia aldea.

7. En el nivel individual, una persona que mantiene una relación de hostilidad institucionalizada con otra, relación llamada *puik*, en la que no se hablan ni tienen que ver nada la una con la otra en otras cuestiones (las causas de esta ruptura formal de relaciones son múltiples: seducción de una esposa, cuestiones de herencia, diferencias políticas) apostará fuertes sumas, a veces casi maniáticamente, contra la otra en lo que es un ataque franco y directo a la masculinidad misma, al fundamento último de la condición del contrincante.

8. La coalición de la parada central está en todas las riñas, salvo en las más superficiales, siempre formada por aliados estructurales y aquí no entra en juego "dinero exterior". Lo que sea "exterior" depende por supuesto del contexto, pero considerando que existe algo exterior no entra en la apuesta principal ningún dinero exterior; si los interesados directos no pueden reunirlo, la parada no se hace. La apuesta central, especialmente en los juegos profundos, es pues la expresión más directa y franca de oposición social, lo cual es una de las razones por las que esa apuesta y las operaciones para que los dos gallos resulten proporcionados en fuerzas estén rodeadas de una atmósfera de cierto malestar y sean más o menos furtivas y embarazosas.

9. La regla sobre tomar dinero en préstamo —uno puede pedir prestado *para* hacer una apuesta pero no *en* una apuesta— procede (y los de Bali tienen plena conciencia de ello) de análogas consideraciones: de esa manera uno no queda nunca e*conómicamente* a merced del enemigo. Las deudas de juego, cuyo monto puede ser muy elevado y que son siempre a corto plazo, son deudas contraídas entre amigos, nunca con enemigos.

10. Cuando dos gallos son estructuralmente irrelevantes o neutros en lo que a uno respecta (aunque, como ya dije, casi nunca son irrelevantes entre sí), uno no debe preguntar a un pariente o a un amigo por cuál animal está apostando, porque si uno sabe de qué manera está apostando y él sabe que uno lo sabe y además uno hace

la apuesta contraria, la situación creará tensiones. Esta regla es explícita y rígida y se toman elaboradas y hasta artificiales precauciones para evitar transgredirla. Por lo menos debe uno fingir que no advierte cuál es la apuesta que está haciendo el pariente o amigo y ésta fingirá ignorar lo que uno hace.

11. Hay una palabra especial para designar el acto de apostar contra la corriente; esa palabra también "perdón" *(mpura)*. Se mira mal hacerlo aunque, si la parada central es pequeña, a veces se disculpa el hecho siempre que no se incurra en él con demasiada frecuencia. Pero cuanto mayor sea la parada y cuanto más frecuentemente uno recurra al "perdón" tanto más disociación social implica la circunstancia.

12. De hecho la relación de hostilidad institucionalizada, *puik*, comienza formalmente (aunque sus causas residen siempre en otra parte) con esa apuesta de "perdón" en un juego profundo, pues simbólicamente viene a ser como echar leña al fuego. Del mismo modo, el fin de la hostilidad y la reanudación del trato social normal están señalados por el hecho de que uno u otro de los enemigos apueste al gallo del otro.

13. En situaciones viscosas de cruzada adhesión (de las cuales hay muchas en este sistema social extraordinariamente complejo), toda vez que un hombre se ve obligado a prestar su lealtad a dos partes más o menos con iguales derechos a ella, suele alejarse para beber una taza de café o hacer cualquier otra cosa a fin de no tener que apostar: una forma de conducta que recuerda a la de los votantes norteamericanos en análogas situaciones.[25]

14. Las personas que participan en la parada central son (especialmente en jugadas profundas) virtualmente siempre miembros rectores de su grupo. Además, aquellos que apuestan periféricamente (incluso esas personas) son, como ya lo hice notar, miembros sobresalientes de la aldea, ciudadanos conspicuos. Las riñas de gallos son apropiadas para aquellos que intervienen en la política cotidiana y tienen prestigio, no para los jóvenes, para las mujeres, para los subordinados, etc.

15. En lo que se refiere al dinero, la actitud explícitamente expresada es la de que el dinero es una cuestión secundaria. Como ya dije, esto no quiere decir que no tenga importancia; como a todo el mundo, a los balineses no les gusta perder los ingresos de varias semanas; pero miran los aspectos monetarios de la riña de gallos principalmente como una cuestión que se equilibra por sí misma, una cuestión de circulación de dinero entre el bien definido grupo de los galleros serios. Las ganancias y pérdidas realmente importantes son las que se dan en otros planos y la actitud general ante las apuestas no es la esperanza de dar un buen zarpazo (con excepción de los jugadores viciosos) sino que es la súplica del jugador de caballos: "Oh, Dios, haz que salga sin ganar ni perder". Pero en punto a prestigio uno no desea salir empatado, sino que aspira a obtener una victoria categórica, aunque sea momentánea. De lo que se habla continuamente es de la riña contra tal gallo de tal persona que el gallo de uno hizo pedazos; nadie habla del dinero que ganó; la gente rara vez lo recuerda durante mucho tiempo, aun tratándose de paradas muy altas.

[25] Berelson, P. F. Lazersfeld y W. N. McPhee, Voting: *A Study of Opinion Formation in a Presidential Campaign* (Chicago, 1954).

16. Uno debe apostar por los gallos del grupo propio no sólo por razones de lealtad, sino porque la gente podría decir: "¡Cómo! ¿Es tan orgulloso que nos desdeña? ¿Tiene que ir a Java o a Den Pasar (la ciudad capital) para apostar? ¿Es acaso un hombre tan importante?" De manera que existe una presión general para hacer apuestas, pues uno debe mostrar que es importante localmente pero no tan importante que mire a los demás, ni siquiera a sus rivales, como contrincantes inapropiados. De la misma manera, la gente de la aldea debe apostar contra los gallos procedentes de afuera porque de otra manera los de afuera los acusarán —un grave cargo— de limitarse sencillamente a cobrar los derechos de entrada y no estar realmente interesados en la riña de gallos y los acusarán también de ser arrogantes y despectivos.

17. Por último, los campesinos balineses tienen plena conciencia de todas estas cosas y pueden manifestarlas, por lo menos a un etnógrafo, en aproximadamente en los mismos términos en que yo lo he hecho. Casi todo balinés con quien conversé este tema declaró que la riña de gallos es como jugar con fuego, sólo que uno no se quema. La riña activa las rivalidades y hostilidades de la aldea y de los grupos de parentesco, pero lo hace en forma de "juego"; a veces se acerca peligrosa y arrebatadoramente a la expresión de una agresión interpersonal e intergrupal directa y pública (algo que desde luego casi no ocurre nunca en el curso normal de la vida ordinaria), pero no llega a tanto porque, después de todo, se trata "sólo de una riña de gallos".

Podrían exponerse más observaciones de este tipo, pero quizás el cuadro general esté ya, si no completo, por lo menos bien delineado, de suerte que todo lo dicho hasta ahora podría resumirse útilmente en un paradigma formal.

CUANTO MAS SE ENTABLA EL LANCE...

1) entre iguales en cuanto *status* (y/o enemigos personales),

2) entre individuos de elevado *status*

MAS PROFUNDO ES EL LANCE.

CUANTO MAS PROFUNDO ES EL LANCE

1) más íntima es la identificación de gallo y hombre (o, más exactamente, cuanto más profundo es el juego más se expondrá el hombre su más íntima identificación con el gallo),

2) mejores serán los gallos que intervienen y estarán más exactamente equiparados,

3) mayor será la emoción suscitada por el lance y más profunda la absorción en él,

4) más elevadas serán las apuestas centrales y periféricas, más tenderán éstas a menores diferencias y mayor será el volumen de las apuestas en general,

5) más "solventes" serán los ciudadanos que juegan y el sentido del lance será menos "económico" y más una cuestión de *status*.[26]

[26] Como éste es un paradigma formal, ha sido diseñado para exhibir la estructura lógica, no la estructura causal de la riña de gallos. Cuál de estas consideraciones lleva a la otra, en qué orden

Argumentos inversos caben en el caso de los juegos más superficiales que llegan, con signo inverso, a culminar en los entretenimientos del juego de la peonza y los dados. En las contiendas profundas no hay límites superiores absolutos, aunque, desde luego, los hay prácticos y hay un gran número de cuentos legendarios sobre combates y duelos en el sol entre señores y príncipes de los tiempos clásicos (pues la riña de gallos fue siempre tanto una afición de la elite como del pueblo), relatos mucho más profundos de los que hoy podrían inventarse en toda Bali.

En verdad, uno de los grandes héroes de la cultura de Bali es un príncipe llamado por la pasión que sentía por esta actividad, el "Gallero" quien por casualidad estaba ausente y empeñado en una muy profunda riña de gallos con un príncipe vecino en el momento en que toda su familia —padre, hermanos, mujeres, hermanas— fue asesinada por usurpadores plebeyos. El príncipe salvó así su vida, luego regresó para sofocar la sublevación, recuperó el trono, reconstituyó la elevada tradición balinesa y construyó el estado más poderoso, más glorioso y más próspero de la isla. Junto con todas las demás cosas que los balineses ven en las riñas de los gallos —se ven a sí mismos, ven a su orden social, ven el odio abstracto, la masculinidad, la fuerza demoníaca— también ven el arquetipo del que prendado del honor juega con verdadero fuego, el arrogante y resuelto príncipe chatria.[27]

Plumas, sangre, muchedumbre y dinero

"La poesía no hace que acontezca nada", dice Auden en su elegía a Yeats, "la poesía perdura en el valle de sus dichos... un modo de acontecer, una voz." La riña de gallos tampoco es este sentido coloquial hace que acontezca nada. Los hombres continúan humillando alegó ricamente a otros y siendo alegóricamente humillados por otros, día tras día, complaciéndose silenciosamente en la experiencia si triunfaron y sintiéndose demolidos si no triunfaron, lo cual manifiestan sólo ligeramente más en público. *Pero realmente no cambia el status de nadie.* Uno no puede ascender por la escala jerárquica por haber ganado en la riña de gallos; como individuo real-

---

y en virtud de qué mecanismos es otra cuestión, una cuestión a la que intenté arrojar alguna luz en la discusión general.

[27] En otro de los cuentos populares de Hooykaas-van Leeuwen Boomkamp's ("De Gast", *Sprookjes* en *Verhalen van Bali*, págs. 172-180) un hombre de la casta baja sudra, generoso, piadoso y alegre es también un cabal entusiasta de la riña de gallos, pero pierde riña tras riña hasta que ya no le queda más que su último gallo. Sin embargo el hombre no desespera y dice: "Apostaré por el mundo invisible". Su esposa, una mujer buena y trabajadora, sabiendo cuán aficionado es el marido a las riñas de gallos le entrega el último dinero que le queda en aquellos tiempos de escasez para que vaya a apostar. Pero lleno de recelo a causa de su racha de mala suerte, el hombre deja el gallo en su casa y hace apuestas sólo en la periferia. Pronto lo pierde todo salvo un par de monedas; entonces con intención de tomar un bocado se dirige a un local de comidas donde encuentra apoyado en un báculo a un anciano mendigo decrépito, maloliente y de aspecto poco agradable. El mendigo le pide comida y el héroe del cuento se gasta sus últimas monedas para procurársela. El anciano le pide entonces pasar la noche en su casa, y el hombre alegremente lo invita a pernoctar en ella. Como allí no hay ninguna comida, el hombre dice a su mujer que mate al último gallo para servirlo en la cena. Cuando el viejo mendigo descubre este hecho, dice al héroe de la historia que tiene tres gallos en su choza de la montaña y le ofrece uno de ellos para la riña de gallos. Y también pide que el hijo del héroe lo acompañe en calidad de sirviente y, después de haber aceptado el hijo esa situación, queda concertado el arreglo.

El anciano resulta ser Siva, de manera que vive en un gran palacio en el cielo, aunque el hé-

mente no puede subir por ella. Ni tampoco puede uno descender por ella.[28] Todo cuanto uno puede hacer es gozar y saborear, o sufrir y padecer la confusa sensación de un drástico y momentáneo movimiento a través de una semejanza estética de esa escala jerárquica, una especie de salto en el *status* que tiene la apariencia de la movilidad, pero no su realidad.

Como toda forma de arte —pues en definitiva de eso nos estamos ocupando—, la riña de gallos hace que la experiencia corriente y cotidiana resulte comprensible al presentarla como actos y objetos despojados de sus consecuencias prácticas y reducidos (o, si se prefiere elevados) al nivel de las puras apariencias en el que la significación de esos actos y objetos puede estar vigorosamente más articulada y ser más exactamente percibida. La riña de gallos, es "realmente real" sólo para los gallos; no mata a nadie, no castra a nadie, no reduce a nadie a la condición animal, no altera las relaciones jerárquicas entre las personas, ni modifica las jerarquías; ni siquiera redistribuye el dinero de una manera significativa. Lo que hace es lo que hacen, en el caso de otros pueblos con otros temperamentos y otras convenciones, *El rey Lear* y *Crimen y Castigo*; recoge estos temas —muerte, masculinidad, furor, orgullo, pérdidas, ganancias, azar— y, al ordenarlos en una estructura general, los presenta de una manera tal que pone de relieve una particular visión de la naturaleza esencial de dichos temas. Hace una interpretación de ellos, los hace (para quienes están históricamente situados en la posición de apreciar la interpretación) significativos, visibles, tangibles, aprehensibles...,"reales en el sentido de la ideación. Siendo una imagen, una ficción, un modelo, una metáfora, la riña de gallos es un medio de expresión; su función no consiste ni en mitigar las pasiones sociales ni en exacerbarlas (aunque este jugar con fuego determina un poquito de ambas cosas), sino que consiste en desplegarlas en medio de plumas, sangre, muchedumbre y dinero.

