

ANTROPOLOGIA E IDEOLOGIA

EL PAPEL DE LAS REPRESENTACIONES EN LOS PROCESOS DE ARTICULACION SOCIAL¹

Lic. José Miguel Naharro
CEPIHA-CIUNSA

Uno de los temas que más ha captado la atención de los antropólogos desde la década del cincuenta es el papel de las representaciones en los procesos sociales. Sin embargo, cuando se vuelve la vista atrás, muchos tenemos la sensación de que la notable producción acumulada no guarda, en realidad, la proporción que debería con el verdadero saldo teórico, cosa que algunas tendencias actuales no han hecho sino reforzar. ¿Vale de algo acaso venir a descubrir que los antropólogos son, como el resto, el emergente de ciertas circunstancias histórico-sociales? ¿O qué un grupo es capaz de imponer unilateralmente sus categorías a fin de "ubicar" socialmente a otro? Y si hemos llegado en todo caso a ese punto, ¿por qué no dar justamente el paso que vale la pena? Cuando la sociología -muchas décadas atrás- se encontró con una situación que a grandes rasgos podríamos comparar, el resultado fue una sociología del conocimiento. En antropología, en cambio, su posibilidad parece todavía bien lejana.

En su versión tradicional, la naturaleza y el alcance de la sociología del conocimiento han sido definidos por el interés puesto en estudiar la relación dada entre el pensamiento humano y el contexto social que lo origina,² entendiendo por «contexto» -fundamentalmente- a esa clase o estamento determinado que Karl Mannheim llamó *intelligentsia*.³

Algunos hacen retroceder la cuestión hasta Destutt De Tracy o incluso Bacon, pero para ser precisos semejante planteo sólo fue posible cuando se reunieron tres tradiciones mucho más recientes: la marxista, la nietzscheana y la historicista. De Marx, como es de suponer, la sociología del conocimiento tomaría su proposición básica; a saber, que no es la conciencia de los hombres lo que determina su ser sino, por el contrario, que es el ser social el que determina su conciencia. Del anti-idealismo nietzscheano, la idea de que el pensamiento es o puede ser un instrumento de poder y, del historicismo, que las *Weltanschauung* sólo pueden entenderse cuando se enmarcan en el ámbito social y las circunstancias históricas que las generaron.

A partir de allí, la piedra fundante para el inicio de esta nueva especialidad la pondría Max Scheler. Por razones que aquí no vienen al caso, y con

una notable reminiscencia a las nociones marxianas de "infraestructura" y "superestructura", Scheler propondrá un esquema donde el problema de la relación entre los *Realfaktoren* y los *Idealfaktoren* se resuelve no en términos causales sino en términos regulativos. Los factores reales, la sociedad misma, puede determinar la presencia de las ideas, pero no sus contenidos. Si algo cabe a la sociología, pues, es el *Dasein*, su presencia, porque el *So-sein*, su contenido, es inalcanzable. Estas ideas, el conocimiento como producto social, configuran el *a priori* de cualquier experiencia individual, y lo que debe o debería analizarse son las consecuencias de que para una persona (o un grupo todo) determinada manera de ver las cosas llegue a *significar* «la realidad» en toda su extensión. Scheler se detuvo ahí, pero no es difícil imaginar porqué su reflexión interesó tanto, basta preguntarse solamente qué ocurre cuando distintas realidades, de la misma sociedad o de distintas sociedades, entran en contacto.

En los treinta, el debate había ya trascendido sus fronteras originales y comenzaba a instalarse en el ambiente anglosajón, y en ello, más que Scheler, había tenido que ver un discípulo más o menos directo de Dilthey, Karl Mannheim. Mannheim, a quien citamos a propósito de la palabra «intelligentsia», era -a diferencia de Scheler- un sociólogo y no un filósofo, y su ventaja en esta cuestión consistía, justamente, en eso.

Menos abrumado por la cuestión ontológica y tratando de evitar los peligros que conlleva el caer del todo en un idealismo relativizante, Mannheim acuñó la expresión «relacionismo» para hacer alusión a su propia perspectiva. El relacionismo mannheimniano parte de la premisa de que el conocimiento sólo puede darse desde algún lugar en la sociedad. O, para decirlo de manera diferente, que el conocimiento es algo socioexistencialmente determinado. Cualquier representación que podamos ubicar en el campo de los fenómenos sociales está, obligadamente, condicionada por los intereses estamentarios del grupo a que pertenece... y en esto, sin lugar a dudas, no queda fuera el observador.

Desde Marx, y posteriormente con Lukács, la cuestión de la «ideología» y la «falsa conciencia» había sido ampliamente tratada, pero recién fue con Mannheim que se reconoció que hablar de las ideologías como falsa conciencia y no quedar atrapado por esa misma afirmación es prácticamente imposible. Puedo señalar que mis adversarios intelectuales poseen una ideología a fin de desacreditar la pretendida objetividad de sus planteos, ¿pero cómo puedo garantizar entonces que mis propias argumentaciones no responden a algún tipo de *interés*?

No sugiero que se tome como algo definitivo porque de hecho lo sigo

pensando, pero creo que este fue uno de los motivos para que fueran ciertas corrientes actuales y no justamente el materialismo tradicional inspirado en Marx el que intentara un asalto crítico masivo a las formas de conocimiento antropológico.

Como fuere, mi derrotero hasta Mannheim tiene una explicación. En un ensayo escrito a la luz de *Ideología y Utopía*, Mannheim se ocupa del problema de la «intelligentsia» en términos de su aparición como estrato social.⁴ Algunos párrafos allí contenidos bien hubieran servido a los redactores de *Writing Cultures* si hubieran querido, más allá de *poetics and* [dudosamente] *politics*, llegar a una interpretación de su significado social.⁵

Cuando digo su «significado social» me refiero a que lo que llevo leído sobre el particular no alcanza a dar ese paso que es al que antes aludía.⁶ Si vamos a constituir una antropología crítica a la manera de una sociología del conocimiento el punto de partida debería ser una etnografía del *ethos* antropológico apoyada en por lo menos dos variables: el hecho de que los antropólogos formamos parte de ciertos estamentos dentro de las estructuras sociales y que esto supone ya de por sí intereses y tensiones, y la circunstancia de que la producción y reproducción de los conocimientos -sean científicos o no- no son inmunes a las condiciones históricas por las que las sociedades atraviesan. Y si alguien puede pensar que algo tan obvio es sencillamente una cuestión de método, se equivoca.

El mérito de Marx para con la noción de ideología, núcleo indiscutible de la sociología del conocimiento, fue dar un significado social a un término que antes tenía un contenido meramente psicológico, pero al mismo tiempo también hay que reconocer que fue incapaz de purgar, en su uso, el sentido bonapartista que venía arrastrando. Así, sin lugar a dudas, su teoría de la ideología es un antecedente necesario para poder comprender el desarrollo de esta especialidad, pero en tanto fuera concebida como una disciplina política o una teoría *teórico-práctica* sobre «las concepciones del adversario», quedaba inhabilitada para poder constituirse, además, como una disciplina cognoscitiva. Salvando las distancias, claro, creo algo similar puede estar ocurriéndonos ahora. ¿Con qué sentido realmente buscamos lo oculto en la representaciones? ¿En qué medida no estamos encerrados en viejas paradojas?

Uno de los párrafos a los que antes aludía expresa que "cuando un grupo revisa la definición que de él ha elaborado otro grupo, empieza a revisar las relaciones que mantiene con ese otro grupo".⁷ Esto bien podría haber sido escrito hoy, porque es la tónica de muchas investigaciones antropológicas, pero el norte que tomen dependerá de cómo se solucione aquel problema. No

es suficiente con descubrir que las representaciones pueden ser instrumentos de poder. Hay que disponer, también, de un marco teórico adecuado en el plano cognoscitivo.

Para que pudiera repetirse el trayecto de la sociología del conocimiento serían deseables, entonces, al menos dos circunstancias: a) la confluencia de algo análogo a los tres axiomas básicos que en su momento aportaron las tradiciones que mencionábamos, y, b) un tratamiento de la teoría de las representaciones similar al que sufrió la teoría de la ideología.

Respecto a la «masa crítica» de axiomas, es cierto que muchos han tomado de Foucault lo que antes se buscaba en Nietzsche, pero salvo excepciones que habría todavía que analizar en detalle, los otros dos componentes (por incapacidad para compatibilizarlos o por lo que fuere) siguen en la práctica, más no en la teoría como trataré de demostrar más adelante, todavía semi-ausentes. Respecto a lo segundo en cambio, la objeción fuente de mi escepticismo es todavía más importante, porque si bien hay disponibles varias explicaciones sobre la dimensión social de las representaciones, ninguna ha sido utilizada, en apariencia al menos, de un modo lo suficientemente genérico.

La alternativa, para nosotros, tiene que ver entonces justamente con esto, desarrollar un marco donde no importe quien, la cuestión a resolver sea -siempre- como elaboran los grupos sus representaciones en los procesos de articulación social, y esto significaría -al menos en principio- comenzar por ver a nuestra disciplina de una manera distinta.

*

Una posibilidad entre otras, entonces, es la de concebir a la antropología social a la manera de una sociología del conocimiento; es decir, como una especialidad cuya naturaleza y alcances queden delimitados por el interés puesto en averiguar que papel juegan las representaciones en la dinámica de determinados contextos sociales.⁸

Si bien esto podría ser materia de una discusión ulterior, creo no equivocarme demasiado si hago retroceder los antecedentes de esta alternativa hasta, por lo menos, la Alemania de los años veinte, cuando Max Weber comenzó a publicar sus estudios comparativos sobre sociología de la religión. El primero de estos estudios, *La ética protestante*, es bien conocido y no merece la pena que nos detengamos en él, pero los dos siguientes, en cambio, sí tienen un lugar de importancia dentro de la perspectiva que estamos planteando. Son, para decirlo de algún modo, la obra etnográfica de Weber;

aquellos ensayos que permiten vincular su sociología comprensiva con nuestra propia historia de desarrollos teóricos, y donde se puede percibir, de paso, cómo su pensamiento se orienta cada vez más hacia donde nos interesa.

Weber no dio a ninguno de estos dos ensayos un título indicativo en este sentido, pero de su lectura se desprende claramente que de tratar de estudiar la ética de las religiones mundiales se pasa, casi sin solución de continuidad, a otra problemática: la de cómo un cierto estamento dentro de una sociedad es capaz de extender o imponer a los demás su propia cosmovisión como versión «absoluta» de realidad, abriendo así el camino para las modernas investigaciones sobre cómo un grupo puede llegar a imponer sus propias definiciones a otro.

