

Geertz, Clifford. “Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura” y “Juego profundo: notas sobre la riña de gallos en Bali”, en *La interpretación de las culturas*, España, Gedisa, 2003.

## Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura

### I

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

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

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

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

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

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

## II

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### III

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

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

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

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

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

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

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

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

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

“Decimos de algunas personas que son transparentes para nosotros. Sin embargo, tocante a esta observación, es importante tener en cuenta que un ser humano puede ser un enigma completo para otro. Nos damos cuenta de esto cuando vamos a un país extranjero de tradiciones completamente extrañas para noso-



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

#### IV

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

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

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

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

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

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

En suma, los escritos antropológicos son ellos mismos interpretaciones y por añadidura interpretaciones de segundo y tercer orden. (Por definición, sólo un “nativo” hace interpretaciones de primer orden: se trata de *su* cultura.)<sup>2</sup> De manera que son ficciones; ficciones en el sentido de que son algo “hecho”, algo “formado”, “compuesto” —que es la significación de *fictio*—, no necesariamente falsas o inefectivas o meros experimentos mentales de “como si”. Elaborar descripciones orientadas hacia el punto de vista del actor de los hechos relativos a un caudillo beréber, a un comerciante judío y a un militar francés en el Marruecos de 1912 constituye claramente un acto imaginativo, en modo alguno diferente de la elaboración de análogas descripciones de, digamos, las relaciones que tenían entre sí un médico de provincias francés, su boba y adúltera esposa y el fútil amante en la Francia del siglo XIX. En el último caso, los actores están representados como si no hubieran existido y los hechos como si no hubieran ocurrido, en tanto que en el primer caso los actores están interpretados como reales y los hechos como ocurridos. Esta es una diferencia de

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

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

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

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

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

## V

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## VI

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

## VII

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## VIII

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

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

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

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

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

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

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

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

## Juego profundo: notas sobre la riña de gallos en Bali

### La incursión policial

A principios de abril de 1958, mi mujer y yo, con algo de fiebre palúdica y desconfiados, llegamos a una aldea de Bali que nos proponíamos estudiar como antropólogos. Era una población pequeña de alrededor de quinientos habitantes y relativamente alejada de todo centro, era un mundo en sí misma. Nosotros éramos intrusos, intrusos profesionales, y los aldeanos nos trataron como, según parece, los balineses siempre tratan a la gente que no pertenece a su vida, pero que, así y todo, se les impone: como si no estuviéramos allí. Para ellos, y hasta cierto punto para nosotros mismos, éramos seres humanos invisibles, no personas, espectros.

Nos alojamos en la morada de una familia numerosa y extendida (esto ya había sido arreglado por el gobierno provincial) perteneciente a una de las cuatro facciones principales de la vida de la aldea. Pero salvo nuestro aposentador y jefe de la aldea, de quien aquél era primo y cuñado, todo el mundo nos ignoraba como sólo los balineses pueden hacerlo. Cuando andábamos por el pueblo inseguros y deseosos de agradar, la gente parecía mirar a través de nosotros unos varios metros más allá con los ojos clavados en alguna piedra o algún árbol. Casi nadie nos saludaba; pero tampoco nadie nos ponía mala cara o nos decía algo desagradable, lo cual habría sido casi más satisfactorio para nosotros. Si nos aventurábamos a acercarnos a alguien (y uno en semejante atmósfera se sentía profundamente inhibido) la persona se alejaba con paso negligente, pero se alejaba definitivamente. Si no lográbamos atraparla, sentada o apoyada contra una pared, no decía nada o refunfuñaba un "sí", que para los balineses es el colmo de lo inexpresivo. Esa indiferencia era desde luego deliberada; los habitantes de la aldea observaban todos nuestros movimientos y tenían abundante y exacta información de quiénes éramos y sobre lo que nos proponíamos hacer. Pero se comportaban como si sencillamente no existiéramos, que era lo que nos informaba su estudiada conducta o, por lo menos, que todavía no existíamos para ellos.

Semejante actitud es general de Bali. En otros lugares de Indonesia que visité y más recientemente en Marruecos, cuando me llegaba a una nueva aldea, la gente acudía de todas partes y se precipitaba sobre mí para mirarme de cerca y a menudo para tocarme. En las aldeas de Bali, por lo menos en aquellas que están alejadas de los circuitos turísticos, no ocurre nada de eso. La gente continúa andando por las calles, charlando, haciendo ofrendas, mirando fijamente el vacío, llevando de aquí para allá cestos, mientras uno deambula con la sensación de estar vagamente desencarnado. Y lo mismo ocurre en el plano individual. Cuando uno conoce por primera vez a un hombre de Bali, éste parece virtualmente no mantener ninguna relación con uno; está, para decirlo con la ya famosa expresión de Gregory Bateson y Margaret Mead, "au-

sente".<sup>1</sup> Luego —un día, una semana, un mes después (con ciertas personas ese momento mágico no llega nunca)—, el hombre decide, por razones que nunca llegaré a imaginarme, que uno *es* realmente y entonces se convierte en una persona cálida, alegre, sensible, simpática aunque, por ser balinés, siempre medidamente controlada. En ese momento uno ha cruzado de alguna manera una frontera moral o metafísica. Aunque no se lo tome a uno como un balinés (para eso tiene uno que haber nacido en la isla), por lo menos lo miran como a un ser humano y no ya como una nube o una ráfaga de viento. Toda la complejión de las relaciones se modifica espectacularmente y en la mayoría de los casos sobreviene una atmósfera de suave afabilidad, casi afectiva, leve, un poco traviesa, un poco amanerada, un poco divertida.

Mi mujer y yo nos encontrábamos todavía en la etapa de ráfaga de viento, una fase sumamente frustrante hasta el punto de que uno comienza a dudar de si después de todo es una persona real, cuando más o menos a los diez días de nuestra llegada tuvo lugar una gran riña de gallos en la plaza pública con el fin de reunir fondos para una nueva escuela.

Ahora bien, salvo en unas pocas ocasiones especiales, las riñas de gallos son ilegales en Bali en el régimen de la república (como lo fueron durante el régimen holandés, por razones semejantes); esto se debía a las pretensiones de puritanismo que suele aportar consigo el nacionalismo radical. La elite, que no es muy puritana ella misma, se preocupa por el campesino pobre e ignorante que se juega todo su dinero, se preocupa por lo que puedan pensar los extranjeros y por las pérdidas de tiempo que sería mejor dedicar a la construcción del país. La elite considera las riñas de gallos como actividades "primitivas", "atrasadas", "retrogradas" y en general impropias de una nación ambiciosa. Y junto con otros problemas —fumar opio, pedir limosna o llevar los pechos descubiertos—, la elite procura de manera bastante poco sistemática poner fin a las riñas.

Por supuesto, lo mismo que en nuestro país beber alcohol durante la época de la prohibición o fumar marihuana hoy, las riñas de gallos por constituir una parte del "estilo de vida balinés" continúan sin embargo realizándose, y realizándose con extraordinaria frecuencia. Y como en el caso de la prohibición de beber alcohol o fumar marihuana, de vez en cuando la policía (cuyos miembros, en 1958 por lo menos, eran casi todos javaneses, no balineses) se siente en la obligación de intervenir; entonces hace una incursión, confisca los gallos y los espolones de acero, multa a unos cuantos y de vez en cuando expone a algunos a los rayos tropicales del sol durante todo un día para que sirvan de lección, que por lo demás nadie aprende, aun cuando ocasionalmente, muy ocasionalmente, el objeto de la lección muera. En consecuencia, los combates se desarrollan generalmente en algún rincón alejado de la aldea, en semisecreto, lo cual tiende a retardar un poco la acción, no mucho, pero a los balineses no les importa el retraso. Sin embargo en este caso, tal vez porque estaban reuniendo dinero para una escuela que el gobierno no podía darles, tal vez porque las incursiones policiales habían sido pocas últimamente, tal vez, como hube de conjeturarlo luego, porque se pensaba que se habían pagado los necesarios sobornos, creyeron que podían correr el riesgo de organizar la riña en la plaza central para atraer más gente sin llamar la atención de los representantes de la ley.

Estaban equivocados. En medio de la tercera riña, con centenares de personas (incluso las ingenuas e inocentes personas de mí mismo y de mi mujer) fundidas en

<sup>1</sup> G. Bateson y M. Mead, *Balinese Character: A Photographic Analysis* (New York, 1942), pág. 68.



un solo cuerpo alrededor del refidero, apareció un superorganismo en el sentido literal del término, un camión atestado de policías armados con metralletas. En medio de desaforados gritos de “¡pulisi! ¡pulisi! lanzados por la muchedumbre, los policías saltaron al centro del refidero y comenzaron a blandir sus armas como *gangsters* de una película, aunque no llegaron hasta el punto de dispararlas. El camión fue puesto a un lado mientras los policías se diseminaban en todas las direcciones. La gente corría por el camino, desaparecía entre las paredes, se escabullía entre plataformas, se acurrucaba detrás de los biombos de mimbre, se encaramaba en cocoteros. Los gallos armados con artificiales espolones de acero con el filo suficiente para cortar un dedo o hacer un agujero en el pie corrían desordenadamente por todas partes. Todo era confusión, polvo y pánico.

De conformidad con el bien establecido principio antropológico “Donde fueres haz lo que vieres”, mi mujer y yo decidimos (sólo ligeramente después que todos los demás) que lo que debíamos hacer era también escapar. Echamos a correr por la calle principal de la aldea hacia el norte alejándonos del lugar en que vivíamos, pues nos encontrábamos en aquel lado del refidero. Después de haber recorrido cierta distancia, otro fugitivo se metió repentinamente detrás de una empalizada —que resultó ser la de su propia casa— y nosotros, no viendo por delante más que campos de arroz y un alto volcán, lo seguimos. Cuando los tres llegamos tambaleando al patio de la casa, la mujer del fugitivo que aparentemente ya había vivido esta clase de experiencias antes, preparó una mesa, la cubrió con un mantel, acercó tres sillas y tres tazas de té; y allí estábamos los tres sentados sin comunicarnos explícitamente nada, mientras comenzábamos a beber el té y tratábamos de componer nuestras figuras.

Al cabo de un rato entró en el patio uno de los policías con aire importante; buscaba al jefe de la aldea. (El jefe no sólo había estado presente en la riña sino que la había organizado. Cuando llegó el camión de la policía el hombre se precipitó corriendo hasta el río, se quitó su *sarong* y se metió en el agua de modo que cuando por fin lo encontraron sentado en la orilla con la cabeza mojada pudo decir que había estado bañándose mientras ocurría aquel otro incidente de la riña y que lo ignoraba todo. No le creyeron y lo multaron con trescientas rupias, que los habitantes de la aldea reunieron colectivamente.) Al reparar en mí y en mi mujer, “gente blanca”, el policía tuvo la clásica reacción tardía de los balineses ante un hecho inesperado. Cuando volvió a ser dueño de sí mismo nos preguntó aproximadamente qué diablos estábamos haciendo ahí. Nuestro amigo desde cinco minutos antes acudió instantáneamente en nuestra defensa, hizo una apasionada descripción de quiénes éramos y de lo que hacíamos, tan detallada y precisa que me tocó a mi vez asombrarme, pues apenas me había comunicado con un ser humano vivo como no fuera mi aposentador y el jefe de la aldea. Dijo que teníamos perfecto derecho de estar en aquel lugar mientras miraba fijamente a los ojos del javanés, dijo que éramos profesores norteamericanos, que contábamos con la protección del gobierno, que estábamos allí para estudiar la cultura del lugar, que íbamos a escribir un libro para enterar a los norteamericanos de lo que era Bali y que habíamos estado allí bebiendo té y hablando sobre cuestiones culturales toda la tarde, de modo que no teníamos noticia alguna sobre una riña de gallos. Además, no habíamos visto al jefe de la aldea durante todo el día; debería de haber ido a la ciudad. El policía se retiró bastante cabizbajo. Y después de un rato, desconcertados pero aliviados de haber sobrevivido y no haber ido a parar a la cárcel, también nosotros nos marchamos.

Por la mañana siguiente la aldea era para nosotros un mundo completamente distinto; no sólo no éramos invisibles sino que de pronto nos habíamos convertido

en el centro de la atención de todos, en el objeto de efusivas y cálidas expresiones y muy especialmente en un objeto de diversión. Todos los de la aldea sabían que habíamos huido como los demás. Nos pedían una y otra vez que les diéramos detalles (aquel día debo de haber contado la historia con los más pequeños detalles unas cincuenta veces) con tono amable y afectuoso, pero siempre haciéndonos objeto de chanzas: “¿Por qué no se quedaron aquí y dijeron a la policía quiénes eran ustedes?” ¿Por qué no dijeron que estaban sólo observando y no apostando?” ¿Estaban realmente asustados por esas metralletas?” Con su habitual sentido cinestésico y aun huyendo para salvar la vida (o, como ocurrió ocho años después, para perderla) esa gente que es la más equilibrada del mundo nos remedaba risueñamente e imitaba nuestro desgarbado modo de correr y lo que, según ellos, eran nuestras expresiones faciales de pánico. Pero sobre todo, estaban sumamente complacidos y sorprendidos de que sencillamente no hubiéramos “sacado nuestros papeles” (pues también sabían de su existencia) y hubiéramos mostrado nuestra condición de visitantes distinguidos, y que en cambio hubiéramos demostrado nuestra solidaridad con los que ahora eran nuestros compañeros de la aldea. (Lo que en realidad habíamos demostrado era nuestra cobardía, pero también había camaradería en eso.) Hasta el sacerdote brahmán, un anciano grave ya en camino hacia el cielo que a causa de sus asociaciones con el más allá nunca se vería envuelto ni remotamente en una riña de gallos y el cual era difícil tener acceso hasta para los propios balineses, nos convocó a su patio para preguntarnos sobre lo que había acontecido y rió entre dientes feliz al enterarse de la extraordinaria aventura.

En Bali ser objeto de chanzas es ser aceptado. Aquél fue el momento de cambio total de nuestras relaciones con la comunidad, y ahora ya nos encontrábamos literalmente “adentro”. Toda la aldea se abrió para nosotros, probablemente más de lo que se hubiera abierto de no haber ocurrido aquel incidente (en realidad sin él, nunca habríamos tenido acceso a la presencia de aquel sacerdote y además nuestro accidental anfitrión se convirtió en uno de mis mejores informantes) y por cierto con mucha mayor rapidez. Ser apresado o casi apresado en una operación policial contra el vicio tal vez no sea una fórmula muy recomendable para alcanzar esa relación misteriosa tan necesaria en el trabajo antropológico sobre el campo, pero a mí me dio muy buenos resultados. De pronto fui aceptado de una manera inusitada y completa en una sociedad en la cual resulta extremadamente difícil penetrar a los extranjeros. El episodio ofreció la posibilidad de observar de manera directa un aspecto de la “mentalidad campesina”, posibilidad que normalmente no tienen los antropólogos no lo bastante afortunados para huir junto con sus objetos de estudio de las autoridades armadas. Y quizá lo más importante de todo (pues las demás cosas podrían haber llegado de otras maneras), aquello me puso en contacto muy rápidamente con una combinación de explosión emocional, guerra de *status* y drama filosófico de importancia central en esa sociedad cuya índole interior yo deseaba comprender. Cuando me marché del lugar, había pasado más o menos tanto tiempo observando riñas de gallos como observando la hechicería, los riegos, las castas y los matrimonios.

## Sobre gallos y hombres

Bali, porque es Bali, es un tema bien estudiado. Su mitología, su arte, sus ritos, su organización social, sus maneras de criar a los niños, las formas de su ley y aun los estilos de sus trances fueron microscópicamente estudiados en busca de esa

evasiva sustancia que Jane Belo llamó “el temperamento balinés”.<sup>2</sup> Pero, independientemente de algunas pocas observaciones hechas al pasar, apenas se ha reparado en la riña de gallos que sin embargo constituye una obsesión popular y una revelación de lo que son realmente los balineses, por lo menos tan importante como la de los otros fenómenos estudiados.<sup>3</sup> Así como buena parte del espíritu norteamericano aflora a la superficie en canchas de pelota o campos de golf, o en las carreras o alrededor de una mesa de póker, buena parte del espíritu de Bali se manifiesta en un reñidero de gallos. Pues sólo aparentemente son gallos los que combaten; en realidad son hombres.