---

roe del cuento todavía no lo sabe. Al cabo de un tiempo el hombre decide visitar a su hijo y recoger el gallo prometido. Elevado hasta la presencia de Siva, éste le da a elegir entre tres gallos. El primero cacarea: "He vencido a quince rivales". El segundo cacarea: "He vencido a veinticinco rivales". El tercero cacarea: "Yo he vencido al rey". "Elijo éste, el tercero", dice el héroe y regresa con él a la tierra.

Cuando llega al reñidero le piden que pague la entrada y el hombre replica: "No tengo dinero, pagaré después de haber vencido mi gallo". Como todos saben que el hombre nunca gana, sólo puede entrar a causa del rey que se encuentra allí jugando, que lo detesta y que espera hacerlo su esclavo cuando pierda y no pueda pagar. Para estar seguro de que el hombre pierda, el rey escoge su mejor gallo para combatir contra el del héroe. Una vez colocados los gallos frente a frente, el de nuestro hombre huye y la multitud encabezada por el arrogante rey estalla en carcajadas. Entonces el gallo del héroe del cuento vuela en dirección al rey y le da muerte al clavarle el espolón en la garganta. El héroe huye. Su casa es rodeada por los hombres del rey. El gallo se transforma en Garuda, la gigantesca ave mítica de la leyenda índica, y se lleva consigo al cielo al héroe y a su mujer.

Cuando el pueblo ve aquello, nombran rey al hombre y reina a su mujer, quienes regresan como tales a la tierra. Luego, el hijo, dejado en libertad por Siva, también regresa y el nuevo rey anuncia su intención de hacerse ermitaño. ("Ya no jugaré más en riñas de gallos. Aposté por lo invisible y gané"). Entonces se retira a una ermita y su hijo se convierte en rey.

28 Los jugadores desenfrenados realmente no quedan rebajados socialmente (pues su *status* es, como el de cualquier otro, heredado) sino que quedan empobrecidos y personalmente abatidos. El jugador empedernido más prominente de la zona que yo estudié era en realidad un chatria de casta muy elevada que vendió la mayor parte de sus considerables tierras para satisfacer sus hábitos. Aunque todo el mundo lo miraba privadamente como a un loco o algo peor aún (algunos más caritativos lo consideraban un enfermo), era tratado públicamente con todas las deferencias y cortesías debidas a su rango. Sobre la independencia de la reputación personal y el *status* público en Bali, véase el capítulo 14.

En años recientes ha llegado a ser el centro mismo de la teoría estética[29] la cuestión de saber cómo percibimos cualidades en las cosas —en pinturas, libros, melodías, piezas de teatro—, cualidades de las que sentimos que no podemos afirmar literalmente que estén en otras cosas. Ni los sentimientos del artista, que son suyos, ni los sentimientos del público, que también son del público, pueden explicar la agitación de una pintura o la serenidad de otra. Atribuimos grandeza, ingenio, desesperación, exuberancia a los sonidos que producen las cuerdas, atribuimos ligereza, energía, violencia, fluidez a bloques de piedra. Se dice que las novelas tienen fuerza, que los edificios tienen elocuencia, que las piezas de teatro tienen impulso y los *ballets* reposo. En esta esfera de excéntricos predicados, decir que la riña de gallos, por lo menos en los casos perfectos, es "inquietante" parece bastante natural, sólo que, como acabo de negarle consecuencias prácticas, resulta algún tanto enigmático.

Ese carácter inquietante procede,"en cierto modo", de la conjunción de tres atributos de la riña: su dramática forma inmediata, su contenido metafórico y su contexto social. Siendo una figura cultural que se destaca sobre un fondo social, la lucha es a la vez un convulsivo estallido de odio animal, un remedo de guerra entre el yo simbólico de los circundantes y una simulación formal de tensiones jerárquicas, de manera que su fuerza estética procede de su capacidad de unir estas diversas realidades. Es inquietante, no a causa de sus efectos materiales (pues aunque tenga algunos, éstos son menores); la razón de que sea inquietante consiste en que al unir el orgullo a la personalidad, la personalidad a los gallos y los gallos a la destrucción, la riña hace percibir imaginativamente una dimensión de la experiencia balinesa que normalmente está oculta a la vista. Se comunica un sentido de gravedad a lo que en sí mismo es un puro espectáculo sin variaciones, un agitado batir de alas y de patas, al interpretárselo como la expresión de algo perturbador y descompuesto que hay en la manera en que viven sus autores y el público, aun más ominosamente, en lo que ellos son.

Como forma dramática, la riña exhibe una característica que no parece notable hasta que uno se da cuenta de que esa característica no debería estar allí: una estructura radicalmente atomista.[30] Cada riña es un mundo concluso en sí mismo, una manifestación particular de forma. Está la concertación de la riña, están las apuestas, está la riña misma, está el resultado —triunfo total y derrota total— y está el apresurado y embarazoso traspaso del dinero apostado. Nadie consuela al perdedor. La gente se

[29] Se encontrarán cuatro tratamientos algún tanto diferentes en S. Langer, *Feeling and Form* (Nueva York, 1953). [Hay traducción española: *Sentimiento y Forma*, México, Centro de Estudios Filosóficos, 1967.] R. Wollheim, *Art and Its Objets* (Nueva York, 1968); N. Goodman, *Languages of Art* (Indianápolis, 1968); M. Merleau-Ponty, "The Eyes and the Mind", en su *The Primacy of Perception* (Evanston, I11., 1964), págs. 159-190.

[30] En Gran Bretaña las riñas de gallos (que allí fueron prohibidas en 1840) parecen no haber tenido esta estructura y haber generado por eso una familia enteramente diferente de formas. La mayor parte de las riñas británicas eran "principales"; en ellas se alineaban en dos equipos un número convenido de gallos que luchaban en serie. Se llevaba cuenta de los tantos y las apuestas se hacían sobre las riñas individuales así como la principal en su conjunto. En Inglaterra y en el continente había también "contiendas reales" en las cuales se soltaba simultáneamente un gran número de gallos y el último que quedaba como sobreviviente de la refriega era el vencedor. En Gales, la llamada "principal galesa" seguía un esquema eliminatorio, más o menos como ocurre actualmente en torneos de tenis, en los cuales los vencedores pasan a la vuelta siguiente. Como género, la riña de gallos quizá tenga menos flexibilidad de composición que, digamos, la comedia latina, pero no carece enteramente de flexibilidad. Sobre la riña de gallos en general, véase A. Ruport, *The Art of Cockfighting* (Nueva York, 1949); G. R. Scott, *History of Cockfighting* (Londres, 1957) y L. Fitz-Barnard, *Fighting Sports* (Londres, 1921)

aparta un poco de él, mira a otra parte, lo deja que asimile su momentáneo descenso al no ser, que recomponga sus facciones y que regrese ileso e intacto a la refriega. Tampoco se felicita a los ganadores; una vez terminada una riña la atención de la muchedumbre se vuelve totalmente a la siguiente. Nadie mira hacia atrás. Sin duda entre los principales actores y quizá también en algunos de los testigos de una lucha profunda persiste un resabio de la experiencia como esa sensación que queda en nosotros cuando salimos del teatro después de haber visto una vigorosa pieza bien representada; pero esa sensación se desvanece pronto, para convertirse en el mejor de los casos en un recuerdo esquemático —un difuso destello o un abstracto estremecimiento—, y generalmente ni siquiera eso. Toda forma expresiva sólo vive en su propio presente, el presente que ella misma crea. Pero aquí, ese presente está dividido en una serie de destellos, algunos más brillantes que otros, pero todos ellos *cuanta* estéticos inconexos. Sea lo que fuere lo que la riña de gallos dice, lo dice a borbollones, a saltos.

Pero, como hube de exponerlo ampliamente en otro lugar, los balineses viven a saltos.[31] Su vida, tal como ellos la disponen y la perciben, es menos un fluir en una dirección que viene del pasado, pasa por el presente y se dirige al futuro que una pulsación y una alternancia de significado y vacuidad, una alternancia arrítmica de breves períodos en que "algo" (es decir, algo significativo) ocurre, e igualmente breves períodos en que no ocurre "nada" (es decir, no gran cosa); ésta es la diferencia que hay entre lo que ellos mismos llaman momentos "plenos" y momentos "vacíos", o también "ocasiones" y "huecos". Al concentrar la actividad hasta el punto focal de un espejo ustorio, la riña de gallos es algo típicamente balinés, de la misma manera en que lo son todas las demás cosas desde los monádicos encuentros de la vida cotidiana y el resonante puntillo de la música del *gamelan* hasta las celebraciones en el templo el día de la visita de los dioses. La riña no es una imitación del carácter puntual de la vida social balinesa, ni es una pintura de ella y ni siquiera una expresión de esa vida; en un ejemplo de ella cuidadosamente preparado.[32]

Si una dimensión de la estructura de la riña de gallos (su falta de dirección temporal) la hace parecer un fragmento típico de la vida social general, la otra dimensión empero (su crasa agresividad de cabeza contra cabeza o de espolón contra espolón) la hace parecer una contradicción, una inversión y hasta una subversión de aquélla. En el curso normal de las cosas, los balineses son tímidos hasta el punto de la obsesión frente a la posibilidad de un conflicto. Oblicuos, cautelosos, controlados, maestros del arte del disimulo —lo que ellos llaman *alus*, "lo pulido", lo "suave"—, rara vez hacen frente a lo que pueden eludir, rara vez ofrecen resistencia a lo que pueden evitar. Pero aquí, en la riña, se pintan como seres salvajes y asesinos, con maníacas explosiones de crueldad pulsional. Una vigorosa versión de la vida como la que los balineses no desean en modo alguno (para adaptar aquí una frase que Frye empleó al referirse a la ceguera de Gloucester) es colocada en el contexto de una muestra de la vida tal como en realidad la tienen.[33] Y como el contexto sugiere que la versión, si bien menos que una descripción directa, es ello no obstante algo más que una vacua fantasía, es aquí donde nace lo inquietante, el carácter inquietante de la

31 Véase capítulo 14, "Calendarios taxonómicos y tiempo puntual".

32 Sobre la necesidad de distinguir entre "descripción", "representación", "ejemplificación" y "expresión" (y la irrelevancia de la "imitación" en todas ellas) como modos de referencia simbólica, véase Goodman, *Languages of Art*. págs. 61-110, 45-91, 225-241.

33 N. Frye, *The Educated Imagination* (Bloomington, Ind., 1964), pág. 99.

riña, no de los dueños de los animales (o en todo caso, no necesariamente), quienes parecen en verdad complacerse profundamente en la contienda. La carnicería del reñidero no es una pintura literal de la manera en que se tratan los hombres, sino que es (lo cual casi resulta peor) una pintura de la manera en que, vistos desde un determinado ángulo, los hombres son imaginativamente.[34]

Ese ángulo de visión es, desde luego estratificatorio. Según ya vimos, lo que la riña de gallos expresa con más vigor son las relaciones de *status*, y lo que dice sobre ellas es que son cuestiones de vida y muerte. Que el prestigio es asunto de profunda seriedad resulta evidente en cualquier parte de Bali que uno mire, en la aldea, la familia, la economía, el estado. Peculiar fusión de títulos polinesios y de castas hindúes, esa jerarquía del prestigio es la columna vertebral moral de la sociedad. Pero sólo en la riña de gallos se revelan con sus colores naturales los sentimientos en que dicha jerarquía reposa. Envueltos en una niebla de etiqueta, en una espesa nube de eufemismos y ceremonias, de gestos y alusiones en todas las otras esferas, esos sentimientos se expresan en la riña sólo con el disfraz más tenue de una máscara animal, una máscara que en realidad los muestra más efectivamente en lugar de ocultarlos. Los celos constituyen una parte de la vida de Bali, como el equilibrio, y lo mismo cabe decir de la envidia y la gracia, de la brutalidad y el encanto; pero sin las riñas de gallos los balineses comprenderían mucho menos esos sentimientos y probablemente ésta sea la razón de que las valoren en tal alto grado.

