

CAPÍTULO UNO

LAS PELEAS DE GALLOS EN BALI Y LA SEDUCCIÓN DE LA ANTROPOLOGÍA

En años recientes pocos antropólogos han ejercido mayor influencia en las ciencias sociales que Clifford Geertz. Sociólogos, politólogos e historiadores sociales interesados en la cultura popular y las *mentalités* se han acercado cada vez más a la antropología, y el antropólogo más frecuentemente seguido es el profesor Geertz.

Son diversos los factores que podemos aducir para explicar esta tendencia. En primer lugar, el cargo de Geertz en el Instituto de Estudios Avanzados le ha permitido trascender la involución disciplinaria y subdisciplinaria características de la antropología y de otras ciencias sociales. En el Instituto puede atraer a académicos de diversas disciplinas y adoptar un ánimo y un enfoque antidisciplinarios que no son comunes en la práctica académica actual. En segundo lugar, Geertz es un excelente etnógrafo que escribe con una elocuencia y una sofisticación rara vez encontradas en las ciencias sociales. Tanto los estudiantes noveles como los estudiantes de posgrado en seminarios avanzados pueden enriquecerse con la lectura de sus ensayos culturales. Asimismo, sus descripciones de la vida en Bali, Java o Marruecos evocan uno de los aspectos de la antropología que siempre ha resultado seductor: la atracción de los lugares remotos y otras maneras de ser. De ahí, en parte, el título del presente ensayo. Sin embargo, el título se propone sugerir también otro aspecto del trabajo de Geertz, pues en cierto sentido los antropólogos (y otros estudiosos de las ciencias sociales) han sido seducidos por los textos de Geertz sobre la cultura.

Para profundizar en esta afirmación primero debemos analizar un tercer aspecto de la prominencia de Geertz: su participación en debates antropológicos entre materialistas e idealistas. Aunque las aparentes antinomias entre explicación e interpretación, ciencia e historia, y materialismo e idealismo han sido temas constantes en los debates antropológicos durante años, el discurso adquirió un matiz crecientemente enconado en las décadas de 1960 y 1970. Durante un periodo de aproximadamente veinte años después de la Segunda Guerra Mundial, muchos antropólogos estadounidenses se alejaron del relativismo boasiano para transitar a enfoques más científicos y explicativos de la cultura y la sociedad. Dentro de esta tendencia, cierto materialismo dominó las discusiones antropológicas, especialmente en la ecología cultural de Julian Steward y el evolucionismo cultural de Leslie White. No obstante, hacia fines de la década de 1960, cada vez más estudiosos de las ciencias sociales rechazaban las narrativas explicativas por considerarlas positivistas y redescubrían el historicismo alemán y las sociologías interpretativas que habían influido a los primeros boasianos. Sin embargo, aproximadamente al mismo tiempo, los reflectores del materialismo antropológico se dirigieron a Marvin Harris tras la publicación de su obra *Rise of Anthropological Theory* (1968). Con ese libro y los volúmenes subsecuentes, especialmente *Cultural Materialism* (1979), Harris trazó el mapa de un terreno materialista decididamente científico, aunque se mostraba mucho menos cauteloso en cuanto a lo que podemos saber de los procesos sociales y culturales que la ecología cultural de Julian Steward.

Difícilmente sorprende la prominencia de Geertz en ese contexto. La publicación de una colección de sus ensayos en 1973, titulada *The Interpretation of Cultures* (1973a), y de manera particular el ensayo “Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture” (1973b), preparado especialmente para ese volumen, aportó un convincente texto para aquellos antropólogos insatisfechos con la visión de una ciencia de la cultura que ofrecía Harris. Dada la formación de Geertz en las perspectivas weberianas y su familiaridad con la literatura fenomenológica y hermenéutica que Harris rechaza por “oscurantista”, Geertz es capaz, con una breve exposición matizada con guiños retóricos, de cuestionar seriamente la noción no tamizada de hechos sociales y culturales que plantea Harris. Además, puede esgrimir convincentes argumentos a favor de una

antropología que “no es una ciencia experimental en pos de leyes, sino una ciencia interpretativa en pos de significado” (*ibíd.*: 5).

