

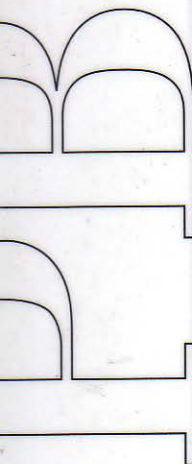
Adam
Kuper

Cultura

La versión de
los antropólogos

ESTRUC

Paidós
Básica



Paidós Básica

Últimos títulos publicados:

57. T. Todorov - *Crítica de la crítica*
58. H. White - *El contenido de la forma*
59. F. Rella - *El silencio y las palabras*
60. T. Todorov - *Las morales de la historia*
61. R. Koselleck - *Futuro pasado*
62. A. Gehlen - *Antropología filosófica*
63. R. Rorty - *Objetividad, relativismo y verdad*
64. R. Rorty - *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*
65. D. Gilmore - *Hacerse hombre*
66. C. Geertz - *Conocimiento local*
67. A. Schütz - *La construcción significativa del mundo social*
68. G. E. Lenski - *Poder y privilegio*
69. M. Hammersley y P. Atkinson - *Etnografía*
70. C. Solís - *Razones e intereses*
71. H. T. Engelhardt - *Los fundamentos de la bioética*
72. E. Rabossi y otros - *Filosofía de la mente y ciencia cognitiva*
73. J. Derrida - *Dar (el) tiempo*
74. R. Nozick - *La naturaleza de la racionalidad*
75. B. Morris - *Introducción al estudio antropológico de la religión*
76. D. Dennett - *La conciencia explicada*
77. J. L. Nancy - *La experiencia de la libertad*
78. C. Geertz - *Tras los hechos*
79. R. R. Aramayo, y otros - *El individuo y la historia*
80. M. Augé - *El sentido de los otros*
81. C. Taylor - *Argumentos filosóficos*
82. T. Luckmann - *Teoría de la acción social*
83. H. Jonas - *Técnica, medicina y ética*
84. K. J. Gergen - *Realidades y relaciones*
85. J. S. Searle - *La construcción de la realidad social*
86. M. Cruz (comp.) - *Tiempo de subjetividad*
87. C. Taylor - *Fuentes del yo*
88. T. Nagel - *Igualdad y parcialidad*
89. U. Beck - *La sociedad del riesgo*
90. O. Nudler (comp.) - *La racionalidad: su poder y sus límites*
91. K. R. Popper - *El mito del marco común*
92. M. Leenhardt - *Do kamo. La persona y el mito en el mundo melanesio*
93. M. Godelier - *El enigma del don*
94. T. Eagleton - *Ideología*
95. M. Platts - *Realidades morales*
96. C. Solís - *Alta tensión: filosofía, sociología e historia de la ciencia*
97. J. Bestard - *Parentesco y modernidad*
98. J. Habermas - *La inclusión del otro*
99. J. Goody - *Representaciones y contradicciones*
100. M. Foucault - *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales, vol. 1*
101. M. Foucault - *Estrategias de poder. Obras esenciales, vol. 2*
102. M. Foucault - *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, vol. 3*
103. K. R. Popper - *El mundo de Parménides*
104. R. Rorty - *Verdad y progreso*
105. C. Geertz - *Negara*
106. H. Blumenberg - *La legibilidad del mundo*
107. J. Derrida - *Dar la muerte*
108. P. Feyerabend - *La conquista de la abundancia*
109. B. Moore - *Pureza moral y persecución en la historia*
110. H. Arendt - *La vida del espíritu*
111. A. MacIntyre - *Animales racionales y dependientes*
112. A. Kuper - *Cultura*

Adam Kuper

Cultura

La versión de los antropólogos

Título original: *Culture. The Anthropologists' Account*
Publicado en inglés, en 1999, por Harvard University Press, Cambridge (Mass.), EE.UU.

Traducción de Albert Roca

Cubierta de Mario Eskenazi

Para Jessica

cultura Libre

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del *copyright*, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

© 1999 by Adam Kuper
© 2001 de la traducción, Albert Roca
© 2001 de todas las ediciones en castellano
Ediciones Paidós Ibérica, S. A.,
Mariano Cubí, 92 - 08021 Barcelona
y Editorial Paidós, SAICF,
Defensa, 599 - Buenos Aires
<http://www.paidos.com>

ISBN: 84-493-1140-3
Depósito legal: B-40.727/2001

Impreso en A & M Gràfic, S. L.
08130 Sta. Perpètua de Mogoda (Barcelona)

Impreso en España - Printed in Spain

Sumario

Prefacio	11
Introducción: guerras de cultura	19

PRIMERA PARTE: GENEALOGÍAS

1. Cultura y civilización: intelectuales franceses, alemanes e ingleses, 1930-1958	41
2. La versión de las Ciencias Sociales: Talcott Parsons y los antropólogos americanos	65

SEGUNDA PARTE: EXPERIMENTOS

3. Clifford Geertz: la cultura como religión y como gran ópera	95
4. David Schneider: la biología como cultura	147
5. Marshall Sahlins: la historia como cultura	189
6. Un mundo feliz	235
7. Cultura, diferencia, identidad	261

Agradecimientos	285
Sobre las notas y la bibliografía	287
Índice analítico y de nombres	289

PREFACIO

Mi tema en este libro es una tradición moderna particular entre el largo y sinuoso discurso internacional sobre la cultura. Ya en 1917, Robert Lowie proclamó que la cultura «es, en verdad, el solo y exclusivo gran tema de la etnología, así como la conciencia es el tema de la psicología, la vida el de la biología y la electricidad conforma una rama de la física».¹ Contundentes palabras. Toda una franja del mundo académico alemán, por ejemplo, describía su ámbito de actividad como ciencias de la cultura, pero no como etnología. Los seguidores de Matthew Arnold habrían cuestionado el hecho de que se pudiera encontrar una cultura merecedora de tal nombre más allá de los límites de las grandes civilizaciones. Y algunos antropólogos protestaron diciendo que el verdadero objeto de su disciplina era la evolución humana. Pero Lowie hablaba, entonces, de una nueva escuela de antropología americana que se disponía a desafiar las ideas establecidas. Sus pretensiones se tomarían más en serio una generación más tarde. Tras la Segunda Guerra Mundial, las ciencias sociales disfrutaron en América de un momento de prosperidad e influencia sin precedentes. Las diversas disciplinas se especializaron y se otorgó a la antropología una licencia especial para operar en el campo de la cultura.

Los resultados fueron muy satisfactorios, al menos al principio, sin duda, para los antropólogos. En 1948, Stuart Chase observaba que el «concepto de cultura de los antropólogos y sociólogos está llegando

1. Véase Robert H. Lowie, *Culture and Ethnology*, Nueva York, McMurtrie, 1917, pág. 5.

a ser considerado como la piedra angular de las ciencias sociales». ² En 1952, la apreciada opinión de los líderes de la antropología americana de la época, Alfred Kroeber y Clyde Kluckhohn, era que «la idea de cultura, en el sentido técnico antropológico, es una de las nociones clave del pensamiento americano contemporáneo». ³ Confían en que, «en sentido técnico antropológico», la cultura era un concepto que albergaba una enorme cantidad, casi ilimitada, de promesas científicas. «Por lo que se refiere a su importancia explicativa y a lo generalizado de su aplicabilidad, es comparable a categorías tales como la gravedad en física, la enfermedad en medicina o la evolución en biología.»

Hoy las cosas se ven de una manera muy distinta. Pocos antropólogos proclamarían que la noción de cultura se puede comparar en «importancia explicativa» con la gravedad, la enfermedad o la evolución. Todavía se contemplan a sí mismos como especialistas en el estudio de la cultura, pero tienen que aceptar que ya no gozan de una posición privilegiada en la abarrotada y heterogénea galería de expertos culturales. Más aún, la naturaleza del conocimiento experto que reclaman para sí ha cambiado radicalmente. Mayoritariamente ha variado su adscripción intelectual desde las ciencias sociales a las humanidades, y están listos para practicar la interpretación, incluso la deconstrucción, más que el análisis sociológico o psicológico. De todas maneras, los antropólogos americanos modernos han hecho uso sistemático de teorías sobre la cultura en una gran variedad de estudios etnográficos, y creo que sus experimentos conforman la más satisfactoria e intrigante prueba a la que se ha sometido el valor —si no la validez misma— de dichas teorías. Así pues, el núcleo de este libro es una evaluación de lo que ha sido el proyecto central de la antropología americana desde la guerra.

Mi conclusión abundará en la opinión de que, cuanto más se considera el mejor trabajo moderno de los antropólogos en torno a la cultura, más aconsejable parece el evitar semejante término hiperreferencial y hablar con mayor precisión de conocimiento, creencia, arte, tecnología, tradición, o incluso ideología (aunque este concepto polivalente suscita problemas similares a los generados por el de cultura). Hay problemas epistemológicos fundamentales que no se pueden resolver pasando de puntillas alrededor de la noción de cultura o

2. Véase Stuart Chase, *Study of Mankind*, Nueva York, Harper, 1948, pág. 59.

3. Véase Alfred L. Kroeber y Clyde Kluckhohn, *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*, Cambridge, Papers of the Peabody Museum, Harvard University, vol. 47, n° 1, 1952, pág. 3.

refinando las definiciones. Pese a todas las protestas que se han levantado en sentido contrario, las dificultades se agudizan cuando la cultura deja de ser algo que se tiene que interpretar, describir, tal vez hasta explicar, para convertirse en una fuente de explicaciones por sí misma. Esto no significa que alguna forma de explicación cultural no pueda ser útil por sí sola, pero sí supone que la apelación a la cultura únicamente puede ofrecer una explicación parcial de por qué la gente piensa y actúa como lo hace, o de cuáles son las causas que los llevan a alterar sus maneras y costumbres. No se puede prescindir de las fuerzas económicas y sociales, de las instituciones sociales ni de los procesos biológicos, y tampoco se los puede asimilar a sistemas de conocimientos y creencias. Y voy a acabar sugiriendo que éste es el obstáculo definitivo en el camino de la teoría cultural, naturalmente siempre que mantenga sus pretensiones actuales.

* * *

Espero que los capítulos de este libro refrenden estas conclusiones, persuadan al lector de mente abierta y siembren dudas en la mente de los verdaderos creyentes. No obstante, se puede objetar razonablemente que yo tenía prejuicios contra muchas formas de teorías de la cultura antes de empezar con este proyecto. Soy un miembro a tiempo completo de un «partido» europeo de antropólogos que siempre se ha sentido incómodo con la idea de hacer de la cultura su objeto exclusivo, por no hablar de la tendencia a atribuirle poder explicativo. No hay duda de que mi escepticismo inicial se veía acentuado por mis posiciones políticas: soy un liberal, en el sentido europeo más que en el americano, un hombre moderado, un humanista un tanto insípido; pero, aunque siempre soy muy razonable, no puedo pretender estar libre de sesgos. Moderadamente materialista y con ciertas convicciones, algo endeble quizás, sobre la universalidad de los derechos humanos, presento resistencias al idealismo y al relativismo de la teoría moderna de la cultura, y siento una simpatía limitada por movimientos sociales asentados sobre el nacionalismo, la identidad étnica o la religión, precisamente los movimientos más proclives a invocar la cultura para motivar la acción política.

Poco después de empezar a trabajar en el libro, me di cuenta claramente de que estas dudas teóricas y estas preocupaciones políticas estaban profundamente arraigadas en mi fondo de liberal sud-africano. En una etapa temprana de la reciente transformación de Sudáfrica, tras la elección de F. W. De Klerk como presidente, pero antes de la liberación de Nelson Mandela, en un momento lleno de

grandes posibilidades históricas, recibí una carta de un distinguido antropólogo americano. Le habían invitado a da una conferencia pública anual sobre el tema de la libertad académica en la Universidad de El Cabo. Como era de esperar, se preguntaba con qué podía contribuir un antropólogo a los debates terriblemente graves que estaban teniendo lugar en Sudáfrica en torno de los temas de raza, cultura e historia, así que me rogaba que le pusiera en antecedentes sobre el estado de las discusiones en los círculos antropológicos locales. Le envié resúmenes de las principales argumentaciones y polémicas en el seno de la antropología cultural afrikaner y me contestó diciendo que me estaba muy agradecido. Había eludido por los pelos un error atroz, ya que su primer impulso había sido articular la conferencia según un discurso boasiano clásico sobre la cultura. Probablemente, habría argüido que raza y cultura eran independientes la una de la otra, que la cultura hacía ser a las gentes lo que era y que el respeto a las diferencias culturales debería ser la base para una sociedad justa. Un argumento benigno en América se habría convertido en Sudáfrica en una última y desesperada justificación del *apartheid*.

Esta paradoja estaba profundamente incrustada en mi conciencia y no hay duda de que es uno de los motores que hicieron posible este libro. Estudié y obtuve mi licenciatura en Sudáfrica a finales de los años cincuenta. Un *establishment* afrikaner radical mantenía un firme control sobre el país, y su política de segregación racial forzada, el *apartheid*, se llevaba a cabo con una especie de sadismo moralizador. El régimen parecía casi invulnerable e impermeable a las críticas. Se habían suprimido brutalmente los movimientos de oposición africanos. Y, sin embargo, había un campo en el que realmente parecía que algunas de las creencias más queridas del régimen podrían ser puestas en evidencia mediante argumentaciones racionales y pruebas irrefutables. Aunque se las solía envolver en el lenguaje de la teología, las doctrinas oficiales sobre la raza y la cultura invocaban la autoridad de la ciencia: el *apartheid* se basaba en la teoría antropológica. No era casualidad que su arquitecto intelectual, W. W. M. Eiselen, hubiese sido profesor de etnología.

Los nacionalistas afrikaner sospechaban de la «misión civilizadora» que, con buena o mala fe, los poderes coloniales en África venían proclamando.⁴ Algunos creían que no se podía civilizar a los

4. Para una revisión de la etnología afrikaner y de la carrera de Eiselen, véase Robert Gordon, «Apartheid's Anthropologists: The Genealogy of Afrikaner Anthropology», *American Ethnologist*, 13 (3), 1988, págs. 535-553. Para una relación más

africanos o incluso que intentarlo podría ser contraproducente; como mucho, pensaban que se tardaría siglos en alcanzar semejante objetivo y tal vez sólo tras pagar un alto precio humano. El racismo más crudo solía motivar este tipo de razonamiento y el pensamiento racista estaba ciertamente muy generalizado entre los sudafricanos blancos. Sin embargo, algunos intelectuales sudafricanos, Eiselen entre ellos, repudiaban los prejuicios populares. En una conferencia impartida en 1929, Eiselen apuntaba que no había evidencia alguna sobre el supuesto de que la inteligencia variara con la raza, así como que no había raza ni nación alguna que tuviera el privilegio de liderar el proceso de civilización en el mundo para siempre. La verdadera base de la diferencia no era la raza, sino la cultura, el signo del destino. Y las diferencias culturales debían ser valoradas. El intercambio cultural, incluso el progreso, no eran necesariamente una ventaja y, menos, una bendición. Podía exigir un coste demasiado elevado. Si se minaba la integridad de las culturas tradicionales, se seguiría la desintegración social. Eiselen recomendaba que la política gubernamental debía estar encaminada hacia el fomento de una «más alta cultura bantú y no hacia la producción de europeos negros». Más tarde, se empezó a usar el eslogan del «desarrollo separado». La segregación era la vía adecuada para Sudáfrica, porque sólo la segregación preservaría las diferencias culturales.

La escuela de etnología del *apartheid* citaba a los antropólogos culturales americanos con aprobación, aunque en buena medida en sus propios términos. Sin embargo, sus líderes se oponían radicalmente a las teorías de la escuela británica de antropología social, particularmente a las de A. R. Radcliffe-Brown que, en 1921, ocupó la primera cátedra de antropología social creada en Sudáfrica. Naturalmente, Radcliffe-Brown no negó que las diferencias culturales persistían en Sudáfrica, pero rechazó la política de segregación sobre la base de que Sudáfrica se había convertido en una única sociedad. Las instituciones nacionales atravesaban las fronteras culturales y modelaban las elecciones en todas las pueblos y ciudades del país. Todos sus ciudadanos (o súbditos) estaban en el mismo barco. Asentar la política en las diferencias culturales era una receta para el desastre. «La segregación era imposible», dijo al público en una conferencia. «El nacionalismo sudafricano debe ser un nacionalismo compuesto tanto de blancos como de negros.»

general sobre la antropología en Sudáfrica, véase W. D. Hammond-Tooke, *Imperfect Interpreters. South Africa's Anthropologists 1920-1990*, Johannesburgo, Witwatersrand University Press, 1997.

En parte como resultado de su experiencia sudafricana, Radcliffe-Brown se sintió inclinado más adelante a hablar de la cultura con prevención. «No observamos una "cultura"», recalcó en su alocución presidencial de 1940 en el Royal Anthropological Institute, «ya que dicha palabra denota, no una realidad concreta, sino una abstracción y se usa comúnmente como una abstracción vaga».⁵ Y descartó la perspectiva de su gran rival, Bronislaw Malinowski, según la cual, una sociedad como Sudáfrica se debería estudiar como una arena en la cual dos o más «culturas» interactuaban. «Ya que lo que está sucediendo en Sudáfrica [explicaba Radcliffe-Brown] no es la interacción entre la cultura británica, la afrikaner (o boer), la hotentote, diversas culturas bantúes y la cultura india, sino la interacción de individuos y grupos en el interior de una estructura social establecida, que está a su vez en proceso de cambio. Lo que está pasando en una tribu del Traskei, por ejemplo, sólo se puede describir reconociendo que dicha tribu se ha visto incorporada a un sistema estructural, político y económico más amplio».⁶

Viniendo de Sudáfrica, no hay duda de que yo estaba dispuesto a aceptar argumentaciones de tal índole. Más aún, cualquier prejuicio inicial que pudiese haber tenido se vería reforzado durante mi formación de posgrado en antropología social y estructural tal como se ofrecía en la Universidad de Cambridge durante los primeros años sesenta. Sin embargo, algunos de mis contemporáneos se liberaron de este condicionamiento temprano y se pasaron a la escuela cultural. No fue mi caso, ya que mi escepticismo acerca de la cultura fue creciendo, en parte porque había quedado tan impresionado por los abusos de la teoría de la cultura en Sudáfrica. Pero no es necesariamente malo aproximarse a una teoría profundamente afianzada desde una mentalidad escéptica. Y las inclinaciones políticas no le descalifican necesariamente a uno para poder apreciar los puntos débiles y fuertes de los argumentos enfrentados. Además, las teorías de la cultura suelen conllevar una carga política, justificando una crítica política. De todas maneras, aunque mis antecedentes sudafricanos han mediatizado mis investigaciones sobre la teoría de la cultura, mi esperanza es que no hayan determinado por sí mismos las conclusiones a las que he llegado. Sea cual sea el sesgo que he introducido en el presente proyecto, he hecho cuanto he podido para respetar tanto los razonamientos como las evidencias.

Esto es probablemente todo lo que uno puede pedir a la historia y, particularmente, a la historia de las ideas: no que resuelva asuntos, sino que eleve el nivel del debate.

ALBERT O. HIRSCHMAN

5. Véase A. R. Radcliffe-Brown, «On Social Structure», *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 70, 1940, págs. 1-12.

6. *Ibid.*

INTRODUCCIÓN: GUERRAS DE CULTURA

No sé cuántas veces he deseado no haber oído nunca la maldita palabra.

RAYMOND WILLIAMS¹

Los académicos americanos han entablado guerras de cultura (si bien es cierto que sin demasiadas bajas). Los políticos urgen a una revolución cultural. Aparentemente, se necesita un cambio cultural sísmico para resolver los problemas de la pobreza, las drogas, los abusos, los crímenes, la falta de legitimidad y la competitividad industrial. Se habla y se habla sobre las diferencias culturales entre los sexos y las generaciones, entre los equipos de fútbol o entre las agencias de publicidad. Cuando falla una fusión entre empresas, se explica diciendo que sus culturas no eran compatibles. La belleza de todo esto es que todo el mundo lo entiende. «Tratamos de vender “semiótica”, pero lo encontramos algo difícil», informaba una compañía londinense llamada Semitic Solutions, «así que ahora vendemos “cultura”. Ésta [noción, palabra] la conocen. No tienes que explicarla». ² Y no hay motivo ni llamamiento alguno para no tratar la cultura como se merece. «La cultura lleva la voz cantante por lo que se refiere a motivar la conducta del consumidor», proclama un folleto de la empresa, «más persuasiva que la razón, más “de masas” que la psicología». También hay un mercado secundario floreciente en el discurso cultural. A mitad de los noventa, las librerías colocaron secciones de «estudios culturales» en las primeras posiciones, las mismas ocupadas en su momento por la religión de la New Age y, antes, por la autoayuda. Guy Brussat, el encargado de libros en Olson, en Washington D. C., explicaba: «Alguien ve sociología y piensa,

1. Véase Raymond Williams, *Politics and Letters*, Londres, New Left Books, 1979, pág. 174.

2. Véase Larissa Mac Farquar, «This Semiotician Went to Market», *Lingua Franca*, septiembre / octubre, 1994, pág. 62.

un texto árido y académico. Ves “estudios culturales” y piensas ¡Oh, cultura! Es algo psicológico, sutil».³

Hoy, todo el mundo está en la cultura. Para los antropólogos, hubo un tiempo en que la cultura fue un término técnico, propio del arte de la disciplina. Ahora los nativos les contestan hablando de cultura. «La cultura, el vocablo mismo o algún equivalente local, está en los labios de todo el mundo», ha señalado Marshall Sahlins.⁴ «Tibetanos y hawaianos, ojibway, kwakiutl y esquimales, kazakos y mongoles, aborígenes australianos, balineses, naturales de Cachemira y maoríes de Nueva Zelanda: todos descubren que tienen “una cultura”.» Los hablantes monolingües de Kayapo, en la selva tropical sudamericana, usan el término portugués *cultura* para describir sus ceremonias tradicionales. Maurice Godelier describe cómo un temporero vuelve con su pueblo en Nueva Guinea, los baruya, y declara: «Tenemos que encontrar fuerza en nuestras costumbres; debemos basarnos en lo que los blancos llaman cultura». Otro neoguineano le dice a un antropólogo: «Si no tuviéramos *kastom*, seríamos lo mismo que los hombres blancos». Sahlins echa mano de todas estas citas para ilustrar una proposición general: «La conciencia de la propia cultura que se está desarrollando entre las otras víctimas del imperialismo es uno de los fenómenos más destacables de la historia mundial en el final del siglo xx».

Estas antiguas víctimas pueden incluso desarrollar discursos críticos sobre la cultura. Gerd Baumann ha mostrado que, en Southall, un suburbio multiétnico del oeste de Londres, la gente «cuestiona lo que los términos “cultura” y “comunidad” significan para empezar. Los propios vocablos se transforman en pivotes para la construcción de una cultura de Southall».⁵ Con todo, incluso los nacionalistas antioccidentales se pueden limitar a apropiarse de la retórica internacional dominante sobre el concepto de cultura, y así afirmar la identidad única de su propio pueblo, sin miedo de contradecirse. «Consideramos que, actualmente, la principal amenaza para nuestra sociedad», dice un político fundamentalista iraní, «es la de ser una sociedad cultural».⁶ (De todas formas, seguro que hablar de identidad cultural es muy... americano). Akio Morita, uno de

3. Véase Jessica Marshall, «Shelf Life», *Lingua Franca*, marzo / abril, 1995, pág. 27.

4. Véase Marshall Sahlins, «Goodbye to *Tristes Tropiques*: Ethnography in the Context of Modern World History», *Journal of Modern History*, n° 65, 1993, págs. 3 y 4.

5. Véase Gerd Baumann, *Contesting Culture. Discourses of Identity in Multi-Ethnic London*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pág. 145.

6. Véase *International Herald Tribune*, 21 de septiembre de 1996, pág. 5.

los fundadores de Sony, rechaza los ruegos de liberalizar los acuerdos comerciales del Japón para permitir una mayor competición por parte de las firmas extranjeras. «Reciprocidad», explica, «significaría cambiar las leyes para aceptar sistemas extranjeros que pueden no encajar con nuestra cultura».⁷ (Afortunadamente, vender equipos de televisión Sony a los americanos o hacer películas en Hollywood sí son actividades que concuerdan perfectamente con la cultura japonesa.)

Tal vez el futuro de todo el mundo dependa de la cultura. En 1993, en un ensayo apocalíptico publicado en *Foreign Affairs*, Samuel Huntington anunciaba que una nueva fase de la historia global había comenzado, una nueva fase en la cual, «las causas fundamentales de conflicto» dejarán de ser económicas o ideológicas. «Las grandes divisiones de la humanidad y la fuente dominante de conflictos serán culturales.»⁸ Al elaborar esta tesis en un libro reciente, defiende que podemos esperar un choque titánico de civilizaciones, cada una de las cuales representaría una identidad cultural primordial. Las «principales diferencias entre civilizaciones en cuanto al desarrollo económico y político se enraízan claramente en sus distintas culturas» y «la cultura y las identidades culturales (...) están modelando los patrones de cohesión, desintegración y conflicto en el mundo posterior a la Guerra Fría (...) En este mundo nuevo, la política local es la política de la etnicidad, la política global es la política de las civilizaciones. El choque de civilizaciones reemplaza a la rivalidad entre las superpotencias».⁹

Ni que decir tiene que la palabra cultura adquiere un significado más bien diferente para unos investigadores de mercados en Londres, para un magnate japonés, unos aldeanos de Nueva Guinea o un clérigo radical en Teherán, por no mencionar a Samuel Huntington. No obstante, los conceptos que tienen en mente desprenden un aire de familia. En su sentido más general, la cultura es simplemente una manera de hablar sobre las identidades colectivas.

7. Citado por Ian Buruma, *The Missionary and the Libertine. Love and War in East and West*, Londres, Faber, 1996, pág. 235.

8. Véase Samuel P. Huntington, «The Clash of Civilizations?» *Foreign Affairs*, verano, 1993, pág. 22.

9. Véase Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Nueva York, Simon & Schuster, 1996, págs. 20, 28 y 29 (trad. cast.: *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona, Paidós*). Nótese que el ensayo original hacía una pregunta («The Clash of Civilizations?» «¿El choque de civilizaciones?»), mientras que, en apariencia, el libro la contesta afirmativamente.

Sin embargo, el estatus también está en juego. Mucha gente cree que las culturas se pueden medir unas respecto a otras, y esta gente se siente inclinada a evaluar su propia cultura por encima de las de los otros. Incluso pueden pensar que sólo existe una civilización genuina, la suya, y que el futuro, ya no sólo de la nación, sino del mundo, depende de su supervivencia. «Pese a los multiculturalistas», insiste Roger Kimball, «la elección a la que nos enfrentamos hoy en día no es entre una cultura occidental “represora” y un paraíso multicultural, sino entre cultura y barbarie. La civilización no es un don, es un logro, un frágil logro que se debe sostener y defender ante aquellos que lo asedian, dentro y fuera».¹⁰ Huntington sugiere que el choque de civilizaciones en el mundo surgido tras la Guerra Fría no es más que una etapa hacia el clímax de un combate por venir, «el mayor choque, el “choque real” global, entre civilización y barbarie».¹¹

Mientras que los patriotas de la civilización occidental proclaman la elevada posición de la gran tradición, los multiculturalistas celebran la diversidad de América y se convierten en paladines de los marginales, las minorías, los disidentes, los colonizados. Se denuncia como opresiva la cultura del *establishment*. Las culturas minoritarias confieren poder a los débiles: son auténticas, hablan a la gente real, mantienen la variedad y la posibilidad de elección, nutren a los disidentes. Todas las culturas son iguales o se deberían tratar como tales. «Luego, entre los progresistas, la cultura como tema de estudio ha sustituido a la sociedad en tanto que objeto general de investigación», escribe Fred Inglis, con apenas un toque de ironía.¹² Aunque los conservadores rechazan estas argumentaciones, están de acuerdo en que la cultura establece los estándares públicos y determina el destino nacional. Y, cuando se encuentran gentes de diferentes naciones y grupos étnicos, sus culturas se confrontan como totalidades. Algo debe llevar a semejante confrontación.

También se utiliza a menudo el término de cultura en un sentido distinto, para referirse a las bellas artes de las que sólo disfrutan

10. Véase Roger Kimball «Tenured Radicals», *New Criterion*, enero de 1991, pág. 13.

11. Véase Huntington, *The Clash of Civilizations*, pág. 321.

12. Véase Fred Inglis, *Cultural Studies*, Oxford, Blackwell, 1993, pág. 109.

N. del t. La expresión literal es «in thrall of Mammon», «esclavizado por Mammon», designando en inglés este último vocablo (de origen arameo) a la personificación de la maldad encerrada en la riqueza y en el ansia de riquezas, según los evangelios («Nadie puede servir a dos señores... No podéis servir a Dios y a las riquezas», Mt 6, 24).

unos cuantos afortunados. No se trata simplemente de una consecución personal. El bienestar de toda la nación está en el alero cuando se amenazan el arte y la erudición. Para Matthew Arnold, la verdadera lucha de clases no se entablaba entre ricos y pobres, sino entre los guardianes de la cultura y aquellos que él llamaba filisteos, que tendrían a la riqueza por amo. Por otra parte, los autores radicales niegan que la cultura de la élite propague dulzura y luz. Se puede representar la alta cultura como un instrumento de dominación, como una añagaza de casta. Pierre Bourdieu ha argumentado que, en el seno de la élite, el valor de la alta cultura reside precisamente en el hecho de que la capacidad para juzgar obras de arte, para hacer distinciones, confiere «distinción» por sí misma.¹³ La cultura es el don del gusto educado que separa a la dama o al caballero del advenedizo. Para los que se inscriben en la tradición marxista, la cultura ocupa su lugar en la más amplia guerra de clases. La alta cultura encubre las extorsiones de los ricos. El sucedáneo de la cultura de masas confunde a los pobres. Sólo las tradiciones de la cultura popular pueden contrarrestar la corrupción mediática.

* * *

Aunque recientemente se ha producido un llamativo florecimiento por lo que respecta a la presencia del concepto de cultura, está claro que este tipo de razonamientos no son nuevos. Todos ellos fructificaron en el curso de una eclosión similar de la teorización sobre la cultura entre los años veinte y cincuenta, tal como se mostrará en el capítulo siguiente (quizás lo que ocurrió fue simplemente que esa larga argumentación se vio interrumpida durante una generación a causa de las preocupaciones ideológicas generadas por la Guerra Fría). Entonces como ahora, los autores más reflexivos citaban a sus predecesores en los siglos XVIII y XIX, reconociendo que los discursos sobre la cultura tienden a caer en categorías bien establecidas.

A menudo se identifican de manera laxa una teoría de la cultura francesa, otra alemana y otra inglesa. De forma alternativa, e igualmente vaga, se distingue un discurso ilustrado de uno romántico y de otro clásico. Son etiquetas improvisadas, prefabricadas, para construcciones complejas que están sujetas a toda una variedad de transformaciones estructurales, viéndose periódicamente reducidas

13. Véase Pierre Bourdieu, *Distinction. A Social Critique of the Judgement of Taste*, Londres, Routledge, 1984.

a piezas para reensamblarlas de acuerdo con nuevos patrones, adaptarlas, anunciar su muerte, revivirlas, rebautizarlas o ponerlas al día. Pero, por groseras que sean estas clasificaciones, proporcionan una primera orientación. Incluso los pensadores más imaginativos y originales se pueden ubicar en una u otra de estas tradiciones centrales, teniendo en cuenta que cada una de ellas especifica una concepción de la cultura y la aplica en el marco de una particular teoría de la historia.

En la tradición francesa, se representa la civilización como un logro distintivamente humano, progresivo y acumulativo. Los seres humanos son parecidos, al menos potencialmente. Todos son capaces de ser civilizados, ya que esto sólo depende del exclusivo don humano de la razón. Sin duda, la civilización ha llegado más lejos, ha progresado más, en Francia, pero, en principio, puede ser disfrutada por salvajes, bárbaros y otros europeos, aunque tal vez no en igual medida. Por lo tanto, según Louis Dumont, un francés «tenderá a identificar de manera naïf su cultura particular con la "civilización" o con la cultura universal». ¹⁴ Seguramente, un francés reflexivo estará presto a admitir que la razón no las tiene todas consigo. Debe combatir contra la tradición, la superstición y el instinto bruto. Pero puede confiar en la certeza de la victoria final de la civilización, ya que puede llamar en su ayuda a la ciencia, la más alta expresión de la razón —y, de hecho, de la cultura o de la civilización—, el conocimiento verdadero y eficiente de las leyes que conforman tanto la naturaleza como la sociedad.

Este credo secular se formuló en Francia durante la segunda mitad del siglo XVIII, en oposición a lo que los *philosophes* contemplaban como fuerzas reaccionarias e irracionales, representadas sobre todo por la Iglesia católica y el *ancien régime*. Pero, a medida que fue prendiendo en el resto de Europa, la oposición ideológica más formidable vino de los intelectuales alemanes. Con frecuencia, éstos eran ministros de las iglesias protestantes que se habían sentido provocados para alzarse a favor de la tradición nacional enfrente de la civilización cosmopolita, de los valores espirituales ante el materialismo, de las artes y las artesanías frente a la ciencia y la tecnología, del genio individual y la expresión de uno mismo contra la rigidez de la burocracia, de las emociones —incluso de las más oscuras de las fuerzas que anidan en nuestro interior— frente a la seca razón. En breve, de la *Kultur* contra la *Civilization*.

14. Véase Louis Dumont, *Ideology. From France to Germany and Back*, Chicago, Chicago University Press, 1994, pág. 3.

A diferencia del conocimiento científico, la sabiduría de la cultura es subjetiva. Sus percepciones y aserciones más profundas son relativas, no leyes universales. Lo que es cierto a un lado de los Pirineos puede ser un error en la otra vertiente. Pero, si se erosiona la fe cultural, la vida pierde todo sentido. Al tiempo que la civilización material iba apretando en su puño de acero a todas y cada una de las sociedades europeas, las naciones individuales luchaban por sostener una cultura espiritual, expresada antes que nada en el lenguaje y en el arte. Seguro que la auténtica *Kultur* del pueblo alemán sería preferible a la artificial *Civilization* de una élite francófona, cosmopolita y materialista. En cualquier caso, las diferencias culturales eran naturales. No había una naturaleza humana común: «He visto franceses, italianos, rusos», escribía el contrarrevolucionario francés de Maistre. «Pero, por lo que se refiere al hombre, declaro no haberlo encontrado nunca; si existe, es desconocido para mí.» ¹⁵ (Henry James podría haber tenido en mente este aforismo cuando escribió que «el hombre no es uno en absoluto; al fin y al cabo le cuesta tanto ser americano, francés, etc.» ¹⁶)

Estas dos tradiciones de pensamiento sobre la cultura se desarrollaron en mutua oposición dialéctica. El progreso humano era un tema central de los pensadores de la Ilustración, mientras que sus oponentes se interesaban en el destino particular de una nación. Desde la perspectiva ilustrada, la civilización estaba comprometida en una lucha titánica por superar las resistencias de las tradiciones culturales, con sus supersticiones, sus prejuicios irracionales y sus temerosas lealtades a gobernantes cínicos (Voltaire dijo que el mundo sólo descansaría en paz cuando el último rey fuese estrangulado con las entrañas del último sacerdote). Para el bando contrailustrado, el enemigo que lo definía como una facción era la civilización universal, racional y científica, la propia Ilustración. Asociada con los valores materiales, la civilización amenazaba la auténtica cultura y condenaba a la obsolescencia artes y oficios que se venían practicando desde antiguo. El cosmopolitismo corrompía el lenguaje, mientras que el racionalismo perturbaba la fe religiosa. Juntos, minaban los valores espirituales de los que dependía la comunidad orgánica.

Estas ideologías contrastadas podían alimentar la retórica nacionalista y atizar emociones populares en tiempos de guerra, pero incluso en su forma más envenenada no eran meros discursos na-

15. Véase Joseph de Maistre, *Consideration on France*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pág. 3. El original en francés data de 1797.

16. Véase Henry James, carta a William Dean Howells, 1 de mayo de 1890.

cionales. Hubo intelectuales franceses que simpatizaron con los contrailustrados, aunque sólo fuera porque defendían la religión contra la insidiosa subversión de la razón. Tras la batalla de Sedán, en 1870 (ganada, según se dice, por los maestros de escuela prusianos), la idea de una cultura nacional penetró en una humillada Francia y se pasó a contrastar más y más «la culture Française» con la «culture allemande», sin comprometer por ello las pretensiones francesas de superioridad (todavía en 1938, el Dictionnaire Quillet hacía notar que el término *cultura* se podía usar irónicamente, tal como en la frase «la culture allemande»). En Alemania, por su parte, existía una larga tradición de pensamiento ilustrado, que nunca se vio completamente sumergida, aunque a veces adoptara formas extrañas, casi irreconocibles. Nietzsche condenó a sus compatriotas por su caótica formación cultural, su *bildung*, corrompida por la moda y los préstamos, comparándola en detrimento suyo con la *Kultur* orgánica de Francia, que, a su vez, hacía equivaler a la civilización propiamente dicha. Optaba por la civilización, es decir, por Francia, hogar «de la cultura europea más espiritual y refinada». ¹⁷ Por otro lado, un disidente francés como Baudelaire podía llamar a Francia «un país verdaderamente bárbaro» y especular que quizás la civilización «se ha refugiado en alguna diminuta tribu todavía por descubrir». ¹⁸ La Primera Guerra Mundial se libró tras las banderas rivales de la civilización occidental y la *kultur* alemana, pero, a la misma sombra de la contienda, los hermanos Thomas y Heinrich Mann optaron por distintos bandos —el alemán y el francés— en un célebre debate sobre cultura y civilización.

En ambas tradiciones, la cultura o la civilización se identificaban como valores primordiales. Se ha sugerido que estos conceptos se difundieron durante el siglo XVIII debido a que la religión estaba perdiendo peso entre muchos intelectuales. Suministraban una fuente alternativa y laica de valores y significado. Con todo, cada una de las tradiciones manifestaba afinidades con una actitud cristiana específica. La idea de civilización recuerda las pretensiones universalistas de la Iglesia católica. Comte y Saint-Simon tomaron prestados los rituales católicos para crear una religión del positivis-

17. Véase Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, Munich, Goldmann, 1980, págs. 245, 145. La edición original data de 1886.

18. Citado por Jean Starobinski, *Blessings in Disguise. Or, The Morality of Evil*, Cambridge, Harvard University Press, 1993, pág. 54.

N. del t. Véase la anterior nota del traductor en la página 22* [original].

mo. Su dogma central era el progreso, que equivalía a una salvación laica en este mundo. Las nociones alemanas de *bildung* —«formación», «educación»— y *kultur*, expresadas de manera característica en un lenguaje espiritual, se engranaban con las necesidades del alma individual, valorando la virtud interior por encima de las apariencias externas; pesimistas respecto al progreso secular, están imbuidas con los valores de la Reforma y Thomas Mann sugirió que ésta había inmunizado a los alemanes contra las ideas de la Revolución Francesa.

Como siempre, los ingleses más bien guardaban las distancias con estas polémicas continentales. John Stuart Mill había tratado de reunir las tradiciones francesa y alemana en sus famosos ensayos sobre Bentham y Coleridge, pero los ingleses tenían sus propias y específicas preocupaciones. A medida que la industrialización transformaba Inglaterra, los intelectuales empezaron a discernir una crisis espiritual, una lucha definitiva entre lo que Shelley llamaba Poesía y Mammon. La tecnología y el materialismo de la civilización moderna representaban al enemigo. Contra él, los intelectuales liberales invocaban los valores culturales eternos, destilados de la gran tradición europea del arte y de la filosofía. Matthew Arnold definía la cultura como «lo mejor que se ha dicho y sabido», un canon cosmopolita y duradero. ¹⁹ Al adquirir cultura interiorizábamos la «historia del espíritu humano». La posesión de la cultura había separado a los elegidos de los bárbaros iletrados. Pero, para la época de Arnold, ese legado humanista sufría el asedio de los ejércitos de la civilización industrial. Una gran pregunta de la época era si la cultura de una élite educada podía apuntalar de alguna manera los valores espirituales de la sociedad. Quizás la cultura se tambaleaba, abrumada por el materialismo de personajes como el Gradgrind de Charles Dickens (en su obra *Tiempos difíciles*), caraduras que conocían el coste de todo sin saber el valor de nada. «Al tiempo que la civilización avanza», concluía Macaulay, «la poesía decae casi necesariamente». ²⁰

Sin embargo, no habría que exagerar la peculiaridad de la tradición inglesa. Arnold bebía de Coleridge y éste, de los románticos alemanes. Las preocupaciones y los valores se solapaban. Por todas partes la cultura materializaba la esfera de los valores últimos, so-

19. Véase Matthew Arnold, *Literature and Dogma*, Londres, Mc Millan, prefacio a la edición de 1873.

20. Thomas Babington Macaulay, «Milton», en *Collected and Historical Essays*, Londres, Dent, Everyman's Library, 1907, pág. 153. La edición original es de 1843.

bre los cuales se creía que reposaba el orden social. Dado que la cultura se transmitía a través del sistema educativo y se expresaba en su forma más poderosa en el arte, éstos eran los campos cruciales que un intelectual comprometido debería intentar mejorar. Y, ya que la fortuna de una nación dependía de la condición de su cultura, ésta se constituía en una arena decisiva para la acción política.

* * *

Las argumentaciones modernas no han contribuido exactamente a recapitular las controversias anteriores. El contexto contemporáneo ha dejado su marca. Cada generación moderniza el lenguaje del debate, adaptándolo a la terminología científica en uso en cada momento: evolucionismo a finales del siglo XIX, organicismo a principios del siglo XX, la relatividad durante los años veinte... Hoy, tropos extraídos de la genética compiten con la jerga de la teoría literaria contemporánea. Y, sin embargo, aunque se expresen según nuevos códigos, los discursos sobre la cultura no son inventados libremente: hacen referencia a tradiciones intelectuales particulares que han persistido durante generaciones, expandiéndose desde Europa a través de todo el mundo, imponiendo concepciones de la naturaleza humana y de la historia, así como provocando toda una serie de debates recurrentes. Voces ancestrales rondan, obsesionan o hechizan a los escritores contemporáneos. Las nuevas formulaciones se pueden disponer en una larga genealogía, por mucho que estén vinculadas a las necesidades del momento.

Al ir cristalizando las ciencias sociales, las escuelas de pensamiento rivales se continuaban nutriendo de estas perspectivas clásicas. En el siglo XIX, temas centrales de la cosmovisión ilustrada o de la ideología francesa resurgieron en el positivismo, el socialismo y el utilitarismo. En la centuria siguiente, la idea de una civilización mundial científica y progresista se trasladó a la teoría de la modernización y, de ella, a la teoría de la globalización. A corto plazo, la cultura suponía una barrera para la modernización (o para la industrialización o para la globalización), pero, al final, la civilización moderna acabaría por pisotear las tradiciones locales, menos eficientes. Se invocaba la cultura cuando se hizo necesario explicar por qué la gente se aferraba a metas irracionales y a estrategias autodestructivas. La resistencia cultural derrotaba a los proyectos de desarrollo. La democracia se desmoronaba porque era ajena a las tradiciones de la nación. Las teorías de la elección racional no podían dar cuenta de lo que los economistas llamaban desesperada-

mente *stickiness*, «pegajosidad», arraigados modos de pensar y de hacer que persistían incluso ante las argumentaciones más persuasivas. La cultura era el último recurso explicativo que daba cuenta de las conductas aparentemente irracionales. La cultura también permitía comprender el decepcionante resultado de muchas reformas políticas. La tradición era el refugio de los ignorantes y de los apocados o el recurso de los ricos y poderosos, celosos de cualquier desafío a sus privilegios establecidos.

Desde otro punto de vista, se podía respetar o incluso celebrar las resistencias de las culturas locales a la globalización. Ésta era la perspectiva de los herederos de la Contrailustración. Tampoco la tradición romántica o alemana era estática. Padeció sus propias transformaciones, aunque siempre exhibiendo una afinidad selectiva con el idealismo, el relativismo, el historicismo, el estilo hermenéutico de análisis y lo que hoy llamamos política identitaria. Richard A. Shweder ha intentado incluso construir una genealogía que conecte el movimiento romántico del siglo XIX con lo que llama «la contemporánea revolución romántica [de la antropología] contra la ilustración».²¹

Pero incluso si se engalanaban con la última moda, las ideas clásicas sobre la cultura no campaban por sus respetos. Se confrontaban con nuevos rivales, el mayor de los cuales hizo su aparición con la publicación en 1859 de *El origen de las especies* de Charles Darwin y ni el menos científico de los pensadores podía ignorar el nuevo reto después que Darwin extendiera su argumentación a los seres humanos en *El origen del hombre* (*The Descent of Man*), editado en 1871. Se tenía que encarar la posibilidad de que los universales y las diferencias humanas se pudieran explicar en términos biológicos. La cultura podría seguir las leyes naturales. No obstante, la teoría darwinista no tenía por qué convertir en obsoletas las ideas clásicas. La teoría de un origen común de los seres humanos no hacía sino reafirmar la fe ilustrada en una humanidad unitaria: se podía continuar celebrando la civilización como un rasgo humano definitorio. La evolución de la vida también podía suministrar un modelo para la evolución de la civilización. Los seres humanos estaban adelantados respecto a los grandes simios, así como las razas superiores —o civilizaciones superiores— lo estaban respecto a las razas

21. Véase Richard A. Shweder, «Anthropology's Romantic Rebellion Against Enlightenment», en Richard A. Shweder y Robert A. Levine (comps.), *Culture Theory. Essays on Mind, Self, and Emotion*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

inferiores y sus correspondientes civilizaciones. El propio Darwin compartía esta visión, pero algunos de sus seguidores se apuntaron a la causa de la Contrailustración. Las diferencias culturales podían ser expresión de diferencias raciales más fundamentales. La pureza racial podía ser un imperativo político, ligado inextricablemente a la defensa de la identidad cultural. La historia se podía haber escrito con sangre, siendo su tema la lucha por la supervivencia entre las razas.

El desafío de una teoría biológica sobre el progreso humano y sobre las diferencias entre los humanos provocó el desarrollo de lo que en cierta manera era una nueva concepción de la cultura. Se pasó a concebir la cultura en oposición a la biología. Era la cultura la que separaba a los seres humanos de los demás animales, así como lo hacía con cada nación respecto al resto de naciones. Y no se heredaba biológicamente, sino que se aprendía, se adquiría o incluso se tomaba prestada. Christopher Herbert ha defendido que también esta noción de cultura tiene su origen en una controversia religiosa. La asocia con la revitalización evangélica que tuvo lugar en el Reino Unido a principios del siglo XIX, un fenómeno que propagó una concepción del pecado original que describe como «el mito de un estado de [dominio del] deseo humano, sin [verse sometido a] gobierno alguno». La idea de cultura ofrecía la esperanza compensatoria de una salvación laica: la cultura era nuestra defensa contra la naturaleza humana. Los seres humanos se elevarían de su condición caída gracias a leyes y tabúes. Herbert argumenta que «uno puede pensar las ideas de cultura y de libre deseo como dos elementos recíprocos y complementarios de un modelo de discurso único, si bien es cierto que cargado de conflictividad y necesariamente inestable».²² Tal vez Herbert tenga razón y esta concepción de cultura tomase forma, en primer lugar, como respuesta a preocupaciones religiosas, pero alcanzó su madurez como reacción a la revolución darwinista, que amenazaba con conferir autoridad científica a algo así como la doctrina del deseo humano incontrolado.

En ningún sitio la argumentación cultural contra el darwinismo se formuló con mayor vehemencia y fuerza que en Berlín durante la década de 1880. El líder de los darwinistas alemanes, Ernst Haeckel, extrajo conclusiones políticas de la teoría evolucionista que resultaron más bien embarazosas para el propio Darwin. Según Haeckel, Darwin había producido pruebas científicamente irrefuta-

22. Véase Christopher Herbert, *Culture and Anomie. Ethnographic Imagination in the Nineteenth Century*, Chicago, Chicago University Press, 1991, pág. 29.

bles a favor del libre mercado y en contra de las aristocracias hereditarias. Su teoría también se podía emplear para demostrar la superioridad de la raza prusiana y para avalar la política de Bismarck, que ejemplificaban los efectos maravillosos de la lucha [por la supervivencia] y la selección.

El dogmatismo de Haeckel consternó a su maestro, Rudolf Virchow, que era un científico médico puntero en Alemania, un prominente político de opiniones liberales y el *alma mater* de la Sociedad de Antropología de Berlín. Metodológicamente, sus objeciones se centraban en la prematura cerrazón teórica de su discípulo. La multitud de accidentes del cambio evolutivo no se podían reducir a leyes. Era especialmente hostil al determinismo racial de Haeckel y al nacionalismo cultural con el que se asociaba. Las razas eran categorías inestables con fronteras cambiantes, mientras que la mezcla racial estaba enormemente extendida, si no era universal. Los rasgos biológicos atravesaban y desbordaban las clasificaciones raciales convencionales, que, en cualquier caso, estaban influidas por factores ambientales, locales. Las diferencias culturales no eran un signo de diferencia racial. Raza, cultura, lengua y nacionalidad no coincidían necesariamente y, de hecho, por lo general no lo hacían. Los refugiados hugonotes, insistía Virchow, «están germanizados, como numerosos judíos, a los que hemos aceptado procedentes de Polonia o Rusia y [que] (...) se han convertido en un poderoso fermento de progreso cultural para nosotros».²³

El colega de Virchow, Adof Bastian —que fue el primer director del gran Museo de Etnología de Berlín, en 1886— intentó demostrar que, al igual que las razas, las culturas eran híbridos. No había culturas puras, distintas y duraderas. Cada cultura bebía de diversas fuentes, dependía de préstamos y fluctuaba continuamente. Los seres humanos eran muy parecidos y todas las culturas estaban enraizadas en una mentalidad humana universal. Las diferencias culturales arrancaban de las pruebas a las que se veían sometidos los grupos humanos por parte de los entornos naturales locales, así como al contacto entre las distintas poblaciones. El préstamo era un mecanismo primario del cambio cultural. Y, ya que los cambios culturales eran la consecuencia de procesos locales al azar —presiones ambientales, migraciones, mercado—, se seguía que la historia no tenía un patrón fijo de desarrollo.

Se ha caracterizado esta antropología berlinesa liberal como

23. Citado por Erwin H. Ackerknecht, *Rudolf Virchow. Doctor, Statesman, Anthropologist*, Madison, University of Wisconsin, 1953, págs. 215 y 216.

una mezcla de ideas ilustradas y románticas, pero en realidad se basaba en un doble rechazo. Si las culturas eran abiertas, sincréticas e inestables, resultaba obvio que no podía expresar identidades esenciales e inmutables, ni caracteres raciales subyacentes. Y si los cambios culturales eran la consecuencia de factores locales al azar, se debía seguir que no existían leyes generales de la historia. Por encima de todo, la escuela de Berlín insistió en que la cultura actuaba de una forma muy distinta a las fuerzas biológicas, pudiendo incluso hacer caso omiso de ellas.

Franz Boas, un estudiante de Virchow y Bastian, introdujo este enfoque en la antropología americana. A medida que ésta se desarrolló hasta convertirse, a principios del siglo xx, en una disciplina académica organizada, quedó definida por la lucha épica entre Boas y su escuela, por un lado, y la tradición evolucionista, por el otro, representada esta última en Estados Unidos por los seguidores de Lewis Henry Morgan, cuyas narrativas triunfalistas del progreso tomaban prestadas metáforas de la teoría darwinista. Los boasianos eran escépticos en cuanto a la existencia de leyes universales de la evolución. También repudiaban las explicaciones raciales de la diferencia, una cuestión de una importancia política duradera en Estados Unidos. La tesis boasiana fundamental defendía que era la cultura la que nos hacía como somos, no la biología. Es decir, nos convertimos en lo que somos al crecer en un escenario cultural determinado, no nacemos así. La raza, como también el sexo o la edad, son construcciones culturales, no condiciones naturales inmutables. La implicación principal es que nos podemos transformar en algo mejor de lo que ahora somos, tal vez aprendiendo del tolerante pueblo de Samoa o de los perfectamente equilibrados balineses.

Ésta era una idea poderosamente atractiva en la América del siglo xx, aunque la alternativa, la comprensión racial de la diferencia cultural, continuaba siendo un potente rival. El concepto de cultura podía, de hecho, reforzar una teoría racial de la diferencia. La cultura podía ser un eufemismo para raza, promoviendo un discurso sobre identidades raciales al tiempo que se abjuraba aparentemente del racismo. Los antropólogos podrían distinguir fastidiosamente entre raza y cultura, pero, en el uso popular, «cultura» se refería a una cualidad innata. La naturaleza de un grupo era evidente, perceptible a simple vista, y expresada con igual efecto en el color de la piel, las características faciales, la religión, la moral, las aptitudes, el acento, los gestos o las preferencias dietéticas. Esta tozuda confusión persiste. En los ochenta, Michael Moffat, un etnó-

grafo que observaba a los estudiantes blancos y negros que compartían dormitorio en Rutgers University, informaba que los estudiantes rechazaban virtuosamente hablar de raza, pero creían que hablar de diferencias culturales estaba al día y era políticamente correcto. En la práctica, sin embargo, trazaban un línea entre blancos y negros, a pesar del hecho de que la principal distinción entre ellos parecía estribar en sus gustos sobre grupos pop y sobre *fast food*.²⁴

* * *

La cultura siempre se define en oposición a otra cosa. Es la manera de ser local, diferente y auténtica, que resiste ante su implacable enemigo, una civilización material globalizadora. O bien es el reino del espíritu, en plena batalla contra el materialismo. O es la capacidad humana para el crecimiento espiritual que supera nuestra propia naturaleza humana. En el seno de las ciencias sociales, la cultura también aparecía en otro conjunto de contrastes: era la conciencia colectiva, en tanto que opuesta a la psique individual. Al mismo tiempo, se identificaba con la dimensión ideológica de la vida social contra la organización mundana del gobierno, la fábrica o la familia. Fueron los padres fundadores de la sociología europea quienes desarrollaron estas ideas, siendo, a su vez, Talcott Parsons el que las introdujo en una sociología americana tradicionalmente empirista y utilitarista.

En los años cincuenta y sesenta, las ciencias sociales o «conductuales» estaban mejor financiadas y organizadas, más animadas en general, de lo que habían estado antes o de lo que habían de estar después, al menos en América; y sus líderes estaban convencidos de que el futuro —que sólo podía ser todavía más esplendoroso— se auguraba cuajado de amplios proyectos que generarían un plan racional para un mundo aun mejor. Talcott Parsons, la gran figura de la ciencia social americana de este período, insistía en que un mayor progreso requería una división del trabajo más eficiente, en las ciencias sociales tanto como en cualquier empresa moderna. Naturalmente, los psicólogos estudiaban la psique. Especialistas apropiados dirimían con los sistemas sociales, políticos y económicos, lo cual era satisfactorio mientras todos los implicados aceptaran la prioridad de la sociología. Sin embargo, durante demasiado tiempo, la cultura se había dejado en las manos aficionadas de los hu-

24. Véase Michael Moffat, *Coming of Age in New Jersey. College and American Culture*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1989.

manistas. Desde entonces, iba a ser asignada a los antropólogos, que podrían hacer por fin de ella una ciencia, siempre que se les convenciera para que se concentrasen en la tarea y abandonaran sus pintorescos *hobbies*.

No todos los antropólogos estaban de lo más contentos con esta prospectiva. Algunos la contemplaban como una clara degradación, al convertirse en un perito cultural en lugar de un experto en todos los aspectos de la comunidad tribal, por ejemplo, o, incluso, en vez de continuar siendo una autoridad sobre la historia completa de la evolución humana. Además, las disputas de demarcación con otros científicos sociales no desaparecieron. De todas formas, en los años cincuenta, por lo general se aceptó que la cultura era un objeto susceptible de ser estudiado científicamente y que los antropólogos eran sus especialistas. En 1952, los dos decanos «gemelos» de la antropología americana, Alfred Kroeber y Clyde Kluckhohn, publicaron un informe magistral sobre la concepción antropológica, científica, de la cultura, confiados en que dejaría anticuadas las aproximaciones tradicionales al tema.²⁵ Dos décadas más tarde, Roy Wagner podía presentar un ensayo sobre la cultura con la observación de que el concepto «se ha asociado tan completamente al pensamiento antropológico que (...) podríamos definir un antropólogo como alguien que utiliza la palabra “cultura” habitualmente».²⁶ Para los noventa, el hablar de cultura se ha hecho tan omnipresente que, siguiendo la definición de Wagner, prácticamente todos los que escriben sobre cuestiones sociales se deberían contabilizar como antropólogos. Sin embargo, un comentarista todavía podría señalar que «un antropólogo que no crea en la cultura es algo así como una contradicción».²⁷

Pero, antes de que los antropólogos pudieran investigar la cultura científicamente, tenían que acordar que querían decir con semejante palabra. Kroeber y Kluckhohn hicieron una búsqueda exhaustiva en la literatura existente y finalmente tuvieron que admitir que Parsons había dado con la definición correcta de cultura para los propósitos de la ciencia. Era un discurso simbólico colectivo. Versaba sobre conocimiento, creencias y valores. No equivalía a las Bellas Artes y a las Letras, tal como entendía el humanista, ya que cada

25. Véase Alfred L. Kroeber y Clyde Kluckhohn, *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*, Cambridge, Papers of the Peabody Museum, Harvard University Press, vol. 47, n° 1, 1952.

26. Roy Wagner, *The Invention of Culture*, Chicago, Chicago University Press, 1975, pág. 1.

27. Véase Herbert, *Culture and Anomie*, pág. 20.

miembro de la sociedad compartía una parte de su cultura. También era bastante distinto de la civilización universal humana a la que había dado lugar el mundo de la ciencia, la tecnología y la democracia, ya que cada comunidad tenía su cultura propia, con sus valores específicos que la separaba de todas las demás.

Si eso era la cultura, ¿cuán importante era? Según Parsons, la gente modela un mundo simbólico a partir de ideas recibidas, y estas ideas afectan a las decisiones que toman en el mundo real. De todas maneras, estaba bastante seguro de que las ideas por sí solas raramente determinaban las acciones. De forma similar, los símbolos colectivos penetrarían en la conciencia de los individuos pero sin dominarla por completo. Con todo, cuanto más se comprometían los antropólogos con su nueva especialización, más se convencían de que la cultura era mucho más poderosa que lo que Parsons había imaginado. La gente no sólo construye un mundo simbólico, sino que vive realmente en él. Los líderes de la siguiente generación de antropólogos, Clifford Geertz, David Schneider y Marshall Sahlins, crearon un galería de tipos nativos de una espiritualidad sin paralelo. Sus sujetos parecía vivir únicamente por y para las ideas, tanto si eran sacerdotes hawaianos como cortesanos balineses o ciudadanos de clase media en Chicago. En el *Negara* de Geertz, el quid es el drama o, mejor, lo que llama óperas de la corte constituyen el epítome de todo el estilo de vida. La economía y la política son meros ruidos que llegan desde fuera del escenario. Para Schneider, el parentesco se refiere a las ideas que la gente tiene sobre la procreación. La biología está en la mente o en ningún sitio. Para Sahlins, la historia es una actuación inacabable sobre un viejo guión, una saga en continua representación. Antes de que afecten las vidas de la gente, los terremotos, la ruda intrusión de conquistadores, incluso el capitalismo, se deben traducir en términos culturales, mitologizables.

La siguiente pregunta era cómo emprender la investigación de la cultura. Parsons, por su parte, ofreció muy poca guía práctica en este asunto, pero, en la América de mediados de siglo, se configuraron dos modelos, uno viejo y otro nuevo. El primero recomendaba la exploración empática y comprensiva de la cosmovisión nativa, su traducción e interpretación. Se evocaba el nombre de Weber y se pronunciaba con reverencia, aunque no siempre con precisión, la palabra *verstehen*.* Geertz eligió esta vía, que identificó en un prin-

* Vocablo alemán, traducible por «comprensión.» En las ciencias sociales denomina el uso de la empatía para entender las acciones y la conducta humanas, en tanto que método para la interpretación de los fenómenos sociológicos e históricos. (*N. del t.*)

cipio como parsoniana, después como weberiana, para considerarla finalmente como una forma de la hermenéutica. Gradualmente pasó a estar menos y menos dispuesto a aceptar que se trataba de un procedimiento científico, concluyendo que, aunque la cultura se podía interpretar, no se podía explicar (desde luego, no de forma convincente). No había leyes generales de la cultura, leyes transculturales. Quizás se podía descubrir qué significaba una representación simbólica para una audiencia concreta, pero no se podía despegar esta explicación de su sentido vernáculo y tratarla como un síntoma de una causa económica o biológica mucho más fundamental e independiente de la cultura, una etiología de la que el paciente no sería consciente.

En contraste, el enfoque alternativo era científico, reduccionista, generalizador. Comenzaba con la premisa de que la cultura —un discurso simbólico— era muy parecida al lenguaje. En consonancia, el estudio de la cultura debería seguir la senda abierta por la lingüística moderna, que estaba a punto de descubrir las leyes universales del lenguaje. «Durante siglos, las humanidades y las ciencias sociales se han resignado a contemplar el mundo de las ciencias exactas y naturales como una especie de paraíso en el que nunca iban a entrar»²⁸, recalca Claude Lévi-Strauss en una conferencia sobre lingüística y antropología en Bloomington, Indiana, en 1952. «De repente, una pequeña puerta se está abriendo entre ambos campos, y es la lingüística la que lo está haciendo.» Esta puerta conducía más allá del lenguaje y la cultura hasta su fuente última. Dijo que, entre los asistentes a la conferencia, «había un invitado que se había sentado con ellos durante la conferencia sin que nadie le hubiese convocado, la *mente humana*». Si una nueva ciencia de la cultura iba a seguir los pasos de la lingüística, ambas disciplinas podrían establecer definitivamente la estructura profunda que todos los lenguajes y culturas compartían y que, con seguridad, estaba grabada en el cerebro mismo. Una antropología cartesiana, científica, estaba esperando para nacer.

Todo esto era muy emocionante, pero se debía admitir que los propios lingüistas no estaban de acuerdo sobre el mejor camino para conseguir su gran objetivo. Roman Jakobson, un colega en el exilio en Estados Unidos durante la Segunda Guerra Mundial, había introducido a Lévi-Strauss en la lingüística. Su modelo era, por consiguiente, la fonología estructuralista que había desarrollado la

28. Véase Claude Lévi-Strauss, *Structural Anthropology*, Nueva York, Basic Books, 1963, págs. 70 y 71. He alterado ligeramente la traducción de la segunda cita.

Escuela de Praga. Y lo aplicó primero a los sistemas de matrimonios, luego a los modos de clasificación y, finalmente, a los mitos. Los estructuralistas americanos prefirieron seguir la gramática transformacional o generativa de Chomsky. La escuela de Lounsbury y Goodenough en Yale (que captó un cierto número de graduados procedentes del Departamento de Relaciones Sociales de Harvard) lanzó una investigación formal y científica sobre las estructuras subyacentes que generaban la terminología de parentesco, las clasificaciones botánicas, los síntomas de enfermedades, así como otras taxonomías *folk* que constituían dominios semióticos especializados.

Durante un tiempo, estos programas estructuralistas florecieron, produciendo notables descripciones de cuerpos específicos de pensamiento nativo, pero, en algún momento al final de los años 60 (Lévi-Strauss ha sugerido que fue precisamente en mayo de 1968), el estructuralismo perdió su atractivo. Dejó de estar de moda y dio paso a toda una diversidad de «postestructuralismos» cortados según un patrón decididamente relativista. Sus adeptos abandonaron las ambiciones científicas del estructuralismo clásico para insistir en la indeterminación última de palabras y símbolos. La etnociencia americana sufrió una marginación paralela, pero algunos antiguos entusiastas descubrieron una promesa de alternativa científica en la ciencia cognitiva. Las simulaciones de ordenador de los procesos cerebrales, los esquemas de conocimiento y las redes de interconexión substituyeron a las reglas gramaticales en cuya búsqueda habían puesto previamente tantas esperanzas los practicantes de la Nueva Etnografía. Otra facción se agarró a desarrollos recientes de la lingüística y adaptaron la pragmática, o la teoría del discurso, al estudio de la cultura.

Los seguidores de Geertz rechazaban sistemáticamente cualquier sugerencia sobre la existencia de una ciencia de la cultura. En verdad, la cultura era más bien como un lenguaje, pero su modelo preferido era el de la cultura como texto. Consecuentemente, se nutrían de la teoría literaria más que de la lingüística. Esta fue la aproximación que prosperaría y el interpretativismo se convirtió en la corriente principal de la antropología cultural americana. Aunque los más jóvenes de los geertzianos se rebelaron contra el padre, no optaron por un proyecto más científico, sino que se movieron en la misma dirección que los postestructuralistas franceses. Un extraño comprensivo no podía entender una cultura tan fácilmente como había sugerido Geertz. La cultura podía ser un texto, pero un texto elaborado, una ficción escrita por el etnógrafo. Más aún, el mensa-

je claro de la deconstrucción es que los textos no arrojan mensajes inequívocos. Voces discordantes disputan con la línea oficial. Tal como reza el nuevo eslogan, la cultura se impugna. Al no haber texto canónico alguno tampoco hay lectores privilegiados. Los antropólogos posmodernos prefieren imaginar el reino de la cultura como algo más parecido a una democracia revoltosa y rebelde que a un estado teocrático o a una monarquía absoluta. Incómodos con los dejes totalitarios del término «cultura», algunos prefieren escribir «hábito», o «ideología» o «discurso», aunque, tal como apunta Robert Brightman, los efectos netos de estas estrategias retóricas resultan en la «(re)construcción de un concepto esencializado de cultura en las antípodas de las orientaciones teóricas contemporáneas».²⁹ Se continúa asumiendo que la gente vive en un mundo de símbolos. Las ideas, quizás inconscientemente, dirigen a los actores y configuran la historia. En breve, la corriente central de la antropología cultural americana está todavía en manos de un idealismo omnipresente.

El ascendiente del idealismo —junto con el de su útil accesorio, el relativismo— ha ido ampliándose en las últimas décadas. Cada cultura se funda en premisas únicas. La generalización es imposible y la comparación extremadamente problemática. Una tendencia similar se ha evidenciado también en filosofía, lo que ha envalentado en gran medida a los antropólogos. Incluso el marxismo a la moda se ha obsesionado con la ideología («*La fantasie au pouvoir*», «La fantasía [o la imaginación] al poder», cantaban los estudiantes parisinos del 68 mientras lanzaban adoquines a los *maderos*). Aun así, los idealistas y los culturalistas no las tenían ni las tienen todas consigo. Al contrario, se han sentido asediados por grandes batallones de rivales, que han marchado bajo estandartes familiares tales como El Mercado Decide, La Clase Dirigente Dirige, Somos Nuestros Genes... Los argumentos culturalistas se han tenido que confrontar con los modelos establecidos de racionalidad económica y determinismo biológico, pero un conjunto creciente, aunque variopinto, de estetas, idealistas y románticos han venido estando de acuerdo en que La Cultura Nos Hace.

Primera parte GENEALOGÍAS

29. Véase Robert Brightman, «Forger Culture: Replacement, Transcendence, Relexification», *Cultural Anthropology*, vol. 10, n° 4, 1995, pág. 510.

* En el original *flics*, apelación de argot en francés para la policía. (*N. del t.*)

Capítulo 1

CULTURA Y CIVILIZACIÓN: INTELLECTUALES FRANCESES, ALEMANES E INGLESES, 1930-1958

Civilisation naît à son heure.
([La palabra] «Civilización» nace a su hora.)

LUCIEN FEBVRE¹

«Para reconstruir la historia de la palabra francesa “civilisation”», señalaba el historiador Lucien Febvre, «sería necesario reconstituir las etapas de las revoluciones más profundas a través de las cuales ha pasado el espíritu francés desde la segunda mitad del siglo XVIII hasta el día de hoy».² Éste fue el tema que eligió para su ponencia en un seminario de fin de semana que convocó en 1929, sobre la temática general «*Civilisation: le mot et l'idée*» [«Civilización: la palabra y la idea»]. Era en buena medida la cuestión del momento. Al tiempo que nubes de tormenta se cernían sobre Europa por segunda vez en una generación, los intelectuales volvían a pensar el significado de cultura y civilización, así como su relación con el destino de las naciones. Por la misma época, el sociólogo alemán Norbert Elias también se veía arrastrado hacia los mismos temas y señalaba que, aunque las teorías sobre la cultura y la civilización habían estado en vigor (junto con los vocablos mismos) desde la segunda mitad del siglo XVIII, sólo se convertían en objetos de interés general en ciertos momentos históricos, cuando «algo del estado presente de la sociedad encuentra expresión en la cristalización del pasado materializada en las palabras».

1. Véase Lucien Febvre, «Civilisation», en Lucien Febvre, Émile Tonnelat, Marcel Mauss, Alfredo Niceforo y Louis Weber, *Civilisation. Le mot et l'idée*, París, Centre International de Synthèse, La Renaissance du Livre, 1930, pág. 17 (existe una versión inglesa del artículo de Lucien Febvre en Peter Burke (comp.), *A New Kind of History. From the Writings of Febvre*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1973. Burke incluye una breve relación de la carrera del autor francés en su introducción).

2. *Ibid.*, pág. 219 (paginación de la versión de Burke).

Febvre (1878-1856) se había educado en la École Normale Supérieure, donde se había especializado en historia y geografía. Durante la Primera Guerra Mundial, sirvió en una unidad de ametralladoras y, cuando llegó la paz, obtuvo un puesto en la Universidad de Estrasburgo, restablecida como institución universitaria francesa en 1919, cuando Alemania devolvió Alsacia a Francia. Los jóvenes y brillantes académicos contratados por la universidad, incluían a algunos de los que iban a ser los líderes de las ciencias sociales y de la historia francesa en la siguiente generación. Entre ellos estaban Maurice Halbwachs, Charles Blondel, Georges Lefebvre y, junto con el mismo Febvre, el historiador Marc Bloch, con quien empezaría una larga cooperación que cambiaría la historiografía gala. En 1929 fundaron la revista *Annales*, que se convirtió en el foro de una escuela de historiadores estrechamente aliados con las ciencias sociales. Este movimiento iba a reintroducir los temas culturales, psicológicos y sociales en una historiografía que había estado dominada por el estudio de la política, la diplomacia y la guerra; se revivió, pues, la historia intelectual.

Al inaugurar el seminario sobre «civilización», Febvre comenzó haciendo notar que, recientemente, en la Sorbona, se había podido asistir a una disertación sobre la «civilización» de los tupí-guaraníes de Sudamérica, a los cuales, destacó, la generación anterior habría llamado salvajes. «Pero ya hace largo tiempo que está vigente el concepto de una civilización de gentes no civilizadas» (añadió el punzante comentario de que se podía imaginar a un arqueólogo «hablando serena y fríamente de la civilización de los hunos, que antes habían sido denominados “el mayal de la civilización”»).³ Sin embargo, aunque por aquel entonces se mostraban prestos a conceder que los tupí-guaraníes o incluso los hunos tuvieran una civilización, los franceses todavía creían que había un progreso en la civilización. Aparentemente, la palabra había acabado por designar dos nociones bastante distintas. Febvre caracterizó una de ellas como el uso etnográfico; se refería a la serie de características que un observador podía registrar estudiando la vida colectiva de un grupo humano, un conjunto que abarcaba los aspectos materiales, intelectuales, morales y políticos de la vida social. Este uso no implicaba ningún juicio de valor. En el segundo sentido, la palabra connotaba nuestra propia civilización, que se tenía en alta estima, gozando algunos individuos de un acceso privilegiado a la misma. ¿Cómo una lengua conocida por ser clara

3. *Ibid.*, pág. 220.

y lógica podía haber llegado a dos usos contradictorios para una misma palabra?

Febvre fue incapaz de encontrar una fuente que empleara el término *civilisation* en cualquiera de los dos sentidos modernos antes de 1766. Anteriormente, el vocablo sólo aparecía en tanto que tecnicismo legal, haciendo referencia a la conversión de un proceso criminal en una causa civil. No obstante, los términos *civilité*, *politesse* y *police* (con el significado de «respetuoso con la ley») se remontan al siglo xvi. A través del siglo xvii, los vocablos «salvaje» y, para pueblos más avanzados, «bárbaro» denotaban comúnmente en francés a las gentes que carecían de las cualidades del «civismo, la cortesía y, finalmente, la sabiduría administrativa». Con el tiempo, la palabra *civilisé* desplazó a la *police*, pero, para el siglo xviii, se hacía sentir la necesidad de un nuevo sustantivo que describiese un nuevo concepto. Nacida a su hora, en su momento, el neologismo *civilisation* «consiguió su carta de ciudadanía» en la década de 1770 y, en 1798, forzó su inclusión en el Diccionario de la Academia Francesa.

Éste fue un tiempo de gran actividad científica en todos los campos, con atrevidas síntesis teóricas. La enorme gama de materiales sobre culturas exóticas o sobre el pasado que había reunido la *Encyclopédie* provocó reflexiones sobre los grandes patrones del devenir histórico. La creciente literatura sobre las exploraciones tendió al principio a reforzar la idea de la superioridad de la civilización. Los intelectuales franceses empezaron a concebir el perfil general de una historia universal en la que el salvajismo conducía a la barbarie, y ésta a la civilización. Este modelo de desarrollo cultural imitaba la representación cultural de Lamarck acerca de las relaciones entre las especies a través de su versión de la «gran cadena del ser». Pronto, sin embargo, se comenzó a cuestionar esta historia triunfalista del progreso. Gradualmente se distinguieron, no sólo niveles de civilización, sino incluso estadios de civilización. El inmenso imperio de «la *Civilisation*» se dividió en provincias autónomas. Se admitió que en diferentes partes del mundo se habían desarrollado diferentes maneras de ser civilizado. En 1819, según Febvre, se introdujo por primera vez la forma plural, *Civilisations*.

Febvre databa esta relativización del concepto de civilización en el medio siglo transcurrido entre 1780 y 1830, apuntando que ese cambio representaba el clímax de un largo esfuerzo de documentación y de búsqueda razonada. Se dio una transición simultánea en biología, historia, etnografía y lingüística desde el universalismo del siglo xviii a una perspectiva más relativista. También la teoría de Lamarck fue objeto de ataques. Cuvier insistía en que no había

una única cadena del ser, sino muchas separadas. Estos vaivenes del pensamiento científico reflejaban un viraje más general de la actitud intelectual. El optimismo del período revolucionario se había desvanecido. Los supervivientes de la revolución habían aprendido algo nuevo: que una civilización podía morir. «Y no lo habían aprendido únicamente de los libros», destacó Febvre. Se había erosionado la fe en la filosofía del progreso y la perfectibilidad humana. Imperaba una renovada simpatía por el pesimismo de Rousseau y por su preocupación por los males de la civilización.

Con la restauración de la monarquía, la creencia optimista en una civilización progresiva retornó con nueva fuerza. Por encima de cualquier otra, las obras de Guizot, *De la civilisation en Europe* (1828) y *De la civilisation en France* (1829) presagiaban este regreso. Febvre cita la escueta profesión de fe de Guizot: «La idea de progreso, de desarrollo, me parece la idea fundamental contenida en la palabra civilización.» Se podía medir el progreso tanto por lo que se refiere a la sociedad como al intelecto, aunque ambas mediciones no tienen por qué ir al unísono. Según Guizot, en Inglaterra, había habido progreso social, pero no intelectual; en Alemania, el progreso espiritual no se había visto contrarrestado por el progreso social; sólo en Francia los dos habían avanzado de la mano.

Febvre hizo notar que una línea de pensamiento distinta se había desarrollado en Alemania. Inicialmente, la concepción alemana de cultura era muy similar a la idea francesa de civilización, pero con el tiempo se fue estableciendo una diferencia entre la parafernalia externa de la civilización y la realidad espiritual interior de la cultura. Alexander von Humboldt, por ejemplo, había sugerido que una tribu salvaje podía tener una civilización, en el sentido de orden político, sin un nivel elevado de «cultura del espíritu», y viceversa. Aun así, ambas tradiciones planteaban un problema filosófico similar: ¿es compatible una apreciación relativista de las diferencias entre culturas con el «viejo concepto de una civilización humana general?» Se había dejado la pregunta en el aire.

En una ponencia impartida en el mismo seminario —y publicada en la misma obra colectiva—, el sociólogo Marcel Mauss delineó la noción de civilización que él y Emile Durkheim habían expuesto durante años en el *Année Sociologique*.⁴ Pasaba rápidamente por encima

4. Véase Marcel Mauss, «Les civilisations» en Lucien Febvre, Émile Tonnellat, Marcel Mauss, Alfredo Niceforo y Louis Weber, *Civilisation. Le mot et l'idée*, París, Centre International de Synthèse, La Renaissance du Livre, 1930, págs. 105 y 106.

de lo que denominaba usos vulgares, en frases tales como civilización francesa, budista o islámica. Lo que estaba en juego en esos casos eran modos particulares de pensamiento, moldes mentales específicos, para los cuales prefería emplear la palabra *mentalité*, «mentalidad». Tampoco se debía restringir el significado de civilización al mundo de las artes, ni igualarlo con *Kultur*, en el sentido de cultivo del espíritu: ésas eran representaciones *folk*, sin valor científico.

Desde el punto de vista de un sociólogo, la civilización era antes que nada colectiva y distintiva. Pero no equivalía a los que los durkheimianos llamaban «conciencia colectiva» de una sociedad, ya que no estaba confinada a ninguna población en particular. Además, en contraste con las tradiciones culturales puramente locales, la civilización era racional, universal y, por encima de todo, progresiva. A causa de ello se estaba propagando irresistiblemente por todo el mundo. Con la difusión internacional de la ciencia y de las nuevas tecnologías, como el cine, el fonógrafo y el radioteléfono, se estaba instaurando una nueva civilización mundial que «penetra todas las formas de música, todos los acentos, todas las palabras, todas las noticias, a pesar de todas las barreras. Estamos justo al principio [de este proceso].»⁵ A medida que la civilización avanzase, impondría sacrificios. No había garantía de que promovería la felicidad individual o el avance del bien común. «Pero el capital de la humanidad se incrementa en cualquier caso (...) todas las naciones y las civilizaciones tienden de hecho a convertirse en *más, más poderosas, más generales y más racionales.*»

Febvre había empezado su ensayo con el famoso aserto según el cual el tiempo invertido en descubrir el origen de una palabra nunca es un tiempo perdido. Su ejemplo inspiró a estudiosos franceses posteriores para que extendiesen su investigación. En 1954, el lingüista Emile Benveniste señalaba que una paciente investigación había rastreado el primer uso del término *civilisation* hasta situarlo en el fisiócrata Mirabeau, en 1757. Éste lo utilizaba en el sentido de *policé*, u orden político, pero, en la siguiente década, solía significar «el proceso colectivo y original que hacía que la humanidad emergiera de la barbarie, y este uso estaba incluso conduciendo para entonces hacia la definición de *civilisation* como el estado de la sociedad civilizada». ⁶ También observó que, antes de la Revolución, pocos nombres franceses acababan en *-isation*.

5. *Ibid.*, págs. 105 y 106.

6. Véase Emile Benveniste, *Problems in General Linguistics*, Coral Gables, University of Miami Press, 1971 (traducción al inglés del original francés publicado en 1954), pág. 291.

En un ensayo publicado en 1989, Jean Starobinski apunta que *civilisation* no era más que uno de los muchos sustantivos formados en aquellos años revolucionarios con el sufijo *-ation* a partir de los verbos acabados en *-iser*. En 1775, Diderot había definido el nuevo vocablo en relación con otra acuñación en *-ation*: «La emancipación o, lo que es lo mismo con otro nombre, la civilización es un largo y difícil trabajo».⁷ Considerando el uso de Diderot, Starobinski comenta «ya hay signos abundantes de que la civilización podría muy bien llegar a ser un sustituto secularizado de religión, una apotheosis de la razón».

El nuevo sustantivo asimilaba las nociones relacionadas de refinamiento y de progreso, intelectual y político. Pero, aunque Febvre había argumentado que la palabra *civilisation* había aparecido para designar a una idea nueva, si bien sólo vagamente percibida en un principio, Starobinski hacía de la palabra la precursora de la idea. «No sorprende que, a medida que el término se hacía más corriente debido a sus poderes de síntesis, también se viese sometido a la reflexión teórica.» El hecho de que la palabra llegase a ser común al mismo tiempo que el vocablo «progreso» en su sentido moderno estimuló dicha reflexión: «Las dos palabras estaban destinadas a mantener la más íntima de las relaciones».⁸ Meditando sobre estos neologismos gemelos, los *philosophes* concluyeron diciendo que «describían tanto el proceso fundamental de la historia como el resultado final de dicho proceso... El sufijo de acción, *-ation*, nos fuerza a pensar en un agente. Si este agente se confunde con la propia acción, se transforma en autónomo».⁹

Pero la palabra no se limitaba a sugerir una idea única. «Apenas se había escrito la palabra *civilisation*... cuando se descubrió que contenía una posible fuente de malentendidos.» El propio Mirabeau había escrito sobre la «falsa civilización» y sobre «la barbarie de nuestras civilizaciones». El término se podía referir tanto a las sociedades modernas existentes como al ideal de la condición civilizada de vida social. «Así, la crítica tomó dos formas: una crítica a la civilización y una crítica formulada en nombre de la civilización».¹⁰ En cualquiera de los dos sentidos, la palabra implicaba un contrario,

7. Citado en Jean Starobinski «The Word Civilization», en *Blessing in Disguise or The Morality of Evil*, Cambridge, Harvard University Press, 1993 (traducción al inglés del original francés publicado en 1989), pág. 3.

8. *Ibid.*, pág. 4.

9. *Ibid.*, pág. 5.

10. *Ibid.*, pág. 8.

pero un contrario —natural, salvaje o bárbaro— que podía aparecer como preferible. La civilización podía ser decadente y el remedio podía consistir en la recristianización, tal como defendía Benjamin Constant, o en la rebarbarización, tal como demandaba Rimbaud al clamar por «sangre nueva... sangre pagana».¹¹ Pero, normalmente, se valoraba la civilización y se la identificaba con el progreso. En su utilización general, el vocablo se revistió de un aura sacra: representar algo como contrario a la civilización era demonizarlo.

* * *

Pocos años después del seminario de Febvre, en vísperas de la Segunda Guerra Mundial, Norbert Elias, un judío alemán exiliado en Londres, escribía comparando la evolución de la noción alemana de *Kultur* y la idea francesa de *Civilisation*.¹² Elias (1897-1990) había nacido en Breslau y estudiado sociología en Heidelberg como alumno de Karl Mannheim y Alfred Weber. El hermano de Alfred, Max Weber, había fallecido poco antes, pero su legado estaba bien vivo en su antigua universidad. En 1929, Mannheim aceptó ocupar una cátedra de sociología en Frankfurt e invitó a Elias a acompañarlo en calidad de asistente académico. Allí, Elias se asoció con el núcleo de la «Escuela de Frankfurt», un creativo grupo de estudiosos marxistas que incluía a Theodor Adorno, con quien Elias estableció un estrecho vínculo, pese a su escepticismo respecto a la teoría marxista.

En una ocasión, Elias hizo notar que los judíos, aunque eran unos *outsiders* en el terreno político, no dejaban de ser «al mismo tiempo portadores de la vida cultural alemana». «Estoy impregnado de la *kultur* alemana», destacaba al final de su larga vida, aunque poniendo énfasis en que «uno se podía identificar fuertemente con la tradición cultural alemana —como todavía hago— sin por ello tener que ser, no digamos un patriota, sino un nacionalista».¹³ Sin embargo, en tanto que judío —asociado, además, con el radical Mannheim— se le obligó a abandonar Alemania tras el advenimiento de Hitler. Después de una temporada en Francia, se trasladó a Inglaterra, donde pasó los años inmediatamente anteriores a la

11. Citado en *Ibid.*, pág. 25.

12. Véanse Stephen Mennell, *Norbert Elias. Civilisation and the Human Self-Image*, Oxford, Blackwell, 1989; Norbert Elias, *Reflections on a Life*, Oxford, Polity Press, 1994.

13. Véase Norbert Elias, *Reflections on a Life*, Oxford, Polity Press, 1994, págs. 18 y 19.

guerra en la Sala de Lectura del Museo Británico, trabajando en el aislamiento su obra maestra sobre los procesos civilizadores, que se publicó en alemán en 1939. El reconocimiento que le convertiría en un icono para toda una generación de nuevos sociólogos europeos le llegó muy tarde, durante su prolongado retiro, primero en Bielefeld, Alemania, y luego en Amsterdam.

Alfred Weber y Karl Mannheim encarnaban dos aproximaciones distintas al estudio de la cultura. Para Alfred Weber, la cultura representaba el mundo autosuficiente del arte y de la religión, que carecía de fines externos, racionales, a los que servir y que se oponía al mundo material de la civilización. Ésta era la visión ortodoxa de la cultura en Heidelberg, y el filósofo Karl Jaspers animó a Elias para que escribiera un documento de trabajo para un seminario sobre el debate entre Thomas Mann y la menospreciada *Zivilisationsliterat*. Por contra, para Mannheim, las producciones culturales se enraizaban en situaciones sociales y se debían entender como expresiones de intereses económicos y políticos particulares.