Toda forma expresiva obra (cuando obra) desarreglando contextos semánticos de maneta tal que propiedades convencionalmente atribuidas a ciertas cosas son atribuidas de manera no convencional a otras, que entonces se ven como poseedoras de tales propiedades. Llamar al viento un tullido, como hace Stevens, fijar el tono y manipular el timbre, como hace Schoenberg, o, ejemplo más próximo a nuestro caso, pintar a un crítico de arte como un oso disoluto, como hace Hogarth, significa cruzar fronteras conceptuales; las conjunciones establecidas entre los objetos y sus cualidades quedan alteradas y los fenómenos —el tiempo otoñal, la forma melódica o el periodismo cultural— adquieren el ropaje de significantes que normalmente apuntan a otros referentes.[35] Análogamente, relacionar —y relacionar y relacionar—

[34] Hay otros dos valores opuestos en Bali que, relacionados con la temporalidad puntual, por un lado, y con la agresividad desenfrenada, por el otro, refuerzan esta sensación de que la riña de gallos es al mismo tiempo continua con la vida social ordinaria y una directa negación de ella: lo que los balineses llaman *ramé* y lo que llaman *paling*. *Ramé* significa apiñado, ruidoso, activo y se refiere al estado social: el mercado donde se apiña la muchedumbre, los festivales masivos, las calles activas son *ramé*, como lo es por supuesto y en grado extremo una riña de gallos. *Ramé* es lo que acontece en los momentos "plenos" (su contrario *sepi*, "quieto", es lo que acontece en momentos "vacíos"). *Paling* es vértigo social, esa sensación de estar perdido, desorientado, desconcertado cuando no resulta claro el lugar que ocupa uno en las coordenadas del espacio social, y es un estado de tremenda, inmensa ansiedad. Los balineses consideran el exacto mantenimiento de la orientación espacial ("no saber dónde está el norte" es locura), el equilibrio, el decoro, las relaciones de *status*, etc. como cosas fundamentales de una vida ordenada (*krama*) y *Baling*, la clase de arremolinada confusión (que el revoltijo de gallos ejemplifica) como el más terrible enemigo y la peor contradicción. Sobre el *ramé*, véase Bateson y Mead, *Balinese Character*, págs. 3, 64; sobre el *paling*, *ibíd.*, pág. 11, y Belo, ed., *Traditional Balinese Culture*, págs. 90 y siguientes.

[35] Con respecto a Stevens, la referencia es a su "The Motive for Metaphor" ("Nos agrada bajo los árboles en otoño/ porque todas las cosas están a medias muertas./ El viento se mueve como un tullido entre las hojas y repite palabras sin significado"). [Copyright 1947 by wallace Stevens, tomado de *The Collected Poems of Wallace Stevens* con permiso de Alfred A. Knopf, Inc. y Faber Ltd.]; con respecto a Schoenberg, la referencia es a la tercera de sus Cinco piezas orquesta-

el enfrentamiento de gallos con la división de *status* significa suscitar una transferencia de percepciones desde el primer fenómeno al segundo, una transferencia que al propio tiempo es una descripción y un juicio. (Lógicamente la transferencia podría, desde luego, producirse en el sentido contrario, pero igual que la mayor parte de nosotros, los balineses están mucho más interesados en comprender a los hombres que en comprender a los gallos.)

Lo que coloca la riña de gallos en un lugar aparte en el curso ordinario de la vida, lo que la eleva por encima de la esfera de las cuestiones prácticas cotidianas y la rodea de una aureola de subida importancia es no, como la sociología funcionalista pretende, el hecho de que la riña refuerce las distinciones de *status* (ese refuerzo en modo alguno es necesario en una sociedad en la que todo acto proclama dichas distinciones), sino el hecho de que la riña suministra un comentario metasocial sobre toda la cuestión de clasificar a los seres humanos en rangos jerárquicos fijos y luego organizar la mayor parte de la existencia colectiva atendiendo a esa clasificación. La función de la riña de gallos, si es lícito llamarla así, es interpretativa: es una lectura de la experiencia de los balineses, un cuento que ellos se cuentan sobre sí mismos.

Decir algo de algo

Formular la cuestión de esta manera significa adoptar un reenfoque metafórico propio, pues dicha formulación desplaza el análisis de las formas culturales desde una empresa que presenta un paralelo general con la de disecar un organismo, diagnosticar un síntoma, descifrar un código u ordenar un sistema —las analogías dominantes en la antropología contemporánea— a una empresa que presenta un paralelo general con la penetración e interpretación de un texto literario. Si uno considera la riña de gallos, o cualquier otra estructura simbólica colectivamente sustentada, como un medio de "decir algo de algo" (para invocar la famosa fórmula aristotélica). Luego se halla uno frente a un problema, no de mecánica social, sino de semántica social.[36] Para el antropólogo interesado en formular principios sociológicos y no en apreciar y evaluar riñas de gallos, la cuestión es ésta: ¿qué puede uno aprender sobre tales principios al enfocar la cultura como un conjunto de textos?

Extender de esta manera el concepto de un texto más allá del material escrito y aún más allá del material verbal no es desde luego algo enteramente nuevo, aunque sea un paso metafórico. La tradición de la *interpretatio naturae* de la Edad Media que, culminando en Spinoza, intentaba leer la naturaleza como las Escrituras, el esfuerzo nietszcheano de tratar sistemas de valores como comentarios sobre la voluntad de po-

---

les (*Opus 16*) y está tomada de H. H. Drager, "The Concept of Tonal Body" en Reflections on Art, ed. S. Langer (Nueva York, 1961), pág. 174; acerca de Hogarth y sobre todo este problema —llamado allí de "múltiples matrices"—, véase E. H. Gombrich, "The Use of Art for the Study of Symbols", en *Psycology and the visual Arts*, ed. J. Hogg (Baltimore, 1969), págs. 149-170. La expresión más habitual para designar esta especie de alquimia semántica es "transferencia metafórica" y buenas discusiones técnicas de esta cuestión pueden encontrarse en M. Black, *Models and Metaphors* (Ithaca, N.Y., 1962), págs. 25 y siguientes; Goodman, *Language as Art*, págs. 44 y siguientes; and W. Percy, Metaphor as Mistake", *Sewane Review 66* (1958); págs. 78-99.

[36] La fórmula está contenida en el segundo libro del *Organon*, "Sobre la interpretación". Se encontrará una exposición de esta cuestión y de toda la argumentación para liberar "el concepto de texto...del concepto de escritura" para construir así una hermenéutica general en P. Ricoeur, *Freud and Philosophy* (New Haven, 1970), págs. 20 y siguientes.

derío (o el esfuerzo de Marx de tratarlos como glosa de las relaciones de propiedad) y el reemplazo freudiano del enigmático texto de los sueños manifiestos por el claro texto de los sueños latentes son todos antecedentes de esta posición, aunque no todos igualmente recomendables.[37] Sin embargo, la idea no está todavía desarrollada teóricamente; y el más profundo corolario, por lo menos en lo que atañe a la antropología, de que las formas culturales pueden ser tratadas como textos, como obras de imaginación construidas con materiales sociales aun no se ha explotado sistemáticamente.[38]

En el caso que estamos considerando, tratar la riña de gallos como un texto permite hacer resaltar un rasgo de ese fenómeno (a mi juicio su rasgo central) que el hecho de tratarlo como un rito o un pasatiempo (las dos alternativas más evidentes) tendería a oscurecer: la emoción utilizada para fines cognitivos. Lo que la riña de gallos dice con un vocabulario emotivo: el estremecimiento del riesgo, la desesperación de la pérdida, el placer del triunfo. Sin embargo lo que dice es, no meramente que el riesgo sea excitante, que perder sea deprimente y que triunfar sea gratificante (banales tautologías de afecto), sino que de esas emociones así ejemplificadas está constituida la sociedad y que ellas son las que unen a los individuos. Para los balineses asistir a las riñas de gallos y participar en ellas es una especie de educación sentimental. Lo que el balinés aprende allí es cómo se manifiestan el *ethos* de su cultura y su sensibilidad personal (o, en todo caso, ciertos aspectos del *ethos* y de su sensibilidad) cuando se vuelcan exteriormente en un texto colectivo; aprenden que ambas cosas están lo suficientemente cerca para articularse en la simbólica de un solo texto como es la riña, y que ese texto —la parte inquietante del fenómeno— en que se realiza esta revelación consiste en que un gallo hace pedazos a otro insensatamente.

Cada pueblo, según afirma el proverbio, ama su propia forma de violencia. La riña de gallos es en Bali el reflejo de esa forma en su apariencia, en su fuerza, en su fascinación. Abarcando casi todos los niveles de la experiencia balinesa, la riña de gallos reúne temas —salvajismo animal, narcisismo masculino, juego por dinero, rivalidad de *status*, excitación de las masas, sacrificio cruento—, cuya principal conexión es su relación con el furor y con el temor al furor, al sujetar estas cosas a una serie de reglas que, por un lado, las contienen y que, por otro, les permiten desplegarse, crea una estructura simbólica en la que una y otra vez la realidad de su íntima significación puede sentirse inteligiblemente. Si, para citar de nuevo a Northrop Frye, nosotros vamos a ver *Macbeth* para saber lo que siente un hombre después de haber ganado un reino y perdido su alma, los balineses van a las riñas de gallos para experimentar lo que siente un hombre habitualmente compuesto en sus maneras, distanciado de los demás, casi absorto obsesivamente en sí mismo, en una especie de autocosmo moral, cuando, atacado, atormentado, desafiado e insultado hasta los extremos del furor, alcanzó un triunfo total o quedó del todo derrotado.

[37] *Ibíd.*

[38] El "estructuralismo" de Lévi-Straus podría parecer una excepción. Pero lo es sólo aparentemente pues en lugar de tomar los mitos, los ritos totémicos y las normas matrimoniales como textos que hay que interpretar, Lévi-Strauss los toma como códigos que hay que descifrar, lo cual no es ciertamente lo mismo. Lévi-Strauss no trata de comprender las formas simbólicas desde el punto de vista de cómo éstas funcionan en situaciones concretas para organizar percepciones (significaciones, emociones, conceptos, actitudes); trata de comprenderlas enteramente desde el punto de vista de la estructura interna de dichas formas simbólicas, *Independent de tout sujet, de tout objet, et de toute contexte*. Véase capítulo 13.

Vale la pena citar todo el siguiente pasaje que nos remite de nuevo a Aristóteles (aunque no a la *Hermenéutica*, sino a su *Poética*):

> Pero el poeta (en oposición al historiador), dice Aristóteles, nunca hace verdaderas enunciaciones categóricas, ni particulares, ni específicas. La misión del poeta consiste en decirnos no lo que ocurrió sino lo que ocurre, no lo que tuvo lugar, sino la clase de cosas que siempre acaecen. El poeta nos presenta el evento típico, reiterado, o lo que Aristóteles llama el evento universal. Uno no recurre a *Macbeth* para aprender la historia de Escocia, sino que uno acude a *Macbeth* para aprender lo que un hombre siente después de haber ganado un reino y perdido su alma. Cuando en Dickens encontramos un personaje como Micawber, uno no piensa que Dickens tiene que haber conocido a un hombre exactamente igual a ese personaje, sino que siente que hay un poco de Micawber en casi cada una de las personas que uno conoce, incluso en uno mismo. Nuestras impresiones de la vida humana son recogidas una por una y en la mayor parte de nosotros perduran sueltas y desorganizadas. Pero en la literatura encontramos constantemente cosas que de pronto coordinan muchas de esas impresiones que quedan focalizadas; esto es en parte lo que quiere decir Aristóteles cuando habla del evento humano típico o universal.[39]

En esta clase de focalización de experiencias separadas de la vida cotidiana lo que realiza la riña de gallos (independientemente de que ésta sea "sólo un juego" y constituya algo "más que un juego"); de esta manera crea lo que podríamos llamar antes que típico o universal un evento humano paradigmático, esto es, un hecho que nos dice menos lo que ocurre que el género de cosas que ocurrirían si (como no es el caso) la vida fuera arte y estuviera libremente modelada por los estilos de sentimiento que forman el *Macbeth* o el *David Copperfield*.

Desarrollada y vuelta a desarrollar sin fin, la riña de gallos permite a los balineses (así como leer y releer el *Macbeth* nos permite a nosotros) ver una dimensión de su propia subjetividad. Cuando el balinés observa riña tras riña con la activa atención del propietario del gallo y del apostador (pues la riña de gallos no tiene más interés como puro espectáculo deportivo que nuestro *croquet* o la carrera de perros), se va familiarizando con la riña y con lo que ella le dice, así como el atento oyente de cuartetos de cuerda o el absorto espectador de una naturaleza muerta va familiarizándose lentamente cada vez más con esas formas de arte de tal manera que ellas le abren a sí mismo su propia subjetividad.[40]

[39] Frye, *The Educated Imagination*, págs. 63-64.

[40] El empleo de un lenguaje visual, que es muy "natural" en los europeos, para designar la percepción —"ver", "observar", "mirar", etc.— es aquí más engañoso que en otros contextos pues el hecho de que, según ya dijimos, los balineses sigan el desarrollo de la lucha tanto (y quizá más, puesto que los gallos de riña, en realidad, son difíciles de ver pues presentan el espectáculo de una confusión en movimiento) con sus cuerpos como con los ojos ya que mueven los miembros, la cabeza y el tronco siguiendo mímicamente los movimientos de los gallos, significa que gran parte de la experiencia individual de la riña es cinestésica antes que visual. Si hay realmente un ejemplo de la definición que da Kenneth Burke de un acto simbólico como "la danza de una actitud", ese ejemplo es la riña de gallos. Acerca de la enorme importancia de la percepción cinestésica en la vida de Bali, véase Bateson y Mead, *Balinese Character*, págs. 84-88; sobre la naturaleza activa de la percepción estética en general, véase Goodman, *Language of Art*, págs. 241-244.

