

TEORÍA ANTROPOLÓGICA Y ANÁLISIS HISTÓRICO-CULTURAL

Uno de los problemas más difíciles que ha enfrentado y enfrenta actualmente la antropología social es el de entender, conceptualizar y definir la cultura. La discusión sobre este tema es añeja,² ya que surgió cuando Tylor publicó *La ciencia de la cultura* en 1871. A partir de ese momento, los grandes antropólogos no han podido resistir los encantos y retos que plantea el análisis de la cultura.³

Vale la pena detenerse, aunque sea momentáneamente, en algunos de los análisis culturales contemporáneos, particularmente en los de aquellos autores que más han influido en los estudios históricos recientes.

El primero, por antigüedad, es Claude Lévi-Strauss, considerado como uno de los pensadores más importantes de la segunda mitad del siglo XX. Sus trabajos y publicaciones son múltiples, aunque en este análisis nos referiremos sólo a tres de ellos.⁴

Para Lévi-Strauss, tanto el historiador como el etnólogo estudian "otra" sociedad que no es la propia. Sin embargo, ni el mejor estudio etnográfico

puede transformar al lector en indígena. Todo lo que el historiador y el antropólogo pueden hacer es ampliar una experiencia particular hasta alcanzar dimensiones más generales que, por esta misma razón, resultan comunes a hombres de otros países o de otro tiempo.

Lévi-Strauss se propone demostrar que la diferencia entre historia y etnología no está en el objeto de estudio ni en el propósito, ni siquiera en el método. Ambas ciencias comparten estos principios. La diferencia está en la elección de perspectivas complementarias: la historia organiza sus datos en relación con las expresiones conscientes de la vida social, y la etnología en relación con las condiciones inconscientes.⁵

Para Lévi-Strauss, la actividad inconsciente del espíritu consiste en imponer una forma a un contenido. El estudio de la función simbólica en el lenguaje demuestra, para el autor, que estas formas son, fundamentalmente, las mismas para todos los espíritus, antiguos y modernos, primitivos y civilizados. Por consiguiente, basta alcanzar la estructura inconsciente que subyace en cada institución, o en cada costumbre, para obtener un principio de interpretación válido.

El autor, con una visión aguda y quizá adelantada a su época,⁶ afirma que una distribución de tareas justificada por antiguas tradiciones ha contribuido a confundir los aspectos teó-

² Aunque cuando leemos un periódico, escuchamos la radio o vemos la televisión, parecería que la cultura es lo más novedoso, constantemente se habla de cultura económica, política, democrática; de competitividad empresarial, obrera, científica, tecnológica; de masas, de la pobreza, etc. El abuso del término ha hecho que se pierda su sentido y su significado.

³ En los años setenta se aseguraba que las definiciones de cultura en antropología sumaban más de 1 200.

⁴ Lévi-Strauss, "Historia", 1992, "Ciencia", 1975 y "Tiempo", 1975.

⁵ Lévi-Strauss, "Historia", 1992, pp. 65-66.

⁶ Decimos que adelantada a su época pues el trabajo citado, "Historia", 1992, se publicó en francés por primera vez en 1949.

ricos y prácticos de la distinción entre ambas ciencias; de esa manera, se ha separado más de lo conveniente la etnología de la historia.

En los trabajos que mencionamos, Lévi-Strauss aborda otro problema que también ha preocupado a los historiadores que se han aproximado a la etnología: la discusión sobre el funcionalismo.⁷ El autor entabla una polémica con Bronislaw Malinowski (1931) y su teoría funcionalista.⁸ Para Lévi-Strauss decir que una sociedad funciona es una trivialidad; pero decir que en una sociedad *todo* funciona es un absurdo: lo que interesa al etnólogo no es la universalidad de la función, que está lejos de ser indudable, sino la diversidad de la cultura.⁹

En el tercer artículo que citamos de este autor, se plantean una serie de conceptos que tienen un particular atractivo para el análisis histórico.¹⁰ Lévi-Strauss recurre a las descripciones etnográficas de algunos objetos sagrados llamados churinga y utilizados por pueblos del centro de Australia, los cuales ofrecen semejanzas sor-

prendentes con los de documentos de archivo de las sociedades occidentales. Los churinga considerados más valiosos, se guardan en cofres y se les da un trato especial en determinadas fiestas civiles, en las que se recitan las hazañas y los hechos de que ellos fueron testigos mudos.¹¹