En el primer volumen de *El proceso de la civilización*, Elias exploraba las relaciones entre la noción alemana de cultura y la idea francesa de civilización. En la tradición francesa, se concebía la civilización como un todo complejo y polifacético, que abarcaba los hechos políticos, económicos, religiosos, técnicos, morales y sociales. Este amplio concepto de civilización «expresa la conciencia de sí mismo de Occidente... Recapitula todo aquello en lo que la sociedad occidental de los últimos dos o tres siglos se cree superior a sociedades anteriores a sociedades contemporáneas "más primitivas"». ¹⁴ Para los alemanes, sin embargo, la civilización se concebía como algo externo y utilitario, ajeno en muchos aspectos a los valores nacionales. La civilización se movía hacia adelante con el tiempo y trascendía las fronteras nacionales, mientras que la *kultur* estaba atada en el tiempo y en el espacio, siendo colindante con la identidad nacional.

Cuando los alemanes se mostraban orgullosos de sus logros, no hablaban de su civilización, sino de su *Kultur*. Esta palabra «se refiere esencialmente a hechos intelectuales, artísticos y religiosos», y, típicamente, los alemanes «trazan una nítida línea divisoria entre este tipo de hechos, por un lado, y los hechos políticos, económicos

14. Véase Norbert Elias, *The Civilizing Process. The Development of Manners. Changes in the Code of Conduct and Feeling in Early Modern Times*, Nueva York, Urizen Books, 1978 (traducción del original alemán, publicado en Basilea en 1939; trad. cast: *El proceso de la civilización*, México, FCE, 1989).

y sociales, por el otro». ¹⁵ La *Kultur* no era únicamente nacional, sino también personal. Herder había introducido el término en el discurso moderno, tomándolo de Cicerón, que había escrito metafóricamente de la *cultura animi*, el «cultivo para el alma», extendiendo al ámbito de la mente la idea del cultivo agrícola. Por lo tanto, la *Kultur* implicaba un cultivo, *Bildung*, una progresión personal hacia la perfección espiritual. Un inglés o un francés podían pretender ser «civilizados» sin haber conseguido nada por cuenta propia, pero, desde la perspectiva germana, cada individuo tenía que alcanzar el estado de persona cultivada, culta, a través de un proceso de educación y de desarrollo espiritual.

La noción de *Kultur* se fue configurando en tensión con el concepto de civilización universal que se asociaba con Francia. Lo que los franceses entendían como una civilización transnacional se veía en Alemania como un peligro para las distintas culturas locales. En la propia Alemania, la amenaza era muy inmediata. La *Civilisation* se había establecido en los centros del poder político, en las cortes francófonas y francófilas alemanas. En abierto contraste con los intelectuales británicos y franceses, que se identificaban con las aspiraciones de la clase dirigente, los intelectuales alemanes se definían a sí mismos en oposición a los príncipes y aristócratas. A sus ojos, la clase alta estaba falta de auténtica cultura. La civilización de la élite francófona era un préstamo, no se había interiorizado, sino que era una cuestión de formas, un espectáculo de cara al exterior. Los principios morales de la aristocracia derivaban de un código del honor artificial. Excluidos de los círculos del poder, los intelectuales alemanes eligieron insistir en reivindicar la integridad personal y los logros científicos y artísticos. La consecución personal de crecimiento espiritual se estimaba por encima del estatus heredado y de la pompa artificial del estilo cortesano. La base de los intelectuales era la universidad, donde «la clase media se contraponía a la corte» ¹⁶ y fomentaba una cultura literaria y filosófica que era alemana, adquirida con el esfuerzo personal, interior.

Siguiendo a Mannheim, Elias identificó razones sociales detrás de estas diferencias ideológicas. El concepto de una civilización universal había atraído por razones diversas a las clases dominantes de los estados imperiales, como Francia y Gran Bretaña, mientras que «el concepto de *Kultur* refleja la conciencia de sí de una nación [como Alemania] que tuviera que buscar y constituir

15. *Ibid.*, pág. 4.

16. *Ibid.*, pág. 24.

constantemente de nuevo sus fronteras, en un sentido tanto político como espiritual». Al estar estrechamente ligadas a las circunstancias políticas, estas ideas fluían y refluían con los cambios históricos. Tras la Revolución Francesa, la antítesis entre una civilización aristocrática falsa y una cultura nacional genuina se proyectó sobre una oposición entre Francia y Alemania. Esta antítesis se revitalizó después de la derrota alemana en la Gran Guerra, una guerra que se había librado contra ellos en nombre de una civilización universal. La idea de *Kultur* entró en liza en la lucha subsiguiente por redefinir la identidad y el destino de Alemania. *Kultur y Civilisation* resumen los valores en competencia que, de acuerdo con algunos alemanes, separaban a Alemania y Francia: virtud espiritual y materialismo, honestidad y artificio, moralidad genuina y meras formas, cortesía aparente.

Pero, a diferencia de Mannheim, Elias no creía que las ideas eran simples producciones ideológicas, instrumentos de dominación degradados por el solo hecho de ser usadas. Fueran cuales fueran sus orígenes, e independientemente de cómo se los manipulara, conceptos como cultura y civilización podían tener un valor analítico. Por lo tanto, Elias, como Marcel Mauss, puso a trabajar la idea de civilización y el segundo volumen de su estudio ilustra lo que él llamaba proceso civilizador de la historia europea. Las cortes europeas refinaron paulatinamente sus maneras, sometiendo el cuerpo y sus funciones a una serie de controles acumulativos. El «constreñimiento social hacia el auto-constreñimiento» ganó fuerza y el «umbral de la vergüenza» se elevó. Ulteriormente desarrolló esta argumentación en *La sociedad cortesana*, publicado por primera vez en alemán en 1969, pero también escrito en gran parte durante los años treinta. En ambos estudios, Elias decidió estudiar la clásica concepción alemana del proceso civilizador como algo externo, puramente consuetudinario, imponiendo reglas formales sobre lo que habían sido actos expresivos o instintivos, un proceso que él conectaba con la extensión del control del estado.

Elias señaló que mientras trabajaba en su libro estaba más influido por Freud que por sociólogo alguno, incluido Mannheim.¹⁷ Freud hacía poco que había publicado dos libros sobre la cultura y la civilización: *The Future of an Illusion* (primera edición alemana en 1927) y *El malestar en la cultura* (1930), curiosamente titulado *Civilisation and Its Discontents* en su versión inglesa. Freud hablaba de la «civilización humana, con lo cual quiero decir todos aquellos

17. Véase Mennell, *Norbert Elias*, pág. 111.

aspectos en los cuales la vida humana se ha elevado por encima de su estatus animal y difiere de la vida de las bestias; y desdeño la diferencia entre cultura y civilización».¹⁸ Esta desaprobación quizás podría excusar a su traductor inglés que utilizó sistemáticamente el término *civilisation* allí donde Freud había usado *Kultur*; en cualquier caso, la oposición central propuesta por Freud era entre el ser humano cultivado y el animal instintivo. La cultura hacía un dios de un simple humano (aunque un dios con prótesis, bromeaba). Pero este poder se pagaba muy caro. Concebía el proceso de cultivo humano del espíritu como algo puramente externo, grabado a la fuerza. Tal como el individuo sacrificaba angustiado sus fantasías edípicas, así «cada civilización se debe edificar sobre la coerción y la renuncia al instinto».¹⁹ La sublimación alienta la creatividad cultural, pero impone grandes sacrificios a la libertad sexual y requiere el control de la agresión.

Tal vez el ascenso del fascismo empujó a los intelectuales judíos de Europa central, tales como Freud o Elias, a cuestionar el poder salvífico de la cultura personal. A la hora de la verdad, los frágiles y externos controles fabricados por la civilización eran impotentes y se mostraban incapaces de refrenar a las masas no civilizadas, de las cuales, Freud escribió que eran «perezosas y sin inteligencia; no tienen amor alguno por la renuncia al instinto». Las masas sólo aceptarían el sacrificio de la libertad animal a cambio de compensaciones a través de la mejora de sus circunstancias materiales. «Si la pérdida no se compensa económicamente, se puede estar seguro de que se derivarán serios peligros.»

Al contrario que Elias y Freud, los escritores nacionalistas de la derecha preferían identificar instinto y cultura. Reservaban sus sospechas para la civilización. El crecimiento de la cultura era orgánico, el de la civilización era artificial. Cultura y civilización tendían a entrar en conflicto en la misma medida que sus formas de crecimiento divergían. Finalmente, la civilización se transformaba en una carcasa material, vacía y carente de un espíritu que la animase, y acababa por colapsarse. Cuando el optimismo de los hegelianos fue puesto a prueba por la catástrofe de la Primera Guerra Mundial, los conservadores alemanes revivieron este viejo tema. Un exponen-

18. Véase Sigmund Freud, *The Future of an Illusion*, Londres, Hogarth Press, 1961 (para una traducción al castellano, véase *Obras completas*, Barcelona, Orbis, 1988), págs. 5 y 6.

19. Véase Sigmund Freud, *Civilisation and Its Discontents*, Londres, Hogarth Press, 1961 (trad. cast.: *El malestar en la cultura y otros ensayos*, Madrid, Alianza, 1982), pág. 7. Las siguientes citas son de la misma página.

te extremo de este recurso fue Spengler, que diseñó una moral diametralmente opuesta a la de Freud y Elias, vilipendiando «el intelecto sin vida, cuyo criticismo roe todo lo que queda de genuino, es decir, la Cultura, desarrollada naturalmente».²⁰ Como una parte de los intelectuales alemanes, Spengler dio la bienvenida a los nazis en tanto que heraldos de una renovación cultural de la raza y enemigos de una civilización artificial.

Aunque Elias enfatizó el papel de las universidades en la gestación de este discurso sobre la cultura y la civilización, no discutió en detalle las disciplinas académicas que se desarrollaron en Alemania para estudiar los productos de la cultura, *Kultur*, y del espíritu humano, *Geist* (las *Kulturwissenschaften*, las disciplinas de la cultura, y las *Geisteswissenschaften*, las Humanidades). En *The Decline of the German Mandarins* (1969), Fritz Ringer extendía el análisis de Elias para abordar el crecimiento de estos campos de estudio en los años críticos que siguieron a la guerra franco-prusiana. Alemania disfrutó de un período de rápido pero turbulento crecimiento económico, que se aceleró alrededor de 1890. Los intelectuales, temerosos del materialismo y de lo que Weber iba a llamar la racionalización de la vida pública, se enfrentaron con lo que veían como un desafío renovado y aún más poderoso a la cultura por parte de una civilización sin alma; y reaccionaron recurriendo al idealismo filosófico y al romanticismo, al tiempo que fomentaban el orgullo nacional. La civilización universal, racional, amenazaba la cultura espiritual de un *volk*, un pueblo, violando la libertad interior del individuo. Las naciones no deberían permitir que una civilización común se tragase sus valores únicos. El mundo estaba constituido por «espíritus nacionales en pugna (...) culturas cualitativamente diferentes».²¹

El materialismo científico era el agente más insidioso de la civilización, corroyendo los valores morales, devaluando las percepciones espirituales, menospreciando la sabiduría tradicional. Los mandarines rechazaron la explicación, según la cual, las ideas se grababan en la mente a partir de sensaciones y los valores tenían un origen material. No se iba a tratar el *Geist* como si fuera parte de la naturaleza. La ciencia del espíritu era completamente distinta de

una ciencia natural. En la década de 1880, Dilthey adaptaría la noción hegeliana de «*Geist* objetivo». El trabajo del espíritu colectivo se ponía de manifiesto públicamente a través de documentos y de las formas del lenguaje, haciéndose así accesible al estudio, aunque sólo gracias a una aproximación subjetiva, intuitiva, que conducía a una comprensión marcada por la empatía. Los métodos de las ciencias naturales no eran los apropiados. Un furioso debate explotó entre los positivistas y Dilthey y sus simpatizantes, alcanzando su máximo en una gran controversia metodológica, *Methodenstreit*, que arrancó en 1883 y acabó dando lugar a la conformación de una nueva historia cultural. También provocó que Max Weber pusiera a punto los principios de su sociología cultural en una serie de afirmaciones metodológicas que aparecerían entre 1903 y 1919.

Weber definía la cultura como «la dotación de significado y significación desde la perspectiva de los seres humanos a un segmento finito entre la infinidad de eventos sin sentido existentes en el mundo».²² Su expresión más característica era la vida religiosa. Aunque la cultura era una cuestión de ideas, a menudo implícitas, y sólo se podía captar a través del ejercicio comprensivo de la imaginación, Weber insistía en que las «creencias y los valores eran tan “reales” como las fuerzas materiales», y en que «podían transformar la naturaleza de la realidad social».²³ Con todo, la cultura era vulnerable. La civilización estaba minando sus cimientos, mediante las fuerzas corrosivas e irresistibles de la ciencia, la racionalización, la burocratización y el materialismo. En busca de amparo, la cultura apenas podía recurrir a las oportunidades caóticas de la renovación carismática y al trabajo defensivo del intelectual.

Más recientemente, Woodruff D. Smith ha refinado la genealogía de Ringer en *Politics and the Sciences of Culture in Germany, 1840-1920* (1991). Destaca una línea específica de reflexión académica sobre la cultura, una *Kulturwissenschaft* que era distinta de las *Geisteswissenschaften* de la tradición hermenéutica. Ésta era una manera de pensar con mayor afinidad hacia las ideas liberales francesas y británicas y Smith sugiere que Herder y Humboldt estaban más cercanos a la Ilustración de lo que parecen según determinadas descripciones. Los académicos de la tradición liberal se aproximaban a la cultura con un talante científico, buscando sus leyes de desarrollo. Smith recalca que definían la cultura en un sentido antropo-

20. Véase Oswald Spengler, *The Hour of Decision*, Nueva York, Kropf, 1934, pág. 88.

21. Véase Ernst Troeltsch, citado por Fritz K. Ringer, *The Decline of the German Mandarins. The German Academic Community, 1890-1933*, Cambridge, Harvard University Press, 1969, pág. 101.

22. Citado por Ralph Schroeder, *Max Weber and the Sociology of Culture*, Londres, Sage, 1992, pág. 6.

23. *Ibid.*, pág. 8 [son palabras de Ralph Schroeder].

lógico: «Es decir, estaban interesados primariamente en los patrones de pensamiento y en las características conductuales de todo un pueblo, más que en las actividades intelectuales o artísticas de la élite».²⁴ La suerte de esta tradición liberal —y de la más conservadora tradición hermenéutica— fluctuaba con la fortuna de los movimientos liberales y nacionalistas en la política alemana. Los años 1848 y 1870 constituyen hitos para ambas corrientes de pensamiento y Smith describe el renacimiento de una preocupación científica y liberal —aunque algo escarmentada— por la cultura en la escuela etnológica creada por Rudolf Virchow en Berlín, en las décadas de 1870 y 1880.

* * *

En Gran Bretaña, como en Francia y en Alemania, la crisis política europea de los años treinta provocó renovados y ansiosos debates en torno al binomio de cultura y civilización. No obstante, los intelectuales recurrieron más directamente a una tradición de reflexiones muy inglesa sobre el lugar de la alta cultura en la vida de la nación; su punto de referencia era la tesis de Matthew Arnold, cuya exposición más célebre radica en *Culture and Anarchy* (1869). Creían que la cultura estaba amenazada por dos flancos: la civilización material, por un lado, y por la cultura de masas, por el otro.

Tras la humillación de Munich, T. S. Eliot se vio impelido no tanto por un revulsivo contra las estrategias particulares del gobierno de Chamberlain, sino por algo más profundo, «una duda sobre la validez de una civilización»²⁵ (cuando Eliot escribía sobre materialismo, finanzas o industria, prefería la palabra «civilización» a «cultura»).

¿Acaso nuestra sociedad, que siempre había estado tan segura de su superioridad y de su rectitud, tan confiada en sus premisas incuestionadas, no se congregaba alrededor de nada más permanente que un montón de bancos, compañías de seguros e industrias? ¿acaso tenía alguna creencia más esencial que la creencia en el interés compuesto y en el mantenimiento de los dividendos?

24. Véase Woodruff D. Smith, *Politics and the Sciences of Culture in Germany, 1840-1920*, Nueva York, Oxford University Press, 1991, pág. 3.

25. Véase T. S. Eliot, *The Idea of a Christian Society*, Londres, Faber and Faber, 1939, pág. 64.

Reflexionando sobre estos temas inmediatamente después de la guerra, Eliot se sintió empujado a repensar toda la cuestión de la cultura. Por cultura, dijo a una audiencia alemana:

Quiero decir, en primer lugar, lo mismo que los antropólogos: la forma de vida de una gente particular que vive junta en un lugar. Esa cultura se hace visible en sus artes, en su sistema social, en sus hábitos y costumbres, en su religión. Pero estas cosas yuxtapuestas o sumadas no constituyen la cultura (...) una cultura es más que la reunión de sus artes, costumbres y creencias religiosas. Todas estas cosas actúan las unas sobre las otras y para entender completamente una, debes entenderlas todas.²⁶

En sus *Notes Towards the Definition of Culture* (1948), Eliot contrastaba esta concepción antropológica de la cultura («tal como la había usado, por ejemplo, E. B. Tylor en el título de su libro, *Cultura Primitiva*») con la visión humanista convencional, que tenía que ver con el desarrollo intelectual o espiritual de un individuo, grupo o clase, más que con el estilo de vida de la sociedad entera. La noción literaria tradicional de cultura era inadecuada, ya que «la cultura del individuo depende de la cultura del grupo o clase», y «la cultura del grupo o clase depende de la cultura del conjunto de la sociedad».²⁷ Cada clase «posee una función, la de mantener la parte de la cultura total de la sociedad que pertenece a dicha clase».²⁸ La imagen que Eliot tenía de la sociedad era jerárquica, pero orgánica: «Lo que es importante es una estructura de la sociedad en la que haya, “de arriba a abajo”, una gradación continua de niveles culturales».²⁹

Resumiendo, la cultura «incluye todas las actividades características y los intereses de un pueblo». No se confinaba a una minoría privilegiada, tal como creía Matthew Arnold, sino que abarcaba a grandes y humildes, la élite y lo popular, lo sagrado y lo profano. A modo de ilustración, Eliot ofrecía un lista indicativa de rasgos culturales ingleses: «El Día del Derby, la regata Henley, Cowes, el 12 de agosto, una final de copa, las carreras de perros, las máquinas de petaca o de *flippers*, el juego de dardos, el queso de Wensleydale, la

26. Véase T. S. Eliot, *Notes Towards the Definition of Culture*, Londres, Faber and Faber, 1948, pág. 120 [las conferencias se recogieron en un apéndice de la obra].

27. *Ibid.*, pág. 21.

28. *Ibid.*, pág. 37.

29. *Ibid.*, pág. 48.

col hervida cortada a pedazos, la remolacha en vinagre, las iglesias góticas decimonónicas y la música de Elgar». ^{30*} Nuevamente, en oposición a Arnold, Eliot no estaba por la labor de denigrar los placeres desalmados de los filisteos. Más bien estaba ilustrando los muy diversos componentes (para Eliot, necesariamente diversos) que configuraban una cultura nacional.

Esta cultura nacional se integraba como un todo. Arnold, Coleridge y Newman insistían desde diferentes puntos de vista en que era la religión lo que mantenía unida una cultura. «Podemos ir más lejos», escribió Eliot, «y preguntar si lo que llamamos cultura y lo que llamamos religión de un pueblo no son sino aspectos diferentes de una misma cosa, al ser la cultura, esencialmente, la encarnación (por así decirlo) de la religión de un pueblo»; en consecuencia, sugería que «los obispos son una parte de la cultura inglesa y los perros y los caballos son una parte de la religión inglesa». ³¹ La cultura y la religión podían servir a un mismo gran propósito: «Cualquier religión, mientras dura y en su propio nivel, confiere un significado aparente a la vida, proporciona el marco para una cultura y protege a la masa de la humanidad del aburrimiento y de la desesperación». ³² Pero también es función de la cultura imbuir propósito y significado a la vida: «Se puede describir la cultura como aquello que hace que valga la pena vivir». ³³

Después de la Segunda Guerra Mundial, Eliot adoptó un relativismo cualificado. Era cierto que la civilización se había convertido

30. Probablemente Eliot siguió la anterior lista ejemplar de Robert Lowie sobre los rasgos que definían la cultura americana. Lowie había insistido en que las luces eléctricas eran parte de esa cultura, como lo era el entusiasmo por el baloncesto, «las películas, *thés dansants* [el té de media tarde acompañado de baile], las mascaradas del Día de Acción de Gracias, las salas de los bares, las Ziegfeld Midnight Follies, las escuelas nocturnas, los diarios de Hearst [célebre *magnate* de la prensa], los clubes de mujeres sufragistas, el movimiento por un impuesto único, las droguerías de Riker, conducir sedanes y Tammany Hall [sede del Partido Demócrata]» (Robert Lowie, *Culture and Ethnology*, 1917, pág. 7).

* En la lista de Eliot, el «Derby Day» se refiere a una clásica carrera de caballos celebrada en Epsom; Henley es una población a orillas del Támesis en Oxfordshire en la que se celebra una regata desde 1839; el día 12 de agosto señala probablemente una fiesta popular celebrada cerca de Londres, en la que se inspecciona —o se inspeccionaba hasta hace poco— anualmente la tumba de una tal Mary Gibson, muerta en 1794 y que, según se dice, suele aparecer para la ocasión; Wensleydale es una población de Yorkshire, en el norte de Inglaterra, célebre por una raza peculiar de ovejas y por sus quesos, particularmente el azul. (*N. del t.*)

31. *Ibid.*, págs. 28 y 32.

32. *Ibid.*, pág. 34.

33. *Ibid.*, pág. 26.

en más compleja, los grupos sociales eran más especializados o las artes más sofisticadas, pero no había habido una progresión moral obvia. Además, insistía en que se debía tratar a otras culturas en sus propios términos. «También podemos aprender a respetar cada una de las otras culturas como un todo, por inferior a la nuestra que pueda parecer, o por muy justamente que podamos desaprobarnos algunos de sus rasgos: la deliberada destrucción de otra cultura en conjunto es un daño irreparable, una acción casi tan malvada como el tratar a los seres humanos como animales». ³⁴ Se debía valorar la diversidad misma de las culturas. Luego, el ideal de una cultura mundial común era una noción monstruosa: «una cultura mundial que fuese simplemente una cultura *uniforme* no sería en absoluto cultura. Tendríamos una humanidad deshumanizada». Más bien «debemos aspirar a una cultura mundial común que no disminuya la particularidad de sus partes constituyentes». También advirtió que la variedad cultural provocaría conflictos: «En última instancia, religiones antagónicas significan culturas antagónicas; y, en última instancia, no se puede reconciliar las religiones». ³⁵

* * *

Una década más tarde, en 1958, Raymond Williams produjo una genealogía de los teóricos ingleses sobre la cultura (paralela a los ensayos de Febvre en la tradición francesa y de Elias, en la alemana). Descartando la apelación de Eliot a una aproximación antropológica especializada, se situó completa y abiertamente en la tradición inglesa sobre el pensamiento de la cultura, una tradición que insistía en ser bastante distinta de la alemana o la francesa.

Raymond Williams (1921-1988) procedía de un medio socialista, de clase trabajadora, en la frontera galesa. Se trasladó a la Universidad de Cambridge para cursar inglés, pero el estallido de la Segunda Guerra Mundial, durante la cual sirvió en el ejército, interrumpió sus estudios. Después de la guerra, estuvo fugazmente afiliado al Partido Comunista, pero, en cualquier caso, estaba muy influido por la teoría literaria y cultural desarrollada por F. R. Leavis, un disidente de la Facultad de Inglés de Cambridge, carismático, pero, a su peculiar manera, profundamente conservador. ³⁶

34. *Ibid.*, pág. 65.

35. *Ibid.*, pág. 62.

A pesar de las grandes diferencias en sus simpatías políticas, sus aproximaciones tenían mucho en común y la descripción que E. P. Thomson hizo de Williams, como «un moralista vistiendo hábito literario»,³⁷ se podría aplicar igualmente a Leavis. En 1948, Leavis había publicado *The Great Tradition*, obra en la cual definía un canon de textos de literatura inglesa moderna que ofrecían una alternativa cultural «vitalizadora» a los valores de la sociedad moderna, de masas e industrial. En *Cultura y sociedad, 1780-1950*, publicado en 1958, Raymond Williams construyó una tradición paralela de intelectuales literarios (incluyendo tanto a Leavis como a Eliot) que habían generado teorías sobre el rol salvador de la cultura en la sociedad industrial o, más específicamente, en la Inglaterra moderna.

En una introducción a una nueva edición del libro en 1983, Williams dijo que su argumentación se había fundamentado en «el descubrimiento de que la idea de cultura, y la palabra misma en sus usos modernos habituales, había llegado al pensamiento inglés durante el período que describimos corrientemente como la Revolución Industrial».³⁸ El vocablo se había introducido en el discurso inglés juntamente con otros como «industria», «democracia», «clase» y «arte». La relación con estas otras ideas modeló la noción de cultura. Particularmente, la idea de cultura se había desarrollado en tensión con lo que Carlyle llamó el «industrialismo».

Según Williams, fueron los poetas románticos, sobre todo Blake, Wordsworth, Shelley y Keats, quienes iniciaron el discurso sobre la cultura.³⁹ Aunque reconocía que muchos de sus temas se podían encontrar en Rousseau, Goethe, Schiller y Chateaubriand, Williams insistía en que existía un patrón específicamente inglés en su pensamiento, cortado por la reacción de los poetas ante la Revolución Industrial. Su eslogan era el de Shelley: «La Poesía y el Principio de Sí Mismo, del cual el dinero es la encarnación visible, son el Dios y el Mammon del mundo». Pero Williams argumentaba que

36. Véase Fred Inglis, *Raymond Williams*, Londres, Routledge, 1995.

37. Véase E. P. Thomson, *Making History. Writings on History and Culture*, Nueva York, The Free Press, 1994, pág. 244.

38. Véase Raymond Williams, *Culture and Society*, Nueva York, Columbia University Press, 1983, pág. vii (edición revisada; el original fue publicado en Londres, por Chatto and Windus, en 1958 / trad. cat.: *Cultura i societat (1780-1950)*, Barcelona, Laia, 1974*). La argumentación se repite en Raymond Williams, *Keywords*, Oxford, Oxford University Press, 1976.

39. Las citas de Shelley, Coleridge, Arnold, Eliot, Leavis y otros que aparecen en esta páginas son aquellas seleccionadas por Williams para ilustrar sus argumentos en *Culture and Society*.

esta oposición maniquea entre arte y comercio no se podía sostener. «La consecuencia positiva de la idea del arte como una realidad superior era que ofrecía una base inmediata para una crítica importante del industrialismo. La consecuencia negativa era que tendía (...) a aislar el arte (...) y, así, debilitar la función dinámica que Shelley le había asignado.»

Coleridge y Carlyle desarrollaron una crítica más sofisticada de la civilización industrial. Civilización significaba modernidad, materialismo, industria y ciencia: el mundo del progreso celebrado por los utilitaristas. Promocionaba la ciencia positiva como la única base de conocimiento fiable. Carlyle denunciaba la perspectiva, según la cual, «no hay verdaderas ciencias fuera de las externas; nuestro único camino concebible hacia el mundo interior (si lo hay) es a través del exterior; en breve, lo que no se puede investigar y entender mecánicamente, no se puede investigar ni entender en absoluto». Coleridge proclamaba en conspicuas itálicas «la distinción permanente y el contraste ocasional entre cultivo [del espíritu] y civilización».

Sin embargo, la civilización no es en sí misma más que un bien mixto [escribía Coleridge] y si no se asienta sobre el cultivo [del espíritu, la cultura], sobre el desarrollo armonioso de esas cualidades y facultades que caracterizan nuestra humanidad, tal vez sea una influencia corruptora más que otra cosa, el hedor de la enfermedad en lugar de la floración de la salud, y las naciones distinguidas con esa presencia superficial se adecuarían más a la descripción de gentes barnizadas por la cultura, que pulidas, moldeadas, por ella.

Matthew Arnold aportó la afirmación más influyente sobre la oposición entre los valores de la cultura y los de la civilización moderna. La civilización industrial era, «en un grado mucho más alto que Grecia y Roma, mecánica y externa, tendiendo constantemente a serlo más y más». Los filisteos se contentaban con el progreso material que proporciona la civilización, pero:

La cultura dice: «Contemplad, entonces a estas personas, su forma de vida, sus hábitos, sus maneras, las tonalidades mismas de su voz; miradlos atentamente; observad la literatura que leen, las cosas que les dan placer, las palabras que acuden a sus bocas, los pensamientos que amueblan su mente; ¿podría una cantidad de riqueza, por grande que fuese, compensar el convertirse en una de esas gentes simplemente por el hecho de disfrutar de ella?»

Williams apuntaba con pesar que Arnold impregnaba la tradición con una soberbia espiritual y una mojigatería nuevas, reaccionando

a la vulgaridad de un modo que a su vez era vulgar. En su opinión, Arnold estaba infectado con «sentimientos de clase cerrados sobre sí mismo».⁴⁰ Y, si bien despreciaba a la burguesía filisteá, temblaba ante el pueblo llano. Pese a su preocupación progresista por la educación popular, Arnold siempre se mantuvo dispuesto a apelar a la protección del estado contra las masas amenazadoras, para con las cuales, «los amantes de la cultura pueden valorar y ejercer la violencia y la fuerza».

Se podía desechar a Arnold por reaccionario, pero Williams creía que, en general, los grandes teóricos ingleses no habían conseguido captar la importancia permanente del industrialismo y de la naturaleza de la civilización que había creado. Consagró un largo capítulo a los dos ensayos de John Stuart Mill sobre las ideas de cultura y civilización en la filosofía de Bentham y Coleridge (ensayos que Leavis había editado).⁴¹ Mill había intentado encontrar una manera de sintetizar la ciencia de la vida práctica, representada por Bentham, con lo que llamaba «la filosofía de la cultura humana», cuyo portavoz era Coleridge. Pero, inevitablemente, la síntesis de Mill se quedó corta porque escribió genéricamente sobre «civilización» cuando debería haber planteado específicamente la cuestión del industrialismo (por la cual, Williams realmente entendía capitalismo). Dado que Mill no percibió la naturaleza de los cambios en curso en Inglaterra, tampoco reconoció que la reacción de Coleridge al industrialismo trascendía los límites del «utilitarismo humanizado» del propio Mill.

De acuerdo con Williams, Coleridge había prefigurado una crítica más radical de la sociedad capitalista, una visión cuyas intuiciones desarrollarían Ruskin, Carlyle y William Morris. Williams identificaba a Morris en particular como «el pivote de la tradición»⁴² porque empezó a articular una crítica protosocialista al industrialismo, sugiriendo la posibilidad de un renacimiento de la cultura popular. Más tarde, D. H. Lawrence iba a ser un portavoz más explícito de la sensibilidad popular, un testigo de las posibilidades liberadoras contenidas en la experiencia de la clase trabajadora. Eliot, por el contrario, representaba una posición conservadora sobre la cultura, pero era importante y original porque analizaba la posición de ésta en una sociedad de clases («Podemos decir de Eliot

40. Véase Williams, *Culture and Society* [edición revisada], pág. 117.

41. Véase F. R. Leavis (comp.), *Mill on Bentham and Coleridge*, Cambridge, Cambridge University Press, 1950.

42. Véase Williams, *Culture and Society* [edición revisada], pág. 161.

lo que Mill dijo de Coleridge: «Un liberal o un radical ilustrado se debe regocijar ante semejante conservador»⁴³). Williams también elogiaba a Eliot por su perspectiva antiindividualista, por mucho que su ideal de una sociedad integrada no se pudiera reconciliar con la realidad de la sociedad atomizada e individualista que ineludiblemente producía el capitalismo.

De todas formas, Williams insistía en que la aproximación de Eliot a la cultura caía de lleno dentro de la tradición literaria inglesa. Para Eliot, los componentes principales de la cultura eran la religión y las artes, tal como lo habían sido para Coleridge o Arnold, y su enemigo, como siempre, era la civilización moderna. Williams restó importancia al hecho de que Eliot introdujese la idea de «cultura» como «un completo estilo de vida». Admitió que el uso del término en ese sentido «había sido más marcado en la antropología y la sociología del siglo xx», pero insistió en que incluso la utilización antropológica no era nueva:

El sentido dependía, de hecho, de la tradición literaria. El desarrollo de la antropología social ha tendido a heredar y substanciar los modos de mirar una sociedad y una vida en común que anteriormente habían resultado de la experiencia del industrialismo. El énfasis en «todo un estilo de vida» es continuo desde Coleridge hasta Carlyle, pero lo que era una declaración personal de valores se ha convertido en un lugar común entre los intelectuales.⁴⁴

Williams no estaba familiarizado con las ciencias sociales, pero su mujer, que había estudiado antropología en la London School of Economics (LSE), «consiguió que leyera a los sociólogos que ejercían en la LSE durante los años treinta»,⁴⁵ mientras estaba escribiendo *Cultura y sociedad*. En cualquier caso, estaba dispuesto a conceder que se podían aprender dos lecciones de los antropólogos. La primera era que el cambio podía ser positivo, pero no podía ser poco sistemático o parcial: «un elemento de un sistema complejo prácticamente no se puede cambiar sin afectar seriamente al todo». La segunda lección era que existían alternativas a la civilización industrial, además del mundo medieval evocado por tantos autores ingleses que habían escrito sobre la cultura. Pero esta segunda lección era «quizás de una valor más dudoso», ya que ni el primitivis-

43. *Ibid.*, pág. 227.

44. *Ibid.*, págs. 232 y 233.

45. Véase Inglis, *Raymond Williams*, pág. 130.

mo ni el medievalismo representaban una opción realista en nuestro propio caso.

La verdadera importancia de lo que Eliot tenía que decir residía, para Williams, en su argumento acerca de la variación de la cultura de una clase a otra, en el seno de las sociedades complejas. Una élite cultural no podía florecer aislada, pero tampoco se podía estirar y desplegar a través de las clases sin adulterarse. Esto suscitaba una cuestión muy distinta: ¿debía la cultura popular contaminar a una cultura más elevada o más auténtica o podía constituir una fuente de renovación? Leavis había planteado la misma pregunta en su libro *Mass Civilisation and Minority Culture* (1930). Sin embargo, Leavis aceptaba la opinión de Arnold, según la cual, «la capacidad de apreciar el arte y la literatura con discernimiento radicaba en una minoría muy pequeña». Esta pequeña élite

constituye la conciencia de una raza (o de una de sus ramas) en cada época (...) Nuestro poder de aprovechar las mejores experiencias humanas del pasado depende de esta minoría (...) Es guardiana (...) del lenguaje, el idioma cambiante, del que depende una vida refinada y sin la cual el discernimiento del espíritu se encoge y pierde coherencia. Por «cultura» entiendo el uso de un lenguaje tal.

Williams sugirió que allí donde Arnold se había enfrentado con el industrialismo, Leavis reconocía y retaba a otro monstruo que había emergido del humo y la mugre de fábricas satánicas: la cultura de masas. Para Leavis, la representaban la prensa popular e incluso los semanarios intelectuales. Su epítome era Middletown, una comunidad en Illinois (Estados Unidos) que habían descrito dos etnógrafos americanos, Robert y Helen Lynd, en un libro audazmente subtítuloado *A Study in Contemporary Culture*, es decir, «un estudio sobre cultura contemporánea».⁴⁶ Leavis estaba francamente abrumado por el retrato que los autores habían hecho de la pequeña ciudad del Medio Oeste. A juzgar por la cultura de Middletown, el mundo contemporáneo estaba realmente en muy mal estado. «*Middletown* es un libro que asusta»,⁴⁷ acordaba Williams, pero insistía en que la cultura manufacturada de los suburbios se debe distinguir de la cultura genuina que emana de la experiencia de las gentes de la clase trabajadora, una experiencia que fomenta la oposición a los cánones establecidos y prefigura los valores sobre los

46. Véase Robert Lynd y Helen Lynd, *Middletown. A Study in Contemporary Culture*, Nueva York, Harcourt Brace, 1929.

47. Véase Williams, *Culture and Society* [edición revisada], pág. 260.

que se puede levantar una sociedad mejor. Williams se mostraba consecuentemente impaciente, irritado, con las nostálgicas referencias de Leavis a una edad de oro en la que imaginaba que la cultura inglesa habría descansado firmemente sobre la base de una vida comunal orgánica. Como socialista, no podía sumarse a las lamentaciones de Leavis respecto a este «cambio transcendental, esta vasta y terrorífica desintegración (...) que se conoce comúnmente como Progreso».

Los autores del canon de Williams han desarrollado un distintivo discurso nacional sobre la cultura. Al contrario que los intelectuales alemanes, no apelaban a una cultura específicamente nacional (y tal vez eso habría sido problemático puesto que ¿qué habrían hecho con la cultura galesa, escocesa o irlandesa?). A diferencia de los franceses no se inclinaban a celebrar los valores universales de una civilización científica y racional. En vez de ello, escribían sobre una alta cultura que era a un tiempo inglesa y europea. Williams remodeló en términos marxistas su problema central —la relación entre la alta cultura, la cultura popular y el progreso material de la sociedad industrial—, entendiéndolo como una dimensión más de un conflicto de clases más fundamental.

En la introducción a la nueva edición de su libro en 1983, y algo a la defensiva, Williams hacía notar que sus críticos se habían preguntado por qué ignoraba a los teóricos de la cultura no ingleses. Un biógrafo indica que «no podía leer en alemán y no leía en francés para divertirse»,⁴⁸ pero, de todas maneras, Williams estaba convencido de que el discurso inglés sobre la cultura había brotado de una experiencia histórica muy particular. La Revolución Industrial había empezado en Inglaterra y sus efectos se apreciaron allí en primer lugar:

Al principio, y verdaderamente durante dos o tres generaciones, se trataba literalmente del problema de encontrar un lenguaje para expresarlos [los efectos y cambios de la industrialización]. Así, aunque es cierto que en otras sociedades se dieron cambios comparables y que se crearon nuevas formas de pensamiento y arte para responder a dichos cambios, a menudo tanto o más penetrantes e interesantes que las aportadas por los escritores ingleses, no deja de tener alguna importancia general y permanente el observar qué ocurrió donde ocurrió por primera vez.⁴⁹

48. Véase Inglis, *Raymond Williams*, pág. 145.

49. Véase Williams, *Culture and Society* [edición revisada], págs. x-xi.

Éste no es un argumento persuasivo, aunque sólo sea porque la prioridad temporal no garantiza una percepción superior y porque, para el final del siglo XIX, la experiencia industrial inglesa era ampliamente compartida. Fuera como fuese, los autores tratados por Williams estuvieron a menudo profundamente influidos por los debates continentales. Wordsworth estaba poseído por el lenguaje y las ideas de la Revolución Francesa; Coleridge estaba empapado de filosofía alemana (en verdad, Mill escribía sobre la «escuela germano-coleridgiana»); Mill fue quizás el más sofisticado comentarista del positivismo de Comte; Carlyle escribió extensamente sobre Goethe y los románticos alemanes; Arnold era insistentemente europeo, un flagelo de la insularidad cultural inglesa; y Eliot bebió de las ideas del escritor francés, católico y de derechas, Charles Maurras.

El propio proyecto de Williams se debe ver con seguridad como una contribución al más amplio debate europeo sobre los orígenes y el significado de *cultura* y *civilización*, que tuvo lugar a mediados del siglo XX. Su versión era paralela a las de Febvre y Elias; y como el mismo Williams reconoció más tarde, los argumentos que esgrimió eran similares a los desarrollados por la Escuela de Frankfurt en Alemania y Gramsci en Italia. Mientras Europa soportaba la mayor de sus crisis, un discurso europeo de vieja alcurnia sobre la cultura había renacido casi de súbito. A lo largo y ancho del continente, los mismos temas se hacían recurrentes en los más diversos foros y debates, involucrando a radicales y reaccionarios, y también a humanistas y científicos sociales.

LECTURAS COMPLEMENTARIAS

Para complementar los materiales de Febvre, Elias o Williams referenciados en las notas del capítulo, véanse Philippe Bénéton, *Histoire des mots: Culture et civilisation*, París, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1975; Louis Dumont, *German Ideology: From France to Germany and Back*, Chicago, Chicago University Press, 1994. A pesar de que se refiere a un tema tangencial del capítulo, también se puede consultar el estudio fascinante de Wolf Lepenies, *Between Literature and Science: The Rise of Sociology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

Capítulo 2

LA VERSIÓN DE LAS CIENCIAS SOCIALES: TALCOTT PARSONS Y LOS ANTROPÓLOGOS AMERICANOS

Sugerimos que, para muchos usos, es útil definir el concepto de cultura de manera más estricta de lo que ha sido habitual en la tradición antropológica americana.

ALFRED KROEBER y TALCOTT PARSONS (1958)¹

Febvre, Elias y Williams confeccionaron genealogías para tradiciones particulares del pensamiento acerca de la cultura y la civilización, tradiciones y genealogías que identificaron respectivamente como francesa, alemana e inglesa. En 1937, en Estados Unidos, Talcott Parsons publicó una genealogía intelectual paralela, *The Structure of Social Action*, en la que, sin embargo, sólo figuraban científicos sociales. Además, no se contentó con trazar la historia de una idea. Como John Stuart Mill, Parsons revisó las tradiciones francesa y alemana, que tildó en cada caso de discursos positivista e idealista, para, al igual que Mill, ofrecer su propia síntesis.

Nacido en 1902, Talcott Parsons se educó en el Amherst College —donde se especializó en biología—, en la London School of Economics —a donde le atrajeron los pensadores socialistas Laski y Tawney, pero donde cayó bajo la influencia del antropólogo Bronislaw Malinowski— y en Heidelberg —al mismo tiempo que Norbert Elias, cuando todavía el legado de Max Weber, muerto en 1920, dominaba la teoría social—, Parsons escribió su tesis doctoral sobre las teorías alemanas acerca del capitalismo, prestando especial atención a Marx, Weber y Sombart. En 1926, aceptó una plaza en Harvard para enseñar economía y empezó a considerar

1. Véase Alfred L. Kroeber y Talcott Parsons, «The Concept of Culture and of Social System», *American Sociological Review*, n° 23, 1958, pág. 583.

las conexiones entre las teorías económica y sociológica. La tarea inicial que se fijó fue la de revisar el largo debate entre los dos partidos de teóricos europeos enzarzados en una batalla alrededor de la concepción de modernidad, los positivistas y los idealistas, herederos respectivamente de las tradiciones de la Ilustración y de la Contrailustración, las filosofías francesa y alemana de la historia.

Los positivistas más sofisticados en el seno de las ciencias sociales eran los utilitaristas, que dominaban el campo de la economía. Estaban convencidos de que, con la aplicación de los métodos científicos, sería finalmente posible desvelar regularidades en el comportamiento humano, regularidades semejantes a leyes. Éstas serían las leyes de la conducta y de la motivación individuales, ya que su enfoque era atomizador e individualista, una herencia del protestantismo, según Parsons. Finalmente, eran racionalistas y creían que la mayor parte de las otras gentes también lo era, tomando decisiones racionales y eficientes por lo que se refería a los asuntos importantes.

La tradición idealista se debía entender como una respuesta a las premisas utilitarias. Los idealistas negaban que hubiera leyes generales del comportamiento humano. Cada período histórico tenía sus propias leyes, cada cultura, sus dinámicas particulares. Más aún, las culturas modelaban a los individuos para sus propios fines. «Contra el mecanicismo, el individualismo, el atomismo, se situaba el organicismo, la subordinación —incluido el individuo humano— a la unidad, al todo».² Al final, donde los positivistas argüían que las estrategias individuales eran racionales y provechosas, la visión idealista era que la gente se conducía de acuerdo con ideas que a menudo eran irracionales o, incluso, místicas.

Los debates entre positivistas e idealistas tenían mucho en común con las controversias más amplias de los que proponían una civilización progresiva, racional y material frente a los que defendían la cultura, pero Parsons insistía en que había una diferencia crucial: los científicos sociales ponían a prueba sus teorías. Las teorías se medían contra lo que Parsons denominaba enérgicamente *los hechos*. Este juego dialéctico entre teoría e investigación empírica, «la interacción recíproca de nuevas percepciones y conocimientos factuales, por un lado, con cambios en los sistemas teóricos,

por el otro»,³ proporcionaba el ímpetu crucial para el progreso científico. Dado que las ideas se probaban contra la realidad, los científicos sociales no estaban condenados a ir dando vueltas en círculo, como los filósofos o los teóricos literarios. Y ya que los científicos sociales estaban planteando los mismos grandes temas, y visto que los mismos hechos eran accesibles a todo el mundo, Parsons creía que inevitablemente tenderían a converger en las mismas teorías mejoradas.

Cada escuela empezaba a partir de una observación verdadera de la acción humana. Para los utilitaristas, «el hecho central —un hecho más allá de cualquier duda— es que, en ciertos aspectos y hasta cierto grado, las acciones humanas son racionales».⁴ Parsons estaba de acuerdo de que esto era realmente un hecho, y uno que los idealistas ignoraban a costa propia. No obstante, apuntó que los utilitaristas, por su parte, también ignoraban otros dos hechos igualmente irrefutables. El primero es «el hecho de que los fenómenos son en verdad “orgánicos”, una caracterización oscurecida por las tendencias “atomizadoras” de las teorías positivas y utilitaristas».⁵ Los idealistas lo reconocían, haciendo del organicismo un principio central de sus teorizaciones. También encaraban otro hecho, a saber, «que los hombres mantienen y expresan “ideas” filosóficas —es decir, no científicas—» y que «asocian subjetivamente estas ideas de la manera más estrecha con los motivos que asignan a sus acciones». La gente no se comporta siempre racionalmente, persiguiendo con frecuencia metas sin valor utilitario. Esto también era «un hecho más allá de cualquier disputa», pero, aunque los utilitaristas lo podían aceptar en principio, no sabían cómo incorporarlo en sus teorías. Mayoritariamente, concluyeron que las preferencias últimas no eran susceptibles de ser investigadas científicamente. El economista simplemente tenía que aceptar los objetivos que la gente se marcaba para maximizar.

Pero Parsons identificó tres positivistas que estaban preparados para afrontar estos tozudos «hechos»: Marshall, Pareto y Durkheim. Marshall estaba de acuerdo en que el economista tenía que tener en cuenta los valores morales. Por ejemplo, apuntaba que el funcionamiento de los mercados necesitaba una creencia en la libertad. Pareto reconocía que las elecciones podían venir determinadas por valores irracionales, pero que, de todas maneras, debían proporcionar

2. Véase Talcott Parsons, *The Structure of Social Action: A Study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers*, Nueva York, Free Press, 1937, pág. 485.

3. *Ibid.*, pág. 11.

4. *Ibid.*, pág. 19.

5. *Ibid.*, pág. 480.

guías de acción internamente coherentes. También indicó que la mano oculta del mercado no reconciliaba necesariamente los medios y los fines del individuo con los de la sociedad. Es altamente apreciado por Parsons: «La evolución de Pareto, que a primera vista parece muy afín al positivismo, siguió definitivamente la dirección de una voluntarista teoría de la acción».⁶

Como Pareto, Durkheim rompió con la visión racionalista tradicional, según la cual, se debía abordar al individuo aislado, como si actuase solo, tratando de obtener satisfacciones personales lo mejor que podía. La sociedad tenía sus propios intereses e imponía sus metas a los individuos, a través del ritual y del simbolismo. La glosa de Parsons reza que «fines y normas ya no son meramente individuales, sino también sociales».⁷ En verdad, Durkheim se sintió inclinado a reconocer el grado en que la sociedad, como un parásito, colonizaba la conciencia individual y organizaba allí su vida, «afirmando explícitamente que la sociedad sólo existe en la mente de los individuos».⁸

Así pues, enfrentándose a los hechos, los sumos sacerdotes del positivismo se vieron forzados a demoler su propio templo, «En este colapso», argumentaba Parsons, «la pura evidencia empírica jugó un papel decisivo, paralelamente a consideraciones metodológicas y teóricas. Es un proceso que en muchas facetas resulta análogo a la reciente crisis interna de marco conceptual de la física clásica».⁹ Pero, una vez culminada la crítica, ¿qué iba a reemplazar al positivismo? La alternativa establecida era el idealismo. Durkheim se movió en esa dirección. «De hecho, Durkheim, al escapar de las redes del positivismo, se ha pasado de la raya y ha caído limpiamente en el idealismo».¹⁰ Pero ése no era un puerto seguro. El idealismo también se resquebrajaba si se lo confrontaba con «la pura evidencia empírica» de los hechos concretos.

Alemania era la patria del idealismo y Parsons identificó su punto de origen en el dualismo kantiano. La teoría de Kant requería separar la naturaleza biológica de la vida espiritual, «un hiato que aún persiste en la rigidez de la línea que se acostumbra a trazar en Alemania entre las ciencias naturales y las ciencias de la cultura o de la mente (*Geist*)».¹¹ Los idealistas advertían contra las premisas

6. *Ibid.*, pág. 460.

7. *Ibid.*, pág. 464.

8. *Ibid.*, pág. 442.

9. *Ibid.*, pág. 470.

10. *Ibid.*, pág. 445.

11. *Ibid.*, pág. 474.

reduccionistas y deterministas en el estudio del *Geist*. «Un corolario de la libertad humana era la individualidad única de todos los acontecimientos humanos, en la medida en que son “espirituales”».¹² Se seguía que no podía haber una teoría general de la vida mental, ni tampoco leyes generales de la historia. Una persona vivía en un mundo de símbolos, ideas y valores. Éstos proporcionan coherencia, presentando al actor «un complejo de significados», «un ideal hacia el cual orientar la acción».¹³ El observador sólo puede aprehender intuitivamente este complejo de significados, expresado en símbolos que se refieren los unos a los otros, más que a alguna realidad externa.

Por coherente que fuese y por atractivo ideológicamente que pudiese resultar, al menos para algunos, había una debilidad fatal en el corazón mismo del idealismo. Si los positivistas no podían explicar por qué las gentes optaban por unos fines determinados, los idealistas no tenían manera de dar cuenta de las consecuencias objetivas que se derivaban de los medios que usaban para alcanzar dichos fines. Los mejores pensadores del positivismo se habían visto obligados a tomar prestados elementos del idealismo. Tenían que reconocer que las gentes tenían que subordinar los intereses individuales a las metas colectivas, incluso si éstas eran irracionales desde un punto de vista egoísta. De la misma forma, el más grande de los idealistas, Max Weber, había introducido un elemento de positivismo en sus análisis del rol de las consecuencias no deliberadas, pero ineluctables, en la construcción de la historia.

Parsons consagró toda una cuarta parte del libro a bosquejar la evolución del pensamiento de Weber. Tal como él lo veía, el proyecto de Weber consistía en el desarrollo de una teoría antimarxista del capitalismo. Su preocupación particular fue la génesis del capitalismo y de su socia, la burocracia. Weber creía que un relato racional, material, del capitalismo era inadecuado porque negligía «el espíritu del capitalismo», los valores que lo configuraban y que, de hecho, lo habían precedido y daban cuenta de su emergencia. El sistema capitalista era el sistema económico más racional y técnicamente eficiente de la historia, pero había cuajado en primer lugar en el norte de Europa, sólo porque sus poblaciones, estratégicamente situadas, estaban preadaptadas a él en virtud de su religión protestante y, en particular, del calvinismo. No era que los calvinistas aspiraran a convertirse en capitalistas: sus principios morales —la

12. *Ibid.*, pág. 477.

13. *Ibid.*, págs. 482 y 483.

frugalidad, el espíritu de vocación y el respeto por la ley— estaban diseñados para alcanzar objetivos religiosos. Con todo, su religión predispuso a los puritanos hacia el ahorro, hacia el trabajo duro y hacia la toma de responsabilidades individuales, y así, casualmente, los preparó para ser capitalistas exitosos. Los medios que habían elegido para perseguir la salvación en el otro mundo les habían comportado un éxito no buscado en calidad de empresarios en éste. Otras religiones, que no fomentaban valores similares, habían dificultado el desarrollo del capitalismo y de la burocracia.

Aunque partían de distintas situaciones iniciales, Parsons no dejó de detectar «una convergencia notable, punto por punto, entre Weber y Durkheim».¹⁴ Trascendiendo las limitaciones del positivismo y del idealismo, ambos acabaron en el umbral mismo de la verdad, la teoría voluntarista de la acción. Desafortunadamente, Durkheim murió antes de poder entrar en la tierra prometida. Weber dudó en la frontera, pero, según Parsons, no pudo liberarse del prejuicio alemán de la incapacidad de la ciencia para explicar el espíritu. Por tanto, quedaba para Parsons el proponer una síntesis más elevada del idealismo y el positivismo. Llamó a esta teoría en construcción la teoría voluntarista de la acción o, más tarde, la teoría general de la acción, y pretendió que su advenimiento representaba la mayor revolución intelectual en las ciencias sociales desde el siglo XVI.

* * *

Parsons expuso los rasgos principales de esta nueva teoría de la acción en *El sistema social*, publicado en 1951. «En términos de acción, es conveniente clasificar el mundo objetivo como compuesto por tres clases de objetos: “sociales”, “físicos” y “culturales”».¹⁵ Cada clase de «objetos» formaba un sistema: sistema social, sistema de la biología y personalidad del individuo, y sistema cultural. Estos tres sistemas interactuaban para gobernar las elecciones que se suponía debía efectuar cada actor, pero no se los podía reducir el uno al otro. El individuo era a la vez un organismo biológico dotado de una personalidad particular, un ciudadano y miembro de la sociedad, así como un poco filósofo, con ideas, valores y teorías bullendo continuamente en su cabeza. Tal como habían estimado Pareto,

14. *Ibid.*, pág. 717.

15. Véase Talcott Parsons, *The Social System*, Nueva York, Free Press, 1951 (trad. cast.: *El sistema social*, Madrid, Revista de Occidente, 1966), pág. 4.

Durkheim y Weber, varias disciplinas habrían de colaborar para poder entender cómo se combinaban esos distintos sistemas para influenciar las acciones premeditadas.

En 1946, Parsons estableció en Harvard un Departamento de Relaciones Sociales, de adscripción interdisciplinar, reuniendo bajo su liderazgo a sociólogos, psicólogos y antropólogos. Lo que tenía en mente era una verdadera remodelación de las ciencias sociales, el establecimiento de una división del trabajo racional y una burocracia académica más ordenada y eficiente. La psicología se ocuparía del individuo, con la naturaleza humana y sus singularidades. La sociología tomaría como objeto los sistemas sociales. Quedaba lo que Parsons había pasado a llamar sistema cultural. Este concepto no había jugado un papel central en *The Structure of Social Action*, pero surgió hecho y derecho en 1951, con *El sistema social*. Entonces, la «cultura» se convirtió en un paraguas terminológico para el reino de las ideas y de los valores. Su medio era la circulación de símbolos: «Los objetos culturales son elementos simbólicos de las tradiciones culturales, ideas o creencias, símbolos expresivos o patrones de valores».¹⁶ La cultura entraba en la acción, pero también tenía una vida propia. «Excepto en tanto que parte de un sistema de acción concreto, un sistema cultural no “funciona”, simplemente “es”.»¹⁷

Pero, ¿quién se podía encargar de su estudio científico? Hasta entonces, generalmente se había dejado el sistema cultural en manos de los humanistas, con resultados insatisfactorios, pero había una ciencia social marginal que podía ser capaz de sacar algo más de partido de todo ello. Parsons sugirió que una ciencia de la cultura debía ser «aquello en lo que, según su trayectoria actual, se tiende a convertir la teoría antropológica».¹⁸ Sería una ciencia altamente especializada, centrada en «el sistema del modelo cultural como tal, y no en el sistema social con el que se involucra, ni con las personalidades como sistemas».

En la práctica, lo que quería decir es que las ciencias sociales se reorganizarían de acuerdo a criterios funcionales y que la antropología se encargaría de su propia tarea especializadas, el estudio de la cultura. Sin duda, la antropología debería deshacerse de gran parte del equipaje que había ido amontonando, pero se trataba de la única esperanza para salvar la disciplina. Parsons admitía que la antropología no había logrado nada similar a un nivel de precisión

16. *Ibid.*, pág. 4.

17. *Ibid.*, pág. 17.

18. *Ibid.*, pág. 553.

sobre su supuesto objeto de estudio: «En la teoría antropológica, no hay nada que se pueda llamar un acuerdo cerrado sobre la definición del concepto de cultura», observaba, en una salida irónica nada característica en él.¹⁹ Pero, en el futuro, los antropólogos se verían obligados a aceptar una concepción de cultura precisa y estrictamente limitada, definida por su posición en la trinidad de fuerzas que modelaba la acción: personalidad, relaciones sociales, ideas y valores. «Sólo con una definición semejante de su ámbito propio, podrá la antropología convertirse en una ciencia empírica analítica, independiente tanto de la sociología como de la psicología».²⁰

El desafío de Parsons supuso un sobresalto mayúsculo en la todavía pequeña comunidad profesional de la antropología americana (en 1947, la Asociación Antropológica Americana contaba únicamente con 408 miembros). Un año después de la publicación de *El sistema social*, las dos figuras más poderosas de la disciplina, Alfred Kroeber, en Berkeley, y Clyde Kluckhohn, en Harvard, se sintieron provocados a publicar una revisión masiva de las teorías antropológicas bajo el título *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*. Ésta fue su respuesta a Parsons en nombre de la antropología. En forma alguna se trataba de un grito de indignación. Kluckhohn, el antropólogo puntero en Harvard, había estado estrechamente asociado a Parsons desde los años treinta. Parsons lo citaba como miembro del pequeño grupo de estudiosos que leyeron y comentaron el manuscrito de *The Structure of Social Action*. Kluckhohn también había estado vinculado desde el principio al ambicioso plan de Parsons para establecer un departamento interdisciplinar de ciencias sociales en Harvard, que sería la base institucional para culminar su teoría general de la acción, ejemplificando la colaboradora división del trabajo que demandaba la nueva ciencia social. Junto con otros tres colegas, Parsons y Kluckhohn habían montado un *shop club* en Harvard, un grupo de discusión informal bautizado con el improbable nombre de *Levellers*, «Niveladores». «Al reunirnos en las casas de cada uno de nosotros», recordaba Parsons, «discutíamos todo un abanico de problemas que finalmente resultaron constituyentes en el experimento organizativo que fue el Departamento de Relaciones Sociales».²¹ Parsons y Kluckhohn ha-

19. *Ibid.*, pág. 15.

20. *Ibid.*, pág. 554.

21. Véase Talcott Parsons, «Clyde Kluckhohn and the Integration of the Social Sciences», en W. W. Taylor y otros (comps.), *Culture and Life. Essays in Memory of Clyde Kluckhohn*, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1973, pág. 32.

bían preparado juntos el terreno, impartiendo un curso interdisciplinar que condujo directamente al esbozo de una carta fundacional, «Hacia un Lenguaje Común para el Área de la Ciencia Social» («¿Por qué no el inglés?» recuerda Clifford Geertz preguntando con «cierto ingenio recalcitrante»²²).

Pero, aunque Kluckhohn era socio desde los albores de la empresa, no por ello dejaba de ser crítico con la misma. De hecho, fue la única voz disidente cuando el equipo de Parsons (para entonces ampliado e incluyendo como una figura clave a Edward Shils) redactó el borrador de la «Declaración general», que introducía el manifiesto de los parsonianos, *Toward a General Theory of Action* (1951). En concreto, Kluckhohn objetaba que se debería tratar, al menos parcialmente, la estructura social como un elemento de la cultura: «la estructura social es parte del mapa cultural, el sistema social se edifica sobre las vigas suministradas por la cultura, implícita y explícita».²³ Según Parsons, Kluckhohn tenía demasiado de humanista para poder aceptar que la estructura social se pudiera separar de la cultura en calidad de «un nivel auténticamente independiente en la organización de los componentes de la acción».²⁴

De manera más general, Kroeber y Kluckhohn objetaron que Parsons escribía acerca de cultura «en un sentido mucho más restringido que el uso antropológico»,²⁵ aunque hacían notar que, desde hacía algún tiempo, «se estaba moviendo en la dirección antropológica».²⁶ De todas maneras, parecían encontrar difícil identificar las razones precisas de su disidencia hasta que, al final, jugaron limpio y admitieron que la definición de Parsons exigiría que la antropología se redefiniera y que, en el proceso, abandonara partes de su imperio:

Nuestra incompleta satisfacción con Parsons brota probablemente del hecho de que su esquema se centre tan totalmente sobre la «acción». Esto deja poco espacio para algunos temas tradicionales de la

22. Véase Clifford Geertz, *After the Fact*, Cambridge, Harvard University Press, 1995 (trad. cast.: *Tras los hechos*, Barcelona, Paidós, 1994), pág. 100.

23. Véase Clyde Kluckhohn, nota en las págs. 26 y 27, en Talcott Parsons y Edward Shils (comps.), *Toward a General Theory of Action*, Cambridge, Harvard University Press, 1951.

24. Véase Parsons, «Clyde Kluckhohn and the Integration of the Social Sciences», pág. 55.

25. Véase Alfred L. Kroeber y Clyde Kluckhohn, *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*, Cambridge, Papers of the Peabody Museum, Harvard University, vol. 47, n° 1, 1952, pág. 15.

26. *Ibid.*, pág. 135.

investigación antropológica: arqueología, antropología histórica en general, difusión, ciertos aspectos del cambio cultural y otros similares (...) En particular, nos resistimos a su propuesta de que los «sistemas sociales» absorban elementos abstraídos que pensamos que se conciben mejor como parte de la totalidad de la cultura.²⁷

Al final, sin embargo, encontraron su propio camino para llegar a una conclusión muy similar a la de Parsons.

* * *

Culture, de Kroeber y Kluckhohn, era el intento más concienzudo de especificar qué daba de sí precisamente la concepción antropológica de cultura. Tabularon y clasificaron 164 definiciones de cultura («y de su casi sinónimo, civilización»). Las agruparon en dos amplias categorías: las nociones elitistas, etnocéntricas y pasadas de moda de los humanistas, que no aprobaban (Parsons ni siquiera se había molestado en abordarlas); y la concepción precisa en la que estaban convergiendo sistemáticamente los científicos y que apoyaban como favorita para llevarse todos los premios. En efecto, su narración delineaba el refinamiento de una idea de cultura moderna y científica, una idea con poder explicativo,²⁸ según afirmaban, y libre de los vagos usos de los humanistas.

Como sus homólogos humanistas, Kroeber y Kluckhohn construyeron una genealogía de la idea antropológica de cultura que tenían en mente. E. B. Tylor era quien la había definido por primera vez, en la frase que abre su *Cultura primitiva* (1871): «Cultura, o Civilización», había escrito Tylor, «tomada en su amplio sentido etnográfico, es el todo complejo que incluye el conocimiento, la creencia, el arte, la moral, la ley, la costumbre y cualquier otra capacidad o hábito adquirido por el hombre en tanto que miembro de una sociedad».²⁹ Cultura es un todo, se aprende e incluye prácticamente cualquier cosa en la que se puede pensar, a parte de la biología.

27. *Ibid.*, pág. 136.

28. «Si se nos preguntase “¿Cómo puede explicar alguna cosa una construcción lógica como cultura?” podríamos responder que se ha reconocido que otros conceptos y abstracciones lógicas —tales como «campo electromagnético» o «gen», que nadie ha visto nunca— sí han proporcionado servicios a la comprensión científica. Las abstracciones analíticas resumen un orden de relaciones entre fenómenos naturales, y las relaciones son tan reales como las cosas.» *Ibid.*, pág. 190.

29. Véase Edward Burnett Tylor, *Primitive culture*, Londres, John Murray, 1871 (trad. cast.: *Cultura primitiva*, Madrid, Ayuso, 1977), pág. 1.

Pero, aunque parezca extraño, se necesitaron muchos años antes de que la gente se diera cuenta de que Tylor había iniciado una revolución intelectual. Kroeber y Kluckhohn señalaron que, después de Tylor, había una larga pausa en el desarrollo de la idea antropológica de cultura. Durante treinta y dos años no aparecerían nuevas definiciones de cultura. Y entre 1900 y 1918, los años fundacionales de la antropología americana moderna, sólo se pueden rastrear otras seis. Culpaban al propio padre fundador, Franz Boas, de este estancamiento intelectual: no produjo su primera definición de cultura hasta que tuvo setenta y dos años. Pero Boas simplemente ralentizó el progreso de la ciencia. Entre 1920 y 1950, los científicos sociales americanos, muchos de ellos antropólogos, crearon no menos de 157 definiciones de cultura; en este período, se retomó, se refinó y se desarrolló la idea

El problema con la definición de Tylor es que juntaba demasiados elementos que no resultaban coherentes. Tylor había declarado que una cultura formaba un todo, pero su idea de todo era un listado de rasgos, con la consecuencia de que se podía inventariar una cultura, pero nunca analizarla. Kroeber y Kluckhohn creían que se tenía que tratar la cultura como un todo integrado y estructurado, constituido por partes conectadas. Tylor incluía demasiados elementos en la cultura y, en particular, no distinguía entre cultura y organización social. Era preferible estrechar la definición para discriminar entre cultura y sociedad, y para definir cultura como una materia referida a ideas más que a actos o instituciones.

El sistema de ideas que conformaba una cultura se podía observar indirectamente a través de «sus expresiones, materializaciones o resultados». De acuerdo con Kroeber y Kluckhohn, uno de los descubrimientos más recientes en el ámbito de la disciplina era que las ideas culturales se expresaban y comunicaban mediante símbolos. Este avance había llegado a ser central en la concepción moderna de cultura:

Ciertamente, tal como en 1951, hay entre filósofos, lingüistas, antropólogos, psicólogos y sociólogos un amplio reconocimiento del hecho de que la existencia de la cultura descansa indispensablemente sobre el desarrollo, en los primeros hombres, de las capacidades de simbolizar, de generalizar y de sustituir imaginativamente. Se necesita otra década para contemplar una mayor acentuación de este factor en nuestro pensamiento sobre la cultura.³⁰

30. Véase Kroeber y Kluckhohn, *Culture*, pág. 153.

Finalmente, «aquellas propiedades de la cultura que parecen más distintivas y más importantes» son sus valores. «De hecho, los valores proporcionan la única base para una comprensión completamente inteligible de la cultura, ya que, actualmente, todas las culturas se organizan primariamente en función de sus valores.» Estos valores eran «variables y relativos, no predeterminados y eternos». En consecuencia, para apreciar los valores de otros, se debe tomar una perspectiva relativista, para reconocer «que, a través de su cultura, todas las sociedades buscan valores, y en alguna medida los encuentran».³¹ Es este relativismo lo que distingue por encima de todo el enfoque antropológico de otras aproximaciones anteriores.

Aun pretendiendo que no tenían deseo alguno de añadir una 165^a definición formal de cultura a las 164 que habían examinado, Kroeber y Kluckhohn acabaron por sumarse a la forma en la cual «la mayoría de los científicos sociales formulan hoy esta idea central»: «la cultura consiste en modelos, explícitos e implícitos, de conducta y para la conducta, modelos adquiridos y transmitidos mediante símbolos». «Y el núcleo esencial de la cultura consiste en ideas (...) tradicionales (...) y, especialmente, en sus valores asociados.»³²

Como las genealogías de Febvre, Elias y Williams, la de Kroeber y Kluckhohn es esencialmente nacional, en este caso americana. Además, a partir del inicio del siglo xx, su genealogía se circunscribe a las ciencias sociales. Había habido una ruptura decisiva: la tradición de las ciencias sociales se había desembarazado de sus orígenes filosóficos (europeos) y surgía como un discurso científico distintivo (americano) acerca de la cultura. Kroeber y Kluckhohn señalaban apesadumbradamente que muchos humanistas aún se aferraban a sus nociones más vagas. Algunos sociólogos —incluso sociólogos americanos— también se inclinaban todavía por volver a trabajar el viejo contraste humanista y germano entre cultura y civilización, pero la mayor parte de los científicos sociales americanos solventes se habían alineado con el uso antropológico, que indicaba el camino correcto a seguir.

Los científicos sociales foráneos, sin embargo, se habían mostrado lentos en captar la importancia de la nueva idea. Incluso antropólogos sociales británicos como Radcliffe-Brown y Evans-Pritchard desdeñaban el concepto, quizás por razones nacionalistas. «La resistencia parece ser estilística, una cuestión idiomática, de

31. *Ibid.*, págs. 171-173, para todas las citas del párrafo.

32. *Ibid.*, pág. 181.

falta de gusto por el uso de una palabra que se ha establecido en primer lugar en una lengua ajena. Los americanos tienen muchos menos escrúpulos en tomar préstamos de los alemanes».³³ En Francia, los científicos sociales se mostraban «aun más reacios (...) y civilización, con sus implicaciones de avance y urbanismo, continúa siendo la palabra preferida por los franceses para denominar la cultura». Según Kroeber y Kluckhohn, tal vez este conservadurismo intelectual había contribuido a «un cierto retraso en puntos concretos del pensamiento teórico francés contemporáneo, en los campos social y cultural».

* * *

En la versión de Kroeber y Kluckhohn, la concepción científica de cultura surgía en oposición a las concepciones humanistas. Tylor había formulado su definición de cultura en un contraste deliberado con la definición elitista que Matthew Arnold había propuesto dos años antes, en *Culture and Anarchy*. Sin embargo, el impacto de la perspectiva de Tylor fue muy inferior al de la de Arnold, al menos durante muchos años. «Una o dos generaciones después», lamentaban Kroeber y Kluckhohn, «cien hablantes de inglés habrían continuado aceptando la definición de Arnold por cada uno que siquiera conociese la de Tylor, directamente o de segundas».³⁴ Mientras la definición de Arnold fue introducida prontamente en el Oxford English Dictionary (OED), la de Tylor fue citada por primera vez en el suplemento de 1933.

George Stocking, un historiador de la antropología ha desafiado este mito de origen. Ha argumentado que la «idea de cultura de Tylor estaba tal vez más cerca de su casi contemporáneo humanista, Matthew Arnold, que de su significado antropológico moderno. Y, en la medida que el uso que ambos hacían del concepto difería, se puede defender que, en ciertos aspectos, Arnold estaba más próximo que Tylor a dicho significado antropológico moderno».³⁵ Al fin y al cabo, Matthew Arnold estaba más inclinado que Tylor a adoptar una perspectiva relativista de la cultura, dado que la distinguía de la civilización mecánica y argumentaba que, aunque Gran Bretaña podía liderar el progreso industrial, ello no evitaba que su cul-

33. *Ibid.*, pág. 147.

34. *Ibid.*, pág. 147.

35. Véase George W. Stocking Jr., *Race, Culture and Evolution. Essays in the History of Anthropology*, Nueva York, Free Press, 1968, pág. 73.

tura estuviese viciada, tarada, cayendo por debajo del nivel alcanzado por otras culturas de la época. De todas formas, Arnold permaneció fiel al ideal europeo y, tal como destaca Stocking, habría considerado la expresión «cultura primitiva» como un oxímoron, una contradicción retórica. Por su parte, y al contrario que Arnold, Tylor suscribía la fe ilustrada en el progreso. Su pensamiento antropológico «era parte de la encarnación positivista decimonónica de la tradición progresista»³⁶. Tanto el uno como el otro «tuvieron contactos con el pensamiento alemán. Pero la raíz principal del razonamiento tyloriano se hunde en las tradiciones de la Ilustración francesa y del empirismo británico».³⁷

A juicio de Stocking, ni Tylor ni Arnold anticiparon la concepción moderna de cultura en antropología. «Antes de 1900, la “cultura” no había adquirido sus características connotaciones antropológicas modernas, ni en la tradición alemana ni en la angloamericana».³⁸ La persona responsable de introducir dichas «connotaciones antropológicas modernas» de la palabra cultura fue Franz Boas. Stocking rehuye proclamar que Boas «inventase» el concepto antropológico, pero pretende que, «lejos de obstaculizar su desarrollo», tal como habían sugerido Kroeber y Kluckhohn, «Boas representó un papel crucial en su aparición».³⁹ Era cierto que Boas no se había dedicado a disertaciones teóricas sobre la naturaleza de la cultura, pero, implícitos en muchos de sus escritos, se hayan «un número de elementos centrales en la moderna concepción antropológica de cultura: historicidad, pluralidad, determinismo conductual, integración y relativismo».⁴⁰ Stocking concluye diciendo que estos elementos «se pueden ver así surgir en la obra de Franz Boas, a partir de anteriores usos, evolucionistas o humanistas».

Stocking identificó el marcador clave de la idea antropológica moderna en el empleo del vocablo cultura en plural. En vez de «Cultura», los antropólogos, siguiendo a Boas, empezaron a escribir acerca de «culturas». Posteriormente, ha admitido que este uso plural se puede encontrar en Herder y Humboldt y que, de hecho, era un lugar común en la larga tradición de la etnología alemana,⁴¹ pero esto ni siquiera es evidente de que Boas fuese responsable de intro-

36. *Ibid.*, pág. 76.

37. *Ibid.*, pág. 90.

38. *Ibid.*, pág. 201.

39. *Ibid.*, pág. 202.

40. *Ibid.*, pág. 230.

41. Véase George W. Stocking Jr., *Victorian Anthropology*, Nueva York, Free Press, 1987, especialmente págs. 302-304.

ducir dicho uso plural en la antropología americana moderna. Kroeber y Kluckhohn, que estaban íntimamente familiarizados con la tradición boasiana, y que no albergaban rencor alguno contra Boas, sugerían que fueron Ralph Linton, en 1936, y Margaret Mead, en 1937, quienes primero distinguieron entre «cultura» y «una cultura».⁴² Esta pretensión es también algo enigmática, dado que alguien tan conocido como Ruth Benedict ya había publicado, a principios de los años treinta, materiales que trataban explícitamente de diferentes «culturas» nativas americanas. En cualquier caso, también apuntaron que incluso cuando Boas realmente escribía sobre «una cultura» más que sobre «cultura», titubeaba entre describirla como una adición accidental de elementos o una «totalidad espiritual integrada», animada por el «genio» de «un pueblo».⁴³ El acólito de Boas, Robert Lowie, adoptó un punto de vista similar. Según Lowie, por lo que a Boas respecta, «un fenómeno cultural es inteligible sólo desde su pasado; y dada la complejidad de este pasado, las generalizaciones cronológicas, como las de los físicos, son tan impracticables como lo son las generalizaciones intemporales».⁴⁴ Los cambios culturales eran los resultados de contactos casuales o se generaban a través de la respuesta creativa de algunos individuos a la tradición heredada, bajo el estímulo de los retos del entorno. Se seguía que las culturas no constituían sistemas integrados.

Sin duda es significativo que, si bien Lowie, Kroeber y Kluckhohn estaban impregnados del pensamiento de Boas, no le atribuían la nueva concepción antropológica de cultura. Si lo hubiesen hecho, se habrían visto obligados a remontar el origen de sus ideas hasta las concepciones de la escuela de etnología de Berlín, el marco en el que se formó el pensamiento boasiano. Woodruff ha observado que «muchos historiadores ingleses y americanos de la antropología tienden a eludir el tratamiento en profundidad de la influencia del pensamiento alemán en la etnología»⁴⁵ y que, en consecuencia, no han sabido estimar hasta que punto Boas era un producto de la escuela liberal de Berlín. Hasta 1886, año en que emigraría a Estados Unidos, Boas, que había entrado en el círculo de Berlín en 1882,

42. «Las definiciones de Linton y Mead parecen ser las primeras en hacer una distinción implícita entre «cultura» y «una cultura.» Este punto es simple, pero de gran importancia teórica.» Kroeber y Kluckhohn, *Culture*, pág. 49.

43. *Ibid.*, pág. 214.

44. Véase Robert H. Lowie, *The History of Ethnological Theory*, Nueva York, Holt, Rinehart & Winston, 1937, pág. 145.

45. Véase Woodruff D. Smith, *Politics and the Sciences of Culture in Germany, 1840-1920*, Nueva York, Oxford University Press, 1991, pág. 241, nota.

trabajó estrechamente con Virchow y Bastian —que le dirigió su tesis de habilitación, necesaria para ejercer como profesor en Alemania—. La argumentación antirracista que propuso en Columbia procedía directamente de Virchow. Y también lo hacía su hipótesis central —característicamente negativa—, según la cual la raza no determina la cultura. Su proyecto etnológico se basaba en la concepción de «área cultural» debida a Adolf Bastian. Woodruff Smith llega a afirmar que fue a través de Boas como sobrevivió la escuela de Berlín, al verse avasallada en la propia Alemania por una actitud intelectual imperante que se mostraba nacionalista, imperialista y racial en sus simpatías.⁴⁶

Años más tarde, Boas sugeriría ocasionalmente que se podían estudiar las culturas como sistemas funcionales, todos orgánicos, o que incluso un enfoque funcionalista podría representar una alternativa a la comprensión histórica. Sin embargo, no pondría énfasis en esta opción hasta 1930, y la suposición más plausible es que adoptase este viraje muy tardío y atípico bajo la influencia de los jóvenes brillantes que se acercaron a él como estudiantes durante los años veinte: Edward Sapir, Ruth Benedict y Margaret Mead, un círculo íntimo de amigos (y amantes), en el cual Sapir ejercía de mentor intelectual.

* * *

¿Cuándo una nueva concepción de cultura en antropología rompió con los discursos establecidos? Kroeber y Kluckhohn concluían que la ruptura epistemológica databa de 1871, con la definición de Tylor. Sin embargo, Stocking ha apuntado que Tylor mantuvo la idea de civilización progresiva del positivismo establecido, aunque la tradujese a un lenguaje evolucionista y la llamase cultura. Según Stocking, el gran salto se produjo en 1911, cuando el pensamiento de Boas adquirió un nuevo rumbo relativista. Sin embargo, como hemos visto, Boas era un exponente sólido de las ideas liberales en Berlín durante la década de 1880, cuando la escuela de Berlín revivía una tradición alemana que se remontaba hasta los escritos de Waitz y Klemm, a mediados del siglo XIX. Además, hasta 1930 Boas no postularía algo parecido a una concepción antropológica moderna de cultura, entendiéndola como un sistema integrado de sím-

46. De hecho, concluye que el «mayor impacto a largo plazo de la antropología neoliberal alemana no se dejó sentir en Alemania, sino en Estados Unidos, a través del trabajo de Franz Boas», *Ibid.*, pág. 113.

bolos, ideas y valores. Aparentemente, ninguno de estos momentos marca la introducción de un idea distintiva de cultura que rompiese con otras concepciones rivales para convertirse en el concepto organizador de una nueva ciencia.

Kroeber y Kluckhohn percibieron una repentina explosión en las reflexiones encuadradas en las ciencias sociales durante los años veinte y treinta. Por aquel entonces, las nociones de cultura «estaban adquiriendo gradualmente su actual significado técnico en las ciencias sociales».⁴⁷ Quizás fuera en ese momento cuando se dio un cambio radical en el pensamiento antropológico, si así fuese, el lugar obvio al que dirigir la mirada en busca de signos de revolución serían los estudiantes de Boas. En 1917, Robert Lowie impartió una serie de conferencias populares bajo el título de *Cultura y etnología*. Su argumentación consistía en que la cultura es «una cosa *sui generis* que sólo se puede explicar en sus propios términos».⁴⁸ No la determinaban ni la raza ni el entorno. La cultura era lo que Tylor había dicho que era, la herencia no biológica de la especie. Si uno observaba toda la trayectoria del desarrollo humano, había habido un avance secular.

Podemos comparar el progreso del género humano con el de un hombre de cien años, que se entretiene con cachaza en la guardería durante ochenta y cinco de los años de su vida, se toma diez años más para superar los estudios primarios y luego se apresura con velocidad centelleante a pasar el instituto y la universidad. Por lo que parece, la cultura es algo que crece con extremada lentitud hasta que se supera un determinado «umbral», momento en el que se lanza adelante como una flecha, incrementando progresivamente su ímpetu a un ritmo inesperado.⁴⁹

La etnología debería ser capaz de revelar finalmente la naturaleza y las fuentes de este progreso y, consecuentemente, Tylor había descrito con razón la antropología como «una ciencia esencialmente de reformadores».

Para 1920, Lowie mostraba más interés en las diferencias entre tradiciones culturales locales, pero rechazaba explícitamente que una cultura fuese un todo integrado:

47. Véase Kroeber y Kluckhohn. *Culture*, pág. 9.

48. Véase Robert H. Lowie, *Culture and Ethnology*, Nueva York, McMurtrie, 1917, pág. 66.

49. *Ibid.*, pág. 78.

Las culturas se desarrollan principalmente mediante préstamos debidos a contactos casuales. Nuestra propia civilización es un complejo de rasgos prestados en mayor medida incluso que el resto [de civilizaciones] (...) Su historiador ya no puede rendir por más tiempo una reverencia supersticiosa a ese batiburrillo sin plan alguno, a esa cuestión de remiendos y jirones llamada civilización.⁵⁰

En 1922, Alexander Goldenweiser, otro boasiano, publicó un libro titulado *Early Civilization: An Introduction to Anthropology*. El objetivo de Goldenweiser eran las ideas racistas y desplegaba las fami- liares objeciones boasianas a una visión racial de la historia. Las variaciones entre las razas eran insignificantes. Las civilizaciones atravesaban fronteras raciales y no era evidente que ni siquiera los elementos de nuestra propia civilización fuesen siempre una mejora sobre las prácticas de las civilizaciones «primitivas». Las civiliza- ciones se iban diferenciando entre sí a consecuencia de accidentes históricos locales, pero todas ellas tenían aspectos comunes que se derivaban de una dotación psíquica igualmente común a todos los seres humanos, así como de la difusión de las mejores prácticas.

Aunque Goldenweiser daba cuenta de distintos ejemplos de cul- turas que enfatizaban una unidad temática de una manera que hace recordar al lector moderno los métodos de Ruth Benedict en *Pat- terns of Culture*, para él, como para Lowie, una cultura era una co- lección variopinta de costumbres, técnicas y creencias, que pasaban de generación en generación o que se tomaban prestadas de otras. Incluso Kroeber, que desarrolló una vaga idea de modelos cultura- les considerada algo mística por sus colegas, insistía en que una cul- tura se tenía que tratar históricamente más que como un todo funcio- nal.

Cuando llegó, la ruptura en la tradición boasiana fue obra de una segunda generación de estudiantes, en su mayoría nacidos en América e inspirados por el liderazgo de Edward Sapir. En su ensa- yo fundamental, «Culture, Genuine and Spurious» —«Cultura, ge- nuina y espuria»—, publicado en 1924, Sapir anunciaba que se te- nía que desechar la perspectiva antropológica clásica sobre la cultura, es decir, que deberíamos deshacernos de lo que llamaba la idea técnica, etnológica, de cultura, la idea de Tylor y, en buena me- dida, también, la idea de Boas. Para «el etnólogo y el historiador de

las culturas», la cultura encarna «todo elemento heredado social- mente en la vida del hombre, material y espiritual». En último tér- mino, la cultura es colindante con la humanidad, ya que incluso «el más bajo de los salvajes» tiene cultura. El drama de Pericles, la dí- namo eléctrica o las técnicas y creencias de los cazadores-recolec- tores «son todos elementos culturales, indiferentemente y por igual». Con todo, Sapir concluía diciendo que, entendida así, podría ser mejor hablar de «civilización» en lugar de «cultura», para remachar afirmando que, en cualquier caso, «no pretendo hacer uso del tér- mino “cultura” en este sentido técnico».⁵¹

En una segunda acepción, la cultura connota «una idea de refi- namiento individual más bien convencional». Naturalmente, esto es lo que era la cultura según Matthew Arnold. Sapir observó que los defensores de semejante visión exhibían con frecuencia un cier- to distanciamiento de la vida cotidiana y una fijación en el pasado, hasta el punto de que su acercamiento a la cultura se podía trans- formar fácilmente en una cuestión de estilo más que de sustancia, cuajando en un divertido escepticismo, si no degenerando en esno- bismo, lo cual era aun peor. De todas formas, había algo en esta idea a lo cual el antropólogo haría bien en prestar atención.

Restaba el tercer significado de cultura, que «es el menos fácil de definir y de ilustrar satisfactoriamente, quizás porque quienes lo usan sólo muy raramente son capaces de darnos una idea perfecta- mente clara de lo que quieren decir con cultura».⁵² En este sentido, el vocablo cultura combinaba elementos de los otros dos usos. Como en el uso técnico, etnológico, la cultura se concebía como el legado de un grupo, pero se refería particularmente a los elementos tradi- cionalmente destacados por los humanistas, «las posesiones espiri- tuales de un grupo», algunas de las cuales eran «intrínsecamente más valiosas, más características, más significativas en un sentido espiritual que el resto». Y tal y como habían insistido los grandes humanistas, eran estos elementos espirituales los que daban senti- do a la vida del individuo.