La diferencia entre Harris y Geertz, y sus particulares versiones de explicación e interpretación, puede demostrarse al abordar sus aproximaciones a la noción de cultura. Según Harris,

Para el materialismo cultural, el punto de partida de todo análisis sociocultural lo constituye sencillamente la existencia de una población humana ética situada en unas coordenadas espaciales y temporales de tipo ético. Para nosotros, una sociedad es el máximo grupo social conformado por los dos sexos y todas las edades que muestra una amplia gama de comportamientos interactivos. La cultura, por otra parte, se refiere al repertorio aprendido de pensamientos y acciones expuesto por los miembros de los grupos sociales (1979: 47).

Harris procede a establecer rígidas distinciones entre infraestructura, estructura y superestructura, y nos dice que “Los modos de producción y reproducción conductuales éticos determinan probabilísticamente las economías doméstica y política conductuales éticas, que a su vez determinan probabilísticamente las superestructuras mental y conductual éticas” (*ibíd.*; 55-56). Nótese que la cultura se reduce a un acervo de ideas o, de manera menos imaginativa, a “un repertorio aprendido de pensamientos y acciones”. La cultura es vista como un producto, no es simultáneamente vista como producción. No hay, entonces, preocupación alguna en la obra de Harris por el *significado*, es decir, las interpretaciones socialmente construidas del mundo en cuyos términos los individuos actúan. Sin embargo, en tanto estemos trabajando con una visión ideacional de la cultura como esta, ya sea desde una perspectiva materialista o idealista, la sustraemos de la acción y la praxis humanas y, por ende, excluimos la posibilidad de subsanar la antinomia antropológica entre lo material y lo ideal. Podríamos profundizar en esta aseveración volviendo a Clifford Geertz.

La promesa del proyecto de Geertz, especialmente tal como se desarrolla en “Thick Description”, es que el autor parece estar trabajando con un concepto de cultura como algo socialmente constituido y socialmente constituyente. Critica de manera explícita las definiciones ideacionales de cultura para concentrarse en símbolos que entrañan y transmiten significados a los actores sociales que los han creado. Por desgracia, en ningún momento expresa a qué se refiere con la claridad y el rigor vistos en Harris. Por el contrario, elabora sus definiciones echando mano de una prosa más elegante y evasiva. Por ejemplo: “Convencido, siguiendo a Max Weber, de que el hombre es un animal suspendido en las tramas de significación urdidas por él mismo, considero la cultura como esas tramas...” (1973b: 5). O bien: “la cultura consiste en estructuras de significado socialmente establecidas en virtud de las cuales los individuos hacen cosas tales como indicar conspiraciones y unirse a ellas o percibir insultos y responder a ellos...” (*ibíd.*: 13). O bien: “La cultura de un pueblo es un acervo de textos que son ellos mismos acervos y que los antropólogos se esfuerzan por leer sobre los hombros de aquellos a quienes justamente pertenecen” (1973c: 452). Esta última cita proviene del conocido ensayo “Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight”, al que aquí prestaremos más atención. Ya mencionamos que Geertz *parece* estar trabajando con un concepto de cultura como algo socialmente constituido y socialmente constituyente. Ahora debemos preguntarnos si esa promesa se cumple. Este ensayo compara las aseveraciones del propio Geertz sobre sí mismo en “Thick Description” con una de sus propias piezas descriptivas. Ya que el trabajo etnográfico de Geertz es voluminoso y los objetivos del presente capítulo modestos, el presente ensayo se concentrará en las peleas de gallos en Bali.¹



El ensayo de Geertz es al mismo tiempo un intento por mostrar que los productos culturales pueden ser tratados como textos y un intento por interpretar uno de tales textos. La metáfora del texto es, desde luego, predilecta entre los profesionales entusiastas del estructuralismo y la hermenéutica, aunque Geertz sigue más las huellas de Ricoeur que las de Lévi-Strauss. La referencia a la cultura como texto, dado el proyecto de

¹ Las reflexiones en torno al ensayo sobre las peleas de gallos en Bali se volvieron muy comunes a lo largo de la década de 1980, en su mayoría desarrolladas en aparente independencia (véase, por ejemplo, Clifford 1983; Crapanzano 1986; Lieberman 1984). En 1982, año en que se publicó la primera versión de este capítulo, esta industria académica no había alcanzado su pleno desarrollo. A diferencia de algunas de las reflexiones más recientes, este ensayo apunta a una noción más política de la cultura.