El análisis de Weber sobre el confucianismo y el taoísmo principia con una exploración de la sociedad china desde el punto de vista de su estructura social.⁹ Que haya llamado «etnográfico» a ese análisis no puede sorprender porque verdaderamente está realizado así. Si bien su planteo general se circunscribe a los primeros tiempos de la historia china, Weber en absoluto se siente inhibido para poder utilizar otros elementos que se remontan, incluso, hasta fines del siglo XIX y principios del XX cuando finalmente cae la dinastía Manchú. El objetivo, al fin de cuentas, era lograr un cuadro comprensible que le permitiera situar socialmente una forma específica de entender las relaciones humanas con todas las tensiones que ello pudiera suponer. Prescindió de la cronología, pues, como una estrategia metodológica que le permitiera, aunque parezca paradójico, poder dar cuenta después de la propia historia social.

Así, la estructura social china, según Weber, presenta sus rasgos más consistentes en torno a cuatro aspectos de su manifestación institucional: el carácter distrital de las ciudades, el patrimonialismo y el funcionarismo político, el ascendiente de los literatos como *intelligentsia*¹⁰ de ese funcionarismo y una organización religiosa que marca severos contrastes entre el culto del Estado y los cultos populares.

De acuerdo a su interpretación, en un principio las ciudades chinas surgieron en forma semejante a como en Occidente, como fortalezas o residencias señoriales, pero con el paso del tiempo paulatinamente se convertirían en centros comerciales y de producción artesanal, dos actividades que permiten explicar de qué vivía la mayoría o por lo menos buena parte de la población, aparte de lo percibido por rentas, y por qué algunos barrios aparecían como ciertamente ligados a las tareas y desempeños de determinados gremios.

La cuestión es, sin embargo, que a diferencia de lo que después sería la Europa medieval las ciudades chinas jamás mostraron una autonomía polí-

tica o jurídica; cosa debida, en buena medida, a una muy cristalizada organización en linajes que llevaba a que en la práctica cualquiera de ellas no fuese, formalmente, más que una serie de "distritos de aldeas", en parte coincidente con familias, en parte coincidente con gremios. Cada uno de estos distritos estaba bajo un *tipao* (anciano) particular y quien llegaba a ellos seguía sosteniendo, mediante un muy ritualizado culto a los antepasados, fuertes relaciones de sangre con el sitio de origen. El culto a los antepasados estaba, generalmente, organizado desde las aldeas y esto normalmente constituía un factor de importancia a la hora de neutralizar ciertos tipos de solidaridad que podían desarrollarse entre los habitantes de una ciudad. Asimismo, si bien los gremios podían verse como asociaciones de ayuda mutua con grandes mecanismos de control y continencia hacia sus miembros no dejaban, al mismo tiempo, de competir entre sí por los favores que podían dispensar los distintos niveles de funcionarios de la administración imperial. De este modo, cada *tipao* -amén de vincularse a linajes específicos- "solía pertenecer a varios distritos administrativos inferiores (*hsien*), y en muchos casos incluso a muchos superiores (*fu*), cada uno con una administración estatal completamente separada de los otros."¹¹ Es fácil comprender, entonces, por qué las ciudades chinas nunca pudieron funcionar como una corporación política autónoma que proveyera, por un lado, derechos y obligaciones claros a sus habitantes y, por otro, las fuerzas necesarias para una independencia administrativa y militar.

El segundo de los rasgos, el patrimonialismo y el funcionarismo políticos, tiene que ver con la muy temprana centralización del gobierno imperial, fenómeno que al parecer se acentúa hacia el siglo III a.C. cuando la administración del Estado comenzó a requerir una organización burocrática a gran escala.

Según Weber, las causas fueron varias, pero entre las principales destaca fundamentalmente tres: la necesidad de controlar las fuentes y vías fluviales, la necesidad de fortificar las fronteras para defenderlas de las invasiones de las tribus nómades y la necesidad de un sistema eficiente de recaudación de impuestos dentro de un territorio sumamente extenso. La primera de estas causas es, en realidad, doble, porque el controlar las fuentes mediante la construcción de grandes diques, represas y canales posibilitaba prevenir inundaciones y regular las aguas necesarias para el cultivo, en tanto que el control de los ríos propiamente dichos tenía que ver más bien con el dominio de las rutas comerciales y disponer de buenas vías para poder poner en práctica las políticas de recaudación y una defensa eficaz. Todo esto suponía, en principio, una organización antes que nada militar y los recursos

suficientes para poder proveer y controlar semejantes mecanismos hasta en las tierras más alejadas.

Con todo, y si bien es evidente que esto también afectó a las autonomías locales, cierto grado de flexibilidad puede apreciarse en el hecho de que las familias más poderosas, cuando no lo hacían para el Estado, eventualmente podían reclutar pequeños ejércitos en casos de emergencia. Dichas milicias eran toleradas en tanto y en cuanto se justificara, y siempre y cuando no representasen algún tipo de inconveniente para la administración central, en cuyo caso eran o bien reprimidas o bien inmediatamente desmovilizadas. Sin embargo, Weber destaca que la mayoría de las veces ni siquiera hacía falta. Los señores feudales y las ciudades fueron por sí mismos incapaces de organizar y sostener destacamentos de cierta envergadura como para poder preocupar al poder imperial y obligarlo, entonces, a mantener un ejército permanente fuera de los límites que serían razonables.

El panorama que nos describe es, de esta manera, el de una serie de grupos locales basados en el parentesco con fuerza insuficiente como para poder enfrentar la administración central, pero sí capaces, en cambio, de proveer los recursos humanos necesarios para que aquella funcione. Intelectuales, oficiales imperiales y funcionarios de carrera podían, y generalmente así ocurría, salir de allí. El alto grado de recelo y la falta de unidad entre las distintas líneas de filiación garantizaba la estabilidad del sistema.

Los jefes y príncipes de estos grupos locales eran, por lo común, individuos dotados de cierto *carisma* cuyos derechos y heredades se reconocían, de una generación a la siguiente, de varón a varón. La subordinación de una casa a otra podía definirse por sumisión voluntaria o por la guerra, pero la estructura piramidal de la sociedad china tenía siempre como preeminente al grupo consanguíneo del emperador. Para poder ser un funcionario de carrera, o más precisamente un candidato a un cargo de cierta importancia, bastaba con ser un noble o al menos un miembro distinguido de una de esas tantas familia de alto rango.

A diferencia de Occidente, donde la lucha por el poder transitó históricamente por la apropiación de tierras, la competencia se entabló aquí por otro tipo de posesión: la de los cargos dentro de un sistema patrimonialista de corte tradicional.

La palabra "patrimonialismo" tiene en *Economía y Sociedad* más de veinte entradas, y es uno de los términos de más compleja definición conceptual dentro de la sociología weberiana. Sin embargo, no es simplificar demasiado decir que su sentido en este ensayo apunta fundamentalmente a que a partir de determinado momento el gobierno de la China imperial comenzó

a concebirse, y finalmente se consolidó, como un dominio «privado» del monarca. Como algo extensible, jerárquicamente, a los lazos de sangre y a los favores de su «comunidad doméstica». Pertenecer a esta comunidad doméstica o estar lo suficientemente cercano a ella era, obviamente, detentar poder. Las grandes familias pasaron, entonces, a disputarse los nombramientos que les significaran una mejor situación política respecto al resto, las más altas percepciones oficiales y posiciones claves dentro de la amplísima red de prebendas y recaudaciones que la centralización imponía.

Como el gobierno debió enfrentarse a grupos locales que durante toda su historia se habían organizado por principios hereditarios, ninguno de estos cargos garantizaba estabilidad y sólo podía accederse a ellos mediante una prolongada preparación y un complejo sistema de exámenes sucesivos.

Demás está decir que estos funcionarios constituyeron la clase o el estrato dirigente chino mientras el imperio duró y que el sistema necesariamente devino en un cierto grado de estabilidad entre la centralización burocrática y las propias prácticas e intereses de los gobiernos locales. De hecho, el emperador sólo podía ocuparse, con conocimiento directo, de la designación de los gobernadores de provincias, ya que de allí en más dependía en mucho de ellos, o de las propuestas de terceros, para poder colocar en sus puestos a los administradores de menor rango que se requirieran. "El imperio se asemejaba a una confederación de satrapías con un pontífice en la cúspide. Formalmente -dice Weber-, el poder residía exclusivamente en los grandes funcionarios provinciales. Por su parte, el emperador, tras la creación de la unidad imperial, utilizó de modo muy ingenioso para el mantenimiento de su poder personal los medios peculiares del patrimonialismo: plazos breves en el cargo, oficialmente 3 años, tras los cuales el funcionario tenía que ser trasladado a otra provincia, prohibición de emplear a un funcionario de su provincia de origen, prohibición de emplear a parientes en el mismo distrito y un espionaje sistemático en la figura de los llamados *censores*."¹² Es más, el patrimonialismo chino "introdujo un medio famoso en todo el mundo y altamente eficaz para impedir que los funcionarios se emanciparan de su control al modo de los estamentos feudales; este medio consistió en la introducción de los *exámenes* y el otorgamiento de los cargos según las calificaciones educativas, y no según el nacimiento y el rango heredado."¹³ Sin embargo, y con todo, una vez que los funcionarios comenzaban a gozar de las prebendas propias de su desempeño eran los primeros interesados en que el sistema así funcionara. ¿Por qué? Porque sólo aquellas familias que disponían de los recursos indispensables podían pensar seriamente en la preparación de un estudiante.

El surgimiento de los literatos o letrados (*po-shib*, las «bibliotecas vivientes») como un estamento de importancia dentro de la China clásica tuvo que ver, justamente, con este fenómeno. Su posición dentro de la estructura social se basaba, en principio, en el «carisma mágico» que otorgaba el conocimiento de la escritura y de cierta clase de corpus literario, como los textos rituales, los *Anales* y el calendario, y no en el nacimiento, pero de hecho su instrucción dependía de las mismas circunstancias que antes mencionábamos para los funcionarios.

