

Representaciones colectivas y sociedades¹

Lionel Vallée

¹ *Représentations collectives et sociétés*, en «La rupture entre l'entreprise et les hommes», A. Chanlat y M. Dufour, compiladores, 1985. Québec-Amérique, París-Montreal, pp. 195-242.

Pese a las muchas investigaciones emprendidas por diversos especialistas de las ciencias humanas sobre uno u otro aspecto del proceso de la representación simbólica colectiva, seguimos lejos de una teoría global que considere todos los aspectos de este proceso y que los incorpore en el conjunto de los comportamientos sociales. Estamos aún en las teorías intermedias, como la de Turner para el ritual, la de Lévi-Strauss para la mitología, la de Middleton para la brujería, etc. Además, como bien lo dice Godelier, aún está por elaborarse la teoría marxista de la religión. De modo que los antecesores de cada uno de ellos, Frazer, Tylor, Durkheim, etc., se hallan todavía en el meollo de las grandes explicaciones.

Sin embargo, Marx nos ha dejado indicaciones metodológicas muy importantes, que nunca han sido probadas ni por él ni por otros, referidas a la representación colectiva. Estas indicaciones metodológicas han sido concebidas para explicar el proceso de la producción de bienes materiales. Ahora bien, en el presente texto nos proponemos aplicar este análisis a lo que llamaremos «la producción de bienes inmateriales». En mi opinión, este enfoque tiene la ventaja de permitir un acercamiento de estas dos esferas de la actividad humana, utilizando conceptos ya probados en una de ellas, la producción material. Sin embargo, dicho enfoque modifica notoriamente la teoría marxista tradicional -algunos dirán que se aproxima mucho a ella- otorgando al aspecto *simbólico* un carácter de realidad *por derecho pleno*. Así concebida, la cosmovisión -lo mismo que el análisis *experimental/empírico* de la realidad- nos remite inevitablemente a la organización social de los seres humanos.

La «conducta humana» engloba la totalidad del comportamiento de los actores sociales. La complejidad de su análisis salta a la vista. No sólo requiere que identifiquemos los elementos constituyentes, sino que también obtengamos de sus interacciones, leyes generales posibles de aplicarse en el conjunto de las sociedades, sin por ello *edulcorar/pasteurizar/homegeneizar* las respectivas particularidades históricas de cada cual. La elaboración de uno o varios MODELOS es el instrumento

privilegiado de tal tentativa. Un modelo de análisis de la sociedad es: una representación simplificada, ideal, de los mecanismos de funcionamiento de las sociedades, construida para hacer inteligibles sus posibles evoluciones. Semejante representación constituye un MODELO, es decir, un conjunto *lié/relacionado/orgánico* de hipótesis sobre la naturaleza de los elementos que componen una sociedad, sobre sus relaciones y sus modos de evolución. Dichos MODELOS son los instrumentos esenciales de las ciencias... Pero un MODELO corresponde a la realidad sólo parcialmente.²

Este es así, pues está elaborado para adaptarse incluso a la realidad más extensa que haya; es decir, debe poder aplicarse a todas las sociedades.

LAS ACTIVIDADES MATERIALES

La primera «relación» observable -y la fundamental- es aquella que los seres humanos mantienen con la naturaleza. Ahora bien siendo esta naturaleza específica para cada sociedad, en adelante hablaremos de «medio ambiente». Esta relación es dinámica y no estática. Es, en realidad, dialéctica.

Seres humanos ←————→ *medio ambiente*

Y es en torno de esta relación que todas las demás se cristalizan. Es una relación de transferencia, de dominio de la energía solar. En cierta medida, puede decirse que se trata de una relación de fuerzas: las «potencias» se confrontan. En principio, esta relación se traducirá en actividades de subsistencia. Para sobrevivir, los seres humanos deben producir un conjunto de «bienes materiales» a partir de los recursos contenidos en el medio que frecuentan. Lo harán gastando su energía, trabajando. En consecuencia, uno de los elementos constituyentes de la «conducta humana» reside en el PROCESO DE PRODUCCION de BIENES MATERIALES. Se trata de una relación cambiante con el medio (proceso),

² Maurice Godelier. *La notion de 'mode de production asiatique' et les schémas marxistes d'évolution des sociétés* en «Sur le mode de production asiatique», París, Editions Sociales, CERM., 1969, p. 57.

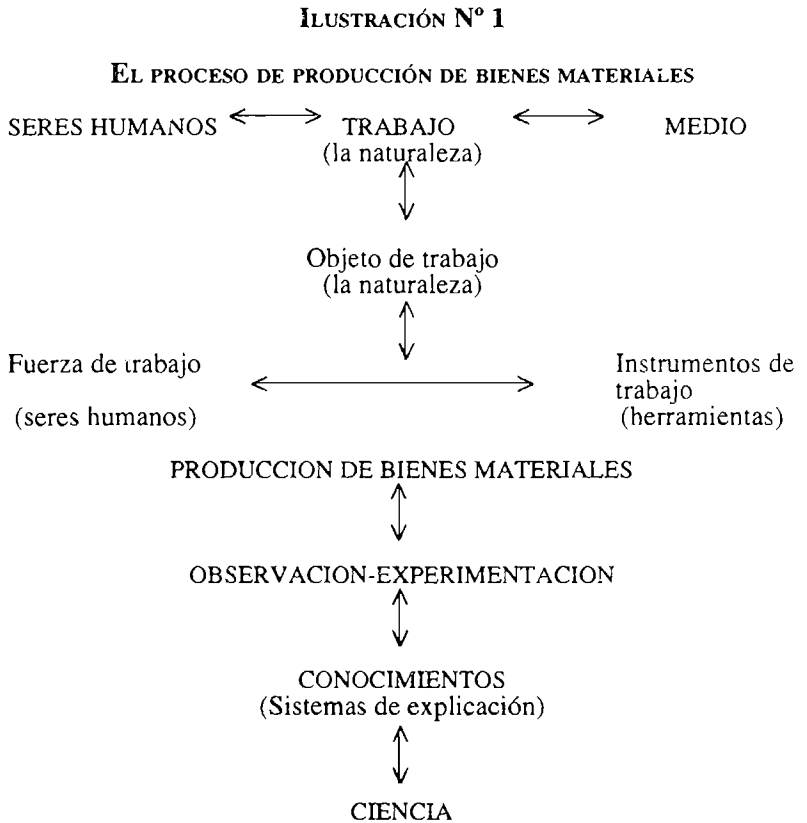
de transformación (producción) física (material) de la naturaleza, con el fin de proveerse uno mismo, individuo o sociedad (*bienes*, sometidos a variaciones culturales), de medios naturales de supervivencia y de reproducción. Marx nos enseñó que este proceso era el fruto de relaciones dialécticas entre un «objeto de trabajo» (la naturaleza), una «fuerza de trabajo» (los seres humanos) e «instrumentos de trabajo» (las herramientas). Esto es lo que él llamaba las «fuerzas productivas». Este juego de relaciones puede expresarse de la siguiente manera:



Así, el proceso de producción de bienes materiales es esencialmente «experimental». En la historia de la humanidad, esta producción devino en herencia cultural sobre la base de un proceso que los norteamericanos llaman «trial and error» (ensayo y error). Esa herencia es el conocimiento. Y el bagaje de conocimientos acumulados se designa comúnmente con el término de CIENCIA. Cada especie organiza a su manera la información que posee (organización del tiempo y el espacio). Lo que distingue al ser humano de los otros animales es su capacidad de acumulación (tradicción), de almacenamiento de la información (conocimientos) y, sobre todo, su habilidad para confrontar los diversos componentes de esta información (observación y experimentación). De esta confrontación nace una organización nueva, la ciencia. Así, el proceso de conocimiento es la

eliminación progresiva del azar, en aras de la determinación de especificidades, regularidades y leyes. Ahora bien, la ciencia, en el sentido en que la entendemos, no consiste sólo en el conocimiento del medio físico de una colectividad; es, en sí misma, objeto directo de conocimiento. La ciencia es también un proceso; está, pues, en continuo cambio.