Entendida de esta manera, era la cultura la que confería «su lu- gar distintivo en el mundo a un pueblo determinado». «Así, la cul- tura se puede definir brevemente como civilización en la medida

50. Véase Robert Lowie, *Primitive Society*, Nueva York, Harper, 1920, págs. 440 y 441. Un cierto número de antropólogos americanos defienden que este pasaje no significa lo que parece y que Lowie no era el difusionista radical que sugiere. En mi opinión, se puede confiar en que Lowie decía lo que quería decir, y sin ambigüedad.

51. Véase D. G. Mandelbaum (comp.), *Selected Writings of Edward Sapir*, Berkeley, University of California Press, 1949, pág. 309 [la referencia original es Edward Sapir, «Culture, Genuine and Spurious», *American Journal of Sociology*, n° 29, 1924, págs. 401-429].

52. *Ibid.*, pág. 310.

que encarna el genio nacional». ⁵³ Sapir comentaba que ésta era con mucho la visión popular sobre la cultura, y aceptaba que esta asociación de una cultura con una nación podía suscitar chovinismo o racismo. No obstante, incorporaba una percepción que el etnólogo y el psicólogo social se habían perdido: «Continúa siendo verdad que amplios grupos de personas en todas partes tienden a pensar y actuar de acuerdo con prácticamente todas las formas instintivas, que les son en gran medida peculiares».

Sapir también distinguía entre lo que llamaba cultura genuina y cultura espuria. Una cultura genuina presenta una rica variedad interna, pero es un todo unificado y coherente: «nada carece de sentido espiritual». ⁵⁴ Es armoniosa como lo fueron la Atenas de Pericles o la Inglaterra isabelina, y no un mero «híbrido espiritual confeccionado con parches contradictorios». ⁵⁵ Es una ilusión creer que el progreso científico nos pueda ayudar a alcanzar una «más honda armonía vital, una cultura más profunda y satisfactoria». Los etnólogos han reconocido la «frecuente vitalidad de las culturas», incluso allí donde la tecnología es rudimentaria. ⁵⁶ Es más, el arte, la religión y la vida económica están entrelazados en las sociedades primitivas. En las sociedades industriales, las metas de la vida se han escindido y sus funciones se han separado, de tal manera que «nuestros yoes espirituales están hambrientos durante la mayor parte del tiempo, casi durante todo el tiempo». ⁵⁷ El individuo cultivado sólo puede vincular «yo con alma matriz» cuando su personalidad se une «a la de las grandes mentes y corazones que la sociedad ha reconocido como sus creadores significativos». La cultura genuina de un individuo «debe y necesita crecer orgánicamente en el suelo rico de una cultura comunitaria». ⁵⁸

Era la cultura en este sentido la que se debía convertir en el objeto de la antropología, pero los antropólogos la habían descuidado, aunque tal vez se sentían incómodamente conscientes de que esos «elementos subyacentes en las civilizaciones, cuyo estudio es la provincia del etnólogo y del historiador de la cultura, constituyen una cultura, cuya interpretación adecuada se halle a su vez plagada de dificultades, dejándose a menudo en manos de los hombres de le-

53. *Ibid.*, pág. 311.

54. *Ibid.*, pág. 317.

55. *Ibid.*, pág. 318.

56. *Ibid.*, pág. 321.

57. *Ibid.*, pág. 323.

58. *Ibid.*, pág. 324.

tras». ⁵⁹ En resumen, Sapir estaba haciendo la escandalosa propuesta de que los etnólogos abandonasen lo que denominaba civilización, su objeto de estudio tradicional, al que Boas había permanecido leal, para adoptar en su lugar una clásica idea humanística de cultura, en tanto que *Geist* nacional.

Ruth Benedict trabajó estrechamente con Boas, pero también sufrió una fuerte influencia por parte de Sapir. Menos de una década más tarde, en *Patterns of Culture*, su imagen directriz de una cultura iba a ser un estilo artístico. Citaba pocos antropólogos, pero apelaba a una línea de pensadores alemanes, desde Dilthey hasta Spengler. Reconocía la distinción de este último entre culturas apolíneas y fáusticas en Europa, como la fuente inmediata del contraste que ella misma establecía entre los estilos culturales del Pueblo de Nuevo México y los nativos de la costa noroeste, aunque estaba igualmente en deuda —y también Spengler— con la caracterización nietzschiana de tipos apolíneos y dionisiacos de culturas, desarrollada en el *Nacimiento de la tragedia*, que había leído con gran pasión cuando era una estudiante.

Para Benedict, la integración de una cultura era comparable a la cristalización de una personalidad. Las culturas tenían sus propias personalidades colectivas —los dobu, por ejemplo, eran paranoicos, mientras que los kwakiutl eran megalomaníacos—, que, a su vez, imprimían un tipo de personalidad modal en los individuos criados en cada cultura.

La historia de vida del individuo es primero, y sobre todo, una acomodación a los patrones y normas transmitidos tradicionalmente por la comunidad. Desde el momento del nacimiento, las costumbres que lo rodean modelan su experiencia y su conducta. Para cuando puede hablar, ya es el retoño de su cultura y, para cuando ha crecido y es capaz de tomar parte en sus actividades, sus hábitos son los de su cultura, sus creencias las de su cultura, sus imposibilidades las de su cultura. ⁶⁰

Sapir era escéptico acerca de la sugerencia de que las culturas tuviesen personalidades colectivas. Criticando la descripción de Dobu hecha por Benedict, les dijo a sus estudiantes: «Una cultura no puede ser paranoica». ⁶¹ También estaba comprometido con la

59. *Ibid.*, pág. 314.

60. Véase Ruth Benedict, *Patterns of Culture*, Boston, Houghton Mifflin, 1934, págs. 2-3.

61. Véase la reconstrucción de una de las lecciones sobre el tema de cultura

opinión de que los individuos podían, y debían, ejercer una independencia creativa, con lo cual era reticente a cualquier forma de determinismo cultural. Aunque los individuos se adaptaban a una cultura, ello no implicaba modificaciones fundamentales de la personalidad. «Sospecho que el individuo dobu o kwakiutl son muy parecidos a nosotros mismos; simplemente están manipulando una serie de modelos diferentes... Tienes que conocer al individuo antes de saber que es lo que el bagaje de su cultura significa para él.»

Sapir y Ruth Benedict eran los más creativos de los jóvenes asociados a Boas durante los años veinte, y él siguió la dirección que marcaban o, al menos, dio su bendición a la empresa en la que se estaban embarcando. Margaret Mead, que se convertiría en la divulgadora más exitosa de los estudios de «cultura y personalidad», hacía notar que, por aquel entonces, Boas

sentía que ya se había invertido suficiente trabajo en demostrar que los pueblos tomaban préstamos los unos de los otros, que ninguna sociedad evolucionaba aislada, sino que se veían constantemente influidas en su desarrollo por otras personas, otras culturas y otros niveles de tecnología. Decidió que había llegado el momento de acometer el conjunto de problemas que vinculaban el desarrollo de los individuos con lo que era distintivo de la cultura en la que se habían criado.⁶²

Ésta es una perspectiva lealista, que pasa por encima de la ruptura radical iniciada por Sapir y Ruth Benedict. Robert Lowie, el ortodoxo de la vieja escuela boasiana, no tenía duda alguna sobre que esto era una herejía. El ensayo de Sapir, escribió, «no tiene nada que ver con la antropología, ya que Sapir deja explícitamente de lado “el significado técnico de cultura”, tratando con algo más allá de la esfera de la ciencia».⁶³ El propio Boas, para entonces un hombre en la setentena, hizo algunas concesiones a los elementos enérgicos, ambiciosos y creativos de su entorno, pero en el manual que editó en 1938, *General Anthropology*, reafirmó su visión historicista

impartidas por Sapir en Yale en Judith T. Irvine, *Edward Sapir: The Psychology of Culture*, Berlín, Mouton de Gruyter, 1994, pág. 183.

62. Véase Margaret Mead, *Blackberry Winter*, Nueva York, William Morrow, 1972, pág. 126.

63. Véase Robert Lowie (comp.), *Letters from Edward Sapir to Robert H. Lowie*, documentos mimeografiados, Departamento de Antropología, Universidad de California, Berkeley, 1965.

de la cultura como un conglomerado de rasgos unidos débil y accidentalmente.

* * *

Aunque Kroeber y Kluckhohn se resistían a admitir el hecho, había sido Parsons quien había creado la necesidad de una concepción de la cultura moderna y propia de las ciencias sociales, y quien había persuadido a los líderes de la antropología estadounidense de que su disciplina sólo podría florecer si asumían esa visión de la cultura como su especialidad particular. Fue su desafío el que obligó a los antropólogos a reexaminar sus ideas sobre la cultura y a afinar su enfoque al respecto.

Kroeber y Kluckhohn excavaron en su propia historia para buscar fórmulas ancestrales que pudieran encajar más o menos con la nueva concepción y, por supuesto, algunas encontraron, ya que Parsons había extraído su esquema de la tradición romántica alemana, la misma que había influido a muchos antropólogos, incluido Sapir. En la tradición alemana, se trataba la cultura como un sistema de ideas y valores, expresados en símbolos y materializados en la religión y el arte. Al absorber los valores de una cultura y hacerlos suyos, el individuo hallaba un propósito en la vida y un sentimiento de identidad. Lo que había hecho Parsons era coger esta venerable idea y situarla en el seno de una teoría general sobre la acción social. Hecho esto, invitó a los antropólogos a estudiarla, como su contribución a un ejercicio interdisciplinar.

Al mismo tiempo, se animó a los antropólogos a ignorar la biología, la personalidad, las instituciones sociales y las cuestiones históricas, dado que éstas eran entonces objeto de otras disciplinas. Kroeber y Kluckhohn protestaron contra el deseo parsoniano de excluir algunos de los intereses tradicionales de la antropología, sobre todo la difusión y la historia. Algunos de los antropólogos, incluyendo a Kluckhohn, eran particularmente reacios a abjurar del estudio de la estructura social. Pero éste era el precio que debían pagar para que se les garantizase la libertad en su propio dominio dentro de la nueva utopía de la ciencia social interdisciplinar, un mundo feliz con su correspondiente teoría maestra, la teoría general de la acción del propio Parsons.

Entre 1957 y 1958, Parsons se pasó un año en el Centro para Estudios Avanzados en las Ciencias de la Conducta, en Standford, California. Kroeber estaba cerca, en Berkeley, y ambos mantuvieron una serie de discusiones, en el curso de las cuales redactaron el bo-

rrador de un manifiesto. Fue publicado en la *American Sociological Review*, en 1958, bajo el título de «The Concepts of Culture and of Social System». El sociólogo Howard Becker ha comparado su impacto al de «un acuerdo jurisdiccional (como éstos en los que los constructores deciden cuánto trabajo pueden hacer los carpinteros y cuánto deben asumir los electricistas)». ⁶⁴ Sin embargo, es difícil resistirse a la imagen de un tratado diplomático entre potencias antaño rivales. «Fue para mí una gran satisfacción», recordaba Parsons, «cuando el profesor Kroeber, que entonces era con seguridad el decano de los antropólogos estadounidenses, propuso que él y yo debíamos hacer una declaración conjunta, cuya principal intención sería enfatizar la distinción entre sistema cultural y sistema social, tratando de clarificar sus naturalezas respectivas y las relaciones entre uno y otro». ⁶⁵

Aunque Parsons permitió diplomáticamente que Kroeber firmase como primer autor, era la concepción de Parsons la que había triunfado:

Sugerimos que, para muchos usos, es útil definir el concepto de *cultura* más estrictamente de lo que ha sido habitual en la tradición antropológica americana, restringiendo su referencia a los contenidos y patrones de valores, ideas y otros sistemas significativamente simbólicos creados y transmitidos en tanto que factores modeladores de la conducta humana y de los artefactos producidos mediante la conducta. Por otro lado, sugerimos que el término *sociedad* —o, más generalmente, *sistema social*— se emplee para designar el sistema específicamente relacional de interacciones entre individuos y colectivos. ⁶⁶

Los dos hombres utilizaban el lenguaje de la diplomacia. Dos grandes potencias habían alcanzado un acuerdo, incluso un nueva alianza ofensiva.

Por lo tanto, proponemos una tregua en las riñas sobre si se comprende mejor la cultura desde la perspectiva de la sociedad o la sociedad desde la de la cultura (...) Las perspectivas tradicionales de la

64. Véase Howard S. Becker, «Culture: A Sociological View», *Yale Review*, n° 71, 1980, pág. 517.

65. Véase Talcott Parsons, «Culture and Social System Revisited», en Louis Schneider y Charles M. Bonjean (comps.), *The Idea of Culture in the Social Sciences*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973, pág. 33.

66. Véase Alfred L. Kroeber y Talcott Parsons, «The Concept of Culture and of Social System», *American Sociological Review*, n° 23, 1958, pág. 583.

antropología y de la sociología se deberían mezclar en un condominio temporal que condujese a atacar, diferenciadamente pero en última instancia en colaboración, los problemas de aquellas áreas intermedias en las que ambas están implicadas. ⁶⁷

En 1973, reflexionando acerca de esa tregua, Parsons señalaba que había marcado un nuevo comienzo:

Pienso que quizás se pueda decir que, en aquel tiempo, la posición por la que optamos Kroeber y yo estaba lejos de ser aceptada de manera general a cada lado de la línea [de frontera] disciplinar. Pienso, sin embargo, que, en los años transcurridos, se ha producido un progreso substancial en esa dirección [*sic*]. En el lado antropológico, por ejemplo, citaré las evoluciones extremadamente interesantes, aunque en absoluto idénticas, de los trabajos recientes de autores como Clifford Geertz y David Schneider, ambos formados en el Departamento de Relaciones Sociales de Harvard, claro está. ⁶⁸

Tal como apuntaba Parsons, antropólogos de Harvard habían estado impulsando proyectos parsonianos a menudo trabajando como miembros de equipos interdisciplinarios. Kluckhohn llevó adelante un proyecto de investigación que pretendía demostrar la manera como los valores modelan las vidas; dirigía el «Estudio comparado de valores en cinco culturas», que se puso en marcha en el oeste de Nuevo México y estuvo funcionando desde 1949 a 1955. La investigación temprana de Clifford Geertz en Indonesia se organizó como un aspecto de un esfuerzo de colaboración más amplio, al igual que el trabajo de campo de David Schneider en Yap. Sin embargo, y pese a que Parsons los mencionaba específicamente como figuras representativas de la nueva generación parsoniana de la antropología americana, Geertz y Schneider empezaron a distanciarse paulatinamente del cuartel general de Cambridge (Harvard, en Massachusetts) y a cuestionar que el estudio de la cultura no fuera más que una parte de una tarea mayor, empezaron a discutir, en fin, que los antropólogos no fueran más que las criadas de una teoría general de la acción. A medida que pasaba el tiempo, los dos resolvieron estudiar la cultura como un sistema autónomo, que podía ser investigado por sí mismo.

Los dos jóvenes parsonianos también refinaron el ya restringido espectro de fenómenos que se debían tratar en calidad de cultura-

67. *Ibid.*, pág. 585.

68. *Ibid.*, pág. Véase Parsons, «Culture and Social System Revisited», pág. 33.

les. El propio Parsons introdujo más distinciones entre cultura expresiva y cognitiva, entre valores y normas. Clifford Geertz publicó elegantes elaboraciones de la fórmula de Parsons, pero David Schneider fue finalmente más lejos: llegó a defender que la cultura debía excluir las normas. La cultura era «un sistema de símbolos y significados». ⁶⁹ Las normas eran una cosa totalmente distinta. La cultura «contrasta con las normas en el hecho de que las normas están orientadas hacia modelos *para la acción*, mientras que la cultura constituye un cuerpo de definiciones, premisas, postulados, presunciones, proposiciones y percepciones sobre la naturaleza del universo y el lugar del hombre en él». ⁷⁰ Luego, en la manos de estos jóvenes antropólogos, las distinciones parsonianas se hicieron más y más finas, y la noción de cultura se convirtió en más especializada, pero también se le fue privando cada vez más del arropamiento de la acción.

¿Cuáles eran los métodos adecuados para el estudio de la cultura si se la concebía como un mundo simbólico de ideas y valores? Parsons mismo había sugerido que los procedimientos adecuados eran la interpretación intuitiva, la *verstehen* de Dilthey o Weber; o bien, quizás, los métodos interpretativos del psicoanálisis, tal como vino a pensar más tarde; también la lingüística ofrecía otros modelos seductores. En cualquier caso, la clave era que se debían tratar los símbolos como un sistema autosuficiente y no como un conjunto de etiquetas para una realidad externa. La «conexión entre un símbolo particular y su significado es siempre arbitraria en el sentido causal», escribía Parsons. «El único elemento intrínseco común a los símbolos y a sus significados es el orden. Y éste nunca se puede captar a partir del estudio aislado de algunos símbolos en particular, sino según sus relaciones mutuas dentro de sistemas» (y hacía notar que el reconocimiento de lo que característicamente denominaba «este hecho» era una fuente principal del organicismo del pensamiento social alemán). ⁷¹

De ahí, sólo hay un paso a argumentar que la relación entre el símbolo y la realidad puede ser el reverso de lo que asume el sentido común. «El quid de la cuestión es que el “mundo real” se construye en gran medida de forma inconsciente sobre los hábitos lin-

69. Véase David M. Schneider, «Notes Toward a Theory of Culture», en K. Basso y H. Selby (comps.), *Meaning in Anthropology*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1976, pág. 198.

70. *Ibid.*, págs. 202 y 203.

71. Véase Parsons, *The Structure of Social Action*, pág. 484.

güísticos del grupo», había escrito Sapir, «Dos lenguas no son nunca tan similares como para poder considerar que representan la misma realidad social. Los mundos en los que viven las distintas sociedades son mundos distintos, no simplemente el mismo mundo con diferentes etiquetas». ⁷² Se deriva que los símbolos pueden construir eso que tomamos como real. Tal como lo expresó David Schneider: «la “naturaleza” y los “hechos de la vida” son también un caso especial de la definición cultural de las cosas; no tienen una existencia independiente aparte de la manera como los define la cultura». ⁷³ El prestigio de los modelos lingüísticos reforzaba la idea de que la cultura era una cosa por sí misma, flotando libremente, un sistema cerrado y autoreferencial, como un lenguaje o, al menos, como un diccionario monolingüe o como una gramática científica. Además, la lingüística daba seguridad al antropólogo al suministrarle métodos verdaderos y probados para el estudio de la cultura, ya que los lingüistas, los filósofos lingüísticos o los estudiosos de la teoría literaria los habían trabajado previamente.

Incluso un mundo de la cultura puramente simbólico podía ser susceptible de investigación científica. Al fin y al cabo, aparentemente, la lingüística era una ciencia. Kroeber y (con menos certeza) Kluckhohn esperaban ansiosamente una rápida victoria de la concepción científica de la cultura. Sin embargo, era posible que hubiera algo en la naturaleza misma de la cultura que la hiciese resistente a cualquier estrategia de investigación positivista. Kroeber y Kluckhohn daban a entender que las visiones antropológica y humanista de la cultura eran opuestas, pero Clifford Geertz empezó a defender que los antropólogos debían tomar a los idealistas como modelo, y admitió que su meta debería ser la interpretación más que la explicación científica. Con el tiempo, llegaría a guiar la corriente principal de la antropología cultural americana de vuelta hacia una perspectiva que reafirmaría las concepciones humanistas de finales del siglo XIX.

72. Véase D. G. Mandelbaum (comp.), *Selected Writings of Edward Sapir*, Berkeley, University of California Press, 1949, pág. 162 (el título del texto original en cuestión, publicado por Edward Sapir en 1929, es «The Status of Linguistics as a Science»).

73. Véase David Schneider, «Notes Toward a Theory of Culture», pág. 204.

LECTURAS COMPLEMENTARIAS

Véanse Martin Martell, «Talcott Parsons», en *International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 18, Biographical Supplement, 1979, págs. 609-630; Bruce C. Wearne, *The Theory and Scholarship of Talcott Parsons to 1951*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989; Michael Schmid, «The Concept of Culture and Its Place Within a Theory of Social Action: A Critique of Talcott Parsons's Theory of Culture», en Richard Munch y Neil J. Smelser (comps.), *Theory of Culture*, Berkeley, University of California Press, 1992; James Peacock, «The Third Stream: Weber, Parsons and Geertz», *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, 7, 1981, págs. 122-129.

Sobre los antropólogos, existe una voluminosa bibliografía; como complemento de las fuentes citadas en notas, véanse George W. Stocking Jr., *Race, Culture and Evolution: Essays in the History of Anthropology*, Nueva York, Free Press, 1968; Han Vermeulen y Arturo Roldan (comps.), *Fieldwork and Footnotes: Studies in the History of European Anthropology*, Londres, Routledge, 1995.

Segunda parte
EXPERIMENTOS

Capítulo 3

CLIFFORD GEERTZ: LA CULTURA COMO RELIGIÓN Y COMO GRAN ÓPERA

No importa cuánto se llame la atención sobre los hechos supuestamente duros de la existencia social —quién posee los medios de producción, quién tiene los cañones, los *dossieres* o los diarios—, los hechos también supuestamente blandos de esa misma existencia —de qué imagina la gente que se trata la vida, cómo piensan que se debería vivir, qué fundamenta las creencias, legitima el castigo, sostiene la esperanza o explica la pérdida— se amontonan para perturbar cualquier panorama simple de poder, deseo, cálculo e interés (...) Volcado en una olímpica certeza, en un método codificable o simplemente ansioso por buscar una causa, uno puede ignorar, oscurecer o pronunciar sin fuerza tales hechos. Pero no por ello se marchan. Sean cualesquiera las enfermedades del concepto de «cultura» («culturas», «formas culturales»...), no hay otro remedio que persistir pese a ellas. La sordera tonal, voluntaria o congénita, no servirá, por beligerante que sea.

CLIFFORD GEERTZ¹

De manera característica, Clifford Geertz se presenta a sí mismo ante el lector en el papel de etnógrafo o, más modesta y específicamente, a través de una imagen recurrente, la de un hombre que se descubre en una ciudad extraña, caminando, un poco al azar, por su laberinto de callejones, tratando de captar el significado de lo que ve y oye. Este etnógrafo peculiar es también un intelectual y un *dandy* literario, interesado apasionadamente por el ritual, pero con un cierto gusto por los mercados, los juegos y las *kermesses*. «Me

1. Véase Clifford Geertz, *After the Fact*, Cambridge, Harvard University Press, 1995, pág. 43 (trad. cast.: *Tras los hechos. Dos países, cuatro décadas y un antropólogo*, Barcelona, Paidós, 1996).

siento incómodo cuando me alejo demasiado de las inmediaciones de la vida social», observa.²

En sus obras tempranas, se hallan algunas severas disquisiciones teóricas, pero su inclinación natural es la del ensayista en lugar de la del constructor de sistemas, como Parsons. Prefiere las declaraciones del estilo «lo tomas o lo dejas», apuntaladas con la invocación a autoridades poderosas. Bien entrada su carrera, ha dado en favorecer más y más el uso en sus ensayos de epigramas, parábolas y metáforas extendidas. «Las argumentaciones crecen oblicuamente, y el lenguaje con ellas, porque cuanto más ordenada y directamente se presenta un rumbo, un recorrido, más desaconsejable parece».³ Apenas puede sorprender, pues, la recurrencia de las quejas acerca de la falta de desarrollo sistemático de las ideas y métodos de Geertz, acerca de la vaguedad de sus conceptos cruciales y de falta de resolución de las contradicciones que plantea implícitamente.

Y, sin embargo, no hay duda de que se debe tomar muy en serio la influencia teórica de Geertz. Ha escrito con gran elocuencia sobre una idea concreta de cultura, ha aplicado esa idea al análisis de casos particulares y, al hacerlo, ha insuflado un atractivo seductor en la aproximación cultural, despertando el interés de muchos que de otra manera habrían permanecido indiferentes a los escritos antropológicos. En breve, ha puesto en marcha una nueva idea de cultura. Al leer sus libros y ensayos, se puede trazar la trayectoria de la concepción antropológica de la cultura durante la segunda mitad del siglo xx.

Y no es que la argumentación de Geertz siga necesariamente un sendero determinado, llevado por la lógica de un proyecto intelectual. El propio Geertz describe su desarrollo profesional como una serie de accidentes mayormente felices (tal vez esto sea una deformación profesional, ya que, a menudo, los antropólogos, sintonizados de oficio con desplazamientos y descubrimientos casuales, tienen una gran fe en su propia suerte y en su «serendipidad», en su don para hacer descubrimientos afortunados de manera accidental). «Fui al Antioch College, en Ohio. Estuve en la Segunda Guerra Mundial y, tras volver, alargué la GI Bill* hasta Antioch. Sin la GI

Bill, probablemente no habría ido a la universidad en absoluto».⁴ Al graduarse —«saliendo a trompicones de unos estudios en inglés y buscando algo más conectado con el mundo real»—,⁵ su profesor de filosofía le aconsejó que, a pesar del hecho de que prácticamente no había seguido ninguna asignatura de ciencias sociales, contemplase la posibilidad de ir al Departamento de Relaciones Sociales de Harvard y, concretamente, que se pensara si quería estudiar antropología, que no se enseñaba en Antioch. Por casualidad, un amigo de la universidad fue capaz de arreglar un encuentro de Clifford Geertz y su mujer con Margaret Mead. «No nos conocía de Adam, lo único que sabía era que éramos dos jovencuelos de una universidad del medio oeste que queríamos meternos en el mundo de la antropología. Y creo que pasó cinco horas con nosotros, mostrándonos sus notas de campo de Bali, todo tipo de notas, y urgiéndonos a ir allí... Así que salimos convencidos y pedimos la admisión en el [Departamento de] Relaciones Sociales.»⁶

En 1949, Clifford y Hildred Geertz ingresaron en la Escuela de Posgrado de Harvard. Su primer año en el escenario experimental del Relaciones Sociales resultó estimulante, pero todavía tenían que fijar un terreno para su investigación. A esas alturas, otro padrino entró en escena:

En el verano posterior a mi primer año (...) otro profesor entró en la oficina del Museo Peabody (...) Dijo (era un hombre de pocas palabras, en general seco): «Estamos formando un equipo para ir a Indonesia. Necesitamos a alguien para religión y alguien para parentesco. ¿Queréis venir tu y tu mujer?» Sabiendo poca cosa más que donde estaba Indonesia, y aun con inexactitud, dije «Sí». Fui a casa a contarle a mi mujer lo que había ocurrido y nos dispusimos a descubrir en qué nos había metido.⁷

Se planearon sus estudios en religión y parentesco para encajarlos en un proyecto de equipo más amplio que «era el sello y la imagen mismas de la Idea de Relaciones Sociales: un proyecto de campo en equipo, bien financiado, multidisciplinar y a largo plazo, dirigido al estudio no de una cultura tribal aislada, sino de una civiliza-

2. Véase Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, Nueva York, Basic Books, 1973, pág. vii (trad. cast.: *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 2000).

3. Véase Clifford Geertz, *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*, Nueva York, Basic Books, 1983, pág. 6 (trad. cast.: *Conocimiento local. Ensayos en la interpretación de las culturas*, Barcelona, Paidós, 1994).

* La «GI Bill» —de GI, iniciales de *government issue*, «asunto gubernamental»—

es tal como se denomina a la orden de pago estipulada por servir en las fuerzas armadas estadounidenses (o, en general, en algún servicio público). (*N. del t.*)

4. Véase Richard Handler, «An Interview with Clifford Geertz», *Current Anthropology*, vol. 32, n° 5, 1991, pág. 603.

5. Véase Geertz, *After the Fact*, pág. 98.

6. Véase Handler, «Interview», pág. 603.

7. Véase Geertz, *After the Fact*, págs. 102 y 103.

ción con dos mil años a cuestas y plenamente sumida en el trance de cambios revolucionarios». ⁸ A la hora de la verdad, los ambiciosos planes de colaboración interdisciplinar e internacional no funcionaron sobre el terreno. Indonesia se había declarado independiente de Holanda en 1945 y, aunque oficialmente los americanos eran bienvenidos, en la práctica, las relaciones con los funcionarios resultaban pegajosas, y las universidades locales no estaban preparadas para sumar fuerzas con un equipo de investigación extranjero. Pronto, Geertz y su mujer decidieron trabajar de hecho por su cuenta, pasando dos años y medio en Java, sobre todo en Pare (la ciudad que llaman Modjokuto en muchas de sus publicaciones). Con todo, la concepción interdisciplinar del proyecto dejó trazas en el trabajo de Geertz durante la década siguiente y se vio reforzada por la interacción, a finales de los cincuenta, con economistas que estudiaban el desarrollo en el Massachusetts Institute of Technology (MIT), así como con sociólogos y politólogos de la Universidad de Chicago, a principios de los sesenta. Cuando escribía sobre los problemas del «cambio revolucionario», Geertz se dirigía tanto a economistas y politólogos como a antropólogos, un esfuerzo pionero en lo que, por lo general, era una disciplina escasamente mundana.

Tras un breve pero productivo período de vuelta en Estados Unidos (toda una serie de publicaciones sobre Java aparecieron rápidamente), Geertz y su esposa retornaron a Indonesia, donde residieron un año más, entre 1957 y 1958. La idea inicial había sido la de hacer estudios cortos en distintas áreas hindúes, cristianas e islámicas de Indonesia, empezando por Bali. Sin embargo, disturbios civiles forzaron un cambio de planes y los Geertz pasaron el año en Bali. «En este sentido, fue un plan fallido, aunque pienso que tuvimos suerte; no creo que hubiera funcionado. No era realista. Y mi trabajo en Bali habría sido muy insuficiente si sólo hubiese contado con los cuatro meses [programados].» ⁹

De vuelta una vez más en Estados Unidos, era evidente que el trabajo no constituía un problema. Después de un año en el Centro para el Estudio Avanzado en la Ciencias de la Conducta, en Stanford, Geertz obtuvo un puesto en Berkeley («que supongo que Clyde [Kluckhohn] había arreglado» ¹⁰), pero pronto se unió a un nuevo programa en la Universidad de Chicago. Éste era el Comité para el

Estudio Comparativo de las Nuevas Naciones, que dirigía el vicario de Parsons para el medio oeste, Edward Shils. Geertz iba a continuar adscrito a ese comité durante los años sesenta, así como al Departamento de Antropología de la Universidad de Chicago, donde participaría (junto, entre otros, con David Schneider, otro parsoniano) en la creación de un nuevo curso de antropología, lógicamente parsoniano. Conocido como el curso «de sistemas», seguía la fórmula de Parsons, cubriendo los tres sistemas, estructura social, cultura y personalidad.

En 1965, finalizó el breve período de democracia en Indonesia. Una sangrienta confrontación en la capital precipitó una serie de matanzas en cadena por todo el país. Cientos de miles de personas fueron asesinadas, incluyendo centenares en las poblaciones de Java y Bali donde Geertz había llevado a cabo su trabajo de campo. La inquietud política había restringido su investigación en Indonesia durante 1957, con lo cual había empezado a contemplar un cambio de terreno, pero fue el golpe de estado el que puso un punto final a un capítulo. Y otra vez se vería empujado en su camino por un contacto casual, una palabra perdida. Al asistir a un congreso en Cambridge, Inglaterra, en 1963,

en algún intermedio en uno u otro *pub*, dejé caer mi ansiedad por el «¿Y ahora qué?» a uno de los participantes británicos más jóvenes y menos mediatizado por el trato social (...) y me dijo: «Deberías ir a Marruecos; es seguro, es seco, es abierto, es bonito, hay escuelas francesas, la comida es buena y es islámico». La fuerza lógica de este razonamiento, por desprovisto que estuviese de argumentaciones científicas, me resultó tan abrumadora que, inmediatamente después de que acabase el congreso, volé a Marruecos en lugar de regresar a Chicago. ¹¹

Entonces, él, su mujer y una serie de estudiantes de posgrado trabajaron intermitentemente en Marruecos entre 1965 y 1971. Geertz aprovechó esta experiencia para escribir un estudio comparativo del Islam en Java y en Marruecos, *Observando el Islam* (1968).

En 1970, Geertz fue invitado a montar la Escuela de Ciencias Sociales en el Instituto de Estudios Avanzados de Princeton, el legendario centro de investigación agraciado en su momento con la presencia de Einstein, von Neumann y Gödel. Aceptó, en parte porque era la oportunidad de empezar algo nuevo, en parte para ganar tiempo para escribir. Allí creó una pequeña escuela a imagen y se-

8. *Ibid.*, pág. 103.

9. Véase Handler, «Interview», pág. 606.

10. *Ibid.*, pág. 606.

11. Véase Geertz, *After the Fact*, pág. 117.

mejanza de sí mismo, dedicada al enfoque interpretativo y dando poca importancia a la ciencia social positivista. Un cuarto de siglo más tarde todavía está allí. En el Instituto ha publicado, entre otras cosas, dos influyentes colecciones de ensayos, *La interpretación de las culturas* (1973) y *Conocimiento local* (1983), un estudio del estado balinés clásico, *Negara* (1980), y dos meditaciones sobre la antropología, *El antropólogo como autor* (1988), que trata sobre otros antropólogos, y *Tras los hechos*, que versa sobre su propio trabajo.

Está claro que Geertz se tomó las cosas como venían, pero también parece evidente que existe un patrón en esta secuencia de accidentes. Su carrera se divide en dos fases. Llegó a la antropología en el momento en que América, en plena euforia por la victoria en la Segunda Guerra Mundial, estaba financiando la reconstrucción de Europa y promoviendo la independencia de las colonias europeas en Asia y África. Estaba ampliamente extendida la esperanza, si no la expectación, de que las ciencias sociales americanas representarían su papel en la configuración de un mundo mejor y pusieran su granito de arena para prevenir que los países pobres se deslizaran a manos de los comunistas («Hubo un tiempo, en aquellos años cincuenta», dice un personaje de John Updike, recordando a los veteranos, a los estudiantes de posgrado «soc-rel» en Harvard, «cuando parecía que la sociología, en combinación con la psicología, la antropología, la historia y la estadística, podría salvar el mundo de esas viejas bestias peludas que eran el tribalismo y la religión»¹²). En esta fase de su carrera, Geertz era un parsoniano y, por lo tanto, un weberiano, al menos según la visión parsoniana de Weber. Su preocupación central era una que Parsons atribuía a Weber: las conexiones entre las ideas y los procesos sociales, más específicamente, entre las creencias religiosas y el desarrollo político y económico.

En la segunda mitad de los años sesenta, Geertz empezó a cambiar de rumbo. El confuso pero prometedor período inicial de la independencia indonesia había acabado en un final sangriento. También en otros lugares, los movimientos nacionalistas anticoloniales

12. Véase John Updike, *The Afterlife and Other Stories*, Nueva York, Knopf, 1994, págs. 66 y 67. Updike se graduó en el College de Harvard en 1954, así que se refiere al período en el cual Geertz era un estudiante de posgrado en el Departamento de Relaciones Sociales. El pasaje continúa como sigue: «Ella solía decir que amaba la forma en que su pelo clareaba, incluso en la universidad. Pensaba que era un signo de seriedad. Mostraba que su cerebro estaba trabajando para salvar a la humanidad. Todos aquellos veteranos soc-rel querían salvar el mundo».

estaban perdiendo su aureola a medida que se establecían en el poder. Pocos de los nuevos gobiernos mostraban demasiado entusiasmo por las instituciones democráticas occidentales y no muchos parecían dispuestos para un desarrollo económico sostenido. La Guerra Fría introdujo nuevas prioridades. América se involucró en el sudeste asiático, ya no como liberador, sino casi como un poder imperial. Se produjo una escalada en la Guerra del Vietnam. Fue entonces cuando Geertz se mudó de Indonesia a Marruecos como terreno de estudio; en este último la política era estable, aunque no demasiado interesante o atractiva para el demócrata. En casa, empezó una guerra civil en los campus universitarios, de la cual Geertz se autoexcluyó (en 1964, describió su «posición [...] ideológica general», como «en gran medida la misma que la de Aron, Shils, Parsons y otros como ellos [...] estoy de acuerdo con su petición de una política civil, moderada y no heroica»¹³). En el clímax de la crisis académica, en 1970, abandonó el campus por la suprema Torre de Marfil del sistema Ivy,* el Instituto para Estudios Avanzados, donde no existía la intrusión de los estudiantes, ni siquiera de los estudiantes de posgrado.

Por aquel entonces, el proyecto parsoniano estaba perdiendo empuje. Las disciplinas que había reunido en el Departamento de Relaciones Sociales reafirmaban sus identidades distintivas. Al fin y al cabo, fuera de allí, las facultades de ciencias sociales se continuaban basando en departamentos monodisciplinarios y los licenciados tenían que seguir sus estudios en el seno de una sola disciplina. La sociología parsoniana también se había convertido en el blanco de la crítica de la sociedad americana que hacía la Nueva Izquierda. Alvin Gouldner escribió un texto polémico titulado «De Platón a Parsons: la infraestructura de la teoría social conservadora».¹⁴ Los radicales acusaron a Parsons de hacerle el juego a la falsa conciencia de la burguesía, ignorando las discrepancias y promoviendo la ilusión reconfortante del consenso social, poniendo el énfasis en el equilibrio social y rehusando reconocer las fuerzas que producían el cambio.

13. Véase Geertz, *The Interpretation of Cultures*, pág. 200, nota.

* El «sistema Ivy» o la «Liga Ivy», es como se denomina popular y algo vagamente al conjunto de las universidades tradicionalmente más prestigiosas y elitistas del este de Estados Unidos (generalmente, Brown, Columbia, Cornell, Dartmouth, Harvard, Pennsylvania, Princeton y Yale). (*N. del t.*)

14. Véase Alvin Gouldner, «From Plato to Parsons: The Infrastructure of Conservative Social Theory», en *The Coming Crisis of Western Sociology*, Nueva York, Basic Books, 1970.

El propio Geertz había acabado descontento con otro aspecto muy diferente del programa parsoniano. Parsons había identificado las tradiciones idealista y positivista en teoría social y había tratado de fomentar una vía intermedia, urgiendo a los científicos sociales a prestar atención a los constreñimientos sociales y a las ideologías. Pero Geertz estaba empezando a dar la espalda a la sociología. Detectaba, y saludaba, un distanciamiento de la ciencia social americana respecto al positivismo y al conductismo, así como un acercamiento paralelo a la interpretación. Se estaban abandonando los modelos de las ciencias naturales. En su lugar, escribía en 1973, se estaba dando, «no sólo en la antropología, sino en los estudios sociales en general, un aumento enorme del interés por el rol de las formas simbólicas en la vida humana. Ahora, el significado (...) ha vuelto al corazón de nuestra disciplina».¹⁵ Diez años más tarde, en su siguiente colección de ensayos, *Conocimiento local*, describiría una nueva configuración interdisciplinaria, en la cual la antropología simbólica estaría vinculada a la filosofía y a la teoría literaria. Se abandonó la sociología y se desdeñó la psicología dura. Para aquellos científicos sociales que se estaban moviendo con los tiempos, «las analogías proceden más y más de los artefactos del ejercicio cultural y no de los propios de la manipulación física, es decir, provienen del teatro, la pintura, la gramática, la literatura, el derecho, el juego».¹⁶ Al interpretar las culturas, las ciencias sociales se unirían a las humanidades. Las distinciones entre los viejos géneros se estaban difuminando creativamente. En sus recientes memorias, *Tras los hechos*, Geertz reflexionaba: «el movimiento hacia el significado ha probado ser una verdadera revolución, arrolladora, duradera, turbulenta y con consecuencias».¹⁷

En la primera década de la carrera de Geertz, legitimaba rutinariamente, casi ritualmente, sus declaraciones teóricas mediante la invocación al binomio Parsons / Weber. A principios de los años setenta, Parsons (y también Weber, aunque menos completamente) empezó a desaparecer de sus textos e incluso de sus notas a pie de página, para verse reemplazado por un nuevo conjunto de referencias. Para empezar, citaba como compañero de viaje en el reino del simbolismo, del significado y de la hermenéutica al crítico literario Kenneth Burke, a la filósofa idealista Susanne Langer y al filósofo francés Paul Ricoeur. Langer y Burke estaban de acuerdo en que el

15. Véase Geertz, *The Interpretation of Cultures*, pág. 29.

16. Véase Geertz, *Local Knowledge*, pág. 22.

17. Véase Geertz, *After the Fact*, pág. 115.

rasgo principal, definitorio, de los seres humanos era su capacidad para la conducta simbólica. «El *hombre*, tal como lo definía Burke, en cursiva, «es el animal que usa símbolos».¹⁸ Según Langer (que también era dada a llamar la atención del lector mediante la cursiva), esto significaba que la concepción empirista del conocimiento fallaba por la base: «el edificio del conocimiento humano se yergue ante nosotros, no como una vasta colección de informes de los sentidos [con lo cual, aparentemente, quería decir observaciones], sino una estructura de *hechos que son símbolos y de leyes que son sus significados*».¹⁹ Lo que Geertz tomaba de Ricoeur era la idea de que, ya que las acciones humanas conllevaban significados, se podían (o se deberían) leer de manera similar a los textos escritos. La clave sobre las acciones era su contenido simbólico, no sus consecuencias más mundanas. En una etapa posterior, Geertz pasó a apelar a Wittgenstein, Ryle y Rorty para avalar sucintamente sus proposiciones teóricas, habitualmente de un cariz relativista, mientras que, por lo que se refería a los epigramas, indagaba en el trabajo de novelistas y poetas.

Pero, a pesar de los contrastes, sin duda reales, entre el Geertz temprano y el Geertz tardío, en su carrera intelectual existe una hebra argumental, un largo razonamiento que intentaré trazar a través de sus escritos. En una serie de estudios de caso, ha intentado comprender las implicaciones de abordar la cultura (con todo, todavía tal como la definía Parsons, en tanto que sistema simbólico, que universo de significados) aislada de la organización social. En principio, ésta era únicamente una primera etapa y, al terminar, las piezas tendrían que encajar; sin embargo, ese punto final, la culminación de la última instancia de Parsons, tendía a ir perdiéndose de vista. En los escritos de Geertz, es una noción sofisticada, pero hermética, de cultura la que se comprende a sí misma, imbricando diversos discursos de las humanidades, moldeada por las experiencias de campo en Indonesia y en el Norte de África, a la vez que moldeadora de las mismas.

* * *

En las monografías sobre Indonesia que publicó durante los años sesenta, Geertz atacaba en varios frentes a un tiempo. Era una

18. Véase Kenneth Burke, *Language as Symbolic Action: Essays on Life, Literature and Method*, Berkeley, University of California Press, 1966, pág. 3.

19. Véase Susanne K. Langer, *Philosophy in a New Key*, Cambridge, Harvard University Press, 1957, pág. 21.

figura puntera en una generación de etnógrafos que se estaban pasando de los clásicos estudios tribales o insulares a los análisis de grandes y complejas sociedades asiáticas, inmersas en rápidos procesos de cambio y con historias prolijamente documentadas. Estas sociedades estaban atrapadas en una turbulenta transición del gobierno colonial a la independencia política. Precisamente, los políticos pedían ayuda en el análisis y la planificación a economistas y politólogos. A su vez, estos especialistas demandaban impacientemente explicaciones culturales para las barreras que aparentemente se levantaban en el camino del progreso. Se planteaban nuevas preguntas con urgencia: ¿había alguna plataforma indígena para la racionalización y la modernización? ¿podían diferentes tradiciones étnicas y religiosas encontrar un acomodo político o se debería producir una partición, siguiendo el ejemplo de India y Pakistán?

Se primaba el intercambio de los parsonianos con economistas y el propio Parsons siempre había estado especialmente interesado en el problema del desarrollo capitalista. El Comité para las Nuevas Naciones —establecido por Edward Shils, el líder de los parsonianos, en la Universidad de Chicago— estaba adaptando el programa de Parsons al estudio de los estados que habían alcanzado recientemente la independencia. Comentando la postura del grupo de Chicago, David Apter explicaba que sus miembros rechazaban el determinismo económico que era corriente en los estudios de desarrollo de la época, tanto en la forma ortodoxa como en la marxista. El Comité se hacía preguntas más amplias respecto al cambio político y económico, inspirándose en la antropología social británica, en Durkheim y Weber y, por encima de todos, en Parsons. Su punto de partida era la proposición, según la cual, los procesos de urbanización, especialización económica y secularización habían desordenado las sociedades tradicionales. La meta de la política en los nuevos estados debería ser la de fomentar un orden social e intelectual moderno. Era cosa de los antropólogos especificar los problemas culturales involucrados o, al menos, era cosa de los dos antropólogos que eran miembros del Comité, Lloyd Fallers y Clifford Geertz. Se suponía de ellos que «encontrarían en el contraste de la tradición y de la modernidad, de la tribu y del estado, de las comunidades sagradas y de las seculares, aquellas contradicciones que ayudarían a explicar tanto la capacidad o la predisposición al cambio como las inhibiciones que en tal sentido podía mostrar una comunidad». ²⁰ Y

20. Véase David A. Apter, *Political Change: Collected Essays*, Londres, Cass, 1973, pág. 160.

esto es en verdad un buen resumen del proyecto inicial de Geertz.

La primera publicación importante de Geertz, *The Religion of Java*, basada en su estudio doctoral, era fundamentalmente descriptiva y sólo afrontaba el tema del cambio en un capítulo final que se había añadido a la tesis. Pero, casi desde el principio, suscribía los problemas de la transformación social y política que Weber había definido: el papel de las ideas religiosas en el desarrollo económico y en el cambio social, así como las crisis de legitimidad política en los tiempos de transición. Innovadoras, argumentadas, ambiciosas, sus monografías publicadas en los años sesenta componen la contribución más significativa hecha por antropólogo alguno a una de las grandes cuestiones del momento, el futuro de los nuevos estados.

Es importante recordar que, tal como él mismo ha recalcado, Geertz empezó sus estudios en Indonesia «justo después de que una revolución política exitosa pareciera haber abierto un amplio abanico de nuevas posibilidades». ²¹ Los observadores coloniales holandeses generalmente argüían que, en sociedades como la javanesa, el progreso económico se veía bloqueado por la mentalidad prelógica de la gente y por los arreglos sociales obsoletos. El economista holandés J. H. Boeke había aceptado, sin embargo, que el estado deprimido del campesinado javanés era en parte el efecto de la política colonial de Holanda. Separada deliberadamente de las fuerzas modernizadoras, la sociedad tradicional se habría estancado y sus líderes tradicionales habrían perdido la capacidad de organizar grandes proyectos. No obstante, algunos valores antiemprendedores, sobre todo en el sentido de los negocios, habrían sobrevivido. En consecuencia, la gente no reaccionaba a los incentivos económicos de una manera que los economistas pudieran considerar racional. Luego, pocas eran las expectativas de un desarrollo económico o social sano.

Este análisis lanzaba un desafío a los observadores más optimistas de la recién estrenada Indonesia independiente. Algunos economistas criticaron a Boeke por apoyarse en modelos económicos pasados de moda. ²² Al fin y al cabo, quizás los javaneses estaban

21. Véase Clifford Geertz, «Culture and Social Change: The Indonesian Case», *Man*, n° 19, 1984, pág. 521.

22. Entre sus críticos, se contaba B. H. Higgins, que había dirigido la expedición a Java que lanzó la carrera de Geertz como etnógrafo. Véase B. H. Higgins, *Economic Development: Principles, Problems and Politics*, Nueva York, Norton, 1959.

tomando decisiones racionales, pero los economistas habían malentendido, y tergiversado, su situación económica. Otros defendían que las viejas ideas eran verdaderamente una barrera para el progreso, pero que la modernización se las llevaría por delante. Geertz adoptó una línea muy diferente. Era cierto que las autoridades coloniales habían evitado deliberadamente que los javaneses sacaran provecho de las oportunidades que ofrecía el desarrollo de nuevos cultivos comerciales y de nuevos mercados. Con todo, aunque expulsados de la economía moderna, encontraron maneras para hacer frente a las restricciones que se les habían impuesto. Además, si uno miraba en los lugares adecuados, había indicios de que formas de organización tradicionales y patrones de valor establecidos podían servir de base para la modernización económica.

Agricultural Involution, publicada en 1968, pero basada en un informe escrito en 1956, contrastaba dos tipos ideales de agricultura; con un atrevimiento que le traería más de una crítica, Geertz asoció respectivamente estos dos tipos con sendas extensas regiones, la Indonesia Interior (sobre todo, Java, Bali y Lombok) y la Indonesia Exterior. En el fondo, la diferencia entre ambas zonas era ecológica (siempre al día de las nuevas corrientes de pensamiento, Geertz también tomó prestadas algunas de las preocupaciones de la ecología cultural, que estaba de moda en la antropología americana de la época). La economía de Indonesia Exterior, con una población relativamente dispersa y dominada por los bosques, reposaba tradicionalmente sobre la agricultura de tala y quema, pero los holandeses habían introducido grandes plantaciones comerciales. Las nuevas explotaciones de tabaco, café y caucho estimularon a los pequeños propietarios de las Islas Exteriores a adoptar esos mismos cultivos. Algunos llegaron a prosperar y Geertz discernía una propagación del «individualismo expreso, del conflicto social y de la racionalización cultural».²³ En breve, aunque no sin costes, en esta región existía modernización.

La ecología de la Indonesia Interior favorecía el desarrollo de una agricultura intensiva, irrigada. Esas áreas, densamente pobladas, la gente dependía del cultivo por inundación del arroz. Los holandeses habían establecido unas pocas plantaciones en Java, pero no habían permitido que los labradores nativos adoptaran cultivos comerciales ni que se aprovecharan de las oportunidades mercantiles. Los javaneses se vieron forzados a intensificar su agricul-

tura de regadío para mantener a una población creciente, pero a costa de una paulatina disminución de los rendimientos. El resultado, en palabras del economista holandés Boeke, era una «expansión estática».

Siempre en búsqueda de un neologismo rompedor, Geertz tomó prestado el término «involución» del teórico boasiano, Alexander Goldenweiser, para describir la «expansión estática» de Boeke. Lo que Goldenweiser quería decir con involución era una elaboración estéril, que no arrojaba proceso real alguno. Como ejemplos de involución señalaba el desarrollo de algunos estilos artísticos (citando el gótico y el maorí) que habían dejado de innovar porque se habían caracterizado por «una complicación progresiva y una diversidad dentro de la homogeneidad, un virtuosismo dentro de la monotonía».²⁴ Geertz, por su parte, definía involución como aquellos «patrones culturales que, después de haber alcanzado lo que parecería una forma definitiva, fracasaban de todas maneras tanto en estabilizarse como en transformarse en nuevos modelos, continuando más bien su desarrollo convirtiéndose en más y más internamente complicados». La involución no sólo caracterizaba las estrategias económicas de los campesinos javaneses, sino cada uno de los aspectos de la vida social y cultural. Las consecuencias eran lo que Geertz, evocativamente, aunque con cierta imprecisión, describía como «una riqueza de las superficies sociales y una monótona pobreza de la sustancia social»²⁵ (cualidades que identificaba también en la vida de las zonas residenciales suburbanas en Estados Unidos, aunque raramente se las caracterizara mediante la idea de involución).

Agricultural Involution generó toda una literatura sobre la sociología rural javanesa —«Bailé pidiendo lluvia», comenta Geertz, «y obtuve un diluvio»—,²⁶ pero en el contexto de la carrera intelectual

24. Véase Alexander A. Goldenweiser, «Loose Ends of a Theory on the Individual Pattern and Involution in Primitive Society», en Robert Lowie (comp.), *Essays in Anthropology Presented to Alfred Kroeber*, Berkeley, University of California Press, 1936.

25. Véase Geertz, *Agricultural Involution*, pág. 103.

26. Véase Geertz, «Culture and Social Change», pág. 514. Este ensayo es la revisión del propio Geertz de los debates desencadenados por su libro. Para una revisión crítica sofisticada y equilibrada, véase Joel Kahn, «Indonesia after the Demise of Involution», *Critique of Anthropology*, vol. 5, n° 1, 1985, págs. 69-96. Para una reseña que cita especialmente fuentes holandesas e indonesias, véase Koenjaraningrat, *Anthropology in Indonesia. A Bibliographical Review*, La Haya, Nijhoff KITLV, 1975. Véase también una excelente crítica de la argumentación ecológica en A. van Schaik, «Agrarische Involutie en Ecologische Processen», en J. W. Bakker y

23. Véase Clifford Geertz, *Agricultural Involution: The Process of Ecological Change in Indonesia*, Berkeley, University of California Press, 1963, pág. 123.

tual de Geertz, el aspecto más llamativo del libro es que proporcionó un nuevo enfoque sobre el problema del desarrollo económico y cultural. El sistema javanés se había estancado, pero la gente ni estaba pasivamente apegada a las viejas maneras ni mostraba una racionalidad deficiente. Al impedir los holandeses su acceso a la modernización, y al verse constreñidos por la escasez de tierras y la limitación de sus técnicas de riego, los javaneses le sacaron todo su jugo a las formas de organización largamente establecidas y a las prácticas agrarias tradicionales. Los efectos, no obstante, fueron que la gente pudo salir a flote, pero tenía que patalear cada vez más rápido simplemente para no hundirse.

Dada la involución de la agricultura en la Indonesia Interior, parecía indicada una visión pesimista de las perspectivas económicas de la región. ¿O acaso existía la base para un «despegue económico»? (Esta metáfora espacial era muy popular por aquel entonces. ¡Era la época!). Inicialmente, Geertz era optimista:

De acuerdo con todos los indicios, Indonesia está hoy [Geertz escribía en 1963] en medio de uno de esos períodos preparatorios para el despegue económico. Los años transcurridos desde 1945 —y, de hecho, desde alrededor de 1920— han contemplado los comienzos de una transformación fundamental en los valores sociales y en las instituciones hacia modelos que generalmente asociamos con una economía desarrollada.²⁷

Una forma de ver la cuestión —una forma muy americana— estribaba en buscar a los emprendedores, los empresarios, los pioneros de la modernización. En *Peddlers and Princes*, (1963) [«Buhoneros y príncipes»], Geertz volvía a construir su argumentación contrastando dos tipos ideales, dos ciudades —una en Java y la otra en Bali—, que actuaban como núcleos de contacto cultural «entre “Oriente” y “Occidente”, “tradicional” y “moderno”, “local” y “nacional”». ²⁸ En la ciudad de Java (nuevamente Pare, alias Modjokuto), el liderazgo económico estaba en manos de hombres nuevos, mercaderes musulmanes, practicantes de un Islam estrictamente ortodoxo, que habían inmigrado desde la costa norte. Su ética puritana encajaba con

otros (comps.), *Antropologie Tussen Wetenschap en Kunst: Essays over Clifford Geertz*, Amsterdam, VU Uitgeverij, 1987.

27. Véase Clifford Geertz, *Peddlers and Princes: Social Change and Economic Modernization in Two Indonesian Towns*, Chicago, University of Chicago Press, 1963, pág. 3.

28. *Ibid.*, pág. 7.

el desarrollo del comercio (Geertz insinuaba que podían llegar a desempeñar el papel de los puritanos protestantes, pioneros del capitalismo europeo según la visión de Weber). Sin embargo, su base social era insegura, ya que «ni las lealtades sociales más tradicionales se [habían] disuelto del todo ni las más modernas [habían] cristalizado del todo». ²⁹ Por lo tanto, carecían de los medios para organizar grandes empresas.

En contraste, la vieja aristocracia continuaba administrando la ciudad balinesa. Actuando entonces como empresarios, los antiguos nobles eran capaces de movilizar a los trabajadores manipulando una ética comunal tradicional. Geertz concluyó que varias disposiciones culturales y sociales podían preparar el camino para proyectos económicos racionales y eficientes, estableciendo un marco ético por el cual se podían organizar las empresas. Los empresarios eran activos tanto en el frente cultural como en el económico. «*La función del empresario en tales sociedades, de transición pero “predespegue”, es principalmente adoptar medios establecidos consuetudinariamente para fines novedosos*». ³⁰ Tal como comentaba en 1964 el sociólogo holandés W. F. Wertheim, no dejaba de ser algo romántico esperar que buhoneros o príncipes se convirtieran en los agentes de la transformación capitalista y era definitivamente excéntrico excluir la posibilidad de que los empresarios surgieran de la filas de los burócratas educados, de los mayoristas y financieros chinos o (reconociendo el beneficio de hablar *a posteriori*) de la familia inmediata de los miembros de la cúpula política. ³¹

* * *

Cuando dejó la economía para ocuparse del cambio político, Geertz atribuyó un rol más bien distinto a las ideas tradicionales, representadas paradigmáticamente por la religión. En el *ancien régime* —vagamente identificado y de una duración incierta—, la religión había dado sentido a la vida y había apuntalado las disposiciones políticas y sociales. Durante un período de cambio social rápido, las ideas tradicionales ya no sostenían un diseño adecuado para vivir. En realidad, en los nuevos escenarios urbanos, las diferencias religiosas exacerbaban las tensiones sociales y políticas. El

29. *Ibid.*, pág. 16.

30. *Ibid.*, pág. 152.

31. Véase W. F. Wertheim, «Peasants, Peddlers and Princes in Indonesia», *Pacific Affairs*, vol. 37, n° 3, 1964, págs. 309 y 310.

problema en las ciudades no era el estancamiento, sino el peligro de que el cambio pudiese adquirir formas destructivas y, en lugar de fomentar un nuevo sistema de valores, propagase una anomía insensibilizadora.

En *The Religion of Java*, Geertz había propuesto una serie de tipos ideales, correspondientes a las variedades de orientación religiosa presentes en Modjokuto. Cada una estaba asociada al mismo tiempo con uno de los «tres principales núcleos socio-estructurales de la Java actual: el pueblo [en el sentido de asentamiento], el mercado y la burocracia gubernamental».³² La religión de la gente ordinaria de los pueblos, incluso cuando se trasladaban a la ciudad, era sincrética. Su teología trataba sobre todo de espíritus y estaban muy interesados en las curaciones, la brujería y la magia. Los mercaderes, que procedían mayoritariamente del norte de la isla, practicaban un Islam ortodoxo y reformista. La élite burocrática derivaba de una clase de funcionarios gubernamentales en las antiguas cortes javanesas, pero habían asumido nuevos roles bajo la dominación holandesa. Favorecían los rituales hinduizados del *prijaji*.

Siguiendo un modelo durkheimiano, Geertz sugería que cada orientación religiosa mantenía los valores y los intereses sociales de su congregación. El ritual central de las poblaciones rurales, o *abangan*, era la *slametan*, «la versión javanesa de lo que tal vez sea el ritual religioso más corriente del mundo, la fiesta comunal que, como casi en todos sitios, simboliza la unidad mística y social de los que en ella participan».³³ O, también: «La *slametan* concentra, organiza y resume las ideas de orden de la generalidad de los *abangan*, su “diseño de vida”. En una apagada forma dramática, afirma los valores que animan la cultura javanesa tradicional».³⁴ Los musulmanes, aunque divididos entre tradicionalistas y modernizadores, insistían en su lugar en una comunidad islámica más amplia. Sus vidas se organizaban alrededor de instituciones islámicas: partidos políticos musulmanes, escuelas religiosas, tribunales islámicos, mezquitas y casas de oración. La costumbre de la élite burocrática urbana era «organizarse en torno a tipos de estructura social más bien diferentes y expresar clases de valores también bastante distintos».³⁵ Apre-

32. Véase Clifford Geertz, *The Religion of Java*, Glencoe, Free Press, 1960, pág. 5.

33. *Ibid.*, pág. 11. Sobre la *slametan* en los pueblos de Java, véase Robert Hefner, *Hindu Javanese: Tengggar Tradition and Islam*, Princeton, Princeton University Press, 1985, capítulo 5.

34. Véase Geertz, *The Religion of Java*, pág. 29.

35. *Ibid.*, pág. 234.

ciaban la expresión escrita, la etiqueta, los criterios estéticos, la jerarquía, la tradición y la estabilidad.

Así pues, hasta cierto punto, Geertz ofrecía ejemplos paradigmáticos de integración durkheimiana —o parsoniana—, de grupos sociales mantenidos juntos mediante la expresión de valores compartidos. De hecho, este resumen hace justicia a los primeros veintidós capítulos del libro, pero, antes de su publicación, Geertz añadió un capítulo final a su tesis original, en el que apuntaba que no había tres sociedades en la ciudad, sino tres elementos de una comunidad. Si Modjokuto (o Java) era un campo social único, el hecho de que albergase tres comunidades religiosas podía promover el conflicto y la desintegración social, así como invitar al recurso político al chivo expiatorio.

Había fuerzas que contrapesaban estos riesgos. Los habitantes de la ciudad compartían una cultura común, impulsada por el nacionalismo indonesio y javanés. En última instancia, nuevas instituciones de más alto nivel podían mantener a raya algunas formas de conflicto. Vínculos transversales podían incitar lealtades y filia-ciones de mayor alcance, conteniendo también el conflicto. Finalmente, Geertz llamaba la atención sobre los rituales panjavaneses, en particular sobre el *Rijaja*, «el más auténticamente nacionalista de sus rituales», que quizás, como tal, «indicaba la realidad y la accesibilidad de lo que hoy constituye el ideal explícito de todos los indonesios, unidad cultural y progreso social continuado».³⁶

El libro se cerraba con una nota optimista. Cinco años más tarde, sin embargo, adoptaba un tono más sombrío en *The Social History of an Indonesian Town*, que apareció en vísperas del colapso del primer régimen republicano indonesio. Había vuelto a visitar Indonesia entre 1957 y 1958, y debía haber resultado evidente que el valor integrador deseado en *The Religion of Java* no había estado progresando adecuadamente. Aunque todavía describía Modjokuto tal como era hasta 1954, Geertz defendía que para aquel entonces, sus ciudadanos estaban padeciendo una bancarrota de valores. Modjokuto carecía de identidad. «La búsqueda de una forma viable es de hecho un *leitmotiv* de la historia urbana de Modjokuto (...) resultó más fácil disolver las antiguas formas que estabilizar unas nuevas.» Cada principio tradicional de organización «cedía pronto el paso a otro en un desconcertante torbellino de cambios sin dirección. La ciudad y sus alrededores, como el país en su conjunto, quedó enroscada, encallada, en un estado continuo de transición (...) y las fa-

36. *Ibid.*, pág. 381.

ses recientes de la historia de la ciudad pasaron a constituir un avance ininterrumpido hacia la vaguedad». ³⁷

Esta caracterización es en sí misma notablemente vaga. Los teóricos literarios nos han acostumbrado a tener en cuenta la significación de una ausencia, pero ¿qué es «un avance ininterrumpido hacia la vaguedad»? Y, con todo, Geertz no vaciló en extender su diagnóstico a toda Indonesia. El país entero sufría de vaguedad.

Desde un cierto punto de vista, y sin descuidar el cariz dinámico de la riqueza, el poder y el prestigio, es posible ver todos los procesos sociales recientes en Indonesia como modelados de manera importante por un sentido de desorientación intelectual, moral y emocional, si no una impresión de falta de significado, sí, al menos, una absoluta confusión acerca de ese significado. ³⁸

Aparentemente, la vaguedad era el resultado de la confusión de valores, una babel lingüística, una ausencia de postes indicadores. La gente ya no sabía hacia dónde se encaminaba o cuál era el propósito de su viaje. En los términos más generales, Geertz defendía que se había abierto una disyunción entre las estructuras social y cultural.

Para ilustrar esta falta de armonía entre el cambio ritual y el cambio social, Geertz ofrecía el estudio de caso de un funeral en Java. ³⁹ La gente implicada eran gente simple, pueblerinos, los *abangan* de Geertz. Como otros rituales *abangan*, un funeral era normalmente un asunto sincrético. Los parientes organizaban una fiesta, la *slametan*, para los vecinos, fuesen quienes fuesen; y también se llamaba a un funcionario musulmán para inspeccionar ciertas preparaciones del cadáver y para hacer la oración durante el entierro. En su ejemplo concreto, las disposiciones habituales fallaron: el clérigo se negó a prestar sus servicios. Era miembro activo en un partido político islámico y había tensión entre éste y un partido anti-islámico *abangan*. Los parientes del difunto participaban activamente en este último partido y el clérigo quería dejar clara su posición política. Así pues, rehusó cumplir con su parte a menos que los primeros hicieran profesión pública de su adherencia al Islam. Fi-

37. Véase Clifford Geertz, *The Social History of an Indonesian Town*, Cambridge, MIT Press, 1965, págs. 4 y 5.

38. *Ibid.*, pág. 207.

39. Véase Clifford Geertz, «Ritual and Social Change: A Javanese Exemple», publicado por primera vez en 1957 y recogido posteriormente en *La interpretación de las culturas*.

nalmente, tras un serio retraso en el ritual, la crisis se resolvió mediante un compromiso negociado.

A un cierto nivel, éste era un incidente en la competición política partidista. Evidentemente, era bastante excepcional, ya que Geertz no sugiere que hubiera casos semejantes. Los vecinos, incluidos los comerciantes y tenderos musulmanes, se sintieron incómodos con la confrontación y se mostraban ansiosos por ver concluido adecuadamente el ritual. Aparentemente, sólo el funcionario musulmán actuaba como si una cuestión de principios estuviese en juego. Con todo, Geertz presentó la interrupción del ritual como un signo de que las viejas prácticas religiosas ya no coincidían con las realidades de los vecindarios mixtos, instalados en marcos urbanos. Los rituales no podían continuar transportando el viejo mensaje de la solidaridad vecinal. Esto podía parecer evidente para el observador, pero no había signo alguno de que el ritual en sí mismo hubiera perdido su coherencia desde el punto de vista de los participantes. Con la sola y crucial excepción del clérigo musulmán, la congregación no aceptaba que el ritual fuera inapropiado a partir de ese momento. Todos los demás querían que las cosas se hiciesen adecuadamente, como siempre se habían hecho, y no podían entender por qué estaban surgiendo problemas en aquella ocasión.

La amplia proposición de Geertz era que los recursos rituales de las ciudades de Java ya no podían hacer frente a la experiencia social de sus ciudadanos. «La investigación del progresivo malestar de Modjokuto finalmente se reduce a una investigación del juego recíproco entre las formas de asociacionismo humano en evolución (estructura social) y los no menos cambiantes vehículos del pensamiento humano (símbolos culturales)». ⁴⁰ La polarización religiosa y política había erosionado la solidaridad que una vez existió entre vecinos rurales. Las comunidades religiosas se habían convertido en aglutinadores de nuevas rivalidades intercomunales. Así, los agrupamientos sociales urbanos estaban politizados: antiguamente «una colección de estados», y se habían transformado en «una mescolanza de facciones». ⁴¹ Los rituales que antes habían promovido la unidad en el *kampong*,* fomentaban entonces las divisiones. Las viejas instituciones políticas se revelaban incapaces y, en cualquier caso, los desarrollos políticos nacionales, generadores de una com-

40. Véase Clifford Geertz, *The Social History of an Indonesian Town*, pág. 5.

41. *Ibid.*, pág. 10.

* *Kampong* es la denominación malaya para pueblo, recinto, complejo habitacional. (*N. del t.*)

petición generalizada por apoyos sociales, las estaban socavando seriamente.

Las facciones políticas correspondían estrecha, que no perfectamente, con las tres orientaciones religiosas descritas en *The religion of Java*. Geertz pretendía que estaba simplemente formalizando categorías sociales nativas, pero diferentes estudiosos indonesios criticaron estos tipos ideales por simplificar una realidad mucho más compleja. De acuerdo con el distinguido antropólogo indonesio, Koentjaraningrat, en Java, los vocablos *santri* y *abangan* se usaban de varias maneras, pero la referencia clave era el grado de participación en el Islam, no una oposición entre mercaderes y campesinos; por otra parte, la palabra *prijaji* se refería a una clase ocupacional de funcionarios más que a una orientación religiosa y los miembros de esta clase podían ser musulmanes, sincretistas o más bien secularizados, estando en cualquier caso muy influidos por los modelos holandeses.⁴² Estudios recientes también han sacado a la luz las variaciones regionales javanesas en todas estas materias.⁴³

Sea como sea, en aquel momento, Geertz presentaba la distinción entre islámico y no islámico como la principal fuente de polarización política y social en la ciudad. La élite islámica educada suministraba los líderes a unos nada sofisticados *santri* musulmanes. Al otro lado de la hendidura, cada vez más ancha, los *abagan* sincretistas seguían a la élite burocratizada. «Ahora, los términos *abagan* y *santri* han pasado a denotar dos adaptaciones alternativas a la sociedad urbana, y los rituales diseñados para integrar la sociedad rural están apresurando su desaparición».⁴⁴ Después de la revolución anticolonial, cada una de esas facciones se escindió en una ala tradicionalista y otra modernizadora, aliadas respectivamente a tendencias políticas —islámica, comunista o nacionalista.

A fin de cuentas, la propuesta del análisis de Geertz era que las concepciones culturales y rituales de los javaneses ya no eran adecuadas para dar sentido, para configurar el significado de su experiencia social, velozmente cambiante. El único camino hacia adelante de los javaneses era el de reajustar sus símbolos culturales. Y, a medida que una comunidad surgía de elementos dispares que se

42. Véase Koentjaraningrat, *Anthropology in Indonesia: A Bibliographical Review*, La Haya, KITLV, 1975, págs. 200-202.

43. Véase, por ejemplo, Hefner, *Hindu Javanese*, empezando por la larga nota a pie de página inserta en las págs. 3 y 4.

44. Véase Geertz, *Religion of Java*, págs. 111 y 112.

habían visto obligados a asociarse en la moderna Modjokuto, sus miembros habían empezado de hecho a construir un nuevo modelo de su organización social. «Este modelo es esencialmente una estructura simbólica, es decir, un sistema de ideas y actitudes públicas materializadas en palabras, cosas y en una conducta convencional... no sólo se entendía la acción social en función de su estructura social, sino que también, hasta cierto punto, se la juzgaba y regulaba en esos términos».⁴⁵

Los elementos de este nuevo paradigma cultural, tal como Geertz lo denominaba, se extraían de las orientaciones religiosas del pasado. Pero una ligera puesta al día no era suficiente. Un nacionalismo modernizador buscaba reemplazar los valores y lealtades tradicionales, proporcionando objetivos y propósitos renovados. No obstante, y precisamente debido a que la ciudad no era una ciudad cerrada, sino que estaba abierta a las corrientes nacionales de pensamiento y a la manipulación de políticos externos, la solidaridad local se podía quebrar siguiendo las líneas de las diferencias políticas y religiosas. «Con cada temblor del nivel nacional, el equilibrio local se perturbaba y todos los acuerdos, disposiciones y entendimientos duramente conseguidos se veían desplazados para ser reconstituídos en otra forma levemente distinta, a veces, incluso radicalmente distinta».⁴⁶

La única esperanza de Geertz era que las facciones religiosas encontraran una causa común, que una religión laica, una ideología nacional modernizadora las uniese. Los acontecimientos no tardaron en disipar esta esperanza. En 1965, tras algunos disturbios en la capital, activistas locales masacraron en Java a decenas de miles de personas que identificaron como «comunistas». En 1972, Geertz comentaba que las matanzas «sacaban a la vista de todos el desarraigo cultural que habían creado, avanzado, dramatizado y nutrido cincuenta años de cambio político».⁴⁷ La matanzas se repitieron en Bali y, en este caso, Geertz sugirió que expresaban un apetito de violencia, profundo y reprimido, que ya había discernido en las peleas de gallos balinesas. En el ámbito nacional, la teoría de Sukarno, según la cual, «el eclecticismo nativo de la cultura indonesia produciría fácilmente un modernismo generalizado (...) quedó definitivamente desaprobada».⁴⁸

45. Véase Geertz, *The Social History of an Indonesian Town*, pág. 8.

46. *Ibid.*, págs. 150 y 151.

47. Véase Clifford Geertz, «The Politics of Meaning», pág. 322 publicado por primera vez en 1972 y recogido posteriormente en *La interpretación de las culturas*.

48. Véase Geertz, *The Interpretation of Cultures*, pág. 246.

Con todo, tratar una pequeña ciudad javanesa como un microcosmos de Indonesia era obviamente problemático. Las interpretaciones locales de los terribles eventos podían ser auxiliares en el mejor de los casos, y redundantes en el peor. La crisis empezó en la capital, en un momento de hiperinflación, de dificultades en la diplomacia internacional y de confrontación militar con Malasia. El 30 de septiembre de 1965, oficiales simpatizantes del Partido Comunista, favorecido por el presidente Sukarno, asesinaron a seis generales. El ejército, bajo el mando del rival de Sukarno, el general Suharto, orquestó matanzas en todo el país en las que murieron entre medio millón y un millón de «comunistas». Se encarceló a otro millón y medio. Entonces, Suharto tomó las riendas del poder en tanto que dictador efectivo de Indonesia, con el apoyo de las fuerzas armadas.

También hubo una intervención foránea significativa. Según W. W. Rostow, que estaba allí, desde el punto de vista de la Casa Blanca,

entre 1964 y 1965, en Asia estaban pasando muchas cosas [además, claro está, de la escalada de la crisis vietnamita]. Sukarno dejó las Naciones Unidas el 7 de enero de 1965 y se alió con Hanoi y Pekín. En el interior de Indonesia, trabajaba estrechamente con Aidit, el jefe del Partido Comunista del país. Y desencadenó una confrontación con Malasia, justo al mismo tiempo que regulares del ejército norvietnamita se infiltraban en Vietnam del Sur.⁴⁹

Cuando ocurría el golpe, Max Frankel informó en el *New York Times*: «a la administración Johnson le ha resultado difícil esconder lo encantada que está con las noticias procedentes de Indonesia (...) Tras un largo período de paciente diplomacia diseñada para ayudar a que el ejército triunfase sobre los comunistas, los funcionarios estaban eufóricos al ver cumplidas sus expectativas».⁵⁰ Pocas dudas puede haber de que la CIA había llevado a cabo mucha de esa «paciente diplomacia».

Ciertamente, Geertz era consciente de estas fuerzas externas, pero su marco analítico no podía abarcar la interacción entre política internacional, nacional y local. Estas cuestiones estaban más allá del alcance y de los objetivos del «conocimiento local». Todavía

49. Véase W. W. Rostow, «The Case for the War: How American Resistance in Vietnam Helped Southeast Asia to Prosper in Independence», *Times Literary Supplement*, 1995, n° 4810, págs. 3-5.

50. Citado por Vincent C. Pecora, «The Limits of Local Knowledge», en H. A. Veese (comp.), *The New Historicism*, Londres, Routledge, 1989, pág. 251. Pecora también aporta evidencias de la clandestina implicación americana en el golpe.

no se comprende bien el «golpe» en la capital, pero tuvo poco que ver con las tendencias locales, políticas y culturales, que resultaban evidentes en Modjokuto. Y tampoco se puede explicar en términos puramente locales la violencia que disparó, incluso en las áreas más remotas. El propio relato que Geertz hizo de unas elecciones en Modjokuto sugiere que los líderes del lugar podían cerrar pactos efectivos y estaban preparados para trabajar en torno a diferencias ideológicas.⁵¹ Las matanzas sólo empezaron después de que los soldados propagasen y animasen la violencia por todo el país, supervisando incluso las masacres. Explotaron odios locales y encontraron colaboradores voluntarios, pero no hubiese habido semejante carnicería a lo largo y ancho de todo el país sin su intervención. Además, al volver al país años más tarde, Geertz se encontró con que la crisis había pasado:

Si en 1971, seis años después de los acontecimientos, todo esto no era sino un mal recuerdo, para 1986, veintiún años después, apenas parecía un recuerdo propiamente dicho, no era nada más que una pieza rota de la historia, evocada en ocasiones como ejemplo de lo que trae consigo la política (...) en general, la ciudad era como un estanque, barrido en una ocasión por una terrible tormenta, hace mucho tiempo, en un clima distinto. Para alguien que lo hubiera conocido antes de la tormenta, el lugar parecía haber intercambiado las energías aglutinadoras de la política por las energías dispersoras del comercio.⁵²

Más generalmente, esos terribles acontecimientos exponían los límites de un análisis cultural de la política. En la introducción de un conjunto de ensayos sobre la política indonesia, en 1972, Geertz escribía en un tono aprobador sobre la adopción de una perspectiva cultural por parte de los autores, sacando a la luz «la estructura del significado a través del cual los hombres daban forma a sus experiencias».⁵³ Éste era el camino correcto porque «la política no consiste en golpes e instituciones, sino que es una de las arenas en las cuales se despliegan públicamente tales estructuras». Si la política se redefine como una arena en la cual «los hombres dan forma a sus experiencias», entonces, uno se debe preguntar ¿qué hombres (y también qué mujeres)? y ¿qué experiencias? Los diplomáticos y los políticos en la capital, los soldados en sus barracones, los habitan-

51. Véase Geertz, *The Social History of an Indonesian Town*, pág. 153-208.

52. Véase Geertz, *After the Fact*, págs. 10 y 11.

53. Véase Geertz, *The Interpretation of Cultures*, pág. 312.

tes pobres de los distritos rurales, todos ellos se movían a consecuencia de experiencias diferentes y todos ellos tenían capacidades diferentes para moldear la política de manera que resultara conveniente a sus propósitos.

* * *

Paralelamente a las monografías aparecidas con llamativa regularidad durante los años sesenta, se encontraban los ensayos de Geertz, muchos de ellos recogidos en *La interpretación de las culturas* (1973). Las monografías estaban construidas a partir de problemas concretos, centradas en las cuestiones de la estabilidad política y la modernización económica, los temas urgentes del debate del desarrollo en el primer arrebato descolonizador de la posguerra mundial. El tono era brioso, los objetos de estudio eran empíricos, el énfasis se ponía en los hechos. El antropólogo atraía y engranaba al economista, al agrónomo y a los técnicos de desarrollo, instándolos a tener en cuenta los hábitos y tradiciones locales, el factor cultural. Éste no constituía una materia periférica, de interés exclusivo para estetas y anticuarios. La cultura, en la forma concentrada de la religión, modulaba el cambio político y económico, tal como había argüido Weber.

Tres oposiciones polares —tres pares de tipos ideales contrastados— dominaban las monografías sobre Indonesia. La primera era la oposición entre la cultura y la estructura social. La segunda se establecía entre el estado tradicional —en el cual, la cultura y la estructura social formaban un sistema único, reforzándose mutuamente— y la modernidad —en la que las viejas ideas y valores ya no se armonizaban con los nuevos contextos sociales, y se enfrentaban al desafío de nuevas ideologías—. Finalmente, el epítome de la cultura en la sociedad tradicional era la religión, mientras que en la sociedad moderna era la ideología. Esta somera síntesis es sin duda injusta con un autor tan sutil como Geertz. A veces, presentaba las principales oposiciones audaz y escuetamente, pero, más a menudo, las calificaba como conjuntos de paréntesis encapsulados o las desperdigaba en imágenes evocadoras. Pero ésa era la estructura del argumento.

En los primeros ensayos, éstas eran las ideas resultantes, pero, cada vez más, pasó a insistir en distintas cuestiones teóricas, así como en problemas conceptuales: la naturaleza de la cultura o de la expresión simbólica y la proyección de la traducción. Asimismo, los ensayos tenían una estructura muy diferente de las monografías.

Cada uno mencionaba una respuesta a una pregunta filosófica, para la cual, Geertz ofrecía ilustraciones etnográficas. El presumido lector no era el experto en desarrollo o el planificador indonesio, sino una audiencia intelectual ideal compuesta (más y más excluyentemente a medida que avanzaba el tiempo) por humanistas, con los cuales Geertz compartía referencias a la teoría literaria, a la filosofía de la literatura y a poetas y novelistas contemporáneos, americanos o europeos (éstos generalmente anteriores).

La proposición parsoniana fundamental era que la acción social tenía muchos ingredientes, uno de los cuales era la «cultura». En un primer momento, cada ingrediente debía ser aislado y estudiado por la clase apropiada de científico. En esta gran repartición, al antropólogo le tocaba la cultura. Pero el estudio de la cultura esta pobremente desarrollado y requería refinamiento. En 1973, Geertz escribía que «esta redefinición de la cultura ha sido probablemente mi interés más persistente en mi calidad de antropólogo». ⁵⁴ La primera exigencia era «recortar el concepto de cultura hasta su [verdadero] tamaño, asegurando, por consiguiente, su continuada importancia más que minándolo». ⁵⁵ Siguiendo la dirección fijada por Parsons («la teoría parsoniana de la cultura adecuadamente enmendada, es una de nuestras herramientas intelectuales más poderosas»), los antropólogos deberían poner a punto «un concepto de cultura estrecho, especializado y, al menos así lo imagino, teóricamente más potente, para reemplazar al famoso “todo más complejo” de E. B. Tylor». ⁵⁶

Geertz ofreció una serie de definiciones más o menos coherentes. La cultura es «un sistema ordenado de significado y símbolos (...) en cuyos términos los individuos definen su mundo, expresan sus sentimientos y emiten sus juicios»; «un patrón de significados transmitidos históricamente y materializados en formas simbólicas, mediante las cuales los hombres se comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento sobre la vida y sus actitudes hacia ella»; «una serie de dispositivos simbólicos para controlar la conducta, fuentes extrasomáticas de información». ⁵⁷

Como la cultura era un sistema simbólico, se debía leer, traducir e interpretar los procesos culturales:

54. *Ibid.*, pág. vii.

55. *Ibid.*, pág. 4.

56. *Ibid.*, pág. 254.

57. *Ibid.*, págs. 245, 89 y 52. Para una revisión completa de la concepción geertziana de cultura, llena de referencias, véase Kenneth Rice, *Geertz and Culture*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1980.

Al creer con Max Weber que el hombre es un animal suspendido en telarañas de significado que él mismo ha tejido, entiendo que la cultura son estas telarañas, estas redes, y entiendo que su análisis no puede constituir una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa que busque significados. Es la explicación lo que persigo, interpretando expresiones sociales sobre la superficie enigmática [de dichas redes].⁵⁸

El lenguaje de la cultura era público y, consecuentemente, el analista no debía pretender conseguir percepciones en los rincones oscuros de las mentes humanas. La función simbólica era universal y los seres humanos no se las arreglarían sin este segundo código, que operaba paralelamente al propio código genético. En realidad, ser humano era poseer una cultura. Pero no tenía sentido ir a la caza (junto con estructuralistas y formalistas) de principios universales que pudieran subyacer toda cognición, ya que la clave residía en que todas las culturas eran diferentes. «Luego, aquí, ser humano no es ser todos y cada uno de los humanos, es ser un tipo particular de hombre y, naturalmente, los hombres difieren».⁵⁹

Los símbolos que constituían una cultura eran vehículos de concepciones y era la cultura quien suministraba el ingrediente intelectual del proceso social. Pero las proposiciones culturales simbólicas hacían algo más que articular una descripción del mundo, también proporcionaban una guía para la acción en su seno. Proporcionaban modelos tanto *de* lo que afirmaban que era real como patrones *para* la conducta. Y era en calidad de guía de conducta como se introducían en la acción social. Era por lo tanto esencial «distinguir analíticamente los aspectos sociales y culturales de la vida humana, así como tratarlos como variables independientes a la vez que factores mutuamente interdependientes».⁶⁰

Particularmente en sus ensayos tempranos, Geertz se preocupaba de responder a la crítica, según la cual, el análisis cultural podía explicar muy poco, incluso que era un lujo, una evasión de la vida real. Se objetaba que el análisis cultural estaba demasiado dispuesto a que lo sedujesen las cualidades estéticas, y que se inclinaba a rehuir los graves asuntos de la supervivencia o las realidades mundanas del poder o las constricciones ineludibles aunque frecuentemente escondidas de la biología. A veces, Geertz contestaba según

58. Véase *The Interpretation of Cultures*, pág. 5.

59. *Ibid.*, pág. 83.

60. *Ibid.*, pág. 144.

una línea parsoniana. La cultura era uno de los determinantes y constrictores de la acción y la perspectiva cultural era un ingrediente necesario en un análisis más amplio, que debía ser obligadamente de carácter interdisciplinar. Obviamente, toda aportación sería parcial. Pero incluso por sí misma, la cultura no era mera decoración. En todas partes, la gente lidiaba con las grandes cuestiones de la vida, la muerte, el destino y otras por el estilo. Cada cultura se refería a la condición humana en sí misma, un objeto lo suficientemente vasto en toda conciencia.

Un asunto más enojoso tenía que ver con los límites insoslayables del «conocimiento local».⁶¹ Se acusaba al etnógrafo de permanecer demasiado cerca del terreno, sin prestar atención a los cambios a largo plazo ni a las influencias externas. De vez en cuando, Geertz aceptaba la naturaleza específica, local y localizada, del conocimiento etnográfico; incluso podía llegar a vanagloriarse de ella. También, a menudo, presionaba para expandir su marco referencial. En sus monografías tempranas, estaba dispuesto a generalizar a toda Java —o incluso a Indonesia— a partir de la ciudad de Modjokuto y, con frecuencia, lo hacía sugestivamente (aunque, claro está, se topaba constantemente con protestas vehementes: «¡Pero no en el sur!» «Pero no en el este!» ...). Sin embargo, cuando analizaba los procesos políticos y económicos en la ciudad, resultaba patente su incapacidad de tender puentes, de demostrar vínculos, entre Modjokuto y Jakarta.