Su ascenso coincide con la declinación del feudalismo en el Período de los Estados Guerreros (481-256 a.C., aproximadamente) y con la paulatina introducción de concepciones donde es el poder del conocimiento y no el poder militar el que confiere un mayor prestigio social. A tal punto, que una vez concretado el cambio de *ethos* era corriente entender que "un hombre educado literariamente no se relacionará en pie de igualdad con los oficiales."¹⁴

Su competencia para asesorar a los príncipes y emperadores sobre las más diversas cuestiones, desde el ritual hasta la política y desde los asuntos públicos hasta los personales, devino de la creencia en que el conocimiento de los textos filosóficos y sagrados resultaba absolutamente imprescindible para poder discernir la voluntad del Cielo; fuente y justificación misma del poder imperial. La preparación de quienes aspiraran a distintos cargos debía, por lo tanto, también quedar en sus manos. "En su literatura, crearon el concepto de «cargos», y sobre todo, el *ethos* del «deber oficial» y del «bienestar público». Fueron desde el principio, al menos si los *Anales* han de creerse en algún grado, enemigos del feudalismo y partidarios de la organización del Estado como institución burocrática."¹⁵

En el año 690 d.C., durante la dinastía Tang (618-906 d.C.), el sistema de enseñanza y exámenes se consolidó definitivamente. La instrucción de los funcionarios en colegios especiales reguló oficialmente, desde entonces, el *status* de los *po-shib*. "En 1382 se reservaron prebendas, en forma de renta de arroz, para estos «estudiantes», y en 1393 se fijó su número. A partir de 1370, sólo los examinados podían ser candidatos a oficios públicos."¹⁶ Los que aprobaban con éxito estos exámenes recibían por ello el reconocimiento social de sus aldeas, honraban a sus provincias natales y traían -en general- grandes beneficios para éstas y sus familias.

Según Weber, los exámenes chinos no acreditaban una cualificación especial como los exámenes modernos, sino que su énfasis estaba puesto más bien en el dominio de cuestiones *rituales* y *filosófico-literarias*; es decir, en formar un característico modo de pensar con sus correspondientes actitudes hacia lo que se concebía como «realidad». Ni la lógica, ni el cálculo numérico entraban dentro de las currículas.

La formación más «ortodoxa» estuvo directamente vinculada, de ese modo, al contenido de las enseñanzas de Kung-Tzu (Confucio), a partir de las cuales se buscaba imprimir en los futuros mandarines una orientación de vida basada en ciertas disposiciones hacia el decoro, la piedad filial (*hsiao*) y un muy «muy» determinado ideal de «gentleman».

Sobre esta base, y sirviéndose de una serie de máximas éticas para la práctica política, el confucionismo hizo hincapié entonces en aquellos rasgos y facetas, tanto de la personalidad como de la vida social, que tendieran a compatibilizar las distintas acciones humanas con el orden cósmico tal y como era concebido. Y así, aunque el país no se gobernaba sólo poéticamente, "el funcionario prebendado chino probaba su cualificación estamental, su carisma, por la corrección canónica de sus formas literarias."¹⁷

En otras palabras, los *po-shih* no simplemente entrenaban a los funcionarios imperiales en los que debían ser sus futuros deberes y protocolos sino que los dotaban, al mismo tiempo (y representaciones mediante), de las definiciones cognoscitivas necesarias para poder legitimar «la armonía». Armonía que, según se pensaba, sólo podía ser estorbada por los "intranquilos espíritus de la naturaleza y de los hombres."¹⁸ Cumplían, por ponerlo de algún modo, el papel de "productores" de los universos simbólicos que después se extendían, con diverso grado de *clientelismo* y significados, a toda la sociedad. Así, para los caballeros al menos, la educación tenía por propósito contribuir a que el *Schen* (principio del bien) y la sustancia *Yang* (sustancia del cielo) se desplegaran por completo en el alma del hombre. "El peculiar espíritu de los literatos, desarrollado por el sistema de exámenes, estaba en íntima vinculación con los presupuestos básicos de los que partía la doctrina ortodoxa china (y por los demás, también casi todas las doctrinas heterodoxas [como el taoísmo]). Al darse también en el interior del alma de cada hombre el dualismo entre el *Schen* y el *Kuei*, entre los espíritus buenos y los malos, entre la sustancia celeste *Yang* y la sustancia terrena *Yin*, la tarea única de la educación y también de la autoeducación, tenía que ser la de llevar a su pleno desarrollo la sustancia *Yang* en el alma del hombre. Pues el hombre en el que esta sustancia ha obtenido un dominio completo sobre los poderes demoníacos (*Kuei*) que en él se encuentran, posee poder sobre los espíritus (poder mágico, según las antiguas ideas). Pero los espíritus buenos son aquellos que protegen el orden y la belleza, la armonía del mundo. Por consiguiente, el medio único y supremo de alcanzar este poder es perfeccionarse a sí mismo hasta llegar a ser un reflejo de esta armonía."¹⁹

Sin embargo, ni esto, ni la insistencia en la perfección de las fórmulas rituales, implicaba que los contenidos transmitidos debieran ser esencialmen-

te religiosos sino, más bien al contrario, la preparación de cualquier aspirante era profunda y radicalmente *laica*. El propio confucionismo, a decir verdad, establecía a este respecto pautas extremadamente claras. La adoración de las grandes deidades era cuestión insoslayable del Estado, el culto a los antepasados era una obligación moral general y, a partir de allí, se podían tolerar en más o en menos (pero generalmente en más) las distintas manifestaciones -en China absolutamente numerosas- de creencia popular.

Para Weber, este «abismo» entre los cultos populares y el culto del Estado significó, por un lado, que éste se vaciara del sentido y los atractivos emocionales hasta el punto de quedar prácticamente reducido a los rituales oficiales, en tanto que, por otro, los cultos populares, lejos de desaparecer, siguieron creciendo como consecuencia de las necesidades de las masas y, en muchos casos, de la atención que les terminaron dispensando aquellas doctrinas menos favorecidas por el *establishment* del patrimonialismo, como el taoísmo y el budismo. La diferencia en realidad era tal que cuando el emperador -sacerdote supremo- pasaba frente a los templos de estas últimas hacía, simplemente, una reverencia de cortesía, en tanto que reservaba el *kowtow* sólo para las deidades del Estado.

En contraste con casos análogos donde por los mismos motivos un culto popular finalmente se impondría, lo interesante de la evolución religiosa china es que la minoría letrada siempre retuvo el poder. Y lo hizo mirando con cierto desdén y suspicacia hacia todo lo que ocurriera más allá de los límites de sus propias ceremonias. Eventualmente el taoísmo llegó a disputar algunos cargos, pero nunca como para poder desplazar al confucionismo como *ethos* particular del mandarinato.

Si hubiera que resumir pues este primer ensayo, diría que lo esencial está dado en cómo Weber estableció que la posesión y monopolio de determinados saberes sirvió a un estamento en especial, en este caso los po-shib, tanto para distinguirse de los magos populares como para poder reclamar un alto rango social y ofrecer desde allí sus servicios como los únicos capacitados para las funciones de gobierno. Cierto es que cuando Weber comenzó sus investigaciones tuvo como propósito principal estudiar la ética económica de las religiones mundiales (y lo cumplió), pero a partir de este momento sus intereses se dirigieron cada vez más hacia la cuestión de cómo un grupo logra su preeminencia mediante la extensión, al resto, de sus propias definiciones jerárquicas. La idea de que el manejo de la escritura y la perfección en el ritual denotan «carisma» y «aptitudes especiales» no pudo haber surgido en cualquier contexto, sino básicamente en uno donde el dominio de los textos y la liturgia tuviera, desde el principio, algún significado.

Es más, creo que abstrayéndonos por un instante del material empírico concreto las ideas teóricas principales aquí son tres: a) que el comportamiento intencional hacia los demás y sus formas de expresión simbólica (los rituales, la poesía, el recitado de los textos sagrados, etc.) están condicionados por quien se es y dónde se está en la estructura social, de manera tal que su «sentido» variará según esa circunstancia y cómo se planteen las relaciones sociales; b) que el «conocimiento» es -o puede ser- una forma de poder siempre y cuando, y tras haberlo impuesto como concepción general, se lo administre racional y monopólicamente; y c) que una representación sólo es «comprensible» cuando se la enmarca dentro de los parámetros o las características básicas de la estructura social que la contiene. El orden de su exposición puede, por supuesto, ser distinto, pero lo que me importa recalcar es que sólo entendiendo la estructura familística de la sociedad china, puedo comprender por qué surgió el patrimonialismo como alternativa de gobierno. Sólo teniendo en cuenta el patrimonialismo como forma de gobierno me es claro el por qué de un funcionarismo político basado en ciertos principios. Y sólo analizando el funcionarismo puedo llegar a explicar el ascenso de los literatos como *intelligentsia*, su consideración social general y, finalmente, sus propias concepciones y actitudes.

El segundo ensayo etnográfico de Weber transitará, como era de esperar, por los mismos caminos, nada más que desplazando el centro de atención del confucionismo al hinduismo y de los *po-shib* a los *brahmanes* o *brahmines*.

Las razones de esta elección son, en realidad, más que evidentes, pues hay grandes similitudes entre uno y otro caso. Ambos representan situaciones donde un estamento poseedor de una cierta cultura lleva a identificar a este conocimiento clásico con algunas virtudes deseables en el hombre y desde allí, o gracias a esto, terminan planteando de determinado modo sus propias relaciones de poder y su status.

Las diferencias, sin embargo, no son menores. En vez de grandes familias extensas cimentadas sobre un muy elaborado culto a los antepasados nos encontramos, en cambio, con una sociedad de castas donde la movilidad se reduce -gráficamente- a cero.

Como es sabido, el esquema o la formulación clásica del sistema de castas hindú dividía a las mismas en cuatro grandes *varnas* (o «colores»): los *brahmanes* (*sacerdotes*), los *kshatriyas* (*guerreros*), los *vaishyas* (*mercaderes*) y los *shudras* (*trabajadores*). Los tres primeros, es decir, los *brahmanes*, los *kshatriyas* y los *vaishyas*, constituían las denominadas «castas de doble nacimiento», merced a lo cual gozaban de ciertas prerrogativas, como el

derecho a usar el «hilo sacro», que los sudras o castas «de un sólo nacimiento» no tenían. Por debajo de ellos, sólo los «intocables» poseían un rango inferior. A los sudras se les permitía entrar en los templos, pero a un intocable le estaba absolutamente prohibido; es más, su sola presencia y no simplemente su contacto podía profanar a los demás.

Entrar en detalles sobre su actualidad no tiene ahora mucho sentido, pero sí en cambio decir que Weber hace girar el núcleo de su argumentación en torno a las dos primeras, la varna de los brahmanes y la varna de los kshatriyas, y cómo las mismas se disputan al supremacía.

Su punto de partida es la noción misma de «casta», que termina asimilando como un caso especial de grupos de status. Para él, la diferencia esencial está dada en que las castas constituyen grupos de status hereditarios cuyas prácticas restrictivas son de una magnitud tal que aparte de levantar barreras infranqueables entre sí terminan por regular con una minuciosidad pasmosa la vida de los individuos.