Para cualquiera que haya estado en Bali un tiempo prolongado es evidente la profunda identificación biológica de los varones con sus gallos. En las riñas de gallos se oyen en balinés exactamente las mismas bromas arrastradas, los juegos de palabras forzados y las obscenidades carentes de ingenio que se oyen en inglés en aquellos otros lugares. Bateson y Mead hasta sugirieron que, de conformidad con la concepción balinesa del cuerpo como una serie de partes separadamente animadas, los gallos son considerados como penes separables, que obran por su cuenta, órganos sexuales ambulantes con una vida propia.<sup>4</sup> Si bien no poseo la clase de material inconsciente para confirmar o refutar esta curiosa idea, está fuera de toda duda el hecho de que los gallos son símbolos masculinos por excelencia y que para los balineses esto es tan evidente como la circunstancia de que el agua corre cuesta abajo.

El lenguaje de la moral cotidiana por el lado masculino está acuñado con imágenes relacionadas con los gallos. *Sabung* la palabra que designa al gallo (y que aparece en inscripciones tan tempranas como en el año 922 d. de C.) se usa metafóricamente para aludir al héroe, al guerrero, al campeón, al hombre de hígados, al candidato político, al soltero, al lechuguino, al don Juan o al tipo duro. Un hombre pomposo cuya conducta no corresponde a su posición es comparado con un gallo sin cola que se contonea ufano como si tuviera una gran cola, una cola espectacular. Un hombre desesperado que hace un último e irracional esfuerzo para salir de una situación imposible es comparado con un gallo moribundo que lanza una arremetida final contra su enemigo para arrastrarlo a una muerte común. Un hombre tacaño que promete mucho y da poco es comparado con un gallo que, sujetado por su cola, se abalanza contra otro sin llegar a entablar combate con él. Un joven que está en edad de casarse, pero que es todavía tímido con el sexo opuesto, o alguien que desempeña un nuevo trabajo y desea hacer buena impresión es comparado con “un gallo de riña

<sup>2</sup> J. Belo “The Balinese Temper”, en *Traditional Balinese Culture*. ed. J. Belo (Nueva York, 1970), (publicado por primera vez en 1935), págs. 85-110.

<sup>3</sup> La mejor exposición sobre la riña de gallos es también el libro de Bateson y Mead *Balinese Character*, págs. 24-25, 140; pero también ella es general y abreviada.

<sup>4</sup> *Ibid.*, pág. 25-26. La riña de gallos es un fenómeno inusitado en la cultura balinesa por cuanto se trata de una actividad pública en la que interviene un solo sexo y en la que el otro sexo queda total y expresamente excluido. En Bali, la diferenciación sexual está culturalmente en extremo borrada, pues la mayor parte de las actividades formales e informales comprende la participación de hombres y mujeres en pie de igualdad, y generalmente esa actividad se ejerce en parejas. Desde la religión hasta la política, la economía, la vestimenta, Bali es más bien una sociedad *unisex*, circunstancia claramente expresada por sus usanzas y su simbolismo. Aun en contextos donde las mujeres no representan en realidad un gran papel —la música, la pintura, ciertas actividades agrícolas— su ausencia, que en todo caso es sólo relativa, es más una cuestión circunstancial que un hecho impuesto por la sociedad. Frente a este cuadro general, la riña de gallos organizada enteramente por hombres y sólo para hombres (las mujeres —por lo menos balinesas— ni siquiera asisten a las riñas como meras observadoras) es la excepción más descollante.

enjaulado por primera vez”.<sup>5</sup> Los juicios de los tribunales, las guerras, las discusiones políticas, las disputas sobre la herencia y las discusiones callejeras se comparan con riñas de gallo.<sup>6</sup> Hasta la isla misma es imaginada a causa de su forma como un gallo orgulloso con el cuello tenso y la cola enhiesta desafiando eternamente a la fútil, informe, Java, de mayores dimensiones.<sup>7</sup>

Pero la intimidad de los hombres con sus gallos es más que metafórica. Los varones balineses, o en todo caso una gran mayoría de los varones balineses, se pasan una gran cantidad de tiempo cuidando a sus gallos favoritos, alimentándolos, hablando con ellos, probándolos unos contra otros o simplemente contemplándolos en una mezcla de raptó admirativo y profunda ensoñación. Cuando ve uno un grupo de hombres en cuclillas bajo el cobertizo del consejo o en las calles, la mitad o más de ellos tienen un gallo en sus manos, lo sostienen entre los muslos y lo hacen brincar suavemente arriba y abajo para fortalecerles las patas, les acarician las plumas con abstracta sensualidad, lo empujan contra el gallo de un vecino para excitar su brío y lo retiran luego tras sus espaldas para calmarlo.

En el patio de la casa, rodeado por altos muros, que es el lugar donde la gente vive, los gallos de riña están colocados en jaulas de mimbre movidas frecuentemente de un lado para otro para mantener el óptimo equilibrio de sol y sombra. Los gallos son alimentados según una dieta especial que varía algún tanto según las teorías individuales, pero que consiste principalmente limpio de toda impureza y administrado con mayor cuidado que cuando se trata de meros seres humanos; el alimento es ofrecido al animal grano por grano. Se les introduce pimienta roja por los picos y anos para infundirles brío y valor. Se los baña con los mismos preparativos y ceremonias con que se baña a los niños pequeños, con agua tibia, hierbas medicinales, flores y cebollas, y cuando se trata de un gallo especial, se lo baña aún más a menudo. Se les recortan las crestas, se les encrespa el plumaje, se afilan los espolones, se aplican masajes a las patas y se los observa en busca de defectos con la enorme concentración de un mercader de diamantes. Un hombre que siente pasión por los gallos, un entusiasta en el sentido literal del término, es capaz de pasarse la mayor parte de su vida con los gallos y aun aquellos —la inmensa mayoría— cuya pasión aunque intensa no es del todo arrebataadora se pasan con ellos lo que parece no sólo a un observador exterior sino también a ellos mismos una cantidad extraordinaria de tiempo. “Me enloquecen los gallos” solía decir mi aposentador, un aficionado corrientemente en Bali. “Todos nosotros estamos locos por los gallos”, decía mientras movía una jaula a otro lugar, mientras preparaba otro baño u otro alimento.

Sin embargo, esa locura tiene algunas dimensiones menos visibles, porque si bien es cierto que los gallos son expresiones simbólicas o magnificaciones del yo

<sup>5</sup> C. Hooykas, *The Lay of the Jaya Prana* (Londres, 1958), pág. 39. El poema tiene una estrofa (nº 17) en la que el novio rehúsa el casamiento. Jaya Prana, el héroe del mito balinés, responde a su señor que le ha ofrecido la más hermosa de sus seiscientas doncellas: “Divino rey, señor y amo mío, /te ruego que me des permiso para irme; / tales cosas no están todavía en mi espíritu; /como un gallo de riña enjaulado, /ciertamente estoy en todo mi vigor /soltero soy, /y todavía la llama no se ha desplegado en mí”.

<sup>6</sup> Sobre esto, véase V. E. Kom, *Het Adatrecht van Bali*, 2a. ed. (La Haya, 1932), el artículo *toh*.

<sup>7</sup> Ciertamente hay una leyenda referente a la separación de Java y Bali según la cual ésta se debió a la acción de una importante figura religiosa javanesa que deseaba protegerse de un héroe de la cultura balinesa quien era un apasionado entusiasta de las riñas de gallos. Véase C. Hooykas, *Agama Tirtha* (Amsterdam, 1964), pág. 184.

del dueño (el yo masculino y narcicista desde el punto de vista esópico) son también expresiones —y expresiones aún más directas— de lo que los balineses consideran lo diametralmente opuesto (desde el punto de vista estético, moral y metafísico) a la condición humana: la animalidad. En Bali, la repulsión por toda conducta considerada como semejante a la de los animales es extremada. A los bebés no se les permite gatear por esa razón. El incesto aunque en modo aprobado, es un crimen mucho menos horrible que el de la bestialidad. (El apropiado castigo de la animalidad es morir ahogado y el castigo del incesto es verse condenado a vivir como un animal.)<sup>8</sup> En las esculturas, en las danzas, en los ritos y en el mito la mayor parte de los demonios están representados en alguna forma de animal real o fantástico. El principal rito de la pubertad consiste en limar los dientes del joven a fin de que no parezcan los colmillos de animal. No sólo defecar sino también comer son consideradas actividades repugnantes, casi obscenas, que deben cumplirse apresuradamente y en privado a causa de sus asociaciones con la animalidad. Hasta caerse por tierra o cualquier otra forma de torpeza es mal mirado por estas razones. Salvo en el caso de los gallos y de unos pocos animales domésticos —bueyes, patos— que no tienen ninguna significación emocional, los balineses son adversos a los animales y tratan a sus muchos perros no ya tan sólo muy mal sino con una crueldad fóbica. Al identificarse con su gallo, el varón de Bali se identifica no sólo con su yo ideal o con su pene, sino también y al mismo tiempo con aquello que más teme, odia y (siendo la ambivalencia lo que ella es) fascina: “las potencias de las tinieblas”.

Es bien explícita la conexión de los gallos y de la riña de gallos con esas potencias, con esos demonios de formas de animales que amenazan constantemente con invadir el pequeño espacio labrado con tanto cuidado por los balineses en el cual se desarrollan sus vidas. Una riña de gallos, cualquier riña de gallos, es en primera instancia un sacrificio de sangre ofrecido con los apropiados cantos y obligaciones a los demonios a fin de apaciguar su hambre voraz de cánibales. No debería celebrarse ningún festival en un templo sin antes haberse desarrollado una riña de gallos. (Si ésta ha sido omitida, inevitablemente alguien caerá en un trance y reclamará con la voz de un espíritu colérico que sea reparada inmediatamente esa falta.) Las respuestas colectivas a desventuras naturales —enfermedades, cosechas fallidas, erupciones volcánicas— casi siempre comprenden una riña de gallos. Y ese famoso día feriado de Bali, “el día del silencio” (*Njepi*), cuando todos permanecen en silencio e inmóviles todo el día en su casa a fin de evitar la repentina influencia de los demonios momentáneamente expulsados del infierno, es precedido el día anterior por riñas de gallos en gran escala (en este caso legales) en casi todas las aldeas de la isla.

En la riña de gallos, el hombre y la bestia, el bien y el mal, el yo y el ello, la fuerza creadora de la masculinidad excitada y la fuerza destructora de la animalidad desencadenada se funden en un sangriento drama de odio, crueldad, violencia y muerte. No sorprende que cuando —de conformidad con la invariable regla— el dueño del gallo vencedor se lleva a su casa para comerlo el cuerpo del perdedor —a menudo desgarrado por su rabioso dueño—, lo haga con mezclados sentimientos de embarazo social, satisfacción moral, disgusto estético y júbilo de cánibal; ni que un hombre que ha perdido una importante riña se sienta a veces impulsado a destruir los santuarios

<sup>8</sup> Una pareja incestuosa es obligada a llevar un yugo de cerdo en el cuello y a comer como lo hacen estos animales, en una artesa sólo con la boca. Sobre esto véase J. Belo “Customs Pertaining to Twins in Bali”, en *Traditional Balinese Culture*, ed. J. Belo, pág. 49; sobre el horror a la animalidad en general, véase Bateson y Mead, *Balinese Character*, pág. 22.

de su familia y a maldecir a los dioses, un acto de suicidio metafísico (y social), ni al buscar imágenes terrenales para representar al cielo y el infierno los balineses comparen el primero con el estado de ánimo de un hombre cuyo gallo acaba de ganar en la riña y el infierno con el estado anímico de un hombre cuyo gallo acaba de perder.

## La pelea

Las riñas de gallos (*tetadjen, sabungan*) se desarrollan en un espacio de alrededor de quince pies cuadrados. Generalmente comienzan al atardecer y duran tres o cuatro horas hasta la puesta del sol. Un programa se compone de nueve a diez riñas (*seh-her*) separadas. Todas son precisamente parecidas en términos generales: no hay una riña principal ni conexión entre las diferentes riñas, ni variación en su formato; cada una se organiza sobre una base completamente *ad hoc*. Una vez terminado un combate y desvanecidos sus restos emocionales —es decir, una vez pagadas las apuestas, proferidas las maldiciones, retirado el animal muerto—, siete, ocho, tal vez doce hombres se aproximan negligentemente al refidero con un gallo y tratan de encontrar allí un razonable adversario. Este procedimiento que rara vez dura menos de diez minutos y a menudo mucho más, se desarrolla de una manera muy oblicua y hasta indiferente. Aquellos que no intervienen directamente echan disimuladas miradas de costado y prestan atención; aquellos que intervienen en la operación intentan con embarazo hacer como si realmente no estuviera ocurriendo nada.

Una vez concertada una riña, los que no participan en ella se retiran con la misma deliberada indiferencia; entonces se coloca a los gallos elegidos los espolones (*tadji*), unas pequeñas espadas de acero puntiagudas y con el filo de una navaja que miden unos diez centímetros. Esta es una tarea delicada que sólo una pequeña proporción de hombres (alrededor de media docena en la mayor parte de las aldeas) sabe realizar apropiadamente. El hombre que fija los espolones también los suministra y si el gallo que él atiende gana, el dueño lo recompensa con la pata y el espolón de la víctima. Los espolones se sujetan con un largo cordel alrededor de la pata del espolón y la pata del animal. Por razones de las que luego me ocuparé hay algunas diferencias de un caso a otro y ésta es una cuestión obsesivamente deliberada. La ciencia sobre los espolones es muy amplia: se los afila sólo en momentos de eclipses y en luna nueva, deben mantenerse apartados de la vista de las mujeres, etc. Y se los trata (tanto cuando se los usa como cuando se los guarda) con ese curioso modo remilgado y a la vez sensual con que los balineses tratan en general los objetos rituales.

Una vez colocados los espolones, los galleros (los que manipulan a los gallos y que pueden ser o no sus dueños) colocan a los dos animales uno frente al otro en el centro del refidero.<sup>9</sup> Un coco con un agujerito es colocado en una pila de agua en

<sup>9</sup> Salvo en casos de riñas con pequeñas apuestas, riñas poco importantes (véase más adelante sobre la cuestión de la "importancia" de la riña), los espolones son generalmente fijados por alguien que no es el dueño del animal. Que el propietario maneje él mismo su gallo o no depende más o menos de la habilidad que tenga en esta actividad, un hecho cuya importancia está también en relación con la importancia de la riña. Cuando los que fijan los espolones y los que manejan los gallos no son los propios dueños, aquéllos son casi siempre parientes cercanos —un hermano o un primo— o un amigo muy íntimo. Estas personas son pues casi extensiones de la personalidad del dueño así como con el hecho de que los tres se refieren al gallo llamándolo "mío", como lo demuestra el hecho de que digan "yo" vencí a fulano. También las tríadas de quien posee

la cual tarda unos veintiún segundos en hundirse; ese período se conoce como un *tjeng* cuyo comienzo y fin es marcado por el tañido de un gong. Durante esos veintiún segundos los manipuladores de los gallos *pengangkab* no pueden tocar a sus animales. Si como a veces ocurre, los animales no riñen durante ese tiempo, se los agujonea, se los pincha, se los empuja y se los insulta; entonces se los vuelve a colocar dentro del refñidero y el proceso torna a comenzar. A veces los gallos se niegan a luchar o bien uno de ellos se aparta y se retira; en ese caso se los encierra juntos en una jaula de mimbre lo cual determina que generalmente se entable el combate.

En todo caso, las más veces, los gallos se lanzan inmediatamente uno contra otro batiendo las alas, con la cabeza enhiesta, atacando con las patas en medio de una furia animal tan pura, tan absoluta y a su manera tan hermosa que llega a ser casi un concepto de odio platónico abstracto. En pocos instantes uno u otro de los animales aplica un sólido golpe con su espolón. El gallero cuyo animal ha dado el golpe lo recoge inmediatamente para que no reciba a su vez una herida, pues si no lo hace así es probable que la riña termine en un mortal empate, ya que los animales luchan salvajemente hasta hacerse pedazos. Y esto ocurre generalmente cuando el espolón queda clavado en el cuerpo de la víctima, lo cual deja al agresor a merced de su herido enemigo.

