

Los viejos órdenes del caos Un diálogo entre algunas representaciones de la inestabilidad y del cambio social en la antropología social*

Juan Javier Rivera Andía**

Una muchacha... preguntó por el maestro Eckehart. El portero le dijo: "¿A quién debo anunciarle?", y ella le respondió: "No lo sé"... el maestro Eckehart le dijo entonces: "...debes explicarme más claramente lo que quieres decir". Y ella habló así: "Si fuera una muchacha, poseería todavía mi primera inocencia; si fuera una mujer, daría a luz dentro de mi alma la palabra eterna; si fuera un hombre, lucharía contra el mal con energía; si fuera una señora, poseería a mi único y amado esposo, la fidelidad; si fuese una viuda, suspiraría sin descanso por mi único amado; si fuese una doncella estaría en respetuosa sumisión; si fuese una sirvienta, me sometería humildemente a Dios y a las criaturas; si fuese un servidor, trabajaría arduamente y serviría a mi señor con toda mi voluntad y sin réplica. Pero no soy nada de todo esto; no soy más que una cosa como cualquier otra y así voy por el mundo". Cuando el maestro Eckehart volvió con sus hermanos les dijo: "Creo que acabo de escuchar a la más pura de todas las criaturas humanas que podría hallarse en parte alguna".

Eckehart de Hochheim (*El libro del consuelo divino*)

En este artículo, pretendemos iluminar, mediante la comparación de sus concepciones de la inestabilidad social, los alcances de ciertas teorías sociológicas de gran influencia. Intentaremos, pues, desentrañar las connotaciones del vocabulario usado por el diálogo sobre la inestabilidad social que ellas establecen, un diálogo que creemos que vale la pena explicitar. Las consideraciones finales de este trabajo son sólo aproximaciones que, en adelante, esperamos corroborar y trabajar con mayor rigor y mayor uso de fuentes.

Nuestro trabajo comparará, fundamentalmente, tres teorías sociológicas clásicas que han marcado en gran medida los trabajos de varias generaciones de investigadores sociales. Esta comparación pretende indagar una forma generalizada de representar los fenómenos sociales en las teorías. Este tipo de representación clasifica los hechos entre aspectos formales e informales, entre aspectos que requieren de mediaciones y otros que abomina de ellas. Para lograr esta clasificación, estas teorías apelan a metáforas que oponen lo estable y lo inestable, lo jerárquico y lo igualitario, lo pautado y lo espontáneo, lo cotidiano y lo extraordinario, lo estático y lo dinámico. Nos acercaremos a estas teorías para mostrar cómo influyen en la observación y el análisis de los hechos sociales.

Se ha sugerido que la teoría sociológica clásica está, desde Hobbes y Durkheim¹, dominada por "el miedo al caos" (Rosaldo 1992). Es probable que la

* Agradecemos a Guillermo Rochabrún, Norma Fuller y Jean Marie Ansión, por su interés y sus sugerencias acerca de algunas versiones preliminares de este artículo.

** Antropólogo. Pontificia Universidad Católica del Perú.

subestimación de las actividades intelectuales – la negación del escepticismo y de un espíritu crítico, por ejemplo - de los individuos de las sociedades etnográficas se deba a este temor recurrente. Esta tendencia se basa en un presupuesto traducible en los siguientes términos: la regulación, la policía, es indispensable al hombre; sin ella se destruiría irremediabilmente. ¿La teoría antropológica habría terminado incapaciándose para la observación – y, por lo tanto, para el análisis - de fenómenos sociales ambiguos y ambivalentes², del “caos” y la “anarquía”?

Salir de esta tendencia implicaría rescatar las características no completamente definidas de las acciones sociales, considerar los esquemas sólo como pasos previos para su comprensión, preguntarse cómo se juega con las normas sociales, cómo se las toma con creatividad. Es posible, incluso, que sean precisamente aquellas “desviaciones” las productoras de significados.

1. Tres autores: Leach, Turner y Weber

Compararemos dos teorías antropológicas clásicas y publicadas con sólo tres años de diferencia: la de Edmund Leach (en 1964) y la de Victor Turner (en 1967). Es de notar que, a pesar de sus coincidencias, ninguno de los autores haya hecho referencia alguna al otro en ningún momento. Luego de mostrar sus similitudes, nos remitiremos a un aspecto de la teoría sociológica clásica diseñada por uno de los padres de la sociología: Max Weber. También llama la absoluta falta de referencias de los dos primeros autores a este clásico.

Edmund Leach es uno de los investigadores que más enfáticamente ha resaltado la carencia teórica de la antropología frente a la inestabilidad, el cambio y la ambigüedad. Leach afirma que un sistema social en “equilibrio estable” es una ilusión; una ficción que sólo es posible al nivel de las ideas, pero no de los hechos. Se trata de una hipótesis de los antropología heredada de los evolucionistas. Leach critica “el conjunto burdamente supersimplificado de supuestos referentes al equilibrio social” propio de la antropología social inglesa. En el caso de la organización social *kachin*, por ejemplo, encuentra una “inconsistencia funcional” intrínseca:

... yo no considero que los sistemas sociales son una realidad natural. En mi concepción, los hechos de la etnografía y de la historia sólo pueden parecer estar ordenados de forma sistemática si imponemos sobre estos hechos una invención del pensamiento... el sistema es un asunto de relaciones entre conceptos y no de relaciones “verdaderamente existentes” dentro de los datos fácticos puros... La analogía orgánica es útil a veces, pero la sociedad no es un organismo ni siquiera una máquina (1976: 14-15).

¹ Hobbes justifica el Estado ordenador como la única forma viable de evitar la aniquilación mutua de los hombres. Durkheim, por su parte, sobrestima la dimensión social: basta recordar su definición de la idea de Dios como una divinización o hierofanía de la sociedad. Jack Goody atribuye los aspectos criticables de la teoría estructuralista de Lévi-Strauss a su deuda con Emile Durkheim.

² Otra propuesta ligada a este tipo de crítica es la de Clifford Geertz: el énfasis en las diferencias entre culturas debe sobreponerse a la búsqueda de supuestas cualidades o estructuras comunes a todas ellas.

El autor propone, pues, una distinción radical:

entre la estructura que puede existir dentro de un conjunto de categorías verbales y la falta de estructura que normalmente existe dentro de cualquier conjunto de hechos empíricos directamente observados (1976: 15).

Leach está, pues, abogando por un reconocimiento de las inconsistencias. Corroboraremos esta posición antes de compararla con las tesis de Turner y Weber.

En sus reflexiones acerca del poder en *Economía y Sociedad*, Max Weber establece una tipología de la dominación. En un libro publicado hace algunos años, Víctor Turner define dos ámbitos de la acción humana: la Estructura y la *Comunnitas*. La comparación entre las consideraciones weberianas sobre los tipos de dominación y los estudios de Víctor Turner sobre la liminalidad, nos muestran un paralelismo inesperado entre ambas teorías. Las funciones que juegan en ellas los conceptos de "dominación carismática" de Max Weber (1984: 170-217, 706-847) y de *Comunnitas* de Víctor Turner son similares. La dominación carismática es contraria a la dominación racional y a la tradicional. Sus características difieren tanto como la *Communitas* se opone a la Estructura. Preferimos hablar de "contrariedad" más que de "oposición", pues la relación entre la Estructura y la *Communitas* no comparte dos características de la tipología de Weber: su naturaleza de abstracción conceptual y su capacidad de combinación de más de un tipo en un mismo caso concreto.

Modelos de organización política	Modelos de interacción humana	Tipos de dominación
Modelo <i>gumlao</i> (jerárquico) ↓ Modelo <i>gumsa</i> (igualitario)	<i>Communitas</i> ↑↓ Estructura	Dominación carismática ↑↓ Dominación tradicional y dominación racional

2. Edmund Leach y las estructuras inestables: una teoría sobre la organización social

El texto de Edmund Leach al que nos referiremos, *Los sistemas políticos de Alta Birmania*, se estructura en tres partes. La primera se ocupa de presentar el tema del estudio y las generalidades (geográficas y políticas) de la sociedad kachin. La segunda parte presenta la "estructura" de la sociedad *gumsa* kachin. La parte final trata de la "variabilidad estructural" de esta misma sociedad. Firth escribe que el libro de Leach es un intento de formular una "teoría dinámica de la antropología social", donde los modelos estructurales de una sociedad son meras descripciones de las pautas ideales, "correctas". Cree que debe atenderse a "lo que verdaderamente es significativo en las condiciones reales... debe recurrirse a la observación de lo que verdaderamente hace la gente en su vida diaria normal" (1976 [1964]: 8).

Leach establece una distinción importante para su argumentación. Por un lado, las estructuras sociales descritas por los antropólogos son precisas, estáticas. Esto suele pasar cuando los antropólogos usan un lenguaje técnico, inequívoco (1976: 25). En cambio, su expresión cultural por los nativos es imprecisa. Esta expresión se realiza a través del ritual. Las ideas de los kachin sobre su "estructura social como conjunto" son "intrínsecamente incoherentes", porque sus exposiciones usan un "lenguaje no-científico" (1976: 108), "poético y ambiguo" (1976: 109). Leach cree que esta imprecisión es necesaria: "estas inconsistencias de la lógica de la expresión ritual son siempre necesarias para el adecuado funcionamiento de cualquier sistema social" (1976: 26)³.

La estructura que se simboliza en el ritual es el sistema socialmente aprobado de relaciones "adecuadas"... Estas relaciones no se reconocen formalmente en todo momento... esta omisión de la estructura formal es esencial si tienen que llevarse a cabo las actividades sociales informales normales (1976: 37).

la ambigüedad de las categorías indígenas es absolutamente fundamental para el funcionamiento del sistema social kachin... Pero si traducimos las categorías kachin a términos ingleses rígidamente definidos, tal paradigma apenas tiene relevancia para la realidad de los kachin. Sólo como consecuencia de que el significado de las diversas categorías es, para el kachin, extremadamente elástico, puede él interpretar la realidad de su vida social como conformada a la pauta formal del sistema estructural tradicional y míticamente definido.// Esta inexactitud es precisamente la que hace que la sociedad kachin real sea muy flexible en su forma, a pesar del hecho de que la estructura ideal de la sociedad sea a la vez compleja y rígida (1976: 128).