Con el fin de facilitar su comprensión, el siguiente esquema resume los elementos constituyentes del proceso de producción de bienes materiales y su dinámica: es decir, sus relaciones dialécticas, así como las síntesis a que dan lugar:



LAS ACTIVIDADES SIMBOLICAS

Quisiera proponer el examen de las actividades simbólicas en la perspectiva que acabamos de esbozar. Siendo este enfoque poco habitual, procederé con más detenimiento.

Primeramente, es necesario constatar que los humanos no son sólo materialidad. No toda su acción o sus actividades tienen como fin la producción. Su inteligencia no es sólo técnica. Lévi-Strauss nos dice: «Ya sea que la antropología se proclame 'social' o 'cultural', siempre aspira a conocer al hombre en su totalidad, considerándolo, en un caso, a partir de sus productos y, en el otro, a partir de sus representaciones.»³ He aquí, pues, dos polos bien definidos de la antropología: el proceso de la producción y el de la representación. Distinguiremos, además, un tercero: el proceso social propiamente dicho, eje de la organización del conjunto de las relaciones colectivas. En la realidad concreta de las sociedades en devenir histórico, estas tres dimensiones se vinculan estrechamente; sólo pueden ser comprendidas en sus relaciones dialécticas e históricas y, así, no resultan ser sino ángulos desde los cuales se enfoca la realidad social. Es sólo en esta medida que podemos aspirar «a conocer al hombre total».

La relación que las colectividades humanas mantienen con su medio se sitúa en un doble nivel: el de sus «conocimientos», organigrama de sus producciones materiales, y el de sus «desconocimientos», realidades desconocidas o mal conocidas, reales o imaginadas, pero que no son menos «objeto» de sus investigaciones y mapa de su universo. Así, puede decirse que este «medio» está compuesto a la vez de elementos materiales (naturales) y de elementos inmateriales (sobrenaturales). Ahora bien, las respuestas o soluciones que los seres humanos aportan a los problemas planteados por el universo no material, se traducen en una serie de actividades de carácter simbólico, en sí mismas expresiones concretas de explicaciones no naturales, no científicas. Lo que ahí sucede concierne al modo en que los seres humanos interpretan ciertos fenómenos que los rodean y los afectan: a veces, fenómenos naturales (como ciertos

³ Claude Lévi-Strauss. *Anthropologie structurale*, París, Plon, 1958, p. 391.

cataclismos, o incluso conocimientos que la ciencia aún no aborda); asimismo, fenómenos sociales (como el origen del grupo, el desorden social, etc.) y, finalmente, fenómenos individuales (la vida, la muerte, el sueño, los pensamientos, etc.). En resumen, un conjunto de creencias y representaciones destinadas a explicar, por una parte, el funcionamiento del universo natural y humano (cosmología) y, por otra, el origen y el desarrollo de este universo físico y social (cosmogonía).⁴

El mundo de las representaciones es complejo. Está hecho a la vez de ideas y sentimientos sobre la existencia de «potencias» superiores al ser humano, de creencias en «seres» no materiales y en el poder de ciertas cosas. En el espíritu del ser humano, este mundo es objeto de veneración o de temor; en su vida cotidiana, se traduce en acciones, prácticas (como los cultos, ritos y rituales) de adivinación, gestos, rezos y súplicas, conductas y procedimientos, manifestaciones físicas, formas y ritmos como la danza, el arte (pintura, escultura, literatura), etc. No es posible serle indiferente. Requerimos, entonces, constatar la existencia ineluctable de este mundo de representaciones. No sólo existe, sino que se lo encuentra por doquier: ninguna sociedad ha carecido jamás de él. Desde sus primeras manifestaciones -no desde sus orígenes- en Europa, durante la era magdaleniense (17000-13000 a.c., en el paleolítico superior) hasta nuestros días, lo encontramos en todas las sociedades. No obstante, si bien es considerable la diversidad de manifestaciones de estas representaciones, sistemas de ideas, sentimientos, creencias, prácticas y agentes, ésta se reduce cuando se trata de sus elementos constitutivos fundamentales. Es decir que, despojados de sus vestiduras exteriores, los sistemas de representaciones revelan algunos rasgos universales. No se puede dudar, pues, de la realidad de esta experiencia humana. Sus manifestaciones pueden variar: ser más o menos ricas, elaboradas, sutiles, etc., pero, existen en todas partes.

Una característica fundamental de este sistema es el hecho de que, en ningún caso, se trata de una cuestión individual (es decir, vinculada a la esencia de la naturaleza humana), sino siempre referida a sociedades humanas: colectividades de hombres, mujeres y niños.

⁴ Como podrá observarse, utilizamos los términos *cosmología* y *cosmogonía* en un sentido muy amplio.

Todas las sociedades han producido y manipulado las representaciones; se trata, entonces, de un fenómeno perteneciente a -y comprensible a través de- una determinada «formación histórico-social»: en consecuencia, ellas no existen sólo en la mente y el espíritu de los individuos; de modo que deben ser consideradas en la misma categoría que otros fenómenos de igual naturaleza. Así, para la antropología, los sistemas de representación -aquello que, con demasiada frecuencia, los antropólogos llaman religión, magia, mitología, leyendas, etc., restringiendo el campo de su disciplina- son creaciones de los seres humanos. Son éstos, pues, quienes han hecho a las «fuerzas» superiores (los dioses) a su imagen y semejanza, y no a la inversa, como lo señalaba con *justeza* Leroi-Gourhan hace ya veinte años.

A) *La producción de bienes inmateriales*

En torno a la relación Ser humano-Naturaleza, se tejen relaciones no sólo con miras a la reproducción material sino, igualmente, actividades simbólicas. No se conocen sociedades sin mundo inmaterial.

El mundo de lo «sobrenatural» (mas allá de la naturaleza) sólo tiene sentido respecto a la existencia de la otra realidad, la «natural». Se les debe abordar conjunta y no aisladamente, en una perspectiva de relaciones dialécticas. La literatura antropológica, particularmente la influenciada por el estructuralismo, nos ha acostumbrado a concebir en términos de oposición las nociones de sagrado y profano, natural y sobrenatural, material e inmaterial; es decir, una oposición en el interior mismo de las «ideas». La realidad, sin embargo, *quiere* que estas esferas de actividad estén en perfecta armonía -lo cual no significa equilibrio o igualdad. Pero, para el propósito de nuestra demostración, podemos decir que las relaciones humanas dan lugar a una doble actividad en su entorno: la una, de producción de bienes materiales y la otra, de producción de bienes inmateriales.⁵ Se trata, pues, en este último caso, de relaciones cambiantes con el medio (proceso), de transformación (producción) simbólica.

⁵ Bourdieu habla del «mercado de bienes simbólicos», en «L'année sociologique», Paris, t. XXII, 1971, pp. 49-126.

(inmaterial), destinadas a procurar al individuo o a la sociedad (bienes: variaciones culturales) medios sobrenaturales de supervivencia y de reproducción. Y esta producción se realiza a través de la representación. Si, para comprender el funcionamiento de este proceso, utilizamos el mismo instrumento de análisis que empleamos para la producción de bienes materiales, podremos distinguir el objeto, las fuerzas y los instrumentos de la representación.