Con los gallos otra vez en manos de los manipuladores, ahora se deja que el coco se hunda tres veces; transcurrido ese tiempo el gallo que ha aplicado el golpe debe mostrar a su vez que continúa firme y lo demuestra andando de aquí para allá por el refñidero durante el tiempo que tarda un coco en hundirse. Se hace que el coco se hunda dos veces más y entonces la lucha recomienza.

Durante este intervalo, que dura algo más que dos minutos, el cuidador del gallo herido trabaja frenéticamente, como lo hace entre dos *rounds* el entrenador de un boxeador que ha sido aporreado, para ponerlo en forma en un último intento desesperado de alcanzar la victoria. Lo sopla, se mete en la boca toda la cabeza del gallo, la chupa, la sopla, le cura las heridas con varias clases de medicinas y hace todo cuanto se le ocurre para reanimar la última dosis de brío que pueda tener el animal. En el momento en que se ve obligado a colocarlo de nuevo en el refñidero el hombre está literalmente empapado en la sangre del ave, pero, lo mismo en el boxeo de un profesional, un buen entrenador vale lo que pesa. Algunos de ellos hacen virtualmente resucitar a los muertos, por lo menos los mantienen en pie para la segunda vuelta que es la final.

En la lucha decisiva (si es que la hay, pues a veces el gallo herido sencillamente muere en las manos del cuidador o inmediatamente después de haber sido puesto de nuevo en el refñidero), el gallo que aplicó el primer golpe generalmente se lanza a ultimar a su debilitado adversario. Pero éste no es en modo alguno un desenlace inevitable, pues si un gallo puede andar, también puede luchar y si puede luchar, puede matar, y aquí lo que cuenta es cuál de los dos gallos muere primero. Si el gallo herido logra a su vez dar un golpe afortunado y el otro se desploma, el primero es el vencedor oficial aun cuando el mismo se desplome un instante después.

Alrededor de todo este melodrama —que la muchedumbre apiñada alrededor del refñidero sigue en silencio, moviendo los cuerpos en cinestésica simpatía con el movimiento de los animales, animando a sus campeones con mudos movimientos de la

---

el animal, de quien lo maneja y de quien coloca los espolones suelen ser bastante fijas, aunque los individuos pueden participar en varias tríadas y a menudo intercambiar papeles dentro de una tríada dada.

mano, encogiéndose de hombros, volviendo la cabeza, retrocediendo en masa cuando el gallo armado con sus peligrosos espolones va a parar tambaleando a un costado del reñidero (se dice que a veces los espectadores pierden un ojo o un dedo por seguir con tanta atención la riña), volviendo a adelantarse cuando el animal se dirige al otro costado—hay un vasto cuerpo de reglas extraordinariamente elaboradas y precisamente detalladas.

Estas reglas, junto con el desarrollado saber sobre los gallos y las riñas de gallos, están inscritas en manuscritos de hojas de palma (*lontar*; *rontal*) transmitidas de generación en generación como parte de la general tradición legal y cultural de las aldeas. En la lucha, el árbitro (*saja komong*; *djuru kembar*) —el hombre encargado de manejar el coco— tiene la función de aplicar esas reglas y aquí su autoridad es absoluta. Nunca vi cuestionar el juicio de un árbitro, ni siquiera por los más abatidos perdedores, ni tampoco oír, ni siquiera en privado, una acusación de deshonestidad contra un árbitro o los árbitros en general. Cumplen esta función solamente ciudadanos excepcionalmente dignos de confianza y (dada la complejidad del código) de discernimiento reconocido; en realidad, los balineses aportan sus gallos a la riña únicamente si ella está presidida por semejantes hombres. También ante el árbitro se presentan las acusaciones de trampas que, aunque en extremo raras, ocasionalmente se producen; y es él quien decide, en los no poco frecuentes casos en que ambos gallos mueren virtualmente juntos, cuál cayó primero. Comparados con jueces, reyes, sacerdotes y policías, los árbitros son todas estas cosas y bajo su segura dirección la pasión animal por las riñas queda dentro de la certeza cívica de la ley. En las docenas de riñas de gallos que presencié en Bali, nunca vi que se produjera un altercado sobre las reglas. Y a decir verdad nunca vi otra clase de altercado que no fuera la riña entre gallos.

Lo que define la riña de gallos como una entidad sociológica es ese carácter doble de un suceso que, tomado como un hecho de la naturaleza, es rabia desenfrenada y, tomado como un hecho de cultura, es forma perfeccionada. Una riña de gallos es lo que, buscando una expresión para designar algo no lo suficientemente vertebrado para ser llamado un grupo y no lo suficientemente carente de estructura para ser llamado una multitud, Erving Goffman llamó “una reunión focalizada”, un conjunto de personas entregadas a un flujo común de actividad y relacionadas entre sí en virtud de ese flujo.<sup>10</sup> Esas reuniones se forman y se dispersan; sus participantes fluctúan; la actividad que los concentra es un proceso singular, particular, que se repite de cuando en cuando en lugar de ser un proceso continuo. Dichas reuniones toman su forma de la situación que las suscita, del suelo en que están situadas, como la formuló Goffman; pero ello no obstante, es una forma, y una forma articulada. Ese suelo es creado en las deliberaciones de un jurado, en las operaciones quirúrgicas, en las reuniones de bloques, en las juntas de directorios, en las riñas de gallos, por las preocupaciones culturales —aquí, como veremos, la expresión de la rivalidad de *status*—, que no sólo especifican el foco sino que, al reunir a los actores y al disponer el escenario, realmente lo crea.

En tiempos clásicos (es decir, antes de la invasión holandesa de 1908), cuando no había burócratas preocupados por mejorar la moral popular, el desarrollo de una riña de gallos era una cuestión explícitamente social. Para un hombre adulto llevar un gallo a una importante riña era un deber de buen ciudadano; los impuestos con

<sup>10</sup> E. Goffman, *Encounters: Two Studies in the Sociology of Interaction* (Indianápolis, 1961), págs. 9-10.



que estaban gravadas las riñas, que generalmente se desarrollaban en el día del mercado, eran una importante fuente de ingresos de las rentas públicas; a los príncipes les correspondía la responsabilidad admitida de patrocinar ese arte; y la cancha de riñas o *wantilan* ocupaba el centro de la aldea cerca de los demás monumentos de la civilidad balinesa: la casa del consejo, el templo de los orígenes, la plaza del mercado, la torre de señales y la higuera de Bengala. Hoy, salvo en unas pocas ocasiones especiales, la nueva rectitud hace imposible reconocer abiertamente la conexión que hay entre las excitaciones de la vida colectiva y las de una actividad sanguinaria, pero, aunque menos directamente expresada, la conexión misma es íntima y permanece intacta. Para exponerla será necesario empero considerar el aspecto de la riña de gallos alrededor del cual giran todos los demás, un aspecto que he pasado deliberadamente por alto. Por supuesto, me refiero al juego por dinero.

## Apuestas desiguales y apuesta pareja

Los balineses nunca hacen nada de una manera simple si se las ingenian para hacerlo de manera complicada, y las apuestas de las riñas de gallos no constituyen una excepción a esta afirmación general.

En primer lugar, hay dos clases de apuestas o *toh*.<sup>11</sup> Hay una única apuesta central entre las personas principales (*toh ketengah*) y una multitud de apuestas periféricas que se hacen alrededor del refidero entre los miembros del público (*toh kesasi*). La parada de la primera es típicamente elevada; la del segundo tipo son bajas. La primera es colectiva y comprende coaliciones de apostadores reunidos alrededor del dueño del gallo; la segunda forma es individual, de hombre a hombre. La primera supone un arreglo deliberado, hecho silenciosa, casi furtivamente por los miembros de la coalición y el árbitro reunidos en el centro del refidero como conspiradores; la segunda forma se desarrolla a gritos, con ofertas públicas y aceptaciones públicas lanzadas por excitadas gargantas. Y lo más curioso y, según veremos, lo más revelador es que la primera parada es siempre, sin excepciones, una apuesta pareja (de uno a uno), en tanto que las paradas periféricas, igualmente sin excepciones, nunca son de esa clase. Lo que es una moneda sana en el centro resulta una moneda viciada en la periferia.

La parada central es la puesta oficial regida por una serie de disposiciones y se hace entre los dos dueños de los gallos en tanto que el árbitro actúa como supervisor y testigo público.<sup>12</sup> Esa apuesta que, como digo, es siempre relativamente elevada, y

<sup>11</sup> Esta palabra, que literalmente significa una mancha o marca indeleble, como una marca de nacimiento o la veta de una piedra, se usa también para designar el dinero depositado en un tribunal, un empeño, la garantía ofrecida en un préstamo, la posición favorable respecto de algún otro en un contexto legal o ceremonial, una prenda dada en una transacción comercial, una señal colocada en un campo para indicar que su propiedad se halla en disputa y la condición de una mujer infiel, cuyo marido debe obtener satisfacción de su amante o entregársela. Véase Korn, *Het Adatrecht van Bali*; Th. Pigeaud, *Javaans-Nederlands Handwoordenboek* (Groningen, 1938); H. H. Juynboll, *Oudjavaansche- Nederlandsche Woordenlijst* (Leiden, 1923).

<sup>12</sup> La parada central debe hacerse en dinero contante que ambas partes deben entregar antes de que comience la riña. El árbitro conserva el dinero hasta que se decida la riña y luego lo entrega al ganador con lo cual se evita, entre otras cosas, el profundo embarazo que sienten, tanto el ganador como el perdedor, si este último debe entregar personalmente el dinero después de su derrota. Alrededor de un diez por ciento de lo que cobra el ganador queda retenido en beneficio del árbitro y de los que patrocinaron la riña.

a veces muy elevada, no es concertada solamente por el propietario en cuyo nombre se hace, sino que la formaliza él mismo con cuatro o cinco, a veces siete u ocho aliados: parientes, compañeros de aldea, vecinos, amigos íntimos. Si el dueño del animal no es una persona especialmente acomodada ni siquiera es el principal contribuyente, aunque su contribución debe ser significativa, aunque sólo sea para mostrar que no está envuelto en alguna trapacería.

De las cincuenta y siete riñas sobre las cuales tengo datos exactos y dignos de confianza en lo tocante a la parada central, las posturas van desde quince *ringgits* a quinientos con un término medio de ochenta y cinco; aquí se puede hacer una división en tres clases: las riñas pequeñas (15 *ringgits* a 35) representan alrededor del cuarenta y cinco por ciento del número total; las riñas medianas (20 *ringgits* a 70), forman alrededor del veinticinco por ciento; y las grandes riñas (75 *ringgits* a 175) representan alrededor del veinte por ciento; en los extremos se sitúan unas pocas muy pequeñas y otras muy grandes. En una sociedad en la cual el salario diario normal de un trabajador manual —un ladrillero, un peón común de granja, un mandadero de mercado— era de unos tres *ringgits* y considerando que las riñas tenían lugar aproximadamente cada dos días y medio en la zona inmediata que yo estudiaba, esto indica claramente una seria pasión por el juego aun cuando las paradas se reúnan con contribuciones de varios individuos.

Pero las apuestas periféricas son algo completamente diferente. En lugar de ese pacto solemne y legalista efectuado en el centro del refidero, las apuestas se realizan un poco a la manera de las transacciones de la bolsa en medio de gritos. Hay un paradigma fijo y conocido de la desigualdad de apuestas que constituye una serie continua de diez a nueve en el extremo de las desigualdades menores y de dos a uno en el extremo de las desigualdades mayores: 10-9, 9-8, 8-7, 7-6, 6-5, 5-4, 4-3, 3-2, 2-1. El hombre que desea jugar al gallo más débil (dejando de lado el número de favoritos, *kebut*, y animales débiles, *ngai* que haya en el momento) grita un número del lado de las menores desigualdades que indica las condiciones en que está dispuesto a jugar. Es decir, si grita *gasal* (cinco), desea jugar al gallo débil en la proporción de cinco a cuatro (o sea gana cinco y pierde cuatro); si grita cuatro desea la proporción de “cuatro” a tres (es decir, que él apuesta “tres”); si grita “nueve” desea jugar en la proporción de nueve a ocho, etc. Un hombre que juega al favorito y que considera la posibilidad de aceptar apuestas desiguales en condiciones que estima aceptables, lo indica gritando el tipo de color del gallo: “pardo”, “moteado”, etc.<sup>13</sup>

<sup>13</sup> En realidad, la clasificación de los gallos, que es extremadamente refinada (he reunido más de veintisiete clases y ciertamente esto no representa una lista completa), no se basa solamente en el color, sino también en una serie de otras dimensiones que incluyen además del color, el tamaño, la solidez de los huesos, el plumaje y el temperamento del animal. (Pero no el *pedigree*; los balineses no crían gallos como una actividad significativa, ni que yo sepa, lo han hecho nunca. El *asil*, o gallo de la selva, que constituye la clase principal de gallo de riña y que se encuentra en todas las partes en que se practica esta actividad, es oriundo del Asia Meridional, y uno puede comprar un buen ejemplar en la sección de aves de casi cualquier mercado balinés por una suma que va desde cuatro o cinco *ringgits* a cincuenta o más). El elemento del color es el que normalmente se usa para designar el tipo, salvo cuando los dos gallos de diferentes tipos —como en principio deben serlo— tienen el mismo color, en ese caso se agrega una indicación secundaria de una de las otras dimensiones (“el grande moteado” frente al “pequeño moteado”, etc.) Los tipos están coordinados con varias ideas cosmológicas que ayudan a organizar riñas parejas, de manera que, por ejemplo, uno juega por un gallo pequeño, pero voluntarioso, blanco con manchas castañas, el plumaje liso y patas delgadas desde el lado oriental del refidero cierto día del complejo calendario balinés y por un gallo grande, cauteloso, negro, con plumaje como espesa mata y patas gruesas desde el lado septentrional del refidero otro día, etc. Todas estas cosas están

Cuando los que hacen los envites (los que juegan al gallo más débil) y los que los aceptan (los que juegan al gallo favorito) llenan el ambiente con sus gritos, comienzan a fijarse los unos en los otros como potenciales parejas para concertar apuestas, a menudo desde el otro lado del refidero. El que hace el envite trata de llevar a quien lo acepte a las desigualdades mayores, en tanto que éste replica a gritos con números de desigualdades menores.<sup>14</sup> El primero, que en esta situación es el cortejado, indicará la cantidad que está dispuesto a arriesgar en la desigual apuesta, que anuncia a gritos y manteniendo en alto y agitando el número de dedos correspondiente. Si el otro, el que hace de cortejante, replica de la misma manera queda concertada la apuesta; si no lo hace, las miradas de cada cual se dirigen hacia otros probables participantes.

Las apuestas periféricas, que se realizan después de haberse concertado la parada del centro y de haberse anunciado su monto, consisten en un *crescendo* de gritos lanzados por los que juegan al animal más débil y exponen sus proposiciones a quien quiera aceptarlas, en tanto que quienes juegan al favorito pero no están satisfechos con las condiciones ofrecidas gritan con igual frenesí el color del gallo para mostrar que también ellos desean desesperadamente apostar pero con desigualdades menores.

