

El uso y abuso de categorías "objetivistas" clásicas —observador imparcial, fidelidad de la información, lenguaje objetivo, etcétera— en campos del conocimiento tan distintos como la antropología y los análisis literarios, la sociología y la historia, ha sido severamente cuestionado y debatido.

A la vanguardia de esta discusión, y a partir de su experiencia como chicano —es decir, como integrante de una minoría étnica y cultural en un país desarrollado, racista y segregacionista—, Renato Rosaldo se inclina por los estudios de la cultura que

describen la vida humana en su rica variedad siempre cambiante, insiste en la complejidad, y propone una aproximación al acercamiento a los hechos humanos en la que el cambio y la estructura, se conciben en la condición permanente de la sociedad. El tiempo, no el espacio, es el elemento determinante.

Elocuente y lúcido, Rosaldo cuestiona la subjetividad en el estudio de la cultura ante el uso de categorías que evitan la descripción de la vida humana. Propone, además, un emotivo acercamiento a nuevas teorías sobre el estudio de la cultura.



77
Renato Rosaldo
Cultura y verdad



Cultura y verdad

Nueva propuesta de análisis social

Renato Rosaldo



Para mis hijos, Sam, Manny y Olivia

CULTURA Y VERDAD
Nueva propuesta de análisis social

Título original en inglés: *Culture and Truth*
The Remaking of Social Analysis

Traducción: Wendy Gómez Togo,
de la edición de
Beacon Press,
Boston, Massachusetts, 1989

©1989, Renato Rosaldo

D.R. © 1991 por EDITORIAL GRIJALBO, S.A. de C.V.
Calz. San Bartolo Naucalpan núm. 282
Argentina Poniente 11230
Miguel Hidalgo, México, D.F.

• Primera edición en la colección Los Noventa

Coedición: Dirección General de Publicaciones del
Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/
Editorial Grijalbo, S.A. de C.V.

La presentación y disposición en conjunto
y de cada página de CULTURA Y VERDAD,
son propiedad del editor. Queda estrictamente
prohibida la reproducción parcial o total
de esta obra por cualquier sistema o método
electrónico, incluso el fotocopiado,
sin autorización escrita del editor.

ISBN 970-05-0289-9

IMPRESO EN MEXICO

ÍNDICE

<i>Prefacio</i>	11
Introducción. Aflicción e ira de un cazador de cabezas	15
<i>Parte Uno. Crítica</i>	
1 La erosión de las normas clásicas	35
2 Después de! objetivismo	53
3 Nostalgia imperialista	71
<i>Parte Dos. Reorientación</i>	
4 Poniendo en marcha a la cultura	91
5 Improvisaciones ilongote	107
6 Análisis de la narrativa	123
<i>Parte Tres. Renovación</i>	
7 Las cambiantes narrativas chicanas	139
8 Subjetividad en el análisis social	157
9 Cruce de fronteras	191
Epílogo	199
<i>Índice temático</i>	223
<i>Índice onomástico</i>	227

INTRODUCCIÓN. AFLICCIÓN E IRA DE UN CAZADOR DE CABEZAS

Si le pregunta a un hombre mayor, ilongote del norte de Luzón, Filipinas, por qué corta cabezas humanas, su respuesta es breve y ningún antropólogo podría explicarla con prontitud: Dice que la ira, nacida de la aflicción, lo impulsa a matar a otro ser humano. Afirma que necesita un lugar "a donde llevar su rabia". El acto de cortar y arrojar la cabeza de la víctima le permite ventilar y deschar la ira de su pena, explica. Aunque la labor de un antropólogo es aclarar otras culturas, no puede encontrar más explicaciones a la declaración concisa de este hombre. Para él, aflicción, ira y cazar cabezas van unidas de forma evidente por sí misma. Entienda o no. De hecho, por mucho tiempo yo no entendí.

En lo que sigue, quiero hablar sobre cómo hablar de la fuerza cultural de las emociones.¹ La fuerza emocional de una muerte, por ejemplo, deriva menos del hecho, en bruto abstracto, que de la ruptura permanente de una relación íntima particular. Se refiere al tipo de sentimientos que uno experimente al enterarse de que el niño que acaban de atropellar es propio y no de un extraño. Más que hablar de la muerte en general, debe considerarse la posición del sujeto dentro del área de relaciones sociales, para así comprender nuestra experiencia emocional.²

Mi esfuerzo por demostrar la fuerza de una declaración simple y literal, va contra las normas clásicas de la antropología, que prefiere explicar la cultura a través del engrosamiento de telarañas simbóli-

cas de significado. En conjunto, los analistas culturales no usan la palabra fuerza, sino términos como *descripción densa*, *multidicción*, *polisemia*, *riqueza* y *textura*. La noción de fuerza, entre otras cosas, cuestiona la suposición antropológica común de que el mayor sentido humano reside en el bosque más denso de símbolos y que el detalle analítico o "profundidad cultural" es igual a la explicación aumentada de una cultura, o "elaboración cultural". ¿En verdad la gente siempre describe densamente lo que más le importa?

LA IRA EN LA AFLICCIÓN ILONGOTE

Permítanme hacer una pausa para presentarles a los ilongotes, con quienes mi esposa, Michelle Rosaldo, y yo vivimos y dirigimos investigaciones de campo durante treinta meses (1967-69, 1974). Son alrededor de 3 500 y residen en una meseta, 145 kilómetros al noreste de Manila, Filipinas.³ Subsisten mediante la caza de venado y cerdo salvaje, y con el cultivo de huertos regados por la lluvia (de temporada), de arroz, patatas, dulces, mandioca y verduras. Sus relaciones familiares (bilaterales) se suponen por hombres y mujeres. Después del matrimonio, los padres con sus hijas casadas viven en la misma casa o en una adyacente. La unidad más grande dentro de la sociedad, un grupo descendiente de amplio dominio territorial, llamado el *bertan*, se hace patente sobre todo en el contexto del feudo. Para ellos, sus vecinos y sus etnógrafos, la cacería de cabezas persiste como la práctica cultural más prominente.

Cuando los ilongotes me explicaron cómo la ira en la aflicción podía impulsar a los hombres a cazar cabezas, descarté sus narraciones lineales como demasiado simples, débiles, opacas, improbables. Tal vez confundí, inocentemente, la aflicción con la tristeza. Era cierto que no poseía experiencia personal que me permitiera imaginar la ira poderosa que los ilongotes encontraban en la pena. Mi propia incapacidad para concebir esto me llevó a buscar otro nivel de análisis que pudiera ofrecer una explicación para el deseo de los hombres mayores de cazar cabezas.

Sólo catorce años después de mi grabación sobre la aflicción y la ira de un cazador de cabezas, empecé a comprender su fuerza abrumadora. Durante años creí que una elaboración más verbal (que no era verdadera) u otro nivel analítico (que siguió siendo elusivo) podrían explicar mejor los motivos de estos hombres para la caza de cabezas. Hasta que yo mismo sufrí una pérdida devastadora, pude entender mejor que los hombres ilongotes significaban exactamente lo que describían de la ira en la aflicción como fuente de su deseo por

cortar cabezas. Considerando su valor nominal y otorgándole toda su importancia, su declaración revela mucho sobre lo que obliga a estos hombres a cazar cabezas.