B) El objeto de la representación simbólica: las potencias superiores de la naturaleza y de la cultura

La representación, como la actividad física, es una combinación de energía. Fuerzas y «potencias» pueblan el universo e impregnan la vida social de individuos y grupos. El objeto de la representación es, así, doble: por una parte, la naturaleza o entorno inmediato y, por otra, la sociedad misma, ambas fuentes de «fuerzas» o «potencias» particulares.

En primer lugar, está la naturaleza. Se sabe que las relaciones del ser humano con la naturaleza ocupan el centro de las preocupaciones de la mayoría de sociedades, si no de todas. La producción de bienes materiales útiles -básicamente el alimento y los elementos necesarios para su obtención- en sociedades donde la división social del trabajo se reduce a su más simple expresión (edad y sexo), implica una relación directa de cada miembro del grupo con los recursos del entorno. Pero, *mutatis mutandis*, todas estas relaciones son igualmente importantes en las sociedades industriales. Los seres humanos buscan espontáneamente conocer, comprender este medio, vivir en armonía con él, con sus leyes -en particular, con aquéllas que les incumben directamente (como los ciclos ecológicos)-, con el fin de obtener las mayores ventajas y minimizar, en lo posible, los efectos que pudieran serle adversos. En este intento, triunfan en un aspecto y fracasan en el otro. No obstante, difícilmente admiten haber sido vencidos y siempre acaban por darse una explicación: lo hacen usando lo que les es familiar, conocido, para explicarse y comprender lo que les es extraño, desconocido. Si no, se convierten en aterradas víctimas de fenómenos naturales sobre los que no tienen dominio, ante los que se sienten impotentes, y que no pueden interpretar

empírica, científicamente. Esta «impotencia» puede durar tanto tiempo, que no llegarán a agotar sus conocimientos.

El universo del ser humano, hemos dicho, está dividido en dos partes continuas, que contienen todo lo que existe, pero que se complementan entre sí: lo conocido y lo desconocido. Su interrelación dialéctica es evidente: cuanto más vasta es una (por ejemplo, lo desconocido), la otra (por ejemplo, lo conocido) tiene menos posibilidades de fortalecerse, de ampliarse. Cuanto mayor es uno de los «conocimientos» (el científico, por ejemplo), más atrofiado está el otro. A la ignorancia empírica/científica de los primeros humanos debieron de corresponder una red y un sistema elaborado -no muy complejo- de representaciones. Cada época de la historia de la humanidad siempre ha hecho retroceder en alguna medida el nivel de esta ignorancia. Si bien actualmente admiramos con razón los conocimientos acumulados por las civilizaciones griega, romana o inca, también encontramos sorprendente que hayan sostenido ideas que, hoy en día, nos parecen propias de la infancia de la ciencia: por ejemplo, Aristóteles y su visión de la tierra inmóvil como centro del universo sideral; o, incluso, la concepción más general de los cuatro elementos (tierra, agua, aire y fuego) y su carácter inalterable; así como la incapacidad de utilizar la rueda, en el tiempo de los incas. La ciencia en el transcurso del tiempo, se ha encargado de remplazar todo aquello en el orden real de la naturaleza. ¿Qué pensarán las civilizaciones del futuro de nuestros conocimientos y nuestra relación con el medio ambiente? De este modo, el sistema de representaciones que ha acompañado la aventura concreta del homo sapiens desde que éste dio sus primeros pasos hace más de 100.000 años, continúa haciéndolo en nuestra época y desaparecerá con él. En cada momento histórico, no obstante, este pensamiento ha adoptado caminos muy diversos, que sólo pueden explicarse adecuadamente por su inserción en el proceso de desarrollo de las relaciones sociales.

Esta concepción de la necesaria relación dialéctica entre lo conocido y lo desconocido, el conocimiento y la representación, no presupone en absoluto el hecho de que los seres humanos, en un momento histórico determinado y en un contexto social particular, hayan optado por excluir formalmente de su vida toda forma de representaciones «religiosas»

-incluso convendría observar esto más de cerca; quizás sólo se trate del rechazo de la forma institucionalizada; siendo la representación del orden de las «ideas», es muy difícil hacer aparente una existencia oculta. A través de las páginas anteriores, hemos visto que este modo de tratar la representación nos aleja en algo de la concepción marxista clásica, que considera la religión como reflejo ilusorio, invertido e inútil de la sociedad concreta. Por otra parte, no nos apartamos tanto de la posición básica de Godelier como de la conclusión a la que llegó, vale decir, el carácter transitorio de la representación religiosa y mítica.

Pero no sólo las fuerzas insospechadas de la naturaleza son objeto de representación. También la sociedad misma. Ella también entraña «fuerzas». Los seres humanos buscan vivir en armonía no sólo con su medio ambiente sino también entre ellos mismos. Esencialmente constituidos en colectividades, buscan maximizar las ventajas y minimizar los efectos adversos. Buscan comprender y explicarse las leyes que presiden el funcionamiento de su sociedad, así como sus contradicciones presentes o latentes. Muy pronto en su historia, los seres humanos experimentaron la importancia del liderazgo (con motivo de la organización de la caza, por ejemplo), de la determinación de reglas de reparto del alimento para enfrentar su eventual escasez, de la necesidad de asociación o concentración de fuerzas para la defensa del grupo, etc. También resintieron las contradicciones inherentes a sus relaciones sociales (por ejemplo, el deseo de la imposible coparticipación sexual universal, el gusto por la explotación exclusiva de los grupos desiguales, etc.). Porque ni sus relaciones con sus semejantes ni sus relaciones con la naturaleza pueden *quedar libradas/abandonarse* al azar. Es necesario que la colectividad viva y se reproduzca y, para ello, debe solucionar sus contradicciones. Ciertos análisis de la representación separan arbitrariamente al ser humano del objeto de sus representaciones. Ahora bien, el ser humano es parte integrante de este objeto; y, lo que es más, lo es a título colectivo.

C) *Las fuerzas de representación simbólica: los mediadores*

No hay, pues, una ruptura entre las dos partes del universo de los seres humanos (lo natural y lo sobrenatural) sino sólo una confrontación; entre ambas existen relaciones dialécticas necesarias; hay, pues, continuidad. Aquello que los seres humanos buscan, aquello que siempre han buscado, no es tanto el mantener cierto equilibrio entre ambos polos (es preciso deshacerse de teorías homeostáticas, precisamente porque engendran explicaciones «estáticas»⁶), sino, antes bien, un sistema de articulación, de unión entre ambos. Pero ¿cómo es posible esta articulación? Esencialmente, debido a que, a una red de «impotencias», el espíritu humano opone una red de «potencias».

Durante casi el noventaicinco por ciento de la historia de la humanidad -porcentaje que representa la *archistoria/ arquistoria*⁷-, los hombres estuvieron primero en concurrencia directa con el resto del mundo animal, del que apenas se apartaron; luego, en estado de dependencia de la naturaleza que los alimentaba y aseguraba su reproducción. En esa etapa, en que las fuerzas productivas estaban reducidas a su más simple expresión, los seres humanos casi no cambiarían la faz de la naturaleza. Mucho después, al volverse más complejas sus fuerzas productivas y, particularmente, sus instrumentos de producción (es decir, su tecnología: el arco y la flecha parecen haberse inventado casi 16 000 años antes de nuestra era), al mejorar sus relaciones sociales, así como sus técnicas de caza comunitaria, los seres humanos llegarían no sólo a diezmar, sino a sobreexplotar hasta la extinción ciertas especies (como los búfalos del sudoeste norteamericano). Al mismo tiempo, los medios sociales que se procuraron para controlar mejor la naturaleza acabarían por dominarla y finalmente, alienarla. División cada vez más compleja del trabajo, dicotomía ciudad-campo, separación del trabajo físico y el trabajo

⁶ Para una explicación homeostática de la religión maya, por ejemplo, se puede consultar I. Nicholson, «Mexican and Central American Mythology», en *Mythology of the Americas*, Londres, Hamlyn, 1970, p. 138-265.