Geertz, demanda un ejercicio interpretativo. Es necesario resumir la interpretación de Geertz antes de poder plantear algunas preguntas en torno a ella. “Notes on the Balinese Cockfight” empieza con la enumeración de las dificultades que enfrentaron los Geertz al llegar al lugar, su reacción ante una redada policíaca en una pelea de gallos y la manera en que finalmente fueron aceptados, gracias a esa reacción, por los aldeanos. Después el ensayo aborda una descripción de la propia pelea de gallos que incluye la discusión sobre la identificación psicológica de los hombres y los gallos, los procedimientos asociados a las peleas de gallos y las apuestas, etcétera. Una vez atendidos los preliminares, Geertz pasa a interpretar la pelea de gallos como tal y empieza con la noción de juego profundo de Jeremy Bentham, los juegos donde las consecuencias para los perdedores son tan devastadoras que participar en ellos se torna irracional para todos los implicados. Tras señalar que las apuestas en las peleas de gallos balinesas parecen corresponder a este tipo de juegos extremos, apunta:

Es en gran medida *debido* a que la inutilidad marginal de la pérdida es tan grande en las apuestas de mayor envergadura que aventurarse a participar en ellas es poner el yo público, alusiva y metafóricamente, por intermedio del gallo elegido, en la raya. Y si bien a los ojos de un benthamita esto puede meramente incrementar mucho más la irracionalidad de la empresa, para los balineses lo que fundamentalmente aumenta es el sentido que entraña todo ello. Y a medida que (siguiendo a Weber, no a Bentham) la imposición de sentido en la vida es la principal y primordial condición de la existencia humana, ese acceso a la relevancia compensa con creces los costos económicos que implica (1973c: 434).

A continuación Geertz atiende dos aspectos de relevancia en la pelea de gallos, ambos relacionados con la organización jerárquica de la sociedad balinesa. Primero, observa que la pelea es una “simulación de la matriz social” o, siguiendo a Goffman, un “baño de sangre en el estatus” (*ibid.*: 436). Para profundizar en ello, Geertz menciona los cuatro grupos descendientes que estructuran las facciones dentro de la aldea y analiza las reglas que implica apostar en contra de los gallos que son propiedad de miembros de otros grupos descendientes, otras aldeas, rivales, etcétera. Aunque aún no se ha referido a la pelea como texto, a medida que avanza hacia el segundo aspecto de relevancia Geertz empieza a describirla como “una forma artística” (*ibid.*: 443). En tanto forma artística, “despliega” pasiones fundamentales en la sociedad balinesa ocultas a la vista en la vida cotidiana y el comportamiento ordinario. Como inversión atomista de la manera en que los balineses normalmente se presentan entre sí, la pelea de gallos se relaciona con la jerarquía del estatus en otro sentido: ya no como una organización de la pelea conforme a estatus, sino a modo de comentario sobre la existencia, en primer lugar, de las diferencias de estatus. La pelea de gallos es “una lectura balinesa sobre la experiencia balinesa, una historia que se cuentan a sí mismos sobre sí mismos” (*ibid.*: 448). Lo que se cuentan es que debajo del barniz exterior de calma y gracia colectivas se encuentra una naturaleza distinta. Tanto en un nivel social como individual, hay otro Bali y otro tipo de balineses. Y lo que se cuentan lo dicen en un texto que “consiste en un gallo que deja a otro en pedacitos a navajazo limpio” (*ibid.*: 449).