Entre los extremos que Weber analiza quizás los más interesantes tengan que ver con la posibilidad del matrimonio exogámico, cuya tolerabilidad sólo era pensable en casos de hipergamia, y las restricciones hacia la ingesta de ciertos alimentos, que terminaba incluso extendiéndose a una serie de prescripciones sobre quienes podían compartir la misma mesa.

Tales extremos podrían ser simplemente anecdóticos si no fuera por que representan los emergentes de un intrincado sistema basado el temor a la contaminación cuya función latente era la de preservar «ritualmente» no sólo el lugar de los individuos en la sociedad sino también -y fundamentalmente- el de los distintos estamentos que componen su estructura.

Podría pensarse que hay demasiada sutileza en ver a esto como un medio estratégico de control social, sobre todo cuando las prácticas rituales, si bien distintas en cada caso, eran comunes a todas las castas, pero es que en realidad hay datos que sugieren, justamente, esa posibilidad. El más interesante de todos es el que muestra en qué grado y circunstancia cada casta podía sentirse obligada a seguir las reglas, cosa que para Weber constituyó un fenómeno altamente significativo. Así, y sobre todo para las castas inferiores, la obediencia estricta podía representar un medio a través del cual lograr a muy largo plazo un mejor rango relativo, en tanto que para las superiores en cambio la cuestión no era tan preocupante. Si existían ciertas faltas, también existían los medios con los cuales generalmente poder redimir las.

Siguiendo la lectura de Weber, se ha sugerido que semejante fenómeno tenía como única consecuencia una relación directa entre el grado de acatamiento y la medida en que la vida se concibe como una serie de actos pres-

critos, pero al punto que creo quería conducirnos no era simplemente este sino también otro: cómo una creencia puede llegar a sustantivar este hecho dotando de cierto carácter a aquella porción de realidad social que la encarna. Y es que más allá de prescripciones y prohibiciones, Weber tenía conciencia de que la esencia misma de la sociedad hindú pasaba por lo que él denominó "carisma gentilicio";²⁰ es decir, aquellas cualidades mágicas y extraordinarias que alguien adquiere por el sólo hecho de pertenecer por nacimiento a determinado grupo. Cosa que abarcaba tanto a un shudra como a un brahmán, dando a todo el conjunto el tono rígido y cristalizado que le conocemos.

En el caso de la historia de Occidente, el carisma gentilicio fue el origen de la idea de «nobleza de sangre», pero en la India esto se extendió a todas las capas hasta llegar a una "rutinización" extrema. Si se nacía en una familia de artesanos, se poseía el don de la producción artesanal. Si se nacía en una cuna de guerreros se poseía lo necesario para el arte de la guerra. "Cuanto más amplias regiones abarcaba la creencia mágica en los espíritus, y cuanto mayor la consecuencia de su elaboración intelectual, tanto más extenso se fue haciendo el ámbito abarcado por el carisma gentilicio. No ya las capacidades heroicas y mágico-cúlticas, sino todo tipo de posición de autoridad y de capacidad particular, no sólo artística, sino también artesanal pudo considerarse mágicamente determinada y ligada a un carisma gentilicio mágico."²¹

Todo esto está sin lugar a dudas impregnado de más de una sugerencia en torno al sistema mismo, pero más allá del estado de cosas la pregunta que Weber realmente se hace es cómo un orden de características sociales tan desproporcionadas pudo llegar a imponerse en la manera en que lo hizo. Cómo se difundió. Y las respuestas, al parecer, serían tres: las guerras de conquista, las metamorfosis de tribus en castas y, además, las paulatinas subdivisiones de cada una de las varnas.

Hablar sobre cómo un vencedor impone sus convicciones no es necesario, tampoco quizás decir que entre fines del siglo XIX y principios del XX los censos arrojaban más de dos mil trescientas castas, pero lo que sí resulta interesante es que una sociedad tribal pueda, de pronto, devenir en casta. ¿La razón?, muy simple: son especímenes socialmente distantes. Una tribu abarca todas las ocupaciones, posee un sistema distinto de jerarquías, son o pueden ser exogámicas, implican una forma específica de organización política y, por sobre todo, territorialidad. Las castas, en cambio, no ponen límites a las ocupaciones, representan de por sí un grupo de status, son endogámicas, no son territoriales y, ante todo, son estamentos sociales antes que una forma de organización política. ¿Cómo pudo ocurrir entonces?

Comparando unas y otras, Weber concluye que sólo pudo haber sido tras un prolongado proceso de asimilación donde en principio hubieron de transitarse dos caminos, el más común de la pérdida de territorios cuya consecuencia histórica conocida ha sido la transformación de grupos étnicos en pueblos parias y el no menos importante de la asimilación religiosa, que en este caso -como en otros- parece haber tenido sus orígenes en la posibilidad de que una minoría garantice de algún modo su supervivencia sacrificando, primero, sus representaciones y, después, con ello, su propia estructura social. "Por otra parte -dice Weber-, los mismos representantes del hinduismo se esfuerzan hoy, en la lucha que mantienen por su cultura nacional, en extender y ampliar al máximo el concepto de hinduismo, y consideran hindú a todo el que pase cualquiera de los posibles «tests» de hinduismo que las oficinas del Censo realizan, incluyendo jainas, sijs e incluso «animistas». Les ayuda en ello la tendencia a la hinduización que de hecho se da entre estos marginados. Entre las tribus extrañas que viven en un medio hindú, esta tendencia da lugar aproximadamente al siguiente proceso típico: los miembros de estas tribus, cuando su relación económica con la comunidad se hace estable, fácilmente comienzan a solicitar de los brahmanes determinados servicios, los mismos de que normalmente se sirven también las castas impuras; por ejemplo, ante todo, la lectura del horóscopo para las ceremonias matrimoniales y demás actos familiares, que, por otra parte, también les siguen prestando sus propios sacerdotes. Si en su actividad económica se inclinaron hacia ocupaciones típicas de las castas hindúes, lo mismo de las puras que de (casi siempre) las impuras, se vieron obligados a someterse a los mismos preceptos que éstas, a fin de no tropezar con una resistencia demasiado fuerte. Y cuando más se asemejaban al tipo puro de «pueblo paria», es decir, a medida que desaparecía o cedía en importancia su sedentarismo sobre un territorio tribal cerrado, tanto más exclusiva se hacía la dependencia de su situación social de las normas creadas para ella por su entorno hindú, y tanto mayor la posibilidad de que su conducta ritual se adaptara a ese entorno adoptado por sus usos típicos, hasta hallarse finalmente, en todos los puntos esenciales, en la situación de una casta hindú (las más de las veces impura). [...]

Así pues, el proselitismo se realizó y se realiza bajo la forma de una incorporación, normalmente muy larga, de sociedades enteras en la comunidad hindú; en principio, al menos, no puede ocurrir de otra forma, porque el individuo no puede nunca, en cuanto individuo, convertirse directamente en miembro de esta comunidad, sino siempre en cuanto miembro de otra sociedad: la casta.²²

He citado este texto en toda su extensión porque ayuda a entender cómo las castas se difundieron tanto, pero también porque es uno de los primeros párrafos donde Weber comienza a hablar de los brahmanes como agentes principales para la consolidación del sistema.

Ocurre que, de hecho, toda la consideración weberiana de la situación de las castas y cómo estas terminan absorbiendo sociedades completas no constituyen sino una gran introducción a fin de poder comprender cuales fueron los medios por los que los brahmanes lograron no sólo un lugar preeminente sino además una influencia destacada en una realidad, ya de por sí, sumamente compleja.

Cuando se la compara con las circunstancias de ascenso de la inteligencia confuciana se destaca de inmediato que aquí también se trata de letrados cuyo «carisma» reside en el conocimiento de los textos clásicos considerados sagrados, la lengua a través de la cual son transmitidos y todos los procedimientos rituales que a ese conocimiento se encuentran asociados. También como en el caso de China, aquí ocurre que entre estos hombres prevalecía un gran orgullo por la posesión de este tipo de «cultura» que los llevó, poco a poco, no sólo a identificar ellos, sino también a lograr que los demás identifiquen la propia posesión del conocimiento con las más altas virtudes, para poder convertirse así en capellanes reales, clérigos, teólogos, juristas y, fundamentalmente, en maestros y consejeros profundamente versados en cuestiones rituales.

Así como sólo una fracción de los po-shib podían llegar a mandarines, también sólo una fracción de brahmanes eran sacerdotes, pero la sola «rutinización del carisma» -para emplear la expresión de Weber- bastaba para darles una consideración social que los miembros de otras castas jamás lograrían.

Las diferencias comienzan, sin embargo, cuando observamos que en este caso el desempeño de un brahmán, más que una cuestión de mérito, era una cuestión de conveniencia práctica; obtenían sus ingresos de la percepción de rentas o regalías fijas por la posesión de tierras y de todo tipo de «dones» en compensación por sus servicios. Al contrario de lo que ocurría con los funcionarios chinos, una vez obtenidas estas compensaciones se convertían en un derecho no revocable que no sólo se extendía al período de vida del beneficiado sino, además, a los de sus descendientes. El paralelo, por lo tanto, tiene sus límites en cómo un estamento culto y poseedor de cierta clase de conocimientos hace coincidir sus representaciones con lo que en uno y otro caso se reconocerá como el centro del poder. Para el caso chino ese centro era la figura misma del emperador, sacerdote supremo del imperio, pero en el caso de la India ningún rey llegó a detentar jamás semejantes funciones.

Es más, por lo que se sabe a través de los más antiguos documentos, que al parecer en un principio sólo fueron textos orales, los grandes señores siempre necesitaron de sus *purohitas* para poder atender las cuestiones religiosas, de tal manera que los estamentos sacerdotales no solamente tuvieron un control sin igual sobre los mecanismos de reclutamiento y educación de los novicios sino, además, un poder absoluto e indiscutido en lo que se consideraba su esfera específica de acción.

Señalar que los más antiguos textos eran orales reviste importancia porque la historia de la literatura hindú es la historia de los hombres que sobresalen por sus talentos oratorios. El carisma y poder mágico de un brahmán residía fundamentalmente allí y no en la escritura, como antes vimos, de modo tal que no fue sino hasta el siglo II d.C. que la casta requirió masivamente de este conocimiento.

Por otra parte, la trayectoria de los brahmanes diferirá también de la de los literatos confucianos en que no pudieron dejar librada la magia a los magos populares dado que su propia situación, que era la de especialistas religiosos y no la de funcionarios de carrera, les impidió dejar este rasgo tan exclusivo de jerarquía social también en otras manos.

De esta manera, la primitiva historia del brahmanismo en la India comenzará con su encumbramiento como una *intelligentsia* basada en ciertas y especiales capacidades y continuará, después, como una serie de prolongadas luchas entre la casta sacerdotal en ascenso y los gobernantes seculares tradicionales.