[41] Todo este cotejo de lo grande occidental con lo vil oriental indudablemente chocará a cierta clase de estéticos así como chocaron a ciertas clases de teólogos los primeros esfuerzos que hi-

Pero como —en virtud de otra cosa de esas paradojas que acosan a la estética— esa subjetividad no existe propiamente hasta estar así organizada, las formas de arte generan y regeneran esa misma subjetividad que ellas pretenden solamente desplegar. Cuartetos, naturalezas muertas y riñas de gallos no son meros reflejos de una sensibilidad preexistente analógicamente representada, sino que son agentes positivos en la creación y mantenimiento de tal sensibilidad. Si nos vemos a nosotros mismos como un hato de Micawber, ello se debe a que leemos demasiado a Dickens (si nos vemos como realistas sin ilusiones, ello se debe a que lo leemos demasiado poco).Y lo mismo ocurre con los balineses, los gallos y las riñas. Es de esta manera, es decir, coloreando la experiencia con la luz que proyectan sobre ella (más que por obra de los efectos materiales que las artes pueden tener) cómo las artes desempeñan su papel, como artes, en la vida social.[41]

De modo que en la riña de gallos, el balinés forma y descubre su temperamento y al mismo tiempo el temperamento de su sociedad. O, más exactamente, forma y descubre una determinada faceta de esos temperamentos. No sólo hay muchos otros textos culturales que constituyen comentarios sobre la jerarquía del *status* y la autoestima en Bali, sino que existen muchos otros sectores críticos de la vida balinesa además del estratificatorio y del agonístico. La ceremonia que consagra a un sacerdote brahmán, un asunto de control de la respiración, de inmovilidad en la postura y de absoluta concentración en las profundidades del ser, exhibe una propiedad radicalmente diferente (pero para los balineses igualmente real) de la jerarquía social: su alcance trascendente y numinoso. Colocada no en la matriz de la emocionalidad cinética de los animales, sino en la de la serenidad estática de la mente divina, esa ceremonia expresa tranquilidad, no inquietud. Los festivales masivos de los templos de las aldeas que movilizan a toda la población local en elaboradas recepciones a los dioses visitante —cánticos, danzas, ofrendas, dones— afirman la unidad espiritual de los miembros de la aldea frente a su desigualdad de *status* y proyectan un ambiente de amistad y confianza.[42] La riña de gallos no es la clave de la vida de Bali, así como las corridas de toros no lo son de la de España. Lo que la riña dice sobre esa vida no está en contradicción con lo que dicen de ella otros igualmente elocuentes testimonios culturales. Pero en esto no hay nada sorprendente, como no lo hay en el hecho de que Racine y Molière fueran contemporáneos o que la misma gente que cultiva crisantemos forje espadas.[43]

---

cieron los antropólogos para hablar del cristianismo y del totemismo en el mismo tono. Pero como todas las cuestiones ontológicas están entre paréntesis (deberían estarlo) en la sociología de la religión, las cuestiones de juicio están entre paréntesis (o deberían estarlo) en la sociología del arte. En todo caso, el intento de desprovincializar el concepto de arte no es más que una parte de la general estrategia antropológica de desprovincializar todos los conceptos sociales importantes —matrimonio, religión, derecho, racionalidad— y, aunque esto representa una amenaza a las teorías estéticas con respecto a ciertas obras de arte que están más alla del alcance del análisis sociológico, no constituye una amenaza a la convicción (por la cual, según pretende Robert Graves, hubo de ser reprendido en las aulas de Cambridge) la convicción de que algunos poemas son mejores que otros.

[42] Sobre la ceremonia de consagración, V. E. Korn. "The Consecration of the Priest", en Swellengrebel, ed., *Bali: Studies*, págs. 131-154; sobre la comunión de la aldea (aunque algo exagerado), véase R. Goris, "The Religious Character of the Balinese Village", *ibíd.* págs. 79-100.

[43] Que lo que la riña de gallos tiene que decir sobre Bali no carece de cierta profundidad y que lo inquietante que ella expresa sobre la estructura general de la vida balinesa no carece enteramente de fundamento está atestiguado por la circunstancia de que en dos semanas de diciembre de 1965, durante las conmociones que siguieron al infructuoso golpe de estado de Jakarta, fueron

La cultura de un pueblo es un conjunto de textos, que son ellos mismos conjuntos y que los antropólogos se esfuerzan por leer por encima del hombro de aquellos a quienes dichos textos pertenecen propiamente. Esa empresa presenta enormes dificultades, trampas metodológicas capaces de hacer estremecer a un freudiano y también ciertas perplejidades morales. Tampoco es la única manera en que pueden tratarse sociológicamente las formas simbólicas. El funcionalismo vive y también vive el psicologismo. Pero mirar tales formas como formas que "dicen algo sobre algo" y lo dicen a alguien significa por lo menos la posibilidad de un análisis que llegue a la sustancia de dichas formas antes que a fórmulas reductivas que pretenden explicarlas.

Lo mismo que en ejercicios más familiares en cuanto a lectura, uno puede comenzar en cualquier punto del repertorio de formas de una cultura y terminar en cualquier otro punto. Puede uno permanecer, como hice yo aquí, dentro de una sola forma, más o menos circunscrita, y describir permanentemente círculos dentro de ella. Puede moverse uno entre diversas formas en busca de unidades mayores o de contrastes reveladores. Y hasta uno puede comparar formas de diferentes culturas para definir su carácter comparando sus relieves. Pero cualquiera sea el nivel en que uno trabaje y por más intrincado que sea el tema, el principio guía es el mismo: las sociedades contienen en sí mismas sus propias interpretaciones. Lo único que se necesita es aprender la manera de tener acceso a ellas.

---

muertos entre cuarenta mil y ochenta mil balineses (con una población total de dos millones de almas), quienes murieron en gran parte unos a manos de otros en la peor turbulencia que vivió el país. [J. Hughes, *Indonesian Upheaval* (Nueva York, 1967), págs. 173-183. Desde luego, las cifras que da Hughes son estimaciones aproximadas y no son las más extremas.] Esto naturalmente no significa que las matanzas fueron causadas por la riña de gallos, que podrían haber sido predecidas sobre la base de ésta o que fueran una especie de versión magnificada de la lucha con personas reales en lugar de los gallos...todo lo cual es un disparate. Significa meramente que si uno mira a Bali no sólo a través del medio de sus danzas, de sus representaciones de sombras, de su escultura y de sus muchachas, sino —como hacen los propios balineses— también a través del medio de su riña de gallos, el hecho de que las matanzas se produjeran parece, si no menos espantoso, menos en contradicción con las leyes de la naturaleza. Como más de un gloucester real lo ha descubierto, a veces una persona obtiene la vida precisamente cuando menos la desea.

Fuentes

(Reimpresiones utilizadas con autorización)

"The impact of the Concept of Culture on the Concept of Man", en *New Views of the Nature of Man*, J. Platt (comp.), Chicago, University of Chicago Press, 1966, págs. 93-118.

"The Growth of Culture and the Evolution of Mind", en *Theories of the Mind*, J. Scher (comp.), The Free Press of Glencoe, 1962, págs. 713-740.

"Religion as a Cultural System", en *Anthopological Approaches to the Study of Religion*, M. Banton (comp.), Londres, Tavistock, 1966, págs. 1-46.

"Ethos, World View and the Analysis of Sacred Symbols", *The Antioch Review*, vol. 17, Nº 4, 1957.

Ritual and Social Change: A Javanese Example", *American Anthropologist*, vol. 61, 1959, págs. 991-1012.

"'Internal Conversion' in Contemporary Bali", en *Malayan and Indonesian Studies presented to Sir Richard Winstedt*, J. Bastin y R. Roolvink (comps.), Oxford, Oxford University Press, 1964, págs. 282-302.

"Ideology as a Cultural System", en *Ideology and Discontent*, D. Apter (comp.), The Free Press of Glencoe, 1964, págs. 47-56.

"After the Revolution: The Fate of Nationalism in the New States", en *Stability and Social Change*, B. Barber y Alex Inkeles (comps.), Little, Brown & Co., 1971, págs. 357-376.

"The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States", Clifford Geertz (comp.), The Free Press of Glencoe, 1963, págs. 105-157.

"The Politics of Meaning", en *Culture and politics in Indonesia*, Claire Holt (comp.), Cornell University Press, 1972.

"Politics Past, Politics Present: Some Notes on the Contribution of Anthropology to the Study of the New States", *European Journal of Sociology*, vol. 8, 1967, págs. 1-14.

"The Cerebral Savage: On the Work of Claude Lévi-Strauss", *Encounter*, vol. 28, Nº 4, abril de 1967, págs. 25-32.

"Person, Time and Conduct in Bali: An Essay in Cultural Analysis", Yale Southeast Asia Program, Cultural Report Series, vol. 14, 1944.

"Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight", *Daedalus*, vol. 101, 1972, págs. 1-37.

"In Memory of W. B. Yeats", *Collected Shorter Poems 1927-1957*, Random House, Inc. 1940 y Faber and Faber Ltd., 1968.

Citas de Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, Nueva York, George Borchardt Literary Agents y Hutchinson Publishing Group Ltd., 1964.

INDICE TEMATICO Y ONOMASTICO

Abako, movimiento, 226
Abduh, 252
Abdullah, Taufik, 233, 262, 263, 268, 273
Abejas, danza de las, 92
Action Française, 174
Actitud *versus* perspectiva, 106n.
Actividad social; el pensar como, 299-300
Adams R. M., 276
Adhesiones primordiales; y nacionalismo, 221-223, 224, 225-230, 231-233, 234, 235-236, 237, 239, 240, 241, 242, 244, 245, 246-248, 250-251, 253, 254, 255, 256, 257-261
Adivinación, 99, 117
Afasia, 77
Africa, 192, 203, 220, 224, 226, 228; cuestiones lingüísticas, 208; religiones de, 152, 153
Africa del Sur, 66, 223n., 236
Agricultura, hidráulica, 275
Agua sagrada, en Bali, 157, 159, 162, 163
Ahardane, M., 253
Aislamiento social, 70
Alawita, monarquía, 212, 213, 214
Algebra, matriz, 298
Alienación, 20
Almond, G., 231, 237n.
Aloreses, 117
Al-Youssi, Lahcen, 253
Allport, Gordon W., 61, 62
Ambedkar, B. R., 220n., 223n., 236, 237n., 247
Amboneses, 225
America Business Creed (Sutton), 171
América es Jonesville, 33, 34
América latina, cuestiones lingüísticas, 192, 209n.
Amhara, 225
Amharico, lengua, 209
Anadamán, 98
Anak Agung Gde Agung, 338n.
Análisis émico, 27
Análisis temático, 262-263
Análisis de valores, 129-130
Anam, 224
Anderson, Benedict, 262, 263, 268, 270, 273
Andhra, 219, 245, 246
Aneh, 98
Anemia, 51
Angkor, 276
Angola, 226
Animales, sacrificio de, 117
Animatismo, 115
Animismo, 115
Anomia, 147, 148
Ansiedad metafísica, 97-99
Antepasados, culto de los, 88, 115, 117, 295
Antisemitismo, 181
Antropología, 292, 297; análisis valorativo, 129, 130; ciencia política comparada de sociedades campesinas, 281; cultura y estructura social, 131, 132, 133; enfoque tipológico, 56, 57; estados fragmentarios, 282-284; estudio de la religión, 87-90, 117; explicación, 37; funcionalismo y el problema del cambio social, el, 131-132, 151; funcionalismo y materiales históricos, 132; gobierno en las sociedades campesinas, el, 276, 277; hombre de consenso, el, 56, 57; idealista y materialista, 24; impresionista y positivista, 24; integración sociosignificativa frente a la integración causal funcional, 147, 151; integración motivacional, 133; mentalista y conductista, 24; problemas lingüísticos, 294, 295; reduccionismo, 25, 300; salvajes, 289-292, 293, 297, 298; totemismo, 115, 293, 294, 295, 371n.
Antropomorfismo, 61
Apaches, 117
Apter, D., 233n., 252
Aquiles, paradoja de, 172
Ar, 22, 26, 30
Arabe, lengua, 209, 216
Arabes, 251-252; llanura atlántica, 228; Marruecos, 225
Arapesh, enumeración, 64, 65
Argelia, 203, 205, 210, 283, 284

Aristóteles, 130, 450
Armenios católicos, 248
Armenios ortodoxos, 248
Aron, Raymond, 175, 176
Arqueología: ciclos de desarrollo de estados prehistóricos, 276
Arte, 81, 87; como símbolo significativo, 54
Ashanti, 207, 225, 228, 230, 233, 276, 283
Ashby, W. R., 336n.
Ashford, D., 237n., 254n.
Asia, 192; religiones de, 152, 153
Asociaciones voluntarias, 235
Assam, 245, 246, 247
Ateísmo heroico, 97
Atlas, montes de, 251
Atlas, tribu de, 228
Auden, W. H., 132, 363
Auerbach, B., 182
Australia: aborígenes, 67, 117, 122, 288; dibujos de toros, 294; reglas de matrimonio, 50
Australopitecos, 53, 54, 66, 67, 69, 75; capacidad craneana, 66, 67
Autismo, 65
Autoridad religiosa, 105, 111
Awolowo, Obafemi, 255, 256, 257
Ayoub, V., 237n., 249n.
Azandes, 97; caída de graneros, 116; hechicería, 121
Azerines, turcos, 220
Azikiwe, Nnamdi, 204, 255, 256, 257
Aztecas: sacrificios humanos, 48, 50, 115, 122