Después de esta básica interpretación de las peleas de gallos en Bali en relación con la organización y el comentario sobre el estatus, Geertz cierra con una discusión de la cultura como acervo de textos. Advierte que su interpretación es difícil y que este tipo de enfoque no es “la única manera en que pueden abordarse sociológicamente las formas simbólicas. El funcionalismo está vivo, y también lo está el psicologismo. Pero considerar esas formas como ‘diciendo algo de algo’ y diciéndoselo a alguien es abrir al menos la posibilidad de un análisis que se ocupa de su sustancia más que de fórmulas reduccionistas que pretenden explicarlas” (*ibid.*: 453).

Aceptada esta crítica hacia las fórmulas reduccionistas, debemos plantearnos si el análisis de Geertz ha abordado sociológicamente la pelea de gallos en Bali o prestado suficiente atención a su sustancia. A continuación no se hace una reinterpretación fundamental de la pelea de gallos en Bali. Esa reinterpretación compete a un autor más familiarizado con Bali e Indonesia que yo. Este ensayo simplemente señala unos cuantos elementos presentes en el ensayo de Geertz, pero omitidos en el ejercicio interpretativo que habría de formar parte de una interpretación cultural y sociológica de la pelea de gallos. Aunque Geertz pudiera considerar la referencia a estos elementos como una forma de reduccionismo funcionalista, aquí no se pretende explicar o dar cuenta de la existencia de las peleas de gallos. Más bien, al señalar otros aspectos de la sociedad y la historia balinesas con los que la pelea podría guardar relación, este ensayo pone en tela de juicio la metáfora de la cultura como texto (cf. Keesing 1987).

Aceptada por un momento esa metáfora, podemos abordar brevemente tres aspectos de la sociedad balinesa no incluidos en la interpretación. El primero se refiere al papel de las mujeres. En una nota al pie al inicio del artículo, Geertz señala que si bien parece haber poca diferenciación sexual pública en Bali, las peleas de gallos constituyen una de las pocas actividades de las que se excluye a las mujeres (1973c: 417-418). Esta aparente anomalía puede tener sentido en términos de la interpretación de Geertz; como con las diferencias de estatus, así con las diferencias sexuales. Las peleas de gallos y las apuestas en esas peleas son actividades masculinas, y sirven como comentarios sobre la negación pública de la diferencia. Pero no es posible subsumir tan fácilmente el sexo en el estatus. La exclusión sexual se torna más interesante cuando, gracias a otra nota al pie, nos enteramos de que la integración del campo balinés se dio mediante sistemas de rotación de mercados, capaces de abarcar varias aldeas, y que las peleas de gallos tenían lugar en días de mercado y cerca de ellos, y a veces eran organizadas por pequeños comerciantes. “En el Bali rural, el comercio ha seguido al gallo durante siglos, y esta actividad ha sido una de las principales agencias de la monetización de la isla” (*ibid.*: 432). Asimismo, en una nota más al pie, esta vez en la obra posterior *Negara*, Geertz nos dice que los mercados tradicionales, “atendidos prácticamente en su totalidad por mujeres”, se celebraban por la mañana, y que las peleas de gallos se llevaban a cabo el mismo día, por la tarde (1980: 199).

Aparte de la diferenciación sexual y la relación con los mercados, a lo largo de la primera parte del ensayo (1973c: 414, 418, 424, 425) Geertz destaca que las peleas de gallos eran una actividad importante en los estamentos balineses precoloniales (es decir, antes de los albores del siglo XX), que se llevaban a cabo en un ring en el centro de las aldeas, que causaban un impuesto y eran una relevante fuente de ingresos públicos.² Además, nos enteramos de que los neerlandeses, y después los indonesios, prohibieron las peleas de gallos, actualmente celebradas de manera semiclandestina en rincones ocultos de las aldeas, y que los balineses dicen que la isla tiene la forma de un “pequeño y orgulloso gallo, erguido con aplomo, el cuello extendido, el lomo tenso, la cola levantada, en eterno desafío a la extensa, débil y amorfa Java” (*ibid.*: 418). Desde luego que estas cuestiones requieren de más atención interpretativa. Por decir lo menos, indican que las peleas de gallos están íntimamente relacionadas con procesos políticos de colonialismo y formación del Estado (aunque no es posible reducirlas a ellos). También indican que las peleas de gallos han sufrido un importante cambio en los últimos ochenta años, que si se trata de un texto, es un texto que se escribe como parte de un profundo *proceso* social, político y cultural.