En las sociedades occidentales, los acontecimientos representados por los documentos u objetos que "consideramos sagrados", están narrados en diferentes libros y reproducidos de diversas formas; sin embargo, si los que consideramos originales se perdieran, nos afectaría en lo más profundo del alma. El autor sitúa aquí el problema de la significación diacrónica: los objetos y documentos históricos son importantes porque vivieron en el pasado y sobreviven en el presente. La historia no se perdería con el extravío de los originales, pero sí los "testigos" que unen el pasado con el presente. Sólo en ellos se supera la contradicción del pasado remoto y el presente en que sobreviven: ellos son el ser encarnado de los acontecimientos.¹²

Dentro de estas reflexiones, podemos considerar que Lévi-Strauss introduce, por lo menos, dos elementos que el historiador debe tomar en cuenta cuando se enfrenta a sus datos: los procesos inconscientes que estructuran a la sociedad y las percepciones diacrónicas y sincrónicas de la mente ante el objeto histórico cultural.

Otro autor citado con frecuencia por los historiadores es Clifford

⁷ López Austin, *Mitos*, 1990, lo aborda en su excelente trabajo sobre los mitos del tlacuache, aunque quizá no acaba de comprender en su totalidad la postura de Lévi-Strauss ante el funcionalismo. Véase el capítulo 22: "Las funciones del mito".

⁸ Lévi-Strauss, "Ciencia", 1975, pp. 11-59.

⁹ Lévi-Strauss, "Historia", 1992, pp. 60-61.

¹⁰ Lévi-Strauss, "Tiempos", 1975, pp. 315-354. Este capítulo, al igual que el denominado "Historia y dialéctica", representan una polémica con el filósofo Sartre. Sin embargo, lo tomamos para este trabajo pues sus planteamientos en torno al documento histórico y el problema de la diacronía y la sincronía son pertinentes para la cavilación histórica.

¹¹ Lévi-Strauss, "Tiempos", 1975, pp. 347-348.

¹² *Ibid.*, pp. 351-352.

Geertz.¹³ A diferencia de Lévi-Strauss, éste no busca leyes universales; para él, "el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido", y considera a la cultura, no como una ciencia experimental en busca de leyes, sino como una ciencia interpretativa en busca de significados.¹⁴

Para Geertz el concepto de cultura es esencialmente semiótico, una especie de documento complejo en que el etnólogo va leyendo e interpretando la significación. Sin embargo, se debe tomar en cuenta que la cultura está formada por una multiplicidad de estructuras conceptuales complejas, superpuestas y enlazadas entre sí, las cuales son, además, irregulares, extrañas y no explícitas.¹⁵

Geertz, al igual que todos los antropólogos contemporáneos, definen la cultura como un documento activo y público porque la significación lo es. La conducta es vista como una acción simbólica que tiene sentido para un grupo de personas; pero es en la acción social donde las formas culturales encuentran articulación, mientras que "la cultura es un contexto, dentro del cual pueden describirse todos esos fenómenos de manera inteligible, es decir, densa".¹⁶

¹³ Geertz, *Interpretación*, 1987. Giovanni Levi, en una entrevista publicada por *La Jornada Semanal*, núm. 283, 13 de noviembre de 1994, critica a los historiadores que comienzan cualquier trabajo con una cita de Geertz como inspirador. No en todos los casos estaríamos de acuerdo con Levi, finalmente Geertz mostró un camino en forma explícita.

¹⁴ Geertz, *Interpretación*, 1987, p. 20.

¹⁵ *Ibid.*, p. 24.

¹⁶ *Ibid.*, p. 27.

La descripción densa es, para Geertz, un ir y venir del contexto cultural al análisis para encontrar los significados más profundos. Justamente por la complejidad de la descripción densa,

la coherencia no puede ser la principal prueba de validez de una descripción cultural [...] Creo que nada ha hecho más para desacreditar el análisis cultural que la construcción de impecables exposiciones de orden formal en cuya verdad nadie puede realmente creer.¹⁷

Tanto Geertz como Lévi-Strauss hacen sus análisis culturales dentro de una línea de influencia lingüística. Sin embargo, sus conclusiones son muy diferentes. Geertz considera que el análisis cultural hecho desde la perspectiva estructuralista ha perdido mucho al cerrar las puertas a la lógica informal de la vida real. Para Lévi-Strauss, los demás análisis son empíricos y sin mucho valor.