El resultado, según Weber, estuvo signado por relaciones de poder sumamente inestables donde los brahmanes no sólo retuvieron para sí el papel de suprema instancia en asuntos religiosos sino que, además, reclamaron con éxito su derecho a los más altos rangos en la estructura social. Su ventaja -y aquí sí como en el caso de los *po-shih*- estuvo dada en que lograron imponer una determinada concepción, la suya, como marco de referencia para sus propios adversarios. Los textos sagrados sirvieron, así, no sólo para determinar cuales eran específicamente los derechos y deberes de un rey sino, y como si esto ya de por sí no fuera poco, también el porqué de la situación y modos de vida diferentes de todas las demás castas.

A este respecto, la teoría brahmánica estaba bastante lejos de considerar una igualdad natural entre los hombres, ya que la creencia en que alguien nacía en cierta circunstancia social según su comportamiento de vidas anteriores no hacía sino justamente apuntar a lo contrario, reforzando en todo caso las barreras entre las castas y sus respectivas especializaciones de modo tal que, en este sentido, haber nacido en una *varna* superior representaba toda una ventaja.

La razón de que Weber encare el estudio de la organización social de la India primitiva tuvo que ver, pues, con su idea de que sólo se podía entender el sistema social hindú si se partía del período formativo de su pensamiento religioso, cosa que ocurrió durante la llamada etapa brahmánica entre el 800 y el 500 a.C. aproximadamente.

Según los datos que nuestro autor maneja, lo más probable es que con anterioridad a estas fechas el sistema de castas no existiese como tal y que la jerarquía que finalmente tuvieron los brahmanes tampoco, ya que todo parece sugerir, en todo caso, la presencia de magos-poetas que entraban en grandes competencias por sus cantos a los dioses como una manera de atraer la atención de los señores, quienes, por su parte, terminaban eligiendo a los que mejor compatibilizaban lo sagrado de la retórica con lo práctico de la política.

El comienzo de la influencia brahmánica habría estado vinculada, al parecer, con su paulatina demanda respecto a que el *purohita* (o sacerdote familiar) necesariamente debía ser uno de ellos, cosa que evidentemente lograron cuando en la consideración general terminaron siendo reconocidos como los únicos capacitados para alcanzar los efectos mágicos deseados y poder llevar a buen término la detallada elaboración de las prácticas rituales.

Como un rey o un príncipe no podía ser al mismo tiempo un sacerdote, necesitaba del *purohita* primero como consejero pero también, y sobre todo una vez instaurado el sistema de castas, como el único capacitado para poder dirimir en aquellas cuestiones de gobierno que tuvieran que ver con el rango «sagrado» de las mismas.

A riesgo quizás de simplificar demasiado, me atrevería a decir que lo que Weber nos está describiendo es en realidad un doble proceso. Por un lado, cómo los brahmanes van construyendo una determinada imagen de sí mismos y, por otro, cómo hacen coincidir esta imagen y sus exigencias con una lenta sacralización de todo el orden social; es decir, cómo van imponiendo, al mismo tiempo, una determinada «imagen» de las comunidades.

Utilizo la expresión «imaginar comunidades» porque doy por supuesto que todo el mundo conoce el popular libro de Benedict Anderson y porque yo mismo evalué de otra manera la etnografía weberiana al darme cuenta de lo que en realidad encerraba, un planteo que para nosotros recién sería significativo sesenta años más tarde.

La cuestión, en síntesis, es que al igual que en el caso de China lo que aquí se da es una relación directa entre la preeminencia de un estamento y la posibilidad que ese estamento tiene de difundir sus representaciones, y no en

el sentido de hacerlas extensivas como algo a compartir sino, más bien, como algo tendiente a formar cierto un clientelismo entre quienes no pertenecen a él. Los brahmanes no hubieran tenido la influencia que en determinado momento tuvieron sobre las cuestiones de Estado si no hubieran logrado que incluso los kshatriyas, que era la casta a la que naturalmente pertenecían los nobles, aceptasen también su versión de la realidad. Según la literatura clásica hindú, los kshatriyas comprendían a todas las personas de autoridad en un determinado lugar, desde los reyes y príncipes hasta los notables de las aldeas, y su *dharma* se concebía como la de un protector que debía velar por el bienestar de los suyos, pero esta idea fue poco a poco sustituida por la del guerrero conquistador de los textos brahmánicos.

*

Me he tomado el trabajo de analizar con detalle ambos ensayos porque no quiero que queden reparos respecto a que Weber deja planteada en ellos un tipo muy especial de sociología. Una sociología de la cultura basada en el análisis de las condiciones sociales por las que las inspiraciones carismáticas de una minoría o de un cierto grupo tienden, primero, a configurar un determinado modo de vida y terminan, después, extendiéndolo a toda la sociedad como si fuera su orientación existencial característica.

Semejante sociología supone el manejo de un concepto de cultura lo suficientemente dúctil y preciso como para poder dar cuenta de este tipo de hechos, pero en el momento en que Weber escribe tal cosa no ha sido del todo desarrollada. La muerte lo sorprende sin poder corregir el segundo volumen de su *Sociología de la Religión* y lo que él había escrito hasta poco antes no alcanzaba a cubrir del todo esta nueva perspectiva. Sin lugar a dudas había dado el primer paso al desarrollar un concepto de cultura centrado fundamentalmente en tratar de comprender cuales son los significados que orientan las acciones sociales, pero desgraciadamente no llegó a compatibilizar esto con su teoría sobre los tipos de dominación o con su concepción más general sobre una sociología política.

Lo que Weber piensa respecto a la cultura está disperso en una serie de trabajos que van desde 1904, aproximadamente, hasta 1917,²³ y aún en *Economía y Sociedad* ambas problemáticas no aparecen del todo integradas. Nos habla de distintas instancias de legitimación que debemos suponer sustantivas de tradiciones culturales específicas, pero el nexo definitivo entre lo uno y lo otro no es, todavía, del todo claro. Su primera manifestación, en todo caso, serían estos ensayos y a ellos, obviamente, no siguió la síntesis necesaria.

Especular sobre por qué Weber no dedicó siquiera unas páginas al asunto creo que sería ocioso, pero sí resulta interesante en todo caso que habiendo comenzado por el análisis de las ideas religiosas, o de las «concepciones» en su sentido más general, sus investigaciones hayan derivado en lo que derivaron. Cuando comenzó con *La ética protestante* sus objetivos eran tres: examinar el efecto de las ideas religiosas sobre las actividades económicas, discernir y explicar los caracteres distintivos de la cultura occidental, y analizar la relación entre la estratificación social y las ideas; sólo que a partir del caso de China, y sobre todo después con el de la India, esta última meta pasaría a primer plano.

Reinhard Bendix, a quien tengo como el mejor conocedor de su obra y a quien he seguido mucho aquí, va incluso más allá. Considera que este enfoque predomina sobre «toda» la producción erudita de Weber y que de algún modo sería resumible en cinco proposiciones fundamentales. Primero, que toda sociedad se divide en varios estratos o estamentos que se caracterizan por la distinta estima en que son tenidos, las prácticas monopólicas que ejercen, un estilo de vida propio y una cosmovisión particular más o menos articulada. Segundo, que muchas actividades colectivas se basan, preponderantemente, en consideraciones ideales y materiales de status. Tercero, que en cuanto miembros de una organización estamental determinada los individuos son el producto de ese tipo de organización o estructura social especial y que sus actos e ideas, así estudiables, son atributos de dicha organización. Cuarto, que del seno de algunos de estos grupos estamentales pueden surgir cierta clase de ideas que, extendiéndose, lleguen a configurar un modo general y característico de pensar. Y, quinto, que tales ideas pueden ser la respuesta a determinadas condiciones materiales, intereses económicos, etc.; pero no necesariamente, ya que también puede darse la circunstancia de algo completamente opuesto.²⁴

Para llevar a cabo esta apreciación, Bendix consideró desde aquel temprano análisis sobre los *Junkers* hasta la instancia muy posterior de los estudios sobre el budismo, pero ante semejante despliegue de casuística él mismo se da cuenta que la sociología weberiana no termina siendo sino una posibilidad inconclusa para el análisis cultural. Como su etnografía lo demuestra, dispuso de todos los elementos, pero esto no llegó a cuajar en una perspectiva definitiva donde el *ethos* y «lo ideológico» formaran parte, conceptualmente hablando, de una misma realidad.

Si uno se pregunta qué otras alternativas podíamos tener por aquella época diría que ninguna, ya que el concepto de cultura que utilizamos hasta los años cuarenta y después era demasiado abarcativo como para quedar restringido dentro de los límites que aquí se planteaban. Weber llamaba «*ethos*»

a la forma de vida total de un pueblo o a la «cultura» peculiar de un estamento, pero sin embargo el proyecto que había diseñado no compatibilizaba con que pudiéramos denominar así a casi cualquier capacidad adquirida en nuestra sola condición de miembros de una determinada sociedad. El foco de todo esto eran, básicamente, las ideas y creencias. Las *Weltanschauung*. Cómo los significados se convierten en marcos de referencia que al mismo tiempo que existenciales son capaces de legitimar el poder de algunos, brindar carisma a otros y, eventualmente, aumentar en mucho la probabilidad de subordinación de un grupo a otro. El hinduismo fue siempre el hinduismo, pero su significado era distinto según se fuera sudra o brahmán. Ambos podían tenerlo por creencia, pero sólo en un caso se podía profesar, también, como ideología. Las nociones weberianas de *poder* y *dominación* debían quedar, pues, completamente incorporadas a una teoría de la cultura si es que este tipo de enfoque realmente tenía por aspiración la clase de análisis social que proponía.

En lo que a influencias sobre la antropología respecta, considero que uno de los primeros en hacer esto posible fue Talcott Parsons. Y no precisamente porque se orientara en este sentido, sino porque desde un principio destacó que los fenómenos ideológicos eran fenómenos culturales y que como tales había que tratarlos. Este problema le había preocupado desde sus primeros escritos y su mérito reside en haberlo planteado de una manera tal que no me atrevería a llamar similar pero sí, quizás, análoga o comparable a la de Mannheim. Su desarrollo del concepto puso énfasis en el tercer de los significados posibles para esta palabra detrás de los ya conocidos de Marx y Weber. Para Marx, la ideología era sinónimo de deformación y engaño. Para Weber, de legitimación. Para Parsons, en cambio, serán todos aquellos elementos de una tradición cultural que sirvan como «principios integradores» para una colectividad. Aquellas cosas cuyos significados permitan cerrar filas con una serie de definiciones precisas sobre la naturaleza del propio grupo y sus circunstancias sociales. Nadie, según este planteo, podría entonces escapar de las ideologías. Siempre habría significados cargados con este tipo de sentidos.