Lo anterior nos lleva, por último, al tercer punto que no es tanto un aspecto omitido de la interpretación como un aspecto insuficientemente explicado. Geertz se refiere a las peleas de gallos como un “baño de sangre en el estatus” y nos dice que a modo de comentario sobre el estatus, las peleas de gallos dicen a los balineses que esas diferencias “son asunto de vida o muerte” y “una cuestión profundamente seria” (*ibid.*: 447). Al menos en este ensayo, sin embargo, poco se nos dice de las castas y el estatus como proceso social material y la relación que éste guarda o no con las peleas de gallos. En *Negara*, Geertz vuelve su atención a las elaboradas ceremonias de cremación y ve en ellas una “agresiva afirmación del estatus” (1980: 117). Comparable con el *potlach* por su espíritu, la cremación es “consumación manifiesta, al estilo balinés” (*ibid.*: 117) y uno de varios rituales que detalladamente dicen a los balineses que “el estatus lo es todo” (*ibid.*: 102). En este caso, nos enfrentamos en parte a la rivalidad política entre nobles y príncipes de casta alta; pero los nobles a su vez comunican a sus plebeyos que la jerarquía obedece a un orden divino. En Bali, el estatus tiene que ver con la casta heredada, pero también con cargos alcanzados a lo largo de la vida mediante diversas formas de maniobra política (de manera muy clara entre los nobles, pero también entre los sudras de casta baja). Ante tanta maniobra y tantos “textos” culturales relacionados con el estatus, habría que prestar algo de atención a los diferentes mensajes de esos textos y a su construcción en el contexto de la formación del estatus como proceso histórico.

Estos tres problemas conducen a un punto básico. Las peleas de gallos han sufrido un proceso de creación que no puede separarse de la historia balinesa. Aquí nos enfrentamos a la principal deficiencia del

² En *Negara*, Geertz parece asumir una postura más cautelosa ante las peleas de gallos como importante fuente de ingresos públicos. El libro presenta un análisis del “Estado-teatro” en el Bali precolonial, donde una serie de lores y príncipes consiguen hacerse de seguidores, pero estos se encuentran geográficamente dispersos. Si bien analiza las dispersas zonas tributarias de los señores y las actividades de los recolectores de impuestos y rentas o *sedaban*, Geertz únicamente hace referencia a las peleas de gallos en una nota al pie en otro apartado dedicado al comercio, donde señala: “Los mercados se establecían comúnmente en el espacio frente a la vivienda de uno u otro señor [...] y, al igual que con todo lo demás (tierras, agua, personas, etcétera), la expresión verbal era que el señor ‘era dueño del mercado. En todo caso, cobraba impuestos al mercado tal como cobraba impuestos a las peleas de gallos que solían celebrarse en ruedos cercanos al mercado durante la tarde del día destinado al comercio” (1980: 199).

texto como metáfora de la cultura: el texto es escrito, no se está escribiendo.³ Ver la cultura como acervo de textos o forma artística es sustraer a la cultura del proceso de su creación.⁴ Si la cultura es un texto, no es el texto de todos. Más allá del hecho obvio de que significa cosas distintas a distintos individuos o diferentes tipos de individuos, debemos preguntar quién (o quiénes) están a cargo de su escritura. O bien, para romper con la metáfora, quién está actuando, creando las formas culturales que interpretamos. Se trata de una pregunta clave, por ejemplo, en la transformación de las peleas de gallos después de la llegada de los neerlandeses. En un ensayo más reciente, Geertz señala que una de las fortalezas de la metáfora es el distanciamiento del texto de su creación. En referencia a la noción de “inscripción” que plantea Ricoeur o la separación en el texto entre lo dicho y lo que se está diciendo, Geertz concluye:

La gran virtud de la extensión de la noción de texto más allá de lo escrito en un papel o lo grabado en piedra es que adiestra a la mente justamente para atender a este fenómeno: cómo se produce la inscripción de la acción, cuáles son sus vehículos y cómo funcionan, y qué implica la fijación del significado a partir del flujo de los eventos (la historia a partir de lo sucedido, el pensamiento a partir del acto de pensar, la cultura a partir del comportamiento) para la interpretación sociológica (1983: 31).