³ En la década de los noventa, Renato Rosaldo, a quien ya mencionamos, ha propuesto el "no orden", pero sin sistematizarlo. Un autor que sí trabaja el tema extensamente es Pierre Bourdieu.

Leach indaga en las categorías estructurales de los kachin con el fin de mostrar que sus ambigüedades contribuyen a que la supuesta rigidez de su sociedad sea sostenible en los hechos (1976: 174)⁴.

...aunque en teoría el rango de un individuo está exactamente determinado por su nacimiento, existe una flexibilidad casi infinita en el sistema tal como realmente se aplica (1976: 188)

Ciertos aspectos de la definición de ritual en este planteamiento, nos pueden ilustrar mejor sobre las ideas que nos interesan. El rito es, en primer lugar, un acto comunicativo o, más precisamente, es el aspecto comunicativo de todo comportamiento (1976: 16).

...puesto que los miembros de la comunidad... formaban todos parte de un sistema político, tienen que poder comunicarse unos con otros sobre el estatus político, y así lo hacen en el lenguaje de la acción ritual (1976: 124).

...los aspectos rituales [son] las formas en que las categorías... se utilizan como símbolos en las discusiones sobre el estatus y la obligación (1976: 126)

En este sentido, es también una manifestación del poder: "sirve para manifestar el estatus del individuo en cuanto persona social en el sistema estructural" (1976: 33). Por ejemplo, hablar una lengua en vez de otra es un acto ritual, pues se trata de "una exposición" del

...estatus personal; hablar la misma lengua que los vecinos manifiesta solidaridad con esos vecinos, hablar una lengua distinta que la de los vecinos manifiesta distancia social e incluso hostilidad. (1976: 72).

⁴ Estas consideraciones llevan a Leach a formular una propuesta para el análisis del cambio social. Él cree que son precisamente las inconsistencias cuyo valor ha estado defendiendo "las que pueden proporcionarnos la comprensión de los procesos del cambio social" (1976: 30); y que esta comprensión ha sido deficiente:

Verdaderamente, aunque los antropólogos han mostrado con frecuencia un especial interés por la materia, su tratamiento teórico de los problemas del cambio social hasta el momento merece bien poco aplauso. // puesto que en la mayor parte de los casos el trabajo de investigación se ha llevado a cabo de una vez para siempre sin ninguna noción de repetición, la presentación es de equilibrio estable; los autores escriben como si los trobriandeses, los tikopia o los nuer fueran como son ahora y para siempre (Leach 1976 [1964]: 28-29)

El cambio estructural sería el producto de la manipulación individual de alternativas para ascender socialmente. Movidos por el propio interés, los individuos de una colectividad alteran la estructura de su sociedad (1976: 30). Leach pretende "demostrar el mecanismo básico del cambio social" ocupándose de "cómo las estructuras particulares pueden adoptar una diversidad de interpretaciones culturales y de cómo las distintas estructuras pueden representarse mediante el mismo conjunto de símbolos culturales" (1976: 39). Una descripción del cambio social debería remitirse a modelos ideales inestables (como los que Leach describirá como *gumsa*, *gumlao* y *shan*).

Los rituales son los aspectos arbitrarios, los aspectos no técnicos ni prácticos de las acciones; manifiestan el estatus social⁵. Mediante estos rituales, se manifiesta una memoria del orden ideal que gobierna la sociedad: un orden del que, en la práctica, los nativos se alejan considerablemente.

...si ha de evitarse la anarquía, los individuos que constituyen una sociedad deben recordar de vez en cuando, por lo menos en forma de símbolo, el orden subyacente que se supone que guía sus actividades sociales. Las celebraciones rituales tienen esta función... momentáneamente dejan explícito lo que en otro caso es una ficción (1976: 38).

Fiel a su propuesta de que la estabilidad estructural es una ficción teórica, Leach resalta que el ritual (que expresa esa estabilidad) es siempre momentáneo. Tal afirmación lo hace tomar distancia del mismo Durkheim:

Si entonces aceptamos la concepción durkheimiana de que los rituales religiosos son representaciones de la solidaridad del grupo participante, claramente necesitamos comprender que la solidaridad sólo necesita existir en el momento en que tiene lugar el ritual; no podemos deducir una continuada solidaridad latente después que se ha terminado la celebración del ritual (1976: 303).

En cuanto al mito, este es idéntico al ritual:

...[el mito] es la contrapartida del ritual; el mito implica ritual, el ritual implica mito, son una y la misma cosa... el mito considerado como una exposición en palabras "dice" lo mismo que el ritual considerado como una exposición en forma de acción (1976: 35).

Mito y ritual son, pues, "modos de hacer afirmaciones sobre las relaciones estructurales" (1976: 286) de una sociedad. Leach lleva sus consideraciones a sus últimas consecuencias cuando afirma que el mito tiene el "objeto de justificar las actitudes y acciones del presente" (1976: 108). Por tanto, si una sociedad tiene estructuras sociales inestables, esta inestabilidad debe ser representada en los mitos⁶. Leach encuentra el reflejo de las inestabilidades en las "contradicciones e inconsistencias" de la mitología, en las versiones de un mito. Cree que estas inconsistencias se deben los intereses personales de los individuos (1976: 287-288). Las versiones de los mitos estarían, pues, en función de los intereses conscientes de quienes las narran: "Su narración [del mito] es un hecho ritual... que justifica una concreta actitud adoptada por el narrador en el momento de contarla" (1976: 299). Aquí también se aleja de las propuestas teóricas (sobre todo

⁵ En el caso de una herranza, los aspectos más técnicos de este rito serían la mutilación de las orejas y la marcación con hierro candente que permiten identificar el ganado. Los aspectos simbólicos, en cambio, estarían representados por la danza que imita las perdices, las "banderas" que usan las autoridades y el disfraz de mujer que visten algunos hombres. Estos aspectos, según Leach, estarían simbolizando el estatus social de los participantes. ¿Pero cómo entienden este estatus los nativos?

⁶ En consecuencia, las creencias sobre seres sobrenaturales son "formas de describir las relaciones formales que existen entre las personas reales y los grupos reales en la sociedad humana" (1976: 203).

británicas) que ven el mito como una manifestación de estructuras estables y como un aspecto "conservador" de la sociedad

El mito y el ritual es un lenguaje de signos en términos de los cuales se manifiestan los alegatos a los derechos y al estatus, pero es un lenguaje de discusión, no un coro de armonía. Si a veces el rito es un mecanismo de integración, también puede defenderse que muchas veces es un mecanismo de desintegración (1976: 300).

Puede relacionarse este cuestionamiento de las obsesiones por la estabilidad en la antropología, con el interés de Leach en contrastar los hechos concretos, visibles y las ideas o teorías de los nativos al respecto. Todo el libro es, en cierto modo, un constante cotejo entre las teorías de los nativos y las prácticas reales que llevan a cabo - "esta teoría es una ficción" (1976: 181) – y el autor mismo se encarga de decirlo:

...mi preocupación es siempre por el mundo material del comportamiento humano observable, nunca por la metafísica ni por los sistemas de ideas en cuanto tales.// la acción ritual y la creencia deben entenderse igualmente como formas de exposición simbólica del orden social (1976: 36).

...la práctica suele desviarse en gran medida del ideal estructural y, sin embargo, dada la flexibilidad de los conceptos indígenas, los kachin pueden autoconvencerse de que están guardando las reglas (1976: 189).

...en esta pauta estructural ideal todo encaja con absoluta perfección, cada persona y cada grupo de personas tiene un lugar destinado en un sistema claramente determinado. Pero la realidad no corresponde al ideal. En la realidad, el cargo del jefe sólo es uno de los muchos cargos que incluyen elementos de autoridad; el prestigio y el estatus no depende de hecho únicamente del estatus por nacimiento; la bien ordenada clasificación de superioridad de linajes encubre un elemento vicioso de competencia.// La verdadera sociedad kachin no es... una jerarquía rígidamente estructurada de clases fijas y cargos bien definidos, sino un sistema en que existe una constante y a veces muy rápida movilidad social (1976: 215-216).

Leach estudia a los *kachin* de las colinas con agricultura de roza y quema, y a los *shan* de los valles de cultivo de arroz con regadío, como partes de un mismo sistema social⁷. Dentro de este existen "subsistemas significativamente distintos e interdependientes" (entre ellos: *shan*, *gumsa kachin* y *gumlao kachin*). Esos subsistemas, estas "pautas de organización" serían, en cierto modo, "variaciones sobre un tema". En este sentido, resultaría interesante entender cada uno con referencia al otro.

⁷ Aquí también se encuentra una crítica a la forma clásica que trata a los grupos culturales como "entidades sociales aisladas" (p.83), forma que Leach resume del siguiente modo:

Se supone que dentro de un área geográfica algo arbitraria existe un sistema social; la población incluida en este sistema social pertenece a una misma cultura; el sistema social es uniforme. Por tanto, el antropólogo puede elegir una localidad de "tamaño conveniente" y examinar en detalle lo que ocurre en esta localidad; a partir de este examen confiará en llegar a conclusiones sobre los principios organizativos que operan en esta localidad concreta. Luego generaliza a partir de estas conclusiones y escribe un libro sobre la organización de la sociedad considerada en su conjunto (1976: 83)

El punto central de las perspectivas de Edmund Leach acerca de los sistemas políticos de Alta Birmania es la variabilidad estructural entre los dos modelos políticos kachin: el *gumlao* y el *gumsa*. Ambos modos "ideales" de vida política kachin serían "absolutamente contradictorios" entre sí:

- *Gumlao kachin*. Leach tipifica este tipo de organización social como de tipo igualitario, como una "democracia", en la que los individuos no tienen obligaciones tributarias, sus linajes son iguales entre sí y están convencidos de que los *gumsa* son unos tiranos y unos snobs. Se trata, en suma, de una

...especie de republicanismo anárquico. Cada individuo es tan bueno como su vecino, no existen diferencias de clases ni jefes; una teoría protestante en contraste con la católica... el faccionalismo es lo normal (1976: 73).