⁷ Empleamos el término «arquistoria» para eludir el término habitualmente utilizado de «pre-historia». Consideramos a éste inexacto y ofensivo a la vez. Como si hubiera pueblos que jamás han tenido historia...

intelectual, nuclearización de las materias, parcelación del trabajo -que ahora se efectúa en cadena-, división de la población en grupos desiguales, desigual acumulación de recursos y poderes, etc., todo lo ha llevado gradualmente a perder el control sobre sus relaciones sociales, ahora completamente parceladas. Para gran parte de la población, sólo hay servidumbre y alienación: ya no comprenden el proceso social. En su «Anti-Duhring», Engels habla así de la creciente impotencia del ser humano y del incremento, en la misma medida, de potencias superiores a él: «Pero *bientôt/antes bien*, a la par que las fuerzas naturales, entran también en acción las fuerzas sociales, fuerzas que ante los hombres se muestran extrañas y, al comienzo, también inexplicables, y los dominan con la misma apariencia de necesidad natural que las fuerzas de la propia naturaleza.»⁸

Pues bien, a estas «impotencias» frente a la naturaleza y a las relaciones sociales cada vez más complejas, la sociedad responde creando un mundo de «potencias», en efecto, de omnipotencias. El temor hacia los elementos imprevisibles e inexplicables de la naturaleza y el deseo universal de conciliar con ella, así como el temor de no haber actuado en concordancia con las reglas de comportamiento social (relaciones sociales) y de incurrir en una sanción, sobre todo después de la muerte -todo esto ha tenido y sigue teniendo un lugar preponderante en el sentimiento religioso del individuo: es, pues, en su conciencia donde se representa estas realidades como misteriosas y superiores no sólo a sí mismo sino, también, a la sociedad. Naturaleza y cultura dan, pues, lugar a la creación de «poderes», que eliminarán las contradicciones de una y de otra, así como las de una con relación a la otra. Estas potencias tienen un nombre: dioses, diablos, espíritus, santos, fuerza cósmica, etc. Al ser analógicamente imaginadas⁹ en el mundo humano estas potencias de la representación asumen todos los atributos de él; es decir, se comportan como «seres dotados de conciencia, de voluntad, que se comunican entre

⁸ F. Engels. *Anti-Duhring*, París, Editions Sociales, 1973, p. 353.

⁹ Véase la *próxima* sección de este texto para una explicación del proceso analógico.

sí y con el hombre...»¹⁰, y personifican o dominan las potencias de la naturaleza y de la sociedad, superándolas en perfección. Estos seres superiores resumen y asumen todas las impotencias que afligen al ser humano. Dios es todopoderoso, universal, misterioso (en él se *opere* en cada época la *compte* exacta de los secretos que el hombre no ha podido aún arrancar a la naturaleza, a la sociedad o a sí mismo), trascendental («el creyente humaniza y personifica las fuerzas inhumanas que están en el origen de la experiencia religiosa»)¹¹. No debe creerse que este proceso de pensamiento tiene lugar sólo en las sociedades no industriales; una rápida revisión de las grandes religiones nos hará descubrir en ellas un proceso similar, por no decir idéntico (puede tomarse como ejemplo al Dios hecho hombre y Todopoderoso del Cristianismo). En una palabra, las fuerzas de la representación se encuentran en relaciones ciertas, pero más o menos *etroits/estrechas*, con los seres humanos. De ahí la pertinencia de la existencia de un sistema más o menos elaborado de comunicación con las fuerzas del más allá, de lo desconocido, sobre lo que trataremos más adelante («instrumentos de la representación»).

Concretamente -si así se puede decir- la fuerza de la representación del hombre está hecha de dioses, de espíritus, de diablos, de rayos cósmicos, etc., pero también de cosas a veces difícilmente definibles, que pueden resumirse bajo los términos de «potencias» o «energía». Por otra parte, aquéllos suelen ser representaciones simbólicas de éstas. A fin de una mejor comprensión, quizás sea útil agrupar estas «fuerzas» en torno a dos categorías particulares: las fuerzas personificadas y las fuerzas impersonales; unas y otras pueden adoptar una esencia, ya sea material o inmaterial. Así, pues, esta «energía» o «poder» puede a veces tomar ciertas características de la naturaleza humana. El principio de la analogía antropocéntrica se muestra aquí en plenitud. Esta «energía» puede ser investida ya sea en «seres» sobrenaturales inmatrimales (dioses,

¹⁰ Maurice Godelier. *Horizons. trajets marxistes en anthropologie*, París, Maspéro, 1973, p. 330 (Bibliothèque d'anthropologie).

¹¹ Michel Verret. *Les marxistes et la religion; essai sur l'athéisme moderne*, 3a. ed., París, Éditions Sociales, 1966, p. 17-19 (La nouvelle critique. Les Essais).

demonios, diablos, espíritus, ángeles, voces del espacio, musas, etc.), o en seres personificados (sacerdotes, chamanes, brujos, profetas, mediums, *tricksters*, curanderos, artistas, etc.). Creados por la sociedad, los «seres» sobrenaturales se comportan en gran medida como los humanos. Ante éstos, aquellos seres son normalmente libres de comportarse como mejor les parezca, como lo juzguen oportuno, en función de cada situación. Así, serán bienhechores (influyendo el curso de las cosas, en el aspecto de la fertilidad, por ejemplo: lluvia, cosechas, caza, etc.), o malhechores (ejerciendo su influencia en el sentido de la desgracia: hambruna, sequía, enfermedades, reveses, muerte, etc.) o, incluso, en ambos sentidos a la vez. Esta «fuerza» personificada está en contacto y en intercambio con los seres humanos (por ejemplo, en el cristianismo, mediante los sacramentos: comunión, confesión, etc.). Mas, como tienen poderes que superan a los del común de los mortales, el acercamiento hacia ellos se hace de los modos habitualmente reservados a los poderosos de este mundo: reverencia, adoración, etc.

Por otra parte, esta «potencia» o «energía» puede presentarse bajo una forma totalmente impersonal (no personalizada). Puede presentarse bajo apariencias materiales, como la «waka» andina¹², o el «agua bendita» del cristianismo, e incluso como algo absolutamente inmaterial, como el «maná» polinesio. Es percibida en estado bruto. En este caso, no está antropomorfizada en su estructura, sino en su comportamiento, en sus manifestaciones. Se trata, pues, de una «fuerza», una «energía», un «fluido», una acción, una cualidad, un estado, una eficacia invisible, impersonal pero presente, que impregna todo el universo o que, por el contrario, se concentra en ciertos objetos o lugares (pudiendo entonces materializarse algunas veces). Esta energía puede estar «poseída» por las fuerzas «personalizadas» (dioses, diablos, musas, espíritus puros, etc.), y hasta incluso por los individuos mismos (en particular los chamanes, sacerdotes, curanderos u otros médiums), por los animales, en fin, por

¹² Una «waka» es un lugar físico (comúnmente una particularidad de la naturaleza, pero también un lugar construido por la mano del hombre) de carácter sagrado, residencia de los «achachilas», es decir, de los principios genitores o de origen de un grupo humano.

ciertas sustancias u objetos naturales. Esta energía puede, también ser «manipulada», ya sea para ayudar o para perjudicar. Puede comprarse, venderse, donarse, intercambiarse, transmitirse hereditariamente, investigarse místicamente (el caso de la «vision quest» de las sociedades habitantes de las grandes llanuras americanas antes de la conquista: Paiute, Winnebago, etc.), o adquirirse en ocasión de circunstancias vitales particulares (nacimiento irregular, sueño, accidente). Para protegerse de los efectos malignos de estas «fuerzas», a menudo deben plantearse ciertos actos; Godelier nos dice que:

«El poder sagrado, mágico se satisface con restricciones alimenticias, sexuales o de otro tipo, de constricción de uno mismo. El envés de un poder es siempre un deber. Toda acción religiosa, imaginaria sobre las fuerzas secretas que rigen el mundo implica una acción real y simbólica del hombre sobre sí mismo, para comunicarse con estas fuerzas, alcanzarlas, hacerse escuchar y obedecer por ellas. Los tabúes, las prohibiciones, las coacciones que se imponen los futuros iniciados no son restricciones, sino modos de acumulación de poderes, de potencia social.»¹³

La antropología se ha acostumbrado a llamar «maná» a esta fuerza impersonal, aunque el significado preciso de este término polinesio sea un poco diferente. La noción de existencia de dichas fuerzas ha sido hallada en la mayor parte de sociedades: así, tenían el nombre de «orenda» en el caso de los Iroqueses; «wakan», en el caso de los Siux; «manitu» en el caso de los Algonquinos, etc.

D) Los instrumentos de la representación: los actos simbólicos

Las relaciones de los seres humanos con la naturaleza y con el grupo al que pertenecen, objetos de la representación, se perciben como transmisoras de la «potencia» superior a la sociedad y a la naturaleza. Estas percepciones, por ser colectivas, jamás asumen la apariencia de pensamientos o acciones dispersos; muy por el contrario, son *transpuestas* por la colectividad en grandes conjuntos coherentes: de manera explícita

¹³ Maurice Godelier. «*Mythes, infrastructures et histoire chez Lévi-Strauss*» (manuscrito sin fecha).

(como el caso de la religión), o implícita (como el caso de la mitología). La representación adquiere, entonces un aspecto «sistemático»: está organizada, estructurada; sus elementos constituyentes y su articulación son comprensibles. Importa, pues, determinar sus coyunturas con la vida real, la realidad de todos los días, es decir, enumerar los instrumentos de este proceso de representación. Porque, para el ser humano, la naturaleza -incluyendo sus «potencias» desconocidas e incontroladas- y la sociedad son realidades muy concretas, y es a ellas hacia donde dirige sus prácticas simbólicas.

Godelier plantea el problema de la relación necesaria entre la representación (aspecto teórico) y los actos de acompañamiento (aspecto práctico) en los siguientes términos:

Las consecuencias fundamentales de esta representación analógica e ilusoria de la naturaleza (y *nosotros agregamos 'y de las relaciones sociales'*) son dobles: por una parte, la religión -como luego lo haría la ciencia-se presenta como un medio y una voluntad de conocer la realidad, de explicarla...; por otra parte, la religión -que representa las causas bajo una forma humana, es decir, como seres dotados de una conciencia y de una potencia superiores a las del hombre, pero análogas a las de él- se presenta inmediatamente como un medio de acción sobre estos personajes ideales, análogos al hombre, por ende capaces de escuchar, de oír sus llamados y de responder favorablemente. Por esta razón, toda representación religiosa del mundo es inseparable de una práctica (imaginaria) sobre el mundo: aquélla de la oración, el sacrificio, la magia, el ritual.¹⁴

Puede decirse, entonces, que los instrumentos de la representación se manifiestan bajo dos formas fundamentales: primero, bajo una forma teórica, es decir, a través de un vasto corpus de ideas organizadas y coherentes; y bajo una forma práctica, es decir, mediante un conjunto de actos, acciones, gestos, fórmulas, ritmos y formas, etc. de carácter simbólico.

¹⁴ Maurice Godelier, *op. cit.*, p. 332. *Es preciso destacar que Godelier, como la mayoría de autores, entiende la representación sólo en torno a la religión, aunque, a veces, sus propósitos parezcan abarcar un espectro mayor.*

a) *Los sistemas de pensamiento simbólico: el aspecto teórico*

El primer aspecto bajo el que se presentan los instrumentos que utilizan las «fuerzas de representación» es teórico. Se trata, en primer lugar, de un conjunto de ideas, vinculadas entre sí, que la sociedad adjudica al *sujet/tema/sujeto* de su objeto de representación. A veces, estas ideas están codificadas explícitamente, como en el caso de la religión, la mitología o la magia, incluso la adivinación y la brujería; otras veces, son más «libres»¹⁵ de evolucionar en un sentido u otro, como en el caso de la mitología, las leyendas, las expresiones simbólicas populares, las supersticiones, etc.

1. La mitología se presenta como un medio de conocer y explicar la realidad. Un mito es un enunciado sobre la sociedad y sobre el lugar de los seres humanos en ella — así como sobre su inserción en determinado universo. Dicho enunciado adopta, la mayor parte del tiempo, una forma simbólica. Así, un mito traspone en su lenguaje no sólo las relaciones de los hombres con la naturaleza, sino, igualmente, sus relaciones mutuas.

La idea de que la mitología es una vasta ilusión de los pueblos «primitivos» —es decir, que no han accedido a un estado más avanzado de civilización— no sólo está muy propagada sino que, además, tiene un origen muy lejano. A propósito de mitos, Epicuro (342-270 a.C.) emplea las expresiones «coyunturas equivocadas», «opiniones y temores irracionales», etc.¹⁶ El abre una vía que, pasando por Descartes y muchos otros, llegará hasta los marxistas contemporáneos. Marx decía que la mitología desaparecería cuando el hombre hubiera dominado las fuerzas de la naturaleza, pasando así de lo imaginario a la realidad; de un reflejo deformante (que existe sólo en el cerebro de los hombres) de las fuerzas que dominan su existencia, a un universo físico, concreto, empírico. Más cercano a nosotros, Lévi-Strauss considera el conjunto de la

¹⁵ En la palabra «libre» debe leerse: ausencia «relativa» de una estructura explícitamente impuesta desde fuera, como en el caso del misterio religioso o las leyes explícitas de la magia, etc.

¹⁶ Olivier Bloch. «Matérialisme et critique de la religion», en *Philosophie et religion*, XX Ciclo de conferencias con la participación de O. Bloch et al. París, Editions Sociales, 1974, p. 20. XX organizadas por el «Centre d'études et de recherches marxistes».

explicación mitológica como «una representación ilusoria del hombre y del mundo, una explicación inexacta del orden de las cosas»¹⁷. Godelier, lo hemos visto, objeta un análisis de la representación que sea «el reflejo fantasmático pasivo e irrisorio de una realidad que, de otro modo, moriría...» Aunque se resiste al «reflejo», parece aceptar, no obstante, la idea de la representación como una teoría y una actividad «ilusorias».

Los primeros analistas del pensamiento mitológico, los Tylor y Frazer, llegaron a la conclusión de que el mito simbolizaba, en el espíritu de los «primitivos», la historia o la *arquistoria/archistoria* olvidada de la humanidad: el origen del ser humano, los trastornos físicos del universo (como los cataclismos, etc.). Esta noción, que ve el contenido cosmológico de los mitos en estrecha relación con las relaciones que los humanos mantienen entre sí y con su ambiente, ciertamente ha superado las inclemencias científicas del tiempo.

Otra corriente de análisis surgió con Mauss y Durkheim y encontraría su expresión más depurada en Lévi-Strauss, así como en su principal intérprete británico, Leach. No es momento de hacer un análisis de la importante, considerable y complicada obra de Lévi-Strauss, universalmente conocida con el nombre de «estructuralismo». Bastará con decir unas palabras para ayudar a comprender su particular enfoque¹⁸.