Pero, incluso aunque pudiera contrarrestar estas objeciones, el reto parsoniano original aún estaba allí. Si se podía definir, aislar y estudiar la cultura con los medios adecuados, quedaba el problema —insistentemente planteado por Parsons— de cómo había que establecer las conexiones entre la cultura y el proceso social. ¿Cómo funcionaba la cultura en calidad de modelo para la acción? ¿era la cultura un elemento puro, independiente, que sumaba fuerzas con otros (institucionales o psicológicos) para generar la acción social? Si era así, ¿cómo se podía abstraer el elemento cultural, dado que sólo se observaba en el curso de la acción social? La cuestión era todavía más compleja ya que la propia cultura se veía moldeada por los procesos sociales y políticos.

61. Este tema lo explora Geertz particularmente en esa colección de ensayos que es *Local Knowledge*, 1983. Para algunas reflexiones recientes, véase Clifford Geertz «Local Knowledge and Its Limits: Some *Obiter Dicta*», *The Yale Journal of Criticism*, vol. 5, n° 2, 1992, págs. 129-135. Para algunos comentarios críticos, véanse Jack Goody, «Local Knowledge and Knowledge of Locality: The Desirability of Frames», *The Yale Journal of Criticism*, vol. 5, n° 2, 1992, págs. 137-147, y Pecora, «The Limits of Local Knowledge.»

Frecuentemente, Geertz se contentaba con declaraciones muy generales sobre la relación entre cultura y estructura social, citando habitualmente a Parsons y Shils, como argumento de autoridad; «La cultura es el tejido del significado en cuyos términos los seres humanos interpretan su experiencia y guían su acción; la estructura social es la forma que toma la acción, la red realmente existente de relaciones sociales. Cultura y estructura social no son más que abstracciones distintas del mismo fenómeno». ⁶² En la práctica, elegía la religión para representar un epítome de la cultura y trataba de describir el efecto de las concepciones y prácticas religiosas sobre los procesos políticos, sociales y económicos particulares (un proyecto weberiano). Se debía abordar la religión como un sistema de cultura, pero también era un aspecto privilegiado de la misma, la cultura elevada a su rango más alto, a su corazón, «un conglomerado de símbolos sagrados, tejidos en una especie de todo ordenado». ⁶³ Ahora bien, ¿qué símbolos son sagrados? Trabajando en sociedades donde domina la religión, Geertz tenía bastante con atribuir unos significados más bien convencionales a las palabras *sacro* o *sagrado* y *secular* o *profano*, correspondiendo a *grosso modo* a lo que llama «religión» y «sentido común».

Como las culturas en general, las religiones tenían un carácter dual, diciéndonos cómo era el mundo y cómo debíamos actuar en él. Los símbolos religiosos nos garantizaban el orden del mundo y, así, satisfacían la necesidad fundamental de escapar de los azares de un universo absurdo e irracional. Había un significado oculto en la pérdida, el sufrimiento, la injusticia y la muerte. En breve, los símbolos sagrados construían un mundo que tenía sentido y, al entender ese mundo, aprendíamos a conducirnos nosotros mismos. Pero los símbolos religiosos podían actuar de esta manera sólo en la medida en que se los aceptaba y absorbía. La «esencia de la acción religiosa» era investir de autoridad a todo un complejo de símbolos, «la metafísica que formulaban y el estilo de vida que recomendaban». ⁶⁴ Ésta era la tarea del ritual, que al mismo tiempo presentaba «una imagen de orden cósmico, una cosmovisión» e inducía «actitudes y motivaciones», fundiendo así una imagen del mundo, un *ethos* y un modelo de comportamiento. Según Geertz, los rituales alteran «todo el paisaje mostrado al sentido común... de una manera tal que las actitudes y motivaciones inducidas por la práctica

religiosa parecen en sí mismas supremamente prácticas, las únicas sensibles que adoptar, dada la manera en que "realmente" son las cosas». ⁶⁵

En sistemas que estaban en equilibrio, la religión, la estructura social, las emociones y las formas de acción convencionales se mezclaban y se reforzaban las unas a las otras. Se daba un proceso eficiente, durkeimiano, de retroalimentación. Pero tal como habían insistido Parsons y Shils, este isomorfismo era de una clase especial. En situaciones de cambio social, los símbolos sagrados dejaban de poder hablar con tanta claridad a las realidades sociales. En su ensayo, «Ritual and Social Change» (1959), Geertz describía como, en Modjokuto, la gente procedente del campo trataba de hacer que las cosas tuvieran sentido de acuerdo con las viejas concepciones. Sus esfuerzos estaban condenados: «la dificultad reposa en el hecho de que socialmente la gente del *kampong* son urbanitas, mientras que culturalmente son todavía *folk*». ⁶⁶ Las divisiones sociales y políticas de la ciudad debilitaban la intención del ritual, que era afirmar que el mundo estaba ordenado y la comunidad unida. El pueblerino urbanizado ya no se las podía arreglar con su ritual popular. Las viejas ideas todavía podían parecer reconfortantes en las oscuras velas nocturnas, pero ya no estaban adaptadas para sobrellevar el ajetreo del día.

En los nuevos estados, el problema de encarar la modernización se experimentaba más agudamente en el nivel nacional. Brotaban demandas particularistas contra el interés nacional, convirtiéndose en la base de conflictos políticos. El centro debía generar nuevas lealtades, configurar un llamamiento que trascendiese los apegos locales. «Hoy, los nuevos estados», escribía Geertz en 1973, «son más bien como aprendices de poetas y compositores o como vates y músicos naif, en busca de un estilo propio, de un modo distintivo de solucionar las dificultades planteadas por el medio». Aunque algunos fallarían: «hay estados fallidos como hay artistas fallidos, tal como quizás demuestra Francia». ⁶⁷

Dejando de lado esta curiosa referencia a Francia, que, al fin y al cabo, ha suministrado al mundo moderno muchas de sus ideologías, Geertz procedía a argumentar que los nuevos estados requerían un líder carismático weberiano, alguien que tendría que diseñar un nuevo modelo de legitimidad, una ideología. La ideología poseía mu-

62. Véase *The Interpretation of Cultures*, pág. 145.

63. *Ibid.*, pág. 129.

64. *Ibid.*, pág. 112.

65. *Ibid.*, pág. 122.

66. *Ibid.*, pág. 164.

67. *Ibid.*, pág. 278.

chas de las características de la religión. Como la religión, una ideología se debía entender culturalmente, como un sistema simbólico y, consiguientemente, en una imagen geertziana recurrente, como una forma artística. Desplegando un lenguaje figurativo, la ideología creaba «formas simbólicas novedosas» y ofrecía «mapas de realidad social problemática y matrices para la creación de conciencia colectiva». ⁶⁸ Era una forma de religión apta para tiempos turbulentos y para una modernidad desencantada. El fermento ideológico caracterizaba las sociedades en trance de cambiar, desde la Francia revolucionaria hasta los estados poscoloniales. Debatiéndose para institucionalizar nuevas maneras de hacer las cosas, los líderes de estos países promovían símbolos unificadores e inventaban rituales nacionales. La ideología por sí sola no resolvería los problemas de un país como Indonesia, pero era un ingrediente necesario en cualquier solución.

Con todo, el ascenso de la ideología no se podía entender simplemente como una solución a problemas políticos y sociales. Tal vez la premisa más generalmente asumida por los científicos sociales del siglo xx era que el mundo moderno estaba desencantado. La laicización socavaba las creencias establecidas y la religión había perdido su monopolio en tanto que marco para la cosmología y la moralidad. Afortunadamente, había una fuente alternativa de significado, que Geertz llamó sentido común. Entre los elementos peor definidos del aparato conceptual de Geertz, el sentido común ⁶⁹ era culturalmente específico, infiltrado por nociones religiosas, pero sin dejar de ser una especie de sabiduría práctica, puesta a punto para producir cierta clase de bienes: «La mayor parte del tiempo, los hombres, incluso los sacerdotes y los anacoretas, viven en el mundo cotidiano y ven la experiencia en términos prácticos, con los pies en el suelo; deben hacerlo si tienen que sobrevivir». ⁷⁰ En cualquier caso, aunque el sentido común podía ser una guía necesaria para operar en el mercado o para tener tratos con la policía o con los vecinos, no podía aspirar a contestar las grandes cuestiones filosóficas o a gobernar en asuntos de moralidad. Esa era la provincia de la religión. Pero con la modernización llegaba la secularización,

68. *Ibid.*, pág. 220.

69. El comentario más completo de Geertz en torno al «sentido común» se puede encontrar en su ensayo «Common Sense as a Cultural System», publicado por primera vez en 1975 y reimpresso en *Conocimiento local*. Para una crítica, véase Jarich Oosten, «Het Gezond Verstand van Clifford Geertz», en J. W. Bakker et al. (comps.), *Antropologie Tussen Wetenschap en Kunst: Essays over Clifford Geertz*.

70. Véase *The Interpretation of Cultures*, pág. 107.

trayendo con ella un reto directo a las visiones religiosas del mundo. El sentido común, junto con su epítome, la ciencia, creaba la necesidad de alguna cosa más y también ofrecía los materiales para construir una alternativa laica a la religión, una ideología. Las ideologías habían sido característicamente los sustitutos modernos de la religión.

Geertz desarrolló esta argumentación en *Observando el Islam*, un estudio comparativo del Islam en Indonesia y Marruecos, publicado en 1968 («en ambos lugares se inclinan hacia la Meca, pero siendo las antípodas del mundo musulmán, ambos se doblan reventes en direcciones contrarias» ⁷¹). La fe religiosa en las sociedades tradicionales se sostenía «mediante formas simbólicas y disposiciones sociales». ⁷² En los nuevos estados en general, esos pilares se estaban «despegando», y en particular, en Marruecos e Indonesia. ⁷³ Las creencias tradicionales ya no se daban por hechas y los «símbolos religiosos clásicos» ya no eran suficientes para «sostener una fe apropiadamente religiosa». Éste era un fenómeno muy extendido. «Y lo mismo pienso de la principal razón de esta pérdida, la secularización del pensamiento, y también de la principal respuesta a dicha pérdida, la ideologización de la religión». ⁷⁴ La secularización era un triunfo para el sentido común o, mejor, para una «perspectiva cultural trans-sentido-común... la ciencia positiva». ⁷⁵ El sentido común tradicional dejaba sitio para las ideas religiosas, pero la razón práctica de la ciencia era insaciable, negando que cuestión alguna fuera demasiado sagrada o demasiado misteriosa para sus métodos. Para entonces, esto era aparente incluso para «el humilde campesino o para el pastor». En todas partes había una guerra entre la ciencia y la religión, una «lucha por lo real».

Las religiones del mundo habían afrontado desafíos científicos y filosóficos durante siglos y Geertz defendía que su estrategia favorita era simplemente negar una plataforma de actuación a sus retores seculares. Esta generalización hace escasa justicia a la historia del temprano estado moderno en Europa, pero, en cualquier caso, Geertz pone el énfasis en otro proceso que promueve la secularización en los nuevos estados. Debido a que éstos estaban indele-

71. Véase Geertz, *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*; New Haven, Yale University Press, 1968, pág. 4 (trad. cast.: *Observando el Islam. El desarrollo religioso en Marruecos e Indonesia*, Barcelona, Paidós, 1994).

72. *Ibid.*, pág. 99.

73. *Ibid.*, págs. 2 y 3.

74. *Ibid.*, págs. 102 y 103.

75. *Ibid.*, págs. 103 y 104.

blemente asociados a poblaciones multiétnicas, con lealtades religiosas conflictivas, los dirigentes poscoloniales tenían que desarrollar una ideología secular que fomentase la unidad nacional bajo su liderazgo. En consecuencia, se vieron abocados a minar el monopolio de la religión establecida. El nacionalismo revolucionario promovía «una especie de religiosidad laica para todos» en Indonesia y «una disyunción radical entre la piedad personal y la vida pública» en Marruecos.⁷⁶ En ambos casos, la legitimidad de la ciencia avanzaba, directa o indirectamente, y se erosionaba la autoridad de la religión. La secularización socavaba la fe y la ideología la reemplazaba (existen muchas críticas posibles de esta visión, pero ciertamente se mostró un pobre indicador de la importancia que el fundamentalismo islámico iba a alcanzar en las décadas siguientes).

* * *

Si el objeto especial de la antropología era la cultura, ¿cómo se la debería estudiar? En su primer libro, *The Religion of Java*, Geertz estaba satisfecho con lo que hoy se lee casi como una crítica pintoresca:

Una de las características del buen informe etnográfico (...) es que el etnógrafo sea capaz de salirse del camino de los datos, para hacerse translúcido, de tal manera que el lector pueda ver por sí mismo algo de la apariencia de dichos hechos y, en consecuencia, juzgar los resúmenes y generalizaciones del etnógrafo en términos de las percepciones reales de éste.⁷⁷

Pero, hacia los primeros años setenta, forcejeaba con los asuntos metodológicos con mayor sofisticación. El método es el objeto de su ensayo más influyente: «Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura», que escribió en calidad de introducción para su colección *La interpretación de las culturas*.

La presunción de Geertz con mayores consecuencias era que los datos cruciales de la etnografía no se sintetizaban de la observación pura y dura. Sólo un conductista naif podía creer semejante cosa. Se consideraban las acciones de la gente y se procesaban a través del filtro de la interpretación. Las acciones eran artefactos, la intención era que los signos conllevaran significados (ésta es una idea

weberiana, promovida en la ciencia social americana de los años sesenta por los admiradores del fenomenólogo emigrado, Alfred Schutz). Coherentemente, el etnógrafo no se preocupaba tanto por lo que la gente hacía como por el significado que atribuían a lo que hacían, y por cómo interpretaban mutuamente sus acciones. Su trabajo era «explicar explicaciones», sus materiales, «construcciones de construcciones».⁷⁸

Esto no es en absoluto evidente. Una y otra vez en su trabajo, Geertz contrapone los comentarios de los autores y sus propias observaciones directas, de la gente azuzando a los gallos para la pelea, haciéndose con votos y participando en las elecciones, regateando en el bazar. Distingue (sin duda correctamente) lo que dicen de lo que hacen y lo que él y otros observadores (nativos o foráneos) sacan de lo que se dice o hace. Y sin embargo, en ocasiones, niega que las notas de campo del etnógrafo describan lo que ve por sí mismo: «lo que registramos (o lo que tratamos de registrar) no es un discurso social en bruto, al cual, (...) al no ser actores, no tenemos un acceso directo, sino sólo aquella pequeña parte de él hacia cuya comprensión nos pueden guiar nuestros informantes».⁷⁹ Pero, ¿por qué sólo los actores tienen un «acceso directo» al «discurso social en bruto»? ¿Qué fue del célebre observador participante? Con seguridad el etnógrafo puede captar caracteres y convenciones que le permitan una interpretación de las acciones comparable a la del nativo, pero de todas formas diferente por ser más analítica.

En lugar del observador participante, que aprendía a vivir en una sociedad extranjera y que deseaba descubrir cómo eran realmente las cosas detrás de la pantalla de las devociones, Geertz propuso que el etnógrafo debería proceder de la misma forma que un estudioso de textos: «Hacer una etnografía es como tratar de leer (en el sentido de «construir una lectura de») un manuscrito, foráneo, borroso, lleno de elipsis, incoherencias, enmiendas sospechosas y comentarios tendenciosos, pero escrito no en grafías correspondientes convencionalmente a sonidos, sino en ejemplos vagabundos y momentáneos de conducta compartida».⁸⁰ La idea de que tanto un drama ceremonial como una pelea de gallos se podían tratar como un texto, «una inscripción de la acción»,⁸¹ la había tomado prestada de Paul Ricoeur, aunque, como él mismo nos dice, «retorciéndola

76. *Ibid.*, pág. 107.

77. Véase *The Religion of Java*, pág. 7.

78. Véase *The Interpretation of Cultures*, pág. 9.

79. *Ibid.*, pág. 20.

80. *Ibid.*, pág. 10.

81. *Ibid.*, pág. 19.

un poco». Ricoeur había defendido que «se podría llamar hermenéuticas a las ciencias sociales» si cumplían dos condiciones: «1) que su *objeto* despliegue algunos de los rasgos que hacen que un texto sea un texto, y 2) que su metodología desarrolle el mismo tipo de procedimientos que los de la *auslegung* o interpretación de textos». ⁸² Claramente, la primera condición sería primaria. Ricoeur pretende que las acciones sociales tienen algunos atributos de los actos verbales. Un acto social tendría un contenido proposicional y un propósito, siendo público y dirigido a posibles «lectores». Por lo tanto, se lo podría tratar como un registro verbal o como un documento escrito. «La acción humana (...) está abierta a cualquiera que pueda leer».

No sería difícil hacer un listado de algunas diferencias detectables entre un texto o incluso un acto verbal y una acción social, pero lo que aquí importa es el uso que el propio Geertz hizo de la metáfora de Ricoeur. Su ejercicio más conocido en este género es su representación de la lucha de gallos balinesa como un «texto actuado». El título de este ensayo, publicado por primera vez en 1972, es «Juego profundo: notas sobre la riña de gallos en Bali». ⁸³ Geertz extrajo la noción de «juego profundo» de las reflexiones del filósofo utilitarista Jeremy Bentham sobre la irracionalidad del juego de apuesta. En tanto que utilitarista, Bentham asumía que jugar con apuestas altas era irracional y concluía diciendo que se debía proteger de tal actividad a quienes tuvieran la mente y la voluntad débiles. Geertz argumentaba que, cuando el balinés se dejaba ir en lo que Bentham llama juego profundo, jugar con apuestas muy altas, estaba expresando valores compartidos que trascendían el cálculo de ganancias y pérdidas materiales de un Gradgrind dickensiano. No es únicamente dinero lo que está en juego en las peleas de gallos.

82. Véase Paul Ricoeur, «The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text», *Social Research*, vol. 38, n° 3, 1971, pág. 544.

83. Véase «Deep play: Notes on the Balinese Cockfight» (publicado por primera vez en 1972 y reimpresso en *La interpretación de las culturas*). Se han hecho numerosas revisiones y críticas de este ensayo. Véanse, entre otras, William Roseberry, «Balinese Cockfights and the Seduction of Anthropology», *Social Research*, vol. 49, n° 4, 1982, págs. 1013-1028; James Clifford, «On Ethnographic Authority», *Representations*, vol. 1, n° 2, págs. 118-146; Vincent Crapanzano, «Hermes Dilemma: The Making of Subversion in Ethnographic Description», en James Clifford y George Marcus (comps.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press, 1986, págs. 51-76; Vincent Pecora «The Limits of Local Knowledge», en H. A. Veesser (comp.), *The New Historicism*, Londres, Routledge, 1989.

Los propietarios de los gallos de pelea, sus parientes y sus vecinos hacen apuestas monetarias y, en ocasiones importantes, éstas llegan a ser muy sustanciales. Pero los protagonistas se juegan incluso más de lo que parece. Las apuestas penden sobre sus cabezas y no sólo financieramente. De hecho, según Geertz, el dinero es secundario: «Es en gran parte *porque* la gravedad de la pérdida es tan grande en los niveles de apuestas más altos que meterse en semejante puja es jugarse, alusiva y metafóricamente, el yo público a través de un gallo». ⁸⁴ Ese gallo representa al propietario y a sus aliados más cercanos. Por consiguiente, el estatus está en juego. Los jugadores «ponen su dinero donde está su estatus». La «tesis general» de Geertz es que la riña de gallos profunda «es fundamentalmente una dramatización de asuntos de estatus». ⁸⁵ El análisis de Bentham sobre el «juego profundo» falla porque únicamente considera las utilitarias apuestas mundanas. «Lo que hace profunda a la pelea de gallos balinesa no es, pues, el dinero en sí mismo, sino que cuanto más se pone en juego, más puede ese dinero producir una migración de la jerarquía de estatus balinesa al meollo mismo de la pelea de gallos». ⁸⁶

La proposición de Geertz es que, para los jugadores, el estatus significa más que el dinero, y que las apuestas monetarias representan riesgos de estatus. Pero, ¿qué aspecto del estatus está en juego? Geertz recuerda al lector que los balineses están muy preocupados por el prestigio y el estatus en todo tipo de contextos, además, a medida que el análisis avanza, resulta evidente que los valores en juego en las riñas de gallos no son en absoluto los valores oficiales de la cultura balinesa, sino miedos y deseos inconfesados y más profundos.

De lo que (...) habla con más contundencia la pelea de gallos es de las relaciones de estatus, y lo que dice sobre ellas es que son cuestiones de vida o muerte. Que el prestigio es un asunto profundamente serio resulta evidente se mire donde se mire en Bali (...) Pero sólo en las peleas de gallos se revelan tal como son los sentimientos sobre los que descansa esa jerarquía. Envueltos en cualquier otro lugar por la bruma de la etiqueta, un espeso nubarrón de eufemismo y ceremonia, gesto y alusión, allí se expresan velados únicamente por el más tenue de los disfraces en forma de máscara animal, una máscara que, de hecho, los muestra más que los esconde. Los celos son una parte de Bali en el mismo grado que la pose, la envidia en el mismo que la gra-

84. Véase Geertz, *The Interpretation of Cultures*, pág. 434.

85. *Ibid.*, pág. 437.

86. *Ibid.*, pág. 436.

cia, la brutalidad en el mismo que el encanto; pero, sin las peleas de gallos, los balineses tendrían una comprensión propia mucho menos certera, razón por la que, presumiblemente, la tienen en tan alta estima.⁸⁷

En esta coyuntura, lo que le interesa a Geertz es la interpretación que la audiencia hace de toda la escena. «Su función, si la queréis llamar así, es interpretativa, es una lectura balinesa de la experiencia balinesa, un relato que se cuentan a sí mismos, sobre sí mismos».⁸⁸ Y lo que los balineses dicen sobre sí mismos en las peleas de gallos es subversivo, profundamente perturbador: «reúne temas —salvajismo animal, narcisismo masculino, juego contra oponentes, rivalidad de estatus, excitación de las masas, sacrificio sangriento— cuya principal conexión es que se imbrican con la rabia y el miedo de la rabia».⁸⁹

En las frases finales del ensayo, Geertz destaca que «las sociedades, como las vidas, contienen sus propias interpretaciones. Uno sólo tiene que aprender cómo conseguir acceder a ellas».⁹⁰ Pero, ¿cómo? Geertz apela al ejemplo de los críticos teatrales interpretando producciones de Shakespeare, pero no especifica los métodos por los cuales identifica y lee el texto representado en la riña de gallos. Tampoco puede garantizar la pretensión de que es capaz de interpretar los valores tácitos de los balineses (¿de todos los balineses?) tal como se revelan en este espectáculo. Se podría suponer que muchos balineses refutarían indignados la sugerencia, según la cual, debajo de la piel, el hombre balinés sería un animal. Sin embargo, Geertz confía en que las peligrosas emociones que lee en el drama se asienten realmente en el inconsciente balinés. El juego no es un entretenimiento, un descanso de la cotidianidad, ni tampoco el reverso de un ritual, sino una revelación de lo que hay. En la última nota a pie de página, sugiere que las terribles matanzas que ocurrieron en Bali después del golpe de estado en la capital, en diciembre de 1965, demuestran «que, si no se mira Bali únicamente a través de sus danzas, su teatro de sombras chinescas, su escultura y sus chicas, sino también a través de las riñas de gallos —tal como hacen los propios balineses—, el hecho de que la masacre ocurriera parece, si no menos atroz, sí menos *contra natura*».⁹¹

87. *Ibid.*, pág. 447.

88. *Ibid.*, pág. 448.

89. *Ibid.*, págs. 449 y 450.

90. *Ibid.*, pág. 453.

91. *Ibid.*, pág. 452, nota 43.

En última instancia, el texto trata de los valores balineses irracionales que yacen bajo la superficie de sus valores oficiales. En efecto, Geertz pretende haber penetrado en las ocultas honduras de la psique balinesa. Las interpretaciones balinesas, como las asociaciones del que sueña, sólo pueden guiar al lector de textos durante una parte del camino. Al final, debe apelar a las percepciones extranjeras del psicoanalista. Y lo que revela esa lectura no es simplemente el poder de la cultura para desbordar y anular la racionalidad económica, sino las fuerzas oscuras de la naturaleza humana que acechan bajo la superficie, y que pueden debilitar los valores de una cultura («tal como reza el proverbio, cada pueblo ama su propia forma de violencia; la pelea de gallos de los balineses es un reflejo de la suya»⁹²).

Para un comentario más ponderado de lo que implica el tratamiento de la cultura como un texto, se debe volver al ensayo más conscientemente metodológico de Geertz, «Descripción densa», que ilustra la proposición de Ricoeur mediante un estudio de caso de muy distinta clase. Geertz empieza con la descripción de Gilbert Ryle —artificial y típica de la filosofía de Oxford— de las muchas interpretaciones que puede conllevar un simple acto de lenguaje corporal, el guiño. Geertz señala que el etnógrafo tiene que abrirse paso precisamente a través de parecidas «estructuras de inferencias y de implicaciones acumuladas»,⁹³ y continúa con una narración ejemplificadora, una historia ocurrida en Marruecos en 1912, cuando el control francés sobre algunas áreas bereberes era incierto y los mercaderes todavía tenían que confiar (extraoficialmente, en realidad, ilegalmente) en los pactos comerciales tradicionales, establecidos individualmente con cada jeque.

La esencia de la historia es la siguiente: unos bereberes robaron a un comerciante judío local llamado Cohen, que iba acompañado por otros dos mercaderes, también judíos pero forasteros, a los cuales asesinaron. Cohen pidió la ayuda de los franceses para resarcirse de los daños, pero los bandidos pertenecían a una tribu rebelde al dominio colonial galo y las autoridades locales le dijeron que se las arreglase. Cohen, entonces, movilizó algunos aliados invocando un pacto comercial con un jeque bereber. Prontamente se adueñaron por la fuerza de algunos rebaños de ovejas de la tribu originaria de los ladrones. Esto obligó a los líderes de ésta a entrar en negociaciones con los protectores de Cohen, al cual pagaron una com-

92. *Ibid.*, págs. 449 y 450.

93. *Ibid.*, pág. 7.

pensación de 500 ovejas. Sin embargo, el comandante del destacamento militar francés, sospechando de la alianza de Cohen con los bereberes, lo encarceló e incautó sus ovejas.⁹⁴

El texto de la historia está impreso en letra pequeña, lo que parece indicar una cita, y Geertz revela que se la relataron en 1968. ¿De quién es el texto? Geertz no especifica si registra la memoria de un informante o si ha construido el texto a partir de varias fuentes. En vez de eso, pasa directamente a proclamar que el texto es «denso», «espeso» —«extraordinariamente denso»— y que muestra «que lo que llamamos nuestros datos son claramente nuestra propia construcción de las construcciones de otras gentes acerca de lo que son capaces, ellos y sus compatriotas».⁹⁵

Ninguna de estas pretensiones es demasiado convincente. ¿Es el texto de la historia «denso» por sí mismo (con distintas capas de implicaciones) o es la conducta que afirma describir —el texto actuado— la que es «extraordinariamente densa»? Para Ryle, que acuñó la expresión, son las descripciones las que pueden ser densas, y lo son si conllevan las interpretaciones múltiples que se pueden leer en la acción. En tanto que descripción interpretativa, este texto es cualquier cosa menos «denso». Es una narración directa de la acción, un relato de aventuras contado casi sin recuperar el aliento, empaquetando una serie de incidentes trágicos en apenas unas 600 palabras, y ofreciendo un comentario mínimo. No demuestra tampoco que los datos del etnógrafo están precocinados por los informantes, dado que éste es un caso especial, la reconstrucción de un evento ocurrido una generación antes. Si Geertz hubiera estado presente en las negociaciones entre los ancianos bereberes, tal como lo había hecho en numerosas peleas de gallos, no habría confiado de la misma manera en «las construcciones de otras gentes acerca de lo que son capaces, ellos y sus compatriotas».

En cualquier caso, sea denso o poroso, se debe poner en tela de juicio lo que tiene que decir este texto, así como uno se ha de preguntar quién es su autor. ¿Por qué lo eligió Geertz para servir de caso ejemplar de descripción densa en su ensayo metodológico más importante? Como respuesta, Geertz sugiere que esta historia mimetiza el proceso de comprensión etnográfica, ya que es un choque de interpretaciones el que crea el drama que relata. El texto presenta «tres marcos interpretativos de la situación diferenciados, judío, bereber y francés», e ilustra un estado de «malentendimiento siste-

94. *Ibid.*, págs. 7-9.

95. *Ibid.*, pág. 9.

mático» entre los partidos. «Lo que hizo meter la pata a Cohen, y [arrastró] con él a todo el antiguo modelo de relaciones sociales y económicas en el seno del cual venía funcionando, fue una confusión de lenguas.»⁹⁶

Pero ésta no es de ninguna manera una lectura indiscutible de la historia. Se puede admitir que el relato que Geertz presenta al lector es muy esquemático, casi impresionista, pero ello no evita una lectura que sugiera que Cohen, los bereberes y los franceses se calibraban los unos a los otros con bastante exactitud. La única aberración era la conclusión del coronel francés, según la cual, Cohen sería un agente bereber, pero esto no era necesariamente el resultado de una incompreensión cultural; en otros casos podría haber sido una intuición correcta o podría haber servido como treta eficaz, fuera cual fuese la verdad en el fondo de este *affaire* en concreto.

En un momento dado, el propio Geertz ofrece un resumen directo que dista bastante de la lectura «Torre de Babel» de la historia («un discurso social [...] dirigido en múltiples lenguas»):

Cohen invocó el pacto comercial; reconociendo la reclamación, el jeque desafió a la tribu de los ofensores; aceptando la responsabilidad, la tribu de los ofensores pagó la indemnización; ansioso por dejar claro a jeques y buhoneros por igual quien mandaba en ese momento, el francés mostró la mano imperial.⁹⁷

También señala que, dado que «el código no determina la conducta», cualquiera de los partidos podría haber actuado de diferente manera, lo que sugiere que los cálculos racionales podrían haber sido decisivos. Ahí no parece haber habido un misterio cultural impenetrable. No parece tratarse de una historia acerca de una «confusión de lenguas». Al lector se le ofrece un relato breve, fragmentario, de un acontecimiento histórico complejo y puede concluir razonablemente diciendo que —según la versión del relato—, los partidos captaron la naturaleza del asunto de manera bastante adecuada a la época,

Hay algo más a señalar acerca del ejemplo cuidadosamente construido por Geertz. Para respaldar su argumentación de que los procesos sociales son como textos, la ha amañado poniendo como ejemplo un *relato* de un incidente que, realmente, sí se parece mucho a un texto. Pero esta reducción de las observaciones directas,

96. *Ibid.*, pág. 9.

97. *Ibid.*, pág. 18.

las entrevistas, así como las versiones y relatos secundarios de todo tipo, al estatus de un texto continúa siendo problemática, una metáfora que se liquida a sí misma. También tiene un coste muy alto, al borrar distinciones que en situaciones normales se considerarían obviamente significativas, así como al mezclar varias clases de datos en un solo tipo. Geertz insiste en esta maniobra, quizás, porque reivindica su preferencia por la interpretación. «La cultura de un pueblo es un conjunto de textos —a su vez, también conjuntos—, que el antropólogo se esfuerza en leer mirando por encima de los hombros de aquellos a los que propiamente pertenecen».⁹⁸ Si nuestros datos toman la forma de textos, entonces se los debe leer, traducir, anotar, explicar. El trabajo del etnógrafo será realmente comparable al del resto de los estudiosos textuales (los cuales, sin embargo, generalmente prestan más atención de la que Geertz permite en este caso a la manera cómo se ha confeccionado el texto).

Incluso si se acepta de momento, la maniobra de Geertz suscita cuestiones en sí misma. Primero, ¿hay textos más fiables que otros? Los comentarios de Geertz al respecto son esporádicos y muy generales. Tampoco debate los criterios para juzgar las interpretaciones. No ofrece una guía, o ejemplos, para que el lector pueda aquilatar qué «justifica» o «garantiza» (su denominación preferida) una interpretación en lugar de otra. Tampoco especifica en detalle sus métodos. Más bien evoca brevemente y sin precisión los procedimientos hermenéuticos o, alternativamente, el pragmatismo de la casuística clínica. Estos temas son particularmente turbadores cuando el etnógrafo añade un nivel más de interpretación, tal como hace Geertz al comparar la pelea de gallos balinesa con la producción de Macbeth o cuando arguye que la primera expresa aspiraciones y valores, ocultos y subversivos, de los hombres balineses. Semejantes interpretaciones no se derivan de ninguno de los informantes y pueden ser inaccesibles para ellos. Traducido al balinés, probablemente el comentario de Geertz despertaría indignación. La implicación parece ser que, detrás de los textos construidos por los informantes, hay un texto más profundo que sólo podrá leer el científico cosmopolita, que esté equipado con una pericia diferente, culturalmente foránea. Si esto es así, la cultura residirá en el texto construido por el etnógrafo. Estas cuestiones metodológicas —suficientemente transcendentales por sí mismas— suscitan otro tema, igualmente mencionado por Geertz en su ensayo «Descripción densa», en 1973. El etnógrafo no sólo lee ese texto fragmentario y flotante por encima

98. *Ibid.*, pág. 452.

de los hombros de sus informantes, sino que también fabrica uno propio:

El etnógrafo «inscribe» el discurso social: *lo transcribe*. Al hacerlo, convierte un evento pasado, que existe únicamente en el momento en que ocurre, en un relato, que existe en sus inscripciones y que se puede consultar repetidamente... «¿Qué hace el etnógrafo?» Escribe.⁹⁹

Esta perogrullada aparentemente inofensiva coloca una nueva, y tal vez aplastante, carga en las espaldas del etnógrafo. Porque, si la etnografía es un tipo de texto comparable al relato de un incidente ofrecido por un informante marroquí, entonces, lo que hay que hacer es interpretarla y desvelar sus tropos, trampas y mensajes escondidos. En *El antropólogo como autor* (1988), Geertz hace numerosas y agudas observaciones sobre las maneras como funciona este texto confeccionado, la etnografía. Sin embargo, aunque insiste que hay textos etnográficos mejores y peores, más o menos fiables, deja a sus lectores sin forma alguna de juzgar otra cosa que los recursos del autor para disimular y la habilidad del crítico para desenmascararlo.

En su último trabajo, Geertz sugiere un paso más o, mejor, explicita una técnica que se puede rastrear en muchos de sus ensayos. Los textos funcionan mediante símbolos y metáforas, dice, y la tarea del etnógrafo es encontrar metáforas que encajen con ellos para modelar un nuevo texto.

Preguntar si Pare es realmente una sucesión de competiciones o si Sefrou [una ciudad de Marruecos] es un modelo en disolución resulta un poco como preguntar si el sol es una explosión o el cerebro una computadora. La cuestión es: ¿qué dices al decir eso? ¿adónde te lleva? Hay otras figuraciones: el mundo es un horno, Sefrou es una casa de locos, Pare es una danza, el cerebro es un músculo. ¿Qué recomienda las mías? Lo que las recomienda, o al contrario si están mal construidas, son las nuevas figuras que se emiten desde ellas: su capacidad para conducir a relatos y versiones extendidas que, al cruzarse con otros relatos acerca de otros asuntos, amplían sus implicaciones y profundizan su implantación y su garra.¹⁰⁰

Una vez se traga uno la metáfora del texto, es difícil tirar de otras

99. *Ibid.*, pág. 19. Se pueden encontrar reflexiones sobre la analogía textual en el ensayo de Geertz, «Blurred Genres: The Refiguration of Social Thought», en *Local Knowledge*; véase particularmente págs. 30-35.

100. Véase Geertz, *After the Fact*, pág. 19.

metáforas. Y, si todo es texto, las relaciones entre los ensayos etnográficos de Geertz y las ceremonias balinesas o las historias beberes son relaciones de intertextualidad. Las metáforas geertzianas iluminan las metáforas de sus objetos de estudio, y las mejores generan nuevas metáforas, en un proceso casto pero fructífero que, de alguna manera, conforma su propia justificación. La poética de la cultura se convierte en un tipo de poesía en sí misma. El etnógrafo descubre que ha estado escribiendo poesía todo el tiempo.

* * *

Geertz iba a llevar más lejos su pensamiento sobre el rol de la cultura y su carácter textual en el estudio monográfico más ambicioso y original que ha publicado durante sus años en el Instituto para Estudios Avanzados, *Negara: El estado-teatro en el Bali del siglo XIX* (1980). No se trata de una monografía puramente descriptiva y, en su momento, Quentin Skinner la saludó como «un trabajo de filosofía política por derecho propio».¹⁰¹

El punto de partida del análisis de Geertz era *Homo hierarchicus* de Louis Dumont, un análisis sobre la religión, la política y la jerarquía indias que había aparecido en 1967. Para Dumont, la ideología india pivotaba sobre una oposición conceptual entre el brahmán y el rey secular. Geertz proponía lo que en efecto era una transformación estructural del modelo de Dumont. Defendía que, en los estados del sudeste asiático —y Bali era un ejemplo privilegiado—, el rol del rey y el del brahmán se combinaban. El mismo rey era el centro sagrado de la comunidad, el ápice de la jerarquía, «el centro numinoso del mundo, y los sacerdotes eran los emblemas, ingredientes y ejecutantes de su santidad».¹⁰² Debido a que el rey era sagrado, la política del poder secular no tenía sitio en la corte, que era un centro sagrado, un templo o un teatro que montaba representaciones rituales. Los *affaires* públicos se llevaban a cabo en un nivel más bajo del sistema: la guerra, la tributación, la asignación de tierras o la organización de los sistemas de riego.

Así pues, los rituales en los que la corte se ocupaba no eran afir-

101. Véase Quentin Skinner, «The World as a Stage», *New York Review of Books*, 16 de abril de 1981, pág. 37.

102. Véase Clifford Geertz, *Negara: The Theatre-State in Nineteenth Century Bali*, Princeton, Princeton University Press, 1980, pág. 126 (trad. cast.: *Negara. El Estado-teatro en el Bali del siglo XIX*, Barcelona, Paidós, 2000).

maciones codificadas del poder ni celebraciones del orden político imperante:

El culto estatal no era un culto del estado. Era una argumentación, hecha una y otra vez en el vocabulario insistente del ritual, según la cual, el estatus mundano tenía una base cósmica, la jerarquía es el principio que gobierna el universo, mientras que las disposiciones de la vida humana no serían más que aproximaciones, más o menos cercanas, a las de lo divino.¹⁰³

Era un error egregio tratar los rituales reales como un guiñol ideológico. Al contrario,

representaban en la forma de espectáculo,* los principales temas del pensamiento político balinés: el centro es ejemplar, el estatus es el fundamento del poder, el arte de gobernar es un arte dramático. Pero hay más que esto, porque los espectáculos ceremoniales no eran simples embellecimientos estéticos, celebraciones de una dominación que existían independientemente de ella: eran la cosa en sí misma.¹⁰⁴

El poder laico, que operaba en las estratificaciones más bajas del sistema, estaba fragmentado y era inherentemente inestable. Sus campos de acción —tierra, agua, templos— eran distintos los unos de los otros, de tal manera que resultaba difícil controlar a los seguidores. Y el poder secular era bastante diferente del poder ritual. En realidad, se excluían mutuamente. A medida que un señor se elevaba en la jerarquía, tenía que renunciar al poder secular para poder edificar su poder sacro.

El problema era que el *negara* cambiaba su carácter desde sus tramos más bajos hasta los más altos. En los bajos, engranaba los cientos de polis aldeanas entrecruzadas, predando sobre ellas (...) los cuerpos y los recursos [necesarios] para orquestar las óperas de la corte. En los altos, paulatinamente apartados del contacto con semejante política y con la crudeza que se le asociaba, el *negara* se volvía hacia el asunto central de la mimesis ejemplar, hacia el montaje de las óperas.¹⁰⁵

La oposición parsoniana entre cultura y acción social se realizaba

103. *Ibid.*, pág. 102.

* La palabra utilizada por el autor es *pageant* que conlleva los dos significados de «espectáculo» y «ceremonia», amén de otros más particulares. (*N. del t.*)

104. *Ibid.*, pág. 120.

105. *Ibid.*, pág. 132.

entonces de una nueva forma. Los rituales reales, lo que Geertz denominaba la ópera de la corte epitomizaban la cultura —¡realmente alta cultura!—. Esa cultura rarificada de la corte se oponía al universo mundano donde las gentes vivían, competían y ejercían el poder. El argumento consiste en que «la cultura discurría de arriba abajo, mientras que el poder manaba desde el fondo hacia arriba».¹⁰⁶ Bali era «una sociedad tensada, tirante, entre paradigmas culturales concebidos como descendentes y disposiciones prácticas concebidas como ascendentes».¹⁰⁷ En el viejo Bali, se mirase como se mirase, gobernaba la cultura. La sociedad civil compraba entradas para las funciones teatrales del estado. Pero éstas no eran meros subproductos de la política real. El teatro de la corte confería significado a todo lo demás, al igual que, de manera más general, se suponía que la cultura daba significado a la acción social. «Al final, los dramas del estado-teatro, miméticos de sí mismos, no eran ni ilusiones ni mentiras, ni prestidigitación ni embaucamiento, eran lo que había».¹⁰⁸

En un estudio reciente, J. Stephen Lansing defiende, contra Geertz, que los más bajos, y prácticos, niveles de acción pública también estaban altamente ritualizados.¹⁰⁹ Pero, incluso si los rituales cortesanos fueran de capital importancia, no es fácil entender cómo la corte podría haber mantenido el poder con medios puramente rituales. Ello se debe en parte a lo tenue de las evidencias aportadas. Tal como admite Geertz, «faltan descripciones detalladas y cuidadosas de mucha de la vida ritual balinesa y, especialmente, de las ceremonias reales».¹¹⁰ Si esto es cierto, no podemos saber cómo los rituales operaban su magia, suponiendo que realmente movieran a las gentes ordinarias. El público tenía que comprar billetes para el espectáculo, pero, por qué lo hacía, continúa siendo un misterio.

Otra cuestión igualmente desconcertante es la ausencia de una política normal en la cúspide del sistema. Habitualmente, las sociedades jerarquizadas no están completamente libres de la competición y de la disidencia. Y, tal como apunta un historiador holandés, Schulte Nordholt, «el concepto de estado-teatro deja poco espacio

106. *Ibid.*, pág. 85.

107. *Ibid.*, pág. 128.

108. *Ibid.*, pág. 136.

109. Véase J. Stephen Lansing, *Priests and Programmers: The Technologies of Power in the Engineered Landscape of Bali*, Princeton, Princeton University Press, 1991.

110. Véase Geertz, *Negara*, pág. 215, nota. Para algunos comentarios sobre el texto, véase H. Schulte Nordholt, «Origin, Descent and Destruction. Text and Context in Balinese Representations of the Past.» *Indonesia*, vol. 5, n° 4, 1992, págs. 27-58.

para los conflictos y la violencia inherentes a la sociedad balinesa».¹¹¹ Si el conflicto y la violencia eran inherentes al sistema, es presumible que la corte no pudiera guardar las distancias respecto a los asuntos seculares. A partir de un estudio en detalle de los textos balineses, Nordholt defiende que, en el Bali decimonónico, el rey tenía que aportar el liderazgo político, incluida la dirección de la guerra, que el riego no era una cuestión local tal como argumenta Geertz, sino más bien una arena en la que señores y plebeyos tenían intereses en común, y que era vital para la corte ocuparse del mercado y la tributación (un observador europeo del siglo XIX insistía en que, en Bali, «el dinero es el nervio del poder»¹¹²).

Es más plausible suponer que, a medida que el poder colonial se hizo sentir más, los poderes del rey sufrieron una erosión y las cortes se volvieron por fuerza hacia la política simbólica. A su vez, estas adaptaciones colorearon las percepciones del pasado. Algo parecido ocurrió en Java, donde la élite regia perdió el poder político después de 1830. «Sin espacio ni deseo para la maniobra política», comenta M. C. Ricklefs, «la élite real dirigió su energía hacia las cuestiones culturales (...) Las cortes (...) degeneraron en un formalismo afectado, en una artificialidad elaborada y anticuada».¹¹³ Más que representar una «degeneración», esta política cultural pudo haber sido la única forma en que la aristocracia podía expresar su resistencia al colonialismo.

Desde un punto de vista comparativo, es difícil creer que un sistema político jerarquizado y de gran escala pudiera haber sobrevivido durante milenios simplemente para proporcionar circos, o incluso óperas; y no en un lugar, sino en muchos, ya que Geertz considera Bali como un ejemplo tipo para el sudeste asiático (autoridades sobre sistemas comparables en otros lugares de esa región se muestran escépticos y Stanley Tambiah cuestiona específicamente la distinción entre poder ritual y poder político en el Asia sudoriental¹¹⁴). Incluso dejando de lado los interrogantes presentados por los especialistas regionales, *Negara* no es un modelo plausi-

111. Véase H. Schulte Nordholt, «Leadership and the Limits of Political Control: A Balinese "Response" to Clifford Geertz», *Social Anthropology*, vol. 1, n° 3, 1993, pág. 295.

112. *Ibid.*, pág. 303.

113. Véase M. C. Ricklefs, *A History of Modern Indonesia*, Bloomington, Indiana University Press, 1981, págs. 120 y 121.

114. Véase Stanley J. Tambiah, *Culture, Thought and Social Action*, Cambridge, Harvard University Press, 1985. Pero véase también David Gellner, «Review Article: *Negara*», *South Asia Research*, vol. 3, n° 2, 1983, págs. 135-140.

ble para un nuevo tipo de teoría política, a pesar del respaldo de Quentin Skinner a las grandiosas pretensiones que, en este sentido, manifiesta Geertz en el último capítulo del libro, «Bali y la teoría política». Como mucho, el estudio puede llamar involuntariamente la atención sobre una estrategia particular de la resistencia anticolonial. Sin embargo, su análisis sobre el *negara* sí sirve para iluminar la metáfora de la teoría madura del propio Geertz. Retrata una sociedad cuya verdadera vida la gobiernan las ideas, la expresan los símbolos y la representan los rituales. El etnógrafo sólo necesita leer los rituales e interpretarlos. No hay nada fuera del texto y, si éste pasa en silencio por política y economía, se puede ignorar dichas materias sin peligro alguno.

* * *

Los escritos de madurez de Clifford Geertz tienen un lugar central en la antropología americana moderna y han fascinado a estudiosos de historia cultural, teoría literaria y filosofía. Ofrecen una concepción coherente de «cultura», definida como un dominio de comunicación simbólica. Enseñan que entender la cultura es interpretar sus símbolos. Geertz ilustra lo que tiene en mente a través de estudios de caso sugestivos e intrínsecamente fascinantes, describiendo complejos de ideas exóticos y representaciones rituales elaboradas. De vez en cuando, pretende que una perspectiva cultural conducirá a una revolución en la filosofía moral o en la teoría política y, sin duda, esta promesa ha dado ánimos a algunos caracteres desesperados en tales campos, ámbitos superpoblados cuya involución ha llevado con frecuencia a sus practicantes a una pobreza compartida.

Sin embargo, su trabajo maduro no ofrece lo que prometía la prospectiva original, es decir, el desarrollo de la teoría social. Más bien Geertz reenvía a sus lectores a una tradición interpretativa que les es familiar a los humanistas. Un profesor de literatura, Vincent Pecora, observa que «los estudios literarios se han apropiado de las percepciones geertzianas prácticamente con la misma predisposición que el propio Geertz ha tomado prestadas herramientas literarias». ¹¹⁵ Un historiador, Donald Walters, destaca que «tanto el punto de partida [de Geertz] como la distancia que desde él ha recorrido tienen una aire de familiaridad para los historiadores». ¹¹⁶

115. Véase Pecora, «The Limits of Local Knowledge», págs. 248 y 249.

Con todo, « viniendo de una disciplina más teórica », ofrecía claridad analítica, un vocabulario nuevo y la oportuna promesa (ya que los archivos estaban tan superpoblados como los arrozales javaneses) de que, si se prestaba suficiente atención a prácticas aparentemente marginales, se podían aprender algunas cosas interesantes sobre el conjunto de la sociedad.

Así, y tal vez paradójicamente, no sólo antropólogos, sino también historiadores y estudiosos de la literatura han aclamado a Geertz como teórico. Cuando, en 1977, un grupo de adalides de la historiografía intelectual americana se reunió para discutir «nuevas direcciones» en su disciplina, se declaró «virtualmente» a Geertz —ausente en carne— «el santo patrón del congreso». ¹¹⁷ En 1990, Robert Darnton proclamó en términos generales que la «antropología ofrece al historiador lo que el estudio de la *mentalité* no ha sido capaz de proporcionarle, una idea coherente de cultura», indicando que, en la práctica, se refería a la antropología geertziana. ¹¹⁸ «Leyendo a Geertz», comenta Ronald Walters al escribir sobre los historiadores, «parece ser una de las pocas cosas compartidas por gentes que raramente se leen los unos a los otros», y gentes que, en general, no lo leen para aprender sobre Indonesia o Marruecos, sino para recoger ideas. ¹¹⁹ Los especialistas en teoría literaria, citan rutinariamente a Geertz sobre cuestiones de cultura, simbolismo, significado y relativismo, mientras que, en otros campos, hacen lo propio luminarias tales como Jerome Bruner en psicología o Richard Rorty en filosofía. En los estudios culturales, se ha convertido en un gurú para los adeptos menos *marxisants*.

Lo que en el fondo ofrece Geertz es un elegante aval del proyecto de la interpretación, confiriéndole la legitimidad de algo que puede ser una ciencia y que, al menos, es mágicamente exótico en su espectro de referencia. Algunos historiadores están seguros de ha-

116. Véase Donald G. Walters, «Signs of the Times: Clifford Geertz and Historians.» *Social Research*, n° 47, 1980, pág. 539.

117. Véase la introducción a John Ingham y Paul K. Conkin (comps.), *New Directions in American Intellectual History*, 1979, págs. xvi-xvii.

118. Véase Robert Darnton, *The Kiss of Lamourette: Reflections in Cultural History*, Nueva York, W. W. Norton, 1990, pág. 216.

119. Véase Walters, «Signs of the Times.» Véase también Aletta Biersack, «Local Knowledge, Local History: Geertz and Beyond», en Lynn Hunt (comp.), *The New Cultural History*, Berkeley, University of California Press, 1989, especialmente págs. 76 y 77. Por otra parte, algunos historiadores se muestran preocupados por la falta de interés de Geertz en la cronología y el cambio: véase, por ejemplo, William Sewell Jr., «Geertz, Cultural Systems and History: From Synchrony to Transformation», *Representations*, n° 59, verano de 1997.

ber estado escribiendo etnografías desde siempre, al tiempo que el ejemplo de Geertz ha animado a los historiadores culturales a separarse de los historiadores sociales y económicos. A medida que Geertz se ha ido distanciando de las aproximaciones de las ciencias sociales, ha acabado revelándose como un humanista tradicional. Sus referencias, sus intereses, sus maneras e incluso las materias que aborda se dirigen cada vez más a lo que en tiempos se llamaba alta cultura y, aún antes, cultura a secas. El estilo de Geertz también promueve la empatía, al ser aforístico, conscientemente literario, así como plagado de alusiones refinadas y referencias de *connaissanceur* a Wittgenstein, Lionel Trilling, Kenneth Burke y Richard Rorty. Finalmente, Geertz es algo así como un dirigente en los lugares más sagrados de la academia americana.* En definitiva, no sorprende que su ejemplo haya inspirado a los humanistas a explorar la otredad en la cosmovisión de Jane Austen, el barullo de los comerciantes franceses del siglo XVIII o los elaborados ceremoniales de la corte en Versalles.

En el seno de la antropología, se dibujan dos grandes respuestas críticas a la trayectoria intelectual de Geertz.¹²⁰ Un enfoque mantiene que abandonó el buen camino cuando perdió interés en la historia social, el cambio económico y la revolución política para empezar a tratar la cultura como un primer motor de los asuntos humanos y, al final, como un campo de estudio suficiente en sí mismo. Los autores con semejante visión discuten a Geertz el rol dominante que le atribuye a la cultura. Argumentan que los modelos culturales sirven a los propósitos políticos de facciones determinadas. La cultura, como la ideología, se contesta y no solamente se traga. El otro cargo contra Geertz pretende que éste tomó la senda correcta, pero se ha quedado corto. No se habría atrevido a trabajar a fondo las implicaciones de su percepción, según la cual, las etnografías son construcciones culturales más que intentos francos y sencillos de contar las cosas tal como son. Aunque no es un positivista, continúa convencido de que la etnografía es en algún sentido una empresa científica.

Un partido prefiere al Geertz temprano, el otro prefiere al ma-

120. Véanse las Lecturas Complementarias recomendadas al final del capítulo.

* *N. del t.* La expresión en inglés es «*the most sacred groves of the American academe*», literalmente los «bosquecillos más sagrados de la Academia americana», una expresión extraída de Milton, que a su vez utilizaba la palabra *grove*, de origen incierto, pero que se refería a los bosquecillos efectivamente sagrados —lugares de culto— de los antiguos habitantes de las Islas Británicas.

duro. Pero ambos infravaloran la preocupación central de su obra. Ha afinado y puesto a punto la definición de cultura, para luego tratarla según sus propios términos —o, mejor, según los que él le atribuía—, en calidad de sistema simbólico, una mezcla de textos que funciona mediante metáforas. En última instancia, para Geertz, la cultura viene a significar algo muy parecido a lo que quería decir para los viejos humanistas: el epítome de los valores que gobiernan una sociedad, materializado con mayor perfección en los rituales religiosos y el arte destinado para la élite. Estos virajes en el énfasis se reflejan en la ornamentación creciente del estilo del propio Geertz y en el cúmulo de referencias que indican una lealtad a la cultura más elitista que se encuentra a mano.

Por encima de todo, el mensaje de Geertz repite que la cultura es el elemento esencial en la definición de la naturaleza humana, así como la fuerza dominante en la historia. *Negara* es su respuesta definitiva a la interrogación lanzada por Parsons acerca del papel de la cultura en la acción social. La cultura gobierna o, en realidad, la *alta* cultura gobierna. Ésta es una visión coherente, aunque, bajo presión, Geertz puede formularla más vagamente, más débilmente, menos drásticamente. A pesar de sus protestas, el hecho es que Geertz se ha convertido en un idealista extremo y, por consiguiente, resulta vulnerable a la crítica familiar de las teorías ideológicas de la historia.¹²¹ Tal vez el programa parsoniano era demasiado ambicioso; los estudios tempranos del propio Geertz en Java ilustran algunos de los problemas que suscitaba el traslado sobre el terreno del elaborado aparato parsoniano. Con todo, Parsons se refería a las inquietudes de Weber, Marx y Durkheim y era bastante claro respecto a las limitaciones de una historiografía o una sociología idealista. A su manera, Geertz ha permanecido fiel a la idea de cultura de Parsons y también a su crítica del conductismo, pero ha perdido el interés en los temas sociológicos, aunque sin explicar ni justificar semejante viraje. Simplemente los ha ilustrado. En *Negara*, la sociedad es el mugriento reino del campesinado mientras que, el tiempo no se mueve en la corte, centro verdadero del universo tanto para los balineses como para los antropólogos.

«Voy a deleitarme en los desarrollos culturalmente específicos,

121. Geertz se ha defendido vigorosamente contra la acusación de ser un relativista. Véase su distinguida conferencia para la asamblea anual de la Asociación Antropológica Americana (AAA), Clifford Geertz, «Anti Anti-Relativism», *American Anthropologist*, n° 86, 1984, págs. 263-278.

enfrascarme en los procesos de razonamiento y zambullirme de cabeza en el sistema simbólico.» dijo Geertz ante una audiencia del Yale Law School en 1981; «eso no hace que el mundo desaparezca, lo saca a la vista».¹²² Sin embargo, algunas partes del mundo sí desaparecen. Los políticos nacionales, los soldados indonesios, los agentes de la CIA, los empresarios chinos, todos ellos se pierden de vista. El mundo en el que nos introduce el trabajo reciente de Geertz parece muy diferente del mundo en el que estamos acostumbrados a vivir. También es menos complejo, menos *acogedor* que el mundo de pueblerinos y ciudadanos indonesios que Geertz describía en sus primeras monografías. Un mundo se *ha* perdido y no es evidente que otro se haya ganado.

LECTURAS COMPLEMENTARIAS

Se pueden hallar las reflexiones autobiográficas de Geertz en Clifford Geertz, *After de Fact*, Cambridge, Harvard University Press, 1995 (trad. cast.: *Tras los hechos*, Barcelona, Paidós 1994), así como en una entrevista que concedió a un colega: Richard Handler, «An Interview with Clifford Geertz», *Current Anthropology*, vol. 32, n° 5, 1991, págs. 603-613.

Jeffrey Alexander realiza una crítica parsoniana de Geertz en la conferencia 17 de su obra, *Twenty Lectures: Social Theory Since World War II*, Nueva York, Columbia University Press, 1987. Una revisión útil de la obra de Geertz, con la dimensión de un libro, es la de Jan Willem Bakker, *Enough Profundities Already! A Reconstruction of Geertz's Interpretive Anthropology*, Utrecht, ISOR, 1988; en las págs. 119-141, repasa y aquilata las principales críticas que ha sufrido la obra geertziana. Véase también J. W. Bakker et al. (comps.), *Antropologie Tussen Wetenschap en Kunst: Essays Over Clifford Geertz*, Amsterdam, VU Uitgeverij, 1987. Para otras críticas, mayoritariamente de antropólogos, véanse entre otros: Talal Asad, «Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz», *Man*, n° 18, 1983, págs. 237-259; Aletta Biersack, «Local Knowledge and Local History: Geertz and Beyond», en Lynn Hunt (comp.), *The New Cultural History*, Berkeley, University of California Press, 1989; Roger Keesing, «Anthropology as Interpretative Quest», *Current Anthropology*, vol. 28, n° 1, 1987, págs. 161-176; Vincent C. Pecora, «The Limits of Local Knowledge», en H. A. Veaser (comp.) *The New*

122. Véase Geertz, *Local Knowledge*, pág. 183.

Historicism, Londres, Routledge, 1989; William Roseberry, «Balinese Cockfights and the Seduction of Anthropology», *Social Research*, vol. 49, n° 4, 1982, págs. 1013-1028; Paul Shankman, «The Thick and the Thin: On the Interpretive Theoretical Program of Clifford Geertz», *Current Anthropology*, vol. 25, n° 3, 1984, págs. 261-279; y Dan Sperber, *On Anthropological Knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985. Véase también una reciente revisión colectiva de las ideas de Geertz en el número de verano de 1997 de la revista *Representations*, consagrada a ensayos sobre el autor, destacando en particular la introducción de Sherry B. Ortner y el artículo de William H. Sewell Jr., «Geertz, Cultural Systems, and History».

Finalmente, en las notas del capítulo, se pueden encontrar referencias a los estudios específicos de Geertz.

Capítulo 4

DAVID SCHNEIDER: LA BIOLOGÍA COMO CULTURA

Sólo hay construcciones culturales de la realidad (...) Luego, en este sentido, la «naturaleza» y los «hechos de la vida» (...) no tienen una existencia independiente de la manera como los define la cultura.

DAVID SCHNEIDER¹

En 1973, Talcott Parsons había seleccionado a Clifford Geertz y David Schneider como los prometedores antropólogos de la nueva escuela, pero, mientras Clifford Geertz iba a acabar como el antropólogo del *establishment*, David Schneider continuó siendo siempre un hombre anti-*establishment*, un cimarrón, un inconformista, un embaucador con algo de alborotador, siempre dispuesto a escandalizar a los ortodoxos, nunca en paz con sus colegas ni consigo mismo. Y, sin embargo, fue Schneider quien, a su estrafalaria manera, permaneció más leal a Parsons. Nacido en Brooklyn en 1918, murió en Santa Cruz, California, en 1995. Sin duda no era el único anarquista y posmoderno en ese estado, pero probablemente era el único que, en el momento de su muerte, esperaba que, por fin, Parsons se estuviera poniendo nuevamente de moda.

Sus padres eran emigrantes de primera generación, comunistas devotos, judíos antisionistas y ateos. Después de haber desplegado una incapacidad alarmante para sublimar la rivalidad entre hermanos, lo enviaron a un internado progresista donde «aprendí a leer, pero nunca aprendí realmente a escribir y nunca aprendí realmente aritmética. Y mi ortografía es atroz».² Más tarde, la teoría freu-

1. Véase David M. Schneider, «Notes Toward a Theory of Culture», en K. Basso y H. Selby (comps.), *Meaning in Anthropology*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1976, pág. 204.

2. Véase David M. Schneider, *Schneider on Schneider. The Conversion of the*

diana le fascinaría durante un tiempo y resulta tentador encasillarlo en un típico estudio de caso freudiano, condenado eternamente a revivir sus conflictos irresueltos con sus padres y su hermano. Al final de su vida, tuvo problemas con las figuras que encarnaban la autoridad y siempre mostraba una aguda rivalidad respecto a sus contemporáneos; sin embargo, él mismo era un buen padre, manteniendo relaciones leales y amistosas con muchos de sus alumnos, con los cuales, por lo general, era indulgente («ponía a todo el mundo una "A" a menos que hicieran algo que lo evitase»³).

Schneider siguió lo que, de hecho, era una diplomatura premédica para pobres en el New York State College of Agriculture, en Cornell. Viéndose incapaz de dominar la química orgánica, se matriculó en un curso de sociología rural en el que se decía que todo el mundo podía conseguir una A. Otra suerte imprevista resultaría ser su introducción a la antropología de la mano de R. Lauriston Sharp, que no hacía mucho que había completado su doctorado en Harvard. Fácilmente apartado de la bacteriología y, para entonces, un hombre casado, Schneider pasó a Yale como estudiante de posgrado en antropología.

Yale había establecido su propio instituto interdisciplinar de ciencias sociales, la Escuela de Relaciones Humanas, pero, en contraste con los parsonianos de Harvard, sus miembros estaban comprometidos con un enfoque positivista que llamaban «conductismo». George Peter Murdock, que presidía sobre la antropología de Yale, tenía una gran fe en los números, mientras que la desafortunada incapacidad de Schneider para aprender aritmética en la escuela hacía imposible que ni tan siquiera superara los exámenes más básicos en estadística. Además, Murdock era un caballero cristiano de Nueva Inglaterra, un tipo que despertaba la antipatía de Schneider. Recuerda que Murdock «no le gustaba, que le era imposible llevarse bien con él y que no le gustaba su antropología».⁴ Tan pronto como se le presentó una oferta de trabajo adecuada, le dijo que se retiraba del programa «y él [Murdock], en el primer signo de humanidad que le había visto, se levantó de su escritorio, puso la mano algo incómodo en mi hombro y dijo: "Sé que tendrás éxito en algo, David, pero ese algo no es la antropología, ¿verdad?" Contesté, "No, señor, dejo la antropología para siempre"».

Jews and Other Anthropological Stories (tal como se las narró a Richard Handler), Durham, Duke University Press, 1995, pág. 50.

3. *Ibid.*, pág. 223.

4. *Ibid.*, pág. 34.

El trabajo se lo había conseguido un comprensivo antropólogo inglés de Yale, Geoffrey Gorer, vía Margaret Mead. Era en Washington, en la División de Inspección de Programas, una sección del Departamento de Agricultura. Rápidamente se metió en problemas («así que no tuve mucho tacto al decirle a Ryle que no sabía distinguir su culo de su codo...»⁵). Tras ser llamado a filas, sirvió en oficinas (también pronto con problemas) y, al ser desmovilizado, decidió volver al estudio académico. En 1946, Margaret Mead le ayudó a encontrar una plaza en el departamento de Kluckhohn, en Harvard, un favor que repetiría tres años después con Clifford Geertz.

Con casi treinta años, Schneider encontró un medio intelectual comprensivo y empático en el nuevo Departamento de Relaciones Sociales, un medio, además, que toleraba sus groseras y autodestructivas explosiones. Por razones que permanecen oscuras, Parsons devino una figura aceptable como padre (tal vez era más bien algo así como un abuelo). La explicación del propio Schneider era que «me gustaba mucho porque pensaba que era muy claro», aunque quizás estuviese bromeando («y parecía estar suscitando y respondiendo un tropel de preguntas sobre los que yo apenas había pensado vagamente, pero que claramente eran cuestiones con las que quería verme involucrado»⁶).

No contemplaba a Kluckhohn con la misma reverencia: «Clyde montaba fiestas en su casa, nos llamaba por nuestro nombre de pila y [con él] siempre había mucha diversión y mucha broma».⁷ Así que, de manera característica, decidió desafiarlo en su examen de doctorado. Todavía algo freudiano en esta etapa, Schneider trabajaba en el campo de cultura y personalidad, aún de moda. La teoría original, popularizada por Ruth Benedict y Margaret Mead, era que cada cultura se asociaba con un tipo de personalidad específico. Esta proposición más bien general se podía elaborar de una o dos maneras. Benedict defendía que una cultura podía exhibir todas las características de una personalidad: había culturas paranoicas, maníacas, retraídas y estancadas en la fase anal, y así sucesivamente. Margaret Mead estaba más bien intrigada por el impacto de la cultura en el desarrollo de la personalidad. Pero, fuese cual fuese su forma específica, la aproximación cultural restaba importancia a los hipotéticos constreñimientos biológicos sobre la personalidad.

5. *Ibid.*, pág. 62.

6. *Ibid.*, pág. 77.

7. *Ibid.*, pág. 72.

En consecuencia, en el examen oral de Schneider, Kluckhohn le hizo una pregunta sobre la relación entre biología y psicología.

Le dije que, por lo que yo sabía, y por lo que cualquier otro sabía, maldito si la biología y la psicología tenían algo que ver, concluyendo que, hasta que no pudieran establecer con solidez alguna clase de relación entre lo biológico y lo cultural (...) deberíamos proceder como si no existieran consideraciones biológicas básicas.⁸

Kluckhohn estaba francamente abrumado y, al final del examen, Schneider volvió a casa y le dijo a su mujer que ya podía empezar a empaquetar porque lo iban a echar del curso. Sin embargo, Kluckhohn le permitió pasar. Posteriormente, Schneider sugirió que Kluckhohn tenía razones personales para desear creer que la biología modelaba la conducta humana. Kluckhohn era secretamente gay y, según Schneider, encontraba reconfortante pensar que su orientación sexual era innata. Pero Schneider no especuló sobre las razones de su propio desafío provocador a Kluckhohn y no ofreció una explicación para su antipatía visceral por la idea de que la biología pudiera ser un factor significativo en el desarrollo de la personalidad o, como luego llegó a creer, en el parentesco. También negó explícitamente que su reto a Kluckhohn y su antagonismo con Murdock se arraigasen en una antipatía hacia su propio padre («de hecho, mi relación con mi padre no era de antipatía».⁹

Una vez Kluckhohn lo hubo aprobado, el siguiente paso fue encontrar un terreno de estudio y fondos para poder realizar el trabajo de campo. Irónicamente, quien le solucionó el problema fue Murdock, elegido por la US Navy, la armada estadounidense, para supervisar una ambiciosa serie de estudios de campo en Micronesia. Se había designado a la armada para administrar los territorios micronesios que Estados Unidos había capturado a los japoneses durante la II Guerra Mundial. Murdock estaba bien ubicado para obtener los contratos de investigación social de la Navy, ya que había sido comisionado como oficial naval y, durante la guerra del Pacífico, había suministrado conocimientos básicos [sobre la región y sus poblaciones], una experiencia que le había convencido «de la necesidad de vender la ciencia social demostrando su utilidad práctica».¹⁰

8. *Ibid.*, pág. 70.

9. *Ibid.*, pág. 75.

10. Véase Ira Bashkow, «The Dynamics of Rapport in a Colonial Situation;

Murdock subcontractó la investigación y, finalmente, se financiaron veintiuna expediciones anuales. A Harvard le tocó Yap. Esta isla era sobre todo conocida por el hecho de que su población había sufrido un notable declive desde una estimación de 30.000 habitantes, antes de la ocupación colonial, a menos de 8.000 para finales del siglo XIX y hasta 2.582 en 1946, de acuerdo con el primer censo americano. Era predecible que se eligiera ese extraordinario colapso demográfico como el problema general de la investigación y, en 1947, se envió sobre el terreno a un equipo de cuatro investigadores: dos antropólogos biológicos, un sociólogo y un antropólogo cultural, David Schneider (a su debido tiempo, Schneider se peleó con sus tres asociados e, inevitablemente, con la armada¹¹).

No sólo era Murdock quien controlaba el proyecto, sino que Schneider pasó a centrarse en el sistema de parentesco, un tema que había estudiado con el propio Murdock. Éste estaba a punto de convertirse en un líder internacional de los estudios de parentesco con la publicación, en 1949, de *Social Structure*, un libro que ofrecía una relación positivista de las leyes de los sistemas de parentesco, plagada de pruebas estadísticas comparando distintas culturas. Se ordenaban los sistemas de parentesco del mundo en tipos de acuerdo con los sistemas de clasificación de los parientes y se establecían asociaciones entre las terminologías de parentesco, las reglas de residencia, las prescripciones matrimoniales, etc.

El informe de Schneider sobre el parentesco en Yap, seguía las líneas sentadas por Murdock, pero inevitablemente contenía un desafío. Trataba de demostrar que la terminología del parentesco Yap no encajaba en el esquema de Murdock. Estrictamente no había términos orales de parentesco en absoluto, ya que aquéllos que no eran parientes se podían agrupar junto con gentes emparentadas entre sí en una única categoría. Dado que todo el sistema comparativo de Murdock reposaba sobre la terminología, ésta era una línea de argumentación potencialmente radical. Si fuera verdad, la investigación comparada de Murdock se basaría en una ilusión. Semejante desafío era algo insensato, ya que los examinadores de Schneider tendrían en cuenta el informe de Murdock sobre su trabajo. Y, tal como fueron las cosas, ésa fue la única cuestión que mereció el comentario de Murdock en su informe de la tesis, y fue un comentario condenatorio

David Schneider's Fieldwork on the Islands of Yap», en George W. Stocking Jr. (comp.), *Colonial Situations. Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge*, Madison, University of Wisconsin Press, 1991, págs. 170-242.

11. Véase *Schneider on Schneider*, capítulo 6.

al decir que el material que había presentado [Schneider] era distinto de cualquier cosa que él hubiera visto en alguna etnografía durante toda su vida. Esencialmente, clamó, era increíble. Bueno, me mantuve en mis trece bastante bien. Kluckhohn dijo: «Bueno, ¡qué demonios! ¿a quién le importa una mierda la terminología de parentesco?» Aceptó mi tesis, Parsons aceptó mi tesis, Doug Oliver [el especialista de Harvard sobre el Pacífico] aceptó mi tesis y eso fue todo.¹²

Tal vez Parsons y Kluckhohn estaban bastante satisfechos de dejar que Schneider molestase a los rivales de la Escuela de Relaciones Humanas de Yale. En cualquier caso, Kluckhohn continuó patrocinando a Schneider, consiguiéndole una beca Fulbright que le permitía enseñar durante dos años en Londres, en la London School of Economics (de 1949 a 1951). Entonces, Schneider se vio introducido íntimamente en el entorno rival de la antropología social británica, que, en aquel tiempo, se focalizaba intelectualmente, con singular intensidad, en el estudio de los sistemas de parentesco. En la LSE, trabajó felizmente con dos de los más distinguidos asociados de Malinowski, Raymond Firth y Audrey Richards, y, más tarde, coeditó una colección de ensayos que elaboraban el modelo general de ésta última para los sistemas matrilineales.¹³ No obstante, su reacción fue característicamente quisquillosa ante los desaires, reales o imaginados, de otros antropólogos sociales británicos.¹⁴ La primera descarga pública de su campaña contra los estudios de parentesco apuntaba hacia los líderes británicos en la materia y, con un descaro muy suyo, Schneider disparó en un congreso que se había organizado específicamente para promover las buenas relaciones entre los antropólogos sociales americanos y británicos. En su comunicación, Schneider atacaba a muchos de los antropólogos sociales británicos punteros. Posteriormente comentaría que la ocasión le dio la oportunidad de descartar, de manera más general, todo el campo de los estudios de parentesco: «para mí, fue una buena oportunidad para decir esencialmente: “¡Jodeos! ¡Ya no soporto más este cuento!” Y eso estuvo bien».¹⁵

12. *Ibid.*, pág. 22.

13. Véase David M. Schneider y Kathleen Gough (comps.), *Matrilineal Kinship*, Berkeley, University of California Press, 1961.

14. Véase *Schneider on Schneider*, capítulo 7.

15. El congreso era la décima reunión de la Asociación de Antropólogos Sociales (ASA) de Gran Bretaña y la Commonwealth, celebrada en Cambridge en 1963. La comunicación de Schneider era «Some Muddles in the Models: Or, How the System Really Works», publicado posteriormente en Michel Banton (comp.), *The Relevance of Models for Social Anthropology*, Londres, Tavistock, 1965.

Cuando Schneider volvió a Estados Unidos, Kluckhohn consiguió financiación para emplearlo de profesor en Harvard de 1951 a 1955. Colaboró con un sociólogo *senior* de Harvard, George Homans, en un estudio comparado transcultural acerca de una forma de matrimonio entre primos.¹⁶ A partir de una hipótesis de Radcliffe-Brown, el objetivo era obtener una teoría psicológica del matrimonio entre primos cruzados, en contra de la teoría estructuralista de Lévi-Strauss. Como el libro que Schneider editó sobre el modelo de sociedades matrilineales de Audrey Richards, y como sus ensayos de la época sobre la doble filiación en Yap, este trabajo se basaba en la presunción de que los sistemas de parentesco en distintas partes del mundo compartían características comunes.

Entonces, Kluckhohn lo arregló para que pasara el año académico 1955-1956 en el Centro para el Estudio Avanzado de las Ciencias de la Conducta de Stanford. Kluckhohn y Kroeber todavía trabajaban en estrecha colaboración y prepararon las adscripciones de Schneider y Geertz al Departamento de Antropología de Berkeley, donde Kroeber continuaba siendo influyente, pese a estar oficialmente retirado. También se le permitió a Schneider fichar a L. T. Fallers para que se uniera a ellos. Sin embargo, no tardó en quedar totalmente descontento con su situación. Decidió que el departamento de Berkeley «era realmente jodido»,¹⁷ y no veía el momento de mudarse. Parte de su desmoralización residía en que su nuevo proyecto de campo, otro estudio de parentesco entre los apaches mescaleros, tampoco marchaba bien. Se había peleado primero con un informante clave, luego con un colaborador y, finalmente, había abandonado todo el asunto.¹⁸ En 1960, dejó Berkeley para unirse al Departamento de Antropología de Chicago, llevándose con él a Geertz y Fallers. Kluckhohn y Kroeber no estaban contentos con la desagradecida conducta de sus protegidos y Schneider se quedó con el sentimiento incómodo de que no había actuado con la lealtad debida. Tanto Kluckhohn como Kroeber murieron el verano de su traslado a Chicago. Schneider, que se estaba sometiendo a un tratamiento psiconalítico entre 1958 y 1960,

16. Véase George Homans y David Schneider, *Marriage, Authority and Final Causes: A Study of Unilateral Cross-Cousin Marriage*, Glencoe, Free Press, 1955. Rodney Needham criticó exhaustivamente el estudio en *Structure and Sentiment*, Chicago, University of Chicago Press, 1962. Schneider nunca se defendió, pero, subsiguientemente, convirtió a Needham en un blanco sistemático de sus propias polémicas y, más tarde, se disoció del libro, pretendiendo que era obra de Homans.

17. Véase *Schneider on Schneider*, pág. 30.

18. *Ibid.*, capítulo 8.

debió cavilar mucho sobre la terrorífica efectividad de su desafío edípico.¹⁹ En Chicago, ya entrado en la cuarentena, Schneider estaba en posición de jugar un papel director en una revolución exitosa. Los departamentos de antropología americanos todavía estaban generalmente basados en la concepción de los «cuatro campos»: la antropología cultural se combinaba con la antropología física, la arqueología y la lingüística en un empeño común, que se definía como el estudio de la evolución humana o, en la visión boasiana, de la historia de las poblaciones humanas. Sin embargo, para aquel entonces, la vieja estructura resultaba anacrónica. Ya no modelaba el grueso de los proyectos de investigación que se materializaban en los departamentos de antropología. En muchas universidades, la antropología cultural se había constituido como una especialización distinta, con sólo vínculos tenues y, a menudo, conspicuamente informales, no institucionales, con la antropología física y la arqueología. En la Universidad de Chicago, los antropólogos culturales habían establecido diferentes series de alianzas. En parte, esto era consecuencia de su asociación con una escuela de sociología que era famosa por su investigación etnográfica. Robert Redfield, en particular, había tendido puentes entre antropólogos «sociales» y sociólogos en Chicago. El antropólogo social, A. R. Radcliffe-Brown, que fue miembro de la facultad de Chicago entre 1931 y 1937, había enseñado que la antropología social debería ser una forma de sociología comparada y atrajo al departamento a Lloyd Warner, un antropólogo muy sociológico. También se convirtió en el mentor de dos de los principales antropólogos sociales de Chicago, Fred Eggan y Sol Tax.

Los jóvenes, Schneider, Geertz y Fallers, querían eliminar los vestigios del enfoque de los cuatro campos en Chicago, pero tenían pocas simpatías por la antropología sociológica de la vieja guardia. Su proyecto era reestructurar el departamento de manera que pudiese participar en el nuevo proyecto de Talcott Parsons. La antropología era la ciencia de la cultura. «Batía el tambor de la cultura. Geertz batía el tambor de la cultura. Ambos lo recibimos de Kroeber y Kluckhohn a través de Parsons.»²⁰

19. Véase Bashkow, «The Dynamics of Rapport», pág. 230. Bashkow sugiere que esa experiencia del psicoanálisis, con su énfasis en los símbolos y en la experiencia subjetiva, podría haber acercado a Schneider hacia una aproximación cultural que precisamente atribuía un lugar central al simbolismo.

20. Véase *Schneider on Schneider*, pág. 203.

Así que todos estuvimos de acuerdo en establecer un programa parsoniano. Había dos cursos paralelos: por un lado, «La Carrera Humana», que impartían fundamentalmente antropólogos físicos, por lo que se refería a la evolución humana; y arqueólogos, para todo aquello relacionado con la historia; por el otro, la vertiente social y cultural. Dividimos social y cultural, de manera que tuviésemos tres cursos «de sistemas»: sistemas sociales, sistemas culturales y sistemas psicológicos.²¹

Sin embargo, probablemente era inevitable que Schneider se volviese contra sus socios más íntimos. El desacuerdo inmediato tenía que ver con la política americana en el Congo, donde la administración Kennedy había dejado libertad a la CIA para sus intrigas dirigidas a desestabilizar el gobierno del momento. Las discusiones sobre las aventuras estadounidenses en el Tercer Mundo se agudizaron paralelamente a la escalada de la implicación militar en Vietnam. Los campus estaban divididos y Schneider empezó a pelearse con Geertz y Fallers sobre la politización en la universidad. Sobre los temas mencionados, Schneider se situaba a la izquierda, mientras que Fallers y Geertz ocupaban el centro derecha. Además, Schneider se resintió de la asociación de Fallers y Geertz con el teórico social conservador, Edward Shils, antiguo colaborador de Parsons, en el Comité para el Estudio Comparado de las Nuevas Naciones, un prestigioso órgano asesor para el estudio de los estados poscoloniales. Schneider sentía que lo estaban dejando de lado y sospechaba que Geertz y Fallers pensaban que ellos estaban tratando con temas realmente importantes y con sociedades grandes, mientras que él era simplemente un etnógrafo de pequeñas islas, definitivamente pasado de moda.²²

A finales de los años sesenta, el triunvirato se escindió. Fallers cayó gravemente enfermo y murió joven. En 1970, Geertz se trasladó al Instituto de Estudios Avanzados de Princeton. Fue entonces cuando Schneider, que permaneció en Chicago, llevó a cabo el trabajo del que iba a depender su reputación. Eligió Estados Unidos como estudio de caso, tal vez como afirmación de que él tampoco era simplemente un hombre de islas remotas. Su objeto de estudio era el análisis del parentesco en términos estrictamente culturales. Ésta iba a ser su rebelión madura y decisiva contra las ortodoxias: contra el aparejamiento de la antropología cultural con la antropo-

21. *Ibid.*, pág. 174.

22. *Ibid.*, pág. 190.

logía social o con la biológica; y, en el interior de la antropología cultural, contra la teoría de parentesco, su corazón sagrado.

A pesar de todas sus querellas internas, la antropología siempre había reposado sobre la certeza de que el parentesco era el fundamento de los sistemas sociales «primitivos». Quizás el parentesco era el único campo en el que tanto la antropología social como la cultural podía pretender haber registrado avances seguros. Si la antropología había desarrollado una teoría sociológica que podía considerar propia, ésta era la teoría de parentesco. Schneider se dispuso a socavarla. Intentó probar que la teoría del parentesco se asentaba sobre una ilusión etnocéntrica, que los conceptos básicos de la teoría del parentesco —genealogía, filiación, la propia familia— eran creaciones culturalmente específicas de europeos y norteamericanos. Cuando los antropólogos escribían sobre parentesco estaban simplemente proyectando sus propias obsesiones culturales sobre otras gentes.

Pero esto no era más que la mitad del asunto. El relativismo cultural de Schneider encerraba una puntilla aún más radical. La opinión ortodoxa era que todos los sistemas de parentesco descansaban sobre los cimientos de una biología humana universal. Schneider admitió que no podía «hacer desaparecer la biología y las relaciones sexuales (...) Todos los sistemas de parentesco conocidos usan las relaciones biológicas y/o el acto sexual en la especificación cultural de lo que es el parentesco».²³ Pero, por lo que concernía al antropólogo cultural, no era la biología propiamente lo que contaba, sino más bien lo que la gente creía respecto a la biología humana. Partiendo de esos principios, Schneider montó el más subversivo de los programas culturalistas, la deconstrucción, *avant la lettre*, del arca de la alianza antropológica, el parentesco.

Hay pistas suficientes en la biografía de Schneider para avanzar una explicación psicológica de su elección del parentesco como objeto de deconstrucción. Su infancia había estado llena de perturbaciones y sentía que su familia le había rechazado. Podía haber recibido de su padre algo de la creencia marxista clásica, según la cual, el parentesco sería parte de la superestructura del capitalismo, siendo la familia una inversión burguesa. Su animosidad contra cualquier explicación biológica también estaba profundamente enraizada.

23. Véase David M. Schneider, «Kinship and Biology», en A. J. Coale y otros (comps.), *Aspects of the Analysis of Family Structure*, Princeton, Princeton University Press, 1965, págs. 97 y 98.

da. En cualquier caso, Schneider no se satisfacía con el parricidio. Se embarcó en una matanza al por mayor de los ancestros.

* * *

En 1968, un año excepcional para los pronunciamientos revolucionarios, se publicó *American Kinship: A Cultural Account*, un delgado volumen que constituyó el manifiesto de Schneider. Schneider se presentaba a sí mismo como un parsoniano con solera («mi interés en desarrollar una teoría de la cultura que se pudiese acordar con la teoría de la acción social de Talcott Parsons empezó cuando volví a la universidad en 1946»²⁴). En su calidad de antropólogo parsoniano, su meta era la de ofrecer una «versión cultural» del parentesco, en tanto que sistema de símbolos: «el libro trata sobre símbolos, los símbolos que son el parentesco americano».²⁵ Como miembro disciplinado de la sección antropológica del partido de Parsons, no era cosa suya abordar temas sociológicos. Por consiguiente, Schneider no prestó atención a cuestiones tales como las tasas de matrimonio, divorcio o nacimiento, la composición del hogar o las variaciones regionales o de clase.

Inicialmente, había concebido su estudio en una colaboración con Raymond Firth, siendo la idea que ambos produjeran descripciones comparables de los parentescos americano y británico.²⁶ Posteriormente, Schneider dijo que únicamente su sentido de la obligación hacia Firth le había empujado a llevar adelante el proyecto, pero, tal como fueron las cosas, encontró el estudio de Firth demasiado sociológico para su gusto y se retiró de la empresa común. Sin duda, incluso un antropólogo parsoniano tenía que reconocer que había espacio para una aproximación sociológica al parentesco y, al comienzo, Schneider, rendía pleitesía de boquilla a la fórmula de Kluckhohn, según la cual, los artefactos simbólicos pueden proporcionar «un modelo de vida». Pero insistía en su adhesión estricta a la división del trabajo parsoniana. Lo que Parsons llamaba la «acción social» se debía dejar a los sociólogos. Los an-

24. Véase David M. Schneider, *American Kinship: A Cultural Account*, Chicago, University of Chicago Press, 1968, pág. 118. En 1980, publicó una segunda edición con un nuevo capítulo: «Twelve Years After.»

25. *Ibid.*, pág. 18.