- *Gumsa kachin*: Este modelo es el descrito como una jerarquía feudal, como un estado feudal "aristocrático" de gran escala, una "autocracia", donde los individuos tienen obligaciones tributarias, donde ciertos linajes (los *mayu*) son de más alto rango que otros, y donde se considera a los *gumlao* como siervos rebeldes⁸.

Cada grupo tiene una relación fija con todos los demás. Como la Iglesia Católica Romana, lo abarca todo; el faccionalismo queda, en teoría, excluido. (1976: 73)

De inmediato, Leach aclara que se trata de modelos y no hechos, que entre ambos existe más una diferencia empírica, que es una diferencia ideal (1976: 120). Nos dice que ambos modelos pueden ser apelados por un mismo individuo (o por un grupo) en circunstancias distintas. Esto es lo que permite la movilidad social entre los kachin. Para ascender de estatus, un individuo puede escalar a

⁸ Se trata de un modelo a medio camino entre *gumlao* y shan. La teoría política kachin *gumsa* es, para Leach, una imitación defectuosa de la teoría política shan). (p.235-248, 284). El fenómeno es similar al de las colonias que, independientes, asumen el modo de gobierno de sus antiguos líderes (1976: 274). En el capítulo denominado "Una comunidad *gumsa kachin* inestable", Leach nos muestra la "teoría" *kachin gumsa* del funcionamiento de su sociedad y la coteja con los hechos en una comunidad en la que:

- Hay desacuerdos sobre quién es el legítimo jefe.
- El faccionalismo existe (por cuestiones religiosas y económicas), pero se encubre cuando sienten una amenaza que compromete a todos.
- El sistema *mayu-dama* (un principio estructural de la sociedad kachin) es un sistema de matrimonios de primos cruzados matrilaterales. Este sistema, "si se describe como una estructura formal, parece extremadamente rígido y complejo, tan rígido en realidad que podría parecer impracticable" (p.99); pero, en los hechos:
 - un hombre suele casarse con su prima cruzada clasificatoria y no verdaderamente matrilateral.
 - Las ambigüedades no faltan (ejemplos: el matrimonio de prueba y el hecho de que un hombre puede legitimar a sus hijos sin "casarse" con la madre).
 - En realidad, solo los nobles deben seguir esta regla estricta.
 - Pero hasta los nobles pueden obviar sus obligaciones del sistema *mayu-dama* si es que, por ejemplo, los miembros del linaje superior se encuentran fuera de su aldea.
 - Hasta dentro de la aldea, cualquier inferioridad puede ser compensada por medio de matrimonios convenientes fuera de la aldea.

rangos superiores (puede volverse *gumsa*), o puede hacerse un revolucionario que repudia las jerarquías (volviéndose *gumlao*).

Pero hay un punto que es aun más interesante en la propuesta de Leach. Ambos modelos ideales o subsistemas políticos, afirma, serían intrínsecamente inestables, pues "están repletos de" incoherencias, de paradojas y de contradicciones. El ideal estructural puede ser incoherente en sí mismo: "es posible que dos cursos absolutamente diferentes de acción sean igualmente 'correctos' (o 'equivocados')" (1976: 189). Un ejemplo de esto es la asociación de una regla de residencia patrilocal y de una regla de sucesión de poder que escoge al ultimogénito como el nuevo jefe una vez muerto su padre. La asociación de estos dos principios, presentes en la organización social kachin, crea "una situación psicológicamente intolerable" (1976: 189). Pues el hijo menor, destinado a ser el nuevo jefe, deberá convivir con sus hermanos mayores y soportar su envidia velada. Otras causas de esta inestabilidad en ambos subsistemas políticos son:

- El modelo *gumsa* es, a la vez, un sistema de linajes emparentados simétricamente y un sistema de linajes con estatus asimétricos. En consecuencia, cuando un jefe intenta volver esclavos a los que ayer consideraba sus parientes para así parecerse a los prestigiosos príncipes shan, suele surgir una rebelión *gumlao* entre los subordinados. Estos derrocan al jefe o se separan de él y se vuelven *gumlao*.
- El modelo *gumlao* desdeña las diferencias entre linajes mayu y dama, sin embargo, su lengua (*jimpaw*) distingue entre ambas categorías. Leach no da en este caso una argumentación tan clara como en el caso anterior. Afirma que "de facto es muy probable que la igualdad sea muy difícil de mantener" (1976: 230). Leach parece suponer que hay una tendencia general, entre los kachin, a ganar prestigio y poder sobre los otros⁹.

De esta inestabilidad intrínseca de ambos modelos Leach extrae una característica fundamental de la relación entre ambos y de la vida política kachin. Delinea una teoría cíclica del cambio social que, como veremos más adelante, es bastante similar a la relación dialéctica entre los modelos sociales de *Communitas* y Estructura que formula Victor Turner.

Los modelos ideales kachin *gumsa* y *gumlao* son contradictorios entre sí. Pero, al mismo tiempo, se encuentran interrelacionados en la práctica: "a lo largo de un período hay siempre una constante oscilación entre los extremos polares *gumsa* y *gumlao*" (1976: 232). La causa fundamental de esta oscilación entre ambos modelos es, como dijimos, el carácter "incoherente" o "defectuoso" de cada uno de ellos.

Ambos sistemas son, en cierto sentido, estructuralmente defectuosos. Un estado político gumsa tiende a desarrollar rasgos que conducen a la rebelión, que desemboca, durante algún tiempo, en un ordenamiento gumlao. Pero una comunidad gumlao, a menos que esté situada alrededor de un centro territorial fija (sic.)... generalmente carece de medios para mantener unidos a sus linajes

⁹ En este caso, el modelo *gumlao* sería algo más cercano a una respuesta más o menos perdurable a los defectos del subsistema *gumsa*.

componentes en estatus de igualdad. Por tanto, o bien se desintegrará completamente por fisión o bien volverá a la pauta gumsa. (1976: 226). Los intentos de los jefes kachin gumsa por convertirse en príncipes shan casi siempre acaban en un desastre. // La estructura política que emergía en tales casos era completamente precaria. Aunque un jefe kachin puede conseguirse una posición en que es tratado como saohpa [jefe shan] por los otros jefes, no puede comportarse como un verdadero saohpa con respecto a sus seguidores; pues si así lo hiciera, perdería el apoyo de los otros kachin.// el jefe kachin puede "convertirse en shan" sin perder su estatus; pero sus seguidores kachin plebeyos no. Por tanto, al convertirse en shan, el jefe kachin tiende a aislarse de las raíces de su poder, delinque contra los principios de la reciprocidad mayu-dama y fomenta el desarrollo de tendencias revolucionarias gumlao. (1976: 244-245)

Sin embargo, la oscilación entre los sistemas *gumsa* y *gumlao* se relaciona también a los cambios políticos y económicos provenientes del exterior. Estos cambios crean un "medioambiente", un contexto para la elección que hacen los individuos entre ambos sistemas (1976: 281). ¿Quiénes son los individuos que promueven el cambio? Leach cree que los agentes de las transformaciones políticas suelen ser aquellos que tratan "con mayor respeto los hechos económicos que las teorías rituales" (1976: 285).

Edmund Leach encuentra que los ideales nativos acerca de su estructura social pueden contener reglas contradictorias, y que estas contradicciones suelen ser encubiertas o desdeñadas por los nativos. Así, esta actitud es inoculada en los antropólogos por sus informantes. Con este argumento, critica a sus colegas cuyos trabajos asumen una estructura en equilibrio perfecto y coherente¹⁰. Leach quiere mostrar las diferencias entre las teorías indígenas sobre el funcionamiento de su sociedad y los hechos mismos de la "vida real". Realiza este cotejo contraponiendo conceptos como:

- Teoría / aplicación práctica
- "En teoría" / "de facto"
- Modelos ideales / hechos prácticos
- Tipos polares / sistemas de variaciones

3. Victor Turner, la rueda y el vacío: una teoría sobre el ritual

A diferencia de Leach, cuyo interés está centrado en los aspectos concretos y visibles de la organización política (en Asia), Turner investiga la vida ritual de los individuos y los movimientos religiosos (en África). Así, las consideraciones de Victor Turner sobre la oposición *Communitas-Estructura*, parten de las fases en las que, según Van Gennep, se divide todo rito de paso:

- La "separación": en ella se expresa - por medio de una conducta simbólica - el aislamiento de uno o varios individuos de un grupo al que pertenecían antes, fijo en la estructura social y dueño de un conjunto de condiciones culturales significativas.

¹⁰ Otro rasgo muy interesante de la propuesta de E. Leach – que no podemos desarrollar aquí - es que en ella, un individuo de una sociedad etnográfica puede repudiar las ideologías de su sociedad. Este es un argumento implícito en las ideas de Leach y que es más bien rara en los planteamientos de la mayoría de antropólogos. La causa de este repudio es la conveniencia política y económica.

- El "margen": periodo liminal donde las características del sujeto ritual son ambiguas, y en el que éste atraviesa un entorno cultural que carece (o cuenta con muy pocos) de los atributos del estado pasado y del venidero.
- La "reagregación": el sujeto se halla otra vez claramente definido en la estructura social: tiene nuevas obligaciones y nuevos derechos pautados y vinculantes con el resto de la sociedad.

El tema que le interesa a Turner es el "margen": la liminalidad que permite al sujeto ritual escapar del sistema de clasificación cultural, de las situaciones y posiciones que éste le determina en función de criterios específicos. Ahora bien, los fenómenos liminales ofrecen un modelo de interacción humana. Se trata de una interacción relativamente indiferenciada y rudimentariamente estructurada. Se trata de una interacción constituida por individuos considerados "iguales"¹¹.