El lector no ha de suponer que estoy haciendo un llamado a la reducción de la cultura a la acción (ver capítulo 2). Geertz acertadamente señala significados que persisten más allá de los eventos, símbolos que perduran y trascienden las intenciones de sus creadores. Sin embargo, la cultura tampoco habría de separarse de la acción; de lo contrario quedaríamos atrapados en una antinomia antropológica más. Por desgracia, el texto como metáfora efectúa precisamente esa separación.



El énfasis en la creación cultural revela dos aspectos de la cultura que están ausentes del trabajo de Geertz. El primero es la presencia de la diferenciación social y cultural, incluso dentro de un texto aparentemente uniforme. La referencia a la diferenciación es, en parte, una referencia a las conexiones entre cultura y relaciones de poder y dominación, tal como lo implican los comentarios previos sobre los estamentos y el estatus. Algunos podrán pensar que referirse a la cultura y el poder es reducir la cultura al poder, tratar valores como “glosas sobre las relaciones de propiedad” (Geertz 1973c: 449) o “alargarse demasiado en detalles sobre la explotación de las masas” (1973b: 22). Pero hay de reducciones a reducciones. Y negar esas conexiones es una de las muchas reducciones clásicas de la antropología estadounidense. El segundo aspecto faltante es un concepto de cultura como proceso social material. Sin un sentido de cultura como proceso material o creación (la escritura y también lo que se escribe) nuevamente nos encontramos con una concepción de cultura como producto, mas no como producción.⁵ La referencia a la cultura como proceso social material no pretende llevarnos de nuevo al materialismo antropológico de Marvin Harris. De hecho, la crítica que hago a Clifford Geertz se parece a la crítica que hago a Marvin Harris: ambos autores tratan a la cultura como producto, mas no como producción. Hasta ahí llegan las similitudes, desde luego. Sin embargo, ambos han sustraído a la cultura del proceso de creación cultural y, por ende, han posibilitado la constante reproducción de una antinomia entre lo material y lo ideal.

La resolución de la antinomia, y el concepto de cultura que surge de esa resolución, deben ser materialistas. Pero el materialismo invocado en este ensayo se encuentra muy lejano del cientifismo reduccionista que ha llegado a dominar al materialismo en la antropología estadounidense. Por el contrario, lo que se necesita es algo cercano al “materialismo cultural” de Raymond Williams (1977; cf. 1980; 1982), quien

³ Agradezco esta observación a Richard Blot.

⁴ Es necesario entender que la diferencia no es aquella entre texto y performance. Tal distinción nos llevaría una vez más a la oposición estructuralista entre lenguaje y habla, oposición con la que Geertz difícilmente simpatizaría. Por el contrario, la noción misma de cultura como texto debe ser radicalmente cuestionada.

⁵ Marshall Sahlins, que también reconoce las antinomias del pensamiento antropológico y ha desarrollado su carrera en ambos polos de la antinomia entre materialismo e idealismo, plantea la crítica opuesta a Geertz, pues considera que la teoría cultural de Geertz está demasiado estrechamente atada a lo social. Sin embargo, Sahlins elabora esta crítica dentro de un argumento a favor de la construcción simbólica de lo social (1976: 106-117; véase también Schneider 1980: 125-134).

señala que el problema con el materialismo mecánico no radica en su ser demasiado materialista, sino en no ser lo suficientemente materialista. Trata la cultura y otros aspectos de una presunta “superestructura” como meras ideas. En consecuencia, no solo da cabida sino que requiere de críticas idealistas que compartan la definición ideacional pero nieguen la conexión material o, como sucede con Geertz, rechacen la definición ideacional y favorezcan una definición que vea al texto socialmente construido, sin embargo, sustraído del proceso social mediante el cual es creado. Por otra parte, Williams sugiere que la creación cultural es, en sí misma, una forma de producción material, que la distinción abstracta entre base material y superestructura ideal se disuelve ante un proceso social material mediante el cual tanto “material” e “ideal” son constantemente creados y recreados.