En un esfuerzo por obtener una explicación "más profunda" sobre dicha cacería, exploré la teoría del intercambio, quizá porque había informado sobre tantas etnografías clásicas. Un día en 1974, expliqué el modelo de intercambio de los antropólogos a un hombre mayor ilongote llamado Insan. Le pregunté qué pensaba de la idea de que la cacería de cabezas resultara de que una muerte (la víctima decapitada) revocara otra (la próxima en la casta). Parecía confundido, así que procedí a describirle que la víctima de la decapitación era intercambiada por la muerte de una de su propia casta y así se compensaba la balanza. Insan reflexionó un momento y contestó que suponía que alguien podía pensar algo así, pero que los demás ilongotes no creían eso. Tampoco existía una prueba directa para mi teoría del intercambio en rituales, alardes, canciones o en la conversación casual.⁴

En retrospectiva, pues, estos esfuerzos por imponer la teoría del intercambio sobre un aspecto de la conducta de los ilongotes, resultaron infundados. Supongan que hubiera descubierto lo que buscaba. Aunque la noción de equilibrar la balanza posee una coherencia elegante, uno se pregunta cómo podría ese dogma teórico inspirar a un hombre para quitarle la vida a otro con el riesgo de perder la suya.

Mi experiencia todavía no me proporcionaba los medios para imaginar la ira que puede surgir por una pérdida devastadora. Por lo mismo, no podía apreciar en su totalidad el problema exacto de significado a que los ilongotes se enfrentaron en 1974. Poco después de que Ferdinand Marcos declaró la ley marcial en 1972, los rumores de que el fusilamiento era el nuevo castigo para la cacería de cabezas, llegaron a las colinas de los ilongotes. Los hombres decidieron entonces suspender tal cacería. En épocas pasadas, cuando la caza de cabezas se hizo imposible, los ilongotes permitieron que su ira se fuera disipando, como mejor pudiera, en el transcurso de su vida diaria. En 1974 se les presentó otra opción; empezaron a considerar la conversión evangélica al cristianismo como un medio para controlar su aflicción. La gente dijo que si aceptaban la nueva religión, tendrían que abandonar sus métodos antiguos, incluyendo la cacería de cabezas. También podrían arreglárselas con su pena de una forma menos agonizante, ya que podían creer que el difunto partió a un mundo mejor. Ya no tenían que enfrentarse con la terrible finalidad de la muerte.

La fuerza del dilema enfrentado por los ilongotes se me escapó entonces. Aun cuando grabé sus declaraciones sobre la aflicción y la

necesidad de desechar su ira, no comprendí la importancia de sus palabras. En 1974, por ejemplo, cuando Michelle Rosaldo y yo vivíamos entre ellos, un bebé de seis meses murió, quizá de neumonía. Esa tarde visitamos al padre y lo encontramos desecho. "Sollozaba y miraba fijamente con sus ojos vidriosos e inyectados de sangre, la manta de algodón que cubría a su bebé." El hombre sufría intensamente ya que era el séptimo hijo que perdía. Sólo unos años antes, tres de sus hijos murieron uno tras otro en cuestión de días. En ese entonces, la situación era sombría ya que la gente presente hablaba tanto de la cristiandad evangélica (la posible renunciación a cortar cabezas) como de sus rencores contra los llaneros (la contemplación de las incursiones de caza de cabezas en los valles circundantes).

En los días y semanas subsecuentes, la aflicción del hombre lo afectó de manera no anticipada. Poco después de la muerte del bebé, el padre se convirtió a la cristiandad evangélica. Salté a la conclusión apresurada de que el hombre creía que la nueva religión de alguna forma evitaría más muertes en su familia. Cuando expresé mis pensamientos a un amigo ilongote, me reprendió diciendo que me había equivocado: "Lo que el hombre busca en realidad en la nueva religión no es la negación de nuestra muerte inevitable, sino una forma de superar su aflicción. Con el advenimiento de la ley marcial, la cacería de cabezas no da una posibilidad para ventilar su ira y con ello reducirla. Si continuara con su forma de vida ilongota, el dolor de su pena sería insoportable".⁴ Mi descripción de 1980 ahora me parece tan apta, que me pregunto cómo pude escribir las palabras y fracasar en la apreciación de la fuerza del penoso deseo del hombre por ventilar su ira.

Otra anécdota representativa resalta más mi falla en imaginarme la ira posible en la desdicha de los ilongotes. En esta ocasión nuestros amigos ilongotes nos urgieron a que tocáramos la cinta de una celebración de cacería de cabezas que habíamos presenciado cinco años atrás. Tan pronto la pusimos y escuchamos el alarde de un hombre que había muerto en los años intermedios, la gente nos dijo que apagáramos la grabadora. Michelle Rosaldo informó sobre la tensa conversación que siguió:

Mientras Insan cobraba ánimo para hablar, la habitación se cargó de una electricidad un tanto sobrenatural. Las espaldas se irguieron y mi ira se convirtió en nerviosismo y algo parecido al miedo cuando vi que los ojos de Insan estaban rojos. Entonces, Tukbaw, el "hermano" ilongote de Renato, rompió el quebradizo silencio, diciendo que él podía aclarar las cosas. Nos explicó que les lastimaba escuchar una celebración de cacería de cabezas porque la gente sabía que nunca más habría otra. Expresó: "La canción nos desgarró, nos arranca el

corazón, nos hace pensar en nuestro tío muerto. Sería mejor si hubiera aceptado a Dios, pero sigo siendo un ilongote de corazón; cuando escucho la canción, mi corazón se oprime como cuando pienso en esos donceles incompletos a quienes nunca llevaré a cortar cabezas." Entonces Wagat, la esposa de Tukbaw, expresó con la mirada que todas mis preguntas le dolían, y me dijo: "Detente, ¿no es suficiente? Hasta yo, una mujer, no puedo soportar lo que siento en el corazón."

Desde mi posición actual, es evidente que la grabación del alarde del hombre muerto evocaba poderosos sentimientos de aflicción, sobre todo ira y el impulso de cazar cabezas. En ese entonces sólo pude sentir aprehensión y percibí difusamente la fuerza de las emociones que experimentaban Insan, Tukbaw, Wagat y los otros.

El dilema para los ilongotes se originaba en un conjunto de prácticas culturales con las que resulta una agonía vivir cuando se bloquean. La suspensión de la cacería de cabezas requería de ajustes dolorosos a otras formas de superar la ira que encontraban en la desdicha. Uno puede comparar su dilema con la noción de que el impedimento para realizar rituales puede crear ansiedad.⁸ En el caso ilongote, la noción cultural de que arrojar una cabeza humana también desecha la ira, crea un problema de significado cuando el ritual de cacería ya no puede llevarse a cabo. Ciertamente el problema clásico de significado de Max Weber en *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (La ética protestante y el espíritu del capitalismo) es precisamente de ese tipo.⁹ En un plano lógico, la doctrina calvinista de la predestinación parecía impecable: Dios ha escogido al elegido, pero los mortales no pueden conocer su decisión. Entre aquellos cuya preocupación principal es la salvación, la doctrina de predestinación es tan fácil de comprender conceptualmente, así como es difícil de sobrellevar en la vida cotidiana (a menos que uno resulte ser un "virtuoso religioso"). Para los calvinistas e ilongotes, el problema de significado reside en la práctica, no en la teoría. El conflicto para ambos grupos involucra el asunto práctico de cómo vivir con las creencias de uno, más que el enredo lógico que resulta de una doctrina oscura.