Casi siempre los ofrecimientos de apuestas desiguales (que tienden a ser en cierto modo homogéneas pues en algún momento dado casi todos los jugadores están ofreciendo lo mismo) comienzan aproximadamente en la zona de las desigualdades mayores —cinco a cuatro o cuatro a tres y luego se mueve, también por consenso hacia el extremo de las desigualdades menores del campo con mayor o menor rapidez o en medida mayor o menor. Los hombres que gritan “cinco” y se ven respondidos sólo por gritos de “pardo”, comienzan a gritar “seis” y luego o bien atraen a otros jugadores con bastante rapidez o bien se retiran de la escena cuando son aceptadas sus ofertas demasiado generosas. Si se produce un cambio y los participantes son todavía escasos, el procedimiento se repite en un movimiento que llega a “siete” y sólo rara vez se llega a los niveles últimos de “nueve” o “diez” en el caso de las riñas verdaderamente grandes. En ocasiones, si los gallos son claramente desiguales, puede no registrarse ningún movimiento hacia arriba o hasta se produce un movimiento descendente en la escala de cuatro a tres, de tres a dos y muy raramente de dos a uno, descenso que va acompañado de un número declinante de apuestas, así como los movimientos hacia arriba van acompañados por un número creciente de apuestas. Pero lo más general es que las apuestas se desplacen hacia uno u otro extremo de la escala y, como en el caso de las apuestas periféricas no existe el polo de

---

registradas en manuscritos de hoja de palma y los balineses (que no todos tienen idénticos sistemas) las discuten sin cesar. Un análisis completo de los componentes y símbolos que intervienen en las clasificaciones de los gallos sería sumamente valiosa, tanto como aditamento a la descripción general de la riña de gallos, como en sí mismo. Pero mis datos sobre el asunto, aunque extensos y variados, no parecen lo bastante completos y sistemáticos para que yo pueda intentar tal análisis aquí. Acerca de las ideas cosmológicas balinesas en general, véase Belo, ed. *Traditional Balinese Culture* J. L. Swellengrebel, ed., *Bali: Studies in Life, Thought, and Ritual* (La Haya, 1960).

<sup>14</sup> Desde un punto de vista etnográfico habría que observar que el hombre que apuesta al favorito —el que acepta la diferencia de postura— puede hacer una apuesta en la cual gana si su gallo vence o si la riña queda en un empate (no poseo suficientes casos para dar una cifra exacta pero parece que los empates se registran alrededor de una vez cada quince o veinte riñas). El hombre indica su deseo de apostar de esta manera gritando *sapih* (“empate”) en lugar de indicar el tipo de gallo; pero esta clase de apuestas es en realidad poco frecuente.

uno a uno, la gran mayoría de las paradas entra en el campo situado entre cuatro a tres y ocho a siete.

Cuando se aproxima el momento en que los cuidadores sueltan los gallos, los alaridos, por lo menos en una riña en la que la parada central es elevada, alcanzan proporciones casi frenéticas cuando los apostadores que todavía no han concertado operación tratan desesperadamente de encontrar en el último minuto un contrincante cuyas condiciones resulten tolerables. (Cuando la parada del centro es pequeña, ocurre lo contrario: el entusiasmo de las apuestas se desvanece, se produce silencio y la gente pierde interés.) En el caso de una parada alta, de una riña bien equilibrada —la clase de riña que los balineses consideran una “verdadera riña de gallos”—, tiene uno la sensación de que está a punto de estallar el caos en medio de todos aquellos hombres frenéticos encaramados que agitan las manos y gritan, sensación que sube de punto al producirse el profundo silencio que de pronto sobreviene cuando suena el gong, como si se hubiera cortado la corriente eléctrica. Entonces se sueltan los gallos y comienza la lucha.

Cuando ésta termina (unos quince segundos o unos cinco minutos después), se *pagan inmediatamente todas las apuestas*. Aquí no hay ninguna clase de pagarés. Por supuesto, puede uno pedir dinero prestado a un amigo antes de hacer un envite o de aceptarlo, pero para ofrecer o aceptar una apuesta uno ya debe tener en la mano el dinero y, si uno pierde, tiene que pagar al punto, antes de que comience la próxima riña. Esta es una regla férrea, y así como nunca oí que se disputara la decisión del árbitro (aunque indudablemente esto debe de ocurrir alguna vez), tampoco oí decir que una apuesta no fuera pagada, quizá porque en medio de una multitud acalorada y en el ambiente de la riña de gallos las consecuencias para los defraudadores podrían ser drásticas e inmediatas.

En todo caso, es esta formal asimetría entre las equilibradas apuestas centrales y las desiguales apuestas periféricas lo que plantea el problema analítico crítico a una teoría que concibe las apuestas de las riñas de gallos como el lazo que conecta la riña misma con el mundo más amplio de la cultura de Bali. Y esa asimetría también sugiere la manera de resolver el problema y de demostrar el lazo de conexión.

El primer punto que hay que señalar en esta cuestión es el hecho de que cuanto más elevada es la parada central, más probable es que la riña sea verdaderamente una riña pareja. Simples consideraciones de sentido común lo sugieren.

Aun cuando sienta uno que el animal al que apuesta pueda ser no muy promisorio, así y todo podrá estar dispuesto a arriesgar quince *ringgits* jugando a ese gallo en la proporción de uno a uno. Pero es probable, muy probable, que uno no esté dis-

<sup>15</sup> La dinámica precisa del movimiento de las apuestas es uno de los aspectos de la riña más difíciles de estudiar pues es sumamente complicado a causa de las condiciones turbulentas en que se realiza el juego. Probablemente un registro cinematográfico, además de múltiples observadores sería necesario para estudiar efectivamente este aspecto. Pero aun fundándonos sólo en impresiones —el único enfoque de que dispone un solitario etnógrafo inmerso en semejante confusión—, es evidente que ciertos hombres determinan cuál haya de ser el favorito (es decir, nombrando al comienzo el tipo de gallo al que apuesta, fase que siempre inicia el proceso) y además dirigen el movimiento de las apuestas; estos “directores de la opinión” son los jugadores más cumplidos y los ciudadanos más sólidos a los que luego nos referiremos. Si estos hombres comienzan a cambiar sus deseos, otros los siguen; si comienzan a hacer apuestas, otros las hacen y —aunque siempre hay un buen número de apostadores frustrados que gritan distintas proporciones de apuestas hasta el final— el movimiento general más o menos cesa. Pero para comprender todos los detalles de este proceso habrá que esperar, ¡ay!, lo cual no es muy probable que acontezca, la aparición de un teórico amado con observaciones precisas de la conducta individual.

puesto a jugarle quinientos *ringgits*. De manera que en las riñas con grandes apuestas, en las que desde luego intervienen los mejores animales, se pone enorme cuidado para que los gallos sean aproximadamente proporcionados en cuanto al tamaño, el estado físico general y la belicosidad en la medida de lo humanamente posible. Para asegurar esta situación se recurre a diferentes maneras de fijar los espolones de los animales. Si un gallo parece más fuerte que el otro, se llega al acuerdo de colocarle los espolones en un ángulo ligeramente menos ventajoso, lo cual constituye una especie de *handicap* en cuya realización los que fijan los espolones son extremadamente diestros, según se dice. También se pone mayor cuidado en emplear hábiles gallos y en que éstos sean también parejos en su habilidad.

En suma, en una riña en la que entran grandes apuestas, la presión para hacer que la contienda resulte genuinamente pareja es enorme y se la siente como tal. En caso de riñas medianas la presión es algo menor y en el caso de las pequeñas es menor aún, aunque siempre se trata de que los animales sean por lo menos aproximadamente iguales, pues aun en el caso de apostar quince *ringgits* (el trabajo de cinco días) nadie desea hacer una apuesta de uno a uno en una situación claramente desfavorable. Y lo cierto es que las estadísticas que poseo tienden a confirmar esta aseveración. En las cincuenta y siete riñas que estudié, el favorito venció treinta y tres veces en total, y el gallo más débil veinticuatro, una proporción de 1,4:1. Pero si uno considera las cifras de las apuestas centrales en sesenta *ringgits*, la proporción resulta 1,1:1 (doce favoritos y once gallos más débiles) en los casos en que las apuestas están por encima de esta línea de sesenta 1,6:1 (veintiuno y trece) en los casos de apuestas por debajo. Ahora bien, si uno toma los extremos, en el caso de riñas muy importantes, aquellas con paradas centrales de más de cien *ringgits*, la proporción es 1:1 (siete y siete); y en el caso de las paradas muy pequeñas, aquellas de menos de cuarenta *ringgits*, la proporción es 1,9:1 (diecinueve y diez).<sup>16</sup>

Ahora bien, de esta coincidencia —la coincidencia de que cuanto más elevada es la parada central, más exactamente proporcionada es la riña— se siguen más o menos dos cosas: 1) cuanto más elevada es la apuesta central, mayor es el impulso de las apuestas periféricas hacia el extremo de menores desigualdades en el espectro de las apuestas, y viceversa; 2) cuanto más elevada es la apuesta central, mayor es el volumen de apuestas periféricas y viceversa.

Y la lógica es similar en ambos casos. Cuanto más cerca está la riña de la igualdad de los contendientes, menos atractivo será el extremo de las desigualdades mayores y, por lo tanto, se jugará hacia el otro extremo para que haya quienes hagan envites. Que esto es así resulta evidente de la mera observación, del análisis de la cuestión que hacen los propios balineses y de los datos sistemáticos que logré reunir. Debido a la dificultad de obtener un registro preciso y completo de las apuestas periféricas, este argumento es difícil de formular en términos numéricos, pero en todos los casos que estudié, los que dan envite y los que lo aceptan lo hacen en una zo-

<sup>16</sup> Considerando sólo la variabilidad binómica, la divergencia respecto de una expectación de uno a uno, en el caso de apuestas de sesenta *ringgits* y por debajo de esta línea, es de desviaciones de 1,38, o sea 8 en un centenar de posibilidades; en el caso de sumas inferiores a cuarenta *ringgits*, las desviaciones corrientes son de 1,65 o sea cinco en un centenar. El hecho de que estas desviaciones, aunque reales, no sean extremadas indica ciertamente que aun en las riñas más pequeñas persiste la tendencia a enfrentar gallos por lo menos razonablemente parejos. Aquí se trata de mitigar relativamente las presiones hacia la compensación, no de alimentarlas. En el caso de las paradas elevadas, la tendencia a que las proposiciones sean de cara o cruz es desde luego aun más notable y sugiere que los balineses saben muy bien lo que hacen.

na de mínimo y máximo en la cual se realiza el grueso (según mis conjeturas, de dos tercios a tres cuartos, en la mayor parte de los casos) de las apuestas, zona que en la escala está situada tres o cuatro puntos más hacia el extremo de las menores desigualdades en los casos de riñas con elevadas apuestas centrales que en los casos de las riñas de pequeñas paradas, habiendo generalmente situaciones intermedias. Por supuesto, en los detalles la coincidencia no es exacta, pero el esquema general es consecuente y sólido: la fuerza que tiene la parada central para atraer las apuestas periféricas a su esquema de paridad es directamente proporcional a su monto, porque éste es directamente proporcional al grado en que los gallos son realmente parejos. En cuanto a la cuestión del volumen de las apuestas, las paradas totales son mayores en las grandes riñas con grandes apuestas centrales porque esas riñas se consideran más “interesantes”, no sólo en el sentido de que son menos predecibles, sino sustancialmente en el sentido de que lo que está en juego en tales riñas es algo más que el dinero; es la calidad de los gallos y, en consecuencia, como veremos, el prestigio social.<sup>17</sup>

La paradoja de la moneda sana en el centro y viciada en la periferia es, pues, sólo aparente. Los dos sistemas de apuesta, aunque formalmente incongruentes, no son en realidad contradictorios entre sí, sino que forman parte de un sistema mayor en el cual la apuesta central es, por así decirlo, el “centro de gravedad” que, cuanto mayor es, más atrae las apuestas periféricas hacia el extremo de menores desigualdades de la escala. La parada central “determina el juego” o, quizá sea mejor decir, lo define, y señala lo que, siguiendo una idea de Jeremy Bentham, llamaré su “profundidad”.

Los balineses procuran organizar una contienda interesante, “profunda”, si se quiere, haciendo que la parada central sea lo más elevada posible de manera que los gallos deberán ser también, lo más parejos que sea posible y, por lo tanto, el desenlace lo más impredecible que sea posible. No siempre alcanzan esa meta; casi la mitad de las riñas son espectáculos relativamente triviales, relativamente carentes de interés o “superficiales” para decirlo con la terminología que acabo de tomar en préstamo. Pero esta circunstancia no invalida mi interpretación, pues el hecho de que la mayor parte de los pintores, poetas y dramaturgos sean mediocres no invalida la concepción de que el esfuerzo artístico está enderezado a la profundidad y que con alguna frecuencia se aproxima a ella. La imagen de la técnica artística es por cierto exacta: la puesta central es un medio, un expediente para crear contiendas “interesantes”, “profundas”; *no* es la razón (o por lo menos no la principal razón) de que sean intere-

<sup>17</sup> La reducción de las apuestas en las riñas más pequeñas (una de las razones por las cuales la gente encuentra poco interesante las riñas pequeñas es la de que se apuesta menos en ellas, en tanto que en las grandes ocurre lo contrario) se realiza de tres maneras que se refuerzan recíprocamente. Primero se registra una simple falta de interés cuando la gente se aleja para beber una taza de café o charlar con un amigo; segundo, los balineses no reducen matemáticamente las posturas sino que apuestan directamente según las diferencias de postura establecidas como tales. Así en el caso de una apuesta de nueve a ocho, un hombre arriesga nueve *ringgits* y el otro ocho; en el caso de una apuesta de cinco a cuatro, uno arriesga cinco y el otro cuatro. De manera que por unidad de moneda, como por ejemplo un *ringgit*, está en juego una cantidad de dinero 6,3 veces mayor en una apuesta de diez a nueve que en una de dos a uno, como ya se hizo notar, en las riñas pequeñas las apuestas tienden a situarse hacia el extremo de las diferencias mayores del espectro. Por fin, las apuestas concertadas suelen señalarse con un dedo en lugar de dos, tres o (en algunas de las riñas más importantes) cuatro o cinco dedos. (Los dedos indican los *múltiplos* de las diferentes proporciones de la puesta en juego, no cifras absolutas. Dos dedos en una situación de seis a cinco significan que un hombre desea apostar diez *ringgits* al gallo más débil contra doce *ringgits*. Tres dedos en una situación de doce a siete significa veintiuno contra veinticuatro, etc.)

santes, no es la fuente de su fascinación, la sustancia de su profundidad. La cuestión de saber por qué esas riñas son interesantes —a decir verdad para los balineses son exquisitamente absorbentes— nos saca de la esfera de las preocupaciones formales, nos lleva a esferas más ampliamente sociológicas y sociopsicológicas y nos conduce a una idea menos puramente económica de lo que implica “la profundidad” en el juego.<sup>18</sup>

## Jugar con fuego

El concepto de “juego profundo” de Bentham se encuentra expuesto en su *The Theory of Legislation*.<sup>19</sup> Con esta expresión el autor designa el juego en el cual lo que se arriesga es tanto que, desde el punto de vista utilitario, es irracional que los hombres se lancen a semejante juego. Si un hombre cuya fortuna alcanza a mil libras (o *ringgits*) apuesta quinientas en una parada igual, la utilidad marginal de las libras que se propone ganar es claramente menor que la inconveniencia de lo que arriesga perder. En el genuino juego profundo, ésta es la situación de ambas partes. Una situación temeraria. Se reunieron en busca de un momento agradable y entraron en una relación que deparará a los participantes sufrimiento antes que placer. Por eso Bentham llegaba a la conclusión de que el juego profundo era inmoral en principio y que, como es típico en este autor, debería prohibírsele legalmente.