No obstante, Williams no deja su análisis en esta elemental afirmación. Además, presta atención a los significados socialmente construidos que informan la acción. Lo hace, en parte, por medio de una reevaluación de la idea de tradición, definiéndola como una reflexión y una selección de la historia de un pueblo (1961; 1977). El proceso de selección es político y está ligado a relaciones de dominación y subordinación, de manera que Williams puede hablar de una cultura dominante, o hegemonía, como una tradición selectiva. Aunque tal cultura dominante está relacionada con un orden de desigualdad y lo sostiene, Williams no la ve simplemente como una ideología de clase dominante impuesta a los dominados. Por el contrario, en tanto selección e interpretación de la historia de un pueblo, toca aspectos de la realidad o experiencia vivida por dominantes y dominados por igual. Es, en resumen y en parte, “significativa”. Sin embargo, Williams también señala que ningún orden de dominación es total; siempre hay relaciones y significados excluidos, por ende, hay significados alternativos, valores alternativos, versiones alternativas de la historia de un pueblo como desafío potencial para los dominantes. La construcción de esas versiones alternativas depende de la naturaleza del material cultural e histórico disponible, el proceso de formación y división de clases, y las posibilidades y los obstáculos presentes en el proceso político. Así, el concepto de cultura de Williams está ligado a un proceso de formación de clase, mas no reducido a ese proceso. Las culturas dominantes y emergentes se forman en un mundo social basado en clases, pero no son necesariamente congruentes con las divisiones de clase.

Los temas relativos a la cultura como proceso social material y a la creación cultural en parte como acción política se desarrollan con más detalle en un artículo de Peter Taylor y Hermann Rebel (1981; cf. Rebel 1988). En un análisis magistral de la cultura en la historia, los autores se concentran en cuatro “textos”, cuatro de los cuentos populares de los hermanos Grimm sobre temas cotidianos, como las herencias, las desheredaciones, la disolución familiar y la migración. Después de criticar las interpretaciones psicológicas, sitúan los cuentos en el contexto del fin del siglo XVIII y principios del XIX, época en la que fueron compilados. A continuación toman dos innovadoras medidas metodológicas de gran importancia para el concepto de cultura. Primero, se preguntan quién narra los cuentos y en qué contexto. Señalan, además, que si bien los cuentos son *tradicionales*, no son *intemporales*, es decir, su forma y contenido puede cambiar a la hora de narrarlos. Así, la pregunta sobre quién narra los cuentos y en qué contexto se torna importante. Al tomar una forma de cultura como texto, los autores dan el primer paso hacia un análisis del texto como escritura, como proceso social material. Segundo, suponen que las campesinas que narran los cuentos forman una “inteligencia campesina” que trata de intervenir en el proceso social. Es decir, los cuentos son comentarios sobre lo que les sucede a ellas y a sus familias, y que demanda formas de acción específicas para modificar la situación. Se trata de un paso metodológico crucial en la construcción de un concepto de cultura no meramente como producto, sino también como producción; no meramente como algo socialmente constituido, sino también como algo socialmente constituyente. En este marco, los autores emprenden un detallado análisis simbólico de los cuentos y, por último, plantean que fueron intentos de las campesinas por responder a la alteración de las familias y el aislamiento de sus hijos desheredados. La respuesta sugerida: las hijas heredadas deberían renunciar a sus herencias, mudarse de la región, casarse en otro lugar y ofrecer refugio a sus hermanos en fuga. Taylor y Rebel muestran que semejante respuesta es acorde con las pruebas demográficas de Hesse a fines del siglo XVIII, aunque aún no puede demostrarse que el proceso sugerido por estos autores en efecto haya tenido lugar. Sin embargo, los autores han producido un análisis cultural que va significativamente más allá que el de Geertz en “Notes on the Balinese Cockfight”. Preguntar en cualquier texto cultural, sea una pelea de gallos o un cuento popular, quién habla, a quién se dirige, de qué se habla y

qué tipo de acción se está demandando es llevar el análisis cultural un paso más allá donde las viejas antinomias de materialismo e idealismo resultan irrelevantes.⁶