CÓMO ENCONTRÉ LA IRA EN LA AFLICCIÓN

Un aspecto esencial de esta introducción es el hecho de que me tomó catorce años comprender lo que los ilongotes me dijeron sobre la aflicción, la ira y la cacería de cabezas. Durante todos esos años no me encontraba en posición de entender la fuerza de una ira posi-

ble en la aflicción; ahora, sí. Para adentrarme en esta narración, titubeé, tanto por el tabú de la disciplina como por su violación cada vez más frecuente mediante ensayos sujetos por amalgamas de filosofía continental y retazos autobiográficos. Si el vicio de la etnografía clásica era el desprendimiento del desinterés ideal a la indiferencia verdadera, el vicio de la reflexividad actual es la tendencia para que el Yo abstraído, pierda la objetividad del Otro culturalmente diferente. A pesar de los riesgos que supone, como etnógrafo debo abrir la discusión en este punto para aclarar ciertos aspectos del método.

El concepto clave en lo subsecuente es el sujeto ubicado (y reubicado).¹⁰ Según la metodología de la hermenéutica, en el procedimiento interpretativo de rutina, uno puede decir que los etnógrafos se reubican en tanto van comprendiendo otras culturas. Los etnógrafos comienzan la investigación con un grupo de preguntas, las revisan en el transcurso de la encuesta y al final resultan con preguntas diferentes a las primeras. En otras palabras, la sorpresa que provoca la respuesta a una pregunta nos obliga a enmendar esta última hasta que las sorpresas menores o respuestas muy breves nos indiquen un término. Clifford Geertz introdujo este enfoque interpretativo en la antropología.¹¹

Por lo general el método interpretativo se apoya en el axioma de que los etnógrafos dotados aprenden su ocupación, preparándose lo mejor posible. Para seguir el camino sinuoso de la encuesta etnográfica, los trabajadores de campo requieren de capacidades teóricas de amplio rango y sensibilidades bien sintonizadas. Después de todo, uno no puede predecir lo que se encontrará en el campo. Un antropólogo influyente, Clyde Kluckhohn, llegó al grado de recomendar una iniciación doble: primero, la prueba severa del psicoanálisis y después la del trabajo de campo. Sin embargo, muy frecuentemente este punto de vista se extiende hasta que ciertos prerrequisitos de la investigación de campo pueden garantizar una etnografía contundente. El conocimiento del libro ecléctico y un número de experiencias vitales, junto con la lectura incitante y el conocimiento de sí mismo, deberían derrotar los vicios de la ignorancia y la insensibilidad.

Aunque la doctrina de preparación, conocimiento y sensibilidad es admirable, uno debería esforzarse para minar la comodidad falsa que transmite. ¿En qué punto la gente puede decir que ha completado su aprendizaje o su experiencia vital? El problema con la adopción de esta forma de preparar al etnógrafo muy a pecho es que puede provocar un aire falso de seguridad, una afirmación autoritaria de certidumbre y finalidad que nuestros análisis no pueden tener. Todas las interpretaciones son provisionales; las realizan sujetos ubicados que están preparados para saber ciertas cosas y no otras. Aun

si son inteligentes, sensibles, de lenguaje fluido y capaces de moverse con facilidad en una cultura extraña, los buenos etnógrafos tienen sus límites y sus análisis siempre son incompletos. Así, comencé a desentrañar, por medio de mi propia pérdida, lo que los ilongotes me decían sobre sus pérdidas, y no mediante una preparación sistemática para la investigación de campo.

Mi preparación para comprender una pérdida severa empezó en 1970 con la muerte de mi hermano, poco después de cumplir veintisiete años. Al experimentar esta severa prueba junto con mis padres, adquirí cierta retrospectiva en el trauma de la pérdida de un hijo. Este punto de vista da cuenta de mi relato, descrito antes de forma parcial, sobre las reacciones de un hombre ilongote a la muerte de su séptimo hijo. Al mismo tiempo, mi pena era menor a la de mis padres, no podía imaginar la fuerza abrumadora de la ira posible en tal aflicción. Quizá mi posición previa es similar a la de muchos en la disciplina. Uno debería aceptar que el conocimiento etnográfico tiende a poseer la fuerza y limitaciones otorgadas por la relativa juventud de los trabajadores de campo que, en su mayor parte, no han sufrido pérdidas serias y que no podrían tener conocimiento personal de lo devastadora que puede ser, para el que se queda, la pérdida de un compañero.

En 1981, Michelle Rosaldo y yo comenzamos una investigación de campo entre los ifugaos del norte de Luzón, Filipinas. El 11 de octubre de ese año, ella caminaba por un sendero junto con dos compañeros ifugaos cuando sufrió una caída mortal de unos 20 metros hasta un río caudaloso por un precipicio. Cuando encontramos su cuerpo me encolericé. ¿Cómo podía abandonarme? ¿Cómo pudo ser tan tonta para caerse? Traté de llorar. Sollocé, pero la ira bloqueaba mis lágrimas. Poco menos de un mes más tarde, describí ese momento en mi diario: "Me sentía como en una pesadilla, todo el mundo se expandía y contraía, se hinchaba visual y hondamente. Bajé y encontré a un grupo de hombres, siete u ocho, de pie, quietos, callados, y me convulsioné y sollocé, pero no hubo lágrimas." Una experiencia anterior, en el cuarto aniversario de la muerte de mi hermano, me enseñó a reconocer a los sollozos convulsivos sin lágrimas, como una forma de ira. Esta ira me ha invadido en diversas formas y en varias ocasiones desde entonces; podía durar horas y en una ocasión varios días. Los rituales pueden despertar estos sentimientos, pero por lo general surgen de recordatorios inesperados (como el encuentro exasperante de los ilongotes con la voz de su tío muerto en la grabación).

Que quede claro que la aflicción no debe reducirse a ira, ni por mí ni por nadie.¹² Los estados de emociones profundas y poderosas

me abrumaron a veces juntas, a veces separadas. Experimenté el profundo dolor desgarrador de la pena casi insoportable, el frío cadavérico al percatarme de la finalidad de la muerte, el comienzo trémulo en mi abdomen que después se extendía a todo mi cuerpo, los lamentos tristes que salían sin quererlo y los frecuentes sollozos. Es por esto que mi propósito actual de revisar las comprensiones previas sobre la cacería de cabezas de los ilongotes y no un punto de vista general de la pena, se enfoca en la ira más que en otras emociones en la aflicción.