Edmund Leach intenta mediar en esta discusión, que considera entre empiristas y racionalistas, para llegar a una conclusión salomónica que, aparentemente, resulta evidente: ambos puntos de vista deben considerarse como complementarios, antes que como verdaderos o falsos.¹⁸

Este autor coincide con Geertz en que la etnografía ha dejado de ser un

¹⁷ *Ibid.*, p. 30. Aunque el autor no da una definición exacta de lo que considera una descripción densa, el término y, particularmente, el análisis, han cobrado importancia a partir de la ejemplificación que el propio Geertz hace en su artículo "Juego profundo: notas sobre la riña de gallos en Bali" en *ibid.*, 1987, pp. 339-372.

¹⁸ Leach, *Cultura*, 1981, p. 9.

inventario de costumbres para convertirse en “el arte de hacer una descripción densa”, y aporta una tesis que, como él mismo dice, se ha vuelto muy popular: la cultura comunica información a quienes participan de ella. La compleja interconexión de los acontecimientos representados en los conjuntos de signos y símbolos, es lo que trasmite mensajes que son entendidos por quienes participan del mismo código cultural. Por esta razón, propone manejar la cultura no verbal con el mismo aparato “gramatical” de la comunicación hablada.¹⁹

Quizá uno de los elementos más importantes que proporciona Leach, es la transformación que el mensaje cultural sufre constantemente. En términos generales, podemos decir que los signos son relaciones intrínsecas entre dos términos y que están, por lo regular, ligados por una metonimia. Ésta existe cuando una parte representa el todo y depende de la contigüidad. Los símbolos, en cambio, son asociaciones arbitrarias que aparecen en las metáforas y éstas dependen de una semejanza afirmada.

Lo esencial de los mensajes culturales transmitidos a través de signos y símbolos, son sus constantes transformaciones. Una metáfora –símbolo– que es persistentemente utilizada, termina por convertirse en una metonimia –signo. Por ejemplo, en la tradición judeocristiana, la serpiente es símbolo del mal, pero esta forma simbólica se ha utilizado tanto que ya no se considera como una metáfora, sino como una metonimia. En las socie-

dades modernas, tendríamos como ejemplo una bandera nacional, que no es más que la representación metafórica de una nación; pero existen circunstancias extremas en las cuales se considera que el símbolo deja de serlo para convertirse en la esencia misma de lo que representa.

UN CAMPO PRIVILEGIADO PARA EL ESTUDIO DE LA CULTURA: LOS SÍMBOLOS Y RITUALES

Es necesario reconocer que existen algunos espacios sociales, donde el análisis cultural resulta más claro. El estudio de los rituales y los símbolos es, probablemente, el campo privilegiado para observar la cultura.

Coincidimos con Mary Douglas en el sentido de que, “en cuanto animal social, el hombre es un animal ritual. Si se suprime el rito bajo ciertas formas, no deja de surgir en otras, y con mayor fuerza mientras más intensa es la interacción social”.²⁰ Para ella, los ritos crean una realidad social que no puede subsistir sin ellos, y agrega:

no es excesivo decir que el rito significa más para la sociedad que las palabras para el pensamiento, pues es muy posible entrar en conocimiento de algo y hallar luego palabras para definirlo. Pero es imposible mantener relaciones sociales sin actos simbólicos.²¹

Sin embargo, creemos que el antropólogo que más ha aportado al estudio del ritual es Victor Turner, quien

¹⁹ *Ibid.*, pp. 16-22.

²⁰ Douglas, *Pureza*, 1973, p. 88.