26. Véase Schneider on Schneider, pág. 208. Véase también Raymond Firth, Jane Hubert y Anthony Forge, *Families and Their Relatives: Kinship in a Middle-class Sector of London. An Anthropological Study*, Nueva York, Humanities Press, 1970. Firth describe el proyecto en la página ix.

tropólogos eran estudiosos de la cultura. Como sistema de símbolos, la cultura era bastante distinta de los patrones de conducta observados; en realidad, «ambas [cultura y conducta] se deben considerar como *independientes* la una de la otra».²⁷ «He optado por asumir la trascendencia del símbolo y del significado en el modelo total de la acción, tirar para adelante y estudiarlo.»²⁸ Más aún, los símbolos no sólo eran independientes de la conducta observada, sino que podían no tener anclaje alguno en el mundo real. Parsons había argumentado que un sistema simbólico era autónomo y autosuficiente. Schneider coincidía: «Por símbolo, entiendo algo que representa otra cosa, con lo que no existe una relación necesaria ni intrínseca entre el símbolo y lo que simboliza».²⁹

Naturalmente, ésta era una idea bien establecida, avalada por Saussure y Peirce, los pioneros de la semiología. Pero Schneider iría más allá de Parsons. No sólo el símbolo era arbitrario, sino que los referentes mismos, las cosas o las ideas que dichos símbolos representaban, eran también construcciones culturales. Podían carecer de cualquier realidad objetiva. Como ejemplo de lo que quería decir, Schneider ofrecía la idea de fantasmas. Los informantes podían tener todo tipo de nociones fantásticas sobre los fantasmas, pero el etnógrafo no tenía manera de saber si los fantasmas existían o no. Por lo tanto, lo que importa es únicamente lo que la gente cree acerca de los fantasmas. De esta observación fácilmente consensuable, derivaba una regla general mucho más problemática:

Dado que es perfectamente posible formular (...) la construcción cultural de fantasmas sin inspeccionar visualmente ni un solo espécimen, esto debe ser verdad en todos los casos, sin referencia a la observabilidad y la no observabilidad de los objetos que se presumen ser los referentes de las construcciones culturales.³⁰

Está bien invocar el espíritu de Saussure para afirmar que los signos son arbitrarios, pero no se sigue necesariamente que todos los signos sean construcciones imaginarias, libres de cualquier constreñimiento de la realidad. Los fantasmas pueden ser fantasías de la imaginación colectiva, pero la categoría «lluvia», por ejemplo, podría referirse a un hecho de la naturaleza en todas y cada una de las lenguas del mundo. Y las representaciones simbólicas no son siem-

27. Véase Schneider, *American Kinship*, pág. 117.

28. *Ibid.*, pág. 130.

29. *Ibid.*, pág. 1.

30. *Ibid.*, pág. 7.

pre arbitrarias. Los oscuros nubarrones se asocian universalmente con la lluvia y se evocan a menudo para representar el concepto de una tormenta que se acerca. Schneider insistía, sin embargo, en que «una unidad cultural o una construcción cultural se debe distinguir de cualquier otro objeto detectable en cualquier lugar del mundo real».³¹ Se seguía que los símbolos de parentesco se debían tratar como si fueran arbitrarios y que los conceptos a los que se referían los símbolos de parentesco no se debían confundir con lo que pintorescamente llamábamos los hechos de la vida. Tal como un símbolo religioso podía hacer referencia a los fantasmas, los símbolos de parentesco denotaban ideas culturalmente construidas.

¿Qué era entonces el núcleo simbólico del parentesco americano? Schneider anunció que era el *acto sexual*. Ésta era una proposición sorprendente, quizás, incluso escandalosa. No era obvio que el acto sexual recapitulase los valores del parentesco americano, ni, que, de hecho, se entienda mejor el acto sexual como un símbolo, y menos aún como un símbolo arbitrario que careciera de una conexión intrínseca con los hechos de la procreación, de la paternidad y de la maternidad. No ofrecía evidencia alguna para refrendar estas impactantes pretensiones. ¿Acaso los serios ciudadanos de Chicago, interrogados en los primeros años sesenta por los asistentes de Schneider, habían manifestado voluntariamente que la familia y el parentesco se reducían finalmente al acto sexual? No parece probable, pero Schneider no dudaba de que había captado la esencia de la cuestión. «El hecho de la naturaleza sobre el que se asienta la construcción cultural de la familia (...) es el acto sexual. Esta imagen proporciona todos los demás símbolos centrales del parentesco americano»³² (naturalmente, la frase «hecho de la naturaleza» se debe entender irónicamente, siendo la propia «naturaleza» una categoría de un sistema etnobiológico idiosincrático).

No cualquier acto sexual concebible era un símbolo apropiado. Aparentemente, los americanos creen, o mejor, creían entonces, cuando se recogieron los datos en los tempranos años sesenta, en la víspera de la revolución sexual, que los actos sexuales entre un hombre y una mujer deberían ser algo más que una cuestión de cópula apasionada entre dos animales. Los informes de Alfred Charles Kinsey sobre la conducta sexual americana, publicados en 1948 y 1953, indicaban que los americanos se permitían una laxitud con-

31. *Ibid.*, pág. 4. Había elaborado esta argumentación en su ensayo Schneider, «Kinship and Biology», págs. 97 y 98.

32. Véase Schneider, *American Kinship*, pág. 37.

ductual considerable. Pero Schneider no tenía dudas sobre la regla cultural americana: el acto sexual sólo era adecuado entre marido y mujer, e incluso entonces, debía ser genital con genital, nada de asuntos fantasiosos.

¿Y qué representaba simbólicamente el modo aprobado de acto sexual? El sexo decente expresaba amor. «El coito entre marido y mujer no es sólo un acto que define específicamente la relación conyugal, sino que es también un acto que es un signo de amor.»³³ Los padres compartían una sustancia común con sus hijos, y esa sustancia común daba lugar a otra clase de amor, el amor a los parientes de sangre. Había, por lo tanto, dos clases de amor muy diferentes, el conyugal y el cognaticio. El amor erótico correspondía al matrimonio, el amor cognaticio a las relaciones de sangre. El amor conyugal «es erótico, teniendo el acto sexual como su encarnación concreta». El amor cognaticio «no tiene nada de erótico».³⁴ De todas maneras, Schneider apuntaba que, desde el punto de vista americano, la relación de sangre entre padres e hijos era un producto del acto sexual. Y, consecuentemente, sugería que el coito también simbolizaba el amor cognático.

Así pues, la proposición era que el acto sexual simbolizaba el amor y que «el amor es de lo que se trata en el parentesco americano».³⁵ La simplicidad de esta propuesta no dejaba de ser engañosa. No sólo existían dos concepciones de amor muy diferentes, sino que resultaba que el amor en sí mismo también era una expresión simbólica. «Es el símbolo del amor el que enlaza los amores cognaticio y conyugal y los relaciona con el símbolo del acto sexual y a través de él.»³⁶ Por lo que parece, el amor era a la vez la sustancia misma del parentesco y el símbolo de otra cosa. Con la mejor voluntad del mundo, no es posible solucionar esta confusión entre símbolo y concepto. Schneider es culpable de contentarse con una mezcla en la que significado y significante se confundían sin remedio: «el acto sexual es amor y representa el signo del amor y el amor representa al estado sexual y es su signo. Las dos diferentes clases de amor, conyugal y cognático, el uno erótico y el otro no, son en cualquier caso símbolos de la unidad, de la unicidad, de la pertenencia, de la cualidad de estar juntos».³⁷

Luego, finalmente ¿qué es el amor? «El amor», afirma Schneider, «se puede traducir libremente como *solidaridad duradera y difusa*».³⁸ Amable lector, no te burles. Ciertamente, se ha abordado la cuestión de cuál es la esencia del verdadero amor con mayor elegancia, pero el impacto de la proposición de Schneider sólo descansa en parte en su lenguaje insistentemente filisteo. Era completamente consciente de que su definición de amor no seduciría a los poetas o a los perdidamente enamorados. Se podría objetar más pertinentemente que ese ideal del amor parecía muy distinto de las concepciones nativas de los americanos, tal como aparecían representadas en las canciones populares y en las películas de los años sesenta. Reseñando *American Kinship* para *American Anthropologist*, Anthony Wallace insistía que los americanos creían que caer y estar enamorados eran cosas naturales, que el amor era una fuerza de la naturaleza como el magnetismo o la gravedad; podía ser irresistible, saltándose las barreras sociales de «clase, edad, raza, estado marital e, incluso, relaciones de sangre».³⁹ Pero, por extraña que la definición de Schneider pudiera parecer al americano de la calle, el lenguaje en el que se formuló tenía que resultar familiar a los sociólogos. El propio Parsons había postulado una definición más bien similar del tipo ideal de amor romántico como difuso, particularístico y afectivo.⁴⁰ Los términos «solidaridad duradera y difusa» correspondían a variables de modelos parsonianos (los valores que, según creía Parsons, expresaban comparativamente los criterios por los cuales gentes de diferentes culturas evaluaban sus relaciones). Pero Schneider no reveló esta deuda particular con Parsons: podría haber diluido el impacto de esta «traducción libre» de lo que los americanos entendían por amor. Su meta primordial era empujar a sus lectores a aceptar, en contradicción con lo que intuitivamente creían, que incluso el acto sexual era un símbolo, que incluso el amor era una convención. El mensaje rezaba que el parentesco no era natural, era cultural.

38. *Ibid.*, pág. 50.

39. Véase Anthony F. C. Wallace, reseña de *American Kinship: A Cultural Account*, de David Schneider en *American Anthropologist*, n° 71, 1969, págs. 100-106. La cita es de la página 102.

40. Véase Parsons, *The Social System*, págs. 85 y 86, tabla 1, págs. 108 y sigs., tabla 2c. «La relación de amor se define como difusa y afectiva» (pág. 389). En la página 390, Parsons añadía que «la relación de amor erótico se convierte en un núcleo mayor del sistema de parentesco con todo lo que ello implica. La propia relación erótica se ve así ligada a la aceptación de los roles paternos y sus responsabilidades.»

33. *Ibid.*, pág. 50.

34. *Ibid.*, pág. 38.

35. *Ibid.*, pág. 40.

36. *Ibid.*, pág. 39.

37. *Ibid.*, pág. 52.

Pero esto sólo era un movimiento preliminar. Claude Lévi-Strauss había defendido que todos los sistemas de parentesco se basaban en la oposición universal entre naturaleza y cultura. Schneider procedió a argumentar que la distinción misma entre cultura y naturaleza era un artificio occidental. Los americanos construían una oposición entre cultura y naturaleza y (pidiendo pista a todos los románticos de su tradición literaria) afirmaban que valoraban la cultura por encima de la naturaleza. La naturaleza tenía algunos rasgos que eran buenos y otros que eran peligrosos, incluso malvados, así que se la debía someter al control moral, cultural. Los seres humanos eran una mezcla de naturaleza y cultura, pero era su identidad cultural la que los hacía humanos. La moralidad domaba al animal que yacía debajo de la piel. La aplicación de la ley y la razón mejoraba y moralizaba la naturaleza. Y, tal como señalaba Schneider, estas nociones americanas sobre el orden de la ley conformaban algo muy parecido a la clásica definición antropológica de cultura. «En América, es el orden de la ley, es decir, la cultura, el que resuelve las contradicciones entre el hombre y la naturaleza, que son contradicciones en el seno mismo de esta última.»⁴¹

Esta oposición construida culturalmente entre naturaleza y cultura estructuraba el pensamiento americano sobre el parentesco. Una persona podía ser pariente de otra por naturaleza o por cultura o, tal como lo dicen los americanos, eran pariente de sangre o en la ley —«políticos», en castellano—, «La regla es muy simple», concluía Schneider, «una persona es pariente de otra si se relacionan por sangre o por matrimonio».⁴² En la naturaleza, los parientes nacían; los parientes políticos, sin embargo, se adquirían a través del matrimonio. Los lazos de sangre eran naturales, mientras que los propios americanos definían las conexiones que se derivaban de los matrimonios como relaciones «en la ley». En contraste con los parientes sanguíneos, que venían dados por la naturaleza, uno adquiriría parientes por matrimonio a consecuencia de la elección de un cónyuge, una elección que se podía anular. Por consiguiente, la costumbre establecía las relaciones «políticas», mientras que un «código convencional de conducta», una regla moral que expresaba amor, las guiaba.

Pero esta oposición neta entre parientes de sangre y parientes políticos se tenía que matizar. Idealmente, la cultura humanizaba la naturaleza. Una persona podía ser un pariente bien de sangre, bien

41. Véase Schneider, *American Kinship*, pág. 109.

42. *Ibid.*, pág. 62.

a través de un «código de conducta». Por ejemplo, se denominaba hijo «natural» o «ilegítimo» a un niño nacido fuera del matrimonio. Existía una relación de sangre, pero no permitida por la ley. Por el contrario, un niño adoptado sería legalmente el hijo o la hija de sus padres adoptivos, pero no su pariente cosanguíneo. Idealmente, un hijo debería ser a la vez natural y legítimo, nacido de una madre y un padre casados el uno con el otro. La relación paradigmática de parentesco combina los dos principios de derecho y naturaleza. Un «código de conducta» apropiadamente moral y fundado en el amor —que implica una ética de solidaridad difusa y duradera— contribuye a motivar las relaciones en la naturaleza.

Según Schneider, cuando los americanos hablaban coloquialmente de lazos de sangre querían decir tanto relaciones biológicas como un código de conducta. «[La sangre] no sólo designa a la materia roja que corre por las venas, sino también una combinación de sustancia y código de conducta que deben tener aquellos que comparten esa materia roja, los parientes de sangre.»⁴³ La cuestión de si se trataba o no a un pariente cosanguíneo como a un pariente dependía de la distancia genealógica (que calibraba la cantidad de sustancia común que compartían dos parientes) y de la distancia social (que venía determinada por factores como la dispersión geográfica, la diferencia de clase social, etc.). Los vínculos genealógicos no garantizaban un parentesco efectivo. Sólo algunos de los parientes situados más allá del círculo inmediato de la familia se trataban como a tales. Por otra parte, el «pariente famoso», que se cruza en muchas genealogías, ilustraba el hecho de que la distancia se podía acortar cuando valía la pena hacerlo.

Teniendo en cuenta lo centrales que estos conceptos eran en el texto de Schneider, resulta llamativo que nunca desmontara ni diseccionara la noción de «sangre» o de «sustancia común», los elementos «naturales» del parentesco. No es evidente que los americanos concibieran todas las relaciones de parentesco naturales —o «naturales»— como relaciones de «sangre». De acuerdo con Schneider, marido y mujer no se relacionaban mediante la sangre, sino mediante la ley: «el matrimonio es simplemente el código de conducta sin el elemento sustantivo (biogenético)».⁴⁴ Con todo, él mis-

43. *Ibid.*, pág. 111.

44. Véase David M. Schneider y Calvert B. Cottrell, *The American Kin Universe: A Genealogical Study*, Chicago, The University of Chicago Studies in Anthropology, Series in Social, Cultural and Linguistic Anthropology, n° 3, Department of Anthropology, University of Chicago, 1975.

mo insistía en que los americanos entendían las relaciones entre esposos en un cierto sentido natural: «los informantes describen la familia como compuesta por el marido, la mujer y sus hijos, que viven juntos como una unidad natural. La familia está formada según las leyes de la naturaleza y se guía por reglas que los americanos contemplan como evidentemente naturales». ⁴⁵ Desde el punto de vista americano habitual, se pueden observar familias entre los animales y los pájaros. Se fundamentaban en una división natural de las funciones entre padre, madre e hijos. Muchos americanos también creían aparentemente que el amor era una fuerza natural, y Anthony Wallace sugería en consecuencia que los americanos veían el matrimonio como parcialmente natural, «siendo [precisamente] el amor sexual su parte natural». ⁴⁶

La concepción de los parientes políticos era igualmente problemática. Algunas personas eran parientes a pesar del hecho de que no tenían relaciones de sangre. Schneider sugería que su parentesco fluía de un acuerdo legal, tal como el matrimonio o la adopción. Pero también observaba que la aplicación de un «código de conducta» adecuado podía conferir un rol de parientes a gentes no emparentadas, como, por ejemplo, en el caso de amigos de la familia llamados «tío» o «tía». Si se seguía el «código de conducta», éste podía ser suficiente para hacer de una persona un pariente. Concluía que los niños adoptados, los parientes políticos y los tíos honorarios formaban todos parte de una misma clase de parientes: parientes por la ley, gentes que no estaban relacionadas por sangre, pero que, de todos modos, seguían el código de conducta adecuado para dirigirse a los parientes. Con todo, esta colección de afines, parientes por adopción y parientes por cortesía parece tener poco en común excepto el hecho de que no son parientes de sangre, y hay evidencias de que los americanos, en tiempos del estudio de Schneider, no conectaban intuitivamente los niños adoptados con las relaciones establecidas a través del matrimonio. En un análisis contemporáneo de la terminología de parentesco yanqui, Ward Goodenough encontró que se hacía una distinción entre los parientes por alianza, por un lado, y los parientes por adopción, por el otro. ⁴⁷ (Por razones no explicadas, Schneider decidió ex-

45. Véase Schneider, *American Kinship*, pág. 34.

46. Véase Wallace, reseña de *American Kinship*, pág. 102.

47. Véase Ward H. Goodenough, «Yankee Kinship Terminology: A Problem in Componential Analysis», en E. A. Hammel (comp.), *Formal Semantic Analysis*, Publicación especial de *American Anthropologist*, vol. 67, n° 5, parte 2, 1965, págs. 269-287.

cluir de sus genealogías, los parientes adoptados, los hermanastros y los medio hermanos). ^{48*}

Tampoco todos los parientes por matrimonio eran lo mismo. Según Goodenough, los yanquis distinguían entre dos categorías de relaciones a través del matrimonio: los parientes políticos y los tíos y tías por matrimonio. Cuando los americanos hablaban de «tía» o «tío», incluían en esta categoría tanto los parientes de sangre, los hermanos o *siblings* de sus padres, y los parientes por matrimonio de estos últimos, es decir, sus maridos y mujeres. ⁴⁹ El propio Schneider proporcionaba evidencias que socavaban su aserción de que había dos tipos de tías y tíos: citaba un niño que pensaba que la mujer divorciada de su tío [cosanguíneo] era verdaderamente su tía, porque era la madre de su primo. ⁵⁰ La regla del niño era aparentemente que la madre de un pariente de sangre tiene que ser una pariente de sangre. Anthony Wallace apuntó otro problema en relación con la estricta dicotomía entre parientes cosanguíneos y afines: no tiene nada que decir sobre las tensiones sexuales entre primos, ni sobre el matrimonio entre éstos, un fenómeno no infrecuente. La insistencia de Schneider en que un código de conducta, o incluso el simple uso de un término de referencia de parentesco bastaban para constituir el parentesco suscitaba otro difícil problema. Lo llevaba a argüir que los americanos no pretendían hacer distinción alguna cuando usaban el vocablo «padre» para un padre «real» o para uno «metafórico», tal como un sacerdote católico. Harold Scheffler ha argumentado que Schneider se puso a sí mismo en una posición absurda porque, debido a razones teóricas, estaba determinado *a priori* a no reconocer que los americanos (tal vez como muchas otras gentes en otros lugares) operaban con un mar-

48. Véase Schneider y Cottrell, *The American Kin Universe*, pág. 30.

* Se propone esta traducción para unas categorías que carecen de una terminología inequívoca en castellano. *Step-relative*, traducido de forma restrictiva peculiarmente por «hermanastros» —aunque también incluiría la categoría «hijas-tros»— y referido fundamentalmente a hijos del cónyuge o del cónyuge del progenitor/a ya presentes en el momento del enlace. *Half kin* ha sido traducido como «medio hermanos», descendientes de primer grado de una pareja que sólo comparten una línea de «sangre» («producto» de segundas nupcias o de relaciones temporales, etc.). (*N. del t.*)

49. Véase Goodenough, «Yankee Kinship Terminology», pero compárese con David M. Schneider, «American Kin Terms and Terms for Kinsmen: A Critique of Goodenough's Componential Analysis of Yankee Kinship Terminology», en E. A. Hammel (comp.), *Formal Semantic Analysis*, Publicación especial de *American Anthropologist*, vol. 67, n° 5, parte 2, 1965, págs. 288-308.

50. Véase *American Kinship*, pág. 81.

co genealógico en la cabeza.⁵¹ En los casos en que se permite ese uso de designaciones de parentesco para individuos no emparentados (el amigo de la familia al que el niño llama «tío» o el miembro de una cofradía al que se llama «hermano»*), se podría tratar de una extensión metafórica que la gente reconoce como tal.

Sin embargo, Schneider estaba atado a la lógica de su argumentación que rechazaba la opinión, según la cual, los americanos podían utilizar conscientemente los términos de parentesco de manera metafórica. Sólo se podía distinguir un uso metafórico a condición de que el término de parentesco tuviera un significado primario referido a una posición genealógica. Schneider objetaba que la conexión genealógica no era razón suficiente para contar a alguien entre los parientes. A veces, los americanos elegían ignorar a parientes lejanos, aun siendo conscientes de la existencia de un lazo genealógico. Y tampoco la conexión genealógica era una razón necesaria para la identificación de un pariente, ya que el amigo de mi madre podía ser mi «tío». Lo que era decisivo era el «código de conducta». Lo que hacía que se pudiera considerar a una persona como «tía» o «tío» era el hecho de que el niño —el «sobrino» o «sobrina»— siguiera un «código de conducta» apropiado para con ella. Todo esto se puede admitir sin que se siga obligadamente la conclusión de Schneider. Los americanos pueden descuidar a algunos parientes, así como usar términos de parentesco —quizás metafóricamente— para algunos no parientes, y, sin embargo, continuar tratando la conexión genealógica como la roca sobre la que se levanta el edificio del parentesco. Schneider mismo insistía en que, para los americanos, la sangre roja, tangible, era más importante que cualquier otra acepción de sangre; de hecho, los estudios genealógicos llevados a cabo por su equipo de investigadores proporcionaron numerosas evidencias que sugerían que sus informantes de Chicago operaban con concepciones genealógicas (vale la pena hacer notar que el informe de campo del proyecto de Schneider, *The American Kin Universe*, publicado en 1975 por él mismo y por Cottrell, se titulaba *A Genealogical Study*).

51. Véase Harold W. Scheffler, «Sexism and Naturalism in the Study of Kinship», en Micaela di Leonardo (comp.), *Gender at the Crossroads of Knowledge. Feminist Anthropology in the Postmodern Era*, Berkeley, University of California Press, 1991, especialmente, pág. 368. Véase también Harold W. Scheffler, «Remuddling Kinship: The State of the Art in Oceania», seminario presentado en la Universidad de Witwatersrand, Johannesburgo, el 11 de agosto de 1995 (manuscrito inédito).

* El autor alude concretamente, y a modo de ilustración de su idea, a los Elks, o «Alces», una hermandad irlandesa con fines caritativos. (*N. del t.*)

Éstos no son de manera alguna los únicos problemas suscitados por el análisis. En un ensayo posterior, Schneider comentaba que tal vez había sido un error asumir que el parentesco americano constituía un dominio distintivo de la cultura americana.⁵² Después de todo, la religión y la nacionalidad también encarnan los valores de solidaridad duradera y difusa. Sin embargo, exhibió una ceguera peculiar, casi voluntaria, sobre el posible papel destacado de la religión americana, ignorando los valores religiosos en su tratamiento del parentesco. Y ello pese a que es evidente que las concepciones del parentesco americano no sólo codifican ideas de la biología y de la ley, sino también nociones religiosas, tal como admitiría Schneider en un pasaje, en principio desechable, de un libro posterior (eludiendo casualmente los temas culturales «americanos», «occidentales», y «europeos»):

La construcción cultural occidental del parentesco depende fuertemente no sólo de la noción de vinculación biológica, sino también de la noción de creación (...) El Dios padre, el sacerdote como padre, María la madre de Dios, y así sucesivamente, se relacionan muy estrechamente con la paternidad y la maternidad ordinarias en la cultura europea.⁵³

Controversias americanas recientes en torno al aborto sugieren que, cuando los americanos piensan acerca de la procreación tienen algo más en mente que la sola reproducción biológica. Una explicación cultural de las creencias americanas sobre la procreación no se puede pretender realista e ignorar las ideas sobre la santidad de la vida.

Puede parecer extraordinario que el análisis que Schneider hizo de las nociones americanas de parentesco se viera tan descriptivamente empobrecido, pero su último libro de confesiones deja claro que se basaba en su propia experiencia más que en disciplinar sus intuiciones mediante una lectura atenta de lo que sus informantes le habían explicado o, mejor, de lo que les habían contado a los entrevistadores supervisados por sus directores de campo (siempre cambiantes, dado que, inevitablemente, había peleas).

52. Véase David M. Schneider, «Kinship, Nationality and Religion in American Culture: Towards a Definition of Kinship», en Victor Turner (ed.), *Forms of Symbolic Action*, Proceedings of the 1969 Annual Spring Meeting of the American Ethnological Society, 1969, págs. 116-125.

53. Véase David M. Schneider, *A Critique of the Study of Kinship*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1984, pág. 80.

Leía cada una de las entrevistas que me llegaban y hablaba con cada uno de los entrevistadores, tanto sobre la entrevista como sobre la manera como iban las cosas. Semanalmente nos encontrábamos y discutíamos lo que estaba ocurriendo, etc. Y no creo que ni el material de las entrevistas ni las discusiones con los entrevistadores arrojaran nada más que alteraciones y enmiendas menores, u ornamentaciones, en mi cuadro de cómo era el esquema, de qué demonios estaba pasando.⁵⁴

Incluso presumía de haberse negado a consultar sus notas mientras escribía su monografía. Eso enfadó tanto a su mujer, que había dactilografiado extractos para uso de Schneider, que se pasó todo un día destruyendo su trabajo.⁵⁵

La confianza de Schneider en su propia intuición no era el único problema. Otro sesgo nacía de la selección de los entrevistados, todos ellos habitantes blancos y de clase media de Chicago.⁵⁶ Si Schneider hubiese estudiado una muestra más amplia, le habría resultado más difícil mantener que existía un único sistema de parentesco americano. ¿Acaso no había diferencias, de clase, regionales o étnicas, en el simbolismo del parentesco? Schneider refutaba su trascendencia. Por debajo de variaciones superficiales, subyacía una única cultura americana. Pronto otros estudiosos desafiaron semejante concepción, defendiendo que, al contrario, había considerables evidencias que sugerían que la familia americana y los sistemas de parentesco variaban significativamente entre grupos étnicos, clases sociales y regiones.⁵⁷

Estas críticas impresionaron a Schneider lo suficiente para que

54. Véase *Schneider on Schneider*, pág. 209.

55. *Ibid.*, pág. 211.

56. Para una descripción completa del estudio y de la muestra, véase Schneider y Cottrell, *The American Kin Universe*.

57. Anthony Wallace insistió en ello en sus reseña de *American Kinship* publicada en *American Anthropologist*. Es interesante comparar el proyecto de Schneider con un estudio sociológico acerca del parentesco llevado a cabo contemporáneamente en Campaña y Urbana, a dos horas en coche de Chicago. Bernard Farber explicaba que una intención primaria de su estudio era «investigar diferencias en las concepciones de parentesco en varios niveles socioeconómicos de una comunidad americana. También se podrían considerar esas diferencias como un reflejo de los distintos roles que el parentesco debe representar en la sociedad moderna;» véase Bernard Farber, *Kinship and Class. A Midwestern Study*, Nueva York, Basic Books, 1971, pág. 6. También se objetó que el análisis de Schneider podría no encajar con grupos minoritarios específicos: véase, por ejemplo, Sylvia Yanagisako, *Transforming the Past: Tradition and Kinship Among Japanese Americans*, Standford, Standford University Press, 1985.

emprendiese un estudio especial en colaboración con su colega de Chicago, Raymond T. Smith, una autoridad sobre el parentesco caribeño.⁵⁸ Comparando las concepciones de los ciudadanos de Chicago de clase baja (principalmente negros) y los de clase media (blancos), descubrieron una variación sustancial por lo que se refería a las normas. Por ejemplo, los blancos de clase media ponían el énfasis en la independencia de la familia nuclear, mientras que los negros de clase trabajadora no lo hacían. También había divergencias sistemáticas en las concepciones sobre los roles de la mujer y del hombre en el seno de la familia. Asimismo, percibieron diferencias notables en la conducta real, determinadas en parte por la variación de las normas, pero también por otros factores, tales como los patrones de empleo, vivienda, etc. Quizás precisamente para afrontar estas complicaciones, entonces, Schneider propuso una definición refinada de cultura que específica y convenientemente excluía las normas, por no decir nada de las prácticas.⁵⁹ Con una definición tan restringida de cultura, no vio necesidad alguna de enmendar su hipótesis. Había un sistema simbólico, una cultura americana. Admitió que podía haber variaciones en las normas postuladas por la gente. En consecuencia, podían hacer elecciones muy distintas por lo que se refería al matrimonio, el divorcio o la residencia. Pero contemplaba todo esto irrelevante para una explicación cultural. Las concepciones culturales fundamentales sobre la sangre, el matrimonio, la familias, los vínculos y demás resultaban constantes en todas las clases americanas.

La pretensión central de Schneider es que había capturado la visión nativa del parentesco americano. Ya se han esbozado las bases para ponerlo en duda. Incluso el más influenciable de los lectores americanos se podría haber sorprendido al aprender, por ejemplo, que el coito simbolizaba el amor de padres e hijos o que lo que la gente quería expresar realmente cuando hablaba de amor era una «solidaridad difusa y duradera» o que el matrimonio no era una institución natural. Con todo, y aunque la fidelidad de la descripción de Schneider de las intuiciones americanas pueda ser discutible, no había salido de la nada. Se hacía claramente eco de la versión de Parsons acerca del sistema de parentesco americano.⁶⁰ Aunque re-

58. Véase David M. Schneider y Raymond T. Smith, *Class Differences and Sex Roles in American Kinship and Family Structure*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1973.

59. Véase Schneider, «Notes Toward a Theory of Culture.»

60. Véanse Talcott Parsons y Robert F. Bales, *Family, Socialization and Interaction Process*, Londres, Routledge, 1956, especialmente capítulo primero;

conocía generosamente a Parsons como el padre de su proyecto teórico, Schneider no comentaba ni discutía sustancialmente la explicación parsoniana de la familia americana. Pero las coincidencias eran importantes, especialmente ya que, característicamente, Parsons se ocupaba de la «acción social», precisamente el reino de elección y acción del cual Schneider se distanciaba tan fastidiosamente.

Para Parsons, la familia era un producto de fuerzas culturales, sociales y psicológicas. Las peculiaridades de la estructura familiar americana eran una consecuencia de la modernización y la secularización, de la diferenciación funcional y de la especialización económica, así como de un ascenso asociado del individualismo. El resumen inicial de Schneider sobre la naturaleza del parentesco americano seguía muy de cerca todo lo que Parsons tenía que decir sobre el tema, incluso hasta el punto de caracterizar el parentesco americano como una variante industrial de un conjunto de sistemas de parentesco de ámbito mundial. En las sociedades modernas, los grupos de parentesco se habían despojado de las funciones que típicamente cumplían en otras comunidades, por lo que atañía a la economía, la religión o la política. Según tanto Parsons como Schneider, era precisamente la especialización funcional del parentesco americano la que lo hacía una instancia privilegiada para el estudio de los sistemas de parentesco en general. Parsons había escrito que la familia moderna, desgajada de las funciones que desempeñaba en las sociedades tradicionales, presentaba «una especie de situación experimental natural».⁶¹ Schneider estaba de acuerdo: «Particularmente, me parece que tiene mucho sentido estudiar el parentesco tan cerca de su “forma pura” como sea posible aquí, en América, más que en cualquier otra sociedad donde se encuentra escondido debajo de capas de elementos económicos, políticos, religiosos o de otros tipos».⁶²

Pero el análisis de Schneider también se mostraba parsoniano en un sentido más profundo. Para un parsoniano, la sociedad era

Talcott Parsons, «The Kinship System of the Contemporary United States», *American Anthropologist*, n° 45, 1943, págs.22-38; Talcott Parsons, «The Normal American Family», en S. M. Farber (comp.), *Man and Civilization: The Family's Search for Survival*, Nueva York, McGraw-Hill, 1965.

61. Véase Talcott Parsons, «The American Family: Its Relations to Personality and to Social Structure», capítulo primero de T. Parsons y R. Bales, *Family, Socialization and Interaction Process*, pág. 10.

62. Véase Schneider, *American Kinship*, pág. viii.

un sistema compuesto de subsistemas, cada uno con su función particular. En cada dominio de la vida social, el actor social representaba un rol igualmente particular. Y el conjunto de esos roles constituía la persona social.⁶³ Schneider adoptó este modelo, pero traduciéndolo a unos términos puramente culturales. Su símbolo nuclear, y no su función, era lo que definía cada subsistema. El propio actor era también una construcción simbólica, la *persona*, cuyos atributos derivaban de varios campos simbólicos: «una persona, en tanto que unidad cultural, es un compuesto, un complejo formado por elementos diferentes procedentes de subsistemas simbólicos o dominios diferentes».⁶⁴ Algunos de los atributos de una persona se extraían del sistema de parentesco, otros del sistema de roles sexuales, otros del sistema de roles de edad, de los sistemas ocupacional y religioso y así sucesivamente, «definido cada uno en referencia al propio y autosuficiente conjunto de símbolos de su propio dominio».⁶⁵ Cada uno de estos subsistemas añadía su granito de arena a la construcción de una persona «redonda», integral, definiendo lo que es esa persona y suministrando «una guía normativa sobre cómo se debería comportar o actuar una persona».⁶⁶ Se ofrecía esta noción de persona como una descripción de una categoría cultural americana popular, *folk*, a la par con las concepciones americanas de familia, empresa, ciudad o nación. Sin embargo, se parece notablemente a la noción parsoniana de actor, que debe representar muchos papeles. Por otro lado, no encaja con la idea americana habitual del individuo «automotivado».

Si se lee el libro de Schneider como una contribución a la empresa parsoniana, se plantea una curiosa paradoja. La obra apuntaba hacia la producción de una versión puramente cultural del parentesco americano, cumpliendo la función especializada asignada a los antropólogos, según la división del trabajo de Parsons. El re-

63. «Pero el hecho sociológico familiar de que un actor determinado tenga una pluralidad de roles llama nuestra atención hacia otro hecho, el que el sistema particular que se aísla para el análisis nunca permanece solo, sino que siempre se articula con una multiplicidad de otros sistemas, específica aunque no exclusivamente, con aquellos sistemas en los que los mismos autores juegan otros roles, tales como las unidades de parentesco y las organizaciones ocupacionales de nuestra propia sociedad.» Véase Parsons, «The Kinship System of the Contemporary United States», pág. 389.

64. Véase Schneider, *American Kinship*, pág. 59.

65. *Ibid.*, pág. 60.

66. *Ibid.*, pág. 60, nota 62, donde Schneider suscita la cuestión de si la noción de persona se encuentra en otras culturas.

sultado era congruente con la explicación del propio sociólogo sobre la familia americana, analizada desde el exterior en calidad de sistema de acción social, el producto de valores, normas e imperativos sociales y psicológicos. Es decir, Schneider simplemente pretendía estar reafirmando las ideas populares de los americanos y, sin embargo, si tenía razón, parecería que todos los americanos fueran sociólogos parsonianos. La implicación era que las teorías sociológicas ortodoxas eran tan americanas como la tarta de manzana. Se seguía que también eran tan culturalmente específicas. Los científicos sociales generaban traducciones precisas, si bien elaboradas, de las ideas americanas, pero no había razón para creer que las ideas populares americanas se vieran replicadas o coincidieran con las de otras culturas.

De manera similar, la teoría biológica del parentesco también sería cierta, pero nuevamente sólo como una explicación de ideas americanas. La distinción antropológica entre naturaleza y cultura era una convención occidental. La tesis de Lévi-Strauss, según la cual, todos los pueblos edifican una oposición entre cultura y naturaleza en su pensamiento etnológico no sería más que una ilusión etnocéntrica occidental. «Cultura» y «naturaleza» no eran realidades objetivas, sino más bien construcciones culturales históricamente específicas que podían no tener paralelos en las ideologías de otras gentes. Extrañamente, Schneider nunca llevó este razonamiento hasta su extremo lógico. Si lo hubiese hecho, tendría que haber aceptado que la idea misma de «cultura» es una construcción occidental. La pregunta que emergería entonces sería si una idea popular occidental se podía aplicar a otras «culturas» que podían muy bien carecer de la noción «cultura».

Pero por mucho que, en este caso, no se presionara esta lógica hacia su conclusión obvia, la tendencia del argumento estaba clara. Con la significativa excepción de la propia noción de cultura, las ortodoxias sociológicas y antropológicas del siglo xx quedaban expuestas como expresiones de la ideología americana. No sólo la ciencia del parentesco, sino toda la antropología, la sociología y la biología se revelaban no tanto falsas ciencias como etnociencias.

* * *

Schneider trabajó estas ideas en *A Critique of the Study of Kinship*, publicado en 1984. La tesis central del libro era que toda la teoría del parentesco era una versión de filigrana de los modelos populares occidentales. La teoría «parece encajar con los datos por-

que es el idioma en cuyos términos se describen los datos de entrada».⁶⁷

He hablado con mucha gente que ha vuelto del terreno y me han asegurado, con la mayor sinceridad y sin ánimo de engaño, que las personas que estudiaban poseían realmente la construcción del parentesco... Pero, al interrogarlos en detalle, habitualmente me encuentro con que habían hecho prácticamente lo mismo que yo cuando volví para transcribir y elaborar el material recogido en Yap. Imponían las nociones del parentesco en sus materiales, incluso en el momento mismo de obtener el material sobre el terreno. Sus primeras e incuestionadas traducciones de palabras y relaciones «encuentran» «madres» y «padres», «hijos» e «hijas» —es decir, parentesco—, hallazgos que consideraban confirmados por el mero hecho de ser coherentes con sus presunciones originales. Mi propia experiencia en la materia es de lo más cautivadora, pues hice exactamente eso mismo y ahora hay todo un registro de publicaciones que me veo obligado a repudiar.⁶⁸

Schneider acababa diciendo que podía resultar que, muchas otras sociedades, tal vez en la mayoría, no tuvieran sistemas de parentesco en absoluto. El parentesco podría no ser más que «una costumbre especial y distintiva de la cultura europea, una interesante rareza como la ceremonia toda* del arco».⁶⁹

La mitad de la *Critique* expone una serie de argumentos a favor de la tesis, según la cual, «los científicos sociales europeos han definido el parentesco y usan su propia cultura popular como fuente de muchas de las maneras cómo describen y entienden el mundo que los rodea, si no de todas ellas».⁷⁰ Estos científicos sociales serían los productos de sociedades dispares, en períodos históricos diferentes y representando unos antecedentes religiosos y políticos variados. Sin embargo, Schneider asumía que todos ellos (y sus sucesores americanos) daban por sentados los conceptos y valores convertidos en carne en *American Kinship*, una visión *folk* del parentesco traducida a teoría científica. Sin duda había entre ellos diferencias teóricas y polémicas encendidas, pero también existía consenso sobre los puntos principales. «Las ideas sobre el parentesco, la sociedad basada sobre los parientes, el lenguaje del parentesco y su con-

67. Véase Schneider, *A Critique of the Study of Kinship*, pág. 19.

68. *Ibid.*, pág. 198.

* Los toda son una etnia de lengua dravídica del sur de la India. (*N. del t.*)

69. *Ibid.*, pág. 201.

70. *Ibid.*, pág. 193.

tenido forman hoy una sabiduría recibida, como lo han hecho casi desde el principio de la antropología.»⁷¹ Y estas ideas dependían de la creencia de que, en todas partes, el parentesco se fundamentaba en un único principio biológico universal.

De acuerdo con Schneider, los teóricos americanos de los años sesenta y setenta todavía no eran capaces de desembarazarse del mismo antiguo error: que un fundamento biológico —los hechos de la naturaleza— subyace bajo cualquier sistema de parentesco en cualquier parte del mundo. No dudaban, pues, que todos los pueblos debían contemplar el parentesco en función del cálculo genealógico, ya que daban por hecho que —en burlonas palabras del propio Schneider— «la sangre es más espesa que el agua». «La presunción implícita en todas estas discusiones era que, al menos a un cierto nivel, las genealogías resultaban lo mismo en todo el mundo, y que el parentesco significaba lo mismo en todas y cada una de las culturas, que el parentesco tenía la misma trascendencia en todas las culturas.»⁷²

Era cierto que algunos antropólogos sociales británicos habían intentado —en la tradición de Durkheim, Rivers y Radcliffe-Brown— construir una visión del parentesco que no dependiera de estas suposiciones. Pero, si el parentesco no se definía universalmente a través de los lazos de sangre y se calibraba mediante el cálculo genealógico, entonces ¿qué era exactamente? Esta delicada cuestión provocó un vivo debate durante los años sesenta y setenta. El filósofo y antropólogo Ernest Gellner afirmó que, en verdad, las relaciones de parentesco eran normalmente congruentes con relaciones biológicas; inmediatamente todo un grupo de colegas se apresuraron a refutar dicha opinión.⁷³ Se evocaron todo tipo de prácticas de parentesco exóticas para demostrar que el parentesco no se asentaba universalmente en la biología, ni siquiera en una comprensión común de la reproducción y la descendencia humanas. Algunos expertos defendían que el parentesco se debía contemplar como una ideología, un discurso, un lenguaje en el cual se debatían asuntos políticos y económicos. Tal como lo expresó Edmund Leach, «los sistemas de parentesco no tienen “realidad” alguna excepto en relación con la tierra y la propiedad. Lo que los antropólogos socia-

71. *Ibid.*, pág. 3.

72. *Ibid.*, pág. 126.

73. Véanse Ernest Gellner, «Ideal Language and Kinship Structure» (1957), «The Concept of Kinship» (1960) y «Nature and Society in Social Anthropology» (1963), ensayos todos ellos recogidos en Ernest Gellner, *The Concept of Kinship*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973.

les llaman estructura de parentesco es simplemente una manera de hablar de las relaciones de propiedad, de las cuales también se puede hablar de otras maneras».⁷⁴ Uno de los teóricos británicos del parentesco, Rodney Needham, adoptó una posición más radical al defender que «no existe nada como el parentesco, de lo cual se sigue que no existe nada como la teoría del parentesco».⁷⁵ ¿Significaba eso que los antropólogos debían abandonar el parentesco? Incluso Needham dudaba en dar semejante paso, pero desde el punto de vista de Schneider, poco había que esperar si se continuaba buscando un criterio social universal que separase el parentesco de otras clases de relaciones. «Si se le roba su raigambre biológica, el parentesco no es nada.»⁷⁶

Si el parentesco no era una cuestión biológica ni una institución social específica, tal vez se pudiese captar en términos culturales, es decir, en las palabras y contextos de las formulaciones nativas locales. Esto no significaba que resultase imposible encontrar sistemas de parentesco en sociedades exóticas. Al contrario, parecía más bien que, en sociedades muy distantes, afloraban ideas más bien similares. Sin embargo, por alguna razón desconocida, Schneider ignoró prácticamente la única monografía radicalmente culturalista que se encontraba a su alcance. *Kinship in Bali*, publicada en 1975 por Hildred Geertz y Clifford Geertz. Insistían en distinguir los aspectos «cultural» y sociológico del parentesco y confirmaban que éste operaba como lo que los antropólogos ingleses denominaban un idioma basado en las relaciones domésticas. En tanto que sistema de símbolos, el parentesco formaba parte de un sistema cultural más general. Estaban de acuerdo en que esta concepción ponía en cuestión las aproximaciones tradicionales al parentesco: «Lo que una vez pareció tan indudable —que el parentesco constituya un objeto definible de estudio que se pueda encontrar en todas partes bajo una forma inmediatamente reconocible (...) esperando tan sólo el antropólogo que lo explore—, hoy lo parece mucho menos».⁷⁷ De todas formas, concluían su revisión cultural y escéptica del parentesco balinés con la observación de que había un sistema

74. Véase Edmund Leach, *Pul Eliya: A Village in Ceylon*, Cambridge, Cambridge University Press, 1961, pág. 305.

75. Véase Rodney Needham, «Remarks on the Analysis of Kinship and Marriage», en Rodney Needham (comp.), *Rethinking Kinship and Marriage*, Londres, Tavistock, 1971, pág. 5.

76. Véase Schneider, *A Critique of the Study of Kinship*, pág. 112.

77. Véase Hildred Geertz y Clifford Geertz, *Kinship in Bali*, Chicago, University of Chicago Press, 1975, pág. 153.

de símbolos de «parentesco», «brotando de la experiencia de vivir como niño o niña, esposo o esposa, padre o madre, anciano o anciana, en un pequeño y vallado complejo de pabellones, cocinas, graneros, excusados y altares [compartidos] con una docena, más o menos, de otras personas que te resultan familiares». ⁷⁸ Este conjunto familiar de símbolos no determinaba la cultura al completo, pero «tampoco (...) la dejaba intacta».

Era fácil detectar fallos en la revisión del parentesco realizada por Schneider a causa de sus generalizaciones irresponsables y de sus lecturas desordenadas y selectivas del pasado, pero el rasgo más problemático de su crítica discursiva era la manera como se centraba en las *definiciones* de parentesco, sin tomar en consideración las descripciones sustantivas de los «sistemas de parentesco» que se habían ido acumulando en la literatura sobre el tema. Barrió explicaciones y relatos de vidas familiares, matrimonios, hermanos de la madre, primos cruzados, terminologías de parentesco, herencias y sucesiones, tabúes relacionados con el incesto, entre otras, y todo porque, supuestamente, la facilidad con la que el etnógrafo identificaba todas esas instituciones era un mero producto del etnocentrismo. Las familias que les habían adoptado y que ellos describían con tanto maniático detalle no eran más que construcciones de su adoctrinamiento antropológico.

Schneider no aceptaba que una formación de antropólogo libe- rara a los estudiosos de las anteojeas etnocéntricas:

El antropólogo impone ciegamente las suposiciones y presunciones que lleva consigo al proceso de comprensión de la cultura particular que está estudiando, y lo hace con una inagotable lealtad a esas premisas y con escasa flexibilidad en la apreciación de cómo está constituida la otra cultura. ⁷⁹

Se requería desfachatez y una cierta amargura para acusar a todos sus colegas de etnocentrismo, el peor de todos los pecados en antropología. Mi propia impresión es más bien que los profesores de antropología se deleitan en las prácticas más exóticas registradas por la literatura especializada, disfrutando particularmente con aquellas que conmueven o cuestionan las suposiciones occidentales sobre la naturaleza del parentesco, del matrimonio, la familia o el incesto. Pero Schneider tenía la gracia de presentar los cargos con-

78. *Ibid.*, pág. 169.

79. Véase Schneider, *A Critique of the Study of Kinship*, págs. 196 y 197.

tra sí mismo. Había conducido sus propias investigaciones acerca del parentesco en Yap, entre 1947 y 1948, según el modelo que había aprendido previamente de Murdock. Había forzado las ideas de las gentes de Yap en la plantilla procustea* de las nociones de parentesco, traduciendo la información obtenida a un código engañoso. Consecuentemente, su descripción inicial de un sistema de «doble filiación» entre los Yap no había levantado discrepancias de consideración ni con Murdock ni con los antropólogos sociales británicos. ⁸⁰ Una vez hubo abierto los ojos a la debilidad de la teoría y se hubo pertrechado con nuevas evidencias, Schneider deconstruiría su propio análisis y demostraría que los Yap no tenían un sistema de parentesco.

Los capítulos iniciales de *A Critique* resumían lo que Schneider llamaba la «primera descripción» del parentesco de Yap (aunque faltaban algunas observaciones cruciales de sus informes tempranos). Elaboró esa versión, pues, para representar todos los estudios convencionales y engañosos acerca del parentesco, estudios cuyos datos habían sido manipulados por sus mismos autores para hacerlos cuadrar con las categorías etnocéntricas de la ciencia occidental. Según la primera descripción reconstruida por Schneider, los Yap tenían un sistema de doble filiación, es decir, una persona era a la vez miembro de un grupo matrilineal y de otro patrilineal. La unidad residencial y de ocupación de la tierra era el *tabinai*, que Schneider describía como un grupo de filiación patrilineal, reposando sobre la relación principal entre padre e hijo. Una persona también pertenecía al *genung* de su madre, un clan matrilineal. Todos los miembros de un *genung* recordaban sus antepasados hasta un único ancestro femenino, pero la afiliación a un *genung* era secreta. El *genung* era disperso y exógamo. No disponía de ninguna propiedad, pero sus miembros podían recurrir los unos a los otros en tiempos de necesidad.

Aunque su explicación del *tabinai* se adecuaba *grosso modo* con la noción antropológica convencional de linaje, Schneider, en su primer escrito sobre el parentesco en Yap, había insistido en que el *tabinai* era poco más que una familia extensa. La unidad de paren-

80. Véanse David M. Schneider, «Yap Kinship Terminology and Kin Groups», *American Anthropologist*, n° 55, 1953, págs. 215-236; «Double Descent on Yap», *Journal of Polynesian Society*, n° 71, 1962, págs. 1-24.

* Procusto o Damastes era un bandido mítico griego que asaltaba a los viajeros, obligando a sus víctimas a tenderse en una de sus dos camas: los altos en la corta, cercenándoles los pies para adaptarlos a su lecho; los bajos en la larga, estirándolos brutalmente con el mismo fin. (*N. del t.*)

tesco más importante en Yap no era el grupo de filiación, sino la familia nuclear. «La unidad de máxima solidaridad es la familia nuclear», había escrito. El propio *tabinau* se componía de «una serie discreta de familias nucleares... relacionadas patrilinealmente... En Yap, la identidad individual dentro del *tabinau* depende casi exclusivamente del estatus de su familia nuclear». También el matrimonio «se concebía como una relación entre dos familias nucleares». ⁸¹ Sin embargo, en su revisión, Schneider cuestionaba lo que él mismo había descrito como «el hecho de que [en Yap] la familia nuclear es sociológicamente indispensable». ⁸² Tal vez era sociológicamente indispensable, pero resulta evidente que eso no la hacía relevante para el análisis cultural. Un análisis cultural empezaba —y acababa— con lo que pensaban las personas. Y cuando los pensamientos de los yap se volvían hacia la vida en el hogar, se veían misteriosamente purgados de cualquier interés por la familia.

De hecho, en el sentido que nosotros le damos, no podía haber familia por una razón que Schneider había pasado a juzgar como absolutamente convincente. Informaba que los yap le habían dicho que un hombre no tenía nada que ver con la concepción de un niño. «En mi estancia entre 1947 y 1948, los yapianos me contaron que el coito no tenía papel alguno en la concepción.» ⁸³ Ya que los yap no creían que hubiera una relación biológica entre padre e hijo (o, mejor, entre una *citamangen* y un *fak*), uno y otro no eran parientes. «No existe relación padre e hijo, a menos que se acepte el argumento que un hombre es padre en virtud de ser el esposo de la madre cuando ésta se queda embarazada». ⁸⁴ Malinowski había sugerido

81. Véase Schneider, «Yap Kinship Terminology», págs. 216, 218 y 224.

82. Véase Schneider, *A Critique of the Study of Kinship*, pág. 232.

83. Hay algunas bajas entre el resumen de «la primera descripción» y los hechos descritos en sus informes publicados anteriormente. En 1962, había presentado una relación más matizada de las creencias en Yap: «Antes de la administración alemana de Yap, la ideología era que el coito no tenía nada que ver con el coito. La concepción era la recompensa ordenada por los felices espectros ancestrales, que intervenían mediante un espíritu particular que obsequiaba con el embarazo a una mujer que lo merecía. En consecuencia, el lazo entre el padre y el hijo carecía de contenido biológico. Incluso en 1947, esta ideología no se había alterado gravemente. A pesar del conocimiento transmitido por los alemanes, japoneses y americanos, la línea oficial en esta cuestión no se ha alterado en un grado significativo, en parte porque los propios yaps tienden a mostrar una actitud de indiferencia al respecto. Era un fragmento de información interesante, que bien podría ser cierto, pero era irrelevante para cualquier tema de importancia sobre Yap y, en la época en que estuve allí, no se integraba en la ideología de las relaciones patrilineales». Véase Schneider, «Double Descent on Yap», págs. 5 y 6.

84. Véase Schneider, *A Critique of the Study of Kinship*, pág. 81.

que, en situaciones comparables en otras partes de Oceanía, el «padre» era realmente el «esposo de la madre» y que, en la práctica, la familia nuclear se cohesionaba alrededor de una mujer y su marido. Un hombre podía vivir con su mujer y sus niños en un hogar estable, pero Schneider insistió en que la sociología de las instituciones era paralela, externa, a la cuestión tratada. Las ideas nativas lo eran todo. Aunque el marido de una madre podía actuar como un padre, un *citamangen* no era un padre.

En Yap, tampoco había madres o, tal como lo decía Schneider, con bastantes más rodeos: «aunque en la cultura de Yap se concibe la relación entre mujer y niño como al menos parcialmente biológica, la noción de *genetrix* no es demasiado precisa». ⁸⁵ Los yap no negaban que una mujer diera realmente a luz a un niño, pero decían que los fantasmas de los miembros muertos del *tabinau* también le habían dado vida. Ello sugirió a Schneider que no creían que una madre produjera un niño de una manera estricta y directamente biológica. También informaba que la adopción era común y que se trataba por igual a un hijo adoptado que a uno biológico. Además, tampoco la madre era simplemente una madre o, mejor, lo que en Yap denotaban con el vocablo *citingen* no era simplemente una «madre». El término *citingen* también se aplicaba a otros parientes, tales como la hermana del padre. Finalmente, una madre no era necesariamente para siempre una *citingen* para sus hijos. Si un hombre se divorciaba de su mujer y se volvía a casar, la nueva mujer se convertía en la *citingen* de los hijos de la primera esposa. Por todas estas razones, era un error traducir *citingen* como «madre».

Si los yap decían que un padre no engendraba a un hijo, se seguía que los lazos de parentesco no se podían trazar a través del padre y que, consecuentemente, no podía existir filiación patrilineal. De manera similar, una persona no podía reivindicar sus derechos a la propiedad del *tabinau* sobre la base de los vínculos de parentesco a través del padre. Schneider explicaba que las reclamaciones de tierra se expresaban en el lenguaje del intercambio recíproco. Una persona que trabajaba la tierra del *tabinau* ganaba derechos sobre ella.

Una esposa que se acababa de casar con un miembro del *tabinau* podía literalmente trabajarse su ingreso de pleno derecho en ese mismo *tabinau*. Cuando los yap decían que una persona pertenecía a un *tabinau* (que es tal como lo planteaban), estaban diciendo que él o ella se asociaba, estaba ligado, a un pedazo de tierra, y era esa tierra y sus productos lo que modelaba la identidad de cada

85. *Ibid.*, pág. 80.

persona en su calidad de miembro. Por lo tanto, resultaba engañoso traducir la palabra *tabinau* como un grupo de parientes patrilineal. Tampoco el *genung* sería un matrilineaje, ya que no era un grupo corporativo público, que es la forma en la que los antropólogos han definido convencionalmente los linajes. Luego, los yap, lejos de tener un sistema de doble filiación unilineal, no disponían de grupo de filiación alguno.

Sobre el terreno, Schneider había pasado muchas horas enfrentándose con los laboriosos intentos de los yap por manipular información genética para apoyar sus pretensiones a un cargo o para desviar su atención [la de Schneider] de las transgresiones de las reglas de endogamia. Aunque no lo sabía, su interés en las denominaciones de parentesco y en las conexiones genealógicas confirmaba las sospechas de los yap en el sentido que estaría trabajando para la Navy, inspeccionando las reivindicaciones de tierras y cargos.⁸⁶ Con todo, cuando se encontraba sobre el terreno, Schneider no tenía dudas sobre el hecho de que las genealogías tenían su importancia para los yap y que las conexiones genealógicas separaban a los parientes de los demás. «Cuando se puede rastrear el parentesco, se trata a ese conocido como a un pariente de sangre, distinguiéndolo de otro con el que no existe relación alguna», había informado en 1953.⁸⁷ Pero entonces, en 1984, había demostrado para su propia satisfacción que no había ni madres ni padres en Yap, lo que quería decir que, obviamente, no había ni hermanos ni hermanas, de lo que se seguía que no podía haber genealogías.

Para resumir el análisis de Schneider: dado que los yap negaban el papel del coito en la procreación, no se podía afirmar que poseyeran una noción de la paternidad. Además, en vista de que los términos para los parientes se podían utilizar también entre los que no estaban emparentados, no se trataba de vocablos de parentesco. Como la tarea del antropólogo era estudiar la *cultura* yap, lo que significaba *concepciones* yap, estas distinciones semánticas debían de ser decisivas. Ya que no había palabras que se pudieran traducir al inglés como madre, padre, hijo o hija, resultaba obvio que no podía haber familias. Se seguía también que los yap carecían de la idea del parentesco. Por otra parte, los rasgos sociológicos de la vida de los yap —como, por ejemplo, la familia nuclear— no eran cosa del antropólogo.

La lógica es clara siempre que se acepte que la faena exclusiva

86. Véase Bashkow, «The Dynamics of Rapport», págs. 202, 203 y 211-214.

87. Véase Schneider, «Yap Kinship Terminology», pág. 224.

del etnógrafo es la de traducir las concepciones de los nativos y, siempre que, además, se entienda que una palabra significa su completa cadena de referentes, sin permitirse discriminación contextualizadora alguna.

¿Es nuestro objetivo entender y analizar la cultura yapiana? Si la cultura yapiana consiste en *sus* construcciones, *sus* formulaciones, *sus* mistificaciones, *su* concepción de la concepción, *sus* grupos y cómo los estructuran, entonces, nos debemos atener a este objetivo. Ésta es con seguridad mi meta y la única meta que contemplo como legítima en antropología.⁸⁸

Sin embargo, incluso aunque se garanticen de momento las premisas del culturalismo de Schneider, quedan aún graves dudas respecto a los datos. Su propio material de campo era escaso para el estándar moderno —aunque tal vez no «pésimo», como él mismo había dicho— y admitía no haber recogido genealogías adecuadas.⁸⁹ Según su propio relato, fue la publicación en los años setenta de nuevos datos suministrados por otros etnógrafos lo que le hizo darse cuenta de lo inadecuado de su versión inicial del parentesco yap; no obstante, al tratar este material, pasó por alto los hallazgos más inconvenientes.

El pilar esencial de su argumentación era que los yap negaban el rol del hombre en la reproducción. Sin embargo, uno de sus propios estudiantes, David Labby afirmaba que, en realidad, los yap sí creían que un hombre tenía que fecundar a una mujer para que ésta se quedase embarazada. Había una relación metafórica entre las relaciones del marido y la procreación. «Aunque, en un cierto sentido, una mujer no poseía tierras, sí tenía una clase de “tierra” —su capacidad reproductiva— que podía intercambiar por la tierra de un hombre.»⁹⁰

Se decía que una mujer era un «huerto» (*milay*) que un hombre sembraba introduciendo la semilla que crecía hasta ser una planta que era el niño. El hombre era el obrero que «trabajaba sobre» (*marewel-nag*) la mujer. Una persona explicó que lo que sentía un hombre durante el orgasmo se debía a que la fuerza de todos los conductos sanguíneos del cuerpo se concentraban en el espermatozoide y en la tarea de

88. Véase Schneider, *A Critique of the Study of Kinship*, págs. 74 y 75.

89. Véase Schneider *on* Schneider, págs. 97 y 98.

90. Véase David Labby, *The Demystification of Yap: Dialectics of Culture on a Micronesian Island*, Chicago, University of Chicago Press, 1976, pág. 28.

implantarlo en la mujer... Los fantasmas ancestrales (*thigith*) también representaban un papel importante en el proceso, haciendo productivo el «trabajo» del hombre en la «tierra» de la mujer, al facilitar la concepción y el desarrollo del niño.⁹¹

Por consiguiente, se condenaba el adulterio y se llamaba hijos de un ladrón a los niños nacidos fuera del matrimonio. La declaración de Labby sobre el dogma yap era inequívoca: «dado que el padre planta la semilla, el niño está definitivamente relacionado con él».⁹² Y sin embargo, Schneider insistía en que, de acuerdo con la verdadera creencia yap, el niño no estaba relacionado con el padre. Sugería que los yap habían cambiado de ideas en veinte años —el período que mediaba entre su trabajo de campo y el de Labby— a consecuencia de la influencia de los maestros americanos instalados en Yap durante los años cincuenta y sesenta. Pero, en cualquier caso, la aceptación de la teoría americana de la procreación no cambiaría nada. Utilizaban la teoría biológica como una metáfora para lo que realmente era importante: la concepción se refería a los intercambios mundanos de tierra y trabajo entre esposos.⁹³

En cuanto a la adopción, también los datos estaban en conflicto con la interpretación ofrecida por Schneider. Dos de sus estudiantes, John Kirkpatrick y Charles Broder, que hicieron trabajo de campo en Yap en 1972, estudiaron la adopción y hallaron que «finalmente, el niño descubrirá sus padres naturales y establecerá una relación continuada con ellos».⁹⁴ También informaban que normalmente eran parientes cercanos los que adoptaban a los niños. Otro etnógrafo americano en Yap, Sherwood Lingenfelter, apuntó que la adopción no cancelaba las relaciones de sangre originales: «los efectos de la adopción no son el cortar las relaciones, sino el reforzarlas y extenderlas, tanto para los padres como para los niños».⁹⁵ Ninguna de estas observaciones tuvo reflejo alguno en el comentario de Schneider sobre la adopción. Continuó insistiendo en que las prácticas yap de la adopción indicaban la irrele-

91. *Ibid.*, pág. 25.

92. *Ibid.*, pág. 26.

93. Véase Schneider, *A Critique of the Study of Kinship*, pág. 73.

94. Véase John T. Kirkpatrick y Charles R. Broder, «Adoption and Parenthood on Yap», en I. Brady (comp.), *Transactions in Kinship*, Honolulu, University Press of Hawaii, 1976, pág. 209.

95. Véase Sherwood Lingenfelter, «Political Leadership and Culture Change in Yap», tesis doctoral, Universidad de Pittsburgh, 1971, pág. 60. Kirkpatrick y Broder, «Adoption and Parenthood on Yap», avalan explícitamente su observación.

vancia de las relaciones cosanguíneas. Y, sin embargo, en un escrito anterior, él mismo había señalado: «la importancia de la creencia de que los hombres del clan están relacionados tanto biológica como socialmente se ilustra en el hecho de que el niño adoptado tiene una doble filiación de clan y una serie doble de prohibiciones alimentarias, por parte de su madre real y de su madre adoptiva».⁹⁶

Está claro que Schneider se inclinaba por restar importancia o desechar aquellos aspectos de los informes etnográficos —incluyendo los propios— que no se articulaban armónicamente con su libro. Para poner otro ejemplo: la terminología de parentesco yap detalladamente recogida por Labby. De acuerdo con su descripción y su análisis, los yap parecían disponer de un sistema terminológico *crow*, muy similar al de otros pueblos micronesios. Murdock hubiese estado bien contento con la versión de Labby de la terminología yap. Sin embargo, Schneider no tenía nada que decir sobre la demostración de Labby, aunque minaba claramente su repetida afirmación sobre la ausencia absoluta de cualquier terminología de parentesco entre los yap. Por otro lado, sí forzó la utilización de algunos elementos discutibles de la etnografía de su estudiante. La monografía de David Labby, *The Demystification of Yap*, es una producción competente y profesional, pero el propio Labby explicaba que se trataba de un ejercicio de análisis marxista, tal como realmente sugería el título. «Las construcciones culturales yapianas», escribía Labby, se deben «desmistificar», lo que quería decir que se debían entender, «en última instancia, como categorías de una particular situación, material y social».⁹⁷ El analista debería buscar la fuerza motriz de la vida yapiana no en sus ideas, sino en sus relaciones económicas. En consecuencia, Labby analizaba el *tabinau* como una corporación económica, dependiente del intercambio de trabajo (el trabajo de las mujeres y los niños) por capital (la tierra de los hombres). Schneider trataba el análisis de Labby como si ofreciese una traducción directa de las nociones *culturales* yap, cuando el propósito expreso de Labby era más bien desmistificar la ideología yap y poner de relieve los intereses materiales que disfrutaba. Labby no sugirió ni por un momento que los yap compartieran su análisis marxista. Al contrario, su argumento era que la ideología yap oscurecía otras realidades más profundas.

En el prefacio de la monografía de su estudiante, Schneider ava-

96. Véase Schneider, «Double Descent on Yap», pág. 7.

97. Véase Labby, *The Demystification of Yap*, pág. 10.

labla el marxismo de Labby, si bien lo hacía con cierta cautela e ignorando totalmente sus implicaciones. Porque Labby insistía en que una perspectiva marxista era diametralmente opuesta a una aproximación culturalista:

Un «análisis cultural» que intenta definir la forma de *pensar* de un pueblo, pero ignora su forma de *vivir*, en la tarea misma de sobrevivir con la que se enfrenta día a día, me parece fundamentalmente mal concebido (...) propiamente, no existe nada similar a un «análisis cultural» distinto o separado.⁹⁸

Esto era un ataque frontal al culturalismo de Schneider, pero éste procedió sin prestar atención a lo que Labby denominaba la «forma de *vivir*» de un pueblo. Como principio general, Schneider estaba dispuesto a reconocer que se puede desear preguntar cómo la cultura influye en la conducta. En su momento, había sido lo suficientemente parsoniano para escribir: «Ésta es, en definitiva, la cuestión, claro está; esto es para lo que sirve la ciencia social. Sin esta pregunta, todo el resto está vacío».⁹⁹ Pero en realidad, no se preocupaba lo más mínimo del impacto de la cultura en la acción o de los constreñimientos materiales de la cultura.

Una explicación marxista también es necesariamente histórica y Labby aportó algunas observaciones interesantes en temas como la presión de las poblaciones sobre la tierra en el período precolonial y sobre los estragos del despoblamiento durante el siglo xx. Schneider, sin embargo, asumía que el sistema cultural yap había sido esencialmente estable a lo largo de la colonización.¹⁰⁰ El único momento en el que invocó el cambio fue para encontrar una explicación al hallazgo de Labby, según el cual, en los años setenta, los yap sí eran verdaderamente conscientes de los hechos de la vida. En realidad, los yap venían cambiando radicalmente desde una generación antes de la llegada de Schneider, a resultas de los colonialismos alemán y japonés, así como del comercio. «A finales de los años cuarenta», hace notar Ira Bashkow, «los yapianos contaban a menudo a los buhoneros americanos de visita —que trataban en dólares— que habían visto llegar e irse reales españoles, marcos alemanes y yenes japoneses». Además, los yap estaban sagazmente convencidos de que los americanos estaban decididos a cambiar las

cosas, aunque no podían saber que el administrador americano, el teniente Kevin Carroll creía que necesitaban ayuda para materializar el gran paso evolutivo de la matrilinealidad a la patrilinealidad.¹⁰¹

Sin duda, los yap eran dolorosamente conscientes de un gran cambio secular, el rápido declive de la población de la isla. Estaban desesperados por tener más niños. A principios de siglo, habían inaugurado un nuevo culto a la fertilidad y habían pedido ayuda a los misioneros católicos. Los japoneses también habían hecho suyo el tema y habían sometido a los yap a exámenes médicos, públicos y humillantes. Schneider no relacionaba estos acontecimientos históricos con las creencias yap sobre la procreación, fueran las que fueran. Tampoco consideró los efectos del despoblamiento en la organización del parentesco, aunque Labby registraba que, frecuentemente, había problemas para encontrar herederos a los que transmitir la tierra. Otros etnógrafos encontraron que las adopciones disminuían a medida que la población empezaba a crecer rápidamente en los años sesenta.¹⁰² Sin embargo, Schneider sólo recurrió al cambio para buscar una explicación a las observaciones inconvenientes. La cultura flotaba libremente, independiente de la historia o de la necesidad económica.

Quedan tres notas finales para atar cabos sueltos. Primero, se diseñó el estudio americano inicial —en el cual participaba Schneider— para desvelar las razones del declive secular de la población en Yap. Schneider sugirió que la infertilidad era el resultado de los abortos técnicos emprendidos por las mujeres yap, y que las mujeres tomaban tal medida para poder disfrutar libremente de una vida amorosa más variada.¹⁰³ Con el tiempo, se identificó una causa biológica muchos más prosaica para la infertilidad yap: gonorrea endémica.¹⁰⁴ Después de la Segunda Guerra Mundial, los americanos

101. Véase Bashkow, «The Dynamics of Rapport», pág. 198, pie de foto. El resto del párrafo y los siguientes se basan en testimonios recogidos por Bashkow. En la pág. 203, nota 3, se informa de las opiniones del teniente Carroll. Según Bashkow, Schneider también creía al principio (tal vez siguiendo a Murdock) que los yap estaban pasando de un sistema matrilineal a otro patrilineal. Sobre las respuestas de los yapianos a las preguntas acerca de la falta de fertilidad, véanse las págs. 187, 188, 195 y 196.

102. Véase Kirkpatrick y Broder, «Adoption and Parenthood on Yap», pág. 203.

103. Véase David M. Schneider, «Abortion and Depopulation on a Pacific Island», en Benjamin D. Paul (comp.), *Health, Culture and Community*, Nueva York, Russell Sage Foundation, 1955, págs. 211-235.

104. Véase Jane H. Underwood, «The Demography of a Myth: Abortion in Yap», *Human Biology in Oceania*, n° 2, 1973, págs. 115-127.

98. *Ibid.*, pág. 10.

99. Véase Schneider, *American Kinship*, pág. 127.

100. Véanse, por ejemplo, sus conclusiones en el ensayo Schneider, «Yap Kinship Terminology», págs. 234 y 235.

la combatieron mediante la introducción de la penicilina y se produjo un viraje radical. Algunos yapianos «atribuían a los “dioses” americanos la inversión de la tendencia despobladora en la primavera de 1947, cuando, oficialmente, los nacimientos superaron a las muertes». ¹⁰⁵ Precisamente en esa época, Schneider estaba sobre el terreno recogiendo lo que, por alguna razón, pensaba que eran antiguas creencias yap sobre la procreación. Los propios yap debieron sentirse fascinados por sus opiniones al respecto, ya que, en su calidad de americano, presumiblemente le debían atribuir parte del exitoso aumento de la fertilidad yap.

Segundo, el más estrecho colaborador de Schneider en Yap se llamaba Tannengin, con el que desarrollaría una compleja y ambivalente relación del tipo de la que existe entre un padre y un hijo. «Primero lo reivindicué [a Tannengin] como sustituto del padre y, entonces, él me declaró su hijo», escribió en sus notas de campo. ¹⁰⁶ Tannengin, por su parte, trató de presionar a Schneider en su papel de hijo cumplidor, para reemplazar a sus propios hijos, poco satisfactorios. El episodio sugiere que la relación de Schneider con Tannengin repetía la relación fallida que el primero tenía con su propio padre. Si las relaciones entre padre e hijo en Yap evocaban con tanta fuerza sus conexiones homólogas de Brooklyn, Schneider podía haber hecho bien en considerar si, después de todo, existía algo universal respecto a las relaciones familiares. ¿O fue, precisamente, el hecho de no haberse entendido con su propia familia lo que habría producido la determinación de Schneider a deconstruir toda relación familiar?

Finalmente, la mayor de las ironías es lo que ocurrió con el modelo de parentesco americano de Schneider. Sus estudiantes lo extrapolaron a los rincones más remotos del globo, donde resultó que los nativos también tenían «sistemas de parentesco» asentados sobre una combinación de ideas de «sustancia común» y «sangre», que constituían un «pariente» de una «persona». ¹⁰⁷

105. Véase Bashkow, «The Dynamics of Rapport», pág. 198.

106. *Ibid.*, págs. 217 y 218.

107. Véase Harold W. Scheffler, «Remuddling Kinship: The State of the sit in Oceania», 1995.

LECTURAS COMPLEMENTARIAS

Véanse David M. Schneider, *Schneider on Schneider: The Conversion of the Jews and Other Anthropological Stories* (tal como se las narró a Richard Handler), Durham, Duke University Press, 1995; Ira Bashkow, «The Dynamics of Rapport in a Colonial Situation; David Schneider's Fieldwork on the Islands of Yap», en George W. Stocking Jr. (comp.), *Colonial Situations: Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge*, Madison, University of Wisconsin Press, 1991, págs. 170-242.

Capítulo 5

MARSHALL SAHLINS: LA HISTORIA COMO CULTURA

Diferentes culturas, diferentes historicidades.

MARSHALL SAHLINS¹

El relativismo cultural ganó terreno en la antropología americana durante los años cincuenta y sesenta, pero los que proponían la antropología simbólica no tenían el campo libre. Julian Steward y Leslie White establecieron centros de teoría evolucionista en la Universidad de Michigan y en la de Columbia (entre 1946 y 1952, Steward se mudó temporalmente de Michigan a Columbia, mientras White hacía el trayecto inverso y ocupaba su plaza en Ann Arbor). Alrededor de estos líderes se aglutinaría un círculo de jóvenes estudiosos, muchos de ellos licenciados tras haber servido en el ejército durante la guerra. Entre ellos se contaban figuras como Marvin Harris, Sidney Mintz, Roy Rappaport, Elman Service y Eric Wolf. Marshall Sahlins era un miembro *junior* del círculo evolucionista y, como varios de sus colegas, osciló entre Columbia, donde se doctoró en 1954, y la Universidad de Michigan, donde se había graduado y donde estuvo enseñando desde 1957 a 1973. Los neoevolucionistas eran una comunidad radical y se habían visto arrastrados hasta el evolucionismo en parte debido a sus vínculos con el marxismo. Engels había canonizado al evolucionista de casa en América, Lewis Henry Morgan, que luego Leslie White había resucitado de entre los muertos (todo con una cierta circunspección, mientras el senador McCarthy se mantuvo en el sendero de la guerra). Los

1. Véase Marshall D. Sahlins, *Islands of History*, Chicago, University of Chicago Press, 1985, pág. x (trad. cast.: *Islas de historia: la muerte del capitán Cook. Metáforas, antropología e historia*, Barcelona, Gedisa, 1988).

miembros del círculo se veían a sí mismos como un partido revolucionario, batallando en el seno de la antropología. Pensaban que, con su actitud escéptica hacia la teoría evolucionista y su insistencia en la particularidad de las identidades culturales, Boas había conseguido que la antropología americana anduviese descarriada. Los boasianos de última hora parecían haber abandonado completamente la ciencia. Leslie White escribió un ensayo ferozmente descalificador sobre el legado boasiano.² Marvin Harris publicó una polémica historia de la antropología, que la presentaba como un combate épico de una larga línea de evolucionistas contra sus oponentes relativistas, idealistas y anticientíficos.³

A través de una serie de manuales y libros de texto, los jóvenes mantenían un amplio territorio bajo vigilancia para el nuevo evolucionismo.⁴ Era un movimiento, aunque no bien bien una escuela. Para empezar, existía una diferencia significativa innegable entre las concepciones de la evolución en White y en Steward. Muy en la tradición de Morgan y Tylor, White defendía que, vista desde una perspectiva diacrónica larga, la civilización humana había progresado.⁵ Cuanto más avanzada llegaba a ser una sociedad, más compleja era su organización. White creía que el nivel de consumo de energía proporcionaba una medida objetiva del avance cultural. Julian Steward era más escéptico que White acerca de los modelos tradicionales de evolución unilineal. Urgía al estudio de procesos evolutivos particulares en el interior de áreas culturales duraderas, en las cuales, sociedades con un origen común se veían expuestas a constreñimientos ecológicos similares.⁶

2. Véase Leslie White, *The Social Organization of Ethnological Theory*, Houston, Rice University Studies, vol. 52, n° 4, otoño de 1966.

3. Véase Marvin Harris, *The Rise of Anthropological Theory: A History of Theories of Culture*, Nueva York, Thomas Cromwell, 1968 (trad. cast.: *El desarrollo de la teoría antropológica. Historia de las teorías de la cultura*, Madrid, Siglo XXI, 1979).

4. Véanse Marshall D. Sahlins y Elman R. Service (comps.), *Evolution and Culture*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1960; Elman R. Service, *Primitive Social Organization*, Nueva York, Random House, 1962; Eric Wolf, *Anthropology*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1964; E. R. Service, *The Hunters*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1966; Eric Wolf, *Peasants*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1966 (trad. cast.: *Los campesinos*, Barcelona, Labor, 1982); M. D. Sahlins, *Tribesmen*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1968 (trad. cast.: *Las sociedades tribales*, Barcelona, Labor, 1977).

5. Véase Leslie A. White, *The Science of Culture: A Study of Man and Civilization*, Nueva York, Grove Press, 1949.

6. Véase Julian Steward, *Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution*, Urbana, University of Illinois Press, 1955.

Con todo, en el campo evolucionista, se intentaba restar importancia en lo posible a estos y otros desacuerdos. En su primer ensayo teórico ambicioso, Sahlins asumió la tarea de intentar una síntesis dialéctica entre la muy generalizada idea de White sobre una evolución universal y progresiva, y la preferencia de Steward por modelos multilineales que ponían énfasis en los procesos locales de adaptación.⁷ Las dos aproximaciones no competían entre sí. Todas las especies evolucionaban en respuesta a presiones locales, a través de un proceso de selección natural, pero, a largo plazo, surgieron especies cada vez más complejas y eficientes. Estudios de adaptaciones evolutivas locales, «específicas», se podían sintetizar en narrativas más amplias de la evolución «general». El tema de la evolución general era «el carácter del propio progreso». La evolución cultural era simplemente una extensión de la evolución biológica, «continuaba el proceso evolutivo con medios nuevos».⁸

Así pues, los antropólogos deberían combinar los enfoques evolutivos de White y Steward. Las diversas sociedades de las islas del Pacífico, por ejemplo, representaban un laboratorio para la evolución específica, como las colonias de aves de las Islas Galápagos. El mismo Sahlins había publicado un análisis de una comunidad de las Islas Fiji, basada en un trabajo de campo llevado a cabo entre 1954 y 1955; el estudio pretendía demostrar que la «cultura de Moala es una organización adaptable, casi literalmente, “un estilo de vida” adecuado a un entorno determinado».⁹ Otros etnógrafos habían hecho estudios comparables en otros lugares del Pacífico. Juntos, esos estudios de caso de evoluciones específicas en la región ilustraban una serie de etapas en una trayectoria histórica común. Se podía ubicar cada sociedad en un *continuum* de desarrollo desde las sociedades igualitarias basadas en el parentesco hasta los estados jerarquizados. En el Pacífico, el punto de partida, el grado cero del sistema, estaba representado por las sociedades de la Melanesia, asentadas en el parentesco y de escala reducida. Las Fiji ejemplificaban un caso intermedio, en el cual la jefatura estaba empezando a erosionar la comunidad familiar. Se alcanzaba una forma superior de organización en las pequeñas jefaturas de la Po-

7. Véase Marshall D. Sahlins, «Evolution: Specific and General», ensayo recogido en el manifiesto colectivo de Michigan compilado por Sahlins y Service con el título de *Evolution and Culture* (1960).

8. *Ibid.*, pág. 13.

9. Véase Marshall D. Sahlins, *Moala: Culture and Nature on a Fijian Island*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1962, pág. 7.

linesia oriental. Finalmente, los elaborados estados tribales de Tahití, Tonga y Hawai representaban el pináculo de este proceso evolutivo.

En las pequeñas sociedades de Nueva Guinea, fundadas sobre el parentesco, algunos emprendedores Big Men, «Grandes Hombres», manipulaban un sistema de intercambio recíproco para construir una plataforma de poder. Los Grandes Hombres no podían institucionalizar su poder ni legarlo a sus herederos. Sin embargo, gradualmente se elevó la productividad y los líderes empezaron a extraer más y más recursos de la gente. Desplegando este excedente en exhibiciones públicas y redistribuyendo algunos recursos entre sus sucesores, aumentaron su poder. En la Polinesia oriental, la autoridad temporal y personal de unos pocos Grandes Hombres se convirtió en un oficio de jefe hereditario, aunque la posición de éste fuera inestable. Las desigualdades provocaban rebeliones, mientras que los jefes competían entre sí y se hacían la guerra mutuamente. En consecuencia, las jefaturas concretas siempre eran susceptibles de entrar en ciclos de fragmentación y recentralización. Tal vez los estados con todas las de la ley sólo aparecieron en la región (Hawai, Tonga y Tahití) cuando las jefaturas tuvieron que afrontar el desafío del colonialismo.¹⁰ Todos estos cambios se podían seguir en el interior de una sola área cultural, pero Polinesia no era más que un ejemplo del desarrollo humano universal. A lo largo y ancho del mundo, aunque no al mismo tiempo, las sociedades pasaban por estadios similares de desarrollo político como consecuencia del progreso tecnológico y de la acumulación de recursos en las manos de unos pocos.

Este análisis de la evolución política reposaba sobre un contraste entre dos tipos de economía: una basada en los intercambios recíprocos entre parientes; otra articulada alrededor de la explotación de un jefe gobernante. Tras sus primeros pasos etnográficos y teóricos, Sahlins dirigió su atención a lo que llamó «la economía de la edad de piedra».* En un conjunto de ensayos escritos principal-

10. Sahlins desarrolló su visión de la evolución política en el Pacífico en su tesis doctoral, publicada en forma revisada como *Social Stratification in Polynesia*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1958. Desarrolló el argumento central en un artículo de gran influencia, «Poor Man, Rich Man, Big Man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia», *Comparative Studies in History and Society*, n.º 5, 1963, págs. 285-303 (trad. cast.: «Hombre pobre, hombre rico, gran hombre, jefe: tipos políticos de Melanesia y Polinesia», en José R. Llobera (comp.), *Antropología política*, Barcelona, Anagrama, 1979, págs. 267-288).

* El uso de las minúsculas para referirse a la «edad de piedra», tal como lo hace

mente durante los años sesenta, argumentaba que había dos clases de sociedades, cada una con su organización económica característica.¹¹ En las economías de las sociedades de bandas o de las tribales, el grupo doméstico se ocupaba de la producción, a la vez que constituía la unidad de consumo. La explotación era escasa y ciertamente las clases sociales estaban ausentes; de acuerdo con sus propios criterios, poco ambiciosos, los pueblos eran prósperos, opulentos, pero ineficaces. Por el contrario, las economías de las sociedades avanzadas resultaban crecientemente productivas y diferenciadas, pero un pequeño grupo de poseedores predaban sobre una vasta población de desposeídos.

La ciencia económica neoclásica convencional no se podía aplicar a la investigación de la economía de la edad de piedra. La gente tenía pocos deseos y holgados medios, operando según la moralidad de la familia y la casa. Por lo tanto, para entender la economía de bandas y tribus, se requería una teoría económica puesta a punto especialmente para ella. Karl Polanyi, un neomarxista húngaro exiliado, había esbozado sus elementos fundamentales en un famoso seminario celebrado en los años cincuenta en la Universidad de Columbia y al que Sahlins había asistido.¹² Polanyi negaba que la lucha por la subsistencia en las sociedades precapitalistas estuviese organizada sobre los principios del mercado: los actores no eran hombres de negocios, las instituciones cruciales no se parecían en nada a empresas de responsabilidad limitada, no había mercado alguno en el que se pudieran comparar y medir los valores y nadie tenía concepción alguna del crecimiento acumulado. Las actividades económicas se incrustaban en la vida familiar y doméstica, y las gobernaba una ética de solidaridad entre parientes. Muchos bienes se producían y se consumían en el seno de los hogares, aunque los intercambios con vecinos y parientes eran un seguro contra los tiempos difíciles. Sólo una pequeña gama de objetos se producía especí-

Kuper y como se ha seguido en la traducción, pretende referirse a las sociedades contemporáneas con una tecnología supuestamente comparable a la de la Edad de Piedra histórica (del Paleolítico al Neolítico en la terminología arqueológica europea), ésta sí con mayúscula, por mucho que su cronología y sus características específicas varíasen regionalmente. (*N. del t.*)

11. Véase Marshall D. Sahlins, *Stone Age Economics*, Chicago, Aldine-Atherton, 1972 (trad. cast.: *Economía en la Edad de Piedra*, Madrid, Akal, 1983).

12. Véanse Karl Polanyi, *Primitive Archaic and Modern Economies*, Boston, Beacon Press, 1968; Karl Polanyi, Conrad Arensberg y Harold Pearson (comps.), *Trade and Market in the Early Empires*, Nueva York, Free Press, 1957 (trad. cast.: *Comercio y mercado en los imperios antiguos*, Barcelona, Labor, 1976).

ficamente para el intercambio. Siendo a menudo objetos de un valor puramente ceremonial, circulaban en ciclos fijos entre socios establecidos. En lugares donde existían jefes de poca entidad, recibían algún tipo de bienes en calidad de tributos, pero los reciclaban y redistribuían en la forma de fiestas. Cada modalidad de intercambio estaba preparada para expresar relaciones de mutualismo, tanto entre grupos sociales como en el interior de cada uno de ellos.