Los escritos en inglés necesitan especialmente enfatizar la ira en la aflicción. Aunque los terapeutas de la aflicción alientan por lo general a ser consciente de la ira entre el afligido, la cultura angloamericana de clase media superior tiende a ignorar la ira que pueden provocar las pérdidas devastadoras. Paradójicamente, este conocimiento convencional de la cultura, niega casi siempre la ira en la aflicción al mismo tiempo que los terapeutas alientan a los miembros de la comunidad invisible del afligido a hablar en detalle sobre la ira que sienten por sus pérdidas. La muerte de mi hermano, en combinación con lo que aprendí de la ira con los ilongotes (para ellos es un estado emocional que se celebra públicamente en vez de negarse), me permitió reconocer la experiencia de la ira.¹³

La ira ilongote y la mía se traslapan, más bien como dos círculos en parte sobrepuestos y en parte separados. No son idénticos. Junto con las similitudes asombrosas, las diferencias importantes en tono, forma cultural y consecuencias humanas distinguen la "ira", animando nuestras respectivas formas de afligirnos. Mis vívidas fantasías, por ejemplo, sobre un agente de seguros de vida que se negó a reconocer que la muerte de Michelle estaba relacionada con su trabajo, no me llevó a matarlo, a cortarle la cabeza y celebrar después. De esta forma ilustro la precaución metodológica de la disciplina contra la atribución temeraria de las experiencias y categorías de uno mismo con los miembros de otra cultura. No obstante, dichas advertencias contra las nociones superficiales de la naturaleza humana universal puede llevarse demasiado lejos y endurecerse en la doctrina también perjudicial de que todo ser humano me es ajeno, excepto por mi propio grupo. Uno espera alcanzar un equilibrio entre reconocer diferencias humanas grandes y el modesto axioma de que dos grupos humanos cualesquiera deben tener ciertas cosas en común.

Sólo una semana antes de terminar el borrador inicial de una primera versión de esta introducción, encontré la anotación en mi diario, escrita unas seis semanas después de la muerte de Michelle, en la que me juré que si volvía a escribir sobre antropología, lo haría empezando con "Aflicción e ira de un cazador de cabezas..." Mi dia-

rio continuaba con una reflexión más amplia sobre la muerte, la ira y la cacería de cabezas, mediante mi "deseo por una solución ilongote; se encuentran más en contacto con la realidad que los cristianos. Por ello, necesito encontrar un lugar para mi ira... y ¿podemos decir que una solución nuestra es mejor que la de ellos? ¿Podemos condenarlos cuando nosotros bombardeamos ciudades? ¿Es nuestra razón de ser más fuerte que la de ellos?" Todo esto fue escrito con desesperación e ira.

Alrededor de quince meses después de la muerte de Michelle, pude volver a escribir sobre antropología. Escribir la versión inicial de "Aflicción e ira de un cazador de cabezas" fue en verdad catártico, aunque no en la forma que uno imaginaría. La catarsis ocurrió antes, no después del término de la composición. Cuando la versión inicial de esta introducción se hallaba en mi mente, durante el mes anterior de comenzar a escribir, me sentía difusamente deprimido y enfermo con fiebre. Entonces, un día, una niebla casi literal se levantó y las palabras fluyeron. Parecía más bien que las palabras se escribían solas a través de mí.

El uso de mi experiencia personal sirve como vehículo para hacer que la calidad e intensidad de la ira en la aflicción ilongote sean más accesibles al lector que ciertos modos de composición más indiferentes. Al mismo tiempo, si se invoca la experiencia personal como una categoría analítica, se corre el riesgo de perder el interés. Los lectores hostiles podrían reducir esta introducción a un acto de duelo o un simple informe de mi descubrimiento sobre la ira posible en la aflicción. Francamente, esta introducción es eso y más. Un acto de duelo, un informe personal y un análisis crítico del método antropológico; al mismo tiempo abarca un número de procesos distinguibles que no pueden cancelarse entre sí. De igual forma, en la siguiente parte argumento que el ritual, en general, y la cacería de cabezas ilongote, en particular, forman la intersección de procesos sociales múltiples coexistentes. Además de revisar el informe etnográfico, la afirmación principal que se hace aquí trata de cómo mi propio duelo y la consecuente reflexión sobre la aflicción, ira y cacería de cabezas de los ilongotes suscitan problemas metodológicos de interés general en la antropología y en las ciencias humanas.

LA MUERTE EN ANTROPOLOGÍA

La antropología favorece las interpretaciones que igualan a la "profundidad" analítica con la "elaboración" cultural. Muchos estudios se enfocan en las arenas en donde uno puede observar eventos for-

males y repetitivos, como ceremonias, rituales y juegos. De igual forma, los estudios de juegos de palabras se dirigen más a las bromas como los monólogos programados que a los intercambios libres e improvisados de chistes ingeniosos. La mayoría de los etnógrafos prefieren estudiar eventos que tengan espacios definidos, con centros marcados y orillas limitadas. A veces también tienen mitades y extremos. Históricamente parecen repetir estructuras idénticas, haciendo las cosas como se hacían ayer. Sus calidades de definición fija liberan a dichos eventos del desorden de la vida diaria, de forma que puedan "leerse" como artículos, libros o, como ahora los llamamos, *textos*.

Guiados por su énfasis en entidades autónomas, las etnografías escritas según las normas clásicas, consideran a la muerte como un ritual en vez de una desdicha. Incluso, los subtítulos de ciertas etnografías recientes sobre la muerte hacen énfasis en el ritual. *Death in Murelaga* (Muerte en Murelaga), de William Douglas, se subtitula *Funerary Ritual in a Spanish Basque Village* (Ritual funerario en un pueblo vasco español); *Celebrations of Death* (Celebraciones de la muerte), de Richard Huntington y Peter Metcalf, tiene por subtítulo *The Anthropology of Mortuary Ritual* (La antropología del ritual funerario); *A Borneo Journey into Death* (Un viaje Borneo a la muerte), de Peter Metcalf, se subtitula *Berawan Eschatology from Its Rituals* (Escatología berawan de sus rituales).¹⁴ El ritual en sí se define por su formalidad y rutina; bajo dichas descripciones, más bien se parece a una receta, un programa fijo o un libro de buenas maneras, que un proceso humano abierto.

Las etnografías que de esta forma eliminan las emociones intensas, no sólo distorsionan sus descripciones, sino que también descartan variables clave potenciales de sus explicaciones. Cuando el antropólogo William Douglas, por ejemplo, anuncia su proyecto en *Death in Murelaga*, explica que su objetivo es usar a la muerte y al ritual funerario "como un dispositivo heurístico para abordar el estudio de la sociedad rural vasca".¹⁵ En otras palabras, el objetivo principal de estudio es la estructura social, no la muerte y por lo tanto la aflicción tampoco. El autor comienza su análisis diciendo: "La muerte no siempre es fortuita e impredecible".¹⁶ Continúa describiendo cómo una vieja mujer, aquejada por las dolencias de su edad, recibe de buena gana a la muerte. La descripción carece de la perspectiva de los sobrevivientes más afligidos, y vacila en cambio entre aquellos de la vieja mujer y un observador indiferente.