²¹ *Ibid.*, p. 89.

lo entiende "como una conducta formalmente prescrita en ocasiones, no dominada por la rutina accionaria, y relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas".²²

Las celebraciones rituales son fases específicas de los procesos sociales, por las cuales los grupos llegan a ajustarse a sus cambios internos y a adaptarse a su medio ambiente. Según Turner, a Durkheim le fascinaba el problema de por qué muchas normas e imperativos sociales son considerados, por quienes tienen que observarlos, al mismo tiempo como obligatorios y como deseables. Para Turner, en el ritual se encuentra uno de los mecanismos que, periódicamente, convierte lo obligatorio en deseable.²³

Los rituales pueden ser periódicos, de crisis vitales, reguladores o reparadores. Los primeros tienen una fecha fija en el calendario y conmemoran acontecimientos ya aceptados culturalmente como importantes dentro de la vida colectiva. Los de crisis vitales son quizá los más conocidos y los más estudiados, además de ser aquellos que marcan los cambios fundamentales en las vidas particulares de los diversos individuos, como el hecho de nacer, cambiar de estatus social o bien morir. Los rituales de tipo regulador se caracterizan por darse en trance de violencia simbólica y son particularmente importantes en sociedades primitivas donde el poder no está centralizado. Los reparadores ayudan a readaptar a los individuos a las condiciones básicas de la vida so-

cial, en especial cuando éstas se han fracturado, ya sea por procesos económicos, tecnológicos o rupturas en las relaciones cruciales.

Para saber qué tipo de ritual estamos analizando, es necesario estudiar las cualidades afectivas de los actos, si son agresivos, melancólicos, expiatorios, gozosos o burlescos. También se debe considerar qué tipo de circunstancias dan motivo a la celebración.

Sin embargo, la vitalidad de los rituales va a depender de los símbolos y de la manera en que los diversos individuos y grupos sociales los manipulen. Para Turner, un símbolo tipifica, recuerda o representa algo para una comunidad. Los símbolos existen en la realidad social: son objetos, actividades, relaciones, acontecimientos, gestos y unidades espaciales en un contexto.

Nuestro autor distingue entre dos tipos de símbolos: los dominantes y los secundarios o instrumentales. Los primeros tienen valor en sí mismos, no son sólo medios para el cumplimiento de los propósitos expresados en un ritual. Éstos generan la acción y tienden a convertirse en focos de interacción.²⁴ Los símbolos dominantes están compuestos por un polo ideológico y otro sensorial. En el primero se encuentra la ordenación de las normas y los valores que guían y controlan a las personas como miembros de diferentes grupos y categorías sociales. El segundo suele provocar deseos y sentimientos. La cualidad esencial de los símbolos dominantes consiste en la yuxtaposición de lo manifiesta-

²² Turner, "Símbolos", 1980, p. 21.

²³ *Ibid.*, 1980, p. 33.

²⁴ *Ibid.*, pp. 22-25.

mente físico con lo estructuralmente normativo, de lo orgánico con lo social.²⁵ Por ejemplo, algunas ceremonias en las que se manipulan símbolos dominantes, como la bandera o el himno de alguna nación, unen, en los participantes, los sentimientos con el valor cultural de lo simbolizado.

Los símbolos instrumentales deben considerarse dentro de un contexto más amplio, es decir, en términos del sistema total constituido por una ceremonia determinada.

Es evidente que todos los símbolos dominantes "hunden sus raíces en el inconsciente".²⁶ Una de las principales características de sus interpretaciones ideológicas es que tienden a subrayar los aspectos armoniosos y cohesivos de las relaciones sociales.

Las propiedades cruciales de los símbolos rituales incluyen desarrollos dinámicos. Las celebraciones son partes de procesos sociales más amplios, cuya complejidad es proporcional al tamaño y, particularmente, al grado de diferenciación de los grupos en que se desarrolla. En este sentido, para el analista

el símbolo ritual es, en primer término, un factor en una dinámica de grupos y, en consecuencia, sus aspectos de mayor interés son sus referencias a los grupos, las relaciones, los valores, las normas y las creencias de una sociedad. Con otras palabras, el antropólogo trata el polo sensorial de significado como si fuera una constante, mientras que los aspectos sociales e ideológicos

los trata como variables cuyas interdependencias tiene que explicar.²⁷

Hay dos tipos fundamentales de contexto: el del campo de acción ritual y el cultural. En este último, los símbolos son considerados como agregados de sentido abstracto. Los símbolos dominantes llegan, con el paso del tiempo, a absorber en su contenido a la mayoría de los elementos de la vida social; pero en cada ritual se afirma la preponderancia de un solo aspecto, o de unos pocos.