Digo «significados» porque Parsons es fundamentalmente un weberiano y por lo tanto su concepción de la cultura consiste básicamente en esto: en las ideas y sus valores asociados. Significados y sentidos que de un lado deben ser vistos como productos o resultados de la acción social y, de otro, como verdaderos condicionantes para esas mismas acciones.

Hasta el comienzo de su influencia con *La estructura de la acción social*, publicado hacia 1937, el concepto dominante de cultura en la ciencias

sociales norteamericanas había sido identificado, asimilado y utilizado como un sinónimo de conducta aprendida. Pero este libro «extraordinario», como más tarde lo calificó Jeffrey Alexander,²⁵ marcaría sin embargo un punto de inflexión a partir del cual se desarrollarían según Geertz ese doble rechazo y esa doble aceptación que Weber había hecho del idealismo alemán y del materialismo marxista. Siguiendo una línea de pensamiento que aparentemente podría remontarse hasta Vico, Parsons elaboró desde allí un concepto de cultura entendida como un conjunto de sistemas de simbólicos en virtud de los cuales -y nuevamente cito a Geertz- el hombre puede dar cotidiana significación a su propia experiencia.²⁶

El calificativo de extraordinario estaba merecido si se tiene en cuenta que no cualquiera es capaz de exponer sus propias ideas analizando al mismo tiempo las de Durkheim, Pareto y Weber, pero de aquí al *Sistema Social*, catorce años posterior, lo importante es que esta noción de cultura se perfilará lo suficiente como para dejarla en un punto que no sólo le sería operativamente útil a la sociología sino también a la antropología.

Entre las posibilidades entonces no vistas estaba, por ejemplo, la de poder tomar la noción de ideología como una «llave» que abriera el camino para lo que después serían los modernos estudios sobre etnicidad. No se si quienes militan en este terreno quisieran reconocer a esto como un antecedente, sobre todo porque se ha hecho cierta moda rechazar a Parsons y a todo lo que tenga cierto sabor a funcionalismo, pero si se comparan los trabajos de la escuela noruega de los años sesenta, que son en general los que se toman como punto de partida, se apreciarán paralelos notables. El famoso prólogo de Barth a los escritos de Harald Heidheim, Gunnar Haaland y demás rescata por lo menos tres puntos que son netamente parsonianos en su espíritu pese a que Parsons nunca es mencionado allí.²⁷ Salvo en lo que hace quizás a la autoperpetuación biológica, que por cierto de algún modo también está implícita, bien se aprecia en *El Sistema Social* que las fronteras de los grupos no tienen tanto que ver con el tránsito de personas a través de ellos como con lo que Weber había enunciado como una circunstancia de status. Si entiendo bien la idea que Parsons nos quería trasmitir, lo que hoy llamamos «distinciones étnicas y sociales» no dependerían tanto de la ausencia de contactos como del carácter dado a un proceso interactivo donde dos o más grupos o estamentos mantienen relaciones que no podríamos llamar precisamente simétricas sino más bien todo lo contrario. Empíricamente hablando, nos encontraríamos en cada caso con sistemas peculiares de valor y comunicación y con una serie de símbolos expresivos que denotarían y connotarían permanentemente cómo los miembros de un grupo se identifican a sí mismos y de

qué manera son identificados por otros en una producción sostenida e incesante de «categorías distinguibles». Dentro de este esquema, "ideología" sería pues un sinónimo de «identidad». Un sistema de creencias mantenido en común por los miembros de una colectividad, cuya función sería orientarlos integrativamente mediante una lectura especial de los motivos, razones y procesos por los que llegaron a la situación en que se encuentran. Y esto asociado a una serie de símbolos que, colocados como «fondo significante», permiten valorar y expresar la realidad social de determinada manera.

Ignoro exactamente la fecha en que las ciencias sociales tomaron conciencia de esto, pero definitivamente no parece haber sido durante los cincuenta. Erik Erikson, por dar un nombre, recién utiliza ideología como identidad en *Identity: Youth and crisis*, un escrito de 1968,²⁸ y ya para entonces Clifford Geertz se presentaba como el heredero más claro de toda la tradición webero-parsoniana. En 1964 había publicado *La ideología como sistema cultural* y dos años después *La religión como sistema cultural*.²⁹

Geertz había sido discípulo de Parsons en Harvard y había tomado de él su concepto de cultura, pero casi inmediatamente se dio cuenta de que con todo lo que podía explotarse, la perspectiva era todavía insuficiente. Y esto, porque "la ideología es aquella [esfera de la cultura] en que la relación entre estructuras simbólicas y conducta colectiva se manifiesta de manera más notable y al propio tiempo menos clara."³⁰

Parsons había acertado en situar su noción de ideología en el punto de la paradoja de Mannheim y agregar, además, que podía ser un elemento aglutinante, pero se le había escapado que los procesos simbólicos que estaban implicados tuvieran (o pudieran tener) un rol mucho mayor de lo que se suponía. El mismo había indicado que se trataba de elementos mediadores en la interacción y que como tales eran componentes fundamentales para cualquier tradición cultural, pero aparentemente jamás dedicó demasiada atención a la cuestión de cómo un ritual, por ejemplo, a la vez que integrar, puede proveer los argumentos simbólicos necesarios como para que quienes participen y quienes observen saquen de allí los referentes significantes que en un caso y otro deben sacar. *La ideología como sistema cultural* es, en este sentido, no sólo un análisis crítico de la teoría del interés (Marx) y la teoría de la tensión (Parsons) como a primera vista aparece sino, además, toda una preparación de terreno tendiente a mostrar que semejante falencia podría ser superada por una verdadera «semiotización» del concepto cultural de ideología. *La religión como sistema cultural*, en 1966, afinará la puesta a punto de semejante idea dejando ahora planteado que lo que un grupo puede manejar como un sistema simbólico obra para establecer vigorosos estados aní-

micos y motivacionales que aparte de formular un orden general de existencia es capaz, también, de revestir esas concepciones de ese "realismo masivo" del cual hablaba Scheler.

Sirviéndose de la propia categoría de «simbolismo expresivo» de Parsons, de la noción de acción simbólica de Peter Burke y de ciertas ideas de Gilbert Ryle, Geertz reformulará, desde entonces, la noción de cultura en esta nueva dirección. La preocupación es ahora «cómo el poder significa». «A través de qué mecanismos culturales se simboliza una identidad». De mediadores, los símbolos pasan a ser de este modo el contexto mismo, el lugar donde cualquier fenómeno puede atravesar el límite entre lo que verdaderamente es inteligible y lo que no lo es.

*

Este proyecto de analizar las ideologías como creencias y las creencias como productos culturales se expresó a través de una serie de obras etnográficas que considero podrían ser clasificadas en dos categorías: las que se inspiraron en más o en menos en Parsons aceptando o rechazando su muy peculiar interpretación de estos desarrollos teóricos y las que siguieron de un modo más bien ortodoxo la línea que originalmente había planteado Weber.

Creo que parte del rechazo actual a Parsons y a su funcionalismo tiene que ver con el hecho de que no se aprecia (y con razón) una convergencia entre el tipo de sociología que propugnaba, demasiado homeostática, y los procesos sociales. En *La estructura de la acción social*, por citar sólo una ocasión, había llegado a preguntarse si todavía había alguien que se preocupara por estos tópicos, pero paradójicamente su propia evolución de pensamiento terminaría ahí en algunos aspectos. Una de las mejores monografías histórico-etnográficas escritas por un sociólogo, por ejemplo, se produjo justamente bajo su dirección en 1957: *Tokugawa Religion* de Robert Bellah, una investigación del equivalente japonés de la ética protestante donde el autor desarrolla toda una serie de intuiciones que Weber había dejado apenas insinuadas o esbozadas sobre el final del segundo tomo de su *Sociología de la religión*.

La etnografía de Clifford Geertz, por la misma época, se orientaba decididamente en una dirección similar. *Observando el Islam* es un pequeño ensayo fechado en 1968 (pero que responde a trabajos de campo realizados durante los cincuenta) cuyo propósito declarado es el de tratar de establecer en la antropología el espíritu perdido de la sociología weberiana. Haciendo un análisis comparativo de los desarrollos religiosos en Marruecos e Indone-

sia, intenta formular un esquema que permita comprender cómo un credo supuestamente único y homogéneo, el del Islam, pudo haber estado presente (y lo está todavía hoy) en dos civilizaciones con concepciones y arquitecturas sociales y políticas tan diferentes.

Un tercer caso, finalmente, podría ser el de Norbert Elias un discípulo de Mannheim -y por lo tanto completamente alejado de la tradición americana- cuyas pautas de trabajo y formas de análisis recuerdan, a momentos, más a un antropólogo social que a un sociólogo. Su *Sociedad cortesana*, por ejemplo, representa bien lo que podríamos llamar una etnografía de las élites. Escrita hacia fines de los sesenta, o por lo menos publicada por aquel entonces, estudia el *ancien régime* como una formación social cuya cultura es desentrañable no tanto por sus documentos, como es clásico, sino también, y quizás fundamentalmente, por sus concepciones sobre la manera de vivir, ciertos códigos políticos, el «ritual» de las relaciones interpersonales e inclusive las estructuras habitacionales.

Tal etnografía, en general, coincide con una necesidad de reposicionamiento que las ciencias sociales reclaman y que las alternativas de posguerra, o las que habían surgido de sus años inmediatos, habían sido incapaces de dar. No discutiré todo esto aquí porque es historia bien conocida, pero sí me interesa subrayar en todo caso que este reposicionamiento no era precisamente epistemológico, como tiende a sostenerse, sino más bien político. O, si se quiere, primero político y después epistemológico. Se trataba de qué lugar tendrían ahora las ciencias sociales en cuanto expresión de una determinada *intelligentsia*: la de los antropólogos y sociólogos. Antropólogos y sociólogos que de pronto verán cruzados sus caminos en terrenos empíricos que los modelos clásicos (y a veces también los no clásicos) no contemplaron.

Para algunos, la solución fue una microsociología o una microantropología de carácter procesual que reflejara «a escala» lo que ocurría en la sociedad mayor. Otros se decidieron por los procesos de descolonización. Un tercer grupo, por los problemas del campesinado y de los marginados urbanos. Y dentro de todo esto, sólo una minoría se inclinaría por estudiar los procesos ideológicos como factores explicativos bien de una realidad política y social permanentemente cambiante, bien de circunstancias históricas muy definidas.