Bacon, Francis, 43, 48
Baganda, 225, 226, 228
Bagehot, W., 199
Baghavad Gita, 102
Bahais, 160
Balewa, Alhaji Sir Abubakar Tafawa, 256, 257
Bali, 225, 299, 300, 330, 331, 332; ausencia de clímax, 333, 334; calendario de permutación, 323-325, 326-327; calendario lunar-solar, 324, 327-329; cambios culturales, 337-338; centro ejemplar, el, 277, 278, 279, 281, 284; ceremonialización de las religiones sociales, 329, 330, 335; conciencia del tiempo, 322-323, 333n., 335, 337, 338; cortesía, 330; cosmología, 351n.; cremaciones, 164, 279; decadencia, 277, 278-279, 284; definición de loco, 55; desasosiego y temor ante el público, 332-333; días feriados, 326, 329, 345, 360; diferenciación sexual, 343n.; dispersión del poder, 279-280; élite, la, 164, 165; esteticismo radical, 330; estructura social, 277, 279-281; fundamentos culturales, 277-279; gallos y riñas de gallos, 339-372; holandeses, y los, 277, 279-280, 281, 284; irrigación, 280; juegos y apuestas en las riñas de gallos, 341-355; legitimación, 277; *lek*, 331-332; Njepi, 329, 345; *odalan*, 323-326; representación dramatúrgica del estado, 277, 279-280, 281, 284; *sakti*, 109; sistema de mercado local, 355n.; vergüenza *versus* culpabilidad, 330-332
Bali, definiciones de las personas, 303, 305, 321, 322n.; marcas del sexo, 318n.; nombres personales, 305-306; nombres según el orden de nacimiento, 305, 306-308; sistema Varna, el, 316-318, 319, 320; teknónimos, 305, 307, 308, 311-314, 335; términos de parentesco, 308-311, 319, 335; títulos de *status*, 305, 314-318, 319, 320; títulos públicos, 305, 318-321, 335; *véase también* categorías de personas
Bali, religión de, 156-157; agua sagrada, 157, 159, 162, 163; aristocracia, 164; bali-ísmo, 164, 165, 167n.; burocratización, 166; conversión a otras creencias, 160-161; conversiones internas, 161-163; combate ritual de Rangda y Barong, 108-112, 113, 115, 159-160, 162, 333; culto de la muerte y brujas, 156, 159-160; hinduismo, 164, 166; limadura de dientes, 162, 163, 164, 280; Ministerio de Religión, local, 165-167; Ministerio Republicano de Religión, 164-165, 167n.; ordenación de sacerdotes, 165; programas de publicación, 163-164; sacerdotes de la casta brahmánica, 159-160, 162, 166; santificación de la desigualdad social, 156, 157-160; sistema de templos, 156-157, 165, 166, 326; sistema político y ritual, 159; trance o rapto, 45, 50, 109, 110, 111, 156, 157
Baluchis, 224
Ba-lla, 100
Bandaranaike, S. W. R. D., 204, 231, 232
Bandung, Conferencia de, 204
Bangladesh, 224, 226, 257, 248
Bantú, sistema de novias, 50
Barakas, 225, 244
Barbour, N., 235n., 237n.
Batakos, 223
Bateson, G., 99n., 108n., 112n., 160n., 279, 314, 331n., 333n., 339-340n., 343, 345n.
Beach, F. A., 76n., 77n.
Becquerel, A. H., 51
Behar, 246
Bélgica, 223n.
Belo, Jane, 108n., 110n., 312n., 314n., 333n., 343, 345n.
Balsen, 105
Bell, C., 105
Bellah, Robert, 154, 155
Bello, Alhaji Sir Ahmadu, 255, 256, 257

Ben Barka, Mehdi, 214
Ben Bella, A., 204
Benda, H., 153n., 154n., 156n.
Benedict, Ruth, 51
Bengala, 225, 226, 245, 246, 247, 256n.
Bentham, Y., 347, 356, 367n., 370n.
Beréberes, 225, 226, 228, 233, 234, 251-252, 254, 255; anarquismo en, 58; región de Marmusha, en la, 23, 27, 28, 38
Berelson, B. R., 361n.
Berlin, I., 221n.
Biafra, 271
Bigelow, L., 237
Bihi, Addi, 253n.
Birmania, 205, 207, 225, 226, 228n., 229, 235, 237, 245, 246, 247, 258; buddhismo, 243-244; lenguas, 243; recientes fenómenos políticos, 242-245
Black, M., 368n.
Blackmur, R. P., 182
Bloch, Mark, 51, 275, 300
Boas, Franz, 293
Bolcheviquismo, 174, 176
Bolivia, 290
Bombay, 245, 246
Boole, G., 296
Boomkamp, C. van Leeuwen, 358n., 363n.
Bororo, 288, 290; como pericos, 114
Bourguiba, H., 204, 327
Bovary, Madame, 29
Brackman, A. C., 270n.
Brahma, 118
Brahmanes, 155, 207; Madrasi, 108
Brahmanismo: filosófico, 154, 156
Braidwood, R., 276n., 283n.
Brasil, 288, 289-290
British Union of Fascists, 174
Brooks, C., 182
Bruner, J. S., 72n., 82n.
Buddha, 289, 296
Buddhismo, 156, 160, 218n., 244; buddhismo tibetano, 48; buddhismo zen, 48
Buganda, 276
Bullock, T. H., 73n., 74, 75
Bunyoro, 225
Burckhardt, Jakob, 299, 337-338
Burke, E., 191, 192n.
Burke, K., 39, 90-91, 129, 182, 186, 200, 371n.
Burns, D. H., 209n.
Burocratización en Bali, 166-167
Busoga, 276

Cabalismo, 40
Cachemira, 227
Caduveo, 288, 290, 292
Caka, sistema de calendario, 323
Cálculo, 77, 78
Calendarios. Caka, 323n.; de permutación en Bali, 323-326, 327, 335; lunar-solar, 324, 327-329
Calvinistas, 48
Cambio social, 131-132, 151
Camboya, 210
Camus, A., 192n.
Canadá, 223n., 236
Caos y religión, 96-97
Caridad cristiana, 95
Carisma, 20, 34
Cassirer, E., 39, 91n., 182
Castro, Fidel, 204
Cavell, Stanley, 27
Cayal, R., 72
Caza y recolección de los frutos de la tierra, 53, 54
Ceilán, 210, 220, 226, 227, 229, 235; independencia de, 230-231; problemas primordiales, 231-233; rivalidad de tamiles y sinhaleses, 231, 232
Célebes del Sur, 281
Celentéreos, 73
Centro ejemplar: Indonesia, 277, 278, 279, 281, 284
Ceremonialización de las relaciones sociales, 329, 330, 335
Cesarismo, 193
Cibernética, 51, 183, 215, 292, 295
Ciencia cristiana, 100
Ciencia, de lo concreto, 291-293; *versus* ideología, 200-202
Ciencia social: lenguaje común, 48-49, 51; convergencia de disciplinas, 274-275; elegancia, 43; relativismo cultural, 46, 48, 50
Circunspección moral, 94
Cirenaica, 228
Cisjordania, 233
Cochinchina, 224, 228
Codere, H., 335n.
Código etnográfico, 23
Coleman, J., 221n., 231n., 237n., 255
Coleridge, S. T., 182
Comercio, como concepto universal, 48-49-50
Computadora, 40, 51, 75, 215, 294
Comte, A., 176
Comunicación, teoría de la, 292
Comunismo, 171, 174, 211, 238, 246, 270n., 271
Concepción uniforme de la naturaleza humana, 44, 45, 49
Concepto "estratigráfico" de la naturaleza humana, 45-47, 48-51, 53
Concepto semiótico de cultura, 20, 35, 39-40
Conciencia del tiempo en Bali, 322-323, 333, 335, 337, 338
Conducta y dimensiones del cerebro, 74-77, 82
Conductismo, 182
Conductismo skinneriano, 20
Conductistas subjetivos, 61
Confección de herramientas, 53, 69

Configuraciones de cultura, 189-190, 301; y religión, 90, 91, 92, 96, 97
Confucianismo, 48, 153, 154
Congo, 203, 219, 224, 226, 229, 271
Consensus gentium, 46-47, 48, 49, 50
Contrato social, 290
Conversión interna, 161, 163
Coon, C., 251
Cópula en el chimpancé, 77n., 78
Cortesía balinesa, 330
Cosmología balinesa, 350n.
Coulburn, R., 275n.
Covarrubias, M., 114n., 156n., 331n.
Craick, K., 91, 92n.
Creencia religiosa, 104, 112-114, 118, 131
Cremación en Bali, 164, 279
Cristianismo, 121, 154, 160, 161, 165, 228, 258, 371n.
Cristianos en el Líbano, 248, 249, 250
Cromwell, Oliver, 50
Crow, indios, 115
Crowley, J., 185
Cuestiones lingüísticas y nacionalismo, 208-210, 219-220, 224, 230, 233-234, 243
Culto de la muerte en Bali, 157, 159-160; y religión en, 146-147
Culto: de la muerte y brujas en Bali, 156, 159-160
Culto del espíritu, 117
Cultura, 88, 89-90, 108, 109; actitud conservadora y radicalismo político, 267-270; análisis de, 30-31, 36, 39, 40; aparato de, 283-284; cambios en la cultura, 337-338; categorías de personas, 301-302; como mecanismo de control, 51-53, 57; como reificación superorgánica, 25; como requisito previo de la naturaleza humana, 55-56; concepción de Parsons, 214-216, 218; concepto semiótico, 20, 35, 39-40; cultura como conducta aprendida, la, 214-215; definición de, 88; definiciones de persona en Bali, 302-321; diferencia de clase *versus* diferencia de grado. 68, 71; discontinuidad, 336, 337; diversidad de la cultura en Indonesia, 210-211; escala temporal de aparición, 68-70; esquemas culturales, 189-190, 301; esquemas de, y religión, 90-91, 92, 96, 97; evolución biológica y desarrollo cultural, 46, 52-56, 70-71, 77, 82; fundamentos de la, 277-279; integración, 333-336; política, y la, 262, 264, 268, 269; programas de computación para la, 51; protocultura, 53; relativismo de la, 46, 48, 49, 50-51; sistemas de símbolos, 20, 29-30, 52-53, 54, 55, 56, 188-192, 215-216, 248; sistemas a la manera del "pulpo", 336-337; teoría del punto crítico, 66-67, 68; y estructura social, 131-133, 299, 301
Culture and Politics in Indonesia (Holt, ed.), 262-263; como algo esencialmente discutible, 39; diagnóstico, 38; inferencia clínica, 36, 37; predictiva, 36; teoría de la cultura, 35-36, 37
Curdistán, 220
Curdos, 224, 225, 226

Chamanismo, 115
Chapman, L. F., 80n.
Chartres, catedral de, 56
Chiítas, 220, 228
Childe, Gordon, 276
Chimpancés, cópula de, 77n.; simbolización, 68
Chin, en Birmania, 242-243, 244, 245
China, religiones de, 154
Chinos: en el Asia Sudoriental, 230; en Indonesia, 58, 227; en Malasia, 226, 230, 258
Chipre, 227, 229
Churchil, W., 192, 200, 201
Churinga, 90

Dahm, B., 264n.
Dahomeanos, 234n.
Dale, A. M., 100n.
Dart, R. A., 67n.
Darwinismo, 182
De Jouvenel, B., 267
De Maistre, J., 191n.
De Mille, Cecil, B., 267
Democracia guiada, 239, 340, 266, 269-270
De Nó, L., 72
Desarrollo filogenético, 73-74; tamaño del cerebro y complejidad de conducta, 73, 77, 82
Desasosiego frente al público, 332, 333
Descripción: superficial *versus* densa, 21-22, 23-24, 26, 27, 29, 30, 35, 36, 37, 38
Desigualdad social, santificación de la, en Bali, 156, 157-160
Deutsch, J. A., 78n.
Deutsch, K., 220n.
De Vore, B., 70
Dewey, John, 52, 62, 79n., 302
De Zoete, D., 108n.
Días feriados, en Bali, 326, 329, 345, 360
Dickens, Charles, 370, 371
Diferenciación sexual en Bali, 343n.
Dinka, 99; mito del retiro de la divinidad, 102-103, 104
Discurso, 68-69, 77
Dobuana, cultura, 55
Drager, H. H., 367n.
Dramaturgia del arte de gobernar, 277, 279-280, 281, 284
Dravidianos, 226, 234, 245, 247
Drusos, 248, 249
Du Bois, Cora, 159

Duleng, 258
Durkheim, E., 87, 88, 105, 131, 147, 179, 266, 334
Dwi-Dungal, 238, 241