ESTUDIOS HISTÓRICOS QUE USAN EL ANÁLISIS CULTURAL

Dentro de la corriente culturalista, uno de los libros pioneros es el de Carlo Ginzburg.²⁸ Este autor, con fragmentos de testimonios y comportamientos, reedifica lo que ha llamado "cultura de las clases subalternas". Ginzburg entiende la cultura como un conjunto de actitudes, creencias y patrones de comportamiento. Además da pautas para establecer la diferencia entre la cultura de las clases subalternas y la de las dominantes, el ascendiente de las segundas sobre las primeras y las influencias mutuas. También señala la desventaja del historiador, que no puede entrevistar a su sujeto-objeto de estudio y que, por tanto, sólo puede aproximarse a él en forma indirecta a través de los documentos escritos por personas de otros niveles sociales.

²⁵ *Ibid.*, 1980, pp. 31-33.

²⁶ *Ibid.*, p. 36

²⁷ *Ibid.*, 1980, p. 40.

²⁸ Ginzburg, *Queso*, 1986.

No obstante, el autor apunta hacia dos formas de aproximación a las culturas subalternas que considera pertinentes. Por una parte el estudio de la cultura impuesta a las clases populares, lo cual se logra por medio del análisis de la literatura de cuatro cuartos: almanaques, coplas, recetas, narraciones, vidas de santos. Por otra, señala la validez de la literatura de la época. Afirma que es probable que ningún campesino leyera el *Gargantúa* de Rabelais, pero que en el centro de esa novela se encuentra la narración de la feria, la fiesta popular, el carnaval, el mito y el rito.

Ginzburg enfrenta otros retos que son salvados a través del análisis de la cultura. Menocchio, el personaje central del *Gargantúa*, no fue un campesino representativo de su época. Sus lecturas y reflexiones no fueron comunes a los labriegos del siglo XVI. Sin embargo, la cultura, al igual que la lengua, “ofrecen al individuo un horizonte de posibilidades latentes, una jaula invisible y flexible para ejercer dentro de ella la propia libertad condicionada”.²⁹ En conclusión, un caso límite también puede ser representativo si el análisis se hace a través de la “jaula” cultural, lo que no quiere decir que todo quepa en un mismo saco, sino que a través de un análisis muy fino, de una “descripción densa” en términos de Geertz, se puede analizar la cultura aun frente a un caso límite.

Otro trabajo que retoma el análisis cultural es el de William Sewell.³⁰ El

autor escribe su libro desde la historia tradicional de la clase obrera con el deseo de rescatar a las masas, las cuales habían quedado excluidas de las historias oficiales.

Sewell afirma que algunos de los historiadores pertenecientes a la “nueva historia social”, insatisfechos con las tendencias económicas y cuantitativas, volvieron los ojos a la antropología cultural. El uso metodológico que hacen los antropólogos de materiales sobre las costumbres, los ritos, los mitos y los símbolos, ayuda a establecer patrones culturales que también son adecuados para los historiadores.

Para el autor, uno de los principales problemas que plantea la antropología es el de la “otredad”, el poder “meterse en la piel” del sujeto de estudio para internalizar su cultura. Sin embargo, más adelante acepta, junto con la antropología actual, que el etnógrafo nunca logra una unidad de percepción con sus informantes, sino que comprende la cultura de éstos como ajena a través de sus formas simbólicas: palabras, imágenes, instituciones y comportamientos en función de los cuales, la gente se representa a sí misma; es decir, reconstruyendo el significado de las palabras, las metáforas y las convenciones retóricas.³¹ Sewell, a lo largo de su trabajo, logra una maravillosa “descripción densa” a través del análisis del lenguaje corporativo de los trabajadores franceses del siglo pasado.

Un estudio que vale la pena mencionar es el de Robert Darnton,³² para

²⁹ *Ibid.*, p. 22.

³⁰ Sewell, *Trabajo*, 1992.

³¹ *Ibid.*, p. 30.

³² Darnton, *Gran*, 1987.

quien investigar el mundo pensado implica hacer historia con espíritu etnográfico. Esto significa tener presente al "otro", en el sentido de que los hombres no piensan ni reaccionan de igual forma; tomar en cuenta que las acciones dependen, en gran medida, de los significados culturales y desechar el sentimiento de familiaridad con el pasado. Este aspecto de guardar una distancia prudente con el pasado, aparentemente es obvio, sin embargo, es uno de los elementos más difíciles y, al mismo tiempo, importantes para el entendimiento de la significación cultural.