Pero más interesante que el problema ético, por lo menos desde nuestro punto de vista en nuestro actual contexto, es el hecho de que a pesar de la fuerza lógica del análisis de Bentham los hombres se entregan a semejante juego apasionadamente y a menudo hasta afrontando los rigores de la ley. Para Bentham y para quienes piensan como él (hoy en día principalmente abogados, economistas y algunos psiquiatras) la explicación está, como ya dije, en que esos hombres son irracionales, viciosos, feti-

<sup>18</sup> Además de las apuestas hay otros aspectos económicos de la riña de gallos, especialmente su estrecha conexión con el sistema del mercado local, aspectos que, aunque secundarios en cuanto a su motivación y a su función no dejan de tener su importancia. Las riñas de gallos son acontecimientos públicos a los que puede concurrir todo el mundo que lo desee, y a veces la gente acude desde regiones distantes y más del noventa por ciento, posiblemente el noventa por ciento de los negocios tratados son locales; la localidad en cuestión está definida, no por la aldea y ni siquiera por el distrito administrativo, sino por el sistema del mercado rural. Bali tiene una semana de mercado de tres días con la familiar rotación del tipo del “sistema solar”. Aunque los mercados nunca estuvieron muy desarrollados en muy alto grado, en la plaza de la aldea se realizan pequeños negocios matinales, pero la rotación según ese sistema solar, afecta a toda microrregión y ésta abarca unas diez o veinte millas cuadradas con siete u ocho aldeas vecinas (lo cual, en Bali contemporánea, representa más o menos de cinco mil a diez u once mil almas); de esa microrregión procede el grueso o virtualmente la totalidad del público que acude a las riñas de gallos. La mayor parte de éstas está organizada y patrocinada por pequeñas asociaciones de insignificantes comerciantes rurales que comparten con todos los balineses la idea de que las riñas de gallos son buenas para el comercio porque “sacan dinero de la casa y lo hacen circular”. Puestos en los que venden clases de mercaderías así como puestos de juego de puro azar (véase más adelante) están instalados alrededor de la zona del refidero, de manera que ésta viene a asumir la calidad de un pequeña feria. Esta relación de la riña de gallos con los mercados y con los vendedores del mercado es muy antigua como, entre otras cosas, lo indica su aparición conjunta en inscripciones [R. Goris, *Prasasti Bali*, 2 Vols Bandung, 1954]. El comercio siguió a los gallos durante siglos en la Bali rural y esa actividad fue uno de los principales factores de la monetización de la isla.

<sup>19</sup> La frase se encuentra en la traducción de Hildreth, *Internacional Library of Psychology* (1931), nota de la página 106; véase L. L. Fuller, *The Morality of Law* (New Haven, 1964), págs. 6 y siguientes.

chistas, niños, tontos, salvajes que necesitan ser protegidos contra sí mismos. Pero para los balineses aunque naturalmente no formulan la explicación con tantas palabras, ésta reside en el hecho de que en el juego profundo el dinero es menos una medida de utilidad (obtenida o esperada) que un símbolo de alcance moral (percibido o impuesto).

En realidad, es en los juegos superficiales, en aquellos en que se arriesgan pequeñas cantidades de dinero, donde los incrementos o disminuciones de dinero efectivo son más sinónimos de utilidad e inconvenientes en el sentido ordinario y no muy difundido de placer y sufrimiento, felicidad y desdicha. En los juegos profundos, en los que se apuestan grandes cantidades de dinero, lo que está en juego es algo más que las ganancias naturales: la consideración pública, el honor, la dignidad, el respeto, en una palabra (aunque en Bali este vocablo tiene una compleja carga de significación) el *status*.<sup>20</sup> Pero el *status* está en juego simbólicamente, pues (salvo en unos pocos casos de jugadores viciosos arruinados) el *status* no se altera por la obra del resultado de una riña de gallos; es sólo, y eso momentáneamente, afirmado o afrentado. Pero, para los balineses, para quienes nada es más placentero que una afrenta oblicuamente proferida o más penoso que una afrenta oblicuamente recibida —especialmente cuando están observando lo que ocurre conocidos de ambas partes—, ese drama de evaluación es ciertamente profundo.

Debo hacer notar enseguida que esto no significa afirmar que a los balineses no les importe el dinero o que les dé lo mismo perder quinientos *ringgits* que perder quince. Semejante conclusión sería absurda. Precisamente porque el dinero importa e importa mucho en esta sociedad en modo alguno antimaterialista es por lo que cuanto más dinero se arriesga tantas más cosas diferentes se arriesgan, como el orgullo, el equilibrio, la serenidad, la masculinidad, aunque sólo sea momentáneamente, pero todas estas cosas se arriesgan también públicamente. En las riñas de gallos profundas el dueño del animal y sus colaboradores así como, según veremos, los demás que apuestan al mismo animal, aunque lo hacen en menores cantidades, colocan su dinero según el *status* que tienen.

En gran parte es *porque* los inconvenientes marginales de perder son tan grandes en los niveles superiores de apuesta, que lanzarse a semejante riesgo equivale a exponer públicamente el yo de uno de una manera alusiva y metafórica a través de su propio gallo. Y aunque para un discípulo de Bentham esto parecería acrecentar mucho más la irracionalidad de la acción, para los balineses lo que principalmente aumenta es la significación de toda la acción. Y como (para seguir ahora a Weber y no a Bentham) imponer significación a la vida es el fin primordial y la condición primaria de la existencia humana, ese aumento de significación hace más que compensar los costos económicos del caso.<sup>21</sup> En realidad, considerando la condición pareja

<sup>20</sup> Desde luego ni siquiera en Bentham el concepto de utilidad se limita a las pérdidas y ganancias monetarias y aquí yo podría formular mi argumento más cuidadosamente agregando que para los balineses, lo mismo que para cualquier otro pueblo, la utilidad (placer, felicidad.) no se identifica meramente con la riqueza. Pero estos problemas terminológicos son en todo caso secundarios frente al punto esencial: la riña de gallos no es la ruleta.

<sup>21</sup> M. Weber, *The sociology of Religion* (Boston, 1963). [Hay traducción española: *Ensayos sobre sociología de la religión*, Madrid, Taurus, 1984.] Por supuesto, no hay nada especialmente balinés en esta ahondada significación del dinero, como lo demuestra la descripción que hace Whyte de los muchachos que juegan en la esquina de un distrito de la clase trabajadora de Boston:

“ El juego por dinero desempeña una parte importante de la vida de Comerville. Cualquiera sea el juego a que se entregan los muchachos de la esquina casi siempre lo hacen por dinero. Cuando no hay nada en juego, la partida no se considera una verdadera contienda. Esto no significa que el e-



de la apuesta en las grandes riñas, virtualmente no se dan importantes cambios en la fortuna material de aquellos que participan regularmente en las riñas de gallos, porque a la larga las cosas se van más o menos compensando y equilibrando. Es en las riñas superficiales, pequeñas, donde uno encuentra el puñado de jugadores del tipo más vicioso —aquellos principalmente interesados en el dinero— y donde se producen “verdaderos” cambios de posición social, generalmente en sentido descendente. Los hombres de este género, jugadores desenfrenados, son despreciados por los “verdaderos galleros” quienes los tienen por tontos que no comprenden el aspecto deportivo de la riña, hombres vulgares que sencillamente confunden todas las cosas. Esos jugadores viciosos son considerados cómoda presa por los genuinos entusiastas, éstos que saben de qué se trata, para sacarles algo de dinero, operación que les resulta bastante fácil, pues explotando la codicia de aquéllos los tientan a hacer apuestas irracionales sobre gallos claramente desparejos. La mayor parte de estos jugadores se arruinan en muy breve tiempo, pero siempre queda uno o quedan dos que ofrecen dar en prenda su tierra y que venden sus ropas para obtener dinero y poder apostar.<sup>22</sup>

Esta clara correlación de “jugarse el *status*” con las riñas profundas y, por otro lado, la correlación de “jugar dinero” con riñas superficiales es en realidad general. Los mismos apostadores forman una jerarquía sociomoral en estos términos. En los alrededores del lugar donde se desarrollan las riñas de gallos hay una gran cantidad de insignificantes puestos de juego de puro azar (ruleta, dados, peonza, guisantes ocultos bajo media cáscara de nuez) regentados por concesionarios. Sólo mujeres, niños, adolescentes y otras varias clases de personas que no concurren (o todavía no lo hacen) a las riñas de los gallos —los extremadamente pobres, los socialmente despreciados y los personalmente atípicos— se entregan a estos juegos en los que arriesgan desde luego sólo unos centavos. Los hombres vinculados con las riñas de gallos se avergonzarían de acercarse siquiera a semejantes lugares. Ligeramente por encima de quienes se entregan a estos triviales juegos están aquellos que, si bien ellos mismos no poseen gallos, apuestan periféricamente en riñas menores. Luego están los que intervienen directamente en riñas pequeñas u ocasionalmente medianas, pero no están en la posición de intervenir en las grandes, aunque pueden apostar de vez en cuando periféricamente también en las grandes riñas; y, por último, están aquellos miembros realmente importantes de la comunidad, los ciudadanos sólidos alrededor de los cuales gira la vida local y que intervienen en las grandes riñas y apuestan en

---

lemento financiero lo sea todo. Frecuentemente tuve ocasión de oír decir a hombres que el honor de ganar era mucho más importante que el dinero que estaba en juego. Los muchachos de la esquina consideran jugar por dinero la prueba verdadera de habilidad, y a menos que un hombre se comporte bien cuando el dinero está en juego, no es considerado un buen competidor”. W. F. Whyte, *Sreet Corner Society*, 2a. ed. (Chicago, 1955), pág. 140.

<sup>22</sup> Los extremos a que puede llegar esta locura —y el hecho de que sea considerada una locura— están demostrados por el cuento popular balinés *I Tuhung Kuning*. Un jugador llega a estar tan alterado por su pasión que debiendo ausentarse en un viaje ordena a su mujer embarazada que cuide bien de la criatura que haya de nacer si es varón, pero que la dé como alimento a sus gallos de riña si es mujer. La madre da a luz una niña, pero en lugar de entregársela como alimento a los gallos da a éstos una gran rata y oculta a la hija en casa de su madre. Cuando regresa el marido los gallos cacareando le informan sobre el engaño y el hombre furioso se dispone a dar muerte a la niña. Entonces baja del cielo una diosa que recoge a la niña y se la lleva con ella a las alturas. Los gallos mueren por el mal alimento que se les dio, el dueño recupera su sensatez, la diosa devuelve a la niña al padre, quien se reúne con su mujer. El cuento está dado como “Geel Komkommerje” en J. Hooykaas-van Leeuwen Boomkamp, *Sprookjes en Vehalen van Bali* (La Haya, 1956), págs. 19-25.

ellas. Siendo el elemento focal de estas reuniones focalizadas, estos hombres generalmente dominan y definen la actividad deportiva así como dominan y definen la sociedad. Cuando un varón de Bali habla, casi con tono de veneración, de “verdaderos galleros”, del verdadero *bebatoh* (“apostador”) o del *djuru kurung* (“cuidador de jaulas”) se refiere a esa clase de personas, no a los que se entregan al trivial juego de los guisantes ocultos, ni a los jugadores empedernidos (*potét*, vocablo que tiene la significación secundaria de ladrón o réprobo), ni al ávido oportunista. Para ese varón balinés, la riña de gallos se aproxima más a un *affaire d'honneur* (aunque, considerando al talento balinés tocante a fantasía práctica, la sangre que se derrama es humana sólo en sentido figurado) que al estúpido mecanismo de una máquina automática.

De manera que lo que hace de la riña de gallos en Bali un juego profundo es, no el dinero en sí mismo, sino lo que (cuanto más dinero entra en juego tanto más intensamente es así) el dinero hace que ocurra: el desplazamiento de *status* en la jerarquía balinesa, desplazamiento proyectado en la riña de gallos. Psicológicamente se trata de una representación esópica del yo masculino relativamente narcisista, ideal y demoníaco; sociológicamente se trata de una representación también esópica de los complejos campos de tensión determinados por la interacción controlada, callada, ceremoniosa pero así y todo profundamente sentida, del yo de quienes mantienen contacto en el contexto de la vida cotidiana. Los gallos pueden ser sustitutos de las personalidades de sus dueños, espejos animales de la forma psíquica, pero la riña es —o, más exactamente, se hace deliberadamente que sea— una simulación de la matriz social, del sistema de grupos cruzados, superpuestos y en alto grado solidarios— grupos de aldeas, grupos de parentesco, sociedades de irrigación, congregaciones de los templos, “casta” —en los cuales viven los individuos.<sup>23</sup> Y así como el prestigio, la necesidad de afirmarlo, de defenderlo, de celebrarlo, de justificarlo y de sencillamente bañarse en él (pero no buscarlo, considerando el carácter fuertemente atributivo de la estratificación en Bali), sea quizá la fuerza motriz central de la sociedad, así también, independientemente de ser penes ambulantes, sacrificios de sangre e intercambios monetarios— el prestigio es también la fuerza motriz de la riña de gallos. Esta aparente diversión y deporte, para emplear otra frase de Erving Goffman, “un baño de sangre en el *status*”.<sup>24</sup>

La manera más sencilla de aclarar esto y demostrarlo por lo menos hasta cierto punto es considerar la aldea cuyas riñas de gallos tuve ocasión de observar directamente, esa aldea en que fui testigo de aquella incursión policial y de la cual proceden mis datos estadísticos.

Como todas las aldeas de Bali, ésta —Tihingan, situada en la región de Klungkung, en el sudeste de Bali— está intrincadamente organizada y forma un laberinto de alianzas y oposiciones. Pero a diferencia de muchas otras, aquí se destacan particularmente dos clases de grupos solidarios que son también grupos de *status*, en los cuales podemos concentrarnos para describirlos sin indebidas deformaciones.

Primero, la aldea está dominada por cuatro grandes grupos en parte endogámicos por la línea paterna que se hallan en constante rivalidad y que forman las principales facciones de la población. A veces se agrupan dos contra dos y generalmente

<sup>23</sup> Se encontrará una descripción más completa de la estructura social rural de Bali en C. Gertz, “Form and Variation in Balinese Village Structure”, *American Anthropologist* 61 (1959); págs. 94-108; “Tihingan, a Balise”, en R. M. Koentjaraningrat, *Villages in Indonesia* (Ithaca, 1967), págs. 210-243; y aunque no se refiere directamente a las aldeas balinesas, véase V. E. Kom, *Do Dorps-republiek Inanan Pagringsingan* ( Santpoort, Netherlands, 1933 ).

<sup>24</sup> Goffman, *Encounters*, págs. 78

los dos más importantes contra los dos más pequeños a los que se unen las personas que no están afiliadas a ninguno de los dos grupos. A veces operan independientemente. Dentro de los grupos hay también facciones y subfacciones dentro de las subfacciones, de manera que se alcanzan niveles de distinción bastantes delicados. Y segundo, está la aldea misma, casi enteramente endogámica, opuesta a todas las otras aldeas de los alrededores y dentro de la jurisdicción de la riña de gallos (que constituye la región del mercado); pero la aldea forma también alianzas con algunas de sus vecinas contra otras en varios contextos políticos y sociales que trascienden los intereses de la aldea misma. La situación exacta es pues, como en todas partes en Bali, perfectamente distintiva; pero el esquema general de la jerarquía de status y de las rivalidades entre grupos en alto grado solidarios aunque con diferentes bases (y lo mismo ocurre entre los miembros de los grupos) es enteramente común.

Consideremos pues (como apoyo a la tesis general de que la riña de gallos, y especialmente la riña profunda, es fundamentalmente una dramatización de intereses de *status*) los hechos siguientes que para evitar extensas descripciones demográficas declararé simplemente que son hechos aunque, por otra parte los testimonios concretos, ejemplos, declaraciones y números que podrían aducirse en apoyo de la tesis son extensos e inequívocos:

1. Un hombre no apuesta virtualmente nunca contra un gallo perteneciente a un miembro de su propio grupo de parentesco. Generalmente se siente obligado a apostar por el animal y tanto más obligado cuanto más íntimo es el vínculo de parentesco y más profunda es la riña. Si tiene la certidumbre de que no habrá de ganar puede abstenerse de apostar, especialmente si se trata del gallo de un primo segundo o si la riña es superficial. Pero, por lo general, sentirá que debe prestarle apoyo y, cuando se trata de juegos profundos, generalmente siempre apuesta. De manera que esa gran mayoría de personas que gritan tan ostensiblemente “cinco” o “moteado” están expresando su adhesión a su pariente, no la evaluación del gallo ni su versación en la teoría de las posibilidades y ni siquiera sus esperanzas de ganar algún dinero.

2. Este principio es una extensión lógica. Si en la riña no interviene el pariente, uno apostará en favor de un grupo aliado contra otro que no lo es y así sucesivamente a través de las muy intrincadas redes de alianzas que forman, como dije, esta aldea, así como toda otra aldea de Bali.

3. Lo propio cabe decir de la aldea misma como todo. Si un gallo del exterior de la aldea ha de combatir con uno de la propia aldea, todos tenderán a jugar al gallo local. Si, lo cual ocurre en raras circunstancias pero así y todo ocurre de vez en cuando, un gallo exterior a la jurisdicción de riñas de la propia aldea debe luchar con un gallo perteneciente a esa jurisdicción, uno apostará también en favor del gallo “local”.