Sin duda, algunas personas llevan una vida plena y sufren tanto en su senectud, que aceptan con gusto el alivio que la muerte puede proporcionarles. Sin embargo, el problema en la creación del estu-

dio de un caso principal en una etnografía, concentrado en "una muerte muy fácil"¹⁷ (empleo el título de Simone de Beauvoir con ironía, al igual que ella) no es sólo la falta de exposición, sino que también hace que la muerte, en general, parezca como una rutina para los sobrevivientes como supuestamente lo fue para el difunto. ¿Los hijos e hijas de la vieja mujer no se conmovieron con su muerte? El estudio del caso muestra menos sobre cómo se enfrenta la gente con la muerte, que cómo la muerte puede parecer un ritual; por lo tanto se ajusta al punto de vista del autor respecto de ritual funerario como un despliegue mecánico programado de actos prescritos. "Para el vasco", dice Douglas, "el ritual es orden y la orden es ritual".¹⁸

Douglas captura sólo un extremo en el rango de posibles muertes. Si acentuamos los aspectos rutinarios del ritual se encubre de forma conveniente la agonía de muertes inesperadas, como los padres que pierden a un hijo o una madre que muere durante el parto. En esas descripciones se esconden las agonías de los sobrevivientes que salen de la confusión, cambiando poderosos estados emocionales. Aunque Douglas reconoce la distinción entre los miembros afligidos del grupo familiar del difunto y el grupo ritualista más público, escribe la narración, en su mayor parte, desde el punto de vista de este último. Encubre la fuerza emocional de la aflicción, reduciendo el ritual funerario a una rutina de orden.

Con seguridad los seres humanos se duelen tanto en escenas rituales como en marcos informales de la vida cotidiana. Consideremos la prueba clara y contundente en el relato antropológico clásico de Godfrey Wilson sobre "convenciones de sepultura" entre los nyakyusa de Sudáfrica:

Por lo menos algunos de los que asisten a una sepultura nyakyusa están conmovidos por la aflicción. He escuchado a la gente lamentarse de la muerte de un hombre en la conversación ordinaria; he visto a un hombre, cuya hermana acaba de morir, caminar hacia su tumba y llorar en silencio sin ninguna demostración de aflicción; y escuché de un hombre que se suicidó por su aflicción ante un hijo muerto.¹⁹

Vea que todos los casos que Wilson presencié o escuché, suceden fuera de la esfera limitada del ritual formal. La gente conversa entre sí, camina sola y llora en silencio, o en un impulso comete suicidio. La labor de afligirse, quizá universal, ocurre dentro de actos rituales obligatorios, así como en marcos más cotidianos donde la gente se halla sola o con parientes cercanos.

En las ceremonias de sepultura nyanyusa, los estados de emociones fuertes se presentan también en el ritual en sí, que es más que una serie de actos obligatorios. Los hombres dicen que bailan las pa-

siones de su desdicha, la cual incluye una mezcla compleja de ira, temor y aflicción:

"Esta danza de guerra (*ukukina*)", dice un viejo, "es un duelo; nos lamentamos por el hombre muerto. Bailamos porque hay una guerra en nuestros corazones. Una pasión de aflicción y miedo nos exaspera (*ihyojo likusila*)"... *Ehyojo* significa pasión o aflicción, ira o miedo; *ukusila* quiere decir molestar o exasperar de manera insoportable. Un hombre explicó de esta forma el *ukusila*: "Si un hombre me insulta continuamente, me exaspera (*ukusila*), de modo que quiero pelear con él". La muerte es un evento espantoso y doloroso que exaspera a los hombres relacionados y les infunde el deseo de pelear.²⁰

Las descripciones de la danza y las peleas subsecuentes, incluso asesinatos, proporcionan amplia evidencia de la intensidad emocional involucrada. El testimonio claro de los informantes de Wilson pone de manifiesto que los etnógrafos pueden estudiar aun los sentimientos más intensos.

A pesar de excepciones como Wilson, la regla general parece ser que uno debería ordenar las cosas, secando las lágrimas e ignorando los berrinches. La mayoría de los estudios antropológicos sobre la muerte eliminan las emociones, asumiendo la posición de observadores indiferentes.²¹ Por lo general esos estudios fusionan el proceso ritual con el proceso del duelo, igualan el ritual con lo obligatorio e ignoran la relación entre ritual y vida diaria. La inclinación que favorece al ritual formal pone en riesgo la suposición de respuestas a preguntas esenciales. Por ejemplo, ¿los rituales siempre revelan la profundidad cultural?

La mayoría de los analistas que ponen al mismo nivel la muerte con el ritual funerario, asumen que los rituales almacenan sabiduría encerrada como si fuera un microcosmos de su macrocosmos cultural envolvente. Un estudio reciente de la muerte y el duelo, por ejemplo, comienza por afirmar con seguridad que los rituales engloban "la sabiduría colectiva de muchas culturas".²² Aun así, esta generalización debe requerir una investigación detallada contra un rango más amplio de hipótesis alternas.

En extremos opuestos, los rituales muestran ya sea profundidad cultural o se desbordan en trivialidades. En el primer caso, los rituales sí encierran la sabiduría de una cultura; en el segundo, actúan como catalizadores que precipitan procesos cuya exposición ocurre en meses subsecuentes y hasta años. Muchos rituales, por supuesto, logran los dos aspectos, combinando cierta sabiduría con una dosis similar de trivialidad.

Mi experiencia con la aflicción y los rituales encaja con el modelo de trivialidades y catálisis, más que con el de la cultura profunda microcósmica. Hasta un análisis cuidadoso del lenguaje y la acción simbólica durante dos funerales en los que fui doliente principal, revelarían muy poco sobre la experiencia de la aflicción.²³ Claro, esta declaración no debe llevar a alguien a establecerlo como universal sólo por el conocimiento personal de alguien más. En cambio debe alentar a los etnógrafos a cuestionarse si la sabiduría de un ritual es profunda o convencional, y si su proceso es transformador o sólo un simple paso en una serie prolongada de rituales y eventos cotidianos.

En el intento por comprender la fuerza cultural de la ira y otros estados emocionales poderosos, tanto el ritual formal como las prácticas informales de la vida cotidiana, nos proporcionan un discernimiento crucial. Así, las descripciones culturales deberían seleccionar la fuerza y la densidad; deberían ampliarse de rituales bien definidos a innumerables prácticas menos circunscritas.

AFLICCIÓN, IRA Y CACERÍA DE CABEZAS ILONGOTE

Cuando se trata de la cacería de cabezas ilongote, la perspectiva del ritual como almacén de sabiduría colectiva, la alinea con un sacrificio expiatorio. Los incursores llaman a los espíritus de las víctimas potenciales, realizan sus despedidas rituales y buscan presagios favorables a lo largo del camino. Los hombres ilongotes recuerdan muy bien el hambre y las privaciones que soportan durante días y a veces semanas, necesarias para mudarse cuidadosamente al lugar donde preparan la emboscada y esperan a la primera persona que pase. Una vez que los incursores matan a sus víctimas desechan la cabeza en vez de conservarla como trofeo. Al arrojarla, por analogía, descartan también las cargas de su vida, incluyendo la ira en su aflicción.

Antes de una incursión, los hombres describen su estado vital, diciendo que las cargas de la vida los han hecho pesados y enmarañados, como un árbol con enredaderas. Explican que una incursión exitosa los hace sentir ligeros de paso, y vigorosos de complejión. La energía colectiva de la celebración con sus canciones, música y danzas les proporciona a los participantes una sensación de bienestar. El ritual expiatorio incluye la depuración y catarsis.