El autor propone pasar del texto histórico al contexto cultural en forma recurrente hasta ir encontrando una ruta de significados. Desde este método de manipulación casera de los datos, Darnton hace una crítica a los primeros estudios de historia de las mentalidades, que realizan un conteo estadístico de elementos no económicos. La cultura, según Darnton, y nosotros estamos de acuerdo, debe ser interpretada y no "contada" como los precios.

Jacques Le Goff es uno de los autores más reconocidos dentro del estudio de las mentalidades.³³ Para él, la historia y la etnología se distanciaron a mediados del siglo XIX, cuando el evolucionismo, ya triunfante antes de Darwin, separó el estudio de las sociedades evolucionadas del de las llamadas primitivas. Luego de un divorcio de más de un siglo, historiadores y etnólogos parecen aproximarse: la nueva historia, después de hacerse

sociológica, se vuelve ahora etnológica. Para Le Goff, el estudio de las fiestas puede arrojar luz sobre las estructuras y las transformaciones de la sociedad.

El enfoque etnológico propone al historiador una nueva documentación, diferente a la que está acostumbrado. Ésta se basa en la arqueología, la iconografía y la tradición oral. Le Goff es, entre los historiadores, el que más se aproxima a las concepciones estructuralistas de Lévi-Strauss, particularmente al método de ir encontrando juegos de oposiciones para esclarecer el discurso inconsciente.

Los autores que hemos revisado destacan, entre otros, dos elementos del análisis antropológico o etnológico como preponderantes: entender la "otredad" para poder distanciarse del sujeto-objeto de estudio y desarrollar el trabajo dentro de una "descripción densa", misma que se logra con el ir y venir del texto al contexto.

Tomando estos dos elementos, repasaremos un par de estudios históricos que, alejados del análisis antropológico, logran superar tanto el problema de la "otredad" como el de encontrar aspectos culturales dentro de una "descripción densa".³⁴

Luis González y González³⁵ utilizó como objeto de estudio su propio pueblo, donde vivieron sus antepasados y actualmente habitan sus familiares y amigos. Sin hacer mención explícita de la antropología, el autor

³⁴ Es necesario aclarar que estos estudios no son únicos, sino que existen varios ejemplos a los que podría recurrirse.

³⁵ González, *Pueblo*, 1979.

³³ Le Goff, *Maravilloso*, 1986.

recurrió a las entrevistas abiertas, no a las encuestas estratificadas; así como a la observación participante más que a los archivos que, como él mismo dice, son prácticamente inexistentes. González y González confiesa que su padre fue su mejor informante, además de que parte del material que reporta es la propia experiencia del historiador.

Al igual que Darnton y Ginzburg, reconoce que, tanto la historiografía local como la biografía, parecen estar más cerca de la literatura que de los géneros históricos. Incluso confiesa que ni siquiera el lenguaje de su libro es el mismo que el de los habitantes de esa comunidad.

Sin ningún método explícito, el autor logra una excelente historia cultural de un pueblo semiolvidado y deja de lado el problema de la "otredad". Aunque debemos reconocer que el caso es especial dado que, prácticamente, es una historia contemporánea; aun así, no plantea un problema metodológico manejar el "yo" y "el otro".

El segundo estudio que nos interesa mencionar es el de Francis Yates.³⁶ El libro trata de una fase de la historia del pensamiento y de la cultura, que la autora llama "rosacruz". El tema es la lucha del iluminismo, en el sentido de visión, y de la Ilustración como el progreso del conocimiento intelectual y científico.

Desde la introducción, la historiadora hace una curiosa aclaración:

Y si bien yo no sé con precisión lo que era ser rosacruz, ni sé si los rosacruces

en realidad existieron, la duda y la incertidumbre que hacen presa de quien busca a los invisibles Hermanos de la Rosa Cruz son, por sí mismas, compañeras inevitables de quien busca lo invisible.³⁷

El escepticismo de la autora deja pasmado al lector, la pregunta obvia es para qué se escribe un libro sobre algo que no se sabe si existió, y es precisamente esto lo más valioso que aporta a la historiografía. Yates, con base en el planteamiento deductivo y el examen simbólico, analiza a cada uno de los grandes científicos de esa época y, aunque ella no lo asegura, el lector termina el libro con la certeza de que, desde Bacon hasta Newton, todos los científicos compartieron una cultura rosacruz, en el sentido que tiene para la actual antropología cultural: como una compleja red de significados que comunican mensajes a quienes participan de ella.