4. Los gallos que llegan de lejos son casi siempre favoritos, pues se sostiene la teoría de que su dueño no se habría atrevido a llevarlo si no se tratara de un animal muy bueno y tanto más bueno cuanto más alejado esté su lugar de origen. Los acompañantes del dueño del animal están por supuesto obligados a darle su apoyo y cuando se desarrollan las riñas de gallos más importantes y legales (en los días feriados) los hombres de la aldea echan mano de los gallos que consideran mejores, independientemente de quienes sean sus dueños, y van al refidero para apostar por ellos

grandes sumas y mostrar así que en la aldea no son tacaños. En realidad esas “riñas con el exterior”, aunque poco frecuentes, tienden a mejorar las diferencias entre los miembros de la aldea que exacerbaban las constantes “riñas locales”, donde intervienen facciones opuestas.

5. Casi todas las riñas son sociológicamente relevantes. Rara vez encuentra uno dos gallos del exterior que combatan entre sí o dos gallos que no tengan el respaldo de un grupo particular o que tengan el respaldo de un grupo cuyos miembros no estén mutuamente relacionados de una manera clara. Cuando se da esa situación, el juego es muy superficial, las apuestas se hacen muy lentamente y todo el espectáculo resulta aburrido pues, salvo los que intervienen directamente y algún jugador vicioso, nadie muestra interés en apostar.

6. También rara vez se encuentran en lucha dos gallos pertenecientes al mismo grupo y más raramente aun pertenecientes a la misma subfacción (que la mayor parte de los casos representaría una familia extensa). Análogamente, en las riñas que se libran fuera de la aldea, muy rara vez dos gallos de la aldea lucharán uno contra el otro, aun cuando, siendo sus dueños enconados rivales, lo harían con entusiasmo en la propia aldea.

7. En el nivel individual, una persona que mantiene una relación de hostilidad institucionalizada con otra, relación llamada *puik*, en la que no se hablan ni tienen que ver nada la una con la otra en otras cuestiones (las causas de esta ruptura formal de relaciones son múltiples: seducción de una esposa, cuestiones de herencia, diferencias políticas) apostará fuertes sumas, a veces casi maniáticamente, contra la otra en lo que es un ataque franco y directo a la masculinidad misma, al fundamento último de la condición del contrincante.

8. La coalición de la parada central está en todas las riñas, salvo en las más superficiales, siempre formada por aliados estructurales y aquí no entra en juego “dinero exterior”. Lo que sea “exterior” depende por supuesto del contexto, pero considerando que existe algo exterior no entra en la apuesta principal ningún dinero exterior; si los interesados directos no pueden reunirlo, la parada no se hace. La apuesta central, especialmente en los juegos profundos, es pues la expresión más directa y franca de oposición social, lo cual es una de las razones por las que esa apuesta y las operaciones para que los dos gallos resulten proporcionados en fuerzas estén rodeadas de una atmósfera de cierto malestar y sean más o menos furtivas y embarazosas.

9. La regla sobre tomar dinero en préstamo —uno puede pedir prestado *para* hacer una apuesta pero no *en* una apuesta— procede (y los de Bali tienen plena conciencia de ello) de análogas consideraciones: de esa manera uno no queda nunca *económicamente* a merced del enemigo. Las deudas de juego, cuyo monto puede ser muy elevado y que son siempre a corto plazo, son deudas contraídas entre amigos, nunca con enemigos.

10. Cuando dos gallos son estructuralmente irrelevantes o neutros en lo que a uno respecta (aunque, como ya dije, casi nunca son irrelevantes entre sí), uno no debe preguntar a un pariente o a un amigo por cuál animal está apostando, porque si uno sabe de qué manera está apostando y él sabe que uno lo sabe y además uno hace

la apuesta contraria, la situación creará tensiones. Esta regla es explícita y rígida y se toman elaboradas y hasta artificiales precauciones para evitar transgredirla. Por lo menos debe uno fingir que no advierte cuál es la apuesta que está haciendo el pariente o amigo y ésta fingirá ignorar lo que uno hace.

11. Hay una palabra especial para designar el acto de apostar contra la corriente; esa palabra también “perdón” (*mpura*). Se mira mal hacerlo aunque, si la parada central es pequeña, a veces se disculpa el hecho siempre que no se incurra en él con demasiada frecuencia. Pero cuanto mayor sea la parada y cuanto más frecuentemente uno recurra al “perdón” tanto más disociación social implica la circunstancia.

12. De hecho la relación de hostilidad institucionalizada, *puik*, comienza formalmente (aunque sus causas residen siempre en otra parte) con esa apuesta de “perdón” en un juego profundo, pues simbólicamente viene a ser como echar leña al fuego. Del mismo modo, el fin de la hostilidad y la reanudación del trato social normal están señalados por el hecho de que uno u otro de los enemigos apueste al gallo del otro.

13. En situaciones viscosas de cruzada adhesión (de las cuales hay muchas en este sistema social extraordinariamente complejo), toda vez que un hombre se ve obligado a prestar su lealtad a dos partes más o menos con iguales derechos a ella, suele alejarse para beber una taza de café o hacer cualquier otra cosa a fin de no tener que apostar: una forma de conducta que recuerda a la de los votantes norteamericanos en análogas situaciones.<sup>25</sup>

14. Las personas que participan en la parada central son (especialmente en jugadas profundas) virtualmente siempre miembros rectores de su grupo. Además, aquellos que apuestan periféricamente (incluso esas personas) son, como ya lo hice notar, miembros sobresalientes de la aldea, ciudadanos conspicuos. Las riñas de gallos son apropiadas para aquellos que intervienen en la política cotidiana y tienen prestigio, no para los jóvenes, para las mujeres, para los subordinados, etc.

15. En lo que se refiere al dinero, la actitud explícitamente expresada es la de que el dinero es una cuestión secundaria. Como ya dije, esto no quiere decir que no tenga importancia; como a todo el mundo, a los balineses no les gusta perder los ingresos de varias semanas; pero miran los aspectos monetarios de la riña de gallos principalmente como una cuestión que se equilibra por sí misma, una cuestión de circulación de dinero entre el bien definido grupo de los galleros serios. Las ganancias y pérdidas realmente importantes son las que se dan en otros planos y la actitud general ante las apuestas no es la esperanza de dar un buen zarpazo (con excepción de los jugadores viciosos) sino que es la súplica del jugador de caballos: “Oh, Dios, haz que salga sin ganar ni perder”. Pero en punto a prestigio uno no desea salir empatado, sino que aspira a obtener una victoria categórica, aunque sea momentánea. De lo que se habla continuamente es de la riña contra tal gallo de tal persona que el gallo de uno hizo pedazos; nadie habla del dinero que ganó; la gente rara vez lo recuerda durante mucho tiempo, aun tratándose de paradas muy altas.

<sup>25</sup> Berelson, P. F. Lazarsfeld y W. N. McPhee, *Voting: A Study of Opinion Formation in a Presidential Campaign* (Chicago, 1954).

16. Uno debe apostar por los gallos del grupo propio no sólo por razones de lealtad, sino porque la gente podría decir: “¡Cómo! ¿Es tan orgulloso que nos desdeña? ¿Tiene que ir a Java o a Den Pasar (la ciudad capital) para apostar? ¿Es acaso un hombre tan importante?” De manera que existe una presión general para hacer apuestas, pues uno debe mostrar que es importante localmente pero no tan importante que mire a los demás, ni siquiera a sus rivales, como contrincantes inapropiados. De la misma manera, la gente de la aldea debe apostar contra los gallos procedentes de afuera porque de otra manera los de afuera los acusarán —un grave cargo— de limitarse sencillamente a cobrar los derechos de entrada y no estar realmente interesados en la riña de gallos y los acusarán también de ser arrogantes y despectivos.

17. Por último, los campesinos balineses tienen plena conciencia de todas estas cosas y pueden manifestarlas, por lo menos a un etnógrafo, en aproximadamente en los mismos términos en que yo lo he hecho. Casi todo balinés con quien conversé este tema declaró que la riña de gallos es como jugar con fuego, sólo que uno no se quema. La riña activa las rivalidades y hostilidades de la aldea y de los grupos de parentesco, pero lo hace en forma de “juego”; a veces se acerca peligrosa y arrebatadamente a la expresión de una agresión interpersonal e intergrupala directa y pública (algo que desde luego casi no ocurre nunca en el curso normal de la vida ordinaria), pero no llega a tanto porque, después de todo, se trata “sólo de una riña de gallos”.

Podrían exponerse más observaciones de este tipo, pero quizás el cuadro general esté ya, si no completo, por lo menos bien delineado, de suerte que todo lo dicho hasta ahora podría resumirse útilmente en un paradigma formal.

#### CUANTO MAS SE ENTABLA EL LANCE...

- 1) entre iguales en cuanto *status* (y/o enemigos personales),
- 2) entre individuos de elevado *status*

#### MAS PROFUNDO ES EL LANCE.

#### CUANTO MAS PROFUNDO ES EL LANCE

- 1) más íntima es la identificación de gallo y hombre (o, más exactamente, cuanto más profundo es el juego más se expondrá el hombre su más íntima identificación con el gallo),
- 2) mejores serán los gallos que intervienen y estarán más exactamente equiparados,
- 3) mayor será la emoción suscitada por el lance y más profunda la absorción en él,
- 4) más elevadas serán las apuestas centrales y periféricas, más tenderán éstas a menores diferencias y mayor será el volumen de las apuestas en general,
- 5) más “solventes” serán los ciudadanos que juegan y el sentido del lance será menos “económico” y más una cuestión de *status*.<sup>26</sup>

<sup>26</sup> Como éste es un paradigma formal, ha sido diseñado para exhibir la estructura lógica, no la estructura causal de la riña de gallos.Cuál de estas consideraciones lleva a la otra, en qué orden

Argumentos inversos caben en el caso de los juegos más superficiales que llegan, con signo inverso, a culminar en los entretenimientos del juego de la peonza y los dados. En las contiendas profundas no hay límites superiores absolutos, aunque, desde luego, los hay prácticos y hay un gran número de cuentos legendarios sobre combates y duelos en el sol entre señores y príncipes de los tiempos clásicos (pues la riña de gallos fue siempre tanto una afición de la elite como del pueblo), relatos mucho más profundos de los que hoy podrían inventarse en toda Bali.

En verdad, uno de los grandes héroes de la cultura de Bali es un príncipe llamado por la pasión que sentía por esta actividad, el “Gallero” quien por casualidad estaba ausente y empeñado en una muy profunda riña de gallos con un príncipe vecino en el momento en que toda su familia —padre, hermanos, mujeres, hermanas— fue asesinada por usurpadores plebeyos. El príncipe salvó así su vida, luego regresó para sofocar la sublevación, recuperó el trono, reconstituyó la elevada tradición balinesa y construyó el estado más poderoso, más glorioso y más próspero de la isla. Junto con todas las demás cosas que los balineses ven en las riñas de los gallos —se ven a sí mismos, ven a su orden social, ven el odio abstracto, la masculinidad, la fuerza demoníaca— también ven el arquetipo del que prendado del honor juega con verdadero fuego, el arrogante y resuelto príncipe chatría.<sup>27</sup>

## Plumas, sangre, muchedumbre y dinero

“La poesía no hace que acontezca nada”, dice Auden en su elegía a Yeats, “la poesía perdura en el valle de sus dichos... un modo de acontecer, una voz.” La riña de gallos tampoco es este sentido coloquial hace que acontezca nada. Los hombres continúan humillando alegre ricamente a otros y siendo alegóricamente humillados por otros, día tras día, complaciéndose silenciosamente en la experiencia si triunfaron y sintiéndose demolidos si no triunfaron, lo cual manifiestan sólo ligeramente más en público. *Pero realmente no cambia el status de nadie.* Uno no puede ascender por la escala jerárquica por haber ganado en la riña de gallos; como individuo real-

---

y en virtud de qué mecanismos es otra cuestión, una cuestión a la que intenté arrojar alguna luz en la discusión general.

<sup>27</sup> En otro de los cuentos populares de Hooykaas-van Leeuwen Boomkamp's (“De Gast”, *Sprookjes en Verhalen van Bali*, págs. 172-180) un hombre de la casta baja sudra, generoso, piadoso y alegre es también un cabal entusiasta de la riña de gallos, pero pierde riña tras riña hasta que ya no le queda más que su último gallo. Sin embargo el hombre no desespera y dice: “Apostaré por el mundo invisible”. Su esposa, una mujer buena y trabajadora, sabiendo cuán aficionado es el marido a las riñas de gallos le entrega el último dinero que le queda en aquellos tiempos de escasez para que vaya a apostar. Pero lleno de recelo a causa de su racha de mala suerte, el hombre deja el gallo en su casa y hace apuestas sólo en la periferia. Pronto lo pierde todo salvo un par de monedas; entonces con intención de tomar un bocado se dirige a un local de comidas donde encuentra apoyado en un báculo a un anciano mendigo decrepito, maloliente y de aspecto poco agradable. El mendigo le pide comida y el héroe del cuento se gasta sus últimas monedas para procurársela. El anciano le pide entonces pasar la noche en su casa, y el hombre alegremente lo invita a pernoctar en ella. Como allí no hay ninguna comida, el hombre dice a su mujer que mate al último gallo para servirlo en la cena. Cuando el viejo mendigo descubre este hecho, dice al héroe de la historia que tiene tres gallos en su choza de la montaña y le ofrece uno de ellos para la riña de gallos. Y también pide que el hijo del héroe lo acompañe en calidad de sirviente y, después de haber aceptado el hijo esa situación, queda concertado el arreglo.

El anciano resulta ser Siva, de manera que vive en un gran palacio en el cielo, aunque el hé-

mente no puede subir por ella. Ni tampoco puede uno descender por ella.<sup>28</sup> Todo cuanto uno puede hacer es gozar y saborear, o sufrir y padecer la confusa sensación de un drástico y momentáneo movimiento a través de una semejanza estética de esa escala jerárquica, una especie de salto en el *status* que tiene la apariencia de la movilidad, pero no su realidad.

Como toda forma de arte —pues en definitiva de eso nos estamos ocupando—, la riña de gallos hace que la experiencia corriente y cotidiana resulte comprensible al presentarla como actos y objetos despojados de sus consecuencias prácticas y reducidos (o, si se prefiere elevados) al nivel de las puras apariencias en el que la significación de esos actos y objetos puede estar vigorosamente más articulada y ser más exactamente percibida. La riña de gallos, es “realmente real” sólo para los gallos; no mata a nadie, no castra a nadie, no reduce a nadie a la condición animal, no altera las relaciones jerárquicas entre las personas, ni modifica las jerarquías; ni siquiera redistribuye el dinero de una manera significativa. Lo que hace es lo que hacen, en el caso de otros pueblos con otros temperamentos y otras convenciones, *El rey Lear* y *Crimen y Castigo*; recoge estos temas —muerte, masculinidad, furor, orgullo, pérdidas, ganancias, azar— y, al ordenarlos en una estructura general, los presenta de una manera tal que pone de relieve una particular visión de la naturaleza esencial de dichos temas. Hace una interpretación de ellos, los hace (para quienes están históricamente situados en la posición de apreciar la interpretación) significativos, visibles, tangibles, aprehensibles..., “reales en el sentido de la ideación. Siendo una imagen, una ficción, un modelo, una metáfora, la riña de gallos es un medio de expresión; su función no consiste ni en mitigar las pasiones sociales ni en exacerbarlas (aunque este jugar con fuego determina un poquito de ambas cosas), sino que consiste en desplazarlas en medio de plumas, sangre, muchedumbre y dinero.

---

roe del cuento todavía no lo sabe. Al cabo de un tiempo el hombre decide visitar a su hijo y recoger el gallo prometido. Elevado hasta la presencia de Siva, éste le da a elegir entre tres gallos. El primero cacarea: “He vencido a quince rivales”. El segundo cacarea: “He vencido a veinticinco rivales”. El tercero cacarea: “Yo he vencido al rey”. “Elijo éste, el tercero”, dice el héroe y regresa con él a la tierra.