Esta fase de los ritos de paso ilustra un modelo de vida social que Turner llama *Communitas*. La sociedad en tanto *communitas* se encuentra asociada, no sólo a la liminalidad, sino también a fenómenos como la marginalidad y la inferioridad social. La *Communitas* se manifiesta en los intersticios, en los extramuros y en los suburbios de la sociedad. Según Turner, esta categoría explicaría los atributos de fenómenos aparentemente tan disímiles como los ritos de iniciación, los grupos autóctonos subyugados, las pequeñas naciones, los bufones, los mendigos santos, los movimientos samaritanos, los milenaristas, la matrilateralidad en sistemas patrilineales (e inversamente) y las órdenes monásticas¹². Su definición de *Communitas* (o Antiestructura) parte de un distanciamiento del concepto de "comunidad"¹³. Turner cree – junto con G.A. Hillery - que el único consenso existente entre los diferentes usos que se ha dado a este término en las ciencias sociales, es la referencia a un marco territorial concreto más o menos limitado. Como hemos visto, nada está más lejos del interés de Turner en la liminalidad, la marginalidad y la inferioridad social. Es por eso que opta por el arcaísmo *Communitas*.

Sin embargo, para Turner, la *communitas* no puede entenderse cabalmente sin recurrir a otro concepto: la Estructura. El primer concepto depende del primero. La *Communitas* es de "naturaleza espontánea, concreta e inmediata... en oposición a la naturaleza regida por la norma, institucionalizada y abstracta de la estructura social". (1988: 133). La *Comunnitas* "surge allí donde no hay estructura social" (1988: 132), tiene una diferenciación radical con la Estructura. Pero, del mismo modo que la estructura de la rueda requiere de un agujero, de un vacío en su centro; la Estructura requiere de la *Comunnitas*: "la *Communitas* sólo resulta

¹¹ En los ritos de paso, estos individuos suelen encontrarse, además, sometidos a una misma autoridad genérica y despótica.

¹² Entre los *ndembu*, estudiados por Turner, esta fase es representada por medio de metáforas como la muerte, la ubicación dentro del útero de la madre, la invisibilidad, la oscuridad, la bisexualidad, la soledad y los eclipses.

¹³ Es interesante indicar que, a pesar que Turner no hace ninguna mención a Weber, su definición final de "comunidad" resulta similar a la que éste propone en *Economía y sociedad*. Por lo menos en la medida en que ambos enfatizan que la *actitud* adoptada por el individuo, en sus acciones inscritas dentro de una relación social, se inspira en el *sentimiento subjetivo* de formar parte de un todo. Es interesante preguntarse cuál sería la actitud, el sentimiento subjetivo del individuo privilegiado por la *Comunnitas*.

patente o accesible... a través de su yuxtaposición a, o hibridación con, aspectos de la estructura social" (1988: 133).

Turner intenta sintetizar la noción de Estructura utilizada en las ciencias sociales. Considera este concepto como el producto de un "saqueo" de los modelos de la mecánica clásica, de la biología y de la lingüística estructural¹⁴.

La mayoría de las definiciones contienen la noción de una ordenación de posiciones o status, y casi todas implican la institucionalización y persistencia de los grupos y relaciones... comparten la noción de una disposición superorgánica de partes o posiciones que se prolonga, con modificaciones más o menos graduales, en el curso del tiempo. (1988 [1969]: 132)

Que la *Communitas* sólo pueda ser entendida con referencia a la Estructura, y viceversa, obedece a una característica fundamental de ambos estados de la sociedad. Ninguno de ellos puede sostenerse en el tiempo por sí sola. Quizá sea más evidente que el desorden, la transgresión, y la crítica sociales – propias de la *Communitas* - no pueden perdurar sin que, en algún momento, se produzca una ordenación de algún tipo, alguna institucionalización que impida que los individuos se disgreguen o aniquilen a sí mismos. Pero también es cierto que el orden, la jerarquía, las pautas y normas sociales no pueden mantenerse por mucho tiempo sin que los individuos busquen algún modo de liberación o escape. La relación entre las carnestolendas y la cuaresma en el mundo mediterráneo pueden ilustrar este punto. Turner da muchos más ejemplos análogos a la necesidad recíproca y perpetua de la rueda y el vacío: a las revoluciones les suceden las dictaduras; a la mística de un San Francisco de Asís, una orden franciscana; y a la estética *punk*, su comercialización transnacional.

La Estructura tampoco puede someter a los miembros de una sociedad sin dar paso al desorden, al desfogue de las reglas que saturan la vida de los individuos. Esta interdependencia configura una relación dialéctica entre ambos modelos. Estructura y *Communitas* son modelos sociales entre los cuales oscila una sociedad. Por tanto, tampoco podemos esperar encontrar muchos casos concretos donde Estructura y *Communitas* se encuentre en estado puro. Lo que aquí tenemos son sólo modelos – o, como diría Weber, "tipos ideales" - que nos ayudarán a entender distintos aspectos de la realidad social.

La estructura tiene, en última instancia, un matiz cognitivo. Para Turner, la Estructura es un conjunto de clasificaciones, un esquema para pensar acerca de la cultura y la naturaleza, para ordenar la vida pública. Encierra una tendencia a la formulación de un sistema clasificatorio compartido. Por el contrario, la *communitas* tiene un aspecto más bien existencial; se trata de relaciones humanas planteadas como fuera de la Estructura, como ajenas a las convenciones sociales. Además, la *communitas* contiene un aspecto potencial. Es todo aquello que haríamos si estuviese permitido: las "desviaciones", los excesos, los actos

¹⁴ Como veremos más adelante, esta noción combina tanto la acepción inglesa – de conjunto de relaciones y posiciones dentro de una institución social – y la acepción francesa – asociada más bien a las dimensiones simbólicas y de sistemas de clasificación – de "Estructura". El texto de Leach, por su parte, nos habla de estructuras sociales (las formas inestables de organización kachin), pero también de estructuras ideales: los modelos teóricos construidos por los antropólogos a partir de las teorías nativas que recogen en el campo.

culpables. Funciona como un polo (opuesto a la estructura) al que podemos acercarnos mucho o poco, pero del cual ninguno es ajeno totalmente. Estamos, así, frente a algo más cotidiano y más común de lo que nuestro sistema clasificatorio nos permitiría creer.

[La communitas] implica al hombre en su totalidad en su relación con otros hombres considerados también en su totalidad... Las relaciones entre seres totales son generadoras de símbolos, metáforas y comparaciones; sus productos son el arte y la religión más que las estructuras políticas y legales... se la considera sagrada porque transgrede las normas y va acompañada de... experiencias de una fuerza sin precedentes (1988: 134).

Liminalidad, marginalidad e inferioridad social, constituyen, además, canales privilegiados para las reclasificaciones periódicas de la realidad y de las relaciones entre ella y el hombre¹⁵. La *communitas* no incitaría simplemente a la acción, sino a una acción crítica que, finalmente, constituiría un proceso reflexivo y, por tanto, escéptico. Nos encontramos frente a un escepticismo que no es, como la mayoría de las teorías antropológicas parecen aseverar tácitamente, ajeno a las sociedades etnográficas.

Pero si para Turner, estas reclasificaciones son más o menos privativas de momentos particulares de la vida social – aquellas con una fuerte dosis de *Communitas* -, en Leach las cosas son distintas. Como vimos, Leach adjudica a los nativos que estudia el antropólogo una gran capacidad para jugar y manipular sus propias teorías sociales. Según sus intereses, el nativo kachin puede optar, revalorar o desmentir las formas de organización *gumsa* o *gumlao*. Si es un jefe snob y con cierto poder, apelará a los principios *gumsa* y dirá que los *gumlao* son unos siervos rebeldes y traidores. Si en cambio, pierde poder o hay otro linaje que lo somete demasiado, no dudará en decirse *gumlao* y promover una revuelta justiciera para liberarse de la opresión. El espíritu crítico, el escepticismo, pues, no están restringidos a un momento de la vida social; obedecen a intereses personales, asociados a la obtención de poder. Sin embargo, la capacidad crítica de la que habla Turner es, en cierto modo, más radical que la esbozada por Leach. Éste habla de una oscilación muy dinámica entre modelos establecidos, aquel se refiere al cuestionamiento radical de un modelo, de un orden establecido: la *communitas* rompe con lo establecido¹⁶. Sin embargo, ella misma tiene pautas, rasgos identificables; es también un modelo de vida social. Veamos ahora qué nos dice Weber.

4. Max Weber y la tipología de la dominación: un estudio sobre el poder y la dominación

¹⁵ Valdría la pena comparar este aspecto de la teoría de Turner con las perspectivas de Mary Douglas a partir de la elaboración de su cuadrícula. Aquí basta con recordar las características de los individuos y grupos situados en posiciones de la cuadrícula asociadas a la reflexión, la crítica, el cambio y la innovación sociales. Cf. Douglas (1973).

¹⁶ La legitimidad de esta ruptura en Turner, o de la obtención del poder en Leach, no son explicadas por estos autores.

La dominación es, para Weber, la probabilidad de hallar obediencia a un mandato determinado. La preocupación de Weber en las formas de legitimidad que adquiere la dominación, lo lleva a establecer una tipología. Es en función de sus formas de legitimidad que se plantearán distintos tipos de obediencia y de cuadros administrativos destinados a garantizar la dominación. Por tanto, el carácter de la dominación y sus efectos se clasificarán en tres tipos:

- La dominación tradicional. Funda su legitimidad sobre la creencia cotidiana en la condición sacra de las tradiciones, en la aceptación de unas costumbres eternas. Aquí, las ordenaciones, la organización social y los poderes de mando, son heredados y provienen de "tiempos inmemoriales". Es el caso de la gerontocracia y del patriarcalismo, variantes de la dominación tradicional. En este tipo de dominación, la obediencia de los cuadros administrativos se determina por la fidelidad que el servidor le debe a su soberano, cuyo derecho es el imperante. Este es el caso del patrimonialismo, una tercera variante de la dominación tradicional. Pero también puede ser el cuadro administrativo quien sostenga la autoridad, en cuyo caso estamos frente a una dominación de tipo estamental, otro ejemplo de dominación tradicional.
- La dominación racional. Descansa sobre la creencia en la legalidad de una autoridad y de un derecho estatuidos a través del ejercicio de la razón. Aquí, la administración implica el cuidado de los intereses previstos por la asociación. Los criterios para este cuidado son "justos y lógicos". Implica una burocracia. Además, y esto es probablemente lo más importante, se obedecen a leyes impersonales, no a personas concretas. Aparecen, pues, delitos como el abuso de autoridad y el nepotismo. Este es el caso de las sociedades modernas.
- La dominación carismática. Reposa sobre una "entrega extracotidiana" (1984: 172), sobre una "devoción afectiva" (1984: 711) a las cualidades sobrenaturales de una persona (el líder), a sus características "condicionadas mágicamente" y a las ordenaciones que él crea o revela. Las cualidades de esta suerte de "héroe cultural" - de cuya efectividad depende la subsistencia de la dominación carismática - se relacionan con la magia, el heroísmo, el intelecto superior y la capacidad de oratoria. Weber ilustra este tipo de dominación con los obsesos, los chamanes, los fundadores religiosos (un ejemplo reiterado es el de los mormones), los profetas (piénsese en el *consejero* de *La guerra del fin del mundo*) y los salvadores. El líder carismático sustenta su legitimidad en la corroboración, en la comprobación, constante, que efectúan sus seguidores, de las cualidades extraordinarias que posee el líder. Él es la encarnación misma de su legitimidad: "La dominación carismática es una relación social específicamente extraordinaria y puramente personal" (1984: 714).