La autora, sin hacer alusión a la teoría antropológica, llama a esa época "cultura rosacruz", y lo que hace a lo largo de su trabajo es una verdadera "descripción densa" que va, constantemente, del texto al contexto.

Por la revisión de los libros de González y González y el de Yates, nos damos cuenta de que, si bien la teoría culturalista ha aportado riqueza al análisis histórico, estudios de corte similar ya se habían realizado anteriormente. Sin embargo, la forma sistemática con que se ha abordado la teoría antropológica en los últimos años, ha dado un cuerpo analítico más

³⁶ Yates, *Iluminismo*, 1981.

³⁷ *Ibid.*, p. 11.

completo a algunos aspectos del estudio histórico cultural.

RECAPITULANDO ALGUNOS CONCEPTOS

La finalidad del estudioso, ya sea historiador o antropólogo, no es "sentir" o "vivir" otra cultura, sino entenderla e interpretarla.

Para comprender los procesos culturales, se debe tomar en cuenta una gran variedad de elementos que funcionan a nivel inconsciente. Si se abordan sólo los aspectos conscientes de la vida social, se está viendo únicamente la punta del iceberg y no la riqueza de la información cultural. Esta parte se puede analizar, particularmente, en los rituales y a través del análisis simbólico, aunque no debemos dejar de lado los aspectos culturales de la vida cotidiana.

Quizá la definición más aceptada de cultura es la de Geertz. Para el autor, el hombre es un animal suspendido en una red de significados que él mismo ha tejido: la cultura es esa red en busca de interpretaciones. Los elementos culturales no están aislados y sólo pueden entenderse dentro del contexto que les dio origen y en el que influyen.

La cultura es pública y se manifiesta en un grupo concreto de personas, sin importar el tamaño de éste. Además, comunica mensajes a los que participan en ella por medio de acciones expresivas, en forma de signos y símbolos que transmiten conocimientos e información. Los mensajes se transforman por el uso de metáforas en metonimias, con lo que también cambia el significado. Tener en cuenta

las transformaciones en la información, es uno de los elementos más importantes para poder interpretar el significado cultural.

El ritual es un comunicador privilegiado en la cultura. Junto con Turner, entendemos el ritual como una conducta formalmente prescrita que se realiza en ocasiones para romper con la rutina.³⁸ Los rituales son límites de fases específicas de los procesos sociales y, a través de ellos, podemos observar los ajustes de un grupo a los cambios del medio social.

Siguiendo el argumento de Turner, entendemos el símbolo como una condensación de significados en uno o varios objetos, y los símbolos en el ritual, como de dos tipos: dominantes e instrumentales.³⁹ Los símbolos tienen propiedades externas, en otras palabras, características observables; se puede encontrar su interpretación a través de los actores y es competencia del analista explicarlos por su interacción en el ritual. Los símbolos dominantes tienen significado independientemente del ritual en que estén insertos y se refieren a valores considerados como fines en sí mismos. Símbolos de este tipo son, por ejemplo, la imagen de la Virgen de Guadalupe o la bandera nacional. Pueden utilizarse en ciertas ceremonias y tener

³⁸ Turner, "Símbolos", 1980, p. 21. Para el autor el ritual está relacionado con la creencia en seres o fuerzas místicas. Nosotros planteamos que las ceremonias civiles, altamente formalizadas, pueden tener los mismos efectos, aunque no estén necesariamente relacionadas con fuerzas místicas. Por eso hablamos de ellas como "rituales".

³⁹ Turner, "Símbolo", 1980, p. 22.

un papel específico en ellas, pero poseen, independientemente, un valor axiomático. Los símbolos dominantes contienen dos polos: el ideológico y el sensorial. El primero se refiere al orden moral, social: a las normas y valores; el otro comprende los sentimientos.

Los símbolos secundarios o instrumentales no tienen valor en sí mismos. Son elementos que juegan en el ritual. Lo que cada uno representa es lo que da sentido a éste, y unos cuantos símbolos que interactúan se convierten en un código de comunicación cultural.