Las tres etnografías que mencionaba corresponden, por supuesto, a esa minoría y sería válido recordar cual es el contexto en que se producen. Geertz, por ejemplo, lo hace en franca rebelión contra el determinismo. Parsons había planteado la necesidad de un enfoque que fuera a la vez multidimensio-

nal y sintético pero los aspectos conceptuales de tal desarrollo finalmente fracasaron. Los estudios culturalistas de la década del sesenta exigían un modelo de análisis mucho más sólido que el que él podía proveer. Los que habían seguido a Parsons hasta ese entonces comenzaron, pues, a buscar nuevos horizontes que los pudieran llevar más allá. Si uno examina las alternativas desde una perspectiva superior podríamos observar que algunas, inclusive, nunca tuvieron que ver con Parsons. De hecho, mucha de la antropología de la época deliberadamente lo ignoró. Pero los que habían estado más vinculados intentaron realizar la crítica desde dentro y en tono polémico. Cuando se hablaba de la necesidad de una teoría de la cultura «más fuerte» se discutía en realidad con alguien en particular a quien se reclamaba no haber cumplido con lo que la teoría de la acción en un principio proyectaba. *La ideología como sistema cultural* y *La religión como sistema cultural* fueron, en este sentido, no sólo una crítica sino verdaderas actas de rebelión. Tratando de asumir una posición equidistante respecto de la polémica materialismo-idealismo intentará desarrollar una teoría que de «autonomía» a lo cultural. Para poder vincular lo cultural al sistema social Parsons había insistido sobre los valores, pero Geertz elimina esta referencia poniendo todo el énfasis sobre los significados. Ideología y religión «son» significados. Y no significados perfectamente delimitados sino significados de límites confusos. En *Observando el Islam*, por ejemplo, ya comienza a entorsearse la idea de que las dos cosas pueden ir juntas, y que la realidad es un enorme escenario donde la representación del poder está en el poder de la representación. Doce años posterior, *Negara* (1980) será la reafirmación de tal conclusión. A través de una descripción minuciosa de todo lo estructural en la sociedad balinesa del siglo XIX planteará sin reparos que al igual que en el caso de los ritos religiosos las ceremonias y los espectáculos del Estado son el propio Estado. La realidad significa y los significados son la realidad.

Pero Geertz no sería el único. Tres años después de la publicación de su artículo sobre la religión Bellah lo seguiría proponiendo, en tono decisivo y militante, lo que dio en llamar «realismo simbólico».³¹

*

Se concentraran en antiguos regímenes (Elias), procesos nacionales del Tercer Mundo (Geertz) o en cómo un determinado tipo de creencias influye sobre lo que es hoy una sociedad moderna (Bellah), lo que esta etnografía dejó en claro es que volver a Weber era posible. Sobre todo, desde una teoría de la cultura limitada pero vigorosa. Sin embargo, si había un lugar donde este esquema no había sido probado era el del antiguo terreno de la antropo-

logía. Aquellas sociedades que habían sido el centro de todo interés hasta la Segunda Guerra Mundial.

Uno de los primeros en intentarlo fue, probablemente, Elmer Miller. Miller había sido discípulo de Neil Smelser y Neil Smelser había sido, en algún momento, también un parsoniano. Su tesis sobre el cambio en las estructuras familiares y las condiciones laborales entre los tejedores de Lancashire a principios del siglo XIX se produjo bajo esa dirección, y en 1962 el modelo conceptual que Miller tomaría parece haber estado, todavía, bajo esa influencia.³²

A Miller le interesaba saber porqué razón los tobas habían tomado como rasgo dinámico dominante un intenso movimiento religioso que representaba un sincretismo entre los puntos de vista tradicionales centrados en el chamanismo y algunas actitudes modernas de índole pentecostal, como la cura, la glosolalia y las formas de posesión. Después de examinar las circunstancias históricas que condujeron a su progresivo deterioro económico y social y a una serie de fracasados intentos por restablecer la armonía, planteará como hipótesis que la preferencia de los tobas por este tipo de cultos podría tener como motivo una compatibilidad simbólica, pero la cuestión de la fuerza de las representaciones no está, todavía, firmemente planteada. El texto deja entrever, sin embargo, cierta tensión entre la teoría y el material empírico que sólo es explicable si uno tiene en cuenta que Miller estaba haciendo el mismo camino que antes había hecho Geertz y Bellah. La transición, en realidad, recién se completaría con *Simbolismo, conceptos de poder y cambio cultural de los tobas del Chaco argentino* (1974), un escrito de una treintena de páginas que terminó compilado tiempo después en un muy difundido volumen sobre los procesos de articulación social en América Latina. El mismo volumen donde Cardoso de Oliveira definirá las relaciones inter-étnicas como algo esencialmente ideológico, como la "forma en que se asumen [y se proyectan] representaciones etnocéntricas".³³ Miller se preocupará, ahora, no tanto por el aspecto «adaptativo», que al fin de cuentas todavía tenía que ver con los valores integradores de Parsons, sino por cómo los misioneros cristianos tienden a imponer orientaciones seculares a las cosmovisiones tradicionales no cristianas. La clave serán, nuevamente, «los significados».

En su *Ideología y utopía*, un libro que no sólo por su título recuerda al de Mannheim, Ricoeur se pregunta si es lícito hablar de ideología en sociedades que, internamente al menos, no parecen plantear conflictos de intereses;³⁴ pero se le escapa que la cuestión no se define así sino de otro modo. Por un solo párrafo es difícil decir qué se imagina exactamente sobre es-

tas comunidades, pero si hay algo que en verdad está claro es que no se trata aquí de clases sino de relaciones. Relaciones entre grupos étnicos e iglesias o entre grupos étnicos y sociedades nacionales o entre grupos étnicos y grupos étnicos. La integración sin conflictos -dice- es algo preideológico, y estoy de acuerdo, pero lo que ocurre en realidad es que no sitúa el conflicto donde debe. Weber se había dado cuenta de ello cuando analizó cómo los grupos étnicos habían sido absorbidos por el régimen de castas y el mérito de Miller, entiendo, es haber llegado, si no a la misma (porque contextualmente es imposible), por lo menos a una conclusión muy similar.

Algunos pueden pensar que estoy dando demasiado crédito a Miller y quizás es así, pero me sirve bien para resaltar un hecho que desde el principio he dejado latente y que con él querría subrayar: si hay una veta que todos estos desarrollos hacen posible es la del estudio ideológico de los procesos de articulación social. Y no sólo dentro de una misma sociedad con respecto a minorías o con respecto a cómo una élite impone sus concepciones; sino también entre grupos que planteen diferencias culturales sumamente marcadas. Cuando digo marcadas, me refiero a que lleguen a un punto tal de estar en juego lecturas de la realidad completamente distintas. Miller comienza planteando que las semejanzas externas son lo suficientemente análogas como para poder explicar porqué el pentecostalismo es -frente a otras- la alternativa más aceptable para los tobas desde el punto de vista de su identidad, pero pronto se da cuenta de que en todo este proceso hay también otros dos aspectos: el tipo de concepción que como realidad y masivamente imponen los nuevos significados y aquello que socialmente legitiman. En este nuevo universo simbólico los dirigentes reemplazan a los chamanes.³⁵

*

Lo que hasta aquí he planteado seguramente ha generado más de una objeción, pero si me anticipo bien a ellas creo que las fundamentales se podrían reducir a dos: a) que más allá de la evidencia histórica presentada y a pesar de haber centrado todo en una serie de preocupaciones que han sido típicamente antropológicas esta perspectiva no sea en realidad lo que pretende sino, más bien, una forma encubierta de la ya tradicional sociología del conocimiento; b) que al fin de cuentas no sea capaz de superar las mismas limitaciones que critica transformándose entonces en una variante pero jamás en una opción.

Ambas son interesantes y merecerían más espacio del que yo puedo destinarles aquí, pero intentaré cerrar mi artículo tratando de dejar más o menos satisfechos a quienes podrían hacerlas suyas. Comenzaré diciendo que

a lo primero puede responderse haciendo un ligero relevamiento sobre los materiales que han sido y son clásicos en la sociología del conocimiento. A esto pueden ayudar, por ejemplo, algunas de las muy buenas selecciones existentes como las de Irving Horowitz, Gunter Remmling o Kurt Lenk, que aparte de contribuir con los textos concretos se preocupan por presentar la historia de la especialidad y cómo ha tratado, en sus distintas fases, la cuestión de la determinación social de las ideas. Eso, si no se quiere tomar directamente a Adam Schaff o Werner Stark o emprender decididamente con Marx, Mannheim y demás. Casi de inmediato se percibirá, entonces, que lo delineado aquí, si bien se intersecta, no necesariamente se superpone. La dimensión dada a la palabra «conocimiento» es, dentro de ese ámbito, por lo general bastante más estrecha. Sólo marginalmente abarca a toda una sociedad o a distintos grupos étnicos. Tampoco identifica al conocimiento como la forma de vida, como el ethos o como la cultura de determinado estamento. Por otra parte, la genealogía que aquí se señala le es extraña. De las tres selecciones que he citado, sólo Horowitz menciona a Parsons, pero no desde el ángulo que permite relacionar ideología con identidad e identidad con etnicidad. Weber, por dar otro caso, es absolutamente ignorado. Sólo Paul Ricoeur le concede el lugar que merece y lo hace ateniéndose a *Economía y Sociedad*; es decir, a un texto cuya importancia es innegable en otros aspectos pero que puede pasar hasta por secundario en este. Contiene, sí, su teoría de la dominación, pero no en detalle ni con su contrastación empírica. Lo esencial está en su *Sociología de la religión*. Tampoco se trata de que si quien escribe es sociólogo o antropólogo, sino de cual es su perspectiva y cuales sus intereses. Bellah era sociólogo, pero en determinado momento escribió y razonó como antropólogo. Elias también. Los ensayos que se analizaron sobre India y China son «etnografía pura» y están planteados así, pero gran parte de los sociólogos (quizás por esto mismo) no sienten inclinación hacia ellos. Y no porque se desconozcan, sino porque en la mayoría de los casos están vistos como el apéndice comparativo de *La ética protestante*. Un texto cuyas referencias empíricas pueden ser, temáticamente hablando, bastante más cercanas para quien esté interesado preferentemente en Occidente.