El análisis que se esbozó considera el ritual como un proceso autónomo infinito. Sin negar el discernimiento en este enfoque, también deben considerarse sus límites. Imagine por ejemplo rituales de

exorcismo descritos como si se completaran en sí, en vez de estar unidos a procesos mayores que se desarrollan antes del periodo ritual y después de éste. ¿Por medio de qué procesos la persona afligida se recupera o sigue afligida después del ritual? ¿Cuáles son las consecuencias sociales de recuperación o de ausencia de ésta? Si no se consideran estas cuestiones, se disminuye la fuerza de dichas aflicciones y terapias para las que el ritual formal es sólo una fase. Otras preguntas se aplican a sujetos de diferente ubicación, incluyendo a la persona afligida, el curador y la audiencia. En todos los casos, el problema abarca el delineamiento de procesos que ocurren antes, durante y después del momento del ritual.

Llamemos a la noción de la estera autónoma de la actividad cultural profunda, el *punto de vista microcósmico*, y a un punto de vista alterno, el *ritual como una intersección transitada*. En el segundo caso, el ritual aparece como un lugar en el que se intersectan un número de procesos sociales distintos. Las encrucijadas sólo proporcionan un espacio para recorrer distintas trayectorias, en vez de contenerlas en una forma de encapsulación total. Desde esta perspectiva, la cacería de cabezas ilongote permanece en la confluencia de tres procesos analíticamente separables.

El primer proceso se ocupa de discernir la ocasión oportuna para la incursión. Las condiciones históricas determinan las posibilidades para una cacería, que varían de frecuentes a probables, improbables e imposibles. Estas condiciones incluyen los esfuerzos pacíficos coloniales americanos, la gran depresión, la segunda guerra mundial, los movimientos revolucionarios en planicies circundantes, feudos entre grupos ilongotes y la declaración de la ley marcial en 1972. Los ilongotes usan la analogía de cazar, para hablar de esas vicisitudes históricas. Así como los cazadores ilongotes dicen que no pueden saber cuándo se cruzará un animal en su camino o si sus flechas darán en el blanco, así también ciertas fuerzas históricas que condicionan su existencia, están fuera de su control. Mi libro *Ilongot Headhunting 1883-1974* (Cacería de cabezas ilongote) explora el impacto de factores históricos en su cacería.

Segundo, los jóvenes que entran en edad sufren un periodo largo de turbulencia personal en el que no desean nada tanto como cortar una cabeza. En este lapso problemático, buscan a la compañera de su vida y contemplan el trastorno traumático de separarse de sus familias originales y entrar a la de su esposa como extraños. Los jóvenes lloran, cantan y estallan en ira por su violento deseo de cortar una cabeza y usar los codiciados aretes de calao rojo que adornan las orejas de los hombres que, como dicen los ilongotes, ya han llegado (*tabi*). Volátiles, envidiosos, apasionados (por lo menos según

su propio estereotipo cultural para el joven soltero [*buintaw*]), constantemente anhelan cortar una cabeza. Michelle y yo comenzamos el trabajo de campo entre los ilongotes sólo un año después de que abandonamos a nuestros hijos solteros: de ahí nuestra pronta empatía con la turbulencia juvenil. El libro de Michelle sobre las nociones ilongotes de identidad, explora la ira apasionada de los jóvenes que llegan a la mayoría de edad.

Tercero, los hombres mayores se ubican de forma diferente que sus contrapartes más jóvenes. Debido a que ya han decapitado a alguien, pueden usar los aretes de calao rojo que tanto ambicionan los jóvenes. Su deseo por cazar crece menos que el torbellino crónico adolescente, es por agonías intermitentes de pérdida. Después de la muerte de alguien cercano, los hombres mayores a menudo se imponen votos de abstinencia, que se anulan el día en que participan en una cacería exitosa. Estas muertes pueden cubrir una variedad de casos, desde la muerte literal, ya sea por causas naturales o decapitación, hasta la muerte social donde, por ejemplo, la esposa de un hombre escapa con otro. En todos los casos, la ira nacida de una pérdida devastadora anima el desco de los hombres mayores por cazar. Esta ira en el abandono, es irreductible porque no se puede explicar en un nivel más profundo. Aunque ciertos analistas discuten este punto de vista, la unión de aflicción, ira y cacería de cabezas no tiene otra explicación.

Mi primer entendimiento sobre la cacería de cabezas ilongote careció del significado total de cómo experimentan la pérdida y la ira los hombres mayores. Estos hombres se mostraron difíciles en este contexto porque son ellos, y no la juventud, quienes marcan la pauta en la cacería. Su ira es intermitente, mientras que en los jóvenes es continua. En la ecuación de la cacería de cabezas, los hombres mayores son la variable, y los jóvenes, la constante. En el aspecto cultural, los hombres mayores están dotados de conocimiento y vigor que los jóvenes aún no adquieren; por lo tanto cuidan (*saysay*) y guían (*bukur*) a los jóvenes durante la incursión.

En un estudio preliminar de la literatura sobre cacería de cabezas, encontré que el alza de las prohibiciones de duelo ocurre con frecuencia después de cortar una cabeza. La noción de que la ira de estos hombres los impulsa a cortar cabezas, es más pausable que aquellas "explicaciones" frecuentes respecto de la cacería de cabezas como la necesidad de adquirir "cosas del alma" místicas o nombres personales.²⁴ Debido a que la disciplina rechaza correctamente los estereotipos del "salvaje sanguinario", debe investigar cómo los cazadores de cabezas crean un deseo intenso por decapitar a otros seres humanos. La ciencias humanas deben explorar la fuerza cultural

de las emociones para delinear las pasiones que provocan ciertas formas de conducta humana.

RESUMEN

El etnógrafo, como sujeto ubicado, comprende ciertos fenómenos humanos mejor que otros. Él o ella ocupa un puesto o lugar estructural y observa desde un ángulo particular. Hay que considerar, por ejemplo, que la edad, género, su condición de extraño y la asociación con el régimen neocolonial, influyen lo que el etnógrafo aprende. El concepto de ubicación también se refiere a la forma en que las experiencias cotidianas permiten o inhiben ciertos tipos de discernimiento. En el caso inmediato, ninguna experiencia me preparó para imaginarme una ira en la aflicción, sino hasta después de la muerte de Michelle Rosaldo en 1981. Sólo entonces me encontré en posición de entender la fuerza de las declaraciones repetidas por los ilongotes respecto de la aflicción, ira y cacería de cabezas. De la misma forma, los susodichos nativos también son sujetos ubicados que poseen una mezcla distintiva de perspicacia y ceguera. Considere las posiciones estructurales de los viejos contra los jóvenes, o las posiciones diferentes de los dolientes principales contra aquellos que no los son. Mi discusión de los escritos antropológicos sobre la muerte a menudo logra sus efectos, invirtiendo las posiciones.