Cuando llega al reñidero le piden que pague la entrada y el hombre replica: “No tengo dinero, pagaré después de haber vencido mi gallo”. Como todos saben que el hombre nunca gana, sólo puede entrar a causa del rey que se encuentra allí jugando, que lo detesta y que espera hacerlo su esclavo cuando pierda y no pueda pagar. Para estar seguro de que el hombre pierda, el rey escoge su mejor gallo para combatir contra el del héroe. Una vez colocados los gallos frente a frente, el de nuestro hombre huye y la multitud encabezada por el arrogante rey estalla en carcajadas. Entonces el gallo del héroe del cuento vuela en dirección al rey y le da muerte al clavarle el espolón en la garganta. El héroe huye. Su casa es rodeada por los hombres del rey. El gallo se transforma en Garuda, la gigantesca ave mítica de la leyenda india, y se lleva consigo al cielo al héroe y a su mujer.

Cuando el pueblo ve aquello, nombran rey al hombre y reina a su mujer, quienes regresan como tales a la tierra. Luego, el hijo, dejado en libertad por Siva, también regresa y el nuevo rey anuncia su intención de hacerse ermitaño. (“Ya no jugaré más en riñas de gallos. Aposté por lo invisible y gané”). Entonces se retira a una ermita y su hijo se convierte en rey.

<sup>28</sup> Los jugadores desenfrenados realmente no quedan rebajados socialmente (pues su *status* es, como el de cualquier otro, heredado) sino que quedan empobrecidos y personalmente abatidos. El jugador empedernido más prominente de la zona que yo estudié era en realidad un chatria de casta muy elevada que vendió la mayor parte de sus considerables tierras para satisfacer sus hábitos. Aunque todo el mundo lo miraba privadamente como a un loco o algo peor aún (algunos más caritativos lo consideraban un enfermo), era tratado públicamente con todas las deferencias y cortesías debidas a su rango. Sobre la independencia de la reputación personal y el *status* público en Bali, véase el capítulo 14.



En años recientes ha llegado a ser el centro mismo de la teoría estética<sup>29</sup> la cuestión de saber cómo percibimos cualidades en las cosas —en pinturas, libros, melodías, piezas de teatro—, cualidades de las que sentimos que no podemos afirmar literalmente que estén en otras cosas. Ni los sentimientos del artista, que son suyos, ni los sentimientos del público, que también son del público, pueden explicar la agitación de una pintura o la serenidad de otra. Atribuimos grandeza, ingenio, desesperación, exuberancia a los sonidos que producen las cuerdas, atribuimos ligereza, energía, violencia, fluidez a bloques de piedra. Se dice que las novelas tienen fuerza, que los edificios tienen elocuencia, que las piezas de teatro tienen impulso y los *ballets* reposo. En esta esfera de excéntricos predicados, decir que la riña de gallos, por lo menos en los casos perfectos, es “inquietante” parece bastante natural, sólo que, como acabo de negarle consecuencias prácticas, resulta algún tanto enigmático.

Ese carácter inquietante procede, “en cierto modo”, de la conjunción de tres atributos de la riña: su dramática forma inmediata, su contenido metafórico y su contexto social. Siendo una figura cultural que se destaca sobre un fondo social, la lucha es a la vez un convulsivo estallido de odio animal, un remedo de guerra entre el yo simbólico de los circundantes y una simulación formal de tensiones jerárquicas, de manera que su fuerza estética procede de su capacidad de unir estas diversas realidades. Es inquietante, no a causa de sus efectos materiales (pues aunque tenga algunos, éstos son menores); la razón de que sea inquietante consiste en que al unir el orgullo a la personalidad, la personalidad a los gallos y los gallos a la destrucción, la riña hace percibir imaginativamente una dimensión de la experiencia balinesa que normalmente está oculta a la vista. Se comunica un sentido de gravedad a lo que en sí mismo es un puro espectáculo sin variaciones, un agitado batir de alas y de patas, al interpretárselo como la expresión de algo perturbador y descompuesto que hay en la manera en que viven sus autores y el público, aun más ominosamente, en lo que ellos son.

Como forma dramática, la riña exhibe una característica que no parece notable hasta que uno se da cuenta de que esa característica no debería estar allí: una estructura radicalmente atomista.<sup>30</sup> Cada riña es un mundo concluso en sí mismo, una manifestación particular de forma. Está la concertación de la riña, están las apuestas, está la riña misma, está el resultado —triumfo total y derrota total— y está el apresurado y embarazoso traspaso del dinero apostado. Nadie consuela al perdedor. La gente se

<sup>29</sup> Se encontrarán cuatro tratamientos algún tanto diferentes en S. Langer, *Feeling and Form* (Nueva York, 1953). [Hay traducción española: *Sentimiento y Forma*, México, Centro de Estudios Filosóficos, 1967.] R. Wollheim, *Art and Its Objects* (Nueva York, 1968); N. Goodman, *Languages of Art* (Indianápolis, 1968); M. Merleau-Ponty, “The Eyes and the Mind”, en su *The Primacy of Perception* (Evanston, Ill., 1964), págs. 159-190.

<sup>30</sup> En Gran Bretaña las riñas de gallos (que allí fueron prohibidas en 1840) parecen no haber tenido esta estructura y haber generado por eso una familia enteramente diferente de formas. La mayor parte de las riñas británicas eran “principales”; en ellas se alineaban en dos equipos un número convenido de gallos que luchaban en serie. Se llevaba cuenta de los tantos y las apuestas se hacían sobre las riñas individuales así como la principal en su conjunto. En Inglaterra y en el continente había también “contiendas reales” en las cuales se soltaba simultáneamente un gran número de gallos y el último que quedaba como sobreviviente de la refriega era el vencedor. En Gales, la llamada “principal galesa” seguía un esquema eliminatorio, más o menos como ocurre actualmente en torneos de tenis, en los cuales los vencedores pasan a la vuelta siguiente. Como género, la riña de gallos quizá tenga menos flexibilidad de composición que, digamos, la comedia latina, pero no carece enteramente de flexibilidad. Sobre la riña de gallos en general, véase A. Rupert, *The Art of Cockfighting* (Nueva York, 1949); G. R. Scott, *History of Cockfighting* (Londres, 1957) y L. Fitz-Barnard, *Fighting Sports* (Londres, 1921)

aparta un poco de él, mira a otra parte, lo deja que asimile su momentáneo descenso al no ser, que recomponga sus facciones y que regrese ileso e intacto a la refriega. Tampoco se felicita a los ganadores; una vez terminada una riña la atención de la muchedumbre se vuelve totalmente a la siguiente. Nadie mira hacia atrás. Sin duda entre los principales actores y quizá también en algunos de los testigos de una lucha profunda persiste un resabio de la experiencia como esa sensación que queda en nosotros cuando salimos del teatro después de haber visto una vigorosa pieza bien representada; pero esa sensación se desvanece pronto, para convertirse en el mejor de los casos en un recuerdo esquemático —un difuso destello o un abstracto estremecimiento—, y generalmente ni siquiera eso. Toda forma expresiva sólo vive en su propio presente, el presente que ella misma crea. Pero aquí, ese presente está dividido en una serie de destellos, algunos más brillantes que otros, pero todos ellos *cuanta* estéticos inconexos. Sea lo que fuere lo que la riña de gallos dice, lo dice a borbollones, a saltos.

Pero, como hube de exponerlo ampliamente en otro lugar, los balineses viven a saltos.<sup>31</sup> Su vida, tal como ellos la disponen y la perciben, es menos un fluir en una dirección que viene del pasado, pasa por el presente y se dirige al futuro que una pulsación y una alternancia de significado y vacuidad, una alternancia arrítmica de breves períodos en que “algo” (es decir, algo significativo) ocurre, e igualmente breves períodos en que no ocurre “nada” (es decir, no gran cosa); ésta es la diferencia que hay entre lo que ellos mismos llaman momentos “plenos” y momentos “vacíos”, o también “ocasiones” y “huecos”. Al concentrar la actividad hasta el punto focal de un espejo ustorio, la riña de gallos es algo típicamente balinés, de la misma manera en que lo son todas las demás cosas desde los monásticos encuentros de la vida cotidiana y el resonante puntillo de la música del *gamelan* hasta las celebraciones en el templo el día de la visita de los dioses. La riña no es una imitación del carácter puntual de la vida social balinesa, ni es una pintura de ella y ni siquiera una expresión de esa vida; en un ejemplo de ella cuidadosamente preparado.<sup>32</sup>

Si una dimensión de la estructura de la riña de gallos (su falta de dirección temporal) la hace parecer un fragmento típico de la vida social general, la otra dimensión empero (su crasa agresividad de cabeza contra cabeza o de espolón contra espolón) la hace parecer una contradicción, una inversión y hasta una subversión de aquélla. En el curso normal de las cosas, los balineses son tímidos hasta el punto de la obsesión frente a la posibilidad de un conflicto. Oblicuos, cautelosos, controlados, maestros del arte del disimulo —lo que ellos llaman *alus*, “lo pulido”, lo “suave”—, rara vez hacen frente a lo que pueden eludir, rara vez ofrecen resistencia a lo que pueden evitar. Pero aquí, en la riña, se pintan como seres salvajes y asesinos, con maníacas explosiones de crueldad pulsional. Una vigorosa versión de la vida como la que los balineses no desean en modo alguno (para adaptar aquí una frase que Frye empleó al referirse a la ceguera de Gloucester) es colocada en el contexto de una muestra de la vida tal como en realidad la tienen.<sup>33</sup> Y como el contexto sugiere que la versión, si bien menos que una descripción directa, es ello no obstante algo más que una vacua fantasía, es aquí donde nace lo inquietante, el carácter inquietante de la

<sup>31</sup> Véase capítulo 14, “Calendarios taxonómicos y tiempo puntual”.

<sup>32</sup> Sobre la necesidad de distinguir entre “descripción”, “representación”, “ejemplificación” y “expresión” (y la irrelevancia de la “imitación” en todas ellas) como modos de referencia simbólica, véase Goodman, *Languages of Art*, págs. 61-110, 45-91, 225-241.

<sup>33</sup> N. Frye, *The Educated Imagination* (Bloomington, Ind., 1964), pág. 99.

riña, no de los dueños de los animales (o en todo caso, no necesariamente), quienes parecen en verdad complacerse profundamente en la contienda. La carnicería del refidero no es una pintura literal de la manera en que se tratan los hombres, sino que es (lo cual casi resulta peor) una pintura de la manera en que, vistos desde un determinado ángulo, los hombres son imaginativamente.<sup>34</sup>

Ese ángulo de visión es, desde luego estratificatorio. Según ya vimos, lo que la riña de gallos expresa con más vigor son las relaciones de *status*, y lo que dice sobre ellas es que son cuestiones de vida y muerte. Que el prestigio es asunto de profunda seriedad resulta evidente en cualquier parte de Bali que uno mire, en la aldea, la familia, la economía, el estado. Peculiar fusión de títulos polinesios y de castas hindúes, esa jerarquía del prestigio es la columna vertebral moral de la sociedad. Pero sólo en la riña de gallos se revelan con sus colores naturales los sentimientos en que dicha jerarquía reposa. Envueltos en una niebla de etiqueta, en una espesa nube de eufemismos y ceremonias, de gestos y alusiones en todas las otras esferas, esos sentimientos se expresan en la riña sólo con el disfraz más tenue de una máscara animal, una máscara que en realidad los muestra más efectivamente en lugar de ocultarlos. Los celos constituyen una parte de la vida de Bali, como el equilibrio, y lo mismo cabe decir de la envidia y la gracia, de la brutalidad y el encanto; pero sin las riñas de gallos los balineses comprenderían mucho menos esos sentimientos y probablemente ésta sea la razón de que las valoren en tal alto grado.

Toda forma expresiva obra (cuando obra) desarreglando contextos semánticos de maneta tal que propiedades convencionalmente atribuidas a ciertas cosas son atribuidas de manera no convencional a otras, que entonces se ven como poseedoras de tales propiedades. Llamar al viento un tullido, como hace Stevens, fijar el tono y manipular el timbre, como hace Schoenberg, o, ejemplo más próximo a nuestro caso, pintar a un crítico de arte como un oso disoluto, como hace Hogarth, significa cruzar fronteras conceptuales; las conjunciones establecidas entre los objetos y sus cualidades quedan alteradas y los fenómenos —el tiempo otoñal, la forma melódica o el periodismo cultural— adquieren el ropaje de significantes que normalmente apuntan a otros referentes.<sup>35</sup> Análogamente, relacionar —y relacionar y relacionar—

<sup>34</sup> Hay otros dos valores opuestos en Bali que, relacionados con la temporalidad puntual, por un lado, y con la agresividad desenfrenada, por el otro, refuerzan esta sensación de que la riña de gallos es al mismo tiempo continua con la vida social ordinaria y una directa negación de ella: lo que los balineses llaman *ramé* y lo que llaman *paling*. *Ramé* significa apiñado, ruidoso, activo y se refiere al estado social: el mercado donde se apiña la muchedumbre, los festivales masivos, las calles activas son *ramé*, como lo es por supuesto y en grado extremo una riña de gallos. *Ramé* es lo que acontece en los momentos "plenos" (su contrario *sepi*, "quieto", es lo que acontece en momentos "vacíos"). *Paling* es vértigo social, esa sensación de estar perdido, desorientado, desconcertado cuando no resulta claro el lugar que ocupa uno en las coordenadas del espacio social, y es un estado de tremenda, inmensa ansiedad. Los balineses consideran el exacto mantenimiento de la orientación espacial ("no saber dónde está el norte" es locura), el equilibrio, el decoro, las relaciones de *status*, etc. como cosas fundamentales de una vida ordenada (*krama*) y *Baling*, la clase de arremolinada confusión (que el revoltijo de gallos ejemplifica) como el más terrible enemigo y la peor contradicción. Sobre el *ramé*, véase Bateson y Mead, *Balinese Character*, págs. 3, 64; sobre el *paling*, *ibíd.*, pág. 11, y Belo, ed., *Tradicional Balinese Culture*, págs. 90 y siguientes.

<sup>35</sup> Con respecto a Stevens, la referencia es a su "The Motive for Metaphor" ("Nos agrada bajo los árboles en otoño/ porque todas las cosas están a medias muertas./ El viento se mueve como un tullido entre las hojas y repite palabras sin significado"). [Copyright 1947 by Wallace Stevens, tomado de *The Collected Poems of Wallace Stevens* con permiso de Alfred A. Knopf, Inc. y Faber Ltd.]; con respecto a Schoenberg, la referencia es a la tercera de sus Cinco piezas orquesta-

el enfrentamiento de gallos con la división de *status* significa suscitar una transferencia de percepciones desde el primer fenómeno al segundo, una transferencia que al propio tiempo es una descripción y un juicio. (Lógicamente la transferencia podría, desde luego, producirse en el sentido contrario, pero igual que la mayor parte de nosotros, los balineses están mucho más interesados en comprender a los hombres que en comprender a los gallos.)

Lo que coloca la riña de gallos en un lugar aparte en el curso ordinario de la vida, lo que la eleva por encima de la esfera de las cuestiones prácticas cotidianas y la rodea de una aureola de subida importancia es no, como la sociología funcionalista pretende, el hecho de que la riña refuerce las distinciones de *status* (ese refuerzo en modo alguno es necesario en una sociedad en la que todo acto proclama dichas distinciones), sino el hecho de que la riña suministra un comentario metasocial sobre toda la cuestión de clasificar a los seres humanos en rangos jerárquicos fijos y luego organizar la mayor parte de la existencia colectiva atendiendo a esa clasificación. La función de la riña de gallos, si es lícito llamarla así, es interpretativa: es una lectura de la experiencia de los balineses, un cuento que ellos se cuentan sobre sí mismos.

## Decir algo de algo

Formular la cuestión de esta manera significa adoptar un reenfoco metafórico propio, pues dicha formulación desplaza el análisis de las formas culturales desde una empresa que presenta un paralelo general con la de disecar un organismo, diagnosticar un síntoma, descifrar un código u ordenar un sistema —las analogías dominantes en la antropología contemporánea— a una empresa que presenta un paralelo general con la penetración e interpretación de un texto literario. Si uno considera la riña de gallos, o cualquier otra estructura simbólica colectivamente sustentada, como un medio de “decir algo de algo” (para invocar la famosa fórmula aristotélica). Luego se halla uno frente a un problema, no de mecánica social, sino de semántica social.<sup>36</sup> Para el antropólogo interesado en formular principios sociológicos y no en apreciar y evaluar riñas de gallos, la cuestión es ésta: ¿qué puede uno aprender sobre tales principios al enfocar la cultura como un conjunto de textos?

