

Antropología

La interpretación de las culturas

Ganador del premio Sorokin 1974 de la American Sociological Association.

"Clifford Geertz es uno de los más originales y hondos antropólogos de su generación. Es el principal abogado del movimiento intelectual tendiente a reanimar el estudio de la cultura entendida como sistema simbólico. Tenemos la suerte de contar con esta colección de sus trabajos, los cuales representan su concepción de lo que es cultura, qué papel desempeña ésta en la vida social y cómo debería estudiársela adecuadamente. Me han llegado entusiastas comentarios sobre este libro de antropólogos, sociólogos, historiadores y representantes de las ciencias políticas."

ELIZABETH COLSON, *Contemporary Sociology*

"Uno de los más cabales antropólogos culturales de esta generación, Geertz intentó clarificar coherentemente el significado de cultura y de referir ese concepto a la conducta real de individuos y grupos."

Choice

Código: 2.323

gedisa
editorial

ISBN 84-7432-333-9



9 788474 323337

Colección Hombre y Sociedad

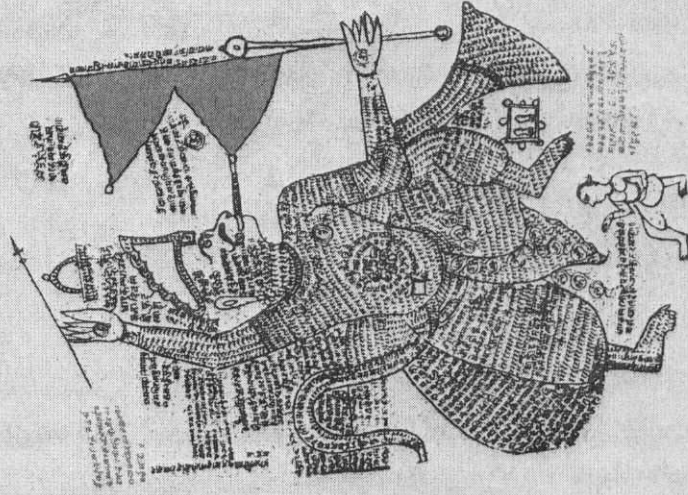
Serie

CIA-DE-MA

Antropología

Clifford Geertz

La interpretación de las culturas



90

Clifford Geertz La interpretación de las culturas

gedisa
editorial

Clifford Geertz

LA INTERPRETACION DE LAS CULTURAS

Serie CLA • DE • MA
ANTROPOLOGÍA

LA INTERPRETACION DE LAS CULTURAS

Editorial Gedisa ofrece
los siguientes títulos sobre

ANTROPOLOGIA Y ETNOGRAFIA

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

por

Clifford Geertz

gedisa
editorial

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

Traducción: Alberto L. Bixio

Revisión técnica: Carlos Julio Reynoso

Diseño de cubierta: Marc Valls

Octava reimpresión, julio de 1997, Barcelona

Derechos reservados para todas las ediciones en castellano

© by Editorial Gedisa, S.A.
Muntaner, 460, entlo., 1.^a
Tel. 201 60 00
08006 - Barcelona, España

ISBN: 84-7432-090-9
Depósito legal: B-26.141/1997

Impreso en Limpergraf
c/ del Río, 17 - Ripollet

Impreso en España
Printed in Spain

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

INDICE

INTERPRETANDO A CLIFFORD GEERTZ por Carlos Reynoso	9
PREFACIO	13
PARTE I	17
1. Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura	19
I, 19 - II, 20 - III, 24 - IV, 27 - V, 29 - VI, 32 - VII, 35 - VIII, 38	
PARTE II	41
2. El impacto del concepto de cultura en el concepto de hombre	43
I, 43 - II, 46 - III, 51 - IV, 56	
3. El desarrollo de la cultura y la evolución de la mente	60
I, 60 - II, 65 - III, 71 - IV, 81	
PARTE III	85
4. La religión como sistema cultural	87
I, 87 - II, 89 - III, 116	
5. Ethos, cosmovisión y el análisis de los símbolos sagrados	118
I, 118 - II, 120 - III, 122 - IV, 129	
6. Ritual y cambio social: un ejemplo javanés	131
El escenario, 134 - El funeral, 139 - Análisis, 146	
7. La "conversión interna" en la Bali contemporánea	152
El concepto de racionalización religiosa, 152 - La religión tradicional de Bali, 156 - La racionalización de la religión de Bali, 160	
PARTE IV	169
8. La ideología como sistema cultural	171
I, 171 - II, 173 - III, 177 - IV, 182 - V, 187 - VI, 192 - VII, 200	