Eckstein, H., 176n.
Eclesiasticismo, 193
Ecología, 183
Edipo, complejo de, 34, 49-50
Educación: como univeral, 49; Indonesia superior, 234
Efecto Jastrow, 188
Egba, 258
Egipto, 210, 227, 251, 252, 265, 276
Einstein, A., 97-98
Eisenstadt, S. M., 275
Eliot, D. S., 182
Emerson, R., 220, 223n., 237n.
Emociones: modelos simbólicos, 79-81
Empson, W., 182
Enfoque del *Verstehen,* 27
Enumeración, 64-65
Epocalismo *versus* esencialismo, 207, 208, 210-214, 215-216
Erasmo, 300
Esquematismo, 29-30
Esquimales, 122
Esencialismo *versus* epocalismo, 207-208
España, 251-252
Espinoza, 130, 369
Espíritus, creencias en, 303n.
Estados de ánimo y motivación religiosa, 94-96, 107, 112, 115
Estados fragmentarios, 275, 276, 282, 284
Estados Shan, 220-243, 245
Estructura social, 277, 279-281, 299-301
Ethos: cosmovisión, y, 118-119, 121-122, 128-129; Java, 125-126
Etiopía, 225, 227, 276
Etnocentrismo, 35
Etnografía: algoritmia, 25; concepto de laboratorio natural, 33-34; denso *versus* superficial, 20-21, 22-23, 24, 26-27, 29, 36, 37, 38; descriptiva, 20, 23-24; discurso social, y, 30-32; formalismo, 25; inscripción del discurso social, 31-33; interpretación, 28-29, 30, 31-32, 35; investigación como empresa personal, la, 26; megaconceptos, 34; microscópicos, 33, 34; modos de presentación, 31n.; subjetivismo, 25; verificación, 29
Etnología, 37-38, 288, 292
Etología, 183
Evans-Pritchard, E. E., 97, 154, 282-283, 299n.
Evolución del sistema nervioso central, 52, 54-55, 58, 70, 71-74, 82; del espíritu, 60-64, 65, 81, 82; del *homo sapiens,* 53-54, 58; desarrollo cultural, y, 46, 53-56, 69-71, 77, 82; en el pleistoceno, 66, 69-70, 71
Existencialismo, 296
Explicación científica, 43-44

Fairbairn, G., 237n., 244n.
Fallers, L. A., 199n., 200n.
Familia: comienzos de la, 54; como universal, 49
Fanon, F., 207
Fascismo, 171, 174
Favre, H., 237n., 252n.
Fernández, J. W., 336n.
Feudalismo: comparado, 275
Feyth, Herbert, 193n., 197n., 232n., 237n., 269n.
Fez, 252
Fiestas comunales: Java, 134-136, 139, 140, 141, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151
Filipinas, 210, 224, 225, 226, 228; problema lingüístico, 208
Fin de la ideología, 176
Finnegan's Wake (Joyce), 28
Firth, R., 108n., 299n.
Fischer, L., 264n.
Fishman, J. A., 208n., 209n.
Fitz-Barnard, L., 366n.
Ford, C. S., 77n.
Forester, C. S., 77
Formas elementales de la vida religiosa, (Durkheim), 134
Forster, E. M., 245
Fortes, M., 132n.
Fortune, R. F., 93n.
Fósiles vivos, 65
Francesa, Revolución, 192
Franceses en la región de Marmusha, 22-24, 27, 28, 30, 31, 38, 39; racionalidad, 58, 121
Francia, 251, 252, 261
Frazer, J. G., 131
Freedman, M., 237n., 258
Freud, S., 65, 87, 88, 179; proceso mental primario y proceso mental secundario, 65
Freudismo, 181, 182
Frodin, R., 237n.
Fuego, descubrimiento del, 54
Fulanis, 224, 276
Fuller, Ll., 355
Frye, Northrop, 366, 369

Gabón, 234n.
Galanter, E. H., 61n., 78., 187
Gallagher, C., 209n., 237n.
Gallie, W. B., 39
Gandhi, Indira, 225, 246n.
Gandhi, M. K., 204, 209, 247
Geertz, C., 38n., 67n., 93n., 108n., 138n., 156n., 167n., 193n., 204n., 229n., 252n., 263n., 305n., 308n., 315n., 319n., 358n.
Geertz, H., 305n., 308n.

Genética molecular, 51
Gerard, R. W., 72n., 73n., 74, 75
Gerstenhaber, M., 78n., 187
Ghana, 207, 210, 226, 228, 232, 283
Ghosh, Atylya, 246
Ginsburg, N., 237
Goffman, Erving, 348, 358
Golding, W., 55
Gombrich, E. H., 367n.
Goodenough, Ward., 25
Goodman, N., 365n., 367n., 368n., 371, 372n.
Goody, J., 96
Goris, R., 325n., 326, 355
Gowan, Yakubu, 257
Granit, R., 82n.
Graves, Robert, 371n.
Grecia, 227, 229
Green, A. L., 191n.
Griegos católicos, 248
Griegos ortodoxos, 248, 249
Guernica, 90
Guevara, Che, 205
Guiño, 21-22, 23-26, 29, 34, 36, 38
Gujerati, 225, 230, 246
Gunawan, B., 270n.
Guyana, 203

Hábitos alimentarios, 49, 58
Haeckel, E. H., 65n.
Hallowell, A. I., 65n., 79n.
Hanna, W., 198n., 237n.
Harlow, H., 70n.
Harries, L., 208n.
Harris, S. E., 171
Harrison, S., 219n., 237n., 246n.
Hartmann, H., 65n.
Harvard Law, 72
Hasán, Moulay, 223, 253
Hasán II, 213, 254
Hatta, Mohammed, 238, 239
Hausa, 224, 225, 229, 255, 256, 257
Hawthorne, Nathaniel, 58
Hebb, D. O., 73, 76n., 77n., 78n., 79, 80n.
Hechicería, 121, 131, 153, 156, 159-160, 335
Hegel, C. W. F., 46
Heine-Geldern, R., 194n., 278n.
Henle P., 184n., 186
Herskovitz, M. J., 49
Hertz, F., 221n.
Hindi, lengua, 209
Hinduismo, 108, 117, 156, 166, 218n., 234, 235, 245, 247, 258, 318; carácter obsesivo del, 58; determinismo moral, 121; en Java, 134-138; período hindú, en Indonesia, 194, 195; ritualismo, 48, 50
Hirschaman, A., 205n.
Historian's Craft (Bloch), 300
Hitler, A., 202
Hitti, Phillip, 248
Hogarth, W., 368
Holandeses en Bali, 277, 281
Holbein, H., 300
Holt, C., 262, 263, 265, 267, 271, 272, 273
Holloway, R. L., 67n.
Homans, G., 309n.
Hombre del consenso, 56
Hominoide, definición de, 67n.
Hooker, R., 298
Hooten, E., 67n.
Hooykaas, C., 343n., 357n., 363n.
Hopi, 55, 117
Hopkins, G. M., 189
Horwitz, N. G., 190n.
Howells, W. W., 66n., 67
Hughes, John, 270n., 372n.
Hull, Clark L., 61, 71
Humanidad: concepto javanés de la, 57-58, 120
Humanidad, unidad psíquica de la, 33, 34, 66, 68, 71
Huntington, Samuel P., 213-214
Husein, Zakir, 247
Husserl, E., 26, 106n., 302, 305n.
Hyman, S. E., 182n.

Iatmul, 99
Ibo, 207, 255, 256, 257
Ideal: explicación advocatoria, 180; explicación catártica, 179, 180
Idealismo, 113, 182, 214
Ideología: como mapa, 192; definición de, 171-172; explicación de solidaridad, 179-180; explicación moral, 179-180; fin de la, 175-176; formulación simbólica, 181-182, 183; guerra es el infierno, la, 185, 186; hombres de negocios, de los, 175, 176; ideología *versus* ciencia, 200-202; Indonesia, en, 195, 199; ley Taft-Hartley, como ley del trabajo de esclavos, la, 183-187; moral, 191n.; nuevos estados, en los, 192-193; poder de la metáfora, 184-185, 186-187, 192; sistemas de símbolos culturales, 188-191; sospechoso, como algo, 173, 177; superstición, 175, 176; teoría del interés, 177-179, 181, 182, 184; teoría del esfuerzo, 177, 178-181, 182, 184-186, 191-192; *versus* la tradición, 190-192
Ideología moral, 191n.
Ilustración: concepto de la naturaleza humana en la, 43-44, 47, 55, 56, 57, 176, 296
Incas, 276
India, 107, 154, 161, 164, 205, 220, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 236, 237, 256n., 257, 258, 270, 271, 283-284, 316-317; censos en, 234-235; comunistas en, 246; Congreso Nacional, el, 245-248; problema de las lenguas, el, 208, 219-220, 230, 233;

recientes fenómenos políticos, 245-248
Indios de las llanuras, 58, 92-93, 112
Indios, en el Africa Oriental, 229; Malasia, en, 258
Indios norteamericanos: apaches, 171; arapesh, 64, 65; crow, 115; de las llanuras, 58, 92-93, 112; hopi, 55, 117; kwakiutl, 49, 335n.; navajos, 95, 100-101, 121, 122; oglala, 119-120, 127; omaha, 294; pueblo, 34, 276, 335n.; sioux, 118-119, 127; zuñí, 48, 49, 50
Indonesia, 33, 38, 205, 210, 220, 223, 224, 225, 226, 229, 230, 234, 236, 237, 242, 243, 257, 258, 283, 337; actitud cultural conservadora *versus* radicalismo político, 267-271; análisis temático, 263; archipiélago de, 265; chinos, 58, 227; concepto del *pantjasila*, 196, 197, 270; conflictos ideológicos, 195, 199; cristianos, 165; cultura y política, 262, 263, 268, 269; democracia guiada, 238, 268, 269; diversidad cultural, 210-211; Dwi-Tunggal, 238, 241; educación superior, 233; efecto de las matanzas, 271-273; estado ejemplar, 195, 196, 197, 198, 277, 278, 279, 281, 284; holandeses en, 195, 269, 280, 281; Indonesia republicana, 195; Islam, 165, 166, 195, 196, 212; Islas Exteriores, 225, 228, 233, 238, 239, 258; legitimidad, 266-268; levantamiento de las masas, 269; Manipol-USDEK, 197-198; matanzas, 167n., 212, 240, 265, 270-273, 371; nacionalismo, 195, 211-212, 216-217, 220; partido comunista en, 211, 238, 239, 270n., 271; período hindú, 194, 195; política de la significación, 265; problemas de lengua, 209; protestantes, 165
Indo, 276
Iniciación, ritos de, 87-88, 117
Instinto, 76n.
Integración: cultura, de la, 333-336; integración lógicosignificativo *versus* integración causal funcional, 133, 147, 151
Inteligencia, test de, 20
Interés, teoría de: de ideología, 177-179, 181-182, 184
Introspección, 62
Invertebrados: sistema nervioso de los, 73
Irán, 220, 224, 225-226, 228
Irak, 220, 225, 228, 250
Irawaddy Valle, pueblo del, 228
Irrigación, 275; Bali, 280
Islam, 160-161, 165, 195, 196, 211, 212
Islas Exteriores, Indonesia, 224, 228, 232, 238, 239, 258
Israel, 154, 227, 250
Istaklal, 252, 253
Italianos, religión de, 117
James, William, 96, 302
Janowitz, N., 88n.,
Japón, 265, 283; militaristas de, 185, 186
Java, 55, 156, 157, 167n., 195n., 225, 228, 229, 262-263, 265, 268, 277, 278, 337
Javanés: autodominio, 122; concepto de humanidad, 57, 58, 120; élites, 137, 148, 149; *ethos* y cosmovisión, 125-126 etiqueta, 125; funeral perturbado, 139-146; hinduismo, 134-139; hongo misterioso, 97-98; lengua, 209; marxismo, 135-139; misticismo, 93-113; Modjukuto, ciudad de, 134, 136, 137, 138, 139, 147, 150; musulmanes, 134-139; nacionalismo, 149; partidos políticos, 137-138; problema del mal, 129; quietismo, 115; *rasa*, 116, 124-126; representación de sombras de muñecos, 122-124, 126-129; ritos funerarios, 138; ritos matrimoniales, 138; significación política *versus* significación religiosa, 150; *slametan*, 134-136; 139, 140, 141, 144-149, 150-151; *song*, 102; *tjotjog*, 120-121; tranquilidad, 124-126; *wajang*, 122-125, 126-129
Jay, R. R., 270n.
Jennings, Ivor, 231n.
Jinaah, 203, 206-207
Jmer, lengua, 209
Job, libro de, 102
Johnson, Samuel, 44
Jones, H. P., 270n.
Jonesville es Estados Unidos, 33
Jordania, 227, 232-233, 270
Jourdain, M., 178
Judaísmo, 154
Judíos, 180, 248; región de Marmusha, en la, 21-24, 26, 27, 28, 29, 30-31, 33, 39
Juego: apuestas en las riñas de gallos en Bali, 349-355
Juynboll, H. H., 349n.

Kachin, 251, 258
Kafka, F., 81
Kahin, G. Mc T., 196n., 233n., 237n., 269n.
Karenos, 207, 225, 226, 229, 243, 244, 245
Kasuvubu, J., 226
Kayah, Estado: Birmania, 242-243
Kaysen, C., 171
Keita, 204
Kenya, 228
Kenyatta, J., 204
Kerala, 246
Khaldun, Ibn, 28
Kham, Yahya, 248
Kierkegaard, S., 114
Kluckhohn, Clyde, 20, 47, 48-49, 50, 66, 74, 96n., 101n., 131n.
Klungkung, ciudad, 278
Koch, D. M., 269n.