Es más, que la propuesta es viable en términos de una estrecha colaboración podría quedar demostrado, simplemente, por la existencia del *Laboratoire de sociologie de la connaissance et d'anthropologie sociale*, pero me he cuidado bien de no mezclar aquí dos corrientes bien distintas. La que nace en Alemania y la francesa. Con Durkheim y Granet a la cabeza, esta última siempre ha pasado por ser (oficialmente) la vertiente etnológica de la cuestión, pero siento fuertes reparos en poder ligar algunos de sus intereses

con el tipo de análisis social por el que me inclino.³⁶ Un análisis donde los tres paradigmas básicos que mencioné en un principio (en esta forma o en otra) estén presentes. Y en este sentido, creo que hay otra etnología que a partir de Weber sí los considera. Ciertamente es que Duvignaud y colaboradores hicieron bastante para dar un giro peculiar en el estudio de las representaciones, pero la vuelta de página vendría recién con figuras como Dumont o Bourdieu y esto, en todo caso, podría ser objeto de otra discusión.

Respecto a lo segundo, en cambio, me parece que lo fundamental es entender cuál es la propuesta. Si hemos de partir admitiendo que nuestra producción posee facetas cargadas ideológicamente hagamos ese análisis desde una teoría de la ideología. Las opciones semánticas, como se ha visto, son varias. Decir que la antropología contribuye a imaginar comunidades de determinada manera es una manifestación «light» del conocimiento como deformación. Decir que los antropólogos construimos nuestra propia imagen y que la proyectamos con un sentido clientelista es una versión «soft» de la ideología como legitimación. Afirmar -a lo Sullivan-³⁷ que nuestros encuentros con los otros constituyen una forma de diálogo donde aparte de abundar en interrogantes cada uno interpreta en función de su situación y sus intenciones es una «descripción densa» de la ideología como identidad. Y no es esto lo que critico, sino el hecho de no haber asumido que se sigue pensando en términos de «concepciones del adversario», por más que ese adversario no sea sino nuestra propia historia. Mucho más atractiva se me hace una antropología que al plantear la cuestión de los conocimientos esté capacitada no simplemente para analizar nuestras propias representaciones sino para analizar también las condiciones sociales de cualquier representación. Lo que mal o bien he tratado de dejar sentado es que existen elementos con los cuales poder trabajar. Puede disentirse en los autores y en las perspectivas. Alguien puede preferir a Marx y no a Weber. A Wrigth Mills y no a Parsons. A Giddens y no a Geertz. Pero lo que no se podrá negar es que este proyecto es mucho más amplio -y menos paralizante- que el de volver la antropología contra sí misma.

Notas

¹ Este trabajo debe ser considerado desde una doble perspectiva. Por un lado, representa los fundamentos teóricos del Proyecto de Investigación N° 461 del Consejo de Investigación de la Universidad Nacional de Salta. Por otro, sintetiza un libro comenzado en 1994 que explora los aspectos históricos para una posible antropología del conocimiento. En ambos casos es necesario agradecer al Dr. Terry Hoops del St. Olaf College y al Dr. Federico Neiburg de la Universidad Federal de Río de Janeiro por haber querido discutir conmigo en distintas oportunidades algunas de las ideas que aquí expongo.

² Berger y Luckmann 1994, p. 17. He seguido además a estos autores en lo que hace a su exposición histórica sobre el tema. Sobre todo en lo que se refiere a la vertiente alemana de la sociología del conocimiento, ya que discrepo con ellos en lo que hace a sus desarrollos no europeos. Ver en especial p. 13 y ss.

³ 1963, p. 137 a 240.

⁴ *Ibíd.*

⁵ Si bien lo menciono aquí con su título original, he empleado la versión castellana del libro de James Clifford y George Marcus publicada por Editorial Júcar.

⁶ Me refiero no sólo al libro de Clifford y Marcus sino, en general, a la tendencia que toma como modelo al Seminario de Santa Fe (1984).

⁷ *Op. cit.*, p. 145.

⁸ No en el sentido de hacer de la antropología social un apéndice de la sociología del conocimiento sino, en todo caso, en el de introducir esta temática con todas las particularidades que hacen a nuestra disciplina.

⁹ Tanto el análisis del ensayo sobre China como el que más adelante hago sobre el de la India están profundamente influenciados por la perspectiva que de ellos da Reinhard Bendix.

¹⁰ De aquí en más utilizo esta expresión con un sentido que no todas las veces es el de Mannheim.

¹¹ Weber, 1987a, p. 286.

¹² p. 325.

¹³ p. 327.

¹⁴ p. 397.

¹⁵ p. 393.

¹⁶ p. 400.

¹⁷ p. 414.

¹⁸ p. 415.

¹⁹ p. 414.

²⁰ Weber, 1987b, p. 55 y ss.

²¹ p. 56.

²² p. 23 y 24.

²³ Ver Weber, 1993.

²⁴ *Op. cit.* p. 251 y ss.

²⁵ 1992, p. 27

²⁶ 1987, p. 214 y 215. Las citas no son textuales y corresponden a una evaluación general del autor sobre el concepto de cultura de Parsons.

²⁷ Ver Barth, 1976, p. 9 y ss.

²⁸ Otro ejemplo interesante es un artículo de Peter Berger publicado originalmente en los *Archives européennes de sociologie*, vol. 7, pp. 105 a 115; mismo que después reeditaría Gunter Remmling en 1973 (1982 para la versión española).

²⁹ Ambos compilados en *La interpretación de las culturas* (ver bibliografía).

³⁰ 1987, p. 215 y 216.

³¹ Bellah, 1970.

³² Me refiero a *The Theory of collective behavior*, un trabajo de Smelser publicado en Londres por Free Press. Este trabajo apareció en 1962 y parece haber sido la base teórica para buena parte de las investigaciones de Miller desde su disertación doctoral (1967), que es lo que tomo como base para mis comentarios iniciales. Recién en 1979 una versión modificada de esta tesis aparecerá publicada en castellano por Siglo XXI Editores.

³³ 1977, p. 297.

³⁴ p. 279.

³⁵ La versión castellana de la tesis de Miller ya muestra en sus modificaciones este fenómeno.

³⁶ Sobre las características de la sociología del conocimiento en la tradición francesa puede consultarse la síntesis que ofrece Remmling en el capítulo X de su libro (p. 207 a 221). Con respecto a si más allá de su distinción e intereses esta línea ha tenido que ver en algún momento con alguno de los autores mencionados, es importante dejar sentado que en el caso de Parsons al menos pueden verse influencias de *Les Formes...* de Durkheim y de *La Pensée chinoise* de Granet al tratar cuestiones relativas a la función del ritual y los emblemas.

³⁷ Ver bibliografía.

Bibliografía

ALEXANDER, Jeffrey C.

1992 (1987) *Las teorías sociológicas desde la Segunda Guerra Mundial*. Barcelona, Gedisa Editorial.

ANDERSON, Benedict

1991 (1983) *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. New York, Verso.

BARTH, Fredrik (Comp.)

1976 (1969) *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México, Fondo de Cultura Económica.

BELLAH, Robert

1957 *Tokugawa Religion: The values of Pre-Industrial Japan*. Ill., Glencoe.

1970 "Between Religion and Science". En: Bellah, R.N., *Beyond Belief*, New York, Harper and Row.

BENDIX, Reinhard

1979 (1960) *Max Weber*. Bs.As., Amorrortu Editores.

BERGER, Peter L.

1982 (1966) "La identidad como problema en la sociología del conocimiento". En: Remmling, Gunter W (Comp.), *Hacia la sociología del conocimiento*. México, Fondo de Cultura Económica, Parte Octava, cap. XVIII, pp. 355 a 368.

BERGER, P. y LUCKMANN, T.

1994 *La construcción social de la realidad*. Bs.As., Amorrortu Editores.

BURKE, Peter

1987 (1980) *Sociología e historia*. Madrid, Alianza Editorial.

CARDOSO de OLIVEIRA, R.

1977 "Articulación interétnica en Brasil". En: Hermitte, E. y L. Bartolomé (Comps.), *Procesos de articulación social*. Bs. As., Amorrortu Editores, pp. 282 a 304.

CLIFFORD, J. y MARCUS, G. E.

1991 (1986) *Retóricas de la antropología*. Barcelona, Ediciones Júcar. Duvignaud, Jean (Comp.)

1982 (1979) *Sociología del conocimiento*. México, Fondo de Cultura Económica.

ELIAS, Norbert

1993 (1969) *La sociedad cortesana*. Madrid, Fondo de Cultura Económica.

1994 (1989) *Teoría del símbolo. Un ensayo de antropología cultural*. Barcelona, Ediciones Península.

ERIKSON, Erik H.

1968 *Identity: Youth and Crisis*. New York, W. W. Norton.

GEERTZ, Clifford

1987 (1973) *La interpretación de las culturas*. México, Gedisa Editorial.

1991 (1980) *Negara. O Estado teatro no século XIX*. Río de Janeiro, Editora Bertrand Brasil.

1994 (1968) *Observando el Islam. El desarrollo religioso en Marruecos e Indonesia*. Barcelona, Ediciones Paidós.

1994 (1983) *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Barcelona, Ediciones Paidós.

HOROWITZ, Irving L. (Comp.)

1964 *Historia y elementos de sociología del conocimiento*. Bs.As., Eudeba.

LENK, Kurt (Comp.)

1982 (1961) *El concepto de ideología*. Bs.As., Amorrortu Editores.

MANNHEIM, Karl

1963 *Ensayos de sociología de la cultura*. Madrid, Aguilar.

MILLER, Elmer S.

1967 *Pentecostalism among the Argentine Toba*. Ph. D. Dissertation, University of Pittsburgh.

1977 (1974) "Simbolismo, conceptos de poder y cambio cultural de los tobas del Chaco argentino". En: Hermitte, E. y L. Bartolomé (Comps.), op. cit. Bs. As., Amorrortu Editores, pp. 305 a 338.

1979 *Los tobas argentinos. Armonía y disonancia en una sociedad*. México, Siglo XXI Editores.

NAHARRO, José Miguel

1994 "La conciencia ecológica como ideología". *Tierra viva*, Año 1, N° 1, Sec. Sociología, pp. 12 a 14.

PARSONS, Talcott

1968 (1937) *La estructura de la acción social*. 2 tomos, Madrid, Ediciones Guadarrama.

1976 (1951) *El sistema social*. Madrid, Revista de Occidente.

RICOEUR, Paul

1991 (1986) *Ideología y utopía*. México, Gedisa Editorial.

SULLIVAN, Paul

1991 (1989) *Conversaciones inconclusas. Mayas y extranjeros entre dos guerras*. México, Gedisa Editorial.

WEBER, Max

1987^a (1920) *Ensayos sobre sociología de la religión, I (China)*. Madrid, Taurus.

1987^b (1921) *Ensayos sobre sociología de la religión, II (India)*. Madrid, Taurus.

1992 (1922) *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. México, Fondo de Cultura Económica.

1993 (1904-17) *Ensayos sobre metodología sociológica*. Bs.As., Amorrortu Editores.