La profundidad cultural no siempre es igual a la elaboración cultural. Pensemos simplemente en el orador que piratea. El lenguaje usado puede parecer elaborado cuando apila palabra tras palabra, pero no es profundo. La profundidad debería separarse de la presencia o ausencia de elaboración. De igual forma, las explicaciones de una línea pueden ser vacías o medulares. El concepto de fuerza da lugar a una intensidad resistente en la conducta humana que puede suceder con la elaboración densa asociada convencionalmente con la profundidad cultural o sin ella. Aunque sin la elaboración del discurso, canción o ritual, la ira de los ilongotes mayores que sufrieron pérdidas devastadoras puede tener fuertes consecuencias, los impulsa a decapitar a otros seres humanos. Así, la noción de la fuerza involucra tanto la intensidad afectiva como consecuencias importantes que se despliegan después de mucho tiempo.

Así mismo, los rituales no siempre encierran una sabiduría cultural profunda. A veces contienen la sabiduría de Polonio. Aunque ciertos rituales reflejan y crean valores fundamentales, otros sólo acercan a la gente y proporcionan trivialidades que les permiten continuar con sus vidas. Los rituales sirven como vehículos para pro-

cesos que ocurren tanto antes como después del periodo de su realización. Los rituales funerarios, por ejemplo, no "contienen" todos los procesos complejos de la aflicción. El ritual y la aflicción no deben chocar uno contra otro porque ni se encierran ni se explican por completo. En cambio, los rituales son a menudo puntos a lo largo de un número de trayectorias procesales más largas; de ahí mi imagen del ritual como una encrucijada donde se intersectan los distintos procesos de la vida.²⁵

La noción de ritual como una intersección transitada, anticipa el avalúo crítico del concepto de cultura desarrollado en los siguientes capítulos. En contraste con el punto de vista clásico, que ubica a la cultura como un todo autónomo constituido de patrones coherentes, la cultura también puede ser concebida como una formación más poderosa de intersecciones donde los procesos se entrelazan dentro de los límites o más allá de éstos. Dichos procesos heterogéneos derivan con frecuencia de las diferencias de edad, género, clase, raza y orientación sexual.

Este libro argumenta que una transformación en los estudios culturales ha desgastado las concepciones, antes dominantes, de la verdad y la objetividad. La verdad del objetivismo — absoluto, universal y eterno — ha perdido su *status* de monopolio. Ahora compite en términos más parejos con las verdades de estudios de casos que están más incrustados en contextos locales, configurados por intereses locales y coloreados por percepciones locales. La agenda del análisis social ahora incluye no sólo verdades eternas y generalizaciones de aspecto legal, sino también procesos políticos, cambios sociales y diferencias humanas. Términos como *objetividad*, *neutralidad* e *imparcialidad* se refieren a las ubicaciones del sujeto una vez que se le ha dotado de gran autoridad constitucional, aunque se discute que no son ni más ni menos válidos que los de actores sociales más comprometidos pero igual de perceptivos. El análisis debe aceptar que sus objetivos de análisis también son sujetos analizantes que interrogan de forma crítica a los etnógrafos — sus escritos, su ética y política.

sentido de que lo creamos una cosa maravillosa y que afirmemos que cuantos más abortos, mayor será el bienestar de la sociedad; somos "antiabortistas" por razones muy diferentes que no necesito recitar. En este marco, la doble negación no se aplica de la manera usual; aquí es donde recaen sus atracciones retóricas. Le permite a uno rechazar algo sin comprometerse con los que se rechaza.³

Así, Geertz puede atacar el "antirrelativismo" sin comprometerse a su versión de "relativismo", o a cualquier otra variedad de visión "no forzada". Su crítica libera a los científicos sociales interpretativos de tratar de defender posturas que se les atribuyen y que nunca sostuvieron. Aquellos de nosotros que deseamos descentralizar el objetivismo, no hemos sido defensores de su supuesta oposición — subjetivismo, relativismo o cualquier palabra de bandera roja que se ondee en esta época.

Mi sátira política de intenciones serias proporciona un contexto más amplio para este libro. En mi opinión, la batalla actual sobre qué tan bien hay que preparar a los estudiantes para la vida en el siglo veintiuno gira alrededor de cuestiones de grado e importancia de las diferencias humanas, ya el cambio o el estancamiento es el estado natural de la sociedad, y a qué grado la lucha prolongada moldea el curso de los sucesos humanos. En el nivel de los estudios culturales interdisciplinarios, el debate trata con los programas competitivos de investigación, que difieren en sus objetivos, en lo que quieren saber, y no simplemente en sus métodos, es decir, en cómo llegan a saber lo que quieren saber. La elección de lo que queremos conocer es principalmente política y ética, de ahí la intensidad de los sentimientos que despierta el conflicto.

NOTAS

INTRODUCCIÓN

Una versión previa de este capítulo apareció como "Aflición e ira de un cazador de cabezas: Sobre la fuerza cultural de las emociones", en *Text, Play and Story: The Construction and Reconstruction of Self and Society*, ed. Edward M. Bruner (Washington, D.C.: Sociedad Etnológica Norteamericana, 1984), pp. 178-195.

¹Al contrastar las formas marroquíes y las javanesas de misticismo, Clifford Geertz cree necesario distinguir la "fuerza" del patrón cultural desde su "alcance" (Clifford Geertz, *Islam Observed* [New Haven, Conn.: Yale University Press, 1968]). Distingue la fuerza desde el alcance en esta forma: "Por 'fuerza' me refiero a la minuciosidad con la que un patrón así se internaliza en las personalidades de los individuos que lo adoptan, su centralidad o marginalidad en sus vidas." (p. 111.) "Por otro lado, por 'alcance' me refiero a la variedad de contextos sociales dentro de los que las consideraciones religiosas se califican como de importancia más o menos directa." (p. 112.) En sus obras posteriores, Geertz desarrolló la noción de alcance más que la de fuerza. A diferencia de Geertz, que enfatiza los procesos de internalización dentro de las personalidades individuales, mi empleo del término *fuerza* subraya el concepto del sujeto ubicado.

²Desde hace tiempo los antropólogos han estudiado el vocabulario de las emociones en otras culturas (véase, Hildred Geertz, "The vocabulary of Emotion: A Study of Javanese Socialization Processes", *Psychiatry* 22 (1959): 225-237). Para una revisión reciente sobre escritos antropológicos, véase Catherine Lutz and Geoffrey M. White, "The Anthropology of Emotions", *Annual Review of Anthropology*, 15 (1968): 405-436.

³Las dos etnografías sobre los ilongotes son de Michelle Rosaldo, *Knowledge and Passion: Ilongot Notions of Self and Social Life* (New York: Cambridge University Press, 1980), y Renato Rosaldo, *Ilongot Headhunting, 1883-1974: A Study in Society and History* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1980). Nuestra investigación

de campo entre los ilongotes fue financiada con una beca predoctorado de la Fundación Nacional de Ciencia, las Donaciones GS-1509 y GS-40788 para la Investigación de la Fundación Nacional de Ciencia, y un Premio Mellon para la facultad subalterna de la Universidad Stanford. Una Donación Fulbright financió la estancia de dos meses en las Filipinas durante 1981.