El punto interesante aquí es la dominación carismática. Su legitimidad se fundamenta en la corroboración de las cualidades carismáticas del líder y en la vocación que éstas suscitan.¹⁷ La constante corroboración subjetiva de las portentosas cualidades de un individuo es lo que produce una irrefrenable vocación o pasión hacia su persona. Y es de esta corroboración y vocación de

¹⁷ Sucede algo similar en el caso del cuadro administrativo del líder, en virtud de lo que Weber llama "comunización emotiva".

donde se derivan la legitimidad y el reconocimiento del líder y su cuadro administrativo. Aunque Weber sitúa las causas de la legitimidad del líder carismático en un nivel psicológico e individual, sostiene que el reconocimiento final del líder debe estar socialmente sancionado (1984: 713). El reconocimiento de la legitimidad se da a nivel personal. Cada uno de sus seguidores estaría personal y entrañablemente convencido de las cualidades excepcionales de su líder. En cambio, la relevancia del no reconocimiento es social: quien no sea visto como un "creyente" convencido, como un adepto incondicional del líder (el Maestro, el Salvador, el Mesías, el profeta) será necesariamente eliminado del grupo.

Por un lado, este tipo de legitimidad – basado en las cualidades personales del líder - opone la dominación carismática a la impersonalidad de la dominación racional y a su legalismo burocrático. Por otro lado, la dominación carismática se opone también a la cotidianeidad y sacralidad de las costumbres y normas hereditarias que sustentan la dominación tradicional. Este es el punto más importante. El carácter extraordinario del carisma es ajeno a todo tipo de rutina y estabilidad. Así, Weber distingue la dominación carismática de lo que llama (incluyendo tanto a la dominación tradicional como a la racional) "organizaciones corrientes" (1984: 847). En este contraste se resaltan dos aspectos distintos y complementarios de la dominación carismática. Ella es, en tanto irracional y extraña a toda regla, "específicamente lo contrario" de la dominación racional. Y es, en la medida en que subvierte el pasado, "específicamente revolucionaria" frente a la dominación tradicional.

La principal marca distintiva del carisma respecto a los demás tipos de dominación es su autonomía, su autodeterminación. La dominación burocrática y la tradicional son órdenes afincados en una cotidianeidad que tratan de gobernar y administrar. Pero también son abolibles por medio de ese mundo cotidiano, por medio de los sustentos *externos* de su poder (las leyes escritas, los parlamentos, las jurisdicciones, las magistraturas, los requisitos y competencias estatuidas). Ambos tipos estables de dominación encuentran su principal debilidad en aquello de lo que más dependen: el aparato administrativo y el conjunto de símbolos de la nación. Así, son órdenes que pueden ser afectados, e incluso subvertidos, tanto desde dentro (por medio de una guerra civil, de una huelga general, de la autonomización de regiones, etc.) como desde fuera (a través de la guerra). Mientras que la dominación carismática, más que un orden, podría ser vista como una especie de anti-orden que se desenvuelve a partir de sí mismo; y que aparentemente depende, para el sustento de su legitimidad, sólo de sí mismo. La merma o destrucción de aparatos administrativos, infraestructura productiva o espacio territorial, no la afectará esencialmente, pues carece de ellos. O, si los desarrolla de algún modo, en tanto que continúe siendo el Carisma su fundamento de legitimidad, los miembros soportarán cualquier otra adversidad externa por seguir los mandatos de su líder. La importancia que Weber atribuía a estas distinciones entre tipos de dominación puede ilustrarse en este párrafo:

...la comprensión de la naturaleza dual de lo que puede llamarse "espíritu capitalista" así como la comprensión de la peculiaridad específica del capitalismo burocrático moderno de carácter profesional, dependen justamente

de que se aprenda a separar conceptualmente estos dos elementos estructurales [la "estructura" carismática y la racional] que se entrelazan en todas partes, pero que en su última esencia son diferentes entre sí (1984: 854).

La oposición de la dominación carismática a lo burocrático y a lo tradicional, nos recuerda a los entes que tienden a la *Communitas* y se oponen a las disposiciones de la ley y el ceremonial. Seres ambiguos (los "maricas", las "marimachas"), seres monstruosos, sin estatus, ni propiedades o distintivos; seres despojados de atributos sexuales (a través de la continencia), o con una marcada polaridad sexual; seres cubiertos de anonimato (a veces cubiertos con máscaras desproporcionadas). Seres capaces de transitar, de ida y vuelta, entre posiciones subordinadas y preeminentes. ¿Cómo podrían atenerse a las costumbres y convenciones establecidas? La *Communitas* contiene una pedagogía implícita. Una pedagogía que parece fundarse en una condena a cualquier tipo de subordinación a las reglas implícitas en el desempeño de un cargo en la estructura social. Una condena de la imposición de aquello que "manda la ley", de los "compromisos" con la sociedad. Estamos hablando, entonces, de una moral que prioriza las propias necesidades psicobiológicas – que suele manifestarse con frases como "hay que hacer lo que a uno le manda el corazón" -, aunque esto signifique ir en desmedro de las lealtades determinadas por la jerarquía y el cargo que se ocupa.

Weber distingue dos momentos por los que la dominación carismática comienza a dejar de ser "pura" o "en *statu nascendi*" (la que, por supuesto, se asemeja más al modelo de *Communitas*), y se convierte en una organización ordinaria:

5.1. La rutinización

Esta se produce, en general, cuando comienza a buscarse un establecimiento definitivo de las posiciones o cargos existentes. Dos caminos, dos movimientos, son los privilegiados para este proceso. Uno es instaurar una existencia familiar (1984:197) - "casarse, tener hijos y una fiel esposa" -. El otro es la propiedad, obtenida y sustentada mediante un trabajo continuo y las posiciones individuales lucrativas - las prebendas, los cargos, los feudos, la percepción de tributos y emolumentos -. La rutinización también puede deberse a conyunturas políticas como la muerte del líder carismático, o la descomposición de un cuadro administrativo que detenta el poder. Ambas eventualidades tiene salidas privilegiadas. En el primer caso, probablemente se intentará resolver el problema de la sucesión mediante la búsqueda de señales: la revelación onírica, la designación, la herencia por la sangre o la objetivación del cargo. En el segundo caso, a través del reclutamiento por normas de educación o de prueba: es esta la función de las "casas de varones", de los "ritos de pubertad" y de los "grupos de edad". Debe quedar claro que toda rutinización es un proceso, y un proceso dado en medio de luchas.

Es interesante notar que los estudios posteriores a los de Turner y Leach, y sobre temas a los que la antropología sólo ha volcado su interés en los últimos años, utilizan – aunque no lo declaren - el concepto de "rutinización" de Max

Weber. Hebdige habla de las dos formas de incorporación de la subcultura al orden establecido: a través de la conversión de signos de la subcultura en objetos producidos para la masa; y a través del etiquetamiento de las conductas desviadas realizado por los grupos dominantes. Ambos fenómenos corresponden a la definición weberiana de "rutinización": un proceso en el que los atributos negadores del orden social establecido (que Weber llama "carismáticos") son mermados y reincorporados a ese orden. Uno de los canales través de los cuales comienza este proceso es, para Weber, la economía. Hebdige parece estar de acuerdo:

As soon as the original innovations which signify "subculture" are translated in to commodities and made generally available, they become "frozen"... They become codified, made comprehensible, rendered at once public property and profitable merchandise (Gelder et. al.1997: 132).

Antes de continuar, nos gustaría señalar las consideraciones que un libro bastante influyente (sobre todo en la antropología norteamericana: *Time and the other* de Johannes Fabian) sobre este tipología de Weber. Fabian nos muestra que Weber establece, tácitamente, una temporalización del otro en el pasado:

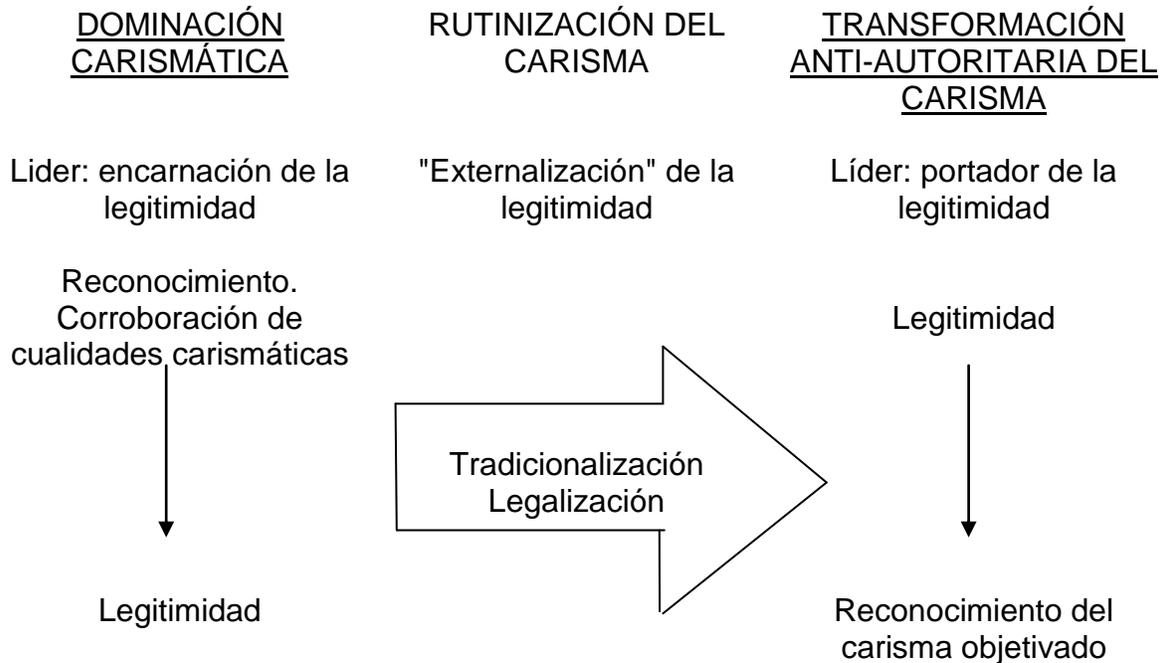
In fact, constructs which appear (and often are proclaimed by their authors and users) to be purely "systematic" do in fact generate discourse on Time and temporal relations. This is obvious in the case of class...; it is central in Max Weber's typology of authority. Systematizers such as Talcot Parsons did not succeed – and God knows, they tried – in purifying Weber's brilliantly condensed analytical categories and type-constructs from their historical, temporal substance. After all, Weber cannot be read as if his central concern, the process of rationalization, did not exist. Rationalization clearly is a close relative of the Enlightenment idea of philosophical history. At any rate, not even the tightest formalizations of the "social system" were able to stop the logical leak kept open by the concept of charisma. In Weber's own writings about it temporal references abound: The notion of Alltag is used to define, by contrast, the nature of charisma authority. As a process, charisma undergoes "routinization" (Veralltäglichung). Duration (Dauer, dauerhaft...), emergence (entstehen, in statu nascendi...), flow (münden...), succession..., are all temporal, directional qualifications which signal fundamental links between typologizing and temporalizing. (Fabian 1983: 24)

5.2. La transformación antiautoritaria del carisma

El segundo momento, la transformación antiautoritaria del carisma, parece mucho más restringido al ámbito psicológico. El cambio específico de este momento es la reinterpretación del carisma del líder y su cuadro administrativo. En adelante serán vistos como "libremente elegidos", habiéndose completado la inversión de la relación entre legitimidad y reconocimiento propia del carisma puro: antes, la legitimidad (encarnada en el líder gracias a sus cualidades) era el fundamento del reconocimiento. Ahora, el reconocimiento es la base de la legitimidad: el reconocimiento se vuelve, entonces, la razón de la legitimidad de la dominación. Este proceso es llamado por Weber "externalización de la legitimidad". En él, la legitimidad del líder carismático va dejando de ser una

calidad interna, intrínseca de su persona. Se convierte en una legitimidad cada vez más sustentada en elementos externos a su persona.¹⁸

Podemos ilustrar estas perspectivas a través del siguiente cuadro:



Ahora es necesario que aclaremos la última fila de nuestro recuadro. Weber nos brinda una lúcida y detallada descripción de la naturaleza de este proceso de transformación del carisma.

5. Oscilaciones, dialécticas y rutinas: las transiciones de un modelo a otro

La oscilación entre los dos modelos de vida social en general (*Communitas* y Estructura), tiene elementos comunes con la esbozada en torno a la organización política (*gumlao* y *gumsa*). Lo que las emparenta es que, en ambos casos, se trata de dos dimensiones sociales contrapuestas que son interdependientes entre sí. El desorden y el igualitarismo espontáneo de la *Communitas* son contrarios a la vocación por el orden y la jerarquías de la Estructura. La anarquía democrática y el repudio a las diferencias de prestigio entre linajes de los *gumlao*, se opone del mismo modo al feudalismo y autoritarismo de los que optan por el modelo político *gumsa*. En ambos casos, el

¹⁸ Ahora bien, cabe preguntarse dónde se produce esta inversión: ¿en la conciencia de los seguidores del líder? ¿En la realidad? ¿En el científico social?

exceso de una de estas dimensiones, tiene como consecuencia su reemplazo por el otro modelo, su opuesto. Se trata, pues, de un movimiento pendular.

- La exacerbación de los principios de la organización *gumlao*, de la "anarquía" democrática, conduce, en última instancia a la jerarquización, al modelo *gumsa* de organización kachin. Y viceversa: la exageración de los principios de organización *gumsa*, de la jerarquía "feudal" tienen un límite que desemboca, finalmente, en una rebelión *gumlao*.
- En cuanto a la relación entre *Communitas* y Estructura, vemos que ésta es dialéctica. Ninguno de estos aspectos de la vida social puede prolongarse en el tiempo prescindiendo del otro. Como la rueda requiere del vacío en su centro, la estructura, el orden social y cognitivo, requiere de la *communitas*, del desorden antisocial y existencial.

Leach encuentra la causa de esta inestabilidad en la incoherencia de ambos modelos políticos ideales de los nativos. Inestabilidad que sólo puede ser disimulada por el carácter ambiguo, poético, connotativo, polisémico de las categorías indígenas. Donde Leach ve inestabilidad, Turner ve dialéctica. Lo que aquel llama incoherencia, Turner entiende como interdependencia.

Creemos que estas diferencias son, en gran medida, superficiales. Esta diferencia se deriva de otra, menos evidente. Leach entiende que sus modelos de organización política son los que tienen los nativos en sus mentes, están formados a partir de las ideas que los kachin tienen de sus formas de vida política. Turner, por su parte, nos presenta modelos algo más amplios y ambiciosos: se trata de formas de "vida social" que incluyen aspectos religiosos (predominantes en movimientos como los franciscanos), políticos (en movimientos anarquistas o *punks*), económicos (las propuestas de los socialistas utópicos) y simbólicos (los movimientos contraculturales como los *beatnik*). A pesar de partir de sus estudios entre los ndembu de África, la segunda parte de *El Proceso ritual* de Turner deja toda referencia local exclusiva. Utilizando una jerga algo más conocida por ciertos antropólogos, podríamos afirmar que mientras Leach tiene un enfoque más bien *emic*, Turner se inclina por una perspectiva *etic*. Podríamos resumir lo expuesto del siguiente modo:

- Es porque Leach ve sus modelos como fundamentalmente nativos, que puede explicar su oscilación como el producto de la incoherencia de sus principios (pues raramente, una ideología social es completamente coherente en sus principios) y de la ambigüedad de sus categorías (pues todo lenguaje social, fuera del científico matemático, es metafórico y connotativo).
- Es porque Turner ve sus modelos como productos de un esfuerzo intelectual científico, que nos habla de una relación dialéctica y de nociones interdependientes que nos ayudan a comprender los hechos, sin abarcar ninguno de ellos por sí solo ningún fenómeno.

La dominación carismática hace necesaria la desvinculación del mundo. El fin de la dominación carismática es analizado por Weber en dos momentos: la "rutinización" y la "transformación antiautoritaria". Según Weber, el ámbito más recurrente de este distanciamiento de las normas sociales es el parentesco. Podemos entender así, el celibato como una forma de separación de los deberes familiares. Las órdenes monásticas, que tienen el celibato como una de sus condiciones, son estados perpetuos de liminalidad, lo que nos acerca al concepto

de *Communitas* de Turner. Un sacerdote católico se encuentra en un estado intermedio entre este mundo terreno y el espiritual, en donde busca acercarse a Dios. Weber nota que también lo opuesto, la comunalización del sexo, opera bajo la misma lógica. Desde este punto de vista, la actitud de los sacerdotes está, pues, más cerca de lo esperado de la de aquellos que participan en orgías rituales de apropiación de la fertilidad. O, para poner un ejemplo de Turner, de los movimientos *beatnik* o *hippies* que promueven la promiscuidad. En todos los casos, el resultado, o la búsqueda, es similar: la desvinculación de la estructura familiar. La familia, las alianzas que se establecen entre ellas a través del matrimonio, tienen como una (si no la principal) de sus funciones, la distribución y el ordenamiento de las relaciones sexuales entre los miembros de una sociedad¹⁹.

La disolución o alteración de los lazos del parentesco es, pues, una vía privilegiada para "desvincularse del mundo", para pasar de las "organizaciones corrientes" al mundo volátil e impredecible de la dominación carismática (y viceversa); para dejar la anquilosada Estructura y acceder a la revolución de la *Communitas* (y viceversa).

En el caso de Leach, el parentesco es también una de las principales vías de la dinámica organizacional interna, que promueven el cambio entre los modelos igualitario y jerárquico. El parentesco y su causa necesaria (el matrimonio) son, en términos de los modelos de organización política, mecanismos de oscilación.

Una comunidad gumlao que se adhiere a las reglas matrimoniales mayu-dama, con bastante facilidad retrocede a las prácticas de las comunidades de tipo gumsa. // Mi hipótesis es que una regla matrimonial del tipo mayu-dama nunca se encontrará asociada con tipos estables de organización gumlao. Donde las reglas mayu-dama y la organización gumlao se encuentran asociadas, entonces esta última debe considerarse una fase transitoria (1976: 234)

Otro recurso primordial de este intento de separación del mundo es la propiedad. Son muchos los movimientos contrarios al régimen establecido que han propuesto la abolición de la propiedad privada: "todo deberá ser de todos, nada será de nadie en particular". Y es que el carisma es extraño a la economía. Para Weber, la economía es una "fuerza cotidiana continuamente operante" (1984:203). La dominación carismática y la *Communitas* desdeñan y rechazan toda estimación económica cotidiana y todo tipo de ingreso regular. Cuando estos se producen, y cuando el sexo vuelve a ser controlado socialmente, entonces comienza la "rutinización" del carisma (su tradicionalización y legalización) y la *Communitas* cede paso a la Estructura.