Para el principal intérprete del estructuralismo, el hombre ha modelado sus operaciones mentales, su pensamiento, sobre la base de su comprensión de los principios clasificatorios del mundo animal y vegetal. El constata que uno de los principios fundamentales de esta clasificación cuestiona «la unión de los contrarios», fuente de la lógica más elemental, común denominador de todo pensamiento, expresión viva de la estructura espiritual del hombre. La unión de los contrarios implica conjuntos de oposiciones de dos elementos u oposiciones binarias (macho-hembra; positivo-negativo, etc.), los que constituyen los ingredientes fundamentales del pensamiento humano. Este pensamiento concreto dispone las relaciones humanas a través del modelo simbólico del orden de las

¹⁷ Maurice Godelier, *op. cit.*, p. 37.

¹⁸ Es necesario referirse a sus *Mythologies*, publicadas en Plon, incluso a *La pensée sauvage*, París, Plon, 1962. Ver también *Le totémisme aujourd'hui*, París, P.U.F., 1962.

especies animales y vegetales. Es, pues, sobre la base de estos principios que el ser humano estructura su universo de diferenciaciones sociales. Lévi-Strauss propone entonces la necesidad de conceptualizar las relaciones sociales para la supervivencia del grupo. No sólo descubre que los mitos proceden permanentemente por elaboración de categorías opuestas sino, además, que su contenido está relacionado, la mayor parte del tiempo, con problemas humanos y sociales para los cuales no hay solución aparente. Así, el propósito de un mito -aunque, por lo general, no sea explicitado, conocido y formulado- es proporcionar un modelo lógico y estructurado, capaz de terminar con una contradicción: «el pensamiento mítico opera siempre a partir del reconocimiento de la existencia de oposiciones hacia el progresivo establecimiento de la mediación»¹⁹. La mitología es, así, un lenguaje y, como tal, sólo puede tener sentido en la medida en que todos sus elementos constituyentes sean analizados en sus relaciones recíprocas.

Por nuestra parte, quisiéramos agregar lo siguiente. La mitología concierne a la representación que los seres humanos se hacen de sus relaciones con la realidad ambiental, así como de sus relaciones con su realidad social. Esta representación está cargada de sentido. Es, como lo dijo Lévi-Strauss, un lenguaje; y, como todo lenguaje, es un instrumento. La mitología desempeña, entonces, el rol de instrumento potente e importante de la representación. Su proceder es analógico y su sentido, simbólico. Lo incontrolable debe concordar con el universo conocido y controlable de la sociedad. La mitología pasa por estos laberintos. No es una representación ilusoria²⁰, puesto que nos revela lo que una sociedad considera como importante para su supervivencia: sus problemas, sus paradojas, sus ambigüedades, sus contradicciones irresueltas y sus soluciones. Ya no funciona como imagen o espejo del problema tratado.

¹⁹ Claude Lévi-Strauss, «The Structural Study of Myth», en Thomas Albert Sebeok, *Myth: A Symposium*, Philadelphia, American Folklore Society, 1955, p.440 (Bibliographical and special series of the American Folklore Society, v. 5).

²⁰ La analogía crea «líneas» paralelas, no líneas superpuestas; similaridades, no identidades. La ilusión, por el contrario, aunque es hija de la analogía, es hija ilegítima, pues pretende crear líneas superpuestas, de falsas identidades.

A menudo opera por transformación. Y, no obstante la mitología -contra las interpretaciones funcionalistas- se inscribe en la coherencia del conjunto del sistema representacional y, de manera más amplia, en la coherencia del sistema social total. Lo importante es tratar de explicar las condiciones de aparición y el funcionamiento interno de esta forma de representación.

2. El segundo elemento con predominancia especulativa en los instrumentos de la representación -y el más ampliamente institucionalizado- es la religión²¹. Ya en el siglo pasado aparecieron las bases de un elaborado análisis materialista de la religión. Max Müller sostenía que «para mantener el lugar que le corresponde, en tanto elemento legítimo de nuestro conocimiento, la religión debe, como todos nuestros otros conocimientos, comenzar por una existencia sensible»²². Pues en nuestras creencias no puede existir nada que no haya sido experimentado en primer lugar por nuestros sentidos. Concretamente, esta teoría sostiene que los elementos incontrolados de la naturaleza (fuego, rayos, volcanes, etc.) fueron los primeros objetos a los cuales se adhirió el sentimiento religioso. Hacia fines de siglo, con Tylor²³, la teoría del origen del sentimiento religioso da un salto hacia adelante. Se trata cabalmente del origen. Tylor es de su época. Su estudio fue publicado en 1871, apenas doce años después de *El Origen de las Especies* de Darwin. Era la época en que los biólogos sostenían que una cierta unidad caracterizaba la aparente diversidad de la vida orgánica, los geólogos establecían estratos de sucesión de los fenómenos naturales, y

²¹ Somos perfectamente conscientes del margen de arbitrariedad posible en la distinción entre mitología y religión, así como en los otros componentes de los instrumentos de la representación, de los que trataremos más adelante. Mas, tal como para otras distinciones anteriormente hechas, le asignamos validez metodológica, en la expectativa de que el resto de la discusión haga desaparecer las trampas de un mecanismo chato y aparezcan los verdaderos meandros de las interrelaciones.

²² Friedrich Max Müller. *Natural Religion: the Gifford lectures delivered before the University of Glasgow in 1888*, Londres y Nueva York, Longman, Green and Co., 1889, p. 114.

²³ Edward Burnett Tylor. *Primitive Culture*, Nueva York, Harper, 1948, vol. 2 (The Library of Religion and Culture; Harper Torchbook, TB33-34).

los primeros vestigios de la historia de la humanidad comenzaban a aparecer en los museos y en las universidades. Los otros científicos no escaparon a la regla e intentaron vincular sus descubrimientos (o teorías) a la corriente evolucionista. En un principio Tylor estableció la dicotomía entre lo natural (o material) y lo sobrenatural (o inmaterial), para luego sostener que la religión se resume en la creencia en seres sobrenaturales. Mas esta dicotomía implica la presencia de dos tipos de seres: uno que «pertenece a la naturaleza» y otro que la sobrepasa. No obstante, el segundo es sólo un doble del primero -esto es observable en un sueño, cuando una persona se desplaza e interactúa con otros y, al mismo tiempo, está durmiendo en su casa. Con el tiempo, los seres humanos entendieron esta primera conceptualización a los objetos inanimados (fetichismo), hasta establecer una jerarquía en el seno de los seres espirituales -un poco a la manera de las jerarquías que se establecen en toda sociedad-, lo que debe de haber originado el monoteísmo. Años más tarde, Durkheim refutará esta teoría animista y propondrá, en cambio, una concepción «colectivista», la que constituirá un tercer aporte de importancia a nuestro conocimiento del fenómeno religioso. Para Durkheim, la religión era una especie de especulación sobre todo lo que escapa a la ciencia. Él observaba que:

Todas las creencias religiosas conocidas, simples o complejas, presentan un mismo carácter: suponen una clasificación de las cosas -reales o ideales- que los hombres se representan, en dos clases, en dos géneros opuestos, designados generalmente por dos términos distintos, bastante bien traducidos en las palabras de *profano y sagrado*.

Por otra parte, «las creencias religiosas son siempre comunes a una colectividad determinada»²⁴.

Estos ingredientes básicos, el social y el religioso así como sus relaciones de interdependencia, están más claramente presentes, según él, en el totemismo²⁵: el clan o *sib*, cuyos miembros son considerados

²⁴ Emile Durkheim. *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*, 4a. ed., París, Presses universitaires de France, 1960 (Bibliothèque de philosophie contemporaine).