⁴Para que la rechazada hipótesis insan no parezca improbable, uno debe mencionar que por lo menos un grupo sí se enlaza con una versión de la teoría del intercambio sobre la cacería de cabezas. Peter Metcalf lo documenta entre los berawan de Borneo "La muerte tiene una cualidad de reacción en cadena. Existe una considerable ansiedad de que, a menos que algo se haga para romper la cadena, la muerte seguirá para siempre. Ahora la lógica de esto es simple: el alma inquieta mata, y así crea más almas inquietas" (Peter Metcalf, *A Borneo Journey into Death: Berawan Eschatology from Its Rituals* [Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 1982], p. 127).

⁵R. Rosaldo, *Ilongot Headhunting, 1883-1974*, p. 286.

⁶Ibid., p. 288.

⁷M. Rosaldo, *Knowledge and Passion*, p. 33.

⁸Véase A. R. Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society* (Londres: Cohen and West, Ltd., 1952), pp. 133-52. Para un debate más amplio sobre las "funciones" del ritual, véanse los ensayos de Bronislaw Malinowski, A. R. Radcliffe-Brown, George C. Homans, en *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach* (4a. ed.), ed. William A. Lessa y Evon Z. Vogt (Nueva York: Harper and Row, 1979) pp. 37-62.

⁹Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (Nueva York: Charles Scribner's Sons, 1958).

¹⁰Un antecedente clave a lo que yo he llamado el "sujeto ubicado" se halla en la obra de Alfred Schutz, *Collected Papers*, vol. 1, *The Problem of Social Reality*, ed. e introd. de Maurice Natanson (The Hague: Martinus Nijhoff, 1971). Véase también, Aaron Cicourel, *Method and Measurement in Sociology* (Glencoe, Ill.: The Free Press, 1964) y Gerald Berreman, *Behind Many Masks: Ethnography and Impression Management in a Himalayan Village*, Monografía núm. 4 (Ithaca, N. Y.: Society for Applied Anthropology, 1962). Para un artículo antropológico previo sobre la forma en que los sujetos de diferente ubicación interpretan la "misma" cultura en formas distintas, véase John W. Bennett, "The Interpretation of Pueblo Culture", *Southwestern Journal of Anthropology* 2 (1946): 361-374.

¹¹Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (Nueva York: Basic Books, 1974) y *Local Knowledge: Further Essays in Interpretative Anthropology* (Nueva York: Basic Books, 1983).

¹²Aunque la ira se presenta con frecuencia en la aflicción como virtualmente universal, sí ocurren ciertas excepciones notables. Clifford Geertz, por ejemplo, describe los funerales javaneses como sigue: "El ambiente del funeral javanés no es de aflicción histérica, de sollozos contenidos o de gritos formalizados de dolor por la partida del fallecido. En cambio, se trata de una despedida calmada, reservada y casi lánguida, una breve renuncia ritualizada de una relación que ya no es posible." (Geertz, *The Interpretation of Cultures*, p. 153.) En una perspectiva de cultura transversal, la ira en la aflicción se presenta en diversos grados (incluyendo cero), en diferentes formas y con diferentes consecuencias.

¹³La noción ilongote de ira (*liget*) se considera como peligrosa en sus excesos violentos, pero también como una exaltación de vida, ya que proporciona energía para el trabajo. Véase la extensa discusión en M. Rosaldo, *Knowledge and Passion*.

¹⁴William Douglas, *Death in Murelaga: Funerary Ritual in a Spanish Basque Village* (Seattle: University of Washington Press, 1969); Richard Huntington y Peter Metcalf,

Celebrations of Death: The Anthropology of Mortuary Ritual (Nueva York: Cambridge University Press, 1979); Metcalf, *A Borneo Journey into Death*.

¹⁵Douglas, *Death in Murelaga*, p. 209.

¹⁶Ibid., p. 19.

¹⁷Simone de Beauvoir, *A Very Easy Death* (Harmondsworth, Reino Unido: Penguin Books, 1969).

¹⁸Douglas, *Death in Murelaga*, p. 75.

¹⁹Godfrey Wilson, *Nyakyusa Conventions of Burial* (Johannesburgo: The University of Witwatersrand Press, 1939), pp. 22-23. (Reimpresión de *Bantu Studies*).

²⁰Ibid., p. 13.

²¹En su estudio de obras sobre la muerte, publicadas durante 1960, por ejemplo, Johannes Fabian encontró que las cuatro revistas principales de antropología sólo portaban nueve documentos sobre el tema; la mayoría de éstos "trataban sólo con los aspectos puramente ceremoniales de la muerte" (Johannes Fabian, "How Others Die. Reflections on the Anthropology of Death", en *Death in American Experience*, ed. A. Mack [Nueva York: Schocken, 1973], p. 178).

²²Huntington y Metcalf, *Celebrations of Death*, p. 1.

²³Se discute si el ritual funciona de manera diferente para aquellos que se encuentran más afligidos por cierto fallecimiento, que para los más ajenos. Los funerales pueden distanciar a los primeros de las emociones abrumadoras en tanto que pueden atraer a los segundos hacia sentimientos muy fuertes (véase T. J. Scheff, *Catharsis in Healing Ritual, and Drama* [Berkeley: University of California Press, 1979]). Dichos aspectos pueden investigarse mediante la noción del sujeto ubicado.

²⁴Para una discusión de los motivos culturales sobre la cacería de cabezas, véase Robert McKinley, "Human and Proud of It! A Structural Treatment of Headhunting Rites and the Social Definition of Enemies", en *Studies in Borneo Societies: Social Process and Anthropological Explanation*, ed. G. Appell (DeKalb, Ill.: Center for Southeast Asian Studies, Northern Illinois University, 1976), pp. 96-126; Rodney Needham, "Skulls and Causality", *Man*, 11 (1976): 71-88; Michelle Rosaldo "Skulls and Causality", *Man*, 12 (1977): 168-170.

²⁵Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice* (Nueva York: Cambridge University Press, 1977), p. 1.

CAPÍTULO 1

¹Ruth Benedict, *Patterns of Culture* (Boston: Houghton Mifflin, 1959 [orig. 1934]).

²Esta generalización admite excepciones, sobre todo durante 1920 y 1930, cuando una agenda "difusionista" en la antropología abrió paso a una más "funcionalista". Los difusionistas veían a la cultura como una recopilación de "rasgos" que fueron dados y pedidos de un grupo a otro; se preguntaban por los grados de resistencia y receptividad de prestar, y si los rasgos se difundían necesariamente en montones o no ("adhesiones necesarias contra las accidentales"). Los difusionistas consideraban que la cultura tenía límites porosos, pero cuestiones de importancia restada sobre el patrón interno. Cuando la teoría funcionalista tomó posesión, las investigaciones en el grado del patrón cultural saltaron a suposiciones que estaban fuera de cuestión. Para críticas históricas detalladas sobre la sobresistematización del concepto de cultura durante el período clásico temprano (1921-1945), véase George W. Stocking, Jr., "Ideas and Institutions in American Anthropology: Thoughts Toward a History of the Interwar Years", en *Selected Paper from the American Anthropologist, 1921-1945*, ed. George W. Stocking, Jr. (Washington, D. C.: American Anthropological Association, 1976), pp. 1-49; James Clifford, "On Ethnographic Surrealism", en *The Predicament*