Según Sahlins, estos procesos económicos precapitalistas todavía se podían observar en las «sociedades de la edad de piedra» actuales. Identificó la «sociedad opulenta original» con los bosquimanos !kung, despreocupados cazadores libres tanto de deseos como de trabajo duro.¹³ Representaban el ideal marxista del socialismo primitivo, aunque también anticipaban el rechazo hippy al materialismo. No obstante, había una serpiente en este Edén aborigen o, para utilizar la terminología marxista que Sahlins empezaba a favorecer, una contradicción acechaba en el interior del sistema. El desarrollo inexorable del liderazgo centralizado iba socavando lo que Sahlins llamaba «el modo doméstico de producción», recurriendo a una floritura marxista. A medida que un Gran Hombre se transformaba en un jefe, empezaba a exigir cuotas a los hogares, forzándolos finalmente a producir más de lo que les hacía falta para subsistir. El respeto a la noción de que todos los miembros de una tribu pertenecían a una gran familia extensa refrenaba la tendencia de los jefes a lanzarse a una explotación despiadada, pero, a la larga, esos valores se tensaron hasta el punto de ruptura. Al final, algunos jefes rechazaron las reivindicaciones del parentesco: se lo podía reemplazar por las clases como principio dominante de la organización social, al tiempo que el modo doméstico de producción daba paso a una economía dirigida, ordenada.

* * *

En los años cincuenta y sesenta, la nueva escuela de evolucionistas reclamó el territorio abandonado por la teoría social victoriana. Se trataba de un movimiento coherente y sus jóvenes componentes confiaban en revolucionar el campo de la antropología. Marshall Sahlins era una de sus estrellas en ascenso. Por ello mismo resultó de lo más sorprendente que, a finales de los años sesenta, abandonara repentinamente las posiciones evolucionistas a las que se ha-

13. El artículo de Sahlins sobre la «sociedad opulenta [affluent]» original aparece en *Economía de la Edad de Piedra*.

bía adherido durante casi dos décadas. El proceso de conversión continúa siendo misterioso, pero su camino a Damasco pasó por París, donde vivió dos años, entre 1967 y 1969. Ésa era una época de grandes perturbaciones en la Rive Gauche, un momento embriagador en la génesis de nuevas ideas. Marxismo y estructuralismo estaban enzarzados en una lucha épica por el alma de los intelectuales franceses y, a tenor de lo visto, por el alma de Marshall Sahlins. Al final, éste pasó de un evolucionismo con simpatías por el marxismo a una variedad de determinismo cultural. Poco después de su vuelta a Estados Unidos, en 1973, dejó la Universidad de Michigan por el nuevo hogar del relativismo cultural, el Departamento de Antropología de la Universidad de Chicago. Lanzó un asalto culturalista contra la sociobiología, una mutación radical de la teoría evolucionista,¹⁴ y completó el manifiesto de su nuevo programa teórico, *Cultura y razón práctica*, que aparecería en 1976.

Si bien el libro de Sahlins era una especie de polémica en favor del determinismo ideológico, se distinguían continuidades con su anterior materialismo evolucionista, aunque sin que el autor las subrayara (ya que no se refería directamente a sus errores pasados). En cualquier caso, Sahlins dio por sentado que existía una conexión ininterrumpida entre los grandes conflictos parisinos y las discusiones teóricas que dominaban su propio entorno, aunque resultaba obvio que encontraba las argumentaciones parisinas más excitantes, más elevadas y más relevantes políticamente. En *Cultura y razón práctica*, la confrontación peculiarmente francesa entre marxismo y estructuralismo aparecía como el último combate en una larguísima confrontación entre el materialismo y el idealismo, entre el universalismo y el relativismo cultural. Leyó los debates franceses como una repetición de la discusión entre culturalistas y evolucionistas. Sin embargo, el frente se había establecido en París y Sahlins tomó las armas y se dispuso a intervenir en la batalla decisiva entre dos concepciones clásicas de cultura en antropología.

Los materialistas, explicaba Sahlins, trataban la cultura como un conjunto de herramientas, una tecnología para la explotación racional de la naturaleza. Se seguía que la historia de la humanidad se podía dividir en una sucesión de etapas marcadas por los avances tecnológicos y por los cambios consecuentes en los modos de

14. Véase Marshall D. Sahlins, *The Use and Abuse of Biology: An Anthropological Critique of Sociobiology*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1976 (trad. cast.: *Uso y abuso de la biología. Una crítica antropológica de la sociobiología*, Madrid, Siglo XXI, 1982).

producción. Ésta era la concepción de Tylor y, por lo que sugería Sahlins, del primer Marx (ése era también el París de Althusser; donde se exigía a los marxistas elegir entre el joven Marx, humanista e idealista, y el Marx maduro, positivista, materialista y determinista). Sahlins enlazó el Marx posterior con la posición neoevolucionista de su mentor Leslie White, que se esforzaba —aunque sin éxito según Sahlins— por combinar una visión de la cultura como sistema simbólico con una teoría del determinismo tecnológico.

Por el contrario, los idealistas contemporáneos en la antropología americana trataban la cultura como un conjunto de representaciones que moldeaban la acción y conferían sentido a los acontecimientos. Sahlins describió el estructuralismo francés como una versión más sofisticada de la misma aproximación. Tal como Sahlins la formulaba, la proposición nuclear de los estructuralistas podría haber sido la divisa de una nueva escuela americana de análisis cultural: «Para el estructuralismo, el significado es la propiedad esencial del objeto cultural, como la simbolización [*symboling*, en expresión acuñada por Leslie White] es la facultad específica del hombre».¹⁵ Sin embargo, el estructuralismo era una empresa profundamente europea y su desarrollo estaba ligado inextricablemente a la carrera de Claude Lévi-Strauss. Durante su exilio en Estados Unidos en la Segunda Guerra Mundial, Lévi-Strauss se había visto influido por la antropología boasiana, pero, de todas maneras, el suyo era un proyecto muy diferente. Sahlins infravaloró el universalismo de Lévi-Strauss, su convicción de que la mente humana imponía restricciones invariables sobre los fenómenos culturales. Y ello lo diferenciaba de Geertz, que había repudiado la premisa fundamental de Lévi-Strauss, es decir, la suposición de que una única matriz ordenadora generaba todos los significados culturales o, dicho de otra forma, que la lógica del simbolismo estaba en función de una mente humana universal.¹⁶ Si Lévi-Strauss era en algún sentido un relativista cultural, no lo era en tanto que pariente intelectual de Geertz, aunque tal vez sí tenía más en común con los estructuralistas nativos americanos, influidos a su vez por Chomsky.

Poco antes de que Sahlins llegara a París, Lévi-Strauss había publicado sus principales estudios sobre la forma como piensan los

15. Véase Marshall D. Sahlins, *Culture and Practical Reason*, Chicago, University of Chicago Press, 1976, pág. 22 (trad. cast.: *Cultura y razón práctica*, Barcelona, Gedisa, 1997).

16. Véase Geertz, «The Cerebral Savage: On the Works of Claude Lévi-Strauss», *Encounter*, vol. 28, n° 4, 1967, págs. 25-32.

pueblos, culturalmente o, como él decía, totémicamente, mitológicamente. Se trataba de *El totemismo en la actualidad* y *El pensamiento salvaje*, en 1962, y del primer volumen de su secuencia de las *Mitológicas*, *Lo crudo y lo cocido*, en 1964. Esta extraordinaria serie de libros ejerció una honda influencia sobre sus contemporáneos, particularmente en París. Roland Barthes popularizó una versión del estructuralismo en sus escritos sobre literatura y cultura popular. En 1966, Jacques Lacan, «el Freud francés», publicó sus *Écrits*, que introducían el razonamiento estructuralista en el psicoanálisis. J.-P. Vernant llevó los métodos estructuralistas a los estudios clásicos y una nueva generación de *annalistes* empezó a publicar relaciones estructuralistas de las *mentalités* históricas.

Con todo, el estructuralismo no se expandió sin obstáculos. En realidad, pronto tuvo detractores virulentos, sobre todo en la izquierda. Esto apenas podía causar sorpresa, pues, aparentemente, el estructuralismo era incompatible con el marxismo, y el marxismo era la ortodoxia política de los intelectuales de la Rive Gauche, por mucho que se dieran agrias disputas en torno a lo que Marx había dicho, por no entrar en lo que podría haber dicho si hubiera tenido la fortuna de vivir en París después de la Liberación. «En Francia», comentaba Marc Augé, «el debate antropológico se convierte en una oposición entre aquellos que, en un sentido u otro, son marxistas declarados y aquellos que repudian tal filiación».¹⁷ A veces, Lévi-Strauss se defendía diciendo que se había embarcado en un proyecto descuidado por Marx, la construcción de una ciencia de la superestructura.¹⁸ Cuando era joven, las ideas marxistas le habían impresionado, pero las ocasionales concesiones que hizo al programa marxista durante los años sesenta se convertirían más tarde en motivo de trastorno para él. Aunque algunos estructuralistas se situaban políticamente a la izquierda, su objeto preferido era el reino de las ideas. Ocasionalmente escribían los vocablos «ideología» o «superestructura», pero no describían las ideologías ni como la conciencia de una clase social ni como un instrumento de poder.

Los críticos radicales también pretendían que el estructuralismo no podía dar cuenta de los procesos de cambio y que, en consecuencia, era implícitamente conservador, proporcionando apoyo a una burguesía que anhelaba la estabilidad y la tradición. Aún más

17. Véase Marc Augé, *The Anthropological Circle: Symbol, Function, History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982 (original en francés, 1979).

18. Véase Claude Lévi-Strauss, *Race and History*, París, UNESCO, 1952 (trad. cast.: *Raza e historia*, Madrid, Cátedra, 1996).

provocadoramente, Lévi-Strauss, había sugerido que la idea misma de progreso era una noción culturalmente específica de Occidente y que no se podía generalizar. Rechazaba la opinión de Leslie White, según la cual, la cantidad de energía aprovechada por una cultura suministraba una medida universal del progreso. Ése era un parámetro etnocéntrico: «corresponde a un ideal que se encuentra en ciertos periodos históricos y que es válido para ciertos aspectos de la civilización occidental, [pero] no es aplicable a la gran mayoría de las sociedades humanas, para las cuales, el parámetro propuesto parece carecer de toda significación».¹⁹ Otras civilizaciones tenían criterios diferentes para medir una sociedad respecto a otra. Lévi-Strauss también apuntaba que incluso pueblos contemplados desde Occidente como primitivos nos habían sobrepasado en logros morales y hasta en algunos campos de la tecnología. «El cultivo de plantas sin suelo», por ejemplo, «se practicó durante siglos entre algunos pueblos polinesios, que también podrían haber enseñado al mundo las artes de la navegación y que, en el siglo XVIII, maravillaban [a los europeos] al revelar una organización social y ética más libre y más generosa que nada que se hubiese podido soñar previamente».²⁰ Los pensadores de la izquierda no saludaron este relativismo. Sartre lanzó un ataque hiriente contra su antiguo amigo, insistiendo en que los intelectuales debían permanecer fieles al dogma ilustrado, según el cual, «hay una historia humana, con una verdad y una inteligibilidad».²¹

Algunos jóvenes antropólogos franceses trataban por aquel entonces de construir una explicación marxista de lo que llamaban sociedades precapitalistas, una empresa relacionada con el proyecto de Polanyi y de los sustantivistas americanos. Maurice Godelier se aventuró a cruzar el Atlántico en busca de nuevas ideas y sus ensayos de ese período se vieron influidos por americanos de concepciones afines, incluyendo a Sahlins.²² El propio Lévi-Strauss mostró interés por las ideas de Polanyi. Por otro lado, algunos antropólogos

19. Véase Claude Lévi-Strauss, *Structural Anthropology*, Nueva York, Basic Books, 1963, pág. 4 (edición francesa, 1958; trad. cast.: *Antropología estructural*, Barcelona, Paidós, 1988).

20. *Ibid.*, pág. 28.

21. Véase Jean-Paul Sartre, *Critique of Dialectical Reason*, Londres, New Left Books, 1976 (edición francesa, 1960).

22. Esos ensayos se recogieron en Maurice Godelier, *Rationality and Irrationality in Economics*, Londres, New Left Books, 1972 (edición francesa, 1966) y Maurice Godelier, *Perspectives in Marxist Anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977 (edición francesa, 1972).

marxistas estaban fascinados por la elegancia y la potencia de la obra de Lévi-Strauss. Godelier, en particular, aspiraba a construir una nueva síntesis entre marxismo y estructuralismo. También Sahlins andaba persiguiendo una síntesis pareja, concretamente, una que produjera una historia estructuralista y una comprensión cultural de la economía.

* * *

El original en inglés de *Cultura y razón práctica* se lee a veces como si fuera una traducción del francés, repleta de galicismos, especialmente de los tropos favoritos de los estructuralistas («todo ocurre como si...»). Pero, aunque se expresaba en el lenguaje de la Rive Gauche y estaba salpimentada de dosis vernáculas de la Rive Gauche, la argumentación de Sahlins continuaba el largo debate entre las dos escuelas de la antropología cultural americana. En un lado, el enfoque evolucionista, con el que había comulgado durante una encarnación anterior, en el otro, el culturalismo, que estaba volviendo una vez más por sus fueros, en las sofisticadas manos de Clifford Geertz y David Schneider. Centrándose en el dilema entre el determinismo material y el cultural, *Cultura y razón práctica* evoca inevitablemente *El desarrollo de la teoría antropológica* de Marvin Harris, aunque con la diferencia, nada insignificante, de que Sahlins ponía patas arriba la argumentación de Harris, tomando partido por los culturalistas contra los evolucionistas.

«La cuestión que inspiró este libro en primer lugar», escribía Sahlins en la introducción a *Cultura y razón práctica*, «era la pregunta de si la concepción materialista de la historia y de la cultura, tal como Marx la había formulado teóricamente, se podía trasladar sin fricciones a la comprensión de las sociedades tribales».²³ La respuesta corta era que no. El Marx temprano había tratado la cultura «como una intervención de la naturaleza física».²⁴ El Marx tardío había trabajado con el significado, pero «sólo por lo que se re-

23. Véase Sahlins, *Culture and Practical Reason*, pág. 1. Semejante preocupación explícita por las ideas de Marx era un fenómeno nuevo en la antropología americana, enmarcado en una tendencia más general de la vida académica de Estados Unidos, una tendencia que crecía a medida que la Guerra del Vietnam polarizaba las opiniones y ponía en cuestión el anticomunismo recalcitrante de los intelectuales americanos. El propio Sahlins se mostraría reticente a abandonar su pretensión de continuar siendo, de alguna forma, un marxista, aunque su Marx se parecía cada vez más al Sahlins maduro.

24. *Ibid.*, pág. 127.

fería a su capacidad para expresar las relaciones humanas»,²⁵ en otras palabras, en tanto que ideología. Desafortunadamente, Marx ignoraba la concepción de cultura que la antropología del siglo xx iba a desarrollar, en calidad de sistema simbólico que se imponía a la naturaleza y a los acontecimientos históricos. Tal vez habría dado la bienvenida a esa nueva idea de cultura. Si se le leía con cuidado, parecía que el último Marx apuntaba un camino que progresaba hasta la posición ocupada entonces por el propio Sahlins. En su vena más profética, Sahlins sugería que Marx había caminado siempre un paso por delante de sus discípulos, hasta la linde misma de una nueva perspectiva, un marxismo cultural, que prefiguraba un estructuralismo histórico: «es Marx quien aquí critica a Marx, aunque sea por medio de una antropología posterior».²⁶ Si Marx hubiera vivido en el París de los años sesenta, no habría sido un materialista dialéctico, se habría convertido en un estructuralista, como Sahlins. Sin embargo, los marxistas habían sido incapaces de acomodarse a los avances de la antropología. Solucionar sus dificultades con la concepción de cultura «sería el más alto de los servicios, tanto para la antropología como para la teoría marxista».²⁷

En opinión de Sahlins, la antropología ya había establecido una crítica fundamental del marxismo. Él y otros habían demostrado que no había sitio en el análisis de las sociedades tribales para la oposición clásica entre una base material, que apuntalaría la vida de una sociedad, y una superestructura de instituciones dependientes e ideologías mistificadoras, que se erigiría sobre la primera.²⁸ «En las culturas tribales», escribía por aquel entonces, resumiendo su argumento, «la economía, la *polity*, el ritual y la ideología no aparecen en calidad de “sistemas” distintos, como tampoco se pueden asignar fácilmente las relaciones existentes a una u otra de estas funciones».²⁹ Se podía movilizar los lazos de parentesco para orga-

25. *Ibid.*, pág. 139.

26. *Ibid.*, pág. 168.

27. *Ibid.*, pág. 2.

28. Éste había sido un tema central en los ensayos de Sahlins publicados en la *Economía de la Edad de Piedra*. Tal como lo expresaba Godelier, a finales de los años cincuenta, él mismo (junto con Sahlins y otros antropólogos) se había dado cuenta de que «la distinción entre infraestructura y superestructura» no se debía tratar más «como una distinción entre instituciones, sino entre funciones, que se podían localizar en áreas muy distintas de práctica social» Véase Maurice Godelier, «Intellectual Roots», en Robert Borofsky (comp.), *Assessing Cultural Anthropology*, Nueva York, McGraw-Hill, 1994, pág. 10.

29. Véase Sahlins, *Culture and Practical Reason*, pág. 6.

nizar una acción que se pudiera describir como económica, política o religiosa, y los valores de parentesco para motivarla.

Los materialistas franceses eran víctimas de una crítica todavía más radical. Los marxistas vulgares se engañaban a sí mismos con la idea de que sólo las fuerzas materiales eran reales. Por el contrario, los estructuralistas entendían que la base o infraestructura de una sociedad se debía abordar, al igual que la superestructura, como un sistema de ideas. «La llamada infraestructura se muestra como la manifestación de un sistema total de significados en acción sobre el mundo».³⁰ Ciertamente, Lévi-Strauss nunca había formulado tal argumento, escribiendo generalmente con mayor cautela acerca de la independencia limitada de la superestructura ideológica. Pero Sahlins insistía en que era esa tesis la que había provocado inevitablemente el conflicto entre marxismo y estructuralismo: «la relación entre la acción productiva en el mundo y la organización simbólica de la experiencia, ésta es la causa de discrepancia entre el marxismo y el estructuralismo francés».³¹

El estructuralismo se había aplicado principalmente a sociedades tribales o primitivas, pero la proposición de que la gente era lo que pensaba podía o, mejor, debería ser igualmente aplicable a nosotros mismos. Sahlins rechazaba la posibilidad de que semejante principio sólo pudiera ser verdad en las sociedades primitivas, mientras que el marxismo se refiriese propiamente a la sociedad capitalista. Sólo había espacio para una teoría. La cultura, el orden simbólico, gobernaba por doquier. Con seguridad, había diferencias entre las sociedades modernas y las tribales, pero no residían en sus tecnologías ni en su organización social. La diferencia esencial radicaba en que unas y otras se entendían a sí mismas en términos distintos. La sociedad tribal se basaba en la metáfora del parentesco, las jefaturas se focalizaban simbólicamente en las religiones estatales, mientras que, «en la cultura occidental, la economía es el principal punto de producción simbólica (...) El carácter único de la sociedad burguesa estriba no en el hecho de que el sistema económico escape de la determinación simbólica, sino en que el simbolismo económico es estructuralmente determinante».³²

Para demostrar este extremo, Sahlins ofrecía una explicación de «lo que los americanos producen realmente al satisfacer sus “necesidades”».

30. *Ibid.*, pág. 39.

31. *Ibid.*, pág. 3.

32. *Ibid.*, pág. 211.

sidades" básicas de alimentación y vestido»³³ (las «necesidades» estaban entrecomilladas porque se construían culturalmente). Resultaba que lo que los americanos producían para satisfacer esas necesidades culturalmente específicas no eran cosas útiles, sino símbolos. América era una consumidora de cultura, en la cual las relaciones aparecían vestidas de objetos manufacturados. Ésos eran los tótems americanos, que no se limitaban a representar posiciones en la sociedad (los pantalones tejanos como uniforme de los trabajadores o de los jóvenes, por ejemplo). Constantemente se vomitaban nuevos bienes de consumo que, a su vez, inducían nuevas identidades. La comida, la bebida, los trajes o los automóviles conformaban declaraciones: cada uno se definía por lo que comía, vestía o conducía. Marx había argüido que prestábamos una identidad falsa a las mercaderías, convirtiéndolas en fetiches y olvidando que eran producto del trabajo, el residuo de las relaciones sociales. Por el contrario, Sahlins insistía en que eran las mercaderías —los artículos de consumo, que operaban como símbolos— los que generaban las relaciones sociales; los capitalistas manufacturaban imágenes de identidades que todavía no existían.

En resumen, un consumo conspicuo dominaba la sociedad burguesa, un colectivo perpetuamente de compras en el centro comercial, contrastando con la sociedad tribal, que vivía en casa, siguiendo los valores familiares. Para citar un aforismo característico de Sahlins: «el dinero es para los occidentales, lo que el parentesco para el resto de los mortales».³⁴ Pero el dinero y el parentesco hacían su magia en tanto que discursos simbólicos. Era un error típico de las ciencias sociales occidentales —una equivocación que, de hecho, las retrataba— el tratar los símbolos como hechos de la naturaleza y asumir que las estrategias de la acción tuvieran que ser respuestas racionales y pragmáticas a constreñimientos objetivos. La economía neoclásica, el utilitarismo e incluso el marxismo no habían arrojado verdaderas explicaciones de nuestras sociedades occidentales, capitalistas y burguesas. Más bien eran ideologías nativas, reafirmaciones sofisticadas de nuestra propia imagen. Las diferencias entre ellas eran ínfimas. «El materialismo histórico es verdaderamente una conciencia de sí misma de la sociedad burguesa, pero una conciencia, por lo que parece, dentro de los límites de dicha sociedad.» El utilitarismo no era una alternativa genuina al marxis-

33. *Ibid.*, pág. 170.

34. *Ibid.*, pág. 216 [La traducción trata de recoger la rima burlona del original de Sahlins: «Money is to the West what kinship is to the Rest» (*N. del t.*)].

mo, sino que expresaba «el modo en que se experimenta la economía occidental o, mejor, toda la sociedad: el sujeto participante vive ese modo y el economista lo piensa».³⁵ En un tono similar, Sahlins desautorizaba la sociobiología como una expresión de la ideología de mercado.

En consecuencia, los diferentes modos de producción no eran la causa del abismo que separaba las sociedades primitivas de las civilizadas. Más bien, el contraste fundamental entre ambos tipos de sociedad residía en la orientación característica de sus respectivos sistemas simbólicos. Las «diferencias en el diseño institucional (...) corresponden a modos diferentes de producción simbólica, contrastando ambos en el medio objetivo y en la capacidad dinámica». «En la sociedad burguesa, la producción material es el *locus* dominante de producción simbólica; en la sociedad primitiva, lo es el conjunto de las relaciones sociales (parentesco).»³⁶ Pero, dado que diferían en «capacidad dinámica», estas diferencias simbólicas provocaban tipos de orden social distintos. Continuaba existiendo una gran divisoria en la historia humana, que separaba a las dos clases de sociedad.

Remodelando el razonamiento en esta forma idealista, Sahlins salvaba la dicotomía clásica entre dos estadios de evolución social, representados por las sociedades primitiva y civilizada o, más bien, por lo que denominaba sociedades tribal y occidental o «burguesa». Y debido a que retenía este modelo bipolar, también era capaz, como muchos antes de él, de oponer un mundo idealizado de la edad de piedra frente a la problemática civilización de su propia sociedad. Los bosquimanos ¡kung, los aldeanos de las Fiji o los zulúes de los tiempos de Chaka ilustraban el mundo tribal. El epítome de la sociedad moderna, occidental o burguesa eran los mismos Estados Unidos, y la esencia de la civilización americana era la cultura del consumo. Sahlins no estaba muy interesado en las diferencias entre Estados Unidos y Francia, por ejemplo, y, en su mundo bipolar, no había lugar para la Unión Soviética y China o para las dinámicas económicas de las orillas del Pacífico.

* * *

Pero, ¿que movía a la evolución si no las fuerzas materiales? Comprometido a partir de entonces con el descubrimiento de pro-

35. *Ibid.*, págs. 166 y 167.

36. *Ibid.*, pág. 212.

cesos de cambio evolutivo puramente culturales, Sahlins dio la espalda a su problema teórico inicial, la transformación de las sociedades tribales igualitarias en jefaturas y estados.

En sus escritos tempranos, Sahlins había revivido la idea clásica, según la cual las jefaturas siempre habían surgido, allí donde se encontraran, a partir del orden laxo de la tribu. Finalmente, las jefaturas se habían desarrollado uniformemente hasta desembocar en la formación de estados. La fuerza motora era el cambio tecnológico. Boas y Lowie ya habían puesto en duda este modelo clásico —asociado con Morgan, Marx y Engels— para acabar descartando cualquier generalización sobre la evolución del estado, a la vez que insistían en que las historias locales no se conformaban a ningún patrón universal. Los cambios estructurales podían tener su semilla en cualquiera de una diversidad de costumbres e instituciones, y, fueran como fuesen, resultaba más probable que las transformaciones históricas se derivaran de contactos culturales de conquistas que de un desarrollo endógeno. Sahlins desdeñaba esta indecisión en torno a múltiples causas y a una historia sin trama. Continuaba convencido de que, en todo el mundo, había habido un movimiento desde las tribus hasta las jefaturas y los estados. Sin embargo, tras su abandono del materialismo, necesitaba una nueva explicación para dicho proceso, una explicación que localizara los cambios cruciales en el reino de las ideas.

Estaba claro que no se trataba de una tarea pequeña, y menos para un estructuralista. Edmund Leach lo había estado meditando y había concluido que, en razón de su propia naturaleza, que necesariamente ataba unos conceptos con otros, un esquema de categorías de pensamiento no podía modelar el cambio. Paralelamente y por razones similares, sugirió que las sociedades tribales, con sus ideologías estáticas, no podían contemplar el cambio.³⁷ Por su parte, Lévi-Strauss hizo circular la idea de que algunas sociedades eran, en un cierto sentido, estáticas y, por lo tanto, especialmente adecuadas para un análisis estructural. Había una diferencia entre las sociedades tribales «frías», cuya historia era repetitiva, y las sociedades «calientes», que estaban en un estado de flujo constante. Las llamadas sociedades primitivas intentaban anular la historia, remodelar los acontecimientos como si fueran meras repeticiones de un patrón establecido circular: «su ideal», según Lévi-Strauss, «sería man-

37. Véase Edmund R. Leach, *Political Systems of Highland Burma*, Boston Beacon Press, 1954 (trad. cast.: *Sistemas políticos de la Alta Birmania*, Barcelona, Anagrama, 1978).

tenerse en el estado en el cual los dioses y los ancestros los crearon, en el origen del tiempo».³⁸

Naturalmente, esto es una ilusión y no escapan a la historia más que otras sociedades. Pero esta historia, que les desagrada y de la que desconfían, es algo que padecen. Las sociedades calientes —como la nuestra— tienen una actitud radicalmente diferente hacia la historia. No sólo reconocemos la existencia de la historia, sino que hacemos de ella un culto (...) Internalizamos nuestra historia y la convertimos en un elemento de nuestra conciencia moral.³⁹

Sahlins avanzó esencialmente el mismo argumento. Las sociedades «frías» interpretaban los accidentes de los acontecimientos como recurrentes, incidentes predecibles en un patrón cíclico fijo. Nada podía pasar por primera vez. En contraste, Occidente saludaba al cambio y concebía la historia sobre un modelo de modas rápidamente cambiantes, operando «un código expansivo y abierto, reactivo, mediante permutas continuas, ante los acontecimientos que él mismo disponía».⁴⁰ El cambio y la estabilidad eran rasgos de los códigos, no de los eventos.

Estas ideas, esbozadas en *Cultura y razón práctica*, le proporcionaron a Sahlins el punto de partida para su siguiente proyecto. El objetivo era aportar una explicación cultural de la mutación desde la jefatura al estado y, al hacerlo, mostrar cómo los estructuralistas podían dar cuenta de la historia. La demostración tenía que tomar la forma de una historia estructural de las jefaturas y estados polinesios. El propio Lévi-Strauss había observado: «Algunas mitologías polinesias se encuentran en el punto crítico en el que la diacronía prevalece irrevocablemente sobre la sincronía, haciendo imposible

38. Véanse Lévi-Strauss, *Race and history; The Savage Mind*, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1966 (original en francés 1962 / trad. cast. *El pensamiento salvaje*, México, FCE, 1984; véase especialmente el capítulo 9); *The Scope of anthropology*, Londres, Cape, 1968, págs. 49 y 50 (traducción al inglés de su lección inaugural en el Collège de France, impartida en 1960). El maestro de la Escuela de los Anales, el historiador Fernand Braudel, había identificado dos ritmos históricos, que se harían célebres: uno era el cambio muy lento y a largo plazo de las estructuras; el otro, que seguía el flujo de los acontecimientos, era rápido, pero a menudo superficial. Véase Fernand Braudel, «Histoire et sciences sociales: la longue durée», *Annales: Economies, Sociétés, Civilisations*, n° 13, 1958, págs. 725-753. Pero Lévi Strauss estaba explicando otras cosas: lo que importaba era la manera cómo la gente entendía y utilizaba la historia.

39. Véase Didier Eribon, *Conversations with Lévi-Strauss*, Chicago, University of Chicago Press, 1991 (primera publicación en francés, en 1988).

40. Véase Sahlins, *Culture and Practical Reason*, pág. 211.

interpretar el orden humano como una proyección fija del orden natural que lo ha engendrado». ⁴¹ Por lo tanto, sugería que, en Polinesia, se podía ver cómo tales sistemas «tienen éxito en la eliminación de la historia o, cuando esto resulta imposible, en su integración». Sahlins estaba determinado, pues, a descubrir en la mitología de los polinesios, no sólo la clave de su historiografía [la elaborada por los polinesios], sino de su propia historia.

Para Lévi-Strauss, una mitología era una forma de filosofar. Los mitos eran vehículos para discursos cosmológicos, una serie de ensayos sobre la naturaleza y condición humanas, gobernados por las reglas universales de la lógica o de la mitológica. Se debían abordar sincrónicamente, no buscando pistas sobre el origen de pueblos e instituciones a la manera de los antropólogos victorianos. Había, de todas formas, otra tradición menos especulativa en la que se trataban los mitos conjuntamente con otras narrativas en tanto que fuentes de conocimiento histórico —referido al pasado de comunidades contemporáneas— y de la difusión del conocimiento y de las prácticas. Boas trató de reconstruir de este modo las microhistorias de los pueblos de la costa noroeste. Funcionalistas y estructuralistas abandonaron su aproximación, pero, en los años sesenta, se produjo un renacimiento del estudio del pasado de los pueblos colonizados. Se había pensado que dichos pueblos carecían de historia, ya que no tenían documentos escritos, sin embargo, los estudiosos empezaron a vincular las tradiciones orales con la evidencia procedente de la filología y de la arqueología, así como con los informes de tempranos observadores europeos. Se volvía, pues, a algo parecido al proyecto histórico de Boas. Al fin y al cabo, los tiempos lo requerían. Las colonias europeas en África y Oceanía se estaban independizando y demandaban la dignidad de una historia. En los años setenta, el mismo Sahlins había experimentado una «explosión de entusiasmo por el descubrimiento de que los pueblos del Pacífico que yo había estudiado tenían realmente una historia». ⁴²

Con todo, era razonable cuestionar hasta qué punto los relatos frecuentemente fabulosos transmitidos por la tradición oral se referían a acontecimientos históricos. Lévi-Strauss y Edmund Leach adoptaron la postura de que era imposible destilar la historia del mito, así que pasaron a sospechar fuertemente que casi todas las historias, incluyendo las más refinadas por el tamiz académico, eran de hecho mitos (Lévi-Strauss sugirió, por ejemplo, que la revo-

lución francesa funcionaba como un mito para Sartre y para la izquierda francesa en general). Jan Vansina, pionero de una nueva historia oral en África, defendía, por el contrario, que las tradiciones preservadas por familias o cortes eran productos de la memoria colectiva y se referían a acontecimientos de los que una vez se había sido testigo. Oponían esas narraciones históricas a los mitos de origen, que se inspiraban en especulaciones cosmológicas, mas que en ocurrencias reales. ⁴³ Sahlins sugirió que, en Hawai —y, más generalmente, en toda Polinesia—, los mitos se iban convirtiendo en historias, así como los relatos sobre la edad remota de la creación y de los ancestros heroicos conducían a narraciones sobre jefes difuntos: «una formulación más mítica de los períodos más antiguos da paso a cuentos épicos, al igual que, a través de una serie de permutaciones locales, se mantiene la continuidad entre los héroes sobrenaturales del pasado remoto y los jefes recientes». ⁴⁴

Aunque discrepaban sobre el valor histórico de los mitos, los antropólogos, por lo general, estaban de acuerdo en que los mitos y las epopeyas nos podían enseñar mucho sobre los pueblos que las contaban. Malinowski había dicho que la función de los mitos era justificar el presente, legitimar las prácticas vigentes. Los etnógrafos estaban particularmente interesados en los rituales que representaban mitos, transmitiendo su mensaje específico a través de todos los recursos de la música, la danza y la dramaturgia. Sahlins añadió una cláusula a esta tesis ya para entonces convencional: los pueblos, las gentes, disponen los nuevos acontecimientos en líneas narrativas previamente establecidas en su mitología. Los mitos de origen reaparecían con ligereza, transformados primero en épica histórica y, después, en noticias del día. «La forma final del mito cósmico es el evento inmediato». ⁴⁵ Esto sugería otra proposición que era mucho más radical en sus implicaciones. En cierto sentido, los mitos anunciaban lo que iba a ocurrir o, tal como lo decía Sah-

43. Véase Jan Vansina, *Oral Tradition*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1973. Un antropólogo estructuralista, Luc de Heusch, cuestionó si era posible separar el hilo de la verdad histórica del tejido sin costuras de la mitología del África central, provocando un furioso ataque contra el estructuralismo por parte de Vansina. Véanse Luc de Heusch, *The Drunken King, or The Origins of the State*, Bloomington, Indiana University Press, 1982 (primera publicación en francés, 1972); Jan Vansina, «Is Elegance Proof? Structuralism and African History», *History in Africa*, n° 19, 1983, págs. 307-348.

44. Véase Marshall D. Sahlins, *Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1981, pág. 15.

45. Véase Sahlins, *Islands of History*, pág. 58.

41. Véase Lévi-Strauss, *The Savage Mind*, pág. 253.

42. Véase Sahlins, *Islands of History*, pág. xviii.

lins, los polinesios «piensan el futuro como si estuviera detrás suyo». ⁴⁶ Luego, los mitos podían también ofrecer guías para la acción, sirviendo de prototipos sobre los cuales las gentes pudiesen modelar sus propias acciones. La gente ordinaria podía comportarse como si fueran caracteres mitológicos.

En la teoría de Sahlins, el mito vino a ocupar el lugar que la cultura, o más particularmente la religión, mantenía en la teorización de Geertz. Éste definía la cultura como un sistema simbólico que suministraba tanto una explicación del mundo como un conjunto de reglas para actuar en él. La religión hacía la misma labor, pero incluso con mayor eficacia, describiendo un cosmos y prescribiendo una moralidad. La religión era una expresión elevada de la cultura, cultura endomingada. Sahlins sugería que, en efecto, una mitología era la esencia condensada de una cosmología religiosa, y que llevaba a cabo las mismas dos funciones que la religión o, más generalmente, la cultura. Los mitos explicaban el cambio y también podían ayudar a materializarlo, ofreciendo a la vez una explicación del pasado y una guía de acción para el futuro. «Los incidentes míticos constituyen situaciones arquetípicas. Las experiencias de los protagonistas míticos célebres son reexperimentadas por los vivos en circunstancias análogas. Más aún, los vivos *se convierten* en héroes míticos.» ⁴⁷

Sahlins llamó «mitopraxis» a la recreación de los mitos en las circunstancias contemporáneas, y sugirió que se daba con particular facilidad en sociedades como las de Polinesia, donde los caracteres de la mitología se enlazaban genealógicamente con los vivientes. Los jefes descendían de los dioses y también estaban relacionados con su propio pueblo; además, se identificaban con sus antepasados mitológicos y emulaban sus hazañas. En Hawái, «los héroes reales probaron ser los verdaderos sucesores de los dioses al duplicar los logros divinos en el plano terreno (...) La política aparece como la continuación de la guerra cosmogónica con otros medios». ⁴⁸ En suma, los mitos eran discursos filosóficos, tal como había mostrado Lévi-Strauss, pero también ofrecían una filosofía de la historia. Consagraban razonamientos en vigor, tal como había insistido Malinowski, pero también proporcionaban guiones que se podrían seguir en el futuro.

46. *Ibid.*, pág. 55 (el comentario se refiere concretamente a los maoríes).

47. Véase Sahlins, *Historical Metaphors and Mythical Realities*, pág. 14.

48. Véase Marshall D. Sahlins, *How «Natives» Think: About Captain Cook, For Example*, Chicago, University of Chicago Press, 1995, pág. 25.

Sahlins pretendía que la oposición convencional entre estructura y acontecimiento se podía revelar entonces como una ilusión. Desde el punto de vista nativo, cada evento era un ejemplo concreto de un estructura ideológica. De todas maneras, había que admitir un residuo de la división anterior. La mitopraxis, o lo que Sahlins llamaba la reproducción estereotípica (tomando prestada una frase de su amigo Maurice Godelier), nunca podía replicar perfectamente la estructura mítica, prototípica. Una estructura tenía que dejar sitio, de alguna forma, a las movimientos tácticos de los individuos, así como a las impredecibles incursiones de foráneos o, incluso, a la erupción de las fuerzas naturales. Sahlins llamó «la estructura de la coyuntura» a esa mezcla de estructura y evento, recurriendo a una miscelánea más bien confusa de términos de Lévi-Strauss, Braudel y, en realidad, Marx, pero con una tesis central lo suficientemente clara. ⁴⁹ Los mitos aportaban un modelo para comprender los acontecimientos. También ofrecían a la gente guías para lidiar con situaciones nuevas. Pero algunos acontecimientos tenían el poder de subvertir el marco de significado que hombres y mujeres trataban de imponerles. La mitopraxis no podía absorber cada impacto que se le presentaba, no podía congelar la historia. En los casos extremos, se tenían que producir cambios en el propio orden simbólico. «El gran desafío para la antropología histórica», concluía, «no es meramente saber cómo la cultura ordena los acontecimientos, sino cómo, en ese proceso, la cultura se reordena. ¿Cómo la reproducción de una estructura se convierte en su transformación?» ⁵⁰

* * *

Sahlins trabajó varios estudios de caso de mitopraxis en la Polinesia, en el período del primer contacto con los europeos, concibiendo una obra de tres volúmenes que iba a llevar por título *The Dying God, Or the History of the Sandwich Islands as Culture*. ⁵¹ El es-

49. Sahlins ofrece toda una variedad de definiciones sobre esa noción de una estructura de la coyuntura. Una es «un conjunto situacional de relaciones, cristalizado a partir de las categorías culturales operativas y los intereses de los actores. Como el concepto de acción social de [Anthony] Giddens, se ve sujeta a la doble determinación estructural de las intenciones asentadas en un esquema cultural y de las consecuencias imprevistas que surgen de su recuperación en otros proyectos y esquemas.» Véase *Islands of History*, pág. 125, nota.

50. Véase Sahlins, *Historical Metaphors and Mythical Realities*, pág. 8.

51. Los estudios de caso más importantes se recogen en dos libros: *Historical*

tudio de caso concreto al que profesó la mayor atención —y que provocaría el mayor interés— se refería a la visita del capitán Cook a Hawai entre 1778 y 1779, su muerte allí y los cambios revolucionarios que siguieron.

La historia del primer contacto de los europeos con Hawai había sido objeto del interés de los estudiosos desde el momento en que llegaron a Inglaterra las noticias del dramático final de Cook. Se publicaron varios relatos de testigos oculares y pronto los historiadores pudieron echar mano de la rica documentación sobre el viaje. Desde una etapa temprana, se intentó recobrar la visión hawaiana de los hechos, pero fue en los años sesenta cuando estos esfuerzos se renovaron con particular fuerza, a favor de una nueva ola de historiografía poscolonial que aspiraba a presentar la perspectiva de los nativos, frecuentemente descuidada o infravalorada en las historias convencionales sobre la expansión europea. En los nuevos estudios, se reservó un lugar de honor a las iniciativas de los nativos y se los trató con simpatía. Algunos autores incluso tomaron partido contra los colonialistas y, retrospectivamente, forzaron a los locales a dividirse en bandos de bravos resistentes frente a colaboradores egoístas y cortos de miras (a veces, casi parecía como si los historiadores coloniales estuvieran librando la Guerra del Vietnam por poderes). Sahlins estaba igualmente preocupado por recuperar la experiencia nativa, pero su mensaje era menos político y más bien posmoderno (aunque el propio Sahlins se resistiría tenazmente a esta descripción). En su opinión, no había una narración maestra del colonialismo. Cada partido hacía todo lo que podía para seguir su guión culturalmente específico. La tragedia —como la muerte de Cook— brotaba de su convergencia, que no respondía a un guión alguno. No era un choque entre fuerzas históricas mundiales, sino entre dos narrativas.

La lectura que hizo Sahlins de la muerte de Cook dependía de la pretensión de que los hawaianos lo habían identificado con su dios Lono. Ésta era una idea bien establecida, aunque las fuentes accesibles estaban abiertas a interpretaciones conflictivas y, al menos un respetado especialista en la Polinesia, Sir Peter Buck, la había rechazado completamente.⁵² No obstante, muchos historiadores estaban de acuerdo en que, de alguna manera, los hawaianos trataron a

Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands (1981), e *Islands of History* (1985).

52. Véase Peter Buck (Te Rangi Hiroa), «Cook's Discovery of Hawaiian Islands», *Bernice P. Bishop Museum Bulletin*, n° 18, 1945.

Cook como a una encarnación de Lono. Según una relación moderna que recapitulaba el estado de la cuestión poco antes de que Sahlins retomara el caso, la identificación de Cook con Lono

era una idea lógica, ya que [Cook] llegó cada vez durante la estación del *makahiki* y Lono (...) era el dios del *makahiki*. Entre los hawaianos había una tradición que decía que Lono había partido a Kahiki y se suponía que, entonces, había regresado. Las velas de los barcos extranjeros se parecía al estandarte de *kapa** asociado a la imagen de Lono; y la manera como el escuadrón de Cook navegaba ociosamente a lo largo de las costas de varias islas era más que una pequeña insinuación del avance del dios alrededor de la isla durante la fiesta de *makahiki*.⁵³

Cook había tocado las islas Hawai durante la fiesta anual de *makahiki* en 1778. Cuando, en enero de 1779, desembarcó en la bahía de Kealakekua, estaba bien encaminado para ser aceptado de manera general como Lono.

Tan pronto como fue a la costa, acompañado por algunos de sus oficiales, los sacerdotes lo tomaron por su cuenta y lo convirtieron en la figura central de una ceremonia elaborada en el *heiau* de Hikiau, con lo que los sacerdotes querían decir que lo reconocían como la encarnación de Lono; hasta el último día de su vida, los nativos lo trataron con un respeto que llegaba a la adoración. No es seguro si Cook se dio cuenta de la significación religiosa de todo esto.⁵⁴

Tras un tiempo anclados, aprovisionándose gracias a los hospitalarios isleños y poniéndolo todo a punto, Cook largó las velas y zarpó. Sin embargo, su mástil se rompió y se vio obligado a volver. Entonces, «se reasumieron las viejas relaciones, aunque los hawaianos sentían curiosidad sobre la razón que había hecho volver a los extranjeros».⁵⁵ Los hurtos se hicieron más comunes. Se llevaron las herramientas de los herreros, lo cual produjo una refriega en la que un jefe llamado Palea fue golpeado con un remo. Siguió la pérdida más grave de un bote. Cook adoptó su estrategia acostumbrada y trató de tomar al rey como rehén hasta que se devolviese la propie-

* *Kapa* o *tapa* es la designación polinesia de una especie de ropa sin tejer, hecha a partir de la corteza de la llamada morera del papel (*Broussonetia papyrifera*). (N. del t.)

53. Véase Ralph S. Kuykendall, *The Hawaiian Kingdom 1778-1854: Foundation and Transformation*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1957, pág. 15.

54. *Ibid.*, pág. 16.

55. *Ibid.*, pág. 17.

dad robada. Pero los hawaianos se habían tomado suspicaces: «Lono, si en realidad era Lono, nunca antes había ido a visitar a un jefe de tal forma —armado, apoyado por una escolta de soldados y con un movimiento concertado y aparentemente hostil de botes armados procedentes de los dos barcos». ⁵⁶ Se reunió una muchedumbre y algunos marineros fueron presa del pánico. El propio Cook disparó su arma dos veces. En la confusión, lo tumbaron al suelo y lo mataron. Los hawaianos se llevaron el cuerpo y lo «trataron como el de un gran jefe». ⁵⁷ Los británicos se reagruparon y tomaron duras represalias. Finalmente, después de una semana, se hicieron las paces. Los hawaianos devolvieron a los barcos algunos de los huesos de Cook, evidentemente de sus «cuartos traseros». Los ingleses los arrojaron al mar en una ceremonia funeraria y partieron.

La versión que he resumido en las líneas anteriores representa el consenso de los estudiosos en el momento de la intervención de Sahlins. Su autor, Ralph S. Kuykendall era profesor de historia en la Universidad de Hawai y su libro de la época precolonial era el primer volumen de lo que se iba a convertir en una historia oficial de las islas, sintetizando los conocimientos académicos contemporáneos. Lo que hizo Sahlins fue proseguir y profundizar la lógica de esta identificación generalmente aceptada entre Cook y Lono. Tal como leyó interpretó testimonios (y éste continúa siendo un motivo de controversia), cuando Cook visitó por primera vez las islas hawaianas de Kauai y Niihau, a principios de 1778, durante la estación de *makahiki*, consagrada a Lono, los autóctonos tomaron a los marineros ingleses por dioses. Sin embargo, los hawaianos no tardaron en descartar semejante idea, particularmente a la vista del ansia de los marineros por acostarse con las mujeres hawaianas y por compartir sus comidas con ellos. Sólo Cook escapó de esta desilusión general y cuando, al año siguiente, navegaron hasta las islas de Maui y Hawai, lo identificaron personalmente con Lono. Las velas de su navío recordaban el estandarte asociado con Lono y desembarcó cerca del templo principal dedicado al dios; pero el factor principal fue que condujo a sus hombres a Hawai en el momento en que Lono iba a hacer su visita anual, inaugurando las ceremonias del *Makahiki*. Entonces, inducido por los sacerdotes de Lono, pero tal vez sin captar completamente lo que estaba sucediendo, Cook se comportó en gran medida como si verdaderamente fuera el *akua* Lono.

56. *Ibid.*, págs. 18 y 19.

57. *Ibid.*, pág. 19.

El *Makahiki*, la fiesta de Año Nuevo hawaiana, da comienzo cuando aparecen las Pléyades en el crepúsculo. ⁵⁸ Esto marcaba el inicio de la estación, de igual nombre, en la que se producía un cambio en el clima y las mareas, cosechándose los primeros frutos. Lono era un dios de la paz y de la fertilidad, asociado con el pueblo autóctono. El resto del año gobernaba el dios Ku, ligado a los jefes gobernantes, así como a la guerra y a los sacrificios humanos. Cuando Lono llegaba desde Kahiki (quizás Tahití) o, más bien, cuando los sacerdotes de Lono traían la imagen de Lono, se suspendían los rituales dedicados a Ku en el templo. El culto a Lono los reemplazaba, acompañado por nuevos tabúes, incluido uno referido a la guerra. Lono hacía un circuito por la isla, dándole la vuelta en dirección a las agujas del reloj durante veintitrés días. A su paso, los sacerdotes lo atendían y las gentes lo saludaban celebrando sacrificios, en una festividad similar a la *saturnalia* de los romanos. Al final del *Makahiki*, Lono se encontraba con el rey y establecían un combate fingido, ritual. Pocos días después, Lono sufría una muerte ritual y zarpaba nuevamente, en una canoa especial cargada con comida, para no regresar hasta el año siguiente.

Cook hizo su aparición en las inmediaciones de Maui a finales de noviembre de 1778 y, entonces, navegó en el sentido de las agujas del reloj alrededor de la isla de Hawai, para atracar y dirigirse a la costa en la bahía de Kealakekua, el 17 de enero de 1779. Sahlins defendía que «se ha revelado posible solapar los movimientos del viaje de Cook, de acuerdo con las fechas de los calendarios europeos, y las actividades rituales del *Makahiki*, acordes con el calendario lunar hawaiano, tal como se ha expuesto en las descripciones etnográficas existentes». Las acciones de Cook reforzaron intensamente la conjetura de los hawaianos sobre su identificación con Lono. «La correlación entre los movimientos rituales de la imagen de Lono para el *Makahiki* y los desplazamientos históricos de Cook no era perfecta, pero sí suficientemente notable.» Cook empezó su viaje a Hawai en la fecha en que se cerraban los templos de Ku y siguió, por mar, el trayecto consuetudinario de Lono en su recorrido alrededor de la isla por tierra, tomándose incluso algo más de tiempo que éste. Entonces, echó el ancla cerca de la sede del templo donde tradicionalmente empezaba y acababa el circuito de Lono.

58. Sobre el *Makahiki*, véanse Valerio Valery, *Kingship and Sacrifice: Ritual and Society in Ancient Hawaii*, Chicago, University of Chicago Press, 1985, especialmente el capítulo 7; David Malo, *Hawaiian Antiquities (Mooolelo Hawaii)*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1951 (original en inglés, 1898).

«Sólo desembarcar, escoltaron a Cook hasta el gran templo de Hikiiau, donde se dejó llevar por los sacerdotes a través de un elaborado conjunto de ritos, caracterizados como “adoración” o “culto”, tanto en las relaciones británicas como en las hawaianas.» Para remate, Cook partió más o menos en el momento en que el *Makahiki* debía acabarse: «El 2 de febrero, King [uno de los oficiales de Cook] escribe que los jefes se estaban empezando a preguntar cuándo se irían los ingleses y se sintieron aliviados al saber que la partida era inminente. ¡Pero Cook prometió volver el año siguiente! Realmente, toda la historia se estaba desarrollando de acuerdo con la programación ritual». ⁵⁹

Sahlins argüía que el desafortunado desenlace también siguió un guión mitológico. Lono y Ku eran rivales y, en cierto sentido, la llegada de Lono era una invasión, un desafío al rey. Jefes invasores habían fundado todas las dinastías hawaianas. El reto de Lono para con el rey se resolvía ritualmente en el clímax del *Makahiki*, cuando ambos se enzarzaban en un combate de pantomima, tras el cual, el derrotado Lono zarpaba abandonando la isla. Sin embargo, en el caso protagonizado por el capitán británico, la secuencia prevista se vio alterada. El accidente en el mástil del *Resolution* obligó a Cook a volver a la bahía de Kealahakua, adonde llegó el 11 de febrero.

Entonces Cook estaba *hors catégorie*, fuera de cualquier clasificación. Lono había venido y les había obsequiado con sus riquezas en hierro, que mayoritariamente ya se encontraban en manos de los jefes de más alto rango, los cuales habían, pues, capeado con éxito su paso (el de Lono) y habían vuelto a ganar la tierra. Entonces se había ido, presumiblemente para volver un año después con las Pléyades. La repentina reaparición de los navíos era una contradicción con todo lo que había pasado anteriormente. ⁶⁰

La conclusión obvia era que, en esa segunda ocasión, Lono estaba lanzado a la conquista.

Muchos hawaianos respondieron a su regreso con una serie de robos. Al final, Cook prácticamente no tuvo más remedio que echar mano de su último recurso para situaciones similares: tomar como rehén al líder del grupo en cuestión. «Se podría decir que invocaba sus propios rituales políticos nativos, la famosa disposición colonial

de «encontrar al jefe». ⁶¹ Aunque el rey estaba inicialmente deseoso de acompañar a Cook a bordo del navío, algunos le convencieron de que no lo hiciera. La muchedumbre rodeó a Cook y a sus hombres, y un golpe asestado por una daga de hierro derribó al capitán (Sahlins incluso ofrece una solución al misterio del asesinato, al identificar al asesino ritual, un hombre llamado Nuha, pariente cercano y compañero constante del rey ⁶²). En ese instante, aparentemente los hawaianos sintieron que se había restaurado el equilibrio ritual. Se llevaron el cuerpo de Cook y lo trataron como el de un jefe muerto, lo cual quería decir bien como un antepasado, bien como un rival derrotado en la guerra; Sahlins sugiere que Cook fue «sacrificado históricamente en tanto que rival, para ser ideológicamente recuperado, más adelante, en calidad de ancestro». ⁶³ Para sorpresa de los oficiales, entonces la gente se volvió a mostrar amistosa y empezó a preguntar, con cierto apremio, si Cook volvería al año siguiente.

«Los incidentes de la vida y muerte de Cook en Hawai eran en muchos aspectos metáforas históricas de una realidad mítica.» ⁶⁴ Y, sin embargo, ningún mito está libre de ambigüedades. El mito de Lono y otras creencias hawaianas estaban abiertos a lecturas alternativas por parte de los propios hawaianos. «No necesitamos suponer que todos los hawaianos estaban convencidos de que Cook era Lono, comentaba Sahlins, «o, más exactamente, [no necesitamos suponer] que el que fuese Lono significaba lo mismo para todo el mundo». ⁶⁵ Las diferentes facciones hawaianas representaban a Cook y su partido de modos distintos. Para los sacerdotes de Lono, Cook fue siempre el *akua* Lono, pero para el rey era una amenaza potencial, un rival, ya que los nuevos reyes siempre habían llegado a Hawai desde el exterior, instalándose en el poder merced a la conquista (y la consiguiente derrota de los reyes o jefes anteriores). Para las mujeres, los marineros eran amantes divinos y generosos, para los cuales se podían levantar los tabúes. Para los hombres plebeyos, eran una fuente de hierro y de oportunidades comerciales. Este comercio no tardó en despertar los celos de los jefes, que trataron de monopolizarlo, alentando nuevas tensiones entre ellos y los plebeyos. Tal como lo resume Sahlins:

61. *Ibid.*, pág. 23.

62. Véase Sahlins, *Islands of History*, págs. 129-131.

63. Véase Sahlins, *Historical Metaphors and Mythical Realities*, pág. 25.

64. *Ibid.*, pág. 11.

65. Véase Sahlins, *Islands of History*, pág. 121.

59. Véase Sahlins, *Historical Metaphors and Mythical Realities*, págs. 20-22 (la misma referencia se aplica para el resto de citas del párrafo).

60. *Ibid.*, págs. 22 y 23.

Para los sacerdotes hawaianos, el capitán Cook aparece con un dios ancestral, para los jefes resulta más parecido a un guerrero divino y, evidentemente, a los ojos de los hombres y mujeres ordinarios, se muestra como algo más y algo menos que todo eso. Actuando desde perspectivas distintas y con distintas capacidades para objetivar, para materializar, sus interpretaciones respectivas, la gente llega a conclusiones distintas y las sociedades producen distintos consensos.⁶⁶

Sin embargo, no se permitía a las interpretaciones rivales que reinasen libremente. Hubo una lucha para imponer una lectura autorizada de la relación entre Cook y Lono. Sahlins sugiere que

los poderes constituidos hawaianos tenían la capacidad única de objetivar públicamente su propia interpretación. Podían hacer que la estructura apuntalase cuestiones de opinión y, en la práctica, al rendir a Cook los tributos debidos a Lono, también comprometían al pueblo en esa religión de la que ellos eran los profetas legítimos.⁶⁷ Con todo, la élite de la isla estaba dividida. Los sacerdotes del templo principal de Hikiau adoraban a Cook, en tanto que encarnación del divino Lono; ahora bien, si tenían razón, el regreso de Cook del mundo de los muertos o de cualquier otro lugar no sería tan bienvenido por el rey y los jefes guerreros; éstos se tenían que enfrentar con él al final del *Makahiki* y, quizás en esa ocasión, en una pelea real más que en un encuentro ritual. Los sacerdotes de Lono no dejaron de mostrarse amistosos tras el inesperado retorno de Cook y continuaron tratando de llevarse bien con los hombres de Cook, incluso después de que el campeón del rey venciera al capitán británico.

* * *

«Cook era una tradición para los hawaianos antes de que fuera un hecho».⁶⁸ Pero la estancia de Cook en Hawái desencadenó conflictos sociales y puso en marcha cambios revolucionarios, y de esto también se debe dar cuenta. Repitiendo el dicho como un refrán, Sahlins insistía en que cuanto más iguales permanecen las cosas, más cambian. La mitopraxis no sólo recapitula necesariamente el pasado, también puede precipitar una revolución.

66. *Ibid.*, pág. x.

67. *Ibid.*, págs. 121 y 122.

68. *Ibid.*, pág. 148.

La derrota de Cook dio al rey y a los jefes la oportunidad de absorber su poder ritual o *mana*.^{*} Desde este punto de vista, la élite hawaiana se identificó con Inglaterra. Pronto el rey se empezó a remodelar a imagen de su homólogo británico Jorge III. Sus ministros comenzaron a llamarse Billy Pitt, George Washington y Charley Fox, así como empezaron a ponerse elegantes siguiendo una cierta versión del estilo aristocrático europeo. Todo esto desencadenó un cambio en la relación entre jefes y plebeyos. «El jefe hawaiano, cuyo modelo de *mana* celestial es el rey Jorge de Inglaterra, ya no es el mismo jefe de antes, ni tampoco la relación con su pueblo será la misma.»⁶⁹

De manera parecida, al principio, los hawaianos interpretaron los intercambios con el grupo de Cook en términos tradicionales, pero pronto tuvieron que repensar semejante aproximación, dado que dichos intercambios empezaron a inducir cambios efectivos en las relaciones convencionales. Una visión pragmática sugeriría que el comercio floreció porque cada parte entendió lo que la otra quería y supo sacar provecho del intercambio. Era una expresión racional de una lógica universal de reciprocidad (sobre la cual Sahlins había escrito *in extenso* en la *Economía de la Edad de Piedra*). Los marineros británicos asumieron que sus negocios con los hawaianos seguirían un patrón que habían establecido durante sus visitas a otras islas del Pacífico. Querían comida, leña y sexo, y llevaban consigo mercaderías para canjearlas por estos servicios. Pronto se instauró un sistema de intercambios recíprocos, aunque, a veces, había que mantenerlo por la fuerza. Según Robert Borofsky y Alan Howard, durante el primer período de contacto en el Pacífico, se daba un ciclo típico de comercio, robo y castigo, sucedido por una nueva etapa comercial y relaciones usualmente pacíficas, que, a su vez, se seguía de provocaciones frecuentemente violentas. En general, los jefes estaban dispuestos a ayudar a los marineros a controlar los hurtos, ya que esto fortalecía su influencia para con los extranjeros, pero los robos también eran desafíos que exigían a los europeos que demostrasen sus pretensiones de disfrutar de un estatus alto probando su eficacia, particularmente ante retos orquestados por los propios ladrones. En tales situaciones, ambos bandos acostumbraban a utilizar la violencia para implantar sus posiciones. No obstante, y a pesar de los robos ocasionales y de las reac-

69. *Ibid.*, pág. 144.

* *Mana* es un término austronesio que designa la fuerza vital y que no hay que confundir con el maná bíblico. (*N. del t.*)

ciones provocadas por las represalias consiguientes, los británicos pensaban que los hawaianos, al igual que otros insulares del Pacífico, estaban deseosos de entablar relaciones comerciales. Si acaso, mostraban un entusiasmo y una generosidad excepcionales.⁷⁰

Pero los hawaianos veían esos intercambios bajo otra luz. Sahlins apunta que existían varias modalidades tradicionales de intercambio: el sacrificio era apropiado para los dioses; se esperaba que los jefes hicieran generosos obsequios a sus inferiores, quienes, por otra parte, tenían que ofrecerles tributos; finalmente, entre iguales se practicaba el trueque. Tal como Sahlins interpreta los primeros contactos entre británicos y hawaianos, en 1778, inicialmente, los indígenas trataron a los marineros como dioses, que requerían sacrificios. Las mujeres se ofrecieron a sí mismas de una forma que parecía especialmente apropiada para la estación del *Makahiki*, un tiempo consagrado a los rituales de fertilidad. Pero los marineros pagaron a cambio de los servicios que se les ofrecía, remodelando la transacción hacia una variedad de trueque, con lo que perdieron su estatus divino. «Cuando el sacrificio se convirtió en mercado, los “extranjeros” *haole* se convirtieron en hombres. Se secularizó a los extranjeros.»⁷¹ Desde el principio, los hombres hawaianos se habían mostrado muy dispuestos a intercambiar bienes (mujeres incluidas) a cambio de herramientas y armas. A medida que el trueque se generalizaba, hombres y mujeres empezaron a competir por los recursos de los marineros. Rápidamente los jefes se movilizaron para quedarse con las mercaderías más deseables, sin dudar en emplear una fuerza desacostumbrada contra su propia gente en el proceso. Pronto, a resultas de la competición, las relaciones entre hombres y mujeres se hicieron tirantes, y más aún los vínculos entre jefes y plebeyos.

Además, las relaciones comerciales se hacían más complicadas por los tabúes que las regulaban. A veces, durante el *Makahiki*, el propio mar era tabú. Los marineros persuadieron a muchos hawaianos para que rompieran estos tabúes con el objetivo de comerciar con ellos. Entonces, se transgredieron otros tabúes: las mujeres abrieron el camino al comer con los marineros, de sexo masculino, y consumir alimentos prohibidos. La transgresión de los tabúes representaba un problema teórico para Sahlins, ya que el tabú era el *habitus* sacro

70. Véase Robert Borofsky y Alan Howard, «The Early Contact Period», en A. Howard y R. Borofsky (comps.), *Developments in Polynesian Ethnology*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1989, especialmente págs. 258-266.

71. Véase Sahlins, *Historical Metaphors and Mythical Realities*, pág. 53.

de la vida polinesia. «Constituyendo la naturaleza social de personas y grupos, el tabú es en sí mismo el principio de estas distinciones. Por la misma razón, el tabú no es nunca un simple reflejo de la práctica, está *en* el orden de la práctica, como su organizador.»⁷²

Así pues, ¿como podía esa práctica escapar a la regla del tabú y con qué consecuencias? Lo que Sahlins llamaba «el pragmatismo del comercio» era el motivo de las violaciones del tabú, pero sus efectos iban a estropear las relaciones establecidas entre las categorías de hombres y mujeres, de plebeyos y jefes, de hawaianos y extranjeros. El balance fue una transformación estructural, una reordenación de las viejas categorías. Cuando el sacrificio dio paso al comercio, los extranjeros, de dioses, se convirtieron en hombres. Otras categorías también se vieron implicadas. Tradicionalmente, las mujeres hawaianas eran a sus hombres, como los plebeyos a sus jefes, o como lo profano al tabú. En consecuencia, cuando las mujeres rompieron los tabúes al festejar con los marineros, también las relaciones entre jefes y plebeyos pasaron a correr peligro. «Luego, no se trata simplemente de que se revisaran los valores de la relaciones existentes —entre hombres y mujeres, entre jefes y plebeyos—. También se revisaba la relación entre tales relaciones. Se revisaba la estructura.»⁷³

La noción de una transformación estructural se basa en la suposición de que la relación entre dos o más estados de una estructura es sistemática. Un cambio en un parte de la estructura debe precipitar cambios armoniosos en otras partes. Así, si, en este caso, las mujeres tendían a igualarse con los hombres, se podía esperar que los plebeyos tendieran a igualarse con los jefes. De hecho, aparentemente ocurrió lo contrario, aunque Sahlins argumentaba que también eso era una consecuencia lógica de la perturbación del viejo sistema de relaciones.

Ya que cualquier cosa que agudiza la distinción entre jefes y plebeyos, o debilita la distinción entre hombres y mujeres, socava la equivalencia de estas oposiciones (...) La distinción de clase entre los jefes y el resto de la población por debajo de ellos se puso así en primer plano. Se convirtió en más pertinente y más importante para la acción social que el tabú de las distinciones de género que anteriormente la atravesaba.⁷⁴

72. *Ibid.*, págs. 51 y 52.

73. *Ibid.*, pág. 53.

74. *Ibid.*, pág. 53.

También sugería que los europeos eran a los hawaianos lo que los jefes a los plebeyos. Ésta era la razón por la cual los jefes hawaianos adoptaron nombres y modos ingleses, eran estructuralmente adecuados. Por lo que parecía, pasara lo que pasara, siempre estaba estructuralmente determinado.

En cuanto al comercio y en cuanto al drama de Lono / Cook, el razonamiento de Sahlins se resume diciendo que la gente recreaba sus interpretaciones del pasado. La actuación cambió el guión, pero los nuevos textos eran transformaciones de los viejos, como una representación de *Julio César* con vestuario moderno. Tal como revela un momento de reflexión, uno de los problemas de esta tesis es que el observador puede construir fácilmente semejantes «transformaciones», si realmente sólo hay dos estados entre los que se da la «transformación». ¿Cuál ha de ser la dimensión del cambio y su impredecibilidad para que deje de ser una «transformación»? Otra dificultad estriba en la motivación del cambio. A veces, Sahlins invocaba lo que llamaba «intereses» y admitía que facciones diferentes podían intentar imponer interpretaciones de un mito que encajaran con sus propias metas políticas o materiales. Insistía en que esos «intereses» estaban culturalmente conformados. De todos maneras, se debería derivar la posibilidad de que las facciones hawaianas manipularan sus mitos para legitimar sus estrategias pragmáticas, en lugar de seguir sin más un guión cultural previo. Finalmente, está la dificultad de que los mitos se pueden interpretar de muchas formas. También pueden ser más o menos significativos para grupos diferentes de una sociedad. Sahlins citaba, y aceptaba, declaraciones del siglo XIX, según las cuales, los plebeyos hawaianos ignoraban en gran medida los asuntos religiosos y se les debía obligar a cumplir los tabúes. No es evidente, pues, que fueran prisioneros intelectuales del culto a Lono, ni que las creencias mitológicas pudieran motivar decisivamente sus acciones.⁷⁵ Estas dificultades se hicieron muy evidentes cuando Sahlins intentó explicar la revolución cultural de 1819, año en el que los reyes hawaianos abogaron todo el sistema de tabúes.

Ese es el capítulo más famoso de la historia temprana de Hawai después de la muerte de Cook y antropólogos e historiadores le han dedicado una gran número de especulaciones.⁷⁶ Resumiendo breve-

75. El historiador Greg Denning defendía esta posición en una crítica al trabajo de Sahlins. Véase Greg Denning, «Sharks That Walk on the Land: The Death of Captain Cook», *Meanjin*, n° 41, 1982, págs. 427-437.

76. Véase una revisión de la bibliografía existente en Malcolm Webb, «The

mente: en mayo de 1819, moría el rey Kamehameha I. Por primera vez había reunido a todos los habitantes de las islas Hawai bajo un solo gobernante. Pese a algunas resistencias, le sucedió su hijo Liholiho, que se convirtió en el rey Kamehameha II. Cuatro poderosas figuras formaban el entorno inmediato del joven rey: la esposa favorita de su padre, la reina madre, el primer ministro y el sumo sacerdote. Juntos decidieron abolir el sistema del tabú. Su blanco principal eran los tabúes que prohibían a las mujeres comer con los hombres, así como los que les vetaban el consumo de algunos alimentos reservados a los varones. Estos tabúes eran fundamentales para los hawaianos y simbolizaban el sistema entero de restricciones. Típicamente, se había castigado las infracciones con la muerte. En noviembre, se celebró una gran fiesta en la corte, en el curso de la cual se rompieron ceremonialmente los tabúes. Se emitieron las órdenes de destruir los ídolos, de profanar los templos y de quebrantar los tabúes. Fue una revolución de arriba abajo, desde arriba, en la cual el sumo sacerdote fue una figura señera. Pero hubo oposición, liderada por un primo del rey que era el primer candidato en la línea de sucesión de la máxima dignidad sacerdotal. El partido del rey derrotó a los conservadores, principalmente porque poseía más armas de fuego. Cuando los misioneros llegaron a la isla, en 1820, los hawaianos habían aceptado los cambios mayoritariamente.

Se han ofrecido muchas explicaciones alternativas para este notable acontecimiento. Kroeber sugirió que la abolición de los tabúes era un ejemplo de lo que llamaba «fatiga cultural», un sentimiento similar al que sintieron los franceses tras su derrota en 1940 o los americanos después del *crack* de 1929. «Una vez una actitud de este tipo desarrolla la fuerza suficiente, la novedad en sí misma puede llegar a parecer virtud y bonanza.»⁷⁷ Pero esto no explica por qué los hawaianos habían empezado a sufrir anomia cultural. Según Robert Redfield, los hawaianos eran en cualquier caso un colectivo muy voluble, siempre prestos a abrazar novedades, y simplemente se inspiraron en el ejemplo de los marineros ingleses.⁷⁸ Sin embargo, las prácticas transgresoras de tabúes de los ingleses no tenían

Abolition of the Taboo System in Hawaii», *Journal of the Polynesian Society*, n° 74, 1965, págs. 21-39.

77. Véase Alfred L. Kroeber, *Anthropology*, Nueva York, Harcourt, Brace and World, 1948, págs. 403-405.

78. Véase Robert Redfield, *The Primitive World and Its Transformations*, Nueva York, Cornell University Press, 1953, págs. 128-130.

necesariamente que pesar mucho, ya que los extranjeros estaban excluidos del sistema de tabúes y los hawaianos hacían venir a nativos de otras islas para llevar a cabo actos prohibidos, como por ejemplo, cortar el pelo. Una hipótesis alternativa sugería que se trató de una revuelta de las mujeres, sobre las cuales recaía especialmente la carga de los tabúes. Pero las mujeres aristócratas se arriesgaban a perder más de lo que podían ganar al abolir una parte del sistema sobre el que descansaban sus privilegios estamentales. Además, esta explicación no daba cuenta de papel director jugado por el sumo sacerdote al imponer los cambios. De hecho, ninguna de estas teorías explicaba qué había impulsado al sumo sacerdote y al resto del partido del rey a correr un riesgo político semejante, al tener que enfrentarse a una fuerte facción conservadora.

Sahlins abordaba este episodio —crucial para su tesis— de una manera ya casi característica que parecía reconocer los cálculos pragmáticos de los actores sólo para descartarlos.⁷⁹ Defendía que había dos facciones principales en el círculo regio: el partido de los afines del rey, sobre los que recaía el deber de tratar con los europeos y que se convertirían en el partido de la revolución cultural; y el partido de los parientes colaterales del rey, que controlaban los dioses regios y el sistema de tabúes y que serían los conservadores. El rey oponía a sus parientes por alianza, que no podían rivalizar por la sucesión al trono, frente a sus parientes cercanos, que eran adversarios potenciales. Cuando Kamehameha murió, en mayo de 1819, el partido proeuropeo de sus afines accedió al poder. Los conservadores trataron de conseguir aliados apelando a los dioses. Los nuevos gobernantes se vieron, pues, obligados a contrarrestar las reivindicaciones ideológicas de sus oponentes, y lo hicieron revocando los tabúes, lo que constituía un «acto ritual» en sí mismo, observaba Sahlins, «como siempre lo es la supresión de tabúes en Polinesia».⁸⁰ En 1824, los gobernantes impusieron un nuevo código ritual en la isla, un calvinismo estricto.

El relato está claramente abierto a interpretaciones maquiavélicas, según las cuales consideraciones de la *realpolitik* determinarían la acción, manipulándose el ritual y la religión al servicio del poder.⁸¹ El propio Sahlins contempló semejante posibilidad, pero, de

79. Véase Sahlins, *Historical Metaphors and Mythical Realities*, págs. 56-62.

80. *Ibid.*, pág. 65.

81. Véase William Davenport, «The Hawaiian “cultural revolution”: Some Economic and Political Considerations», *American Anthropologist*, n° 71, 1969, págs. 1-20.

golpe, cambió de dirección y argumentó que «una estructura a largo plazo» estaba desplegándose más allá del control de los actores:

He aquí la serie de inversiones que, aun de *mauvaise foi*, conservaría de todas maneras la fe en el antiguo sistema. Originalmente foráneo, desde ese momento, el rey pasó a aparecer como el hawaiano nativo. Aquel que, consuetudinariamente, imponía tabúes al acceder al trono, los iba entonces a desechar. La gente de Kaahumanu, por categoría donadores de mujeres y jefes depuestos, tomaron el poder en virtud de su acceso a los recursos extranjeros. Y la mujer restableció el orden de los tabúes. Así, el rey y sus afines, los hombres y las mujeres, los extranjeros y los indígenas, tabú y *noa*, todos intercambiaron sus lugares.⁸²

Así pues, una vez más, se pueden presentar los cambios como transformaciones de una estructura. Incluso la revolución cultural se debe entender como un acto conservador. Las maniobras maquiavélicas se reescriben como mitopraxis.

* * *

Un antropólogo de Princeton, Gananath Obeyesekere, pronto desafió la explicación de la muerte del capitán Cook que Sahlins había ofrecido, lo cual provocó una feroz respuesta de este último y el estallido de un debate entre historiadores y antropólogos que no tardaría en atraer el interés de la prensa intelectual.⁸³

A un cierto nivel, la discusión se centraba sobre qué había pasado hacía mucho tiempo en una playa tropical de los Mares del Sur, cuando los habitantes de Hawai tuvieron su fatídico primer contacto con los marineros ingleses. Sahlins creía que los hawaianos habían interpretado la llegada de Cook en términos míticos, como

82. Véase Sahlins, *Historical Metaphors and Mythical Realities*, pág. 66. *Mauvaise foi* (literalmente, «mala fe») era una frase muy parisina, favorecida particularmente entre los existencialistas, para los cuales representaba la forma más reprensible de inmoralidad burguesa.

83. Véase Gananath Obeyesekere, *The Apotheosis of Captain Cook: European Mythmaking in the Pacific*, Princeton, Princeton University Press, 1992. Sahlins publicó rápidamente su respuesta, Marshall D. Sahlins, *How «Natives» Think: About Captain Cook, For Example*, Chicago, University of Chicago Press, 1995. Para una crítica valiosa y equilibrada del debate, con muchos comentarios bibliográficos, véase Robert Borofsky, «Cook, Lono, Obeyesekere, and Sahlins», *Current Anthropology*, vol. 38, n° 2, 1997, págs. 255-282.

una visita de sus dios Lono y habían actuado en consecuencia. Obeyesekere argumentaba que los hawaianos estaban enfadados por la violencia de Cook y su bando, así como por su profanación de los lugares sagrados, respondiendo como lo habrían hecho gentes racionales de cualquier otro lugar ante una invasión de vándalos y matones. Cada uno de ellos citaba los diarios de los marineros, textos hawaianos y comentarios de los misioneros, y cada uno incluía su propio punto de vista sobre cuestiones tan técnicas como el funcionamiento del calendario lunar hawaiano.

Pero ambos contrincantes insistían en que otros niveles y otros temas de mayor envergadura estaban implicados en la interpretación de esa remota tragedia. Encontrando de nuevo que sólo el francés podía aportar el *mot juste*, Sahlins escribió que «una confrontación semejante de culturas ofrece una ocasión privilegiada para ver *en clair* (con lo que podía querer decir claramente o, tal vez, apuntaba a un significado más especializado, implicando un mensaje emitido, por una vez, sin codificar) tipos de cambio histórico muy corrientes». ⁸⁴ Para Obeyesekere, el debate suscitaba temas fundamentales acerca de la práctica antropológica. Clifford Geertz admitió públicamente la trascendencia de la polémica, escribiendo que las argumentaciones de Sahlins y de Obeyesekere «sacaban a relucir algunas de las cuestiones centrales del estudio antropológico, y de las más susceptibles de generar divisiones en su seno... ¿En qué consiste propiamente “saber” sobre los “otros”? ¿Es posible? ¿Es bueno?» ⁸⁵ Obeyesekere, por su parte, parecía sugerir que sólo los nativos podían conocer a los nativos. Esto propulsó el debate hasta el corazón mismo de las controversias culturales contemporáneas. El filósofo Ian Hacking reconoció que la disputa «guarda relación con las guerras de cultura americanas», pero insistió en que resultaba «mucho más interesante», ya que revivía el dilema clásico entre universalistas y relativistas, la cuestión sobre si todos los seres humanos se guían por cálculos racionales similares. ⁸⁶

Con todo, existe otra lectura legítima, aunque menos elevada, del debate. En el fondo, todo se reduce a desacuerdos sobre los hechos en cuestión. Tal como lo expresó Robert Borofsky: «El tema

central no reside en si es el análisis de Sahlins el que tiene más sentido o si es el de Obeyesekere. Lo que necesitamos preguntar es qué análisis concuerda mejor con las maneras de entender las cosas de hawaianos y británicos en 1778-1779, tal como han llegado a nosotros hoy en día». ⁸⁷ Se podía añadir que las diferencias teóricas entre los dos autores son menos conspicuas de lo que parecen creer. Obeyesekere aclara que se vio empujado a revisar los textos originales porque se sintió profundamente turbado por una charla sobre el capitán Cook que Sahlins impartió en Princeton, en 1987 (en realidad, fue en 1983, como ha rectificado Sahlins). Pero su objeción no era contra la teoría de la mitopraxis de Sahlins: «No siento falta de empatía con esa teoría, fue el ejemplo ilustrativo lo que provocó mi ira». ⁸⁸ De hecho, Obeyesekere introduce una noción de «modelos de mito» que recuerda la «mitopraxis» de Sahlins. Escribe, por ejemplo, que los mitos ofrecen a la vez «en la feliz frase de Geertz, modelos de y para la realidad. Se construyen a partir de experiencias de la vida real y, en su momento, influyen consciente o inconscientemente tanto en el arte (narrativa) como en la existencia vivida». ⁸⁹ Todo esto no quiere decir que los dos autores tengan visiones idénticas de los mitos y de la mitopraxis, aparte de que, mientras Sahlins escribe particularmente sobre la mitopraxis de los hawaianos, Obeyesekere se centra más en los modelos de mitos de los marineros. Pero, en cualquier caso, no es en la cuestión de los modelos de mitos en la que éste difiere sustancialmente de Sahlins.

Tampoco resulta del todo justificado que Hacking pretenda que Obeyesekere sea el paladín de un universalismo ilustrado, mientras que Sahlins actúe de portavoz del relativismo de la Contrailustración. Hay que admitir que la excitación de la polémica lleva a cada participante a caricaturizar las opiniones de su antagonista. Según Obeyesekere, Sahlins trata a los nativos como esclavos irreflexivos de la costumbre. Él, por su parte, insiste en una competencia pragmática generalizada que, dice, es en buena medida lo mismo que lo que Geertz ha llamado «sentido común» y lo que Weber llamaba «racionalidad práctica». En todas partes, la gente reflexiona sobre la experiencia y se ocupan de sí mismos lo mejor que pueden. Además, los nativos «pueden hacer todo tipo de discriminaciones sutiles en su campo de creencias». ⁹⁰ Por lo que concierne a Sahlins,

84. Véase Sahlins, *Historical Metaphors and Mythical Realities*, pág. viii.

85. Véase Clifford Geertz, «Culture War» (reseña crítica de Sahlins, *How «Natives» Think*, y Obeyesekere, *The Apotheosis of Captain Cook*), *New York Review of Books*, 30 de noviembre de 1995, pág. 4.

86. Véase Ian Hacking, «Aloha, Aloha» (reseña crítica de Sahlins, *How «Natives» Think*, y Obeyesekere, *The Apotheosis of Captain Cook*), *London Review of Books*, 7 de septiembre de 1995, pág. 6.

87. Véase Borofsky, «Cook, Lono, Obeyesekere, and Sahlins», pág. 260.

88. Véase Obeyesekere, *The Apotheosis of Captain Cook*, pág. 8.

89. *Ibid.*, pág. 11.

90. *Ibid.*, págs. 21 y 22.

también puede reservar un espacio para lo que llama «razón empírica», paralelamente a la simpatía que Obeyesekere puede sentir por su tesis de la mitopraxis. Ello no evita que Sahlins presente a este último como un vulgar utilitarista, pero la tesis de Obeyesekere no defiende que todo el mundo sea estrictamente racional y autointerésado en todo momento y lugar. Al fin y al cabo, es un freudiano y sería más probable que argumentase que tendemos por igual a ser racionales o irracionales.

Lo que ofrece Obeyesekere es una manera alternativa de entender la aventura hawaiana de Cook, que depende de una lectura diferente de la conducta de las partes implicadas. En el relato de Sahlins, Cook, un hombre de la Ilustración, se confronta con unos hawaianos guiados por sus mitos. Obeyesekere insiste en que eran los marineros los que estaban recreando mitos, en su caso mitos de superioridad racial, incluyendo la ridícula idea de que aparecían como dioses a ojos de los nativos. Sahlins habría caído en «la idea occidental del temible europeo que es un dios para los salvajes».⁹¹ Ésta puede haber sido una ilusión occidental corriente, tal como sugiere Obeyesekere, pero varios comentaristas han apuntado que los hombres de Cook sólo creyeron que se les acordaba un estatus similar a dioses en Hawai.⁹² Sin embargo, Obeyesekere está convencido de que los marineros británicos eran prisioneros del modelo de mito de la Ilustración, según el cual, los europeos racionales triunfan sobre los nativos supersticiosos. Los historiadores occidentales, hasta Marshall Sahlins e incluyéndolo, han comulgado con este modelo de mito. El relato del capitán Cook es «un mito de conquista, imperialismo y civilización».⁹³ Por el contrario, los hawaianos no se guiaban mediante mitos, al menos no en ese caso. Furiosos por la provocativa conducta de los marineros, los hawaianos habrían decidido echarlos, de una manera perfectamente razonable.

Obeyesekere cree que él es menos susceptible que Sahlins de caer en la superchería orientalista, ya que es de Sri Lanka. Su simpatía visceral está del lado de los colonizados más que de los colonizadores. Sus orígenes coloniales y su experiencia de la trágica violencia que está rasgando su país le confiere una percepción empática de las reacciones de los hawaianos ante el comportamiento sacrílego y brutal de Cook y su pandilla. Éste es realmente el punto álgido

del debate, aunque un observador externo titubearía antes de aceptar esta presentación de sí mismo de un profesor de Princeton como portavoz del Tercer Mundo. Y es al menos tan poco plausible sugerir que Sahlins, que pretende ser el octavo descendiente directo de Ba'al Shem Tov,⁹⁴ sea un imperialista encubierto. Pero la cuestión identitaria es una pista falsa, aunque capaz de desviar atención y esfuerzos. Si uno poseyera la información biográfica necesaria, podría dibujar el camino seguido por cada uno de los dos hombres para acabar creyendo en su propia teoría, pero sus argumentaciones continuarían exigiendo una evaluación independiente de sus orígenes. Y es su interpretación de los hechos lo que está realmente en juego.

La argumentación empírica clave tiene que ver con si los hawaianos tomaron realmente a Cook por su dios (o *akua*) Lono. O, más precisamente, ¿qué significaba que llamaran Lono a Cook y en qué fase del contacto lo habrían deificado? Obeyesekere defiende que los isleños dieron la bienvenida a Cook en calidad de jefe y de aliado potencial en las guerras en las que andaba metido el rey. Los rituales por los que pasó eran aquellos que señalaban la instalación de un jefe. Como los jefes recibían nombres de dioses, lo llamaron Lono. Lo mataron porque, tras el robo del bote, amenazó a los líderes locales para recuperarlo, una razón de lo más secular. Después de su muerte, sí fue deificado, pues, entonces, había pasado a ser como un dios que podía servir a los propósitos del rey. Y esto no suponía apartarse de la tradición, ya que, a menudo, se deificaba a los jefes póstumamente.

Un juicio sobre estas diferencias empíricas se debe apoyar en una lectura de las fuentes: los diarios de Cook y de sus oficiales y los de marineros posteriores; los textos hawaianos recogidos durante el siglo XIX; y las relaciones etnográficas registradas en Hawai en las dos últimas centurias. En última instancia, los especialistas tendrán que decidir sobre estas cuestiones, pero queda sitio de sobras para otras lecturas de los textos. Además, cada tipo de fuente presenta sus dificultades peculiares. De forma reveladora, Obeyesekere cita una observación de uno de los periodistas del barco, el ayudante del

94. Ba'al Shem Tov fue un místico judío polaco del siglo XVIII, el fundador carismático del hasidismo. Eric Wolf recuerda que cuando Sahlins entregó en Francia una comunicación sobre el intercambio en la Polinesia, «comentó que ninguno de los presentes sabía que su presentación era una discusión entre el nieto del rabino de Estrasburgo (Lévi-Strauss), el nieto del rabino de Marsella (Mauß) y el octavo descendiente directo de Ba'al Shem Tov.» Véase Jonathan Friedman, «An Interview with Eric Wolf», *Current Anthropology*, vol. 28, n.º 1, 1987, pág. 115.

91. *Ibid.*, pág. 177.

92. Véase, por ejemplo, Borofsky, «Cook, Lono, Obeyesekere, and Sahlins», págs. 277 y 278.

93. Véase Obeyesekere, *The Apotheosis of Captain Cook*, pág. 3.

cirujano, Samwell: «Se debe recordar que no hay que depender demasiado de estas Construcciones que hacemos sobre Signos y Palabras, cuyo Significado sólo entendemos muy poco, en el mejor de los casos ofreciendo únicamente una especie de Tiento probable de una Adivinanza».⁹⁵ Aunque, tal como señala Sahlins, algunos de los hombres de Cook habían alcanzado una cierta fluidez en tahitiano y podían identificar términos hawaianos y tahitianos que tuvieran un origen común, difícilmente podrían captar las sutilezas involucradas en la distinción entre jefes sagrados y dioses con forma humana.