²⁵ La palabra «tótém» proviene de una palabra ojibway, tribu (Continúa)

poseedores de lazos muy estrechos de parentesco (de donde surge la regla de la exogamia); y sacralización del ancestro común, especie animal o vegetal, símbolo o tótem del grupo (donde se originan las prohibiciones del tabú). El símbolo o tótem es la «fuerza», «la energía» primera del grupo: la divinidad es, por ende, la colectividad -representada por el clan-, simbolizada en una especie sensible, vegetal o animal. «El dios no es sino la expresión figurada de la sociedad».

Añadiremos algunos comentarios. Contrariamente a la mitología, la religión supone la suspensión de la crítica, de la duda, en aras de un acto de fe. Es la realización espiritual y perfecta (es decir, en y por el espíritu, por ende, teórica) del ser humano. Verret sostiene que «el 'Paraíso' es la imagen invertida de las exigencias humanas incumplidas por la historia»²⁶.

Y agrega:

«...esto no significa que la religión haya sido un accidente de la historia, más bien al contrario. Ella surge de una necesidad profunda. La impotencia y la ignorancia de los hombres ante la naturaleza y luego ante la sociedad, el desarrollo contradictorio de la cultura y del conocimiento científico... han constituido sendas bases objetivas de la religión.»²⁷

Por otra parte, así se puede explicar la consolidación de la representación religiosa bajo una forma teocrática, cuando la comunidad basada en la caza y la recolección pasa a la agricultura; o cuando la comunidad reunida en un pueblo se convierte en una ciudad o un Estado, como fue el caso, por ejemplo, de la civilización Chavín en el Perú. La tecnología agraria implicó la formación de especialistas dedicados al estudio de los movimientos del sol, la luna, las estrellas, etc. Estos fueron los primeros habitantes de las ciudades, y su prestigio y su poder aumentaron en la medida de sus conocimientos. Llegaron a ser, a ojos de los agricultores, poseedores de dones sobrenaturales, hombres investidos de «potencia», capaces de controlar las impotencias que afectaban a los demás, como las

algonquina de la parte central de Canadá y etimológicamente significa: «soy del parentesco de...».

²⁶ Michel Verret, *op. cit.*, p. 58.

²⁷ Michel Verret, *op. cit.*, p. 64.

²⁸ Luis Guillermo Lumbreras. *De los orígenes del Estado en el Perú: Nueva*

tempestades, los vientos, las lluvias, etc. Ellos estaban, pues, en estrecha relación con las «fuerzas», las «potencias», los «dioses»²⁸. La religión, así como la mitología, la brujería, la magia y la adivinación -y actualmente la ciencia- se presentan como medios (es decir, instrumentos) de aprehender la realidad interior y exterior, de explicarla y controlarla. Al comienzo, éstos no se presentaban conformando un sistema ni tenían inclinaciones proselitistas²⁹. No fue sino más tarde que algunos de ellos aspirarían a la universalidad; perderían entonces la materia tradicional de la que estaban constituidos. Al comienzo, estaban totalmente integrados al universo material del que procedían; para acceder a cierta universalidad, establecieron una nítida separación entre un más allá y un más acá. El mundo sólo existe en las ideas del ser humano, pero es muy necesario reconocer que aquí también existe. «Es necesario reconocer que hay, en efecto, cosas que sólo existen en nuestro pensamiento», decía Gramsci. Un materialismo chato está tan lejos de la realidad como un idealismo exclusivo.

3. El tercer elemento teórico, instrumento de representación, es la brujería. Augé, en un reciente trabajo, definió la brujería como:

«Un conjunto de creencias estructuradas y compartidas por una población dada en lo que respecta al origen del mal, de la enfermedad o de la muerte, y el conjunto de prácticas de detección, de terapia y de sanciones correspondientes a estas creencias.»³⁰

Como podemos constatar, él destaca claramente los dos aspectos fundamentales de todo instrumento de representación, el aspecto

crónica sobre el viejo Perú, Lima, Milla Batres, 1972, p. 54 (Colección El Ande y la vida).

²⁹ Por otra parte, esto es lo que hace a los sistemas religiosos locales tan vulnerables a la acción evangelizadora de las grandes religiones. «Las antiguas religiones de tribus y naciones que se constituían de manera natural no tenían ninguna tendencia al proselitismo y perdían toda capacidad de resistencia, desde que estaba anulada la independencia de las tribus y las naciones», Karl Marx. *Karl Marx et Friedrich Engels sur la religion*, París, Editions Sociales, 1972, p. 235.

³⁰ Marc Augé. «Les croyances à la sorcellerie», en *La construction du monde: religion, représentations, idéologie*, París, Maspéro 1974, p. 52 (Dossiers africains).

propriadamente teórico (es decir, las creencias) y el aspecto práctico (los actos de acompañamiento). Al igual que los otros instrumentos de representación, la brujería forma un sistema y establece analógicamente correspondencias con el sistema social dentro del cual opera. Sin embargo, correspondencia no significa identidad. La brujería intenta explicar un universo concreto, real, pero no ilusorio. La literatura sobre brujería es suficientemente vasta como para no entretenernos en esto. Para una visión de conjunto de la diversidad de sus manifestaciones, puede consultarse a Marwick³¹.

4. Por último, el cuarto elemento especulativo de los instrumentos de la representación es la magia. De los cuatro, es el más difícilmente clasificable como «teórico». Godelier, entre otros, se opone a semejante presentación, porque ve en ella los dos polos de una misma realidad propia del «pensamiento salvaje»:

«contra cierta antropología que plantea arbitrariamente una diferencia de esencia entre magia y religión, es preciso reafirmar que la religión existe espontáneamente en una forma teórica (representación - explicación del mundo) y en una forma práctica (acción mágica y ritual sobre lo real); por lo tanto, como medio de explicar (de manera ilusoria, se entiende) y transformar (de manera ciertamente imaginaria) el mundo, de obrar sobre el orden del universo»³².

No podemos sino repetir lo dicho más de una vez en anteriores páginas, aunque nos parezca deseable distinguirlo por razones metodológicas. Si bien los dos polos de los que habla Godelier son interdependientes en el nivel del «pensamiento salvaje»³¹, no lo son en el nivel de la representación de las sociedades nacionales. Además, muchos autores sostienen que la magia no es solamente una práctica -lo cual es, sin duda- sino que es también una creencia en las fuerzas sobrenaturales distintas de los «seres» sobrenaturales, así como en los procedimientos que permiten manipular dichas fuerzas. Como práctica, es un conjunto

³¹ M. Marwick. *Witchcraft and Sorcery*, Middlesex, Penguin Books, 1982.

³² Maurice Godelier, *op.cit.*, p. 333.

³³ Maurice Godelier, *op.cit.*, p. 374.

de actividades reglamentadas, invariables, un conjunto de técnicas orientadas a manipular las «potencias» desconocidas.

Lo que Tylor fue para la religión, Frazer lo fue para la magia³⁴. Para él, la magia es, en la base, pragmática: ella consiste en un control directo de las «fuerzas» de la naturaleza, por parte del hombre, sobre la base de creencias fundadas en un razonamiento falso. Es esencialmente un arte humano: son los seres humanos quienes la practican y son éstos quienes se benefician de ella. Pero, es una práctica que reconoce la existencia de lo sobrenatural: es decir, la creencia en la «fuerza» o el «poder» que ella posee de alterar el curso normal de las cosas, de someter las fuerzas de la naturaleza a voluntad de los individuos. Frazer llega a la conclusión de que la magia está esencialmente fundada en dos grandes principios: la homeopatía -es decir, el principio por el cual el efecto siempre se parece a la causa (se puede producir un efecto deseado imitando este mismo efecto de antemano)- y el contagio -es decir, que las personas o las cosas que ya han estado en contacto pueden tener influencia eterna unas sobre otras (se puede llegar hasta el caso de una persona que actúe sobre un objeto con el que ha estado antes en contacto físico).