Tanto en el pasado como en el presente, son los grupos sociales los que definen ciertos espacios como propicios para los rituales. Éstos pueden ser iglesias, plazas o bien edificios que cobran un significado particular. En general, los monumentos tienen la cualidad de unificar la diacronía con la sincronía: fueron construidos en un pasado remoto y sobreviven en el presente.⁴⁰ En este sentido la arquitectura real, y en particular algunas construcciones que han cobrado peso simbólico, representan espacios propicios para el ritual.

El ceremonial refleja una idea pública de la vida, en oposición a lo privado y, por consiguiente, es la parte más estereotipada de la comunicación cultural, en la cual lo real se subordina a lo simbólico y permite que aparezcan algunos valores con más claridad.

⁴⁰ Lévi-Strauss, "Tiempo", 1975, p. 352. Aunque el autor se refiere a los archivos históricos, el símil puede aplicarse a ciertos edificios con características particulares.

A través de su exageración es posible detectar los valores característicos de la identidad de determinado grupo.

Con estas reflexiones queremos argumentar cómo el análisis antropológico sigue prometiendo todo un campo de interpretación novedoso al dato histórico. A través de la teoría de la cultura es posible reinterpretar gran parte del material histórico y encontrar nuevos significados.

BIBLIOGRAFÍA

Darnton, Robert, *La gran matanza de los gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*, FCE, México, 1987.

Douglas, Mary, *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Siglo XXI, España, 1973, 1a. ed. en inglés, 1966.

Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Editorial Gedisa, México, 1987.

Ginzburg, Carlo, *El queso y los gusanos*, Muchnik Editores, España, 1986; 1a. ed. en italiano, 1976.

González y González, Luis, *Pueblo en vilo*, El Colegio de México, México, 1975, 1a. ed. 1968.

Kahn, J. S., *El concepto de cultura: textos fundamentales*, Anagrama, España, 1975.

Leach, Edmund, *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*, Siglo XXI, España, 1981, 1a. ed. en inglés, 1976.

Le Goff, Jacques, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, Gedisa, México, 1986.

———, *Los intelectuales en la edad media*, Gedisa, México, 1987.

Levi-Strauss, Claude, *El pensamiento salvaje*, FCE, 1975; 1a. ed. en francés, 1962.

———, “La ciencia de lo concreto” en *El pensamiento salvaje*, FCE, México, 1975.

———, “El tiempo recuperado” en *El pensamiento salvaje*, FCE, México, 1975.

———, *Antropología estructural*, Paidós Básica, España, 1992, 1a. ed. en francés, 1974.

———, “Historia y etnología” en *Antropología estructural*, pp. 49-72, 1a. ed. en francés, 1949.

López Austin, Alfredo, *Los mitos del tlacuache*, Alianza Editorial Mexicana, México, 1990.

Malinowski, Bronislaw, “La cultura” (publicado por primera vez en 1931), en Kahn, *El concepto de cultura: textos fundamentales*, Anagrama, España, 1975.

Sewell, William, *Trabajo y revolución obrero desde el Antiguo Régimen hasta 1848*, Taurus Humanidades, España, 1992, 1a. ed. en inglés, 1980.

Stone, Lawrence, *El pasado y el presente*, FCE, México, 1986, 1a. ed. en inglés, 1981.

Turner, Victor, *Dramas, fields and metaphors. Symbolic action in human society*, Cornell University Press, Ithaca, N. Y., 1974.

———, “Hidalgo: history as social drama” en *Dramas, fields and metaphors. Symbolic action in human society*, Cornell University Press, Ithaca, N. Y., 1974.

———, *La selva de los símbolos*, Siglo XXI, España, 1980.

———, “Símbolos en el ritual ndembu” en *La selva de los símbolos*.

———, “Simbolismo ritual, moralidad y estructura social entre los ndembu”, en *La selva de los símbolos*.

Tylor, Edward, “La ciencia de la cultura” (publicado por primera vez en 1871) en Kahn, *El concepto de cultura: textos fundamentales*, 1975.

Yates, Frances, *El iluminismo rosacruz*, FCE, México, 1981 (Colección Popular, 209) 1a. ed. en inglés, 1972.