Koentjaraningrat, R. N., 358n.
Kontummali, 98
Korn, V. E., 156n., 281n. 344n., 349n., 358, 372n.
Kris, E., 65n.
Kroeber, A. L., 46n., 48, 65n., 66n., 68n.
Kula, 32
Kwakiutl, 335; exhibicionismo de, 48

La Barre, W., 79n.
Lacouture, J. y S., 237n., 253
La guerra es el infierno, 185, 186
Lamartine, Alphonse de, 193
Langer, Suzanne, 19, 81n., 88n., 90n., 96-97, 107n., 183, 184, 189n., 365n., 368n.
Laos, 220, 225-226, 228
La Pensée Sauvage (Lévi-Strauss), 43, 292, 293, 295-298
Laqueur, W. Z., 220
Lashley, K. S., 61, 72, 73, 77-78
Laski, Harold D., 283
Lasswell, H. D., 177, 183
Lazerfeld, P. F., 361n.
Leacock, Stephen, 88
Leach, E. R., 131n., 132
Lectura en voz alta, 76-77
Lectures on the Religion of the Semites (Robertson-Smith), 131
Lee Kwan Yu, 204
Leighton, D., 101n.
Leites, N., 176n., 182n., 263n.
Lek, Bali, 331, 332
Lenguaje, 67; como símbolo significativo, 54; enumeración, 64; términos de disposición, 63, 64
Lev, Daniel, 262-263, 268, 270n., 272
Levenson, Joseph, 334
Lévi-Strauss, Claude, 27n., 113-114, 287, 300, 369; Brasil, en el, 228-292; ciencia de lo concreto, 291-293; rousseaunismo, 295-297; salvaje cerebral, 297-298; sociológica, 293-295
Levy-Bruhl, L., 65n., 114n.
Lewis, B., 199n.
Lewis, W., 233n., 237n.
Ley Taft-Hartly, 183-187
Li An-che, 335n.
Libaneses: en el Africa Occidental, 229
Líbano, 224, 225, 228, 237, 257, 258; censos en, 234; cristianos en, 248, 249, 250; intervención de los Estados Unidos, 249-250; musulmanes en, 248, 249, 250; recientes fenómenos políticos, 248-251
Libia, 228
Liddle, G. William, 262-263, 268-269, 270n., 273
Liderazgo y nacionalismo, 204, 205
Lienhardt, G., 99n., 102, 103, 104
Limadura de dientes en Bali, 162-164, 279-280
Lingüística estructural, 39-40, 291-292, 294-295, 296-298
Lógica: clase, 294-296; análisis cultural, en el, 333-334; matemática, 292; simbólica, 295-298
Lógica de clase, 293, 295
Logos, 155
Lord of the Flies (Golding), 55
Lorenz, K., 70n., 76n., 92n.
Lovejoy, A. D., 43-44
Lowell, Robert, 58
Lowenstein, R., 65n.
Lowie, R. H., 93n.
Luethy, H., 264
Lutero, Martín, 300
Lyautey, L. H. G., 31, 251-252

Macarthysmo, 174
MacIntyre, A., 105n.
McCarthy, J., 192
McPhee, W. N., 361n.
McVey, 270n.
Madariaga, Salvador de, 96
Madhya Pradesh, 246
Madjapahit, conquista de, 276, 277, 278, 279
Madrás, 233, 234, 245, 246, 256n.
Magreb, 28, 253
Magic, Science and Religion (Malinowski), 131
Maharashtra, 225, 246, 247
Makhzen, 251-252, 283
Mal, problema del, 101-104, 121-122, 129, 153
Malasia, 205, 207, 220, 224, 225, 226, 227, 228, 230, 237, 245, 258, 272, 294; alianza, 240-242; control del sistema escolar, 233; elementos chinos, malayos e indios, 226, 230, 240-243, 258; recientes fenómenos políticos, 240-242
Malinowski, Bronislaw, 29, 48, 87, 88, 99, 104n., 113, 122, 131, 132, 146, 336
Mana, 95, 109, 118
Mandelbaum, D., 182
Manipol-USDEK, 197-198
Mannheim, K., 171, 173, 174n., 175, 192, 200
Manu, sesión de, 93
Manus, 112, 115; pecado secreto, 121; sesión, 93
Maorí, 122-123
Mao Tsetung, 225-226
Maquiavelo, N., 315
Marcas de sexos balinesas, 318n.
Marmusha, región de: incursión por ovejas, 24-27, 30, 33, 34, 36, 37; jeque, 22-26, 28, 30, 31, 39; *mezrag*, 21-22, 23; sistema del pacto comercial, 22, 26, 27, 28, 30;
Maronitas, 247, 248, 249, 251, 258
Marquis, Don, 103n.
Marruecos, 33, 38n., 220, 223, 225, 226, 237, 258, 283; beréberes del Rif, 232; censos, 234; conflicto de árabes y berébe-

res, 250-252; Hasán II, 213; Mohamed V, 203, 213, 214, 252, 253, 254; monarquía alawita, 212-213, 214; nacionalismo, 216-217; pacto de comercio, 21, 26, 27, 28, 29, 30
Marwari, 256n.; en la India meridional, 229
Marx, K., 172, 175, 177, 180, 200n., 274, 275, 288, 296, 369
Marxismo, 39, 181, 182, 183, 193, 195, 211, 214, 218, 231, 276; en Java, 135-139; nacionalismo, y el, 217
Mascow, P. 43, 44, 47
Materialismo, 113, 152-153, 214
Matrimonio, 57; como universal, 47-48, 49, 50
Matrimonio, ritos del, en Java, 138
Mayas, 276, 282
Mazzini, G., 290, 297
Mead, G. H., 52, 302
Mead, Margaret, 28n., 64, 71, 108, 112, 159, 274, 331n., 333n., 339, 343, 345, 366n., 370n.
Mecanismo, 60, 61, 62
Megaconceptos, en etnografía, 34
Mekong Lao, 228
Mendeleev, D. I., 292
Mentalidad primitiva, problema de, 113
Mentalismo, 59, 60
Merleau-Ponty, M., 303n., 365n.
Merton, R., 131n., 172n.
Meru, monte, 194
Mesopotamia, 276
Metáfora, poder de la, 184-185, 186n., 192
México, Valle de, 276
Miller, G. A., 61n.
Mills, C. Wright, 176n., 178n.
Minahassans, 225
Minangkabau, 258, 262, 265, 269; desnudo, 60; espíritu, 60-65; evolución y cultura de, 60-65, 82, 83; funciones primarias *versus* funciones secundarias, 64; y pensamiento, 81-82
Mirror for Man (Kluckhohn), 20
Misticismo, 93, 112, 155
Mito, 81, 88, 103, 114; como símbolo significativo, 54
Mito del retiro de la divinidad, 103
Modelos *de* y *para*, 91-92, 93, 109, 112, 115
Modelos nativos, 28n.
Mohamed V, 204, 213, 214, 252, 253, 254
Molière, J. B. Z., 371
Monos, capacidad de aprendizaje de los, 81n.
Mons, en Birmania, 244, 245
Montagu, M. F. A., 71n.
Moore, G. E., 130
Moral e ideología, 179, 180
Mormonismo, 160
Moros, 225
Morris, C. W., 182
Motivación inconsciente, 19
Movimiento Thai Libre, 225; *free-will*, 72
Murder in the Cathedral (Eliot), 110
Murdock, G. P., 47
Murray, H., 73
Musulmanes, 165, 217n., 228, 247; en Java, 134-139; en el Líbano, 248, 249, 250
Mysore, 245

Nacionalismo: adhesiones primordiales, 221-223, 224, 225-230, 231-233, 234, 235-237, 239, 240, 241, 242, 244, 245-248, 250-251, 253, 254-255, 256, 257-261; asociaciones voluntarias, 235; censos, 234; control del sistema escolar, el, 234; costumbres, 225; dirigentes, y, 204; en Indonesia, 195, 211-212, 216-218, 220; en Java, 149; en Marruecos, 216-217; en vestimenta, 235; esencialismo *versus* epocalismo, 207-208, 209-214, 215-217; fases del, 205-208; ideología, 192-193; insignias oficiales, 235; interferencia exterior, 204; liderazgo, 205; marxismo, 217n.; nueva clase media, la, 204, 213; nuevos estados, los, 193, 203-206, 215-218; problemas lingüísticos, 207-210, 219-220, 224, 233; raza, la, 224; regionalismo, el, 224-225; religión, la, 217-218, 225; revolución integradora, 235-237, 257-261; vestimenta, 235; vínculos de sangre, 223-224;
Nacionalistas negros, 180
Nadar, Kamaraj, 246
Nadel, S. F., 99, 299
Nagas, 245, 247
Nambikwara, 288, 290
Napoleón I, 171
Nasakom, 270
Nasser, G. A., 204, 227
Nasserismo, 250
Nasution, A. H., 240
Naturaleza humana, 70, 82; concepto "estratigráfico", 46-47, 49, 51, 52; cultura como requisito previo, la, 54-56; factores biológicos, 46, 47, 49, 50, 51; factores psicológicos, 46, 47, 48, 49, 51, 58; factores sociales, 46, 47, 49, 51, 58; Ilustración, concepción de la, 43-44, 47, 55, 56, 57, 175, 296; visión uniforme de la, 44, 45, 48-49
Navajos, 95, 121, 122; conceptos religiosos, 48; ritos de curación, 100-101
Nazismo, 171, 174, 176, 192
Negritud, 224
Nehru, J., 204, 209, 219, 220, 222, 223, 231, 246, 247, 256
Neurología, 52
New Deal, 185
Ne Win, 244-245
Newton, Isaac, 43, 47, 61
Nietzsche, F. W., 368

Nigeria, 205-207, 220, 224, 225, 228, 229, 230, 233-234, 235, 236, 237, 258, 265-266; recientes fenómenos políticos, 254-257
Nilotas, 207
Niños lobos, 70n.
Nirvana, 95
Nissen, H. W., 70
Njepi, en Bali, 329, 345
Nkrumah, K., 204, 233, 283
Nolte, R., 233
Nómadas sudafricanos, 117
Nombre, como término de disposición, 62-64
Nombre según el orden de nacimiento, 305, 306-308
Nueva clase media, 204, 213-214
Nueva Guinea Occidental, 272
Nu, pietista, thakin, 243
Nyasalanders, 234n.
Nyrere, J. K., 204

Objetivismo, 60
Obligaciones del parentesco, 117
Odalan, en Bali, 326-327
Oglala, indios, 119, 127
Omaha, indios, 294
Operacionismo, 20, 183
Opium of the Intellectuals (Aron), 176
Optimismo norteamericano, 58
Ordenación de sacerdotes en Bali, 161
Original, pecado, 105, 116
Orisa, 245, 247

Pájaros: conducta social, 71n.
Pakistán, 205, 206, 207, 224, 226, 227, 228; problemas lingüísticos, 233
Palestinos, 227; comandos, 250
Panafricanismo, 225, 226
Panarabismo, 225, 226, 233, 249, 250
Panindonesia, 338
Panislámico, movimiento, 226
Panjab, 234, 245, 246, 248
Pantjasila, concepto de, 196, 197, 198, 270
Paraguay, 289
Pareto, V., 177n.
Park, R. L., 237n.
Parmer, J. N., 237n.
Parsons, Talcott, 49, 82n., 88, 133n., 134, 153n., 175-177, 179, 190n., 214-215, 216, 218, 230, 299n., 304n.
Partido del Congreso Nacional en la India, 245-248
Patel, V., 219, 220
Pathans, 224
Patterns of Culture (Benedict), 51
Pauker, G., 237n.
Pavlov, I., 61
Pecado, secreto, 122
Peirce, C. S., 182
Pensamiento: cálculo, 77-78; como actividad social, 299-300; emociones, 78-81; imaginal, 77-79, 187-188; lectura en voz alta, 76-77; razonamiento directivo, 78-81; reflexiva, 78; teoría extrínseca, 187-190, 300n.; y espíritu, 81-82
Pensamiento imaginal, 77, 78, 187-188
Percy, Walker, 106n., 114, 182, 184-185, 187n., 188, 367n.
Período de los glaciares, 53, 55, 69-70
Persas, 228
Personas, categorías de, 301-302; asociados, 302, 304, 306, 307, 308, 322-323, 329, 332, 336; contemporáneos, 302-303, 304, 322, 329, 337; predecesores y sucesores, 302, 303, 304, 323, 329; *véase también* definiciones de personas en Bali
Perspectiva *versus* actitud, 106n.
Philosophy in a New Key (Langer), 19
Piers, G., 331n.
Pigeau, Th., 349
Platón, 177n.
Pleistoceno, período, 66; y evolución humana, 69-71
Pluvier, J. M., 269n.
Polanyi, Karl, 275
Poliandria en el Himalaya, 50
Polos de cultura, 117
Populismo, 164, 193, 211
Portugal, territorios africanos de, 203
Positivismo, 112, 122-123, 176, 182
Postman, L., 81n.
Prácticas sexuales, 75-76, 112
Pribram, K. H., 61n., 73n., 76
Primates, cerebro social, 70-71
Primitive Man as a Philosopher (Radin), 119
Pringgodigdo, A. K., 269n.
Producción económica, 20
Programas de publicación en Bali, 163-164
Propiedad como universal, la, 47
Protestantes, 165
Protestantismo ascético, 153
Providencia, como concepto universal, 48
Psicología: control de la percepción, 81; desarrollo filogenético, 73-74, 75-77, 82; evolución del sistema nervioso, 71-74; psicología comparada, 182; teoría de la personalidad, 302
Psicologismo, 30
Psique, 61
Pueblo, indios, 34, 275, 335
"Pulpo", sistemas de cultura a la manera del, 336
Pushtuhablantes, 226

Quietismo en Java, 115

Racine, Jean, 44, 371
Racionalismo griego, 154
Racismo, 193
Radcliff-Brown, A. R., 98, 131
Radin, Paul, 100, 118-119, 155n.