9. Después de la revolución: el destino del nacionalismo en los nuevos estados	203
Cuatro fases del nacionalismo, 206 - Esencialismo y epocalismo, 210 - Conceptos de cultura, 214	
10. La revolución integradora: sentimientos primordiales y política civil en los nuevos estados.....	219
I, 219 - II, 222 - III, 229 - IV, 236 - V, 258	
11. La política del significado	262
I, 262 - II, 264 - III, 266 - IV, 268 - V, 271	
12. Política del pasado, política actual: algunas notas sobre la utilidad de la antropología para comprender los nuevos estados.....	274
I, 274 - II, 277 - III, 281	
PARTE V	285
13. El salvaje cerebral: sobre la obra de Claude Lévi-Strauss.....	287
I, 287 - II, 292 - III, 295 - IV, 298	
14. Persona, tiempo y conducta en Bali	299
La naturaleza social del pensamiento, 299 - El estudio de la cultura, 299 - Predecesores, contemporáneos, asociados y sucesores, 302 - Orígenes simbólicos para definir a la persona en Bali, 305 - Nombres según el orden de nacimiento, 307 - Términos de parentesco, 308 - Los "tecnónimos", 311 - Títulos de status, 314 - Títulos públicos, 318 - Un triángulo cultural de fuerzas, 322 - Calendarios taxonómicos y tiempo puntual, 323 - Ceremonia, intimidación ante el público y ausencia de climax, 329 - Integración cultural, conflicto cultural, cambio cultural, 333	
15. Juego profundo: notas sobre la riña de gallos en Bali	339
La incursión policial, 339 - Sobre gallos y hombres, 342 - La pelea, 346 - Apuestas desiguales y apuesta pareja, 349 - Jugar con fuego, 355 - Plumas, sangre, muchedumbre y dinero, 363 - Decir algo de algo, 368	
FUENTES	373
INDICE TEMÁTICO Y ONOMÁSTICO.....	375

Interpretando a Clifford Geertz

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Carlos Reynoso
Universidad de Buenos Aires

Prefacio

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

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

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

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

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

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

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

PARTE I

Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura

I

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

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

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

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

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

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

II

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

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

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

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

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

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

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

Los franceses (según dijo el informante) sólo acababan de llegar. Instalaron unos veinte pequeños fuertes entre este punto, la ciudad, y la región de Marmusha en medio de las montañas, y los instalaron en medio de los promontorios a fin de poder vigilar el interior del país. Así y todo no podían garantizar protección y seguridad sobre todo por las noches, de manera que aunque se suponía que estaba legalmente abolido el sistema del *mezrag* (pacto comercial), en realidad continuaba practicándose lo mismo que antes.

Una noche, cuando Cohen (que habla fluidamente el beréber) se encontraba allá arriba, en Marmusha, otros dos judíos comerciantes de una tribu vecina acudieron al lugar para comprarle algunos artículos. Unos beréberes pertenecientes a otra tribu vecina trataron de irrumpir en la casa de Cohen, pero éste disparó su escopeta al aire. (Tradicionalmente no estaba permitido que los judíos tuvieran armas, pero en aquel período las cosas estaban tan inquietas que muchos judíos las tenían de todas maneras.) El estampido llamó la atención de los franceses y los merodeadores huyeron.

Pero regresaron a la noche siguiente; uno de ellos disfrazado de mujer llamó a la puerta y contó cierta historia. Cohen tenía sospechas y no quería dejarla entrar, pero los otros judíos dijeron: "Bah, si es sólo la mujer. Todo está bien". De manera que le abrieron la puerta y todo el grupo se precipitó adentro. Dieron muerte a los dos visitantes judíos, pero Cohen logró encerrarse en un cuarto adyacente. Oyó que los ladrones proyectaban quemarlo vivo en el negocio después de haber retirado las mercaderías; abrió entonces la puerta y se lanzó afuera blandiendo un garrote y así consiguió escapar por una ventana.

Llegó al fuerte para hacerse atender las heridas y se quejó al comandante local, un tal capitán Dumari, a quien le manifestó que deseaba obtener su *'ar*, es decir, cuatro o cinco veces el valor de las mercaderías que le habían robado. Los bandidos pertenecían a una tribu que todavía no se había sometido a la autori-

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

III

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

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

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

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

"Decimos de algunas personas que son transparentes para nosotros. Sin embargo, tocante a esta observación, es importante tener en cuenta que un ser humano no puede ser un enigma completo para otro. Nos damos cuenta de esto cuando vamos a un país extranjero de tradiciones completamente extrañas para noso-

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

IV

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

Considerada la cuestión de esta manera, la finalidad de la antropología consiste en ampliar el universo del discurso humano. Desde luego, no es ésta su única finalidad, también aspira a la instrucción, al entretenimiento, al consejo práctico, al progreso moral y a descubrir el orden natural de la conducta humana; y no es la antropología la única disciplina que persigue esta finalidad. Pero se trata de una meta a la que se ajusta peculiarmente bien el concepto semiótico de cultura. Entendida como sistemas en interacción de signos interpretables (que, ignorando las acepciones provinciales, yo llamaría símbolos), la cultura no es una entidad, algo a lo que puedan atribuirse de manera causal acontecimientos sociales, modos de conducta, instituciones o procesos sociales; la cultura es un contexto dentro del cual pueden describirse todos esos fenómenos de manera inteligible, es decir, densa.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

V

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

VI

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

VII

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

VIII

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

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

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

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

PARTE II