Extender de esta manera el concepto de un texto más allá del material escrito y aún más allá del material verbal no es desde luego algo enteramente nuevo, aunque sea un paso metafórico. La tradición de la *interpretatio naturae* de la Edad Media que, culminando en Spinoza, intentaba leer la naturaleza como las Escrituras, el esfuerzo nietzscheano de tratar sistemas de valores como comentarios sobre la voluntad de po-

---

les (*Opus 16*) y está tomada de H. H. Drager, “The Concept of ‘Tonal Body’” en *Reflections on Art*, ed. S. Langer (Nueva York, 1961), pág. 174; acerca de Hogarth y sobre todo este problema —llamado allí de “múltiples matrices”—, véase E. H. Gombrich, “The Use of Art for the Study of Symbols”, en *Psychology and the visual Arts*, ed. J. Hogg (Baltimore, 1969), págs. 149-170. La expresión más habitual para designar esta especie de alquimia semántica es “transferencia metafórica” y buenas discusiones técnicas de esta cuestión pueden encontrarse en M. Black, *Models and Metaphors* (Ithaca, N.Y., 1962), págs. 25 y siguientes; Goodman, *Language as Art*, págs. 44 y siguientes; and W. Percy, “Metaphor as Mistake”, *Sewanee Review* 66 (1958); págs. 78-99.

<sup>36</sup> La fórmula está contenida en el segundo libro del *Organon*, “Sobre la interpretación”. Se encontrará una exposición de esta cuestión y de toda la argumentación para liberar “el concepto de texto...del concepto de escritura” para construir así una hermenéutica general en P. Ricoeur, *Freud and Philosophy* (New Haven, 1970), págs. 20 y siguientes.

derío (o el esfuerzo de Marx de tratarlos como glosa de las relaciones de propiedad) y el reemplazo freudiano del enigmático texto de los sueños manifiestos por el claro texto de los sueños latentes son todos antecedentes de esta posición, aunque no todos igualmente recomendables.<sup>37</sup> Sin embargo, la idea no está todavía desarrollada teóricamente; y el más profundo corolario, por lo menos en lo que atañe a la antropología, de que las formas culturales pueden ser tratadas como textos, como obras de imaginación construidas con materiales sociales aun no se ha explotado sistemáticamente.<sup>38</sup>

En el caso que estamos considerando, tratar la riña de gallos como un texto permite hacer resaltar un rasgo de ese fenómeno (a mi juicio su rasgo central) que el hecho de tratarlo como un rito o un pasatiempo (las dos alternativas más evidentes) tendería a oscurecer: la emoción utilizada para fines cognitivos. Lo que la riña de gallos dice con un vocabulario emotivo: el estremecimiento del riesgo, la desesperación de la pérdida, el placer del triunfo. Sin embargo lo que dice es, no meramente que el riesgo sea excitante, que perder sea deprimente y que triunfar sea gratificante (banales tautologías de afecto), sino que de esas emociones así ejemplificadas está constituida la sociedad y que ellas son las que unen a los individuos. Para los balineses asistir a las riñas de gallos y participar en ellas es una especie de educación sentimental. Lo que el balinés aprende allí es cómo se manifiestan el *ethos* de su cultura y su sensibilidad personal (o, en todo caso, ciertos aspectos del *ethos* y de su sensibilidad) cuando se vuelcan exteriormente en un texto colectivo; aprenden que ambas cosas están lo suficientemente cerca para articularse en la simbólica de un solo texto como es la riña, y que ese texto —la parte inquietante del fenómeno— en que se realiza esta revelación consiste en que un gallo hace pedazos a otro insensatamente.

Cada pueblo, según afirma el proverbio, ama su propia forma de violencia. La riña de gallos es en Bali el reflejo de esa forma en su apariencia, en su fuerza, en su fascinación. Abarcando casi todos los niveles de la experiencia balinesa, la riña de gallos reúne temas —salvajismo animal, narcisismo masculino, juego por dinero, rivalidad de *status*, excitación de las masas, sacrificio cruento—, cuya principal conexión es su relación con el furor y con el temor al furor, al sujetar estas cosas a una serie de reglas que, por un lado, las contienen y que, por otro, les permiten desplegarse, crea una estructura simbólica en la que una y otra vez la realidad de su íntima significación puede sentirse inteligiblemente. Si, para citar de nuevo a Northrop Frye, nosotros vamos a ver *Macbeth* para saber lo que siente un hombre después de haber ganado un reino y perdido su alma, los balineses van a las riñas de gallos para experimentar lo que siente un hombre habitualmente compuesto en sus maneras, distanciado de los demás, casi absorto obsesivamente en sí mismo, en una especie de autocosmo moral, cuando, atacado, atormentado, desafiado e insultado hasta los extremos del furor, alcanzó un triunfo total o quedó del todo derrotado.

<sup>37</sup> *Ibid.*

<sup>38</sup> El "estructuralismo" de Lévi-Strauss podría parecer una excepción. Pero lo es sólo aparentemente pues en lugar de tomar los mitos, los ritos totémicos y las normas matrimoniales como textos que hay que interpretar, Lévi-Strauss los toma como códigos que hay que descifrar, lo cual no es ciertamente lo mismo. Lévi-Strauss no trata de comprender las formas simbólicas desde el punto de vista de cómo éstas funcionan en situaciones concretas para organizar percepciones (significaciones, emociones, conceptos, actitudes); trata de comprenderlas enteramente desde el punto de vista de la estructura interna de dichas formas simbólicas, *Independent de tout sujet, de tout objet, et de toute contexte*. Véase capítulo 13.

Vale la pena citar todo el siguiente pasaje que nos remite de nuevo a Aristóteles (aunque no a la *Hermenéutica*, sino a su *Poética*):

Pero el poeta (en oposición al historiador), dice Aristóteles, nunca hace verdaderas enunciaciones categóricas, ni particulares, ni específicas. La misión del poeta consiste en decirnos no lo que ocurrió sino lo que ocurre, no lo que tuvo lugar, sino la clase de cosas que siempre acacen. El poeta nos presenta el evento típico, reiterado, o lo que Aristóteles llama el evento universal. Uno no recurre a *Macbeth* para aprender la historia de Escocia, sino que uno acude a *Macbeth* para aprender lo que un hombre siente después de haber ganado un reino y perdido su alma. Cuando en Dickens encontramos un personaje como Micawber, uno no piensa que Dickens tiene que haber conocido a un hombre exactamente igual a ese personaje, sino que siente que hay un poco de Micawber en casi cada una de las personas que uno conoce, incluso en uno mismo. Nuestras impresiones de la vida humana son recogidas una por una y en la mayor parte de nosotros perduran sueltas y desorganizadas. Pero en la literatura encontramos constantemente cosas que de pronto coordinan muchas de esas impresiones que quedan focalizadas; esto es en parte lo que quiere decir Aristóteles cuando habla del evento humano típico o universal.<sup>39</sup>

En esta clase de focalización de experiencias separadas de la vida cotidiana lo que realiza la riña de gallos (independientemente de que ésta sea “sólo un juego” y constituya algo “más que un juego”); de esta manera crea lo que podríamos llamar antes que típico o universal un evento humano paradigmático, esto es, un hecho que nos dice menos lo que ocurre que el género de cosas que ocurrirían si (como no es el caso) la vida fuera arte y estuviera libremente modelada por los estilos de sentimiento que forman el *Macbeth* o el *David Copperfield*.

Desarrollada y vuelta a desarrollar sin fin, la riña de gallos permite a los balineses (así como leer y releer el *Macbeth* nos permite a nosotros) ver una dimensión de su propia subjetividad. Cuando el balinés observa riña tras riña con la activa atención del propietario del gallo y del apostador (pues la riña de gallos no tiene más interés como puro espectáculo deportivo que nuestro *croquet* o la carrera de perros), se va familiarizando con la riña y con lo que ella le dice, así como el atento oyente de cuartetos de cuerda o el absorto espectador de una naturaleza muerta va familiarizándose lentamente cada vez más con esas formas de arte de tal manera que ellas le abren a sí mismo su propia subjetividad.<sup>40</sup>

<sup>39</sup> Frye, *The Educated Imagination*, págs. 63-64.

<sup>40</sup> El empleo de un lenguaje visual, que es muy “natural” en los europeos, para designar la percepción —“ver”, “observar”, “mirar”, etc.— es aquí más engañoso que en otros contextos pues el hecho de que, según ya dijimos, los balineses sigan el desarrollo de la lucha tanto (y quizá más, puesto que los gallos de riña, en realidad, son difíciles de ver pues presentan el espectáculo de una confusión en movimiento) con sus cuerpos como con los ojos ya que mueven los miembros, la cabeza y el tronco siguiendo mímicamente los movimientos de los gallos, significa que gran parte de la experiencia individual de la riña es cinestésica antes que visual. Si hay realmente un ejemplo de la definición que da Kenneth Burke de un acto simbólico como “la danza de una actitud”, ese ejemplo es la riña de gallos. Acerca de la enorme importancia de la percepción cinestésica en la vida de Bali, véase Bateson y Mead, *Balinese Character*, págs. 84-88; sobre la naturaleza activa de la percepción estética en general, véase Goodman, *Language of Art*, págs. 241-244.

<sup>41</sup> Todo este coiteo de lo grande occidental con lo vil oriental indudablemente chocará a cierta clase de estéticos así como chocaron a ciertas clases de teólogos los primeros esfuerzos que hi-

Pero como —en virtud de otra cosa de esas paradojas que acosan a la estética— esa subjetividad no existe propiamente hasta estar así organizada, las formas de arte generan y regeneran esa misma subjetividad que ellas pretenden solamente desplegar. Cuartetos, naturalezas muertas y riñas de gallos no son meros reflejos de una sensibilidad preexistente analógicamente representada, sino que son agentes positivos en la creación y mantenimiento de tal sensibilidad. Si nos vemos a nosotros mismos como un hato de Micawber, ello se debe a que leemos demasiado a Dickens (si nos vemos como realistas sin ilusiones, ello se debe a que lo leemos demasiado poco). Y lo mismo ocurre con los balineses, los gallos y las riñas. Es de esta manera, es decir, coloreando la experiencia con la luz que proyectan sobre ella (más que por obra de los efectos materiales que las artes pueden tener) cómo las artes desempeñan su papel, como artes, en la vida social.<sup>41</sup>

De modo que en la riña de gallos, el balinés forma y descubre su temperamento y al mismo tiempo el temperamento de su sociedad. O, más exactamente, forma y descubre una determinada faceta de esos temperamentos. No sólo hay muchos otros textos culturales que constituyen comentarios sobre la jerarquía del *status* y la autoestima en Bali, sino que existen muchos otros sectores críticos de la vida balinesa además del estratificadorio y del agonístico. La ceremonia que consagra a un sacerdote brahmán, un asunto de control de la respiración, de inmovilidad en la postura y de absoluta concentración en las profundidades del ser, exhibe una propiedad radicalmente diferente (pero para los balineses igualmente real) de la jerarquía social: su alcance trascendente y numinoso. Colocada no en la matriz de la emocionalidad cinética de los animales, sino en la de la serenidad estática de la mente divina, esa ceremonia expresa tranquilidad, no inquietud. Los festivales masivos de los templos de las aldeas que movilizan a toda la población local en elaboradas recepciones a los dioses visitante —cánticos, danzas, ofrendas, dones— afirman la unidad espiritual de los miembros de la aldea frente a su desigualdad de *status* y proyectan un ambiente de amistad y confianza.<sup>42</sup> La riña de gallos no es la clave de la vida de Bali, así como las corridas de toros no lo son de la de España. Lo que la riña dice sobre esa vida no está en contradicción con lo que dicen de ella otros igualmente elocuentes testimonios culturales. Pero en esto no hay nada sorprendente, como no lo hay en el hecho de que Racine y Molière fueran contemporáneos o que la misma gente que cultiva crisantemos forje espadas.<sup>43</sup>

---

cieron los antropólogos para hablar del cristianismo y del totemismo en el mismo tono. Pero como todas las cuestiones ontológicas están entre paréntesis (deberían estarlo) en la sociología de la religión, las cuestiones de juicio están entre paréntesis (o deberían estarlo) en la sociología del arte. En todo caso, el intento de desprovincializar el concepto de arte no es más que una parte de la general estrategia antropológica de desprovincializar todos los conceptos sociales importantes —matrimonio, religión, derecho, racionalidad— y, aunque esto representa una amenaza a las teorías estéticas con respecto a ciertas obras de arte que están más allá del alcance del análisis sociológico, no constituye una amenaza a la convicción (por la cual, según pretende Robert Graves, hubo de ser reprendido en las aulas de Cambridge) la convicción de que algunos poemas son mejores que otros.

<sup>42</sup> Sobre la ceremonia de consagración, V. E. Korn. "The Consecration of the Priest", en Swellengrebel, ed., *Bali: Studies*, págs. 131-154; sobre la comunión de la aldea (aunque algo exagerado), véase R. Goris, "The Religious Character of the Balinese Village", *ibid.* págs. 79-100.

<sup>43</sup> Que lo que la riña de gallos tiene que decir sobre Bali no carece de cierta profundidad y que lo inquietante que ella expresa sobre la estructura general de la vida balinesa no carece enteramente de fundamento está atestiguado por la circunstancia de que en dos semanas de diciembre de 1965, durante las conmociones que siguieron al infructuoso golpe de estado de Jakarta, fueron

La cultura de un pueblo es un conjunto de textos, que son ellos mismos conjuntos y que los antropólogos se esfuerzan por leer por encima del hombro de aquellos a quienes dichos textos pertenecen propiamente. Esa empresa presenta enormes dificultades, trampas metodológicas capaces de hacer estremecer a un freudiano y también ciertas perplejidades morales. Tampoco es la única manera en que pueden tratarse sociológicamente las formas simbólicas. El funcionalismo vive y también vive el psicologismo. Pero mirar tales formas como formas que “dicen algo sobre algo” y lo dicen a alguien significa por lo menos la posibilidad de un análisis que llegue a la sustancia de dichas formas antes que a fórmulas reductivas que pretenden explicarlas.

Lo mismo que en ejercicios más familiares en cuanto a lectura, uno puede comenzar en cualquier punto del repertorio de formas de una cultura y terminar en cualquier otro punto. Puede uno permanecer, como hice yo aquí, dentro de una sola forma, más o menos circunscrita, y describir permanentemente círculos dentro de ella. Puede moverse uno entre diversas formas en busca de unidades mayores o de contrastes reveladores. Y hasta uno puede comparar formas de diferentes culturas para definir su carácter comparando sus relieves. Pero cualquiera sea el nivel en que uno trabaje y por más intrincado que sea el tema, el principio guía es el mismo: las sociedades contienen en sí mismas sus propias interpretaciones. Lo único que se necesita es aprender la manera de tener acceso a ellas.

---

muerdos entre cuarenta mil y ochenta mil balineses (con una población total de dos millones de almas), quienes murieron en gran parte unos a manos de otros en la peor turbulencia que vivió el país. [J. Hughes, *Indonesian Upheaval* (Nueva York, 1967), págs. 173-183. Desde luego, las cifras que da Hughes son estimaciones aproximadas y no son las más extremas.] Esto naturalmente no significa que las matanzas fueron causadas por la riña de gallos, que podrían haber sido predecidas sobre la base de ésta o que fueran una especie de versión magnificada de la lucha con personas reales en lugar de los gallos...todo lo cual es un disparate. Significa meramente que si uno mira a Bali no sólo a través del medio de sus danzas, de sus representaciones de sombras, de su cultura y de sus muchachas, sino —como hacen los propios balineses— también a través del medio de su riña de gallos, el hecho de que las matanzas se produjeran parece, si no menos espantoso, menos en contradicción con las leyes de la naturaleza. Como más de un gloucester real lo ha descubierto, a veces una persona obtiene la vida precisamente cuando menos la desea.