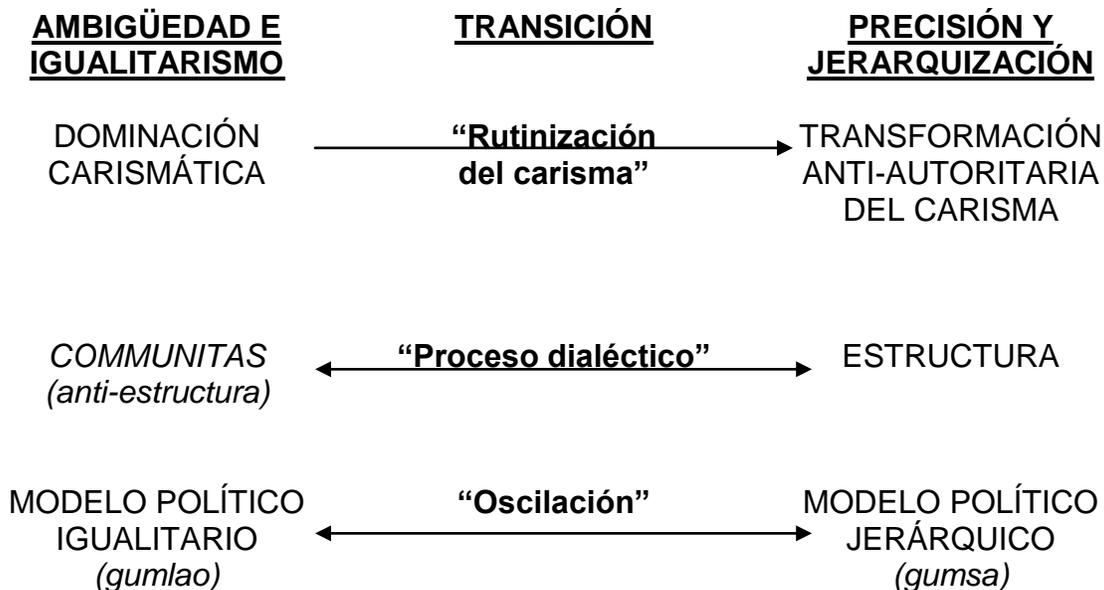
La teoría de Turner es más consecuente que la de Weber en un aspecto. Turner, como hemos visto, lleva su distinción a sus últimas consecuencias: la *Communitas* es nada menos que la "Anti-estructura". Weber considera la dominación carismática como una "estructura". Sin embargo, parece notar las particularidades que la diferencian radicalmente de los otros dos tipos de

¹⁹ Recordemos además que para la teoría de la alianza de Levi-Strauss, aquello que funda la sociedad es la regla de la prohibición del incesto. Formulación inversa del intercambio de mujeres entre grupos humanos. Esto es, la donación y recepción del monopolio de los favores sexuales de las mujeres intercambiadas: la reglamentación del sexo.

dominación. Una sutil contradicción se instaura en los planteamientos de Weber cuando no declara explícitamente esta diferenciación radical:

En oposición a toda especie de organización oficial burocrática, la estructura carismática no presenta ningún procedimiento ordenado para el nombramiento o sustitución; no conoce ninguna "carrera", "ningún ascenso", ningún "sueldo", ninguna formación profesional del portador del carisma o de sus ayudantes, ninguna autoridad a la cual se pueda apelar. Tampoco pueden asignársele jurisdicciones locales o competencias exclusivas. Y, finalmente, no existen instituciones independientes de las personas y del estado de su carisma puramente personal, en la forma de las "magistraturas" burocráticas. El carisma conoce solamente determinaciones internas y límites propios. (1984: 848. El énfasis es nuestro).

Llegados a este punto, presentaremos el siguiente esquema como un intento de condensar las comparaciones realizadas hasta ahora:



Como lo muestra el esquema, Weber nos ha brindado una lúcida y detallada descripción de la naturaleza de la transformación del carisma en Estructura, pero nada nos dice del proceso inverso. En las consideraciones de Turner y Leach, en cambio, sí encontramos la reversibilidad del modelo. Leach nos habla de una oscilación constante entre ambos modelos políticos y - aunque no deja tan claro el paso de lo igualitario a lo jerarquía – se trata de un movimiento en ambos sentidos. Para Turner, el desorden de la *Communitas* tiene límites temporales aparentemente ineludibles, que la espontaneidad no puede ser perenne, que las relaciones de igualdad o completamente sinceras son efímeras.

Por su parte, los límites de la Estructura están claramente marcados por su carácter demasiado impersonalizante, cuantificador, limitante; en todo caso por ciertos aspectos volitivos y fisiológicos de los seres humanos (aunque culturalmente "encauzados").

...la inmediatez de la communitas da paso a la mediatez de la estructura; mientras que, en los rites de passage, los hombres son liberados de la estructura a la communitas, para volver, posteriormente, a una estructura revitalizada por su experiencia de la communitas. Lo cierto es que ninguna sociedad puede funcionar adecuadamente sin esta dialéctica. La exageración de la estructura puede conducir incluso a manifestaciones patológicas de la communitas, al margen o contra "la ley"; mientras que la exageración de la communitas, en determinados procesos religiosos o políticos de tipo nivelador, puede ir seguida sin tardanza de despotismo, burocracia desmedida u otras modalidades de esclerosis de la estructura. quienes viven en comunidad parecen precisar, más tarde o más temprano, una autoridad con plenos poderes... La communitas no puede darse en solitario si quieren satisfacerse debidamente las necesidades materiales y organizativas de los seres humanos. La maximización de la communitas provoca una maximización de la estructura, lo que a su vez produce enfrentamiento revolucionarios que pretenden conseguir una communitas renovada (1988: 134-135).

En cierta medida debido a su distancia en el tiempo, el análisis de Turner está más atento que la sociología weberiana a los paradigmas que utiliza y a los prejuicios hacia las sociedades etnográficas. Así, Turner termina sus consideraciones sobre la Estructura y la *Communitas* con una crítica de los "esquemas evolutivos" que asocian a los "primitivos" con ensoñadas comunidades igualitarias. Turner menciona a un autor anterior: Morgan.

Morgan sucumbió al error en que incurrieron pensadores de la categoría de Rousseau y Marx: la confusión entre communitas, que es una dimensión de todas las sociedades, ya sean pasadas o presentes, y la sociedad arcaica o primitiva como confirmarían hoy la gran mayoría de los antropólogos, las normas y diferencias de status y prestigio impuestas por la costumbre en las sociedades preliterarias apenas deja lugar para la libertad y la elección individuales... ni tampoco para la auténtica igualdad... al tiempo que la fraternidad misma sucumbe a menudo a la marcada distinción de status entre los hermanos mayores y los menores. La pertenencia a segmentos rivales... no permiten siquiera la fraternidad tribal; tal pertenencia compromete al individuo con la estructura y los conflictos inseparables de la diferenciación estructural. Sin embargo, aun en las sociedades más simples, las diferencias entre estructura y communitas existe y adquiere una expresión simbólica a través de los atributos culturales de la liminalidad, la marginalidad y la inferioridad (1988: 136).

Weber, en cambio, se inclina ante el esquema evolucionista cuando escribe frases como ésta: "En las épocas prerracionalistas, tradición y carisma se dividen entre sí la totalidad de las direcciones de orientación de la conducta" (1984: 197). Por otro lado, Weber deja claro que sus tipos de dominación conviven en cada relación social. En contraste, Turner nos habla de modos de vida social, pero todos sus ejemplos buscan ilustrar o la *Communitas* o la Estructura. Nos queda la incertidumbre. ¿Turner piensa que las acciones de los individuos pueden situarse,

de manera exclusiva, en uno de estos modelos; o está más cerca de Weber y sus tipos ideales?²⁰

El uso de esquemas y de cuadros para el análisis de la información es común entre los científicos sociales. En estos recursos gráficos, la ambivalencia y de la ambigüedad suelen resultar inadecuadas, inaceptables. Algunas nociones, como la de "sistema simbólico", evocan claramente la vocación por las posiciones constantes y la escasa atención dada a las dinámicas flexibles, bivalentes. ¿Se trata de un producto del sistema clasificatorio que pretendemos explicar? ¿O es debido a nuestra predilección de cuadros y esquemas para el análisis que toda falta de precisión se ve como discordante, que los conceptos poco claros son subestimados? ¿Los resultados de este procedimiento nos acercan a formas de pensamiento distintas, o no son más que un orden superficial, un producto de la simplificación, un reflejo de la estructura de una matriz? ¿No es una forma de etnocentrismo imponer un rasgo propio de culturas con un amplio desarrollo y uso de la escritura (la utilización de tablas, diagramas y cuadros sinópticos) a culturas predominantemente orales?

²⁰ Sería interesante estudiar las ideas (reconocimiento, vocación, corroboración) de los actores sociales como formas de legitimación de la dominación, bajo la perspectiva de Turner. Sería fructífero tener en cuenta ambas perspectivas como complementarias al analizar movimientos religiosos o estudiantiles. La consideración de la dialéctica entre las dimensiones sociales de estructura y anti-estructura, permite evadir los excesos del esquematismo. Pues se toman en cuenta elementos componentes de la sociedad que son, en cierto sentido, "antitéticos" a ella, pero parte constitutiva de su naturaleza. La enumeración de las oposiciones que podemos encontrar establecidas en Weber muestra, de manera sintética, los distintos niveles que este autor privilegia para el análisis de los fenómenos sociales:

encarnación de legitimidad / portador de legitimidad

extracotidianidad / cotidianidad

revolución / inalterabilidad

misión profética / hogar doméstico

ratería, caza, botín / empresa racionalmente dirigida

Por otro lado, la exposición de los mismos por Turner nos da otro cuadro de oposiciones, vinculadas más a un análisis de interés de simbólico (1988: 113):

Transición / Estado

Totalidad / parcialidad

Homogeneidad / heterogeneidad

Igualdad / desigualdad

Ausencia de propiedad / propiedad

Ausencia de status / status

Desnudez o vestimenta uniforme / distinciones en el vestir

Ausencia de jerarquía / distinciones de jerarquía

Minimización de las distinciones de sexo / maximización de las distinciones de sexo