Puede argumentarse que eso es justamente lo que hace Geertz. Como uno de nuestros etnógrafos más capaces, es uno de los pocos antropólogos que puede aportar información ecológica, económica y política detallada al tiempo que se implica en sofisticados análisis simbólicos. Su estudio del Estado-teatro en el Bali del siglo XIX es ejemplo de ello: aborda la estructura política y social en los caseríos, el sistema de riego y los templos; aborda las divisiones por casta, el comercio y los rituales de jerarquía. El hecho de que Geertz vea todos estos elementos como necesarios en un argumento cultural y de que vea su inclusión como una forma de considerar absurda la carga “idealista” queda claro en la conclusión de *Negara*. Si bien todos los elementos se presentan y vinculan de determinada manera, nunca aparecen plenamente unidos. La cultura como texto es sustraída del proceso histórico que la moldea y al que, a su vez, moldea. Cuando nos dice que en Bali “la cultura surge de arriba hacia abajo [...] en tanto el poder se eleva desde abajo” (1980: 85), la imagen adquiere perfectamente sentido en vista del análisis de la estructura estamental que la precede. Pero la imagen implica separación, la sustracción de la cultura del surgimiento ascendente de la acción, la interacción, el poder y la praxis.

Volvemos, entonces, a la comparación de la promesa de Geertz con su práctica. Aunque este ensayo ya contiene más citas de las que puede tolerar, cerrará con una más. La cita en cuestión nos devuelve a la prometedora aproximación a la cultura expresada en “Thick Description” y enuncia una conexión, no una separación. El fragmento establece un parámetro de interpretación cultural acorde a las premisas del presente ensayo. Debería ser evidente que también sirve como parámetro en cuyos términos puede criticarse el análisis cultural de Geertz.

Si interpretación antropológica significa construcción de una lectura de lo que sucede, entonces divorciarla de lo que sucede (de lo que, en tal tiempo o cual lugar, determinadas personas dicen, lo que hacen, lo que les hacen, de los vastos asuntos del mundo) significa divorciarla de sus aplicaciones y dejarla vacía. Una buena interpretación de cualquier cosa (un poema, una persona, una historia, un ritual, una institución, una sociedad) nos transporta al corazón de aquello que interpreta. Cuando no sucede así y, en cambio, nos lleva a otro lado (a la admiración de su propia elegancia, al ingenio de su autor o a la belleza del orden euclidiano), tal vez conlleve cierto encanto intrínseco; pero se trata de algo distinto de lo que la labor en cuestión [...] demanda (1973b: 18).

La interpretación no puede separarse de lo que las personas dicen, lo que hacen, lo que les hacen, porque la cultura no puede separarse así. Mientras los antropólogos se vean seducidos por los encantos intrínsecos de un análisis textual que entraña esa separación como punto de honor, seguirán haciendo algo distinto de lo que la labor en cuestión demanda.

⁶ En una referencia al presente, Geertz nos dice que el estatus no puede cambiar en la pelea de gallos y que un individuo no puede, en modo alguno, ascender en la escala de castas (1973a: 443). Además, Geertz narra cuentos populares del periodo clásico donde la pelea de gallos opera como metáfora de la lucha política o como medio para que se susciten profundos cambios políticos y sociales (*ibid.*: 418, 441, 442). En uno de ellos, un rey acepta una pelea de gallos con un plebeyo que, en caso de perder, no tendrá manera de pagar. El rey espera forzar al plebeyo a convertirse en su esclavo si pierde, pero el gallo del plebeyo mata al rey, el plebeyo se convierte en rey, etcétera (*ibid.*: 442). Estos relatos dan sustento a la afirmación de Geertz según la cual las diferencias de estatus con “cuestión de vida y muerte”. También pueden aportar material para un análisis de textos al estilo de Taylor y Rebel.