Rahman, Teunku Abdul, 242
Rajahstan, 245-246
Ranga y Barong, combate ritual de, 108-111, 112, 115, 159-160, 162, 333
Rangenekar, D. K., 231n.
Rasa, en Java, 116, 124-126
Razak, Tun Abudul, 242
Razonamiento, 78-79, 81
Realismo mágico, 154, 156; ingenuo, 106
Recapitulación, teoría de, 65-66
Redfield, R., 131, 137, 300n.
Reduccionismo, 25, 64, 133-134, 189-190, 300
Reflejo, arco, 72
Regionalismo y nacionalismo, 224-225
Reichard, G., 100n., 101
Reificación superorgánica, 25
Religión, 117, 152-153, 154; actos culturales, 89-91; ansiedad metafísica, 97-99; autoridad de, 105, 112; bororo y pericos, 114-115; caos, 96-97; código legal y moral, 155; combate ritual de Ranga y Barong, 108-112, 113, 115, 159-160, 162, 332-333; como fuente de tensión, 147; como universales, 47-48, 50, 104; configuraciones culturales, 90-92, 96, 97; creencia, 105, 112-113, 114, 118, 132; cultura, definición de, 88; definición de, 89; definición de símbolos, 90; dimensiones culturales, 88; disposiciones, 92-94, 95, 112-113; enfoque ahistórico, 133, 134; estados anímicos y motivaciones, 93-95, 107, 111-112, 115; estudio antropológico de, 87-88, 117; *ethos* y cosmovisión, 118-119, 122, 123, 128-130; gen *versus* símbolo, 90-92; lugar de lo sagrado, 154-155; mal, problema del, 101-104, 121-122, 153-154; misticismo, 155; mito, 114; mito del retiro de la divinidad, 103; modelos *de* y *para*, 91-92, 93, 108-112, 115-116; modernización de la, 152-153; oglagla y el círculo, los, 118-119; pecado original, el, 116; perspectiva del sentido común, 106, 107, 112-115; perspectiva estética, 106; perspectiva religiosa, 105-107, 12-114, 115; perspectivas científicas, 106-107; problema de la significación, el, 103-104, 153, 154; pura *versus* aplicada, 114; 160, 162, 332, 333; realizaciones culturales, 107-109; ritos de cura en los navajos, 101-102; ritual, 81, 107-109, 118-119, 131, 132, 189; símbolos sagrados, 95-96, 100, 104, 107, 108, 118-120-122, 128-130; símbolos y *ethos* de grupo, 88-89; *tjotjog* javanés, 120-121; tradicionales *versus* racionalizados, 152-156; y los valores, 121-122, 128-130; y muerte, 145-147; y nacionalismo, 217-218, 225
Religión hindú en Bali, 164
Representación con muñecos en Java, 122-124, 126-129
Representaciones con sombras de muñecos en Java, 122-124, 126, 129
Revolución integradora, 235-237, 242, 257-269; *véase también* nacionalismo
Rey, L., 270n.
Ricoeur, Paul, 32, 368
Rif, tribu de, 228, 233, 251, 254-255
Riña de gallos en Bali, 339-372
Ritos funerarios, 139, 146; uno perturbado en Java, 138
Ritual, 48, 50, 81, 107-109, 118, 131-132, 189; agrupamientos, 87-88; como símbolo significativo, 54; realizaciones culturales, 107-109
Roberts, C. F., 237n.
Robertson-Smith, W., 131
Rodesia, 234n.
Roedores, cópula de los, 77n., 78
Romanos, religión de los, 117
Rondot, B., 237n.
Rousseau, J. J., 290, 295- 296, 297
Rousseaunismo, 295-297
Ruport, A., 366
Russell, B., 97
Russell, John, 289
Rustow, D., 234
Ryle, Gilbert, 21, 22, 23-24, 38, 60-64, 77, 93, 182, 187, 189, 300-301

Sabah, país de, 239-240
Saber impreso en los animales, 92
Sacerdotes de Bali, 158-160, 162-163, 165
Sacrificios humanos, 48, 50, 115, 123
Sagrado, lugar de lo, 154-155
Saint-Just, L. De, 192
Sakti, en Bali, 109
Salvajes, 289-290, 292-293, 297-298
Sánscrito, 305n., 328n.
Santayana, G., 87, 107
Santísima Trinidad, 118
Sapir, Edward, 182, 185-186
Sarawac, 241, 242
Sarekat Islam, el, 268-269
Sartono Kartodirdjo, 262, 267, 270, 272
Sartre, Jean-Paul, 283-284
Saussure, H. B. de, 295, 296
Scott, G. R., 366
Schrerer, M., 60n.
Scheler, M., 302
Schneider, D., 309
Schoemberg, A., 367
Schumpter, J., 176n.
Schutz, Alfred, 106n., 107, 302-303, 323n.
Senghor, L. S., 207
Selección natural, 19
Shakespeare, William, 44-45; *dramas históricos y wajang*, 124
Sham'un, C., 249-250

Shannon, C., 295-296
Shaplen, R., 322n.
Shastri, Lal Bahadur, 247
Shelter, 48
Sherman, W. T., 185
Sherringtong, C., 61, 72, 73
Shi'a, 248
Shilluks, 282, 283
Shils, E., 88, 132n., 174, 175-176, 200n., 214, 221n., 259n., 245, 246, 399n.
Sijs, 206, 207, 245, 248
Silverstein, J., 237
Simbolización: el chimpancé, 68-69
Simpson, G., 69n.
Singapore, 242
Singer, M., 108, 300n., 331n.
Sinhaleses, 220, 226, 227, 229, 235
Sinhaleses y tamiles, rivalidad de, 231-232
Sinnzusammenhang, 335
Sionismo, 192
Sioux, indios, 119-120, 127
Siria, 226, 249, 250
Sistema de clanes, 293
Sistema de pacto comercial en la región de Mármusha, 21-22, 25-28, 30
Sistema de símbolos, 20, 29, 30, 52-53, 57, 181-182, 183, 188-192, 215-216, 218; conducta simbólica, 182-183, 186; definición de, 90; *ethos* de grupo, y, 89; sagrado, 95, 96, 100, 104, 107; verbal, 183n.; *versus* gen 90-92
Sistema de templos en Bali, 156-157, 165-167, 326
Sistemas escolares, control de los, 233-234
Sistema nervioso central, evolución del, 53, 54-55, 58, 70, 71-73, 82
Sistema Varna, 316-318, 319, 320
Sjahrir, S., 229-230
Skeleton Key to Finnegan's Wake, 28
Skinner, G. W., 237n., 270
Slametan: Java, 134-136, 139, 141, 144-148, 149-150, 151
Smith, C. W., 100n.
Smith, T. E., 100
Smythe, H. y M., 299
Socialismo, 174
Socialismo musulmán, 253
Sociedades campesinas: agricultura hidráulica, 275; aparato cultural, 282-284; ciclos de desarrollo en estados prehistóricos, 276; ciencia política comparada de las, 281; estados fragmentarios, 275, 276, 277; feudalismo, 275
Sociología, 293-295
Sociología del conocimiento, 173, 186; ciencia de la conducta simbológica, y, 182-183; científica, 172; funcionalismo estructural, 131-132, 151, 368, 372; función latente de la, 181; reduccionismo, 189-190
Solidaridad e ideología, 179-180
Solomon, P., 79n.
Solow, R.,. 39-40
Somalia, 209-210, 229
Somaliismo mayor, 226
Sorel, G., 176n.
Sorokin, P., 133
Sous, el, 228
Southall, A., 275n.
Spies, W., 109n.
Stark, Werner, 173, 174
Steig, W., 95
Steinberg, L., 88
Stevens, W., 367
Subjetivismo, 30, 39-40, 60, 61, 62, 106n.
Sudán, 206-207, 220
Sufrimiento, el problema del, 99-101, 102, 103, 153
Suharto, 239, 322n.
Suiza, 223n., 236
Sukarno, 165, 195-197, 198, 199, 204, 206-208, 212, 223, 238, 239-240, 263, 264, 266, 267, 268, 270n., 283, 337, 338n.
Sullivan, Anne, 77
Sumatra, 165, 264, 265, 268-269, 337
Sundaneses, 225
Sunníes, 48, 220, 228, 248-249
Superstición, 175-176
Superyó, 62
Sutton, Frank X., 171, 176n., 177n., 178-179, 180, 183-184, 185, 274, 277, 282
Swahili (lengua), 209
Swellengrebel, J.L., 156n., 161n., 163n., 165n., 277n., 326n., 350n., 371n.
Szinyei-Merse, Elizabeth, 67n.

Tabú del incesto, 70
Tafilelt (provincia), 253
Tailandia, 220, 225-226
Takinos, 243
Talbot, P., 233-237n.
Tamaño del cerebro y complejidad de conducta, 74-77, 82
Tamiles, 207, 219-221, 226-227, 235, 245, 246, 248
Tamiles y sinhaleses, rivalidad de, 231, 232
Tamilnadu, 248
Tanganyika, 224
Tantrismo, 26
Tao, 155
Taylor, O. H., 49
Tecnónimos, 305, 307-308, 310-314, 335
Telegu, lengua, 219
Tensión, teoría de: de la ideología, 177, 178-181, 182, 184, 185, 186, 191-192
Tensiones, la religión como fuente de, 147
Teoría de la información, 52, 294, 296
Teoría de los juegos, 182, 296
Teoría extrínseca del pensamiento, 187-189, 190, 300n.
Teotihuacán, 276

Términos de parentesco, 308-311, 319, 335
Termodinámica, segunda ley de, 19-20
Theory of Legislation (Bentham), 355
Theravada, países de, 227n.
Thompson, W. R., 76n., 77n., 79n., 80n.
Thoreau, H. D., 29
Tibet, 276
Tinker, H., 235n., 237n.
Títulos de *status*, 305, 314-318, 319, 320
Tiv, 229
Tobias, P. V., 66n.
Tobin, J., 171
Toba Batak, 225
Togoleses, 234
Tolstoi, León, 45-46
Tonquin, 224, 228
Toradja, 117
Totemismo, 115, 293-294, 295, 371n.
Touré, Sekou, 203-204
Tradición *versus* ideología, 190-192
Trance balinés, 45, 50, 109, 110, 111, 156-157
Tranquilidad desapasionada, 94
Tripolitania, 228
Tristes Tropiques (Lévi-Strauss), 287, 289, 291, 292, 296, 298
Trobriand, habitantes de las islas, 48, 122; Edipo, complejo, de, 34
Tropiezo y caída del payaso, 63
Túnez, 210
Tupi-Kawahib, 288-290
Turquía, 225-229
Tyler, Stephen, 26
Tylor, Edward B., 19, 53, 96, 97, 98, 131

Uganda, 199n., 225, 226, 228
Ulster, 223n.
Unidad psíquica de la humanidad, 33-34, 45, 66, 68, 71
Unión Soviética, 185, 186, 225-226
Universales, 46-50; falsos, 48
Universales culturales: *Consensus gentium*, 46, 47, 48, 49, 50; exigencia del elemento capital, 47, 50; exigencia de necesidades subyacentes, 47, 48, 49; falsos universales, 48; puntos de referencia invariables, 49, 50
U Nu, 204, 242, 243, 244
Uranio, 51
Urdu, lengua, 233, 234
Utilitarismo, 182
Utrecht, E., 270
Uttar Pradesh, 245, 246

Valores y religión, 121-122, 128-129
Van der Kroef, J. M., 270n.
Vanidad, 94
Vergüenza y culpabilidad, 330-332
Vico, G. B., 215
Vietnam, 203, 224-225, 228
Vínculos de sangre y vínculos nacionalistas, 223-224
Vishnu Murti, 264
Von Frisch, K., 92n.
Von Newman, J., 296

Wajang, en Javá, 122-124, 126-129
Walker, James, 119
Wallerstein, I., 228, 235n.
Warren, A., 182n.
Washburn, S. L., 67n., 69n.
Waterbury, J., 214
Weber, Max, 20, 87, 88, 100, 101, 104, 122, 152-155, 162, 214, 217, 264, 274-276, 302, 303n., 304n., 334, 335, 356
Weiner, M., 231n., 234, 235n., 237n., 296
Weiss, P., 72
Welleck, R., 182
Wertheim, W. F., 269n., 270n.
Westermarck, E. A., 26
White, L. A., 62n., 66n., 68n., 172n., 176n., 180n.
Whithead, A. N., 43, 178, 215
Whorf, Benjamin, 182
Willey, G., 276n., 282n.
Winstedt, Richard, 152, 166
Wirtschaft und Gesellschaft (Weber), 275
Wissler, Clark, 47
Wittfogel, Karl, 275-276, 282
Wittgenstein, L., 26, 27, 30, 182, 334n.
Wollheim, R., 365n.
Wriggins, H., 232n. 235n.

Yahvé, 155
Yeats, W. B., 363
Yoga, 155
Yoruba, 255, 256, 258
Yucatán, 132

Ziadeh, N. A., 237n.
Zuñí, danza de la lluvia entre los, 48, 50; contención de los, 49