Los textos hawaianos tienen unas limitaciones diferentes.⁹⁶ Están datados a partir de unos cuarenta y cinco años después de la muerte de Cook, bien entrado el período cristiano. En realidad, serían dos jóvenes seminaristas indígenas quienes, a instancias de su mentor misionero, recogerían el primer y más importante conjunto de textos hawaianos. Una de las figuras dominantes en esta primera generación de historiadores hawaianos era David Malo, nacido alrededor de 1793. De forma característica entre aquellos jóvenes conversos, su actitud ante la tradición hawaiana era «de completa alienación, por no decir de intolerancia».⁹⁷ Sin duda, Obeyesekere es demasiado rápido en desautorizar su trabajo como nada más que apoloías cristianas, «unos estatutos míticos para la nueva visión de Hawai de los misioneros evangélicos».⁹⁸ Por su parte, Sahlins también está demasiado dispuesto a sugerir que el elemento cristiano se puede separar fácilmente de las reminiscencias auténticamente hawaianas. Y tampoco la influencia cristiana es el único problema que presentan estas fuentes. Se sabe poco sobre los informantes consultados por los primeros historiadores hawaianos, pero, tal como comenta el propio Sahlins, los ritos del *Makahiki* habían cambiado radicalmente después de la muerte de Cook. Así pues, incluso las reminiscencias menos corruptas, recogidas en la década de 1820, podrían no recordar con precisión los ritos y prácticas de la época de Cook. Más aún, el culto de Lono estaba en manos de un sacerdocio consagrado a tal efecto, pero, para cuando se recogieron los textos —en realidad, al menos desde 1793, cuando

95. Véase Obeyesekere, *The Apotheosis of Captain Cook*, pág. 72.

96. Existe una revisión útil de las fuentes hawaianas relevantes en Valerio Valeri, *Kingship and Sacrifice*. Véase también Ben R. Finney y otros, «Hawaiian Historians and the First Pacific History Seminar», en Neil Guson (comp.), *The Changing Pacific*, Melbourne, Oxford University Press, 1978, págs. 308-316.

97. Véase Nathaniel Emerson, «Biographical Sketch of David Malo», en Malo, *Hawaiian Antiquities (Mooolelo Hawaii)*, 1898, pág. ix.

98. Véase Obeyesekere, *The Apotheosis of Captain Cook*, pág. 162.

Vancouver recaló en Hawai—, se había desalojado a los sacerdotes de Lono de su templo. «Todo parece indicar que, poco después de la época de Cook, los sacerdotes de Lono acabaron en la papelera de la historia», escribe Sahlins, «no dejando más que sus nombres en las crónicas británicas y unas pocas trazas genealógicas en los archivos hawaianos».⁹⁹ Esto sugiere que cualquier fuente verdaderamente fiable sobre el culto de Lono había desaparecido al menos treinta años antes de que se recogieran sistemáticamente los primeros textos hawaianos.

Dados tales problemas con las fuentes, cualquier conclusión sobre la mitopraxis hawaiana a finales del siglo XVIII puede ser, como máximo, provisional, tentativa. Y aún hay que recomendar más cautela si se admite la opinión de Valerio Valeri, según el cual, los hawaianos tenían concepciones complejas y sutiles acerca de los dioses y sus encarnaciones.¹⁰⁰ Era difícil, incluso en el mejor de los casos hipotéticamente observables, resolver semejantes complejidades con una afirmación o una negación simples sobre si alguien o algo es o no es un dios. Comentando el debate entre Sahlins y Obeyesekere, Valeri escribe que «no hay una contradicción necesaria entre la idea de que Cook era Lono, el jefe, y la perspectiva de que era Lono, el dios».¹⁰¹ Los problemas surgen cuando se introducen las nociones foráneas de «divinidad» en la discusión. Según Herb Kawainui Kane, las lenguas polinesias no tienen «equivalentes para términos religiosos occidentales tales como “divino”, “dios”, “adoración”, “santo”, “sacrificio”, “sobrenatural”, y “religión”».¹⁰² Finalmente, tal como Sahlins enfatiza, no era la primera vez que se daba un conflicto entre distintas interpretaciones hawaianas del mito de Lono y «no es necesario suponer que todos los hawaianos estaban igualmente convencidos de que Cook era Lono, comentaba Sahlins, «o, más exactamente, [no es necesario suponer] que el que fuese “Lono” significaba lo mismo para todo el mundo».¹⁰³

Las diferencias más trascendentales entre Sahlins y Obeyesekere se refieren a cuándo se deificó a Cook. Ésta es una cuestión empírica, de gran interés para los estudiantes de historia polinesia, pero no puedo ver cómo las grandes cuestiones sobre la racional-

99. Véase Sahlins, *How «Natives» Think*, pág. 134.

100. Véase Valeri, *Kingship and Sacrifice*.

101. Véase Valerio Valeri, reseña crítica de G. Obeyesekere, *The Apotheosis of Captain Cook*, en *Pacific Studies*, n° 17, 1994, págs. 124-136.

102. Véase Herb Kawainui Kane, «Comment on R. Borofsky, “Cook, Lono, Obeyesekere, and Sahlins”», *Current Anthropology*, vol. 38, n° 2, 1997, pág. 265.

103. Véase Sahlins, *How «Natives» Think*, pág. 65.

dad humana pueden depender de su resolución. ¿Es más racional convertir al Cook muerto en un *akua* que deificar al Cook vivo? Incluso si Sahlins tuviera razón en su lectura de todos estos textos fragmentarios (y hace gala de un impresionante dominio del *corpus* de la mitología polinesia), no dejaría de admitir que había mucho conflicto ideológico implicado, conformado por intereses políticos y guiado por lo que él mismo llama «razón empírica». En ocasiones, Sahlins se contenta con una formulación cauta de su tesis central: «Cook era una manifestación viva de un dios, sin ser vuestra imagen consuetudinaria del *Makahiki* y sin dejar de ser él mismo. Así, el hecho de que [los isleños] reconvirtieran a Cook en una forma de percepción de su propio concepto es un testimonio de la razón empírica hawaiana, así como de la flexibilidad de la racionalidad indígena».¹⁰⁴ Semejante formulación se podría acomodar bien a la insistencia de Obeyesekere, primero, en que los hawaianos se guiaban según una racionalidad quizás muy parecida a la «razón empírica» de Sahlins y, segundo, en que probablemente debatieron interpretaciones alternativas sobre el significado de los acontecimientos. Por su parte, Obeyesekere reconoce el poder de mitos y rituales en estos procesos históricos. En verdad, ha observado con perspicacia que los marineros ingleses, a los cuales Sahlins presenta generalmente como operadores racionales, apelaban a creencias casi mitológicas sobre los nativos.

Al final, un juicio sobrio podía ser que las fuentes no son adecuadas para zanjar el debate entre Sahlins y Obeyesekere. Dados estos problemas, es bastante sorprendente que ninguno de los dos hombres haga la mínima concesión al otro. Geertz comenta que la estrategia de Obeyesekere es «pega-a-la-serpiente-con-cualquier-palo-a-mano», pero Sahlins también se abalanza salvajemente sobre su oponente. Tomados conjuntamente, los problemas de las fuentes y el tono desmesurado de los protagonistas hacen difícil distinguir los puntos empíricos en juego de las grandes cuestiones teóricas, para poder establecer qué hechos resultan críticos para el debate teórico.

Existe otra dificultad, igualmente fundamental. Es difícil definir con precisión lo que implica la teoría de Sahlins. En ocasiones, defiende con fuerza una forma extrema de determinismo cultural, mientras que, otras, sus formulaciones son menos atrevidas, en algunos casos incluso vanales. A menudo parece estar defendiendo que los hawaianos se vieron arrastrados a recrear el mito de Lono

104. *Ibid.*, pág. 61.

y, cuando los acontecimientos divergieron del guión, resultó una transformación estructural. En otros pasajes, sin embargo, parece que el mito conjuga o modula el curso de la historia, pero los intereses políticos también contribuyen a modelarlo; esos intereses políticos se podrían leer en términos de estructura, una organización de facciones y grupos de estatus que compiten por obtener ventajas. En su reciente historia de un valle hawaiano, escrita en dos volúmenes conjuntamente con el arqueólogo Patrick Kirch, Sahlins describe su proyecto en términos modestos. Su meta es mostrar «cómo la entrada de Hawai en esta historia del mundo, a través de una serie de mediaciones locales, se llevó a cabo en las formas culturales de la historia de Anahulu»

Sahlins es algo ambiguo sobre la especificidad de la mitología hawaiana. «Diferentes culturas, diferentes historicidades», escribe, pero, aunque esto pueda sonar suficientemente claro, uno se pregunta si no introduce la palabra «historicidad» simplemente para ganar espacio de maniobra, en caso de que alguien asuma precipitadamente que significa «historia» o «historiografía». Sin embargo, otras veces insiste en que el mito de Lono es una variante de un relato pan-polinesio o, incluso, una versión de mito frazeriano del dios que muere, mito que, según llega a sugerir, podría subyacer debajo de las monarquías divinas en todas partes. También continúa convencido de que todos los estados monárquicos evolucionaron de jefaturas tribales previas.¹⁰⁵ Esto plantea la posibilidad de que la reflexión mitológica no sea más que la interpretación local de un proceso universal más allá de la capacidad de sus actores para captarlo.

Las etéreas disquisiciones neohegelianas que Sahlins se permite cuando se zambulle en las cuestiones teóricas tampoco mejoran las cosas.¹⁰⁶ Tampoco ayuda que periódicamente retorne a las expres-

105. Sahlins ha revivido recientemente el viejo modelo, según el cual, el estado evolucionó a partir de estructuras de parentesco: «Todo parece como si la sociedad hawaiana hubiera pasado a través de una historia, en la cual, (...) el desarrollo de la jefatura acabó por erosionar (...) la concepción del linaje (...) Al inmiscuirse en la tierra y en las gentes desde fuera, como si fuera un elemento externo, la jefatura usurpa los derechos colectivos sobre el control de la tierra y, en el proceso, reduce las dimensiones, las funciones y la coherencia del orden del linaje.» Véase Patrick V. Kirch y Marshall D. Sahlins, *Anahulu: The Anthropology of History in the Kingdom of Hawaii*, vol.1, *Historical Ethnography*, Chicago, University of Chicago Press, 1992, pág. 192.

106. Por ejemplo: «Así pues, la dialéctica de la historia es estructural a lo largo [de todo su desarrollo]. Con la energía obtenida de las disconformidades entre los valores convencionales y los valores intencionales, entre los significados intersubjetivos y los intereses subjetivos, entre el sentido simbólico y la referencia simbóli-

siones marxistas para hacer observaciones antimarxistas. Por todo ello, nunca está del todo claro cuál es la teoría que hay que probar. Y, por consiguiente, Sahlins se puede proteger de sus críticos objetando que éstos imponen una lectura rígida de su obra, cuando él, en realidad, sólo está preocupado por una proposición más suave y flexible, a saber, que la gente piensa sobre lo que le pasa y que está limitada por su propio conocimiento. Puede desestimar así todas las críticas tachándolas de marxismo fundamentalista o de utilitarismo estrecho y corto de miras, es decir, materialismo vulgar en cualquier caso.

Contestando la acusación de determinismo cultural que le había lanzado Jonathan Friedman, Sahlins pregunta: «¿Piensa Friedman realmente que soy Leslie White reencarnado en Lévi-Strauss?»¹⁰⁷ No puedo responder por Friedman, pero debo conceder que leer a Sahlins a veces me lleva precisamente a dicha conclusión. Estoy de acuerdo con Friedman en que Sahlins hace colapsar los procesos sociales en procesos culturales, así como simpatizo con su comentario resumido acerca de la versión dura de la teoría de Sahlins:

Si entendemos la mitopraxis como la actualización de la cosmología en la vida humana, de tal manera que «la estructura social sea la forma humanizada del orden cósmico» [cito *Islands of History*, pág. 58], una relación entre el guión y la representación, entonces, pienso que resulta seguro decir que el concepto es idéntico al simple determinismo cultural (...). El problema se puede plantear sencillamente: ¿hay sociedades cuyos miembros representen sus mitos de origen? Habitualmente, se asume que la acción ritual es una organización de la acción por medio de un esquema mítico. Pero en la vida social hay más que ritual. La mitopraxis parecería ser un mandato ritual amplio, afectando enteramente a la actividad social. En otras

ca, el proceso histórico se despliega como un movimiento continuo y recíproco entre la práctica de la estructura y la estructura de la práctica», Véase Sahlins, *Historical Metaphors and Mythical Realities*, pág. 72 (es el pasaje final del texto). O, nuevamente, en otro lugar: «Al final, debemos regresar a la dialéctica. Realmente no había querido ignorar la interacción, el juego, entre estructura y *praxis* para reservar un lugar teórico apropiado para la primera, a saber, como proceso simbólico. Porque toda la cultura hawaiana está diseñada para valorar simbólicamente la fuerza de la práctica mundana. Así pues, la cultura hawaiana cambia precisamente porque, al admitir al mundo como miembro de pleno derecho entre sus categorías, admite la probabilidad de reevaluar funcionalmente dichas categorías.» Véase Sahlins, *Islands of History*, pág. 31.

107. Véase Marshall D. Sahlins, «Deserted Islands of History: A Reply to Jonathan Friedman», *Critique of Anthropology*, vol. 8, n° 3, 1989, pág. 41.

palabras, las sociedades mitopoéticas son literalmente textos en acción.¹⁰⁸

Sahlins se defiende con un estilo característico. Replantea su tesis en términos más suaves y, entonces, pretende que Friedman lo ha distorsionado, tildando a su crítico de marxista vulgar. Sin embargo, el núcleo del razonamiento de Friedman es que Sahlins reduce las relaciones sociales y los procesos económicos a códigos culturales, y esto no se puede obviar sin más calificándolo de tergiversación, burda o maliciosa. Friedman es un crítico con conocimiento de causa y, aunque él, Obeyesekere y yo mismo diferimos bastante, todos leemos a Sahlins con cierta atención y todos entendemos que está construyendo una argumentación fuertemente culturalista, al menos cuando le da esa vena. También hay que admitir que en los textos de Sahlins se puede hallar una tesis más débil, más suave: la gente trata de dar sentido a los acontecimientos y sólo lo puede hacer dentro del límite de sus conocimientos. Esto parece suficientemente cierto, aunque apenas cause sorpresa ni parezca una innovación. Sin embargo, habitualmente, Sahlins da la impresión de ser un cruzado del determinismo cultural y se inclina a dar por hecho que cualquiera que se muestre en desacuerdo con él tiene que ser un marxista vulgar o un utilitarista recalcitrante.

Sahlins ha escrito que su meta es «hacer eclosionar el concepto de historia mediante la experiencia antropológica de la cultura».¹⁰⁹ Cree que, por fin, ha liberado a la historia de su incapacidad para captar la cultura, al estructuralismo de su incapacidad para hacer frente a la historia, y a la teoría social en general de su falsa dicotomía entre idea y acto, cultura y estructura social, estructura y acontecimiento. Una concepción de la cultura resueltamente idealista no sería adecuada para alcanzar esta gran revolución intelectual.¹¹⁰ Ninguna teoría del cambio que valga la pena puede excluir los intereses económicos objetivos y las fuerzas materiales, las relaciones sociales que constriñen las elecciones, la organización del poder y

108. Véase Jonathan Friedman, reseña crítica de Sahlins, *Islands of History*, en *Critique of Anthropology*, vol. 8, n° 3, 1989, pág. 20.

109. Véase Sahlins, *Islands of History*, pág. xvii.

110. Y Sahlins ha establecido una concepción de cultura extremadamente idealista. Por ejemplo, respondiendo a las críticas de Friedman, escribe: «En la perspectiva que acabo de describir, "cultural" es cualquier cosa ordenada o configurada por la facultad simbólica humana, cualquier cosa cuyo modo de existencia se constituya, pues, simbólicamente». Véase Sahlins, «Deserted Islands of History: A Reply to Jonathan Friedman», pág. 46.

la capacidad de las personas con pistolas o cañones para imponer nuevas formas de pensar y actuar a aquellos que no los tienen. Paralelamente, ningún historiador se puede permitir ignorar que las ideas motivan y modulan las acciones. La sensible, aunque escasamente emocionante, conclusión es que no se tiene por qué aceptar ninguna de las posiciones extremas. La cultura no proporciona guiones para todo, pero no todas las ideas son pensamientos a toro pasado.

El Sahlins temprano aspiraba a reconducir hacia el buen camino a la antropología americana introduciendo una inspiración teórica, extraída de Marx. El Sahlins maduro ha tratado de reparar las deficiencias del modelo marxista recurriendo a Lévi-Strauss. Dicho de otra manera, durante la primera mitad de su carrera, Sahlins aceptaba las argumentaciones esgrimidas contra el determinismo cultural. En París, pasó a aceptar y desarrollar las argumentaciones contra el materialismo dialéctico. Tal vez tenía razón en ambas iniciativas. En cualquier caso, como mejor se le entiende es como un protagonista de la gran polémica que ha dominado la antropología americana, dividiéndola, hoy como siempre, entre materialistas evolucionistas y relativistas culturales. Tomó a Marx y a Lévi-Strauss y los convirtió en portavoces clave de los dos bandos de este debate americano especializado. Y ciertamente le confirieron vida, pese a que ambos perdieran alguna cosa en la traducción.

No deja de ser una curiosa ironía que la explicación de Sahlins acerca de la mitopraxis hawaiana esté ahora de moda entre los antropólogos parisinos. Tal vez sienten nostalgia por la época dorada en que el estructuralismo francés y el marxismo estaban en el centro de todas las discusiones antropológicas y, en consecuencia, saludan el renacimiento de dichas teorías en la manos de un antropólogo americano puntero. Harían bien en recordar que Lévi-Strauss ha demostrado ampliamente que, aunque los mitos pueden recorrer grandes distancias, se van transformando sobre la marcha.

Capítulo 6

UN MUNDO FELIZ*

En diciembre de 1910, o por ahí, el carácter humano cambió.

VIRGINIA WOLF¹

La generación de antropólogos americanos que llegó a la madurez (y a la estabilidad profesional) en los años ochenta había realizado sus estudios de posgrado durante los «prodigiosos años sesenta», una década de protestas políticas y de carnaval que realmente se inauguró en los campus con la aparición del Free Speech Movement en Berkeley, en 1964, y se clausuró con la retirada americana de Saigón, en 1974. Naturalmente, no todo el mundo cayó preso de las emociones de la época y sería absurdo incluir a todos los estudian-

* El título en inglés es *Brave New World*, expresión que coincide con el título de la famosa novela de Aldous Huxley, *Un mundo feliz*, e inspirada en un pasaje de *La tempestad*, de William Shakespeare. En el capítulo, Kuper no hace referencia retórica alguna a la obra de Huxley y, temáticamente, cualquier conexión también es indirecta, al título. Sin embargo, éste, muy conocido por los lectores anglófonos, le sirve para contextualizar la aparición de la antropología posmoderna, al jugar con su connotación de utopía cientifista de pesadilla y su inclusión de la expresión *New World*, Nuevo Mundo, que también hace referencia a América. (*N. del t.*)

1. El pasaje continúa: «El cambio no fue repentino y definido (...) Pero fue un cambio de todas maneras y, como una tiene que ser arbitraria, datémoslo alrededor del año 1910... Todas las relaciones humanas han variado: entre amos y sirvientes, entre maridos y mujeres, entre padres e hijos. Y, cuando cambian las relaciones humanas, hay un cambio al mismo tiempo en la religión, la conducta, la política y la literatura. Pongámonos de acuerdo en ubicar uno de esos cambios alrededor del año 1910». Véase Virginia Woolf, «Mr. Bennett and Mrs. Brown», en *Collected Essays*, vol. 1, Londres, Chatto and Windus, 1971, págs 320-321 (el fragmento está extraído de la transcripción de una conferencia que dio la autora en el Heretics Club de Cambridge, en 1924).

tes de los años sesenta en las categorías de disidentes, revolucionarios, anarquistas o milenaristas. No obstante, parecen haber sido muy diferentes de la cohorte surgida inmediatamente después de la Segunda Guerra Mundial, un grupo de edad que David Riesman ha retratado colectivamente como conformistas «dirigidos desde fuera», maduros precoces y resignados a un futuro de organizadores.²

Sin duda, había varias razones para este cambio de humor y de estilo que barrió a toda la juventud. La propia concepción y el funcionamiento de los campus estaban cambiando a medida que las universidades se expandían, nacía la «multiversidad» y el cuerpo de estudiantes se hacía también más diverso. Pero el descontento no era meramente parroquial. La gente sentía profundamente que la metamorfosis de las universidades coincidía con un punto de inflexión en los asuntos de la nación, incluso del mundo. El imperialismo estaba batallando sus últimas trincheras. Su defunción aceleraría la crisis final del capitalismo. Al fin y al cabo, Nkrumah había señalado que el imperialismo era la fase postrera del capitalismo —¿o había sido Lenin?—. De acuerdo con la teoría del sistema-mundo, el tema esencial de la historia moderna era la expansión del capitalismo hasta el último rincón del mundo, con el colonialismo como medio de transporte. Los teóricos latinoamericanos de la dependencia defendían que el imperialismo se había convertido en el pilar fundamental del sistema capitalista, proporcionando a las multinacionales un proletariado remoto que podían explotar sin restricciones. Cuando, finalmente, los imperios europeos se desmoronaron, Estados Unidos empezó a intervenir en el Congo, en Indonesia y, sobre todo, en Indochina. Pero el «imperialismo americano» estaba condenado al fracaso. Quizás, en esos precisos instantes, imperialismo y capitalismo estaban afrontando su extinción, encadenados en un desesperado abrazo final.

En las torres de marfil no se podía hacer caso omiso de esa crisis global. Se reclutaban estudiantes para luchar en guerras capitalistas / coloniales en los arrozales del sudeste asiático. De vuelta en el campus, los científicos e ingenieros trabajaban para el complejo de industria y ejército. Las ciencias sociales eran los instrumentos de Wall Street y del Pentágono. La antropología se había convertido en la criada del colonialismo. Edward Said, en *Orientalismo*, publicado en 1978, argüía que las «ciencias coloniales» tenían una estructura común: dicotomizaban la gente del mundo en dos parti-

2. Véase David Riesman, Reuel Denney y Nathan Glazer, *The Lonely Crowd*, New Haven, Yale University Press, 1950.

dos, nosotros y los otros, nosotros y ellos. Los otros arquetipos, los nativos de lugares exóticos, se veían representados como un grupo indiferenciado, marcados por su diferencia respecto a nosotros, una diferencia que siempre jugaba en contra suya: eran irracionales, supersticiosos y tercamente conservadores, se dejaban llevar por las emociones, carecían de control sexual alguno, se mostraban inclinados a la violencia y así sucesivamente. Estas diferencias habían motivado, o justificado, el colonialismo. El orientalismo era «una especie de proyección occidental sobre Oriente, al tiempo que un deseo de gobernarlo».³ Estas sórdidas conexiones entre la academia y el imperialismo se sacaban a la luz en innumerables seminarios de campus, que ocuparon el lugar de la docencia reglada, más formal y aburrida. Entonces, empezó la larga marcha a través de las instituciones. Pronto, las reuniones ordinarias de la American Anthropological Association, supuestamente consagradas a asuntos internos de la asociación, se vieron convulsionadas por debates sobre la connivencia de algunos antropólogos en proyectos contra-insurgentes en Chile y en Tailandia.

Se ha dicho que nadie que haya vivido los años sesenta los puede recordar cumplidamente y es cierto que resulta difícil evocar la atmósfera de aquellos años sin caer en la caricatura. Sea como sea, mi interés es más específico. Me centro en los jóvenes antropólogos que eran estudiantes de posgrado durante los años sesenta. ¿Cómo fue esa experiencia para ellos? Según Sherry Ortner, una figura destacada de la nueva generación:

La antropología de los años setenta [sic] era mucho más obvia y transparentemente ligada a los acontecimientos del mundo real que la del período precedente (...) y surgían movimientos sociales radicales a gran escala. Primero fue la contracultura, luego el movimiento contra la guerra y, apenas algo más tarde, el movimiento de las mujeres. Aunque en buena medida se originaban en su seno, estos movimientos no sólo afectaban al mundo académico: se cuestionaba y criticaba *cualquier cosa* que formara parte del orden existente.⁴

3. Véase Edward Said, *Orientalism*. Nueva York, Pantheon, 1978, pág. 95 (trad. cast.: *Orientalismo*, Barcelona, Libertarias / Prodhufi, 1990).

4. Véase Sherry Ortner, «Theory in Anthropology since the Sixties», *Comparative Studies of Society and History*, n° 26, 1984, págs. 126-166.

Renato Rosaldo, otra figura central de la cohorte, recuerda que

brotaban marxistas y otros grupos de discusión por doquier. Se ponían en primer plano las cuestiones de la conciencia política y de la ideología. La manera cómo los pueblos construían sus historias y la interacción entre dominio y resistencia parecían más seductora que los comentarios de manuales y libros de texto acerca del mantenimiento de los sistemas o de la teoría del equilibrio. Tenía más sentido embarcarse en una antropología comprometida que intentar continuar con la ficción de los analistas como unos observadores imparciales y desapegados [de todo contexto]. Lo que una vez habían parecido cuestiones arcaicas acerca de la emancipación humana, empezaban a sonar entonces con un tono de urgencia.⁵

Aquellos ajetreados días marcaron esa generación de por vida. Ortner hace notar que «todavía estamos escenificando, interpretando, muchos cambios puestos en marcha en los años sesenta».⁶

Ortner recuerda que aquellos jóvenes críticos radicales empezaron por poner de relieve la ligazón culpable entre antropología y colonialismo, pero «rápidamente se trasladaron a cuestiones más profundas sobre la naturaleza de nuestros marcos teóricos y, especialmente, sobre el grado en el que materializaban y portaban las premisas de la cultura occidental moderna».⁷ Rosaldo indica que la verdadera traca explotó cuando los estudiantes reconocieron que el proyecto imperial estaba operando en el interior mismo de Estados Unidos. La Nueva Izquierda, explica, estimuló a «los grupos internamente imperializados» para que se organizaran «en torno a las formas de opresión basadas en el género, la preferencia sexual o la raza».⁸ Este proyecto de emancipación exigía nuevas teorías y se descartaron las ideas más mimadas por la antropología, en tanto que mal orientadas, si no maliciosas. Se puso en tela de juicio la propia noción de cultura. Tal como lo resume Rosaldo: «la noción recibida de cultura, como algo homogéneo e inmutable, no sólo era errónea, sino también irrelevante (por usar una palabra clave de la época)».⁹

5. Véase Renato Rosaldo, *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*, Boston, Beacon Press, 1989, pág. 37.

6. Véase Sherry Ortner, «Reading America», en Richard Fox (comp.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, Santa Fe, School of American Research Press, 1991.

7. Véase Ortner, «Theory in Anthropology since the Sixties», pág. 138.

8. Véase Rosaldo, *Culture and Truth*, pág. 35.

9. *Ibid.*, pág. 36.

Así pues, ¿de qué iba a tratar la nueva antropología comprometida? ¿qué métodos iba a emplear? ¿qué teorías motivarían sus proyectos? En 1984, Sherry Ortner publicó un influyente ensayo titulado «Theory in Anthropology since the Sixties», que trazaba el curso de la antropología americana reciente. La generación que entró en la disciplina después de la Segunda Guerra Mundial había flirtado con el funcionalismo británico y con el estructuralismo francés, pero había vuelto después a preocupaciones más tradicionales, que tenían que ver con la «cultura» más que con la «sociedad». También continuaron divididos en los dos grandes partidos de la antropología, los evolucionistas y los relativistas, reetiquetados en los años sesenta como «ecología cultural» y «antropología simbólica». Los evolucionistas, el partido de la ciencia, escribían sobre adaptaciones culturales a las necesidades biológicas y a las presiones ambientales. Para el partido humanista, la cultura no era una máquina para sobrevivir, sino una forma de vida, una fuente de significados más que de proteínas, guiada por ideas y no por genes. La cultura se tenía que interpretar en vez de explicar. Pero, según Ortner, incluso los militantes de ambos campos tenían la molesta sensación de que ninguno de los dos paradigmas era el adecuado. Cada uno de ellos era «incapaz de manejar y aprovechar lo que el otro hacía (la antropología simbólica al renunciar a toda pretensión «explicativa», la ecología cultural al perder de vista los marcos de significado en el seno de los cuales tiene lugar la acción humana)».¹⁰ Además, «ambos resultaban débiles en aquello que ninguno de ellos hacía, que era principalmente algún tipo de sociología sistemática», el campo que los funcionalistas europeos habían trabajado con sus primitivos instrumentos.

Para los años setenta, los paradigmas establecidos de la antropología cultural eran vulnerables, sus exponentes estaban pobremente equipados para resistir una crítica marxista que los acusaba de ignorar la historia y el conflicto y de estar sirviendo, tal vez involuntariamente, al imperialismo. El marxismo que se había puesto de moda entre los científicos sociales americanos era fastidiosamente distinguido de un «marxismo vulgar», de conflicto de clases y determinismo tecnológico. Sin embargo, por abstracto que fuese su lenguaje y por idealista que sea su tono, ese difuso marxismo cultural aún ofrecía un medio para vincular al académico con el activista político. «En muchos aspectos era el vehículo perfecto para los académicos que se habían formado en una era anterior», recalca Ortner, «pero que, en los años setenta, sentían el tirón del pensa-

10. Véase Ortner, «Theory in Anthropology since the Sixties», pág. 134.

miento crítico y de la acción que estaba estallando en su derredor». ¹¹ En los años ochenta, el ímpetu radical inicial se había disipado. El marxismo ya no era *de rigueur*, aunque todavía podía añadir una cierta credibilidad de la calle al vocabulario crítico. Al escribir en 1984, Ortner describía una disciplina presa de una especie de agotamiento nervioso: «ahora, parece haber una apatía de espíritu (...) ya no nos llamamos los unos a los otros por nuestro nombre, ya no estamos seguros de cómo se tienen que alinear los bandos, ni de en cuál nos deberíamos situar si fuésemos capaces de identificarlos». ¹²

Ortner, por su parte, profetizó una vuelta a la sociología de la acción, aunque bebiendo de Bourdieu más que de Parsons. Sin embargo, por lo que parece, la nueva antropología que acabaría emergiendo era en muchos aspectos enormemente parecida a la antigua. Su punto de partida fue la etnografía interpretativa de Clifford Geertz. Rosaldo ha señalado que, en los años setenta, Geertz predicaba la difuminación de las fronteras disciplinares y «la reconfiguración del pensamiento social;» también, algo fantasiosamente, ha sugerido que había una conexión entre la defensa que Geertz hacía de la etnografía interpretativa y el establecimiento por la Nueva Izquierda de una coalición multicolor de causas minoritarias. Tal como lo veía Rosaldo, «la orientación de la antropología era, a su vez, parte de una serie mucho más amplia de movimientos sociales y de reformulaciones intelectuales». ¹³ Fuera como fuese, los escritos de Geertz han formado la nueva generación de antropólogos, tanto como lo han hecho sus ocasionales amoríos con la Nueva Izquierda. Los que eligieron seguir una carrera académica optaron prudentemente por escribir etnografías interpretativas convencionales. Pero Geertz, al propugnar la teoría literaria, ofrecía una abertura hacia reorientaciones más radicales. Providencialmente, aparecieron nuevas y apasionantes teorías literarias, a medida que la «deconstrucción», arrasaba en los departamentos de literatura. No es, por tanto, del todo sorprendente que el siguiente viraje de la antropología americana apuntase hacia un relativismo y un culturalismo extremos: el programa de Geertz, pero despojado de todo reserva.

Esta nueva tendencia se anunció en 1986 con un libro titulado, *Writing Culture*, que era a la vez las actas de un congreso y un manifiesto. ¹⁴ Sus once colaboradores eran antropólogos y especialistas

en teoría literaria, todos aproximadamente de la misma generación, superando ligeramente la cuarentena; eran además una cohorte de amigos, algunos de los cuales habían hecho sus estudios de posgrado durante los primeros años setenta en el Departamento de Relaciones Sociales de Harvard, justo cuando la síntesis parsoniana empezaba a desintegrarse en sus componentes individuales. En una aparente e inesperada rebeldía ante el *Zeitgeist*, el signo de los tiempos, todos eran hombres, con una excepción (se hizo notar rápidamente que la fotografía que sirve de portada, y que muestra a uno de los autores tomando notas sobre el terreno, la había tomado su esposa; como en los viejos tiempos, señalaron las feministas).

Es tentador considerar a este grupo como una escuela, y amigos y enemigos han enarbolado muy a menudo la expresión «antropología posmoderna» en relación al grupo. Hubo además algunos indicios de institucionalización. Se organizaron seminarios cerrados y se creó una sección especial de la American Anthropological Association, en la cual, inicialmente, se propuso que la entrada fuera por invitación. El nuevo grupo lanzó una revista *Cultural Anthropology*, editada desde 1986 a 1991 por uno de los compiladores del *Writing Culture*, George Marcus, que se mostró particularmente activo en la tarea de orquestar algo así como una empresa común. Las citas tenían un sesgo amistoso cuando se referían a otros miembros del círculo, aunque también se trataba generosamente a los escritores franceses de moda. Reconocieron a Clifford Geertz como el padre de la empresa, aunque las rivalidades edípicas se manifestaban libremente y le reprochaban con frecuencia que se hubiese retirado a las puertas de la tierra prometida. ¹⁵

A pesar de sus diferencias de énfasis, los autores de *Writing Culture* se centraban en temas comunes y daban por sentadas algunas premisas fundamentales, aunque nunca se explicitaran todas al mismo tiempo. Según George Marcus, la preocupación dominante, la «tarea» misma de *Writing Culture*, «era introducir una conciencia

Poetics and Politics of Ethnography, Berkeley, University of California Press, 1986 (trad. cast.: *Retóricas de la antropología*, Madrid, Júcar, 1991). [Dado que el cambio introducido en la traducción del título puede tergiversar el discurso de Kuper, se ha optado por mantener el título original en el cuerpo del texto. (N. del t.)]

15. Por ejemplo: «A pesar de que Geertz reconoce ocasionalmente la ineluctabilidad de la ficcionalización, nunca ha llevado esta intuición demasiado lejos.» O nuevamente: «Geertz se inclina ante la autoreferencialidad (estableciendo de ese modo una dimensión de su autoridad) para, entonces (en el nombre de la ciencia), evadir sus consecuencias.» Véase Paul Rabinow, «Representations Are Social Facts», en Clifford y Marcus (comps.), *Writing Culture*, págs. 243 y 244.

11. *Ibid.*, pág. 141.

12. *Ibid.*, pág. 127.

13. Véase Rosaldo, *Culture and Truth*, pág. 36.

14. Véase James Clifford y George E. Marcus (comps.), *Writing Culture: The*

literaria en la práctica etnográfica al mostrar las distintas formas en que se podían leer y escribir las etnografías». ¹⁶ Geertz había preguntado retóricamente «¿qué hace el etnógrafo?» y había contestado: «escribe». ¹⁷ Los autores de *Writing Culture* se concentraron en este acto de escribir. El etnógrafo clásico se había representado a sí mismo como un observador científico fiable, que cruzaba barreras culturales sin dejar de preservar un distanciamiento heroico, y que registraba los hechos en un lenguaje objetivo. Para el tiempo de *Writing Culture*, se podía revelar que dicha imagen era una ilusión. Recurriendo a la teoría moderna de crítica literaria, se podían destapar las trampas retóricas empleadas en el proceso por el que el etnógrafo pretendía conferir autoridad a su texto (*authorizing*). Como otro autor cualquiera, los etnógrafos escribían «ficciones». ¹⁸ Y, además, esas ficciones no eran inocentes. Un etnógrafo —fuese hombre o mujer que, para el caso, no importaba— no hablaba sólo por sí mismo. Atrapados como estaban entre los proyectos coloniales de las grandes potencias, los etnógrafos clásicos se dedicaban sin excepción a imponer un orden en el caos real de voces, perspectivas y situaciones con el que se enfrentaban sobre el terreno. En otras palabras, se consagraban a inscribir un punto de vista en la historia. De esta manera, servían a la clase política que deseaba imponer un orden ajeno bien a los súbditos coloniales, en el exterior, bien a las minorías, en casa.

Se debe hacer notar que las lecturas de etnografías en las que se basaba la crítica eran, en general, muy superficiales. Algunas lanzaban el alto tan pronto se identificase un motivo político innoble. Otras se contentaban con revelar que una etnografía tomaba prestados, aquí y allá, *clichés* de la literatura de viajes. También vale la pena hacer hincapié en que se trabaja una y otra vez sobre el mismo puñado de monografías clásicas, siendo la favorita *Los nuer* de Evans-Pritchard. Escenarios históricos, situaciones coloniales particulares o incluso debates académicos, apenas se esbozan, si no se

16. Véase George E. Marcus, «Afterword: Ethnographic Writing and Anthropological Careers», en Clifford y Marcus (comps.), *Writing Culture*, pág. 262.

17. Véase Geertz, *The Interpretation of Cultures*, pág. 19.

18. Clifford Geertz había introducido entre los antropólogos posmodernos la antigua raíz latina *fictio*, que quiere decir algo construido; véase Geertz, *The Interpretation of Cultures*, pág. 15. Los posmodernistas se asentaron sobre ese concepto para justificar la ecuación de las etnografías (y otros escritos científicos) con las novelas y los dramas. Se podría objetar que, aunque un listín telefónico, por ejemplo, sea una ficción en tal sentido, no deja de todas maneras de proporcionarte la información que necesitas para llamar a alguien.

negligen totalmente. El más sofisticado de estos ejercicios es *El antropólogo como autor*, de Clifford Geertz (1988), pero incluso él sólo hace intentos someros de contextualizar las monografías que comenta, o bien, de seguir la influencia que la etnografía en cuestión pueda haber tenido en los estudiosos, los administradores o los súbditos de éstos.

En cualquier caso, la lógica de la crítica implicaba que había una manera mejor de escribir etnografías. Dado que no existían perspectivas privilegiadas, no se debía tolerar ninguna voz en *off neutral*. Se había instruido al escritor del nuevo tipo de etnografías para que apareciera en persona, como un actor, y no como el director, el cámara o, mucho menos, como el productor de grabación. Se apremiaba a los etnógrafos para que experimentasen, para que jugasen con géneros [literarios y etnográficos] y con modelos, para que utilizaran la ironía, revelando, e incluso socavando, sus propias premisas. La etnografía debería representar una variedad de voces discordantes, que nunca descansan y que nunca «esencializan» (un muletilla favorita) un pueblo, una gente o un modo de vida, al evitar recurrir a representaciones estáticas de lo que, por ejemplo, «los balineses» piensan o creen o sienten o hacen, por no decir nada de lo que sería «la cultura balinesa». Algunos insistían en que aún había otro deber, la nueva carga del hombre blanco, que consistía en escuchar por encima de todos a las voces enmudecidas de los desheredados, a hablar en nombre de los oprimidos (a fin de cuentas, a lo mejor no todas las voces eran iguales).

Los autores de *Writing Culture* no se limitaban a preconizar una renovación metodológica. Creían que estaba empezando una nueva era histórica y que el objeto mismo de la etnografía se estaba transformando. Las demás culturas ya no estaban aisladas de la nuestra. Occidente (o, tal vez, el capitalismo) había extendido sus tentáculos hasta la última hendidura del planeta. Y, sin embargo, los ciudadanos de los estados poscoloniales no habían sucumbido llana y simplemente a la occidentalización. Los nativos estaban, y están, respondiendo. Rechazan las representaciones que hemos hecho de ellos, rehusan continuar posando inmóviles para la cámara del etnógrafo y están enzarzados en sus propios proyectos culturales sincréticos. Por consiguiente, ya no hay culturas, conservadoras y bien delimitadas, que puedan ser descritas por observadores situados en ese marco atemporal que es el presente etnográfico. Cada sitio cultural bulle en movimiento. Proyectos culturales contendientes construyen la historia, y la cultura es un bazar cosmopolita en el que la gente rebusca para encontrar los medios de modelar nuevas identi-

dades. «La cultura es impugnada, temporal y emergente», había anunciado James Clifford.¹⁹

Se había abierto una gran hendidura histórica entre nuestros tiempos y el pasado, pero la antropología convencional no tenía nada que decir sobre la revolución cósmica que estaba en marcha. En su introducción a *Writing Culture*, James Clifford invocaba esta memorable transformación histórica en el lenguaje de las profecías milenaristas:

Un viraje conceptual, «tectónico» en sus implicaciones, ha tenido lugar. Hoy, cimentamos las cosas sobre una tierra movediza. Ya no hay lugar alguno (a imagen de la cima de una montaña) desde el cual tener una visión panorámica que permita cartografiar los estilos de vida humanos, ya no hay un punto de Arquímedes a partir del cual se pueda representar [sic, o mover] el mundo. Las montañas están en movimiento constante, y lo propio ocurre con las islas. Porque ya no se puede ocupar, sin ambigüedades, un mundo delimitado culturalmente, desde el cual, partir para viajar y analizar otras culturas. Cada vez más los estilos humanos de vida se influyen, se dominan, se parodian, se traducen y se subvierten los uno a los otros. El análisis cultural está siempre enredado en los movimientos globales de diferencia y poder (...) ahora, un «sistema mundo» enlaza las sociedades del planeta en un proceso histórico común.²⁰

La conclusión insoslayable era que la vieja antropología había quedado obsoleta.

Estos eran los temas comunes del nuevo movimiento, pero tal vez no sea suficiente, ni siquiera como aproximación preliminar, esencializar las contribuciones de *Writing Culture* a tan *grosso modo*. Existían variaciones en el énfasis y el tono de los autores. Recurrían, en grados diferentes de compromiso, a todo un abanico de perspectivas críticas, incluyendo la teoría literaria, las críticas «subalternas» a la ciencia colonial, el marxismo o la teoría del sistema-mundo, y no hace falta decir que ninguna de estas corrientes de pensamiento encierra un cuerpo de dogmas políticos monolítico y unitario. Además, en los años que siguieron, los senderos de cada uno fueron divergiendo. Se puede defender, por tanto, que, para exponer los argumentos del nuevo enfoque, es conveniente prestar atención a los textos más extensos escritos por las figuras centrales

19. Véase James Clifford, «Introduction», en Clifford y Marcus (comps.), *Writing Culture*, pág. 19.

20. *Ibid.*, pág. 22.

del equipo de *Writing Culture* durante los años inmediatamente posteriores a su publicación.

* * *

En 1988, James Clifford, coeditor académico de *Writing Culture*, publicó *The Predicament of Culture*, una serie de ensayos relacionados que habían aparecido originalmente entre 1979 y 1986. Clifford estaba adscrito al Programa interdisciplinar de Historia de la Conciencia, en la Universidad de California, en Santa Cruz. No es un antropólogo, sino más bien, en sus propias palabras, un «historiador y crítico de la antropología».²¹ Siendo a la vez un especialista en teoría literaria y un historiador del intelecto, lee los textos etnográficos del siglo xx entre líneas, encontrado que lo que éstos desvelan no es la naturaleza de las otras culturas, tal como pretenden, sino más bien lo que él llama el predicamento de la cultura. A partir de varios puntos de arranque, Clifford da vueltas en círculo en torno a este concepto, pero la proposición central parece reducirse a lo que sigue: el mundo ha cambiado. Occidente ha abarcado a los pequeños mundos del Resto* y, a su vez, se ha visto expuesto a los empujones debidos a la presencia de inmigrantes. La cultura y, por consiguiente, la identidad fluyen sin cesar, no son estables y dadas, sino fluidas y más o menos conscientemente construidas. No se pueden continuar dando por sentadas. «En última instancia, mi tema de análisis es una condición omnipresente de ex-centricidad en un mundo con distintos sistemas de significados, un estado de estar en la cultura mientras se mira la cultura, una forma de automodelado personal y colectivo. Este predicamento, que no se limita a estudiosos, escritores, artistas o intelectuales, responde al solapamiento de tradiciones sin precedentes que caracteriza al siglo xx.»²²

De todas maneras, las diferencias culturales persisten en este mundo cambiante e incluso se podrían haber agudizado. «Estilos de vida distintos, destinados en tiempos a fundirse en “el mundo moderno”, reafirman [ahora] su diferencia de nuevas maneras».²³

21. Véase James Clifford, *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art*, Cambridge, Harvard University Press, 1988 (trad. cast.: *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*, Barcelona, Gedisa, 1995), pág. 289.

22. *Ibid.*, pág. 9.

23. *Ibid.*, pág. 6-7.

* El autor recurre a la rima satírica empleada por Sahlins para confrontar al Occidente, *The West*, con el Resto del mundo, *The Rest* (véase capítulo 5, nota 34). (*N. del t.*)

Una guerra cultural cósmica está en marcha, pero Occidente no tiene garantizada una victoria en la que pueda imponer sus propias condiciones: «Es demasiado temprano para decir si estos procesos de cambio arrojarán una homogeneización global o darán lugar a un nuevo orden de diversidad». ²⁴ Clifford escribe (en esa voz impersonal que prefiere de forma algo extraña, dada su insistencia en que el autor debe estar todo el tiempo en escena) que su libro «no ve un mundo poblado por autenticidades en peligro (...) más bien hace sitio para senderos específicos a través de la modernidad». ²⁵

Los tres términos de la argumentación de Clifford, inextricablemente entretejidos, son la «cultura», la «identidad», y su inscripción en la «etnografía». Cultura e identidad fluyen. En consecuencia, la etnografía está en crisis y se debe reconstituir su base teórica. Primero, se debe historizar la problemática noción de cultura. El concepto moderno de cultura apareció como una respuesta liberal a las ideologías anteriores. Era pluralista y relativista, innovaciones que, siguiendo a Stocking, atribuye a Matthew Arnold más que a Tylor, aunque se muestra inclinado a reivindicar a Nietzsche como el padre escondido —*genitor* si no *pater*— de la concepción relativista de cultura. Algo misteriosamente, vista esta paternidad, Clifford sugiere que la idea moderna de cultura también era democrática, al menos, en el sentido de que la cultura vino a ser contemplada no como una posesión privilegiada de la élite, sino como algo que todos disfrutaban, estamentos altos y bajos, en todas y cada una de las sociedades. Sin embargo, ciertas premisas insidiosas del viejo paradigma sobrevivieron, especialmente el dogma que hacía de la cultura un todo orgánico. Esta noción romántica de la integridad cultural no podía prolongarse en la fragmentación del mundo moderno.

Aparentemente, los artistas fueron los primeros en percibir los cambios en curso. Hiperatentos al *Zeitgeist*, al signo de los tiempos, se reconocieron en un mundo que había perdido su forma familiar. Los surrealistas, al volver de las trincheras después de la Primera Guerra Mundial, «empezaron con una realidad profundamente cuestionada». ²⁶ Al mismo tiempo, al otro lado del Atlántico, un joven doctor y poeta, William Carlos Williams cavilaba incómodo sobre su criado, «una persona ambigua de origen cuestionable», que, de todas formas, había penetrado en lo que Clifford describe como el «espacio doméstico burgués» de Williams, en una zona residencial

24. *Ibid.*, pág. 272.

25. *Ibid.*, pág. 5.

26. *Ibid.*, pág. 120.

de Nueva York, situada en el estado de Nueva Jersey. ²⁷ Con retraso, los antropólogos también percibieron estas transformaciones, adjetivadas diversamente por Clifford como post-Primera Guerra Mundial, poscoloniales y posmodernas. Finalmente, se abandonó la ficción de los todos culturales. Los etnógrafos aprendieron que las fronteras culturales eran inciertas y sujetas a negociaciones, y que todos las construcciones culturales se impugnaban desde dentro. Con todo, Clifford cree que, aunque debemos abandonar la presunción de que una cultura es un todo duradero, con valores compartidos por la totalidad de sus miembros, nos debemos adherir al concepto mismo de cultura: «la cultura es una idea profundamente comprometida, sin la cual todavía no puedo funcionar». ²⁸

La razón por la que aún necesitamos la noción de cultura es moral o política. El concepto de cultura nos proporciona la única forma que conocemos de hablar sobre las diferencias existentes entre las gentes del mundo, diferencias que persisten, desafiando los procesos de homogeneización. Y la diferencia cultural tiene un valor moral y político. Debemos alimentarlo, comprometiéndonos con el poder de la cultura para resistir la occidentalización (o la modernización o la globalización o, simplemente, la tergiversación). Esto es algo así como un salto de fe y Clifford reflexiona (una vez más a través de una especie de ser autónomo, con una mente propia) sobre la posibilidad de que su libro tenga un sesgo utópico y de que «corra el peligro de infravalorar los efectos destructivos y homogeneizadores de la centralización global, económica y cultural, debido a su persistente esperanza en la reinvenición de diferencias». ²⁹

A medida que se disolvía la ilusión de las culturas fijas y coherentes —que tal vez fuera realidad en otra época—, también lo hacía la seguridad de que las identidades se fijaban con el nacimiento, enraizadas en un sistema de estatus establecido. Nuevamente, Clifford intenta situar este cambio en la historia, y ésta vez lo hace algo antes, «hacia 1900». ³⁰ Pero, fuera cual fuese el momento preciso de la ruptura, en la época moderna (o posmoderna o poscolonial), tanto el nativo como el etnógrafo afrontan una lucha para hacerse a sí mismos, para encontrar una identidad en el caos del mundo cam-

27. *Ibid.*, pág. 6.

28. *Ibid.*, pág. 10.

29. *Ibid.*, pág. 15.

30. «Quiero... historizar la afirmación de que el yo está culturalmente constituido, examinando un momento hacia 1900, cuando esta idea empezó a tener el sentido que hoy le damos.» *Ibid.*, pág. 92.

biante y convergente. A lo largo del libro de Clifford, indios americanos, aldeanos melanesios y el criado hispano del poeta en Nueva Jersey asumen el mismo rol, aglutinados en tanto que personas desplazadas, buscando identidades a tientas mientras se enfrentan a un amenazador Occidente. Incluso si permanecemos en la metrópoli, su mirada nos perturba (como a William Carlos Williams), y ya no nos sentimos del todo en casa. Viajeros y migrantes —y etnógrafos— están, como es obvio, totalmente perdidos. Clifford retrata a Joseph Conrad y Bronislaw Malinowski, dos intelectuales polacos libres y sin compromisos, como paradigma de refugiados intelectuales que viajan a lugares exóticos en un vano intento de encontrarse a sí mismos.

Dado que las culturas fluyen, y que la identidad es una cuestión de agarrarlo-que-puedas, apenas puede producir asombro que la etnografía esté en crisis. La etnografía, una invención cultural, es una «actividad híbrida» que «aparece como escritura, recolección, *collage* modernista, poder imperial o crítica subversiva». ³¹ Sin embargo, el modo académico dominante de ordenación etnográfica es un texto escrito que modela los objetos de análisis y convence al lector. Su programa tácito es la recreación de «una estrategia específica de autoridad. Esta estrategia ha involucrado clásicamente una pretensión incontestada de aparecer como el proveedor de la verdad en el texto». ³² Pero la percepción aportada por el etnógrafo es como mucho contextual: «las verdades de la descripción cultural tienen significado para comunidades interpretativas específicas en circunstancias históricas limitadas». ³³ Lo que resulta de especial interés es el proceso de composición, más que la recogida de datos, la forma de la etnografía, que no el contenido. Por lo tanto, se debería leer una etnografía para descubrir las maneras cómo se impone una perspectiva particular y cómo se establece una pretensión de autoridad.

La historia, más bien condensada, de la etnografía en el siglo xx tal como la reconstruye Clifford sugiere una progresión o, al menos, una sofisticación creciente. Inicialmente, los papeles del etnógrafo y del antropólogo eran distintos. Un científico profesional —un Tylor, un Frazer o un Mauss— dirigían a distancia el trabajo de recogida de datos sobre el terreno, que llevaban a cabo *amateurs*; posteriormente, los primeros seleccionaban los datos que ilustraban sus propios esquemas teóricos. La profesionalización del tra-

31. *Ibid.*, pág. 13.

32. *Ibid.*, pág. 25.

33. *Ibid.*, pág. 112.

bajo de campo etnográfico, con Malinowski como pionero, llevó al experto sobre el terreno. Entonces, el etnógrafo reclamó la doble autoridad del científico, que sabía qué buscaba y cómo lo hacía. Pero esto eran jactancias huecas, ya que el método de la observación participante malinowskiana era irremediamente subjetivo. La autoridad del antropólogo reposaba sobre su experiencia individual, pero, actuando de mala fe, revelaba poco o nada de esa experiencia al lector. Clifford Geertz introdujo una aproximación hermenéutica más sofisticada, basada en la «interpretación» de los «textos». Hizo visibles los «procesos [creativos, poéticos] mediante los cuales se inventaban los objetos “culturales” y se trataban como entidades con significado». ³⁴ Resultaba patente que un etnógrafo construía datos en un diálogo con los informantes, que eran, a su vez, intérpretes. Pero, según Clifford, Geertz no fue lo suficientemente lejos. Los autores nativos de sus textos continuaban siendo anónimos, figuras indiferenciadas, «los balineses». Y Geertz no se destapaba, no se arriesgó con su identidad. Si una etnografía se fabrica a partir de intercambios entre el etnógrafo y sus informantes nativos, el texto debería describir los mecanismos de dicho proceso, las maniobras y artificios empleados, reconociendo que los nativos pueden estar fabricando y editando textos tan frenéticamente como el etnógrafo. Como la novela ideal de Bakhtin, la etnografía de vanguardia debería representar una conversación multivocal, y debería prestar particular atención a las reinventiones subversivas de la cultura y de la identidad. «Paradigmas de experiencia e interpretación», concluía Clifford, «están sucumbiendo ante paradigmas de diálogo y polifonía». ³⁵

El subtítulo del libro de Clifford es *Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*,* y, de hecho, trata la etnografía como un género literario. La exclusión de la tradición etnográfica positivista, así como del proyecto de comparación cultural al que servía, se lo hace más fácil. ³⁶ Las etnografías le interesan a Clifford en su calidad

34. *Ibid.*, pág. 38.

35. *Ibid.*, pág. 41.

* En la traducción española (véase la nota 20 del presente capítulo), el subtítulo también se ve alterado y se indica «antropología», en vez de «Ethnography» (*N. del t.*)

36. Hay una nota a pie de página impactante en la página 22 de *The Predicament of Culture*, en la cual, Clifford califica el cuerpo de la etnografía al que se va a referir (como siempre en voz pasiva, como inclinándose ante la necesidad, en el sentido más filosófico del vocablo): «Se asume... en la tradición antipositivista de Wilhem Dilthey, que la etnografía es un proceso de interpretación, no de explicación. No se discuten los modos de autoridad basados en las epistemologías científicas».

de formas de escritura, no en tanto que representaciones de algo que puede (o no) existir ahí fuera, en el mundo, tanto si se escribe sobre ello como si no. Coherentemente, no muestra interés alguno en lo que los antropólogos creen haber hallado y no inquiere en el grado en que cada una ha soportado el paso del tiempo y la contrastación con otras monografías y teorías. Por ejemplo, al escribir de Malinowski, el padre fundador de la investigación etnográfica moderna, Clifford se centra en sus problemas de identidad y de representación de sí mismo, así como en la «poesía» de los *Argonautas del Pacífico Occidental*, que Malinowski escribió en 1922. Este trabajo inspiró a Mauss su *Ensayo sobre el don*, publicado en 1924, un clásico de la sociología generalizadora, que todavía invocan con respeto antropólogos de todas las escuelas. Pero Clifford olvida este tipo de desarrollo individual: las etnografías se relacionan únicamente con biografías altamente selectivas de la imaginación del autor.

Mientras Clifford es un crítico de la escritura etnográfica, Renato Rosaldo es un etnógrafo consumado y tiene mayor interés en la clase de conocimiento que se puede ganar en el terreno. En su *Culture and Truth*, publicado en 1989, también rechaza las apelaciones a la autoridad científica, pero, en su lugar, clama por la integridad de la experiencia. Los ilongot, entre los que trabajó como etnógrafo, le habían explicado por qué solían ir a cazar cabezas: era la única forma de enfrentarse con la rabia que seguía al pesar, al dolor por la pérdida de un ser querido o por algún daño espiritual. Rosaldo registró esta explicación cultural en su cuaderno de notas, pero, a continuación, trató de encontrar una explicación sociológica más satisfactoria para las cacerías de cabezas. No llegó a apreciar que significaban la desolación y la rabia para el cazador de cabezas ilongot hasta que él mismo experimentó la trágica pérdida de su mujer, que murió en un accidente mientras estaban haciendo trabajo de campo en Filipinas. Eso le llevó a aceptar la versión ilongot sobre los motivos para las cacerías de cabezas.

La moraleja de esta historia (cuyo título se podría traducir como «Pena y rabia del cazador de cabezas») es que la percepción y la in-

fico-naturales. Al focalizarse en la observación participante en tanto que proceso intersubjetivo situado el centro de la etnografía del siglo xx, este comentario prescinde de un cierto número de fuentes de autoridad: por ejemplo, el peso del conocimiento "de archivo" acumulado sobre determinados grupos, de la perspectiva de la comparación cultural amplia y de los sondeos estadísticos.» Las notas a pie de página son un foco particular de análisis deconstruccionista, así que yo también he sentido un placer particular al dedicarle esta nota a pie de página a una homóloga suya.

tuición se derivan de la experiencia personal. Sólo puedes entender la experiencia de otros si has sufrido algo similar. La buena etnografía se debe basar en la empatía. Si un etnógrafo describe el luto, algún tipo de duelo funerario, debería estar obligado a explicar si él mismo ha conocido una pérdida comparable a la de los que observa. Y los sentimientos cuentan. Rosaldo critica a uno de los padres fundadores de la antropología social británica, A. R. Radcliffe-Brown, por su análisis clásico del llanto ceremonial en las Islas Andamán. Según Radcliffe-Brown, los andamaneses lloran en ocasiones prescritas durante los rituales referidos a las crisis vitales. Interpreta el llanto como un acto simbólico, como una convención. Rosaldo objeta que semejante análisis ignora y devalúa las emociones de los andamaneses cuando luchan por sobrellevar acontecimientos trágicos.

Si el conocimiento sobre pueblos y gentes se consigue mediante la experiencia de tus propias emociones, se deduce que hay que resistirse a las apelaciones a la ciencia. Ninguna perspectiva cultural particular tiene garantizada una autoridad especial, privilegiada. La pretensión de objetividad es una maniobra en una batalla por la autoridad, un ardid ideológico. «Términos tales como *objetividad*, *neutralidad* e *imparcialidad* se refieren a posiciones del sujeto, dotadas en su momento con una gran autoridad institucional», escribe Rosaldo, «pero se podría decir que no son ni más ni menos válidas que las de aquellos actores sociales informados más comprometidos, pero igualmente perceptivos».³⁷ Y había otra razón más para abandonar las viejas ciencias. El mundo había cambiado: se había convertido en poscolonial. «Ya no se pueden sostener las posturas analíticas desarrolladas durante la era colonial (...) Pese a la intensificación del imperialismo norteamericano, el "Tercer Mundo" ha implosionado hacia el interior de las metrópolis.»³⁸ En un mundo donde todas las culturas son híbridas, donde se perforan y se cuestionan todas las lindes culturales, las concepciones tradicionales de cultura ya no tienen sentido. «Todos nosotros habitamos el mundo interdependiente de finales del siglo xx, marcado por los préstamos que atraviesan las porosas fronteras nacionales y culturales que están saturadas de desigualdad, poder y dominación.»³⁹

Los argumentos de Rosaldo acerca de la historia, la ciencia y la cultura son similares a los que Clifford presenta de manera más

37. Véase Rosaldo, *Culture and Truth*, pág. 21.

38. *Ibid.*, pág. 44.

39. *Ibid.*, pág. 217.

elaborada. Sin embargo, con respecto a la identidad, Rosaldo toma un camino distinto. Para Clifford, la identidad se ha descentralizado y fracturado. Se la fabrica con cualquier pilar a mano, no con elementos dados o recibidos, sino con el resultado de una elección angustiada, de un acto imaginativo de resistencia contra el poder en el mejor de los casos. El héroe posmoderno de Clifford está incapacitado por la incertidumbre cuando se trata de saber, juzgar o elegir. Es el WASP* que ha perdido el rumbo. El caso de Rosaldo es muy distinto. Su padre era un profesor extranjero de español en Estados Unidos y él mismo se considera un chicano. Esto no sólo le proporciona una identidad, sino una comunidad, así como una base firme para tomar decisiones teóricas y políticas. «Para mí, como chicano, las cuestiones culturales surgen no sólo de mi disciplina, sino también de una política más personal de identidad y comunidad.»⁴⁰ También es en tanto que chicano, que Rosaldo siente simpatía por los pueblos oprimidos del mundo y su deber es claro: promover «la crítica social confeccionada desde posiciones sociales subordinadas, donde uno puede trabajar más para movilizar la resistencia que para persuadir a los poderosos».⁴¹ Esta crítica está motivada por «la pena y la rabia del cazador de cabezas» o, más bien, por variantes intelectuales de esas emociones primarias, variantes que «van desde la furia intransigente de Fanon, a través de la ira modulada de Frake, hasta las formas más oblicuas de Marx y Hurston, con lo que [la crítica enfurecida] se convierte (...) en un arma para ser usada en el conflicto social». Resuelto su problema identitario, Rosaldo puede ser subjetivo sin sucumbir a la parálisis del relativismo. Su experiencia le confiere una guía auténtica respecto a la ira que siente la gente (real, oprimida). Identidad, política y teoría forman una red de una pieza.

La argumentación de George Marcus y Michael Fischer en su *Anthropology as Cultural Critique*, publicado en 1986, empieza con la observación de que el momento revolucionario de los años sesenta es cosa del pasado. El mundo está cambiando unas vez más y se requieren nuevas perspectivas para representar nuevas realidades. Hoy, las cuestiones candentes son metodológicas. «En su nivel más amplio, el debate contemporáneo trata sobre cómo se debe re-

* WASP, siglas de *white, anglo-saxon protestant*, blanco, anglo-sajón y protestante, que juntas significan «avispa» y que se utilizan para referirse en términos «racioculturales», y a menudo peyorativamente, al núcleo original de la clase dominante en Estados Unidos. (*N. del t.*)

40. *Ibid.*, págs. 10 y 11.

41. *Ibid.*, pág. 195.

presentar un mundo posmoderno emergente en tanto que objeto para el pensamiento social en sus diversas manifestaciones disciplinares contemporáneas».⁴² Para los antropólogos, la cuestión más urgente es cómo escribir sobre otros pueblos y gentes. Marcus y Fischer identifican dos modelos de etnografía que han surgido a partir de discusiones recientes. «Las etnografías de la experiencia» hablan de la vida interior del trabajador de campo que las etnografías interpretativas convencionales dejaban fuera. Como Rosaldo, sus autores forcejean con emociones y con la psicodinámica del yo. Pero incluso los interpretativistas más sensibles y reflexivos pueden descuidar cuestiones relacionadas con el poder y la explotación económica, así como soslayar la insidiosa propagación del capitalismo global. El género alternativo está constituido por las «etnografías político-económicas», que retratan en pequeños lienzos las formas específicas con las que el gigante capitalista «afecta, y a veces moldea, a las culturas de los sujetos etnográficos de prácticamente todas las partes del mundo».⁴³

Estos enfoques parecen irreconciliables por definición. El proyecto de la escuela político-económica proporciona una gran narrativa universal. En desnudo contraste, Marcus y Fischer admiten que la «antropología interpretativa contemporánea no es más que relativismo, rearmado y fortalecido para una era de fermento intelectual».⁴⁴ Y, sin embargo, creen que, de alguna manera, la relativista y subjetiva «etnografía de la experiencia» se puede reconciliar con una sociología neomarxista, aunque conceden que «está por escribir (...) una antropología interpretativa que dé cuenta completamente de sus implicaciones sociales y político-económicas».⁴⁵ La abertura a la «economía política» les proporciona una solución alternativa al problema ético y político del posmoderno. No pueden, como Rosaldo, reclamar una identidad con los oprimidos, pero son libres de apuntar con sus armas a los opresores. El papel de la antropología es ofrecer una «crítica cultural» de Occidente, destapando la naturaleza fáctica e interesada de sus ideologías dominantes, tal como aparecen en el arte, la literatura, los estudios, los medios de comunicación y, naturalmente, las etnografías.

* * *

42. Véase George E. Marcus y Michael M. J. Fischer, *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*, Chicago, University of Chicago Press, 1986, pág. vii.

43. *Ibid.*, pág. 44.

44. *Ibid.*, pág. 33.

45. *Ibid.*, pág. 86.

A pesar de sus diferencias, todos estos autores vuelven sobre unos pocos temas centrales. En el corazón de sus razonamientos hay tres proposiciones ligadas, que no son fáciles de conciliar entre sí y que son susceptibles de críticas por separado. La primera es que ha habido un cambio histórico mundial en términos de comercio cultural. La segunda reza que ya no es posible (si es que lo fue alguna vez) construir explicaciones objetivas sobre otros estilos de vida. La tercera defiende que existe una obligación moral de celebrar la diferencia cultural, de apoyar a aquellos que se están resistiendo a la Occidentalización. Aunque estos escritores están de acuerdo en que hay una transición histórica mundial en marcha, la cronología de la misma es incierta. Es celebre la ubicación que sugirió Virginia Wolf para el pistoletazo inicial, alrededor de 1910. Clifford propone varias fechas sobre las que pivotaría el proceso, incluyendo 1900, 1918 y 1950, mientras que sus colegas parecen considerar los años sesenta como los años críticos. Tampoco la pregunta sobre qué es precisamente lo que está cambiando recibe más que respuestas vagas, pero no hay duda de que algo muy gordo está sucediendo. «La nuestra es definitivamente una época posconial», afirma Rosaldo.⁴⁶ Según Marcus y Fischer: «La sociedad americana, si no (...) las sociedades occidentales globalmente, parecen estar sumidas en un estado de profunda transición».⁴⁷ La medida crucial del cambio es el viraje desde identidades culturales seguras a un estado de flujo cultural. Los eventos desencadenantes son aparentemente el fin del colonialismo y la globalización de la cultura.

A esta historia se le pueden encontrar muchas pegadas, por mucho que se la presente bajo un estilo poético y lleno de alusiones, que la hace difícil de describir y de encasillar. Una objeción que viene rápidamente a la cabeza es que todo lo dicho no responde a tal como los nativos ven las cosas, al menos en Occidente. ¿Dónde están los grandes acontecimientos que dominaban nuestra conciencia durante la pasada generación? Se pasa por alto la Segunda Guerra Mundial y, con ella, el Holocausto. Se ignora la Guerra Fría y, con ella, el estalinismo, la Revolución Cultural maoísta y el callejón sin salida nuclear. Durante casi medio siglo después de la Segunda Guerra Mundial, los americanos contrastaron su propia sociedad con la de la Unión Soviética. En Europa occidental, el Otro relevante durante la pasada generación era la Europa oriental o, quizás, los mismos Estados Unidos. Oriente aparecía bajo la apariencia de la

46. Véase Rosaldo, *Culture and Truth*, pág. 44.

47. Véase Marcus y Fischer, *Anthropology as Cultural Critique*, pág. 9.

OPEP o como un consorcio de «tigres» proteccionistas que manufacturaban coches y artículos de electrónica, enterrando la British Motors y llegando incluso a amenazar a Detroit.

Y sin embargo, sean cuales sean sus excentricidades, la explicación posmoderna de la historia (al menos la versión antropológica) no es tan nueva como se puede antojar a primera vista. Es esencialmente una historia cultural moderna de un tipo que nos es familiar. Su temática es la propagación de la ciencia, la tecnología y los valores utilitaristas a expensas de las pequeñas tradiciones, de las asediadas naciones de la periferia. Es evolucionista, pero su tema puede ser la modernización, la occidentalización, el imperialismo o el capitalismo. Tradicionalmente, dos bandos han disputado acerca de esta visión de la historia: el bando de la Ilustración, que saluda el progreso de los valores universales a costa de las costumbres y supersticiones locales y el bando romántico, que postula la resistencia a esta civilización imperial. Clifford, Marcus y compañía están, naturalmente, del lado romántico, aunque constituyan una facción posmoderna. No valoran la integridad de las antiguas tradiciones y apoyan a las minorías más que a las naciones. De todas maneras, tal como destaca Ernest Gellner, toda la confrontación entre los posmodernos y sus oponentes

se puede ver como una especie de repetición de la batalla entre clasicismo y romanticismo, el primero asociado con la dominación de Europa por parte de una corte francesa con sus maneras y sus principios, el segundo con la eventual reacción de otras naciones, afirmando los valores de sus propias culturas *folk* (...). En nuestra época, además, no sólo consiguieron su liberación las naciones [surgidas] de las antiguas colonias, sino que también fue el período del movimiento feminista y de otros movimientos diversos de autoafirmación por parte de minorías o de grupos oprimidos.⁴⁸

Esta versión de la visión romántica de la historia se vincula con su segundo tema común: los románticos repudian las apelaciones a verdades científicas invariables o a valores humanos compartidos. El conocimiento se construye culturalmente y es culturalmente relativo. No hay absolutos, no hay universales. Se debe tratar la misma ciencia como un discurso cultural, con un propósito ideológico. El positivismo es la ideología deshumanizadora de una clase capi-

48. Véase Ernest Gellner, *Postmodernism, Reason and Religion*, Londres, Routledge, 1992, págs. 26 y 27.

talista, imperialista y patriarcal. Sin embargo, sus pretensiones de objetividad y autoridad no descansan sobre nada más substancial que la retórica. Las invocaciones a la ciencia son juegos de poder disfrazados, estrategias para la imposición de un conjunto de valores sobre todo el mundo. Ernest Gellner ofrece un resumen satírico:

El colonialismo iba de la mano con el positivismo, la descolonización con la hermenéutica, culminando finalmente con el posmodernismo. El positivismo es una forma de imperialismo o, quizás, al revés o ambas cosas. Los hechos lúcidamente presentados y (putativamente) independientes eran las herramientas y la expresión de la dominación colonial; por el contrario, el subjetivismo significa igualdad intercultural y respeto.⁴⁹

Hay una contradicción obvia entre esta epistemología relativista y la pretensión de ser capaz de ubicar con exactitud una crisis cultural cósmica. «Si notamos que el mundo ha cambiado», apunta Gellner, «pareceremos estar en posesión de alguna información objetiva, después de todo».⁵⁰ Hay todavía otra contradicción entre la negativa de que se pueda conseguir un conocimiento objetivo y el firme tono moral que habitualmente emplean estos autores. Pueden no saber nada con seguridad, pero sí saben lo que les gusta. Están al lado de los pueblos del mundo que se resisten a la «occidentalización», la «modernización» o la «globalización». Pero, ¿en razón de qué pueden tomar partido? ¿qué garantiza su afiliación política? ¿en el nombre de qué principios pueden llamarnos a las armas?

Con un estilo característicamente romántico, Clifford castiga a Edward Said por lo que llama un humanismo insulso. Said insiste en los valores universales y se encuentra incómodo con la política identitaria. «¿Resulta útil la noción de una cultura distinta (o de una raza, una religión o una civilización)?», se pregunta Said, «¿o siempre implica autocomplacencia (cuando se trata de la propia) u hostilidad y agresión (cuando se trata de la de otros)?»⁵¹ Señala que la apelación a la identidad cultural se puede usar para «movilizar pasiones atávicamente», llamando a las gentes a la guerra.⁵² Según Clifford, Said insiste tanto en los valores humanos comunes que se queda sin lenguaje para poder escribir decentemente sobre la dife-

49. *Ibid.* pág. 26.

50. *Ibid.* pág. 41.

51. Véase Said, *Orientalism*, pág. 325.

52. Véase Edward Said, *Culture and Imperialism*, Londres, Chatto and Windus, 1993, pág. 42.

rencia. Sin embargo, el propio Clifford tiene una dificultad equivalente para especificar qué es lo que la gente tiene en común. «Recalcar (...) la naturaleza paradójica del conocimiento etnográfico», admite, «significa cuestionar cualquier base estable o esencial sobre la que asentar las similitudes humanas».⁵³ En el fondo, Said es un cosmopolita que pide una respuesta humana común a dilemas humanos. Clifford opta por la diferencia y espera que las consecuencias sean benignas. Está preparado para cuestionar «cualquier base estable o esencial sobre la que asentar las similitudes humanas», para enfatizar las diferencias a expensas de aquello que ridiculiza como cosmopolitismo (un muletilla que tiene su propio pedigrí siniestro en los discursos totalitarios modernos). Pero Clifford se queda sin ninguna buena razón para respaldar a las víctimas de la globalización.

Resta una dificultad relacionada con todo esto que se podría denominar el problema de la legitimidad. ¿Quién puede hablar por el Otro? Tradicionalmente, la izquierda europea ha acordado una autoridad especial a los líderes procedentes de la clase obrera. En la tradición del nacionalismo romántico, sólo el nativo puede hablar por el nativo. Si la trifulca es más bien entre los imperialistas y sus víctimas, y si sólo la identidad confiere la autoridad necesaria para hablar, entonces, se debe ceder el campo a quien pueda declarar un origen compartido con las víctimas. Estas premisas son obviamente problemáticas, y no sólo porque hay nativos y nativos, facciones y portavoces que compiten entre sí, incluyendo, a menudo, a dos viejos oponentes, el modernizador y el tradicionalista. Con seguridad, deben haber diferencias entre hablar sobre alguien y hablar en nombre de alguien, entre pretender representar a alguien en un contexto político y ofrecer una representación de sus creencias o acciones.

Esta oposición maniquea entre nativos y colonialistas, entre oprimidos y opresores, también puede imponer una uniformidad fáctica en todos los pueblos poscoloniales, esencializándolos, presionándolos para que representen el papel de una víctima estereotipada en una especie de drama de la Pasión occidental. Y el rol que se les ofrece tiene ciertamente sus inconvenientes. Para empezar, a pesar de las esperanzas de Gandhi, la resistencia a la ciencia y a la tecnología no es ni mucho menos universal en el mundo poscolonial. Al contrario, hace una generación, Lévi-Strauss apuntó que los dirigentes de los nuevos estados clamaban por *más* tecnología occi-

53. Véase Clifford, *The Predicament of Culture*, pág. 145.

dental.⁵⁴ Tampoco las sociedades poscoloniales saludan forzosamente el énfasis en la diferencia cultural. En muchos lugares, las experiencias históricas han engendrado escepticismo, incluso hostilidad, hacia la celebración de las diferencias culturales, que se ha explotado frecuentemente en políticas de «divide y vencerás». En Sudáfrica, el lenguaje de la identidad cultural, la ideología del destino cultural, ha sostenido una tiranía espantosa. Los inmigrantes instalados en Occidente también se pueden sentir turbados por la exhortación a mimar sus diferencias respecto a la sociedad anfitriona y a construir a partir de ellas, cuando, tal vez, gustarían de disfrutar de la oportunidad de convertirse en ciudadanos sin adjetivos ni designaciones compuestas que tengan que aclarar constantemente su posición en la comunidad.

¿Qué tiene que decir el profeta de la diferencia de aquellos que se resisten al imperialismo, pero predicán un humanismo universal? Edward Said, por ejemplo, incómodo con las apelaciones a la diferencia y a la identidad, denuncia la presunción de que «sólo las mujeres pueden entender la experiencia femenina, sólo los judíos pueden entender el sufrimiento judío, sólo los antiguos colonizados pueden entender la experiencia colonial».⁵⁵ Lila Abu-Lughod, que se identifica como una feminista y una *halfie* (de *half*, «mitad», mitad americana, mitad árabe), se opone al énfasis en la diferencia cultural en términos parecidos, aduciendo que la aserción de la diferencia conlleva una aserción de la jerarquía que «siempre entraña la violencia de la represión o de la ignorancia de otras formas de diferencia» (el género, por ejemplo, puede tener una significación transcultural). Concluye diciendo que «quizás los antropólogos deberían tomar en consideración posibles estrategias para escribir contra la cultura», y les urge a realzar, a poner de manifiesto «las similitudes en todas nuestras vidas».⁵⁶

Dejando de lado sus problemas lógicos, el movimiento posmoderno ha tenido un efecto paralizante sobre la disciplina antropológica. Niega la posibilidad de una antropología cultural comparada. Promete un avance rompedor en la etnografía, y ha habido algunas etnografías posmodernas exitosas e imaginativas, pero su efecto principal ha sido poner tan nerviosos a los jóvenes etnógrafos que se

54. Véase Lévi-Strauss, *Race and History*, París, UNESCO, 1952 (trad. cast.: *Raza e historia*, Madrid, Cátedra, 1996).

55. Véase Said, *Culture and Imperialism*, pág. 35.

56. Véase Lila Abu-Lughod, «Writing Against Culture», en Richard Fox (comp.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, Santa Fe, School of American Research Press, 1991, págs. 140, 147 y 157.

hace muy difícil convencerlos para que se acerquen lo más mínimo al trabajo de campo. Presienten que se verán «acosados», señala Geertz, «por graves incertidumbres internas, lo que casi da lugar a una especie de hipocondría epistemológica, en relación con cómo puede uno saber que cualquier cosa que diga sobre otras formas de vida es, de hecho, como uno lo dice».⁵⁷

Entonces, ¿por qué este movimiento intelectual ha tenido tanto éxito? Una posibilidad —de la que muchos se han hecho eco, hasta el punto de convertirla en una verdadera campaña— es que el posmodernismo sea una ideología a la carta del consumidor, pero esto apenas cuadra con la hostilidad refleja de los posmodernistas hacia el Sueño Americano. Otros han localizado su atractivo más específicamente en el seno de las universidades. Joel Kahn sugiere que, «quizás, lo que es más chocante sobre todo este debate acerca de la cultura y la diferencia es lo poco que se parece relacionar con el mundo exterior a la academia, y lo mucho que parece centrarse en temas como el currículum, la selección de estudiantes, las prácticas de contratación, la promoción, las plazas y demás factores que conciernen principalmente a los académicos».⁵⁸ También se ha dejado escapar, pues, la innoble sugerencia de que el programa posmoderno ha servido a propósitos útiles en las batallas por la promoción y el poder académico. «Estas proclamaciones se deben ver como maniobras políticas en el seno de la comunidad académica», según Paul Rabinow, en una contribución ocasionalmente subversiva a *Writing Culture*. La audiencia para la que escriben Clifford y el resto está cerca de casa, «es la academia en los años ochenta. De ahí que, aunque sin ser del todo falso, situar la crisis de representación en el contexto de la ruptura de la descolonización es... básicamente tangencial a la cuestión en juego».⁵⁹ Tal como Gellner resume esta argumentación, «*Sturm und Drang und Tenure* [*Sturm und Drang y Plaza*] podría ser bien bien su eslogan».^{60*}

57. Véase Clifford Geertz, *Works and Lives: The Anthropologist as Author*, Standford, Standford University Press, 1988 (trad. cast.: *El antropólogo como autor*, Barcelona, Paidós, 1989).

58. Véase Joel Kahn, *Culture, Multiculture, Postculture*, Londres, Sage, 1995.

59. Véase Paul Rabinow, «Representations are Social Facts», en Clifford y Marcus (comps.), *Writing Culture*, pág. 252.

60. Véase Ernest Gellner, *Postmodernism, Reason and Religion*, pág. 27.

* *Sturm und Drang* es el título de un drama que da nombre a un movimiento literario protagonizado en Alemania por algunos jóvenes de finales del siglo XVIII (1770-1782) que rechazaban rotundamente las normas de la crítica francesa imperantes en la Ilustración y se caracterizaban por la extravagancia en la expresión de las pasiones más violentas. La denominación se utiliza frecuentemente en inglés (a

Sin duda, estas consideraciones son relevantes, pero se podría aplicar a cualquier novedad académica. No explican en absoluto por qué este movimiento ha arraigado en la antropología. Es mejor empezar recordando el éxito de Geertz al reorientar la antropología cultural en Estados Unidos como una disciplina en el seno de las humanidades. Cuando el viento cambió en los departamentos de filosofía y de literatura, obviamente, los antropólogos se inclinaron a variar su derrota en consecuencia. Si la cultura era un texto, las interpretaciones de la cultura dependerían de lo que los expertos acreditados dijese que es un texto. Geertz esperaba que la antropología reformara las humanidades, pero el efecto de su programa fue subordinar las preocupaciones teóricas de la antropología cultural a las de las principales disciplinas humanistas. Todas compartían el mismo objeto, todas estaban en el mismo juego: la interpretación de la cultura. Y la forma canónica de la cultura la constituían la literatura y el arte.

Pero los antropólogos posmodernos americanos también se apoyaban en un movimiento social, en el cual, «la diferencia» (identidad étnica, género, orientación sexual, incluso minusvalías) se había convertido en la plataforma para reivindicar derechos colectivos. Había una lógica común en todas estas reivindicaciones: no eran accidentes biológicos los que generaban las diferencias, sino identidades culturales, y las identidades culturales debían ser respetadas y afirmadas. La ortodoxia dominante ya no era más que una posición cultural que se había convertido en hegemónica. La civilización occidental era simplemente la cultura preferida de una determinada élite masculina blanca. Mientras que, en Europa, el posmodernismo fue un lamento por el fin del marxismo, en Estados Unidos, se convirtió en una fuente de respaldo ideológico a las identidades políticas, un movimiento que estableció sus centros neurálgicos en las facultades de letras de las universidades americanas.

veces traducido como *Storm and stress*) para designar períodos de fermento intelectual. (*N. del t.*)

Capítulo 7

CULTURA, DIFERENCIA, IDENTIDAD

El rasgo más extraordinario de su carácter intelectual [del jefe basuto, Moshoeshoe] es su talento para la generalización. Mientras el Sr. Casalis le está leyendo cualquier fragmento de historia antigua o moderna, lo que hace a veces a petición suya, su mente está siempre ocupada con la filosofía del tema en cuestión y llega a expresarse en ocasiones con sentimientos que bordean el éxtasis, golpeándose el muslo con la mano derecha y recostándose en el sofá del misionero, como un hombre que ha encontrado un nuevo principio o nuevas pruebas que venía persiguiendo largamente. «Casalis», le explicará, «veo que los hombres han sido lo mismo en todas las épocas. Griegos, romanos, franceses, ingleses y basutos, todos tienen una naturaleza común».

*A missionary's report on the Basotho Chief,
Moshoeshoe, written in 1843*¹

En los días que corren, los antropólogos se ponen notablemente nerviosos cuando discuten sobre la cultura, lo que en apariencia es sorprendente, ya que la antropología de la cultura es algo así como la historia de un éxito. Mientras que otros venerables conceptos se han ido disipando hasta desaparecer del discurso de las ciencias sociales, incluso los posmodernos pueden continuar hablando de cultura con naturalidad, aunque, si es necesario, lo hagan entre comillas. Compárese con el destino de personalidad, estructura social, clase o, más recientemente, género. De hecho, la cultura está hoy más de moda que nunca. Otras disciplinas recurren al concepto y

1. Citado en Leonard Thompson, *Survival in Two Worlds: Moshoeshoe of Lesotho, 1786-1870*, Oxford, Clarendon Press, 1975, pág. 81.

una nueva especialidad, los estudios culturales, se consagra totalmente a ella.

Hasta hace bien poco, también había un alto nivel de consenso sobre el concepto. Incluso hoy en día, se podría confeccionar una lista de hipótesis acerca de la cultura a la que muchos antropólogos darían su visto bueno con alegría (al menos, si se les permitiese anotar al margen sus reservas personales). Primera, la cultura no es un asunto de raza; se aprende, no la llevamos en nuestros genes (esto se admite inmediatamente, aunque, en algunos círculos, hay ahora más interés en saber qué es lo que pueden dar exactamente de sí los genes). Segunda, esta cultura humana común ha avanzado. Estamos hablando aquí de la muy *longue durée*, del muy largo plazo; sin duda, el progreso ha sido desigual y susceptible de retrocesos, pero se han ido acumulando avances tecnológicos irreversibles en un *tempo* cada vez más acelerado. El progreso técnico se puede medir y sus efectos se pueden rastrear en la propagación y el crecimiento de la población humana, así como en el desarrollo de sistemas sociales paulatinamente más complejos y de mayor escala (este punto quizás se aceptaría más a regañadientes, y sólo matizando que lo que unos pueden saludar como una nueva aurora, para otros, puede ser una catástrofe).