Humildad / legítimo orgullo de la posición

Despreocupación por la apariencia personal / cuidado de la apariencia personal

Ninguna distinción basada en la riqueza / distinciones basadas en la riqueza

Falta de egoísmo / egoísmo

Sagrado / habla

Referencia constante a poderes místicos / referencia intermitente a poderes místicos

Necedad / sagacidad

Sencillez / complejidad

Aceptación del dolor y del sufrimiento / evitación del dolor y sufrimiento

Estas son algunas de las preguntas que esboza Jack Goody en *La Domesticación del pensamiento salvaje*²¹. La oralidad, para Goody, está ligada a un escepticismo efímero, sin capacidad para prolongarse en una tradición crítica. La escritura, por otro lado, hace posible el enfrentamiento individual con las ideas, y la formación de tradiciones de pensamiento críticas. Ya hemos tocado el tema del escepticismo cuando comparamos a Turner con Leach. Weber, aparentemente, no toca el tema cuando habla de la dominación carismática. Pero sí encontramos en su teoría de la dominación referencias a la escritura. La dominación carismática no requiere de una administración escrita, pues la impersonalidad le es ajena. En la dominación racional, la burocracia depende de la comunicación escrita para controlar los grupos humanos bajo su administración. La relación entre gobernantes y gobernados es impersonal: existe una separación entre obligaciones e intereses personales. Por lo tanto, apela a "reglas" abstractas, a reglas listadas en un código escrito. Sin embargo, hay que aclarar

²¹ Goody critica sobre todo la propuesta teórica de Leví-Strauss y su eliminación de todo rastro de individualidad en las culturas distintas a la europea. Encuentra que, en el estructuralismo, ciertos "temas subyacentes" son considerados más importantes que los significados que los individuos manejan explícitamente. Para Goody, las sociedades etnográficas podrían explicarse mejor si nos hiciéramos conscientes de las implicancias de la relación entre escritura y oralidad, sobre todo del uso de formas de comunicación "intermedias" entre ambas: las fórmulas, las recetas, las listas y las tablas. Estos recursos son, para Goody, formas en transición entre la comunicación escrita y la comunicación oral. Marcan el paso de esta hacia aquella, más que en sentido inverso. El caso de las tablas – esos gráficos sencillos compuestos de líneas verticales y horizontales - es particularmente relevante: pues son recursos muy utilizados por los antropólogos. Las tablas tienen una antigua tradición entre los recursos explicativos usados por la antropología. El estructuralismo las utiliza a menudo para sistematizar los datos sobre símbolos y significados. Goody encuentra un grave peligro en este uso. Cree que se trata de una expresión gráfica donde los términos, colocados en filas y columnas, son constreñidos a ocupar siempre una sola posición. Por tanto, cada posición dentro de estos gráficos tiene una relación definida, permanente y sin ambigüedades con las otras posiciones. Esta naturaleza de los gráficos es la que simplifica muchos aspectos importantes de la realidad social. Tanto más notoriamente cuanto que los grupos humanos estudiados por esos antropólogos poseen un modo de comunicación predominantemente oral. Para Goody, esta simplificación no incrementa nuestra comprensión, sino que la empobrece. Olvida las dimensiones de las categorías que no se adecuan al esquema en que se las quiere incluir. Y estas dimensiones son precisamente las que constituyen la vida social. Goody se interesa en las variaciones de un mismo mito con años de diferencia; y en la existencia de individuos, intelectuales y creativos, en sociedades como los LoDaaga de África. Ve la escritura como posibilidad y la oralidad como limitante. La escritura posibilita el carácter abstracto, descontextualizado de las palabras y, por lo tanto, de los conceptos. Ella permite la acumulación del conocimiento; favorece la racionalidad, la lógica, la crítica y el escepticismo; hace posible desarrollos históricos como la individualidad, la historia y las matemáticas. La escritura es un "texto estático" donde la comunicación oral obtiene una forma casi permanente. La oralidad, el dinamismo de la comunicación cara a cara, en cambio, dificultan el escrutinio del discurso (1985: 58). En el caso de la "tradición oral", su "creación continua supone la imposibilidad de analizar los mitos". Para Goody no "puede ser asumido que todas las versiones del mito, recopiladas o no, tengan una 'estructura' similar" (1985: 39). En sociedades donde se han desarrollado sistemas gráficos de comunicación, aquello que estimula el proceso creativo y anima el reconocimiento de la individualidad, es saber que un trabajo perdurará de forma escrita. En cambio, los productos de la creatividad en las sociedades llamadas tradicionales son incorporadas sólo en función de su "utilidad" inmediata, y con una fuerte tendencia a tomar una forma anónima. La creatividad existe, pero es anónima. Que la carencia de escritura impida la formación de una tradición crítica, no quiere decir que no exista escepticismo.

que, en estos tipos de dominación no dejan de haber situaciones "cara a cara" (entrevistas, audiencias, servicios personales) en los aparatos administrativos. Igual sucede en las sociedades donde predomina la escritura.

A los intereses políticos de Leach y a la catarsis de la Estructura de Turner, se le suma ahora un recurso comunicativo: la escritura. Goody contrapone un mundo de comunicaciones dinámicas, de categorías difusas y ambiguas, frente a otro, el de la escritura: donde las comunicaciones se tornan estáticas y las categorías se tornan más exactas, las referencias son menores. La contraposición de los actos comunicativos orales y escritos apela a metáforas que oponen lo dinámico a lo estático, el orden cotidiano al espíritu crítico y escéptico.

Tomando en cuenta lo anterior, quizá sea útil comparar las propuestas de Leach, Turner y Weber bajo un término común que englobe los polos comunes de sus perspectivas.

Polos de la dialéctica Teorías sociológicas	Lo mediato y formal	Lo inmediato e informal
Teoría sobre la organización social (Edmund Leach)	Modelo jerárquico (<i>gumsa</i>)	Modelo igualitario (<i>gumlao</i>)
Teoría sobre el ritual (Victor Turner)	Estructura	<i>Communitas</i> o Antiestructura
Teoría sobre la dominación (Max Weber)	Dominación patriarcal y racional	Dominación carismática

En un esquema anterior, a partir de las perspectivas de Weber, Turner y Leach; esbozamos una relación común entre dos pares de categorías: uno de jerarquía y precisión (Estructura, dominación tradicional y racional, organización *gumsa*) y el otro de igualdad y ambigüedad (*Communitas*, dominación carismática y organización *gumlao*). En este nuevo esquema hemos dejado de lado los conceptos por los que se ilustraban las transiciones entre los polos opuestos de estas teorías. Pero, en cambio, junto con la nueva perspectiva, hemos remarcado los intereses centrales de estas teorías: la organización social, el ritual, el poder y la oralidad²². Lo más importante, sin embargo son los dos nuevos pares de categorías, más sencillas:

- Precisión vs. ambigüedad; por: formalidad vs. informalidad; y
- Jerarquización vs. igualitarismo; por: mediación vs. no-mediación.

El orden tradicional, el racional, la Estructura, el snobismo *gumsa* apelan a las mediaciones, construyen a través de ellas, el orden establecido. Por otro lado, el líder carismático, los individuos viviendo en *Communitas*, los rebeldes *gumlao* que proponen el igualitarismo aborrecen de las mediaciones. Esta par de

²² Hay un planteamiento que nos gustaría desarrollar más adelante. Se trata de enfocar este esquema comparativo de teorías sociológicas de modo tal que nos permite esbozar hipótesis, metodologías y análisis que puedan evadir las críticas hechas por Goody. En este enfoque cada nivel implicaría al otro, de arriba hacia abajo: partiendo de una pequeña reformulación en el ámbito teórico, obtenemos las consecuencias para un tipo particular de etnografía (nos referimos a una forma, no completamente distinta, sino más bien, un poco más "completa", de recoger datos en el trabajo de campo antropológico). Y esta particular forma de plantear la etnografía, a su vez, implica una particular forma de recopilar, transcribir y analizar los relatos orales.

categorías engloba a las cuatro posturas que hemos analizado. La presencia o ausencia de mediaciones es también lo que marca la diferencia entre escritura y oralidad. Esta es descrita como un flujo imposible de ser fijado y sólo sometido a las condiciones de las relaciones cara a cara. Mientras que la escritura es descrita como una la instalación de mediación en el acto comunicativo oral. Una mediación que permite el desarrollo del espíritu crítico y del escepticismo. Lo mismo sucede con la formalidad. Esta noción subyace las de comunicación escrita, jerarquía social, Estructura, dominaciones tradicional y racional. Mientras que comunicación oral, dominación carismática, Antiestructura, igualitarismo apelan a lo opuesto, la informalidad.

Referencias

Douglas, Mary

1973 *Natural symbols*. Ringwood: Penguin Books Australia.

Fabian, Johannes

1983 *Time and the other. How anthropology makes its objects*. New York: Columbia University Press.

Goody, Jack

1985 *La domesticación del pensamiento salvaje*. Madrid: Akal Universitaria.

Hocart, Arthur M.

1975 [1969] *Mito, ritual y costumbre. Ensayos heterodoxos*. Madrid: Siglo XXI.

Leach, Edmund R.

1976 [1964] *Sistemas políticos de la Alta Birmania. Estudio sobre la estructura social Kachin*. Barcelona: Anagrama.

Levi-Strauss, Claude

1969 *La estructura de los mitos*. En: *Antropología estructural*. Buenos Aires: Eudeba. 2da. ed.

1969 *¿Existen las sociedades duales?*. En: *Antropología estructural*. Buenos Aires: Eudeba. 2da. ed.

1969 *Las estructuras elementales del parentesco*. Buenos Aires: Paidós.

Marcone, Jorge

1997 *La oralidad escrita. Sobre la reivindicación y re-inscripción del discurso oral*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Propp, Vladimir

1981 *Morfología del cuento*. Madrid: Editorial Fundamentos.

Rosaldo, Renato

1992 *Cultura y verdad*. Madrid: Grijalbo.

Turner, Víctor

1980 [1967] *La selva de los símbolos*. México: Siglo XXI.

1988 [1969] *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Madrid: Taurus.

Turner, Víctor and Edward M. Bruner (eds.)

1986 *The anthropology of experience*. Chicago: University of Illinois Press.

Weber, Max

1984 *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.