Tercero, existe un acuerdo general acerca de lo que implica la cultura en el sentido en el que han utilizado la palabra muchos antropólogos culturales americanos, escribiendo sobre la cultura *kwa-kiutl* o, incluso, estadounidense, más que sobre una civilización global. En esta acepción, la cultura es esencialmente una cuestión de ideas y valores, un molde mental colectivo. Las ideas y valores, la cosmología, la moralidad y la estética se expresan mediante símbolos y, consecuentemente, si el medio es el mensaje, se puede describir la cultura como un sistema simbólico. Los antropólogos americanos también tienden a poner énfasis en que estos símbolos, ideas y valores aparecen en un espectro de formas de una diversidad casi infinita. A un cierto nivel, esto es una proposición empírica (*different folks, different strokes*, «sobre gustos no hay nada escrito»). Sin embargo, a menudo se aduce un relativismo filosófico convencido, a partir de la observación de que no sólo las costumbres, sino también los valores son variables. Parece seguirse que no existen criterios generales válidos que permitan juzgar los principios y prácticas culturales (para hacer pegadizo este argumento, ayuda el restar importancia a lo que la gente tiene en común, aparte, naturalmente, de su capacidad para desarrollar culturas muy distintas).

Esta concepción de cultura es la que se ha convertido en moneda de cambio habitual, y no únicamente en América. Como era natural, los antropólogos acogieron favorablemente la popularización de sus ideas, creyendo que iban a fomentar una mayor tolerancia, pero continuaban suponiendo que se les reconocería como expertos académicos en la materia. Sin embargo, aunque todo el mundo habla ahora de cultura, no miran a los antropólogos en busca de guía. Condescender con esto puede resultar duro. «Los antropólogos se han estado quejando mucho de que las nuevas especializaciones académicas sobre la “cultura”, como los estudios culturales, los han ignorado, así como también lo han hecho las manifestaciones del “multiculturalismo”, tanto académicas como extra-académicas», escribe el antropólogo Terence Turner. «Como esperando a que nos sacasen a la pista en el baile intelectual del momento, muchos de nosotros nos hemos sentado una y otra vez a esperar que se nos preguntara, para, así, poder impartir nuestra sabiduría superior, y más de uno se ha quedado resentido al ver que las invitaciones nunca llegan.»²

Esta imagen cultural resulta más bien caduca. No puedo imaginar a mis colegas esperando vanamente que los saquen a bailar, aunque algunas veces hacen pensar en los propietarios de una tienda de *delicatessen* pasada de moda, situada en algún rincón poco frecuentado del centro comercial. Pero Turner ha puesto el dedo en la llaga en cuanto a la razón que ha hecho que los antropólogos perdieran cuota de mercado en el bazar de la cultura. El debate sobre la cultural ha vuelto a ser político. «El *multiculturalismo*, a diferencia de la antropología», indica Turner, «es primariamente un movimiento para el cambio».³ Algo parecido había pasado antes en la historia intelectual de la teoría de la cultura, y más de una vez, ya que el concepto siempre ha llevado una doble vida. Recluida durante la mayor parte del tiempo entre las paredes de bibliotecas y aulas, la cultura siempre tiene una oreja atenta a lo que pasa en el mundo, a los gritos que llegan desde las barricadas, y, de vez en cuando, se pierde en sueños de guerra o revolución. En los años cincuenta, Talcott Parsons, Clyde Kluckhohn y Alfred Kroeber trataron de promover una ciencia de la cultura objetiva y, en la siguiente generación, Clifford Geertz reivindicó para ella una hermenéutica cerebral

2. Véase Terence Turner, «Anthropology and Multiculturalism: What is Anthropology that Multiculturalists Should Be Mindful of It? *Cultural Anthropology*, vol. 8, n° 4, 1993, pág. 411.

3. *Ibid.*, pág. 412.

y autónoma. Pero el estudioso Dr. Jekyll bebió una vez más su poción y el subversivo Mr. Hyde salió a las calles. En los años noventa, en América, apenas se puede distinguir la política cultural de la teoría de la cultura. Inevitablemente, se dejó de lado a los antropólogos. Para una generación politizada, los ensayos sobre las peleas de gallos en Bali parecían extraños, alejados de la acción.

En respuesta, algunos antropólogos americanos han apremiado a sus colegas para que desciendan a la arena política, para que sostengan la percepción de la antropología en el debate público. Al fin y al cabo, desde Herder, pasando por Nietzsche, hasta Adorno, Gramsci, Elias o Williams, los grandes escritores de la cultura nunca dudaron sobre su condición política. En antropología, Boas, Malinowski, Mead o Lévi-Strauss no titubearon al abordar amplios temas políticos. Incluso el antropólogo escéptico puede encontrarse con que el actual discurso politizado sobre la cultura provoca reflexiones incómodas sobre las implicaciones de la teoría antropológica.

* * *

La nueva disciplina académica conocida como «estudios culturales» representa un potente desafío para la antropología cultural. En los estudios culturales, la «cultura» incluye las bellas artes, la literatura y la erudición, la materia del currículum de las humanidades, pero también admite el arte negro de los medios de comunicación y la esfera vagamente demarcada de la cultura popular (una mezcla de lo que se solía llamar folklore y del arte proletario, más deportes). Estas formas de cultura se valoran de manera muy diferente. A grandes trazos, se sospecha de la alta cultura oficial, mientras se condena la cultura de masas como sucedáneo, si no como corrupción irremediable (aunque, dentro del ramo, se puede condescender con un cierto placer obtenido de los culebrones); sin embargo, se trata con simpatía a la cultura popular.

Los académicos radicales no contemplan la alta cultura como un bien común, que deba ser conservado y transmitido. La «cultura» de élite se debe entender más bien como una forma conspicua de consumo, una marca de estatus. Apuntala el poder opresivo de la clase dirigente y su fetichización silencia y reduce el poder de la mayoría. En la América multicultural, se dice que los estudios sobre Civilización Occidental alienan a los estudiantes con otros orígenes y bagajes. Pero el intelectual crítico se siente incluso mucho más turbado por el poder cultural esgrimido por los medios de comunicación. Instrumentos del capital, los *mass media* no solo venden re-

frescos, sino también falsas aspiraciones. Repasando una influyente antología de estudios culturales, Stefan Collini resalta los casi paranoicos celos que reconcomen a los críticos de la producción cultural:

La sospecha es que muchas formas de actividad cultural son esencialmente un disfraz del hecho de que Alguien está Tratando de Presionar a Otro (...) apenas hay una página de este grueso volumen en la que no se nos diga que alguien que posee algún tipo de poder (...) está tratando de “dominar”, “suprimir”, “ocluir”, “mistificar”, “explotar”, “marginalizar” (...) a otro y, en respuesta a tales intenciones, el deber de quien se introduce en los Estudios Culturales es “subvertir”, “desenmascarar”, “impugnar”, “deslegitimar”, “intervenir”, “luchar contra”.⁴

La mayor esperanza para semejante resistencia reside en la cultura popular y, por consiguiente, ésta se convirtió en el foco inicial de los estudios culturales. Durante los años sesenta, cuando los estudios culturales se desarrollaron en las universidades británicas, inspirados en Raymond Williams y enraizados en la Nueva Izquierda, la cultura popular era el tema candente. Y no porque se la considerara necesariamente como benigna, ya que, como recuerda Stuart Hall, uno de los pioneros del ramo, siempre existía el riesgo que los poderosos la cooptaran para su propio servicio: «Es parcialmente en ella donde se urge y donde se obtiene la hegemonía». Por otra parte, en el grado en que la gente pudiera controlar la cultura popular, «ésta es uno de los lugares donde el socialismo se podría constituir».⁵

Sea celebrando la cultura popular o poniendo su granito de arena para combatir la hegemonía, los estudios culturales siempre han sido al mismo tiempo una búsqueda académica y un movimiento político. La crítica política y la cultural se funden en el estudio del cine, la televisión y los deportes, mientras que la propaganda política de los activistas de clase, raza y género rebate el mensaje opresivo de los medios de comunicación. La portada de la revista interna-

4. Véase Stefan Collini, «Badly Connected: The Passionate Intensity of Cultural Studies», *Victorian Studies*, verano de 1993, pág. 457. Se trata de una larga reseña crítica de Lawrence Grossberg, Cary Nelson y Paula A. Treichler (comps.), *Cultural Studies*, Londres, Routledge, 1992.

5. Véase Stuart Hall, «Notes on Deconstructing “the Popular”», en R. Samuel (comp.), *People's History and Socialist Theory*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1981.

cional *Cultural Studies* declara que está «dedicada a la noción de que el estudio de los procesos culturales y, especialmente, de la cultura popular, es importante, complejo y gratificante, tanto académica como políticamente». En Europa, por lo menos, se da por sentado que los practicantes de los estudios culturales son de izquierdas. «Todas las premisas básicas de los estudios culturales son marxistas», escribe John Storey.⁶ El marxismo ha tenido menos influencia en Estados Unidos, pero los estudios culturales en América se caracterizan por la tradicional reticencia radical a separar teoría y práctica. El especialista cultural se puede comprometer perfectamente en ambas, sin tener que abandonar su puesto, probablemente en una universidad, en un departamento de literatura o de educación. Los temas políticos apremiantes están presentes por doquier, teniendo relación con la adscripción de alumnos y docentes, así como con la definición del «canon», de la bibliografía recomendada.

Se podría defender que la antropología se incorporase a los estudios culturales, si realmente tiene el deber cívico de desenmascarar al enemigo (capitalismo, hegemonía occidental, patriarcado). Ése era el eje central de Marcus y Fischer en su *Anthropology as Cultural Critique*, así que, en un ensayo de 1992, George Marcus apremiaba específicamente a la antropología cultural a refundirse como una rama de los estudios culturales.⁷ Muchos estudiantes han respondido con entusiasmo a esta llamada, pareciéndoles que estudiar los programas de televisión en una sala de estar familiar es moralmente menos problemático y, quizás, más fácil en general que aventurarse en el territorio del Otro.

Como mínimo, los antropólogos se ven apremiados para incorporar las proposiciones centrales de los estudios culturales: que la cultura sirve al poder y que es (y debe ser) contestada. Ahí hay claramente algo. Aunque la cultura no sea lo mismo que la ideología, sin duda hay un lugar para una descripción crítica de los mercados de la cultura. Pero muchos antropólogos se sienten estafados por el programa de los estudios culturales. La objeción obvia es que, cuando se restringe la cultura a las artes, los medios de comunicación y el sistema educacional, se trata sólo con una parte de lo que los antropólogos entienden por cultura y, además, desde una perspectiva muy particular. Sólo se singularizan un puñado de ins-

6. Véase John Storey, «Cultural Studies», en Adam Kuper y Jessica Kuper (comps.), *The Social Science Encyclopedia*, Londres, Routledge, 1996, pág. 160.

7. Véase George E. Marcus, «Introduction», en George E. Marcus (comp.), *Rereading Cultural Anthropology*, Durham, Duke University Press, 1992.

tituciones como productoras culturales. La principal preocupación es saber quién las paga y a qué intereses sirven. Además, en semejantes ejercicios no queda sitio para la tradicional caridad cultural de los antropólogos. Los productos culturales no se juzgan con criterios estéticos, sino aplicando el dilema simplista del pensador radical: o liberador u opresivo. Este compromiso activista también nutre una desafortunada tendencia a avalar ciertas clases de censura (ridiculizada en su mayoría por sus oponentes en tanto que «corrección política»).

Finalmente, el modelo para operar con la cultura se asienta en una comprensión de lo que le está ocurriendo a la moderna sociedad de consumo occidental. Cuando miran hacia fuera, cosa que no hacen a menudo, lo que ven los especialistas en estudios culturales es un proceso de americanización (llamado globalización). El resto del mundo está aparentemente condenado a repetir el drama que tuvo su *première* en la metrópolis. Sujeto a los mismos medios de comunicación, todo el mundo recreará las mismas luchas. Luego, el etnógrafo tradicional, que intenta saber cómo es la vida en alguna aldea, tiene poco que decir sobre todo esto. Y, en consecuencia, las monografías sobre asuntos rurales se quedan en los estantes, mientras que las editoriales compiten por relatos de cómo interpretan las telenovelas mexicanas los urbanitas indonesios.

* * *

Si los antropólogos americanos contemplan ansiosamente los estudios culturales como una amenaza, muchos consideran el multiculturalismo como una oportunidad. Y, sin embargo, el último puede representar un desafío más subversivo, dado que es una traducción política de algunas ideas nucleares sobre la cultura que los antropólogos podrían suscribir, en una forma más matizada. En consecuencia, suscita preguntas inquietantes sobre las implicaciones de sus propias teorías.

Hay que reconocer de inmediato que el multiculturalismo no es un movimiento social coherente. Algunos de sus simpatizantes incluso desdeñarían la etiqueta. Entre aquellos que se describen a sí mismos como multiculturalistas, se discriminan escuelas, facciones y tendencias. Terence Turner, por ejemplo, opone un multiculturalismo de la *diferencia* (deplorable, según él) a un multiculturalismo *crítico* (que juzga admirable).⁸ El multiculturalismo de la diferencia

8. Véase Turner, «Anthropology and Multiculturalism.»

se mira el ombligo y se hincha de orgullo con la importancia que concede a una cultura determinada y con sus pretensiones de superioridad. En contraste, el multiculturalismo crítico mira hacia fuera, se organiza para cuestionar los prejuicios culturales de la clase social dominante e intenta sacar a la luz las miserias del discurso hegemónico. En realidad, este multiculturalismo crítico está intensamente influido por los estudios culturales y, en América, los estudios culturales críticos han adoptado buena parte del programa multicultural (esta tendencia también ha hecho su aparición en Gran Bretaña; el programa del *master* en estudios culturales de la Universidad de Leeds aborda «temas de política de la representación, sexualidad y género, raza e ideas sobre la diferencia»). Tanto se han acercado los dos movimientos que Lawrence Grossberg, el editor de la influyente revista *Cultural Studies*, destaca una «tendencia perceptible a equiparar los estudios culturales con la teoría y la política de la identidad y de la diferencia».⁹

No obstante, a pesar de las distinciones reales que se pueden establecer entre sus diversas modalidades, todas las formas de multiculturalismo comparten ciertas premisas. Y, aunque sus teóricos académicos citan a filósofos europeos, y pese a que su influencia haya traspasado el Atlántico, propagándose particularmente en Gran Bretaña, los principios subyacentes del multiculturalismo son distintivamente americanos. Basado en los departamentos de humanidades de las universidades, el multiculturalismo es la última y la más americana de las críticas a la ideología del *establishment*. Se hace eco de discursos disidentes anteriores que, en su día, estuvieron de moda en los campus, demandando que se confiriera poder a los débiles y llamando a su emancipación.

9. Véase Lawrence Grossberg, «Identity and Cultural Studies», en Stuart Hall y Paul du Gay (comps.), *Questions of Cultural Identity*, Londres, Sage, 1996. pág. 87

Terence Turner señala que el desarrollo de los estudios culturales «influyó directamente el ascenso del multiculturalismo. Los estudios culturales también se preocupan de subculturas, medios de comunicación y tipos de representación de los grupos situados en los márgenes de las clases hegemónicas y de los grupos de estatus elevado en las sociedades británica y americana. Como el multiculturalismo, representa un movimiento descentralizador en el estudio y la enseñanza de la cultura, y los conceptos de trabajo que ha elaborado alrededor de la idea de cultura han tenido una influencia indirecta en el multiculturalismo. Los dos movimientos han implicado esencialmente a la misma audiencia, a la misma parroquia académica (principalmente estudiantes de inglés y de otras literaturas contemporáneas), y han mostrado una indiferencia similar hacia la antropología, a medida que desarrollaban sus propias aproximaciones a la cultura.» Véase Turner, «Anthropology and Multiculturalism», pág. 420.

El objetivo común es reemplazar la ideología del *melting pot* americano por lo que es, en efecto, una ideología de la antiasimilación. Los multiculturalistas rechazan que los inmigrantes deban ser asimilados por la corriente principal de americanos —incluso llega a negar que dicha «corriente» exista— y que deban compartir los mismos ideales y aspiraciones. Al contrario, la América de los multiculturalistas está fragmentada culturalmente. No contemplan este hecho como un problema en sí mismo. El problema no es que las diferencias existan, sino que se las trate con desdén, como desviaciones de la norma. Una cultura hegemónica (blanca, anglosajona, de clase media, masculina y heterosexual) impone sus reglas sobre el resto. Sus diferencias los definen: son no blancos, no «anglos», no de clase media, no machos, no «hetero».

Desde un cierto punto de vista, el grupo dominante simplemente impone sus propias características ideales como la norma definitoria y tacha de desviado —etiqueta— a cualquiera que sea diferente. Una perspectiva alternativa sugiere que estas minorías son auténticamente diferentes desde el punto de vista de sus propios miembros. Son lo que son porque cada grupo posee su propia cultura. El grupo dirigente los oprime negando la igualdad —o la equivalencia— de los valores y símbolos de sus culturas. Rehusa reconocer sus diferencias o bien las devalúa. El multiculturalista traslada estas posiciones a un programa político, afirmando el derecho a ser diferente y el valor de la diferencia. Se debe garantizar a cada circunscripción cultural una buena medida de autodeterminación y una voz igual en los asuntos colectivos.

El multiculturalismo está lejanamente relacionado con ciertos discursos de la Contrailustración acerca de la identidad étnica. No asombra que su enemigo hereditario, la concepción ilustrada de una civilización humana común, conducida por una nación de vanguardia, también persista en América. De hecho, florece. Su premisa es que la nación sólo puede ser fuerte y unida si hay un consenso cultural. La crítica cultural preocupa a los conservadores porque la celebración de la diferencia socava los valores comunes y amenaza la coherencia nacional. Además, los conservadores están de acuerdo en que la cultura se transmite a través de la educación y de los medios de comunicación y les inquieta que los multiculturalistas estén afianzados en posiciones de poder en muchos colegios y universidades, en diarios y emisoras de televisión; en todos esos lugares, están estratégicamente situados para poder promocionar la diferencia. En la medida en que tengan éxito, los multiculturalistas podrán hacer peligrar el liderazgo americano en los asuntos del

mundo. Eso sería una catástrofe, ya que América ha asumido la carga de la civilización universal (descrita a veces por sus oponentes como la carga del hombre blanco). Restableciendo el proyecto neoinstituido, Samuel Huntington afirma que América debe permanecer unida si debe aglutinar a las fuerzas occidentales en la lucha que se avecina con la barbarie.¹⁰

El protagonista en la lucha multicultural no es el trabajador ni el ciudadano, sino el actor cultural. La identidad cultural dicta la política, que versa sobre el control de la cultura. La noción de identidad es central para este discurso, pero, aunque se suele dar por sentada, no es fácil de definir. A primera vista, la palabra *identidad* conforma un oxímoron —un encadenamiento retórico de palabras aparentemente contradictorias— cuando se usa en relación con un individuo, dado que ¿cómo un individuo puede no ser igual a sí mismo o a sí misma? En psicología, la identidad se puede referir a la continuidad de una personalidad en el tiempo: se es idéntico (más o menos) a lo que se era, en su día. Sin embargo, más habitualmente, la noción de identidad se conecta más bien con la idea de que el yo tiene algunas propiedades esenciales y otras contingentes. Hay un yo real, que puede no corresponder con la persona que parece ser. Podría elegir disfrazar elementos de mi verdadero yo que permanecen escondidos para el mundo, podría verme forzado a hacerlo o incluso podría no ser capaz de encontrar mi propia voz ni de reconocermé a mí mismo en las representaciones que me rodean.

Este moderno conglomerado de ideas comporta una carga moral que podría ser de inspiración protestante. En la tradición protestante, existe la idea de que una voz calmada habla dentro de cada uno, la voz de la conciencia, a la cual debemos escuchar, sin dejar pasar los ruidos del mundo. Es la manera como Dios nos habla. La doctrina romántica entendía esta voz interior como una representación de la verdadera naturaleza de la persona. Hay, pues, la obligación moral de cavar profundamente dentro de uno mismo para descubrir quién se es realmente. Según Charles Taylor, esta noción del verdadero yo «surge a la vez que un ideal, el de ser honesto conmigo mismo y con mi propia manera de ser (...) Si no lo hago, no habré entendido en absoluto de qué trata mi vida, habré perdido lo que ser humano significa para mí».¹¹

10. Véase Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*, Nueva York, Simon and Schuster, 1996 (trad. cast.: *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona, Paidós, 1998).

11. Véase Charles Taylor (comp.), *Multiculturalism: Examining the Politics of*

Pero la identidad no es sólo una cuestión privada. Se debe vivir ahí afuera, en el mundo, inmerso en un diálogo con los otros. De acuerdo con los constructivistas, la identidad se fabrica en dicho diálogo, pero no es ése el modo como se experimenta. Desde un punto de vista subjetivo, la identidad se descubre dentro de uno mismo e implica identidad con otros. El yo interior encuentra su hogar en el mundo participando en la identidad de una colectividad (por ejemplo, una nación, una minoría étnica, una clase social, o un movimiento religioso). Esta identificación se expresa a menudo en términos exaltados y místicos. El yo real (mi alma, dirían algunos, aunque no los sociólogos, claro está) se une a la vida espiritual de la comunidad. Tal como lo explicaba Georg Simmel a principios de siglo, expresándose en el lenguaje del alto idealismo, «el cultivo [personal] sólo llega si, a través de una armonía secreta, los contenidos absorbidos del reino suprapersonal parecen desplegar sólo aquello que ya existe dentro del alma, como su propia tendencia instintiva o como la prefiguración interna de su perfección subjetiva».¹² Para decirlo de una forma más prosaica, la idea es que la identidad se realiza mediante la participación en la cultura: «los conceptos de construcción identitaria y cultura», señala Zygmunt Bauman, «nacieron juntos, como no podía ser de otra forma».¹³

La identidad cultural va de la mano de la política. Una persona sólo podrá ser libre en la arena cultural apropiada, donde se respeten sus valores, como hombre o mujer. Por lo tanto, cada nación debe ser independiente. En una sociedad multicultural, se debe respetar, incluso alentar, la diferencia cultural. Todo esto, claro está, forma parte de una cierta tradición europea liberal, pero, inevitablemente, suscita un problema para otra tradición política liberal, dominante en América y basada en el principio de que todos los ciudadanos son iguales —y lo mismo— ante la ley. Charles Taylor ha intentado hallar alguna base para conciliar estas dos tradiciones liberales, pero se trata de una tarea imposible. Esto no es así única-

Recognition, Princeton, Princeton University Press, 1994, pág. 28 (se parte de una versión ampliada de una conferencia impartida por Taylor en 1992, «Multiculturalism and "the Politics of Recognition"», editada e introducida por Amy Gutman).

12. Citado en Fritz K. Ringer, *The Decline of the German Mandarins: The German Academic Community, 1890-1933*, Cambridge, Harvard University Press, 1969., pág. 107.

13. Véase Zygmunt Bauman, «From Pilgrim to Tourist —or a Short History of Identity», en Stuart Hall y Paul du Gay (comps.), *Questions of Cultural Identity*, Londres, Sage, 1996, pág. 19.

mente porque la política cultural requiera, en realidad, una discriminación positiva, aunque este problema exista, sino también porque, al mismo tiempo, exige conformidad. Una vez se ha establecido una identidad cultural, se produce una presión que empuja a vivirla, incluso aunque eso signifique sacrificar la propia individualidad.

Comentando esta argumentación, K. Anthony Appiah objeta que Taylor infravalora el coste de definir la identidad en términos culturales. Un individuo puede no estar dispuesto a aceptar un rol estereotipado o a atenerse a una línea de separación de bandos. Sin embargo, al revelarse como un gay o al hacer causa común con otros afroamericanos, una persona puede descubrir que se espera de él que se adapte a unas expectativas estrictas de cómo se ha de comportar. «Pedir respeto para la gente en tanto que gays o negros requiere que haya algunos guiones asociados con ser un afroamericano o con tener deseos hacia personas del mismo sexo. Habrá formas adecuadas de ser negro y gay, expectativas que satisfacer, demandas que establecer. Es en este punto en el que alguien que se tome en serio la autonomía se preguntará si no hemos reemplazado una clase de tiranía por otra.»¹⁴ En breve, Appiah rechaza la política del reconocimiento precisamente porque entra en conflicto con el individualismo liberal, como, de hecho, debe hacer.

Se podía argüir que este dilema sólo aparece en las sociedades occidentales modernas, que otorgan un gran valor al individualismo. Pero, de todas maneras, en esas sociedades es un tema totalmente real. América, en particular, ha enfatizado tradicionalmente el derecho a la realización individual. Al mismo tiempo, para el inmigrante, o para el miembro de un grupo minoritario, las identidades colectivas cuentan. En un ensayo autobiográfico, Erik Erikson señalaba que, cuando empezó a utilizar las expresiones «identidad» e «identidad en crisis», durante los años treinta y cuarenta, «parecían derivar naturalmente de la experiencia de la emigración, la inmigración y la americanización».¹⁵

Sopesando estos dos valores, identidades colectivas contra identidades personales, el sacrificio de la individualidad en interés de la solidaridad cultural puede parecer una alternativa de futuro nada atractiva, incluso repugnante. También puede haber una razón estratégica para poner énfasis en los derechos individuales al tratar

14. Véase K. Anthony Appiah, «Identity, Authenticity, Survival», en Taylor (comp.), *Multiculturalism*, págs. 162 y 163.

15. Véase Erik H. Erikson, «"Identity Crisis" in Autobiographic Perspective», en *Life History and the Historical Moment*, Nueva York, Norton, 1975, pág. 43.

con la sociedad en sentido más amplio. En la práctica, los miembros de los grupos minoritarios son más susceptibles de tener problemas debidos a discriminaciones raciales, religiosas o legales que por una negación más sutil de su reconocimiento cultural. Más que reivindicar un derecho a ser diferente, en semejante situación, podría parecer más sensato insistir en el derecho a un tratamiento igual y similar. Por lo que respecta a América, Michael Walzer opta al final por el liberalismo, culturalmente ciego, basado en la igualdad de derechos [individuales] «en parte, al menos, porque pienso que quienes inmigran a sociedades como ésta ya han hecho también esa misma elección (...) las comunidades que han creado aquí son distintas de las que conocían antes, precisamente en este sentido de adaptarse a la idea liberal de derechos individuales y de verse significativamente modeladas por ella».¹⁶

* * *

En su día, los debates sobre cultura e identidad en Estados Unidos se inspiraban en problemas relacionados con la inmigración. En los años cincuenta y sesenta, el tema era la raza más que la inmigración y, en particular, el lugar de los afroamericanos en la sociedad. Se formularon preguntas incómodas sobre las realidades de los derechos civiles en América y sobre la disposición y la voluntad de asimilar a las minorías. Se sugirió que, quizás, los afroamericanos se deberían establecer como una nación separada. Pero la política cultural durante los años ochenta y noventa ha estado más centrada en categorías de gente que, superficialmente, son muy diferentes de los grupos de inmigrantes, los nativos americanos o los negros americanos: grupos definidos por el género, por ejemplo, la orientación sexual, las minusvalías o las creencias religiosas.

Se ha intentado apuntar que todas estas minorías, nuevas y viejas, se encuentran en una situación similar, aunque ser negro en América parece ser una cosa distinta a ser judío, hispanohablante o lesbiana. En cualquier caso, una característica distintiva obvia de estas minorías autodefinidas es que sólo han logrado alguna visibilidad recientemente, aunque a veces se defiende que categorías como «los gays» o los «Musulmanes Negros» ya existían antes de ser reconocidas, incluso por sus miembros. Un segundo rasgo distintivo de la nueva política cultural es que la identidad parece ser

16. Véase Michael Walzer, «Comment», en Taylor (comp.), *Multiculturalism*, pág. 103.

una cuestión de elección, aunque las creencias subyacentes parecen suponer que, al igual que la colectividad tiene una auténtica identidad que surgirá en su momento, también el individuo tiene una identidad necesaria con respecto a una colectividad cultural particular, incluso si ese vínculo permanece por descubrir, tal vez tras un período de negación. Luego, pese a que la noción americana popular de identidad cultural se ha extendido más allá de los grupos étnicos, hasta alcanzar otros tipos de minorías, continúa siendo doblemente esencialista: uno tiene una identidad esencial que, a su vez, deriva del carácter esencial de la colectividad a la que pertenece. La adscripción a un grupo se puede establecer únicamente después de un prolongado proceso de autoinspección, pero no se puede escapar a la propia identidad. Hay algo todavía más esencial que la ha fijado: la naturaleza misma de cada uno.

Los antropólogos contemporáneos se sienten inquietos con el esencialismo implícito en esta teoría popular de la cultura. Los sofisticados estudiosos a los que Turner llama multiculturalistas críticos (para distinguirlos de los esencializadores naíf) rehuyen la conclusión de que la identidad sea primordial, heredada, incluso biológicamente dada. Su discurso identitario tira contra el determinismo biológico y contra cualquier clase de esencialismo. Son antirracistas, antisexistas y están contra la discriminación por edad. Insisten, además, en que tanto la cultura como la identidad son construidas, inventadas, fabricaciones discursivas inestables. Todas las culturas están fragmentadas, resultan impugnadas internamente y presentan fronteras porosas. La búsqueda de la identidad es una lucha existencial desesperada por conjuntar un estilo de vida que se puede mantener al menos por un breve lapso de tiempo.

Y, sin embargo, están comprometidos con el valor de la diferencia y no saldrían adelante sin las ideas de cultura y de identidad. Así, James Clifford, por ejemplo, se describe a sí mismo como «esforzándose por un concepto que pueda preservar las funciones diferenciadoras de la cultura al tiempo que conciba la identidad colectiva como un proceso de invención híbrido y, a menudo, discontinuo».¹⁷ Por su parte, Roger Keesing se queja de que, «en la práctica, los antropólogos posmodernos americanos, con sus raíces en la tradición constructivista interpretativa / cultural, invocan la alteridad radical, frecuentemente de manera retórica» y asumen que las diferentes identidades se arraigan en una diferencia cultural preexistente. Cita como ilustración algunos pasajes de *Anthropology*

17. Véase Clifford, *The Predicament of Culture*, pág. 10.

as *Cultural Critique* de Marcus y Fischer, en los cuales, los autores «charlan sobre “las experiencias más íntimas del ser persona (...) distintivo de culturas determinadas”, así como de la “masculinidad marroquí”, que sólo sería “superficialmente similar a la masculinidad en otras culturas”. “¿Qué pasa [preguntan] si las personas, en otras culturas, actúan desde concepciones diferentes del individuo?”».¹⁸

Los antropólogos americanos contemporáneos repudian las ideas populares, según las cuales, las diferencias son naturales y la identidad cultural se debe fundar sobre una identidad biológica primordial. Sin embargo, una retórica que pone gran énfasis en la diferencia y en la identidad no es la mejor ubicada para contrarrestar semejantes opiniones. Al contrario, la insistencia en que se pueden observar diferencias radicales entre pueblos y gentes sirve para sostenerlas. Esto se evidencia de inmediato en un repaso a las argumentaciones dedicadas a todo un amplio abanico de temas delicados, por ejemplo, aquellas que pretenden que los tesoros culturales se deben devolver a sus tierras nativas o las que objetan la idea de que un académico blanco sea el director de un programa de estudios afroamericanos. Porque, ¿cómo se puede conocer si la identidad cultural de una persona es auténtica? Sólo si se asume que la identidad se fija por filiación.

En Estados Unidos, esta especie de lógica se suele dar por hecha en el discurso popular. Así pues, no puede extrañar que la palabra cultura se utilice como eufemismo políticamente correcto de raza. Walter Benn Michaels ha demostrado cuán inseparables son estos dos conceptos, incluso en algunos discursos muy sofisticados. Los escritores americanos que invocan la identidad y la diferencia culturales no abandonan necesariamente la idea de raza en favor de la de cultura. Más bien tienden a asumir que «sólo cuando sabemos de qué raza somos, podemos decir cuál es nuestra cultura».¹⁹

No hay nada nuevo en esto, ni es un enfoque que se puede obviar fácilmente en tanto que vulgarización de una idea más sutil y aceptable. Aunque Michaels presta particular atención a las fuentes literarias, también muestra que los antropólogos Sapir y Herskovits echaron mano de un argumento esencialista del tipo mencionado.

18. Véase Roger M. Keesing, «Theories of Culture Revisited», en Robert Borofsky (comp.), *Assessing Cultural Anthropology*, Nueva York, McGraw-Hill, 1994, pág. 302. Las citas encapsuladas en la segunda cita de Keesing proceden de Marcus y Fischer, *Anthropology as Cultural Critique*, págs. 62 y 45.

19. Véase Walter Benn Michaels, *Our America: Nativism, Modernism, and Pluralism*, Durham, Duke University Press, 1995, pág. 15.

Cuando Sapir describía un indio americano como «habiéndose deslizado del cálido abrazo de una cultura al aire frío de una existencia fragmentaria», estaba asumiendo que uno nace en una cultura, incluso aunque no la tenga:

si la cultura india fuera simplemente idéntica a su conducta y sin relación alguna con su raza, entonces, nunca podría haberse deslizado fuera de su cálido abrazo. Para poderse perder, una cultura se debe poder separar de la conducta de uno y, para poderse separar de la conducta de uno, se debe poder anclar en la raza. La crítica que hace Sapir de la raza mediante la cultura es, en realidad, la continuación de la raza a través de la cultura.²⁰

El caso de Herskovits es bastante distinto. Empezó como un boasiano tradicional, para el que la cultura era algo adquirido, intercambiable, compuesto de préstamos. La memoria racial era un mito. Las costumbres ancestrales africanas no persistían en América. La cultura afroamericana pronto se había convertido en americana, sin ninguna ambigüedad. Cualquier diferencia que se pudiera detectar en Harlem sólo reflejaba los remanentes de la vida rural en el sur. Pero, en *The Myth of the Negro Past* (1941), Herskovits seguía un razonamiento muy diferente. Entonces, insistía en que los negros americanos poseían en algún sentido una cultura africana, aunque aparentemente la hubiesen perdido. «Las cosas que los negros africanos solían hacer cuentan como pasado del negro americano», comenta Michaels, «únicamente porque ambos, el africano y el americano eran “el negro”». Naturalmente, los motivos de Herskovits no tenían nada de racistas. Sin embargo, tal como comenta Michaels, su «culturalismo antirracista» parece requerir un «compromiso con la identidad racial».²¹

«El concepto moderno de cultura no es (...) una crítica del racismo», concluye Michaels, «es una forma de racismo. Y, de hecho, a medida que ha aumentado el escepticismo sobre la definición biológica de raza, se ha convertido, al menos entre los intelectuales, en la forma de racismo dominante».²² Lo mismo se aplica a la identidad: «lo que está mal de la identidad cultural es que carece de sentido si no recurre a la identidad racial que dice repudiar (en sus ma-

nifestaciones corrientes)».²³ Los antirracistas celebran la identidad chicana y apoyan los derechos particulares del chicano, pero esos derechos sólo estarán al alcance de aquel que nace chicano. Aunque Michaels no lo saca a relucir, una argumentación parecida se podría desarrollar en referencia a algunos discursos feministas. Aunque insisten en que el «género» (culturalmente construido) no deriva directamente de la biología del «sexo», las apelaciones a la solidaridad de género proceden en la práctica a partir de la aceptación tácita de que la identidad depende de la biología. Tal vez, ésta sea la razón por la cual los activistas gays están dispuestos a creer que puede haber un gen de la homosexualidad.

Una alternativa a esta deriva hacia el esencialismo es hacer de la identidad una construcción cultural. En este supuesto, la cultura inviste a la persona con una identidad. Pero esto es hacer de la cultura (o del discurso) el único poder sobre la tierra y, en apariencia, un poder sin una justificación independiente. Simplemente es o, mejor, simplemente se hace a sí mismo. Además, Stuart Hall indica que, una vez ha culminado la maniobra anterior, el analista se queda sin manera alguna de explicar por qué una persona en particular acaba gozando de una identidad específica.²⁴ Las dificultades se multiplican si se pretende que tanto la cultura como la identidad son productos de procesos libres de invención, que cada persona —él o ella— erige su propia identidad, eligiendo entre lealtades, creencias y valores distintos. La identidad —«el proceso inventivo híbrido y a menudo discontinuo» de Clifford— es, así, una cuestión de estilo de vida, elegida a capricho o, desde una perspectiva más tenebrosa, dictada por la moda.

Éste es un viraje popular en los textos recientes de los estudios culturales. David Chaney, por ejemplo, nos urge a pensar sobre los estilos de vida como «marcos interpretativos» que «facilitan la adaptación creativa», «una ejemplificación particular de una estética de la representación».²⁵ Pero, por mucho énfasis que se ponga en actos imaginativos, creativos, los análisis no tardan en reintroducir nociones convencionales de cultura y de comunidad (puedes elegir ser un vegetariano, pero tienes que ir de compras al mismo supermercado que todo el mundo, así como seguir el libro de recetas para vegetarianos y explicarte ante tu madre). El propio Chaney admite

20. *Ibid.*, págs. 121 y 122. La cita de Sapir es de su ensayo «Culture, Genuine and Spurious», 1924, pág. 318.

21. Véase Michaels, *Our America*, pág. 127.

22. *Ibid.*, pág. 129.

23. *Ibid.*, pág. 142.

24. Véase Stuart Hall, «Who Needs Identity?» en Stuart Hall y Paul du Gay (comps.), *Questions of Cultural Identity*, Londres Sage, 1996, págs. 1-17.

25. Véase David Chaney, *The Cultural Turn*, Londres, Routledge, 1994, pág. 208

inmediatamente que «la cultura es siempre el puente entre los individuos y sus identidades colectivas». En consecuencia, un estilo de vida es meramente una manera de vestir (o nutrir) una identidad. Chaney tiene la pretensión más bien vaga de que los estilos de vida «proporcionan una mediación entre la individualidad y la comunidad apropiadamente ambigua para la sociedad posmoderna», pero es difícil ver que es lo que añade esta fórmula tortuosa a la idea convencional de identidad.

* * *

Otro aspecto problemático del multiculturalismo es el culto a la diferencia, que parece a veces el único valor indiscutible. Para James Clifford, la cultura representa «la capacidad continuada de los grupos para construir una diferencia real». Es por esa razón por la que debemos preservar «las funciones diferencial y relativista del concepto» y evitar «el planteamiento de esencias cosmopolitas y denominadores comunes humanos».²⁶

Se pueden hacer muchas críticas a esta postura. Lévi-Strauss, por ejemplo, sugería que muchos pueblos insisten en su carácter único y en su diferencia respecto a los demás, tendiendo a contemplar las costumbres de los otros como monstruosas y escandalosas, y a negarles una humanidad plena a sus protagonistas. Justo después del descubrimiento de América, los españoles enviaron comisiones para comprobar si los nativos tenían alma, mientras que los nativos, por su parte, se afanaban en ahogar a los prisioneros blancos para ver si sus cadáveres se pudrían. Esta fe en la diferencia y en la superioridad propia puede ser una ilusión útil, pero, en cualquier caso, continúa siendo una ilusión. Un bárbaro es «antes que nada aquél que cree en la barbarie».²⁷ Lévi-Strauss ha instado firmemente a los antropólogos a que demuestren que las diferencias entre los pueblos no se deben medir con una única escala, ya que los valores son culturalmente variables, y, al mismo tiempo, les ha reclamado que afirmen que las diferencias humanas se inscriben en un fundamento común único. La medida de la uniformidad humana es nuestra capacidad compartida de aprender, de tomar prestado y de asimilar. Los grandes avances históricos se han dado en distintas

partes del mundo. Todas las culturas son multiculturales: «todas las culturas son el resultado de un batiburrillo de mescolanzas y préstamos que ha venido ocurriendo desde el principio de los tiempos, aunque con ritmos diferentes». En cierto sentido, es aquello que compartimos lo que produce la diferencia entre nosotros, algo que, a su vez, depende de nuestras relaciones. «La diversidad está menos en función del aislamiento de los grupos que de las relaciones que los unen.»²⁸

Otro tipo de objeción al culto a la diferencia, que debe preocupar a sus abogados, es que, en general, las cosas no aparecen así a los ojos de aquellos que tienen que abrirse camino entre extranjeros. A pesar de la supuesta realidad inevitable de la alteridad y la fuerza del determinismo cultural, el hecho es que, en general, los inmigrantes, refugiados y comerciantes parecen arreglárselas muy bien en sus nuevos hogares, dadas las oportunidades que se les presentan; no olvidan sus orígenes, pero se adaptan. Saben lo que están haciendo, enseñan tácticas a los novatos y escriben a casa para transmitir sus experiencias (su éxito práctico debería convencer a los etnógrafos, perplejos por el atolladero del determinismo cultural, de que es posible aprender otra forma de vida, tan bien como lo hacen muchos inmigrantes, así como escribir sobre ella tan efectivamente como ellos hacen). Como Gerd Baumann ha mostrado tan bien, los inmigrantes (como los etnógrafos) también pueden aprender a manipular con gran fluidez los discursos dominantes acerca de la cultura, si eso les conviene.²⁹ El éxito estriba en aprender una lengua, afirmar intereses comunes y captar similitudes, al tiempo que se aprende a reconocer dónde radican las diferencias significativas y qué significan, aunque sólo sea para minimizarlas o para hacerles frente.

En breve, en contra de lo que predice la teoría, la experiencia de pasar de un contexto cultural a otro no incrementa necesariamente el sentimiento de diferencia. Haciendo una crítica a la teoría moderna de la cultura, generalmente con una actitud de empatía, el difunto Roger Keesing se vio empujado a insistir que sus propias experiencias en el terreno no le habían dejado la impresión de una naturaleza radical de la otredad. «Hace poco pasé unas semanas inmerso en conversaciones con un brillante joven kwaio (grupo étnico de las Islas Salomon), que todavía practica su religión ancestral

26. Véase Clifford, *The Predicament of Culture*, págs. 274 y 275.

27. Véase Claude Lévi-Strauss, «Race and Culture», reimpresso en su colección de ensayos *The View from Afar*, Oxford, Blackwell, 1985, pág. 330 (el original se había publicado en 1971).

28. Véase Lévi-Strauss, *Race and History*.

29. Véase Gerd Baumann, *Contesting Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

y vive en un mundo en que la magia, el ritual y las conversaciones con los muertos son el pan de cada día», escribía.

La alteridad cultural de Maenaa'adi es quizás tan radical como la que más en el mundo de los primeros años noventa (aunque él también vive en los *collages* de nuestro tiempo, montando en autobuses y comprobando la hora en su reloj de pulsera cuando va a la ciudad). Da por hecho que si su sombra se proyectase en una grieta en la que se hubiera arrojado el cadáver de un leproso, moriría de la lepra. También da por seguro que cada noche su sombra se encuentra con las sombras, los espectros, de sus antepasados, que le mandan mensajes sobre asuntos pendientes. Recita encantamientos mágicos una docena de veces al día, con una fe absoluta en que funcionarán. Obviamente, no pretendo que la experiencia del mundo de Maenaa'adi y la mía sean meras variantes menores la una de la otra. Hay más que eso. Sin embargo, se tome el texto que se tome, no veo razón alguna para inferir que la manera pragmática con la que se abre camino en el mundo sea cualitativamente distinta de la manera como yo lo hago; ni tampoco sus sentidos de la individualidad y de la capacidad agente (o de la personalidad y la causalidad o como se les quiera llamar), culturalmente contruidos, me parecen asombrosamente distintos de los míos.³⁰

Éste es el testamento de un etnógrafo sobresaliente, que consagró toda una vida al estudio de los kwaio. No debería ser una sorpresa. Los buenos etnógrafos, como los inmigrantes de éxito, se sienten frecuentemente conmocionados por las continuidades entre el más exótico de los escenarios de trabajo de campo y sus propias ciudades o pueblos de origen. En algún punto, pueden parar de preocuparse acerca de si la comprensión intercultural está más allá de su alcance, y centrar sus preocupaciones, más bien, en tratar de decidir si, por algún azar malicioso, no habrán caído en una sociedad que casi no vale la pena describir, dado que todo resulta tan prosaico y familiar.

* * *

Las teorías modernas de la cultura reciclan otras anteriores y se prestan a propósitos políticos similares. También cada una de ellas ha de hacer frente a objeciones bien fundadas por parte de sus riva-

les. Formuladas en términos ambiguos y débiles, todas las teorías dicen algo que, hoy por hoy, es bastante obvio y que apenas merece ser destacado, aunque la luz difusa que emiten pueda ser ocasionalmente útil. Sólo retienen el poder de impactar, incluso de interesar, cuando se las establece con fuerza, pero, entonces, sus pretensiones parecen exageradas, no reconciliables con lo que conocemos por propia experiencia. Además, a pleno rendimiento, tenemos razones para sospechar que no son buenas para la salud.

Estas teorías comparten una debilidad fundamental. Nociones complejas como cultura o discurso inhiben el análisis de las relaciones entre variables que se aglutinan en un todo. Hasta las sofisticadas formulaciones modernas tienden a representar la cultura —o el discurso— como un sistema único, aunque atravesado por todo tipo de incoherencias y polémicas. De todas maneras, para entender la cultura, la debemos deconstruir. Se deberían separar las creencias religiosas, los rituales, el conocimiento, los valores morales, las artes, los géneros retóricos y demás, en vez de atarlos junto en un solo hatillo etiquetado como cultura, conciencia colectiva, superestructura o discurso. Al separar estos elementos, se obliga a explorar las configuraciones cambiantes de las relaciones mutuas entre lenguaje, conocimiento, técnicas, ideologías políticas, rituales, mercaderías y demás.

Se puede replicar argumentando que la abstracción de un sistema de procesos culturales es un requerimiento puramente metodológico. Se puede tratar adecuadamente la esfera cultural como si fuese un todo autónomo, si bien sólo por motivos analíticos. Pero el problema reaparece agudizado, cuando se convierte este artificio metodológico (habitualmente implícito) en la presunción de que la cultura se puede explicar en sus propios términos, una maniobra que incapacitará los futuros análisis. He tratado de mostrar que los principales estudios de caso etnográficos de Geertz, Schneider y Sahlins se pueden tratar como experimentos críticos del determinismo cultural. Fallan cuando se hacen demasiado ambiciosos y presumen que es la cultura la que rige y que otros factores se pueden excluir del estudio de los procesos culturales y del comportamiento social.

Una estrategia bien establecida es un tratamiento preliminar de la cultura como si fuese un sistema aislado (un subsistema en la terminología parsoniana). Posteriormente, los resultados se deben encajar con el análisis de los procesos sociales o biológicos. Dejando de lado las problemáticas imágenes de sistemas y subsistemas, esto todavía supone tratar la cultura como un todo, que se relaciona

30. Véase Roger Keesing, «Theories of Culture Revisited», pág. 304.

como un todo con cualquier otra cosa. Sin embargo, si se desagregan los elementos de una cultura, no suele ser difícil mostrar que las partes están ligadas por separado a disposiciones administrativas específicas, presiones económicas, constreñimientos biológicos y así, sucesivamente. «Así, una "cultura"», concluía Eric Wolf, «se ve mejor como una serie de procesos que construyen, reconstruyen y desmantelan materiales culturales, en respuesta a determinantes identificables».³¹

Para Roy D'Andrade, un rasgo central en la antropología cognitiva moderna, ha sido precisamente

el fraccionamiento de la cultura en partes (...) en unidades cognitivamente formadas —rasgos, prototipos, esquemas, proposiciones, teorías, etc.—, lo que ha hecho posible un teoría *atomizada* de la cultura, es decir, una teoría sobre las «piezas» de la cultura, su composición y su relación con otras cosas.³²

La concepción que D'Andrade tiene de la cultura es psicológica —está «en la mente»—, pero el mismo razonamiento se podría esgrimir si se la concibe como una especie de discurso público, comparable al lenguaje. Continuaría teniendo sentido romperla en partes y observar si los elementos de la mezcla compleja de la cultura pueden tener sus propias «relaciones específicas (aunque no fijas) con otras cosas». Quizás el parentesco y la división sexual del trabajo tengan algo que ver, al fin y al cabo, con la biología de la reproducción; o, como insistía Foucault, el conocimiento se tenga que entender en relación al poder; o, como escribe Bourdieu, las artes se deban analizar en referencia a su financiación y al prestigio que confieren al *connaisseur*; y la identidad cultural sólo se pueda entender cuando se la contextualiza en un sistema electoral determinado.

En resumen, aislar una esfera cultural y tratarla en sus propios términos es una pobre estrategia. Parsons intentó una síntesis entre la teoría de la cultura, la teoría social y la psicología. Fracaso, aunque no sin cierta grandeza, y, de hecho, a menos que podamos separar los diversos procesos aglutinados bajo la rúbrica de cultura, y a menos que, después de hacerlo, miremos más allá del campo cultural hacia otros procesos, a menos que hagamos todo eso, poco

31. Véase Eric Wolf, *Europe and the People without History*, Berkeley, University of California Press, 1982, pág. 387.

32. Véase Roy D'Andrade, *The Development of Cognitive Anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pág. 247.

avanzaremos en la comprensión de lo que continuamos llamando cultura. Por el mismo tipo de razón, la identidad cultural nunca puede suministrar una guía de vida adecuada. Todos tenemos identidades múltiples. Incluso si acepto que tengo una identidad cultural primaria, puedo no querer conformarme con ella. Además, no sería muy práctico. Opero en el mercado, vivo a través de mi cuerpo, me debato en manos de otros. Si tuviera que contemplarme únicamente como un ser cultural, poco espacio me restaría para maniobrar y para cuestionar el mundo en el que me encuentro. Y, para acabar, existe una objeción moral a la teoría de la cultura: tiende a desviar nuestra atención de lo que tenemos en común, en vez de animarnos a establecer comunicaciones que trasciendan las fronteras nacionales, étnicas y religiosas, para aventurarnos seguidamente a través de ellas.

LECTURAS COMPLEMENTARIAS

Véase Joel S. Kahn, *Culture, Multiculture, Postculture*, Londres, Sage, 1995.

AGRADECIMIENTOS

Emprendí este proyecto con una cierta inquietud, pero en las circunstancias más perfectas que pudiera imaginar, mientras era miembro del Instituto de Estudios Avanzados de Princeton. Agradezco a Clifford Geertz que me invitara a pasar un año en ese idílico lugar, y extendiendo mi agradecimiento a Anna Tsing y a Stefan Collini, miembros de número que me permitieron contrastar mis ideas con ellos sin queja alguna. Anna Tsing me acompañaba en inacabables paseos vespertinos por el bosque del Instituto, intentando enseñarme algo sobre la antropología americana contemporánea, y concedió a mis borradores el beneficio de su amigable, pero riguroso escrutinio. Stefan Collini me empujó con tacto a mejorar mi visión de las tradiciones europeas y, subsecuentemente, asumió la lectura crítica de un borrador del libro completo. La Fundación Rockefeller me permitió generosamente pasar un mes en su centro de Bellagio para consumir la penúltima etapa del proyecto. Por otra parte, en un estadio temprano del proceso, había presentado un esbozo del argumento de la futura obra en el Instituto de Estudios Avanzados, en la Universidad de Harvard y en la Universidad York, en Toronto; más adelante, hice lo propio con un resumen más elaborado en Bellagio, en la École Normale Supérieure de París y en la Universidad de Oslo. En cada una de las fases me beneficié de un criticismo constructivo.

David Schneider y Marshall Sahlins me suministraron amablemente materiales que me podían poner en antecedentes, así como copias de comunicaciones, artículos o trabajos. Durante el año que pasé en Princeton, mantuve regularmente conversaciones telefóni-

cas con David Schneider y su muerte, acaecida poco después de mi regreso a Inglaterra, fue un duro y triste golpe. Él aguardaba con interés lo que sabía que sería una relación crítica de su trabajo y yo esperaba gozar de su respuesta. Ira Bashkow y Harold Scheffler leyeron el capítulo sobre David Schneider, el cual presenté en un animado seminario en la London School of Economics. Robert Borofsky, Benoit d'Estoile, Gerald Gaillard y Nicholas Thomas me comentaron el capítulo sobre Marshall Sahlins, que constituyó la base de una comunicación presentada en la Maison Française, en Oxford. Henk Driessen y Léontien Visser leyeron el capítulo sobre Clifford Geertz que fue discutido en un seminario en la Universidad de Manchester.

David Gellner, Eric Hirsch y Cristina Toren, mis colegas en la Universidad de Brunel, siempre estaban preparados para comentar mis borradores, así como Simon Kuper, Richard Kuper, Evie Plaice y Julie Reeves. Mi editor en Harvard University Press, Michael Fisher, resultó al mismo tiempo alentador y estricto, con lo cual, no dejé de trabajar ni en los momentos de desfallecimiento. Como siempre, Mary Ellen Geer actuó como una revisora de edición meticulosa y comprensiva. Mi mujer, Jessica Kuper, me apoyó desde el principio hasta el final. Disfruté conmigo de Princeton, se leyó cada capítulo —a veces más de una vez— y siempre resultó ser mi mejor editor.

SOBRE LAS NOTAS Y LA BIBLIOGRAFÍA

He sugerido lecturas complementarias allí donde me ha parecido útil dirigir al lector hacia fuentes y antecedentes generales, que completasen las referencias más específicas citadas en las notas.

Menciono a continuación algunas obras que proporcionan alternativas a la perspectiva sobre la cultura desarrollada en el presente libro: Michael Carrithers, *Why Humans Have Culture. Explaining Anthropology and Social Diversity* (Oxford, Oxford University Press, 1992; trad. cast.: *¿Por qué los humanos tenemos cultura?*, Madrid, Alianza, 1995); Morris Freilich y otros (comps.), *The Relevance of Culture* (Nueva York, Bergen & Garvey, 1989); Bennet M. Berger, *An Essay on Culture: Symbolic Structure and Social Structure* (Berkeley, University of California Press, 1995); y Margaret Archer, *Culture and Agency* (Cambridge, Cambridge University Press, 1996).

ÍNDICE ANALÍTICO Y DE NOMBRES

- Abu-Lughod, Lila, 258
Adorno, Theodor, 47, 264
Analogía textual, 38, 103, 128, 131-136, 249, 260. *Véase también* Ficción
Antropología francesa, 197-198, 234, 239
Antropología social británica, 16, 76, 152, 153, 174, 175, 177, 239
Antropología, 31-32, 37-38
— cuatro campos, 154
— determinismo cultural en antropología, 35, 196, 234
— virajes hacia el estudio del significado, 102, 240, 260
— y el concepto de cultura, 34, 71-74, 77-78, 200
— y estudios culturales, 263, 267
— y multiculturalismo, 267
— y neoevolucionismo, 189-191, 195, 199, 234, 255
— y Parsons, 33-34, 71-74, 87-90
— y posmodernismo, 241-260, 262
— y raza, 32, 80, 82, 262, 275-276
— y relativismo cultural, 189, 190, 199, 240
Apartheid, 14-15
Appiah, K. Anthony, 272
Apter, David, 104
Arnold, Matthew, 11, 23, 27, 54, 56, 59-60, 61, 62, 64, 77-78
— comparación con Tylor, 77-78
— sobre la cultura, 59, 82, 246
Aron, Raymond, 101
Augé, Marc, 197

Bali, 35, 98, 243
peleas de gallos, 115, 128-131, 264

Barbarie, 22, 43, 45, 270, 278
Barthes, Roland, 197
Bashkow, Ira, 184
Bastian, Adolf, 31, 80
Bauman, Zygmunt, 271
Baumann, Gerd, 20, 279
Becker, Howard, 88
Benedict, Ruth, 79, 80, 82, 149
Bentham, Jeremy, 27, 60, 128, 129
Benveniste, Emile, 45
Berkeley, Universidad de California, Departamento de Antropología, 98, 153
Bildung, 27, 49
Biología y cultura, 29-30, 32, 150, 156
Blake, William, 58
Bloch, Marc, 42
Boas, Franz, 204, 206, 264
— sobre la cultura, 75, 78-80, 82, 85-86
— y la antropología americana, 32, 79, 86
— y la escuela de etnología de Berlín, 31, 79, 190
Boeke, J. H., 105, 107
Borofsky, Robert, 217, 224-225
Bourdieu, Pierre, 23, 240, 282
Braudel, Fernand, 209
Brightman, Robert, 38
Broder, Charles, 182
Bruner, Jerome, 141
Buck, Peter, 210
Burke, Kenneth, 102-103, 142

Capitalismo, 26, 60, 65, 69, 236, 243, 253, 266
Carlyle, James, 58, 60, 61, 64

- Centro para el Estudio Avanzado en Ciencias de la Conducta (Center for Advanced Study in the Behavioral Sciences), Standford, 87, 98, 153
- Chaney, David, 277
- Chase, Stuart, 11-12
- Chicago, Universidad de:
- actividad de Geertz, 98, 153-155
 - actividad de Sahlins, 195
 - actividad de Schneider, 153-155
 - departamento de Antropología, 154
- Chomsky, Noam, 37
- Cicerón, 49
- Civilización, 22, 24, 26, 28, 76
- artificial, 51
 - aura sacra, 47
 - como sustituta laica de la religión, 46
 - discurso francés, 24, 28, 63, 77
 - historia del término, 43-44
 - visión de Arnold, 59-60
 - visión de Coleridge, 59
 - visión de Elias, 48-51
 - visión de Febvre, 41-45
 - visión de Freud, 50-51
 - visión de Mauss, 44
 - y ciencia, 25
 - y cultura, 25, 26, 32, 50, 53, 55, 76, 82, 83, 85
 - y progreso, 27, 42-45, 46, 57, 77-78, 81, 83, 190
 - y punto de vista católico, 26-27
 - y tecnología, 45
- Clifford, James, 244, 245, 259
- *Predicament of culture*, 245-250, 257, 274, 278
 - sobre la cultura, 246-248
 - sobre la diferencia, 245-246, 247, 256-257, 274
 - sobre la identidad, 248, 252, 274, 277
- Coleridge, Samuel Taylor, 27, 56, 60, 61, 64
- sobre la cultura y la civilización, 59
- Collini, Stefan, 265
- Columbia, Universidad de:
- presencia de la antropología, 189, 193
- Comité para el Estudio Comparativo de las Nuevas Naciones, 98-99, 104, 155
- Comte, Auguste, 26
- Conrad, Joseph, 248
- Constant, Benjamin, 47
- Contrailustración:
- discurso contrailustrado sobre la cultura, 25, 29, 66, 269
- Cook, capitán James, 209-221
- identificado con Lono, 210-211, 212-216, 223-224, 227
 - muerte, 212
 - visión de Obeyesekere, 224-230
 - visión de Sahlins, 210, 212, 213-216, 222-231
- Cultura:
- adquisición de su significado moderno, 78, 80-91
 - ciencia de la, 36
 - como forma de hablar sobre la diferencia, 247
 - como fuente explicativa, 13
 - como lenguaje, 36, 37
 - como opuesta a civilización, 25, 26, 33, 50-51, 53, 55, 77, 83, 85
 - como opuesta a la biología, 30, 149-150, 156
 - como sistema autónomo, 89, 281
 - concepciones antropológicas, 61, 72-77, 199-200, 261-263, 266
 - concepto occidental, 20, 21, 172
 - cultura y culturas, 79
 - de élite, 23, 61, 63, 264
 - de masas, 23, 62, 264
 - debilidades de la teoría de la cultura, 281-282
 - dependiente de préstamos, 31
 - discurso alemán, 23, 24, 27, 29, 44, 48-54, 69, 78, 79, 80, 87
 - disgregada, 282
 - e identidad, 269-278

- e instinto, 51
 - importancia, 35, 120-121, 142
 - impugnación, 38, 244
 - métodos de estudio, 36-37
 - mundial, 56-57
 - no-ciencia de la, 36, 37
 - popular, 23, 62, 264, 266
 - un texto, 37
 - uso popular en los Estados Unidos, 32, 276
 - visión de Arnold, 59-60
 - visión de Boas, 75, 79-80, 82, 86
 - visión de Clifford, 246-249
 - visión de Elias, 48-51
 - visión de Eliot, 54-57
 - visión de Freud, 50-51
 - visión de Geertz, 35, 96, 103, 118-122, 140, 142-144
 - visión de Kroeber y Kluckhohn, 72-77
 - visión de Leavis, 62
 - visión de Lowie, 11, 81, 86
 - visión de Marx, 196, 199-200
 - visión de Max Weber, 53
 - visión de Michaels, 275-276
 - visión de Parsons, 71, 73, 119
 - visión de Radcliffe-Brown, 16
 - visión de Sahlins, 196, 233
 - visión de Sapir, 82-85
 - visión de Schneider, 154, 157, 161-162, 168-169, 181
 - visión de Tylor, 82-83, 119, 246
 - visión de Williams, 58-59
 - visiones contrastadas de Alfred Weber y Mannheim, 48
 - y antropología, 11, 34, 71-74, 77-78, 200, 261-263
 - y *apartheid*, 15
 - y clase social, 55
 - y estudios culturales, 264
 - y la explicación del fracaso de los planes de desarrollo, 28, 104
 - y naturaleza, 91, 172
 - y raza, 14, 29-30, 31-32, 80, 81, 262, 273
 - y religión, 56-57, 118, 122
- y sociedad, 33, 73, 88, 112, 113, 118, 120, 123, 138, 155
- Definiciones:
- «aquello que hace que valga la pena vivir», 56
 - «consiste en patrones ... de y para la conducta adquiridos y transmitidos a través de símbolos», 76
 - «el legado de los acontecimientos con significado», 53
 - en oposición a civilización, a materialismo y a naturaleza animal, 32
 - en relación con las Bellas Artes y las Letras, 22-23
 - encarnación de «cualquier elemento heredado socialmente», 84
 - «ese todo complejo», 74
 - «forma de vida de un pueblo determinado», 55
 - «fuentes extrasomáticas de información», 119
 - «ideas y valores tradicionales», 76
 - «la conciencia de la raza», 62
 - «la materia del significado», 122
 - «lo mejor que se ha dicho y sabido», 27
 - negación de Freud a distinguir entre cultura y civilización, 50-51
 - «refinamiento individual», 83
 - «se puede definir brevemente como civilización en la medida que encarna el genio nacional», 83-84
 - «un conjunto de dispositivos simbólicos», 119
 - «un patrón de significados transmitido históricamente», 119
 - «un sistema de símbolos y significados», 90
 - «una manera de hablar sobre las identidades colectivas», 21
 - «una mentalidad colectiva», 262
 - «una serie de procesos» 281

- «una totalidad espiritual integrada», 79
 Cultura alemana, 26, 47-50
 — y los judíos, 31, 47
 Cultura de élite, 23, 61, 63, 264
 Cultura de masas, 23, 62, 264
 Cultura humanista, visión de la, 74, 91
 Cultura inglesa, 55
 Cultura popular, 23, 61, 264, 265
 Cultura y personalidad, 85, 149
 — *Culture* (*Cultura*, de Kroeber y Kluckhohn), 12, 34, 72, 73, 74-77, 79, 80
 Cuvier, Georges, 43

 Darnton, Robert, 141
 Darwin, Charles, 29, 30-31
 De Maistre, Joseph, 25
 Deconstrucción, 38, 156, 240. *Véase también* teoría literaria
 Departamento de Relaciones Sociales (Universidad de Harvard), 37, 71, 72-73, 89, 97, 100, 101, 149
 Desarrollo económico, 28-29, 104-109
 Diderot, Denis, 46
 Diferencia, *véase* Diferencia cultural
 Diferencia cultural, 254, 269, 274
 — importancia exagerada, 278
 — visión de Clifford, 245-246, 247, 257, 274
 Dilthey, Wilhelm, 53, 85, 90
 Discurso alemán sobre la *Kultur*, 24, 29, 44, 48-54, 69, 78, 79, 80, 87
 — visión de Elias, 48-50
 Discurso francés sobre la civilización, 24, 28, 63, 77
 — visión de Dumont, 24
 — visión de Elias, 48
 — visión de Febvre, 41-44
 Discurso ilustrado sobre la civilización, 23, 25, 28, 29, 32, 66, 255, 269
 Discurso inglés sobre la cultura, 23, 27, 54, 57-64
 Dobu, 85, 86
 Dumont, Louis, 24, 136
 Durkheim, Emile, 44, 67, 68, 70, 71, 104, 110, 123, 143, 174
 Eggan, Fred, 154
 Eiselen, W. W. M., 14-15
 Elias, Norbert, 41, 47-52, 64, 65, 76, 264
 — sobre la cultura y la civilización, 48-50
 Eliot, T. S., 54-57, 60-62, 64
 — sobre la cultura, 54-57
 Erikson, Erik, 272
 Escuela de etnología de Berlín, 31, 54, 79, 80
 Escuela de Frankfurt, 47, 64
 Estructura social, 33, 72, 73, 88, 112, 113, 118, 120, 123, 138
 Estructuralismo, 36-37, 120, 194-199
 — visión de Sahlins; 194-203, 219-220, 224, 233
 — y marxismo, 197-201
 Estudios culturales, 19, 263, 264-267
 — y antropólogos, 266
 — y marxismo, 266
 — y multiculturalismo, 267-269
 Etnografía, 243, 258
 — visión de Geertz, 126-127, 132, 134, 135, 142
 — visión de Marcus y Fischer, 252-253
 — visión de Rosaldo, 251
 — visión de Clifford, 246, 248-250
 Evans-Pritchard, E. E., 76, 242
 Evolucionismo, 28, 30-32, 189-191, 239
 — visión de Sahlins, 191-194, 204, 231, 255
 — y marxismo, 189
 Fallers, L. T., 104, 153, 154
 Febvre, Lucien, 41-44, 64, 65, 76
 — sobre la civilización, 41-44
 Ficciones, 37, 242
 Fiji, 191
 Firth, Raymond, 152, 157

- Fischer, Michael, 252-253, 254, 266, 275
 Foucault, Michel, 282
 Frankel, Max, 116
 Frazer, J. G., 231, 248
 Freud, Sigmund, 50-52, 148, 149, 225
 — sobre la cultura, 50
 Friedman, Jonathan, 232-233

 Geertz, Clifford, 35, 91, 263, 281
 — analogía textual, 102, 128, 130-136
 — Bali, 98, 106, 115, 128-131, 136-140, 175
 — conocimiento local, 121
 — críticos de su obra, 37, 140-143, 249
 — cultura y estructura social, 103, 112, 113, 118, 120, 137-138
 — definición de cultura, 119, 122, 140
 — desarrollo económico, 104-109
 — descripción densa, 126, 131-135
 — e interpretación, 102, 119-120, 126-136
 — educación de, 96-97
 — estancia en la Universidad de Chicago, 98, 153-155
 — estilo de, 95-96, 143
 — humanista, 142
 — idealista, 143
 — influencia en la antropología americana, 239, 242, 260
 — Instituto para Estudios Avanzados, 99, 101, 155
 — investigación en Indonesia, 98, 99, 103-107, 112, 115-117, 130, 144. *Véanse también* Bali; Java
 — Java, 98, 105, 106, 107, 108-109, 110-117, 121, 143
 — Marruecos, 99, 125, 131-133, 135
 — opiniones políticas, 100-101, 155
 — relación con Kluckhohn, 98
 — relación con los historiadores, 140-141
 — relación con Margaret Mead, 97
 — relación con Parsons, 89, 96, 99, 100-103, 111, 121, 123, 143
 — relación con Schneider, 147, 152-153, 154, 155
 — relación con Weber, 100, 102, 109, 119-120, 122, 123, 127
 — sentido común, 122, 124, 226
 — sobre el simbolismo, 119-120, 122, 135, 140, 144
 — sobre la cultura, 35-36, 96, 103, 119-122, 142, 143
 — sobre la etnografía, 126-128, 132, 134, 135, 142
 — sobre la ideología, 123-126
 — sobre la muerte del capitán Cook, 224
 — sobre la religión, 109-111, 115, 118, 122, 124-126, 208
 sobre Lévi-Strauss, 196
 Obras:
Agricultural Involution, 106-108
Conocimiento local, 100
«Descripción densa», 126, 131-135
El antropólogo como autor, 100, 135, 243
«Juego profundo: notas acerca de la riña de gallos en Bali», 128-131
Kinship in Bali, 175
La interpretación de las culturas, 100, 126-135
Negara, 35, 100, 136-140, 143
Observando el Islam, 125-126
The Religion of Java, 105, 110-111, 126
The Social History of an Indonesian Town, 111-112
Tras los hechos, 100, 102
 Geertz, Hildred, 97, 98, 175
 Gellner, Ernest, 174, 255-256, 259
 Globalización, 29
 Godelier, Maurice, 20, 198, 209
 Goethe, Johan Wilhelm, 58, 64
 Goldenweiser, Alexander, sobre la involución, 82
 — e involución, 107

- Goodenough, Ward, 37, 164
 Gorer, Geoffrey, 149
 Gouldner, Alvin, 101
 Gramsci, Antonio, 64, 264
 Grossberg, Lawrence, 268
 Guerras de cultura, 19, 224
 Guizot, François, 44
- Hacking, Ian, 224, 225
 Haeckel, Ernst, 30
 Hall, Stuart, 265, 277
 Harris, Marvin, 189, 190, 199
 Harvard, Universidad. Véase Departamento de Relaciones Sociales
 Hawai, 35, 192, 207
 — abrogación de tabúes, 221-222
 — dioses, 210-211, 213
 — festival *makahiki*, 211, 212-213, 218
 — historiografía, 210-211, 228
 — marineros británicos, 212, 217-218, 226, 230
 — muerte del capitán Cook, 210-220, 223-230
 — tabú, 217-218
 Hegelianismo, 52, 53, 232
 Heidelberg, Universidad de, 48, 65
 Herbert, Christopher, 30, 34
 Herder, Johann Gottfried von, 49, 53, 78, 264
 Hermenéutica, 29, 35, 102
 Herskovits, Melville, 275-276
 Historia, 35, 141, 184, 206, 210
 — visión de Lévi-Strauss, 204-205
 — visión de Sahlins, 205-206, 209, 210, 211
 Homans, George, 153
 Howard, Alan, 217
 Humboldt, Alexander von, 44, 53, 78
 Huntington, Samuel, 21, 270
- Idealismo, 38, 52, 65, 91, 101, 143, 271
 — en la sociología europea, 66, 68, 102
 Identidad, 29, 245, 269-272, 273-274, 275, 276, 277
 — como construcción cultural, 277
 — definición, 270
 — en EE. UU., 273, 277
 — múltiple, 283
 — política identitaria, 260
 — visión de Clifford, 248, 251-252, 274, 277
 — visión de Michaels, 275-276
 — visión de Rosaldo, 252
 Identidad cultural, véase Identidad
 Ideología, 12, 33, 124-126, 197, 198, 200, 238, 266
 Individualismo, 66, 272
 Individuo, 85, 87, 171
 Indonesia, 98, 99, 103-109, 112, 124, 125
 — golpes de estado en 1965, 115-117, 130
 — Véanse también Bali; Java
 Inglis, Fred, 22
 Instituto para Estudios Avanzados de Princeton, 99, 101, 155
 Interpretación, 35, 37, 91, 249, 253
 — visión de Geertz, 102, 119, 126-136
 Islam, 99, 125
 — en Java, 108, 110, 112-114, 125
- Jakobson, Roman, 36
 James, Henry, 25
 Jaspers, Karl, 48
 Java, 98, 105, 106, 108-109, 110-117, 121
- Kahn, Joel, 259
 Kane, Herb K., 229
 Kant, Immanuel, 68-69
 Keesing, Roger, 274, 279
 Kimball, Roger, 22
 Kinsey, Alfred C., 159
 Kirch, Patrick, 231
 Kirkpatrick, John, 182
 Klemm, Gustav, 80
 Kluckhohn, Clyde, 12, 34, 89, 91, 263
 — *Culture* (por Kroeber y Kluckhohn), 34, 72, 74, 75, 76, 77, 79, 80

- y Geertz, 98
 — y Parsons, 87
 — y Schneider, 149, 152, 153-154, 157
 Koentjaraningrat, 114
 Kroeber, Alfred, 12, 34, 82, 91, 153, 221, 263
 — *Culture* (por Kroeber y Kluckhohn), 34, 72, 74, 75, 76, 77, 79, 80
 — y Parsons, 87, 88, 89
 Kuykendall, Ralph S., 211-212
 Kwakiutl, 85, 86, 262
- Labby, David, 181-182, 183-184, 185
 Lacan, Jacques, 197
 Lamarck, Jean Baptiste de, 43
 Lancing, J. Stephen, 138
 Langer, Susanne, 102-103
 Lawrence, D. H., 60
 Leach, Edmund, 174-175, 204, 206
 Lenguaje, 36, 37, 91, 281
 Lévi-Strauss, Claude, 153, 162, 196, 209, 232, 234, 257, 264
 — influencia en Francia, 197
 — sobre el marxismo, 197, 199, 201
 — sobre el progreso, 198
 — sobre la diferencia cultural, 278
 — sobre la historia, 204
 — sobre la lingüística, 36
 — sobre los mitos, 206, 208, 234
 — visión de Geertz, 196
 — visión de Sahlins, 196
 Lingenfelter, Sherwood, 182
 Lingüística, 36, 37, 90
 Linton, Ralph, 79
 Lono, 211, 212-216, 224, 227
 Lounsbury, Floyd, 37
 Lowie, Robert, 79, 82, 204
 — sobre la cultura, 11, 81, 86
 Lynd, Robert y Helen, 62
- Macauley, Thomas Babington, 27
 Malinowski, Bronislaw, 65, 178-179, 207, 248, 250, 264
 Malo, David, 228
- Mann, Heinrich, 26
 Mann, Thomas, 27, 48
 Mannheim, Karl, 47, 48, 49, 50
 Marcus, George, 241, 266, 275
 — *Anthropology as Cultural Critique* (por Marcus y M. Fischer), 252-253, 254, 266, 274-275
 — *Writing culture*, 240-245, 259
 Marruecos, 99, 101
 Marshall, Alfred, 67
 Marx, Karl, 65, 143, 204, 209, 252
 — crítica antropológica, 201
 — y el concepto de cultura, 196, 199-200
 — y la ideología, 199
 Marxismo, 23, 38, 47, 104, 156, 183, 190, 193, 260, 266
 — cultural, 200
 — en antropología, 197, 237, 239, 244
 — en Francia, 197
 — visión de Sahlins, 192, 194, 195-201, 202, 204, 232, 234
 — y el estructuralismo, 197-201
 Materialismo, 25, 27, 52
 Mauss, Marcel, 44, 50, 248, 250
 — sobre la civilización, 44
 Mead, Margaret, 79, 80, 86, 97, 149, 264
 Michaels, Walter Benn, 275-276
 Michigan, Universidad de (Ann Arbor):
 — presencia de la antropología, 189
 Mill, John Stuart, 27, 60, 64, 65
 Mintz, Sidney, 189
 Mirabeau, Victor, 45, 46
 Mito, 206-209
 — visión de Lévi-Strauss, 206
 — visión de Malinowski, 207
 — visión de Obeyesekere, 225, 226
 — visión de Sahlins, 207-209, 215, 217, 220, 229, 231
 — visión de Vansina, 207
 Mitopraxis, 208-209, 225
 Modernización, 28, 104, 107, 108, 115, 123, 124-126, 170, 247, 256

- Moffat, Michael, 32-33
Morgan, Lewis Henry, 32, 190, 204
Morita, Akio, 20-21
Morris, William, 60
Moshoeshoe, 261
Multiculturalismo, 263, 267-270
— y diferencia, 278
Murdock, George Peter, 148, 150-152, 177, 183
- Nacionalismo, 52, 100, 257
Naturaleza y cultura, 91, 172
Needham, Rodney, 175
Newman, John Henry, 56
Nietzsche, Friedrich, 26, 246
Normas, 90, 169
- Obeyesekere, Gananath, 226
— sobre Cook, 223-230, 233
— sobre el mito, 225, 226
Organicismo, 28, 66, 67
Orientalismo, 236-237
Ortner, Sherry, 237-239
- Parentesco, 35, 150, 151-152, 281
— crítica de Schneider a la teoría del parentesco, 155-156
— en América, 159-172
— naturaleza del parentesco, 173-176
— terminología, 151, 165
— visión de Geertz, 175
— visión de Parsons, 170-172
— visión de Sahlins, 193-194, 200, 202
Pareto, Vilfredo, 67, 68, 70
Parsons, Talcott, 33, 65-74, 87, 90, 101, 104, 170, 240, 263, 281, 282
— sobre el amor, 161
— sobre el parentesco, 169-171
— sobre el simbolismo, 90, 158
— sobre la cultura, 71, 73-74, 119, 154
— y Geertz, 89, 96, 98-99, 100-103, 110, 119, 122, 124, 143, 147
— y Kluckhohn, 87
- y Kroeber, 87, 88
— y los antropólogos, 34, 71-74, 87-90
— y Schneider, 89, 90, 147, 149, 152, 157-158, 161, 169-171, 184
Pecora, Vincent, 140
Peirce, Charles S., 158
Persona, 162, 171
Polanyi, Karl, 193, 198
Política cultural, 263, 266, 270-272, 273
Política de *campus*, 101, 155, 235-237, 259, 260, 266, 268
Política estadounidense en el Tercer Mundo, 100, 116, 150, 155, 236, 238, 251. *Véase también* Vietnam, guerra de
Positivismo, 28, 65, 66-68, 69, 78, 102, 255-256
Posmodernismo en antropología, 241-260, 262
— críticas, 254-258
— razones de su éxito, 258-260
— y relativismo, 241, 251, 252, 253, 256
— y romanticismo, 29, 255-256
— *Véanse también* Clifford; Marcus; Rosaldo
Princeton, Universidad de. *Véase* Instituto para Estudios Avanzados
Progreso, 27, 30, 42-44, 46, 57, 63, 191, 262
— visión de Lévi-Strauss, 198
— y civilización, 26, 42-44, 45, 57, 77, 82, 190
Psicoanálisis, 90, 131, 153-154
- Rabinow, Paul, 259
Racionalismo, 24, 45, 66, 68, 226
Radcliffe-Brown, A. R., 15, 76, 153, 154, 174, 251
Rappaport, Roy, 189
Raza y cultura, 14, 29-30, 31-32, 79, 82, 262, 273, 276
Redfield, Robert, 154, 221
Relativismo, 29, 38, 44, 56-57, 80, 239
— cultural, 76, 246, 262
- y antropología posmodernista, 241, 251, 252, 253, 256
Religión:
— visión de Geertz, 109-111, 115, 118, 122, 124-125
— y cambio social, 105, 115, 123, 124-125
— y cultura, 56-57, 68, 111, 122, 208, 281
— *Véase también* Islam
Ricklefs, M. C., 139
Ricoeur, Paul, 102, 128, 131
Richards, Audrey, 152, 153
Riesman, David, 236
Rimbaud, Arthur, 47
Ringer, Fritz, 52
Rivers, W. R., 174
Romanticismo:
— visión de la cultura, 29, 31-32, 52, 58, 270
Rorty, Richard, 103, 141
Rosaldo, Renato, 238, 250-251, 254
Rostow, W. W., 116
Rousseau, Jean-Jacques, 58
Ruskin, John, 60
Ryle, Gilbert, 103, 131, 132
- Sahlins, Marshall, 20, 35, 281
— debate con Friedman, 232-233
— debate con Obeyesekere, 223-230, 233
— descendiente de Ba'al Shem Tov, 227
— determinista cultural, 230, 232-233, 234
— en París, 195
— evolución cultural, 204-205
— evolución política, 192, 194, 204, 231
— formación antropológica, 189
— mitopraxis, 208, 216
— sobre el capitán Cook, 209-221
— sobre el estructuralismo, 195-202, 233
— sobre el intercambio, 191, 194, 217-218
- sobre el mito, 207-208, 215, 216, 220, 229, 231
— sobre el parentesco, 194, 201, 202
— sobre el tabú, 218, 220-222
— sobre la cultura, 195, 233
— sobre la economía, 193, 201-202
— sobre la evolución, 191-192, 194-195
— sobre la historia, 205-206, 209, 210, 231
— sobre la sociobiología, 203
— sobre las transformaciones estructurales, 219-220, 223
— sobre los Grandes Hombres, 192, 194
— sobre Polinesia, 192, 231
— trabajo de campo en las Fiji, 191
— y el marxismo, 193, 194, 195-201, 202, 232, 234
- Obras:
Anahulu, 231
Cultura y razón práctica, 195, 199-203, 205
Evolution and Culture, 190
Historical Metaphors and Mythical Realities, 208, 214-219, 222
How «Natives» Think, 208, 223, 229
Islands of history, 206, 209, 215, 233
La economía en la Edad de Piedra, 192-193
Moala, 191
The Use and Abuse of Biology, 195
Said, Edward, 236-237, 256, 258
Saint-Simon, Claude-Henri de Rouvroy, 26
Samoa, 32
Sapir, Edward, 80, 82-84, 86, 91, 275
Sartre, J. P., 198
Saussure, Ferdinand de, 158
Schneider, David, 35, 89, 90, 91, 99, 281
— crítica de la teoría del parentesco, 173-176
— cultura y naturaleza, 162, 164, 172

- definición de cultura, 169, 180
- en el Departamento de Relaciones Sociales, 149, 153
- en la Universidad de Chicago, 153-155
- inicios, 147
- psicoanalizado, 153-154
- relaciones con el padre, 147, 150, 156, 175
- religión y parentesco, 167
- sobre el amor en América, 161, 162, 169
- sobre el parentesco, 150, 151-152, 155-157, 172-177
- sobre el parentesco americano, 157-172
- sobre la cultura, 154, 157, 162, 169, 181
- sobre la isla de Yap y sus habitantes, 151, 153, 177-186
- sobre la persona, 162, 171, 186
- sobre la terminología de parentesco, 152, 165, 173, 183
- sobre las relaciones sexuales, 156, 159-160, 169
- sobre los símbolos, 157-160, 171
- y biología, 150, 156, 172, 174-175
- y Firth, 152, 157
- y Geertz, 147, 153, 154, 155
- y Kluckhohn, 149, 152, 153, 157
- y Murdock, 148, 150
- y Parsons, 89, 90, 147, 149, 152, 157-158, 161, 170-172
- Obras:
 - A Critique of the Study of Kinship*, 173-181
 - American Kinship: A Cultural Account*, 157-172, 174
 - The American Kin Universe*, 166
- Schulte, Nordholt, H., 138-139
- Schutz, Alfred, 127
- Service, Elman, 189
- Sharp, R. Lauriston, 148
- Shelley, Percy Bysshe, 27, 58
- Shils, Edward, 73, 99, 101, 122, 123, 155
- Shweder, Richard, 29
- Símbolos, 35, 36, 37, 38, 68, 102, 103
 - la cultura como sistema de símbolos, 71, 75, 76, 80-81, 90, 114, 157-160, 171, 262
 - visión de Geertz, 119-120, 122, 135
 - visión de Parsons, 90, 158
 - visión de Schneider, 157-160, 171
- Simmel Georg, 271
- Skinner, Quentin, 136, 140
- Smith, Raymond, 169
- Smith, Wodruff D., 53
- Sombart, Werner, 65
- Spengler, Oswald, 52, 85
- Starobinski, Jean, 46
- Steward, Julian, 189, 190
- Stocking, George, 77-78
- Storey, John, 266
- Sudáfrica, 14-16, 258
- Suharto, 116
- Sukarno, 116
- Tahití, 192, 213, 228
- Tambiah, Stanley, 139
- Tax, Sol, 154
- Taylor, Charles, 270-271
- Tecnología, 27, 45, 83
- Teoría de la elección racional, 28, 66
- Teoría del sistema mundial o sistema-mundo, 236, 244
- Teoría literaria, 37, 240, 242, 260.
 - Véase también* Ficción
- Thompson, E. P., 58
- Tonga, 192
- Trilling, Lionel, 142
- Turner, Terence, 263, 267, 274
- Tylor, E. B., 55, 75, 78, 80, 81, 190, 248
 - comparación con Arnold, 78
 - definiciones de cultura y de civilización, 82-83, 119, 246
- Universidad de Chicago, Departamento de Antropología, 98, 153-155
- Updike, John, 100

- Utilitarismo, 28, 66, 67, 128, 129, 202, 226, 233
- Valeri, Valerio, 229
- Valores, 52, 76, 89, 90, 262, 281
- Vansina, Jan, 207
- Vernant, J.-P., 197
- Vietnam, guerra de, 101, 116, 155, 210
- Virchow, Rudolf, 31, 54, 80
- Wagner, Roy, 34
- Waitz, Theodor, 80
- Wallace, Antony, 161, 164, 165
- Walters, Donald, 140, 141
- Walzer, Michael, 273
- Warner, W. Lloyd, 154
- Weber, Alfred, 47
- Weber, Max, 35, 52, 65, 90, 100, 104, 118, 225
 - sobre la cultura, 53
 - visión de Parsons, 69, 71, 143
 - y Geertz, 100, 102, 109, 119-120, 122, 123, 126
- Wertheim, W. F., 109
- White, Leslie, 189, 190, 196, 232
- Williams, Raymond, 19, 57-64, 65, 264, 265
- Williams, William Carlos, 246, 248
- Wittgenstein, Ludwig, 103, 142
- Wolf, Eric, 189, 282
- Woolf, Virginia, 235, 254
- Wordsworth, William, 58, 64
- Writing Culture*, 240-245, 259
- Yale, Universidad de:
 - presencia de la antropología, 37, 148, 152
- Yap, 89, 151
 - adopción, 179, 182
 - declive poblacional, 151, 185-186
 - gobierno colonial, 185-186
 - ideas sobre la paternidad, 178, 180, 182, 185, 186
 - sistema de parentesco, 151, 153, 177-186