Más próximo a nosotros, el de Malinowski es, indiscutiblemente, el enfoque de la teoría de la magia que ha sido de mayor influencia. Malinowski pretendía que la gente recurriera a la magia en circunstancias de su vida en que los elementos del azar y la incertidumbre fueran predominantes, es decir, en las circunstancias en que el hombre creyera no tener control suficiente sobre la acción por emprender. El clásico ejemplo de tal situación le fue proporcionado por las actividades pesqueras de los trobriandeses. Por un lado, la pesca es una actividad de naturaleza incierta y, por otro, es potencialmente peligrosa, si se practica lejos de la costa. Asimismo, los trobriandeses tienen una magia apropiada a la pesca en alta mar, mientras que no la tienen para la que se practica cerca de la costa. La magia, según Malinowski, sirve, pues, para reducir o eliminar el miedo y la ansiedad que generan las condiciones de actividades

³⁴ James George Frazer. *The New Golden Bough; A New Abridgment of the Classic Work*, Nueva York, Criterion Books, 1959, primera edición publicada en 1890.

peligrosas³⁵. Otros estudios más recientes, como los de Velson y Gmelch³⁶, sugieren una interpretación de la magia por la que ésta sería una actividad más positiva: en tanto el individuo realiza actos con el fin de producir resultados que le sean favorables, la magia se fundaría en el principio de que las «potencias» desconocidas cumplen un rol en el desarrollo de las actividades humanas, y que dichas «potencias» pueden ser manipuladas por el ser humano. La magia no es así sino uno de varios instrumentos. Este es un enfoque «psicológico».

Otros autores, desde Mauss y Durkheim hasta Lévi-Strauss y Radcliffe-Prown, han optado por un enfoque que se podría calificar de «sociológico». Este enfoque enfatiza el hecho de que los actos mágicos no son individuales en absoluto: que son actos que emanan de la sociedad, transmitidos por ella a cada generación, y que basan sus poderes en un conjunto de valores que la sociedad global conlleva en sí. Así son éstos los valores que interesan, más allá de los actos rituales que son los actos mágicos. Es, además, en este contexto que nosotros les reconocemos un valor «teórico».

b) Los actos de acompañamiento: el aspecto práctico

El segundo aspecto bajo el que se presentan los instrumentos de la representación es práctico. Las ideas, los pensamientos, las creencias están *guarnecidos* de actos de acompañamiento, de prácticas simbólicas. Para que la religión, la magia, la brujería, la mitología sean accesibles a todos los individuos -es decir, para que aquéllas les brinden a éstos explicaciones sobre los seres dotados de potencias superiores pero análogas a las suyas y, al mismo tiempo, para demostrarles su acción sobre ellos y para ellos-, necesitan una puerta de entrada y medios de acción sobre estos mismos individuos. Una articulación siquiera elemental es, pues, esencial, y ésta es posible pues procede por analogía. Y así, mediante éstas, se crea la continuidad en vez del abismo. De modo que

³⁵ Bronislaw Malinowski. *Magic, Science and Religion and Other Essays*. Garden City, Nueva York, Doubleday, 1954 (Doubleday Anchor Books, A23).

³⁶ R.B. Felson y G. Gmelch. «Uncertainty and the Use of Magic», en *Current Anthropology*, vol. 20., no. 3, 1979, p. 587-588.

se puede decir que no existe representación concebible sin su correspondiente práctica. Adecuadamente, Godelier subrayó que la práctica simbólica no es sólo una acción sobre las «potencias» que trascienden la vida humana, sino también una acción sobre el individuo y sobre el grupo.

«La religión no es solamente acción sobre el mundo, sino 'acción sobre uno mismo'. Por ejemplo, todo ritual, toda práctica mágica se acompañan de alguna restricción o prohibición apoyada en el celebrante y/o en el público. Toda acción religiosa sobre el mundo, sobre las fuerzas secretas que rigen el mundo implica y pone en marcha una acción del hombre sobre sí mismo para comunicarse con estas fuerzas, alcanzarlas, para hacerse escuchar y obedecer por ellas. El poder mágico se nutre de restricciones (alimenticias, sexuales, etc.) de limitaciones al hombre... El tabú, lo prohibido, la obligación, no son restricciones del poder, sino acumulación de potencia.»³⁷

Esta práctica simbólica comprende ritos y rituales, ceremonias, espectáculos, gestualidad, sueños, formas y ritmos, conductas y procedimientos y el instrumento simbólico por excelencia: la palabra.

Turner definió el ritual de la siguiente manera:

«El ritual es un comportamiento formal previsto para las ocasiones que no son las propias de la rutina tecnológica, íntimamente vinculado a creencias en seres o poderes místicos.»³⁸

Así, tomado en su conjunto, el ritual es un acto que plantea una colectividad. Los participantes re-crean y re-viven simbólicamente esta experiencia o acontecimiento. El ritual es, pues, un agregado ordenado de símbolos. El ritual es depositario de la codificación que determinado grupo hace de sus relaciones con lo desconocido y, en tal condición, reviste el carácter de una convención social; pues es susceptible de ser modificado, y ello, pese a existir la tendencia generalizada a poner el peso del pasado, a encontrar su fuerza -tal vez, incluso, su misterio- en la percepción que los individuos tienen de su origen «en la noche de los

³⁷ Maurice Godelier *op.cit.*, p. 333.

³⁸ Victor Witter Turner. *Symbols in Ndembu Ritual*, 1966, p.19.

tiempos» y de su proyección en el futuro. En este aspecto, es difícil comprender la observación de Turner en el sentido de que lo específicamente importante en el ritual, es su capacidad creadora: «... éste crea o recrea las categorías mediante las cuales los hombres perciben la realidad...»³⁹. Esta observación no se aviene con la definición que él da de ritual y que citamos anteriormente. El ritual reproduce, traduce los valores importantes de una sociedad. Los rituales son los medios, los instrumentos en manos de una sociedad -controlados por ministros, sin embargo- para que ésta actúe sobre su realidad. Estos instrumentos son eficaces en la medida en que están al servicio del sistema de representación en su totalidad (religión, magia, etc.). Su objetivo no sólo es transmitir, expresar un saber secular, sino también proponer y afirmar las normas sociales que prevalecen en la sociedad. Así, el ritual se presenta como vínculo entre los individuos -considerados por separado y en conjunto-, su realidad material y las instituciones con vocación representacional o social. Etimológicamente, «ritual» proviene del latín *ritus* y significa una serie ordenada de actos humanos, de carácter tradicional, reconocidos como sensatos y eficaces. El ritual se orienta pues, a los dos polos de la realidad humana: lo material y lo inmaterial, lo tecnológico y lo simbólico.

En la medida en que ritos y rituales forman un conglomerado de actos simbólicos, es legítimo preguntarse hacia qué realidades de la vida de los individuos están orientados. A comienzos de siglo, Arnold Van Gennep, antropólogo que trabajaba en la Sorbona, publicó una obra que marcaría un hito en los estudios de las actividades simbólicas de las sociedades humanas: *Les rites de passage*⁴⁰. En este trabajo, se constata que en gran número de ritos y rituales interviene un elemento de «paso»/«pasaje» de un estado cualquiera a otro. Distingue tres fases por las cuales el rito hace pasar al iniciado: una llamada «preliminar», en la que el iniciado es desarraigado en cierta forma de su antigua condición social (sus relaciones sociales preexistentes); la segunda fase, denominada «liminar», durante la cual el iniciado o sujeto es reintegrado ya sea a sus relaciones sociales

³⁹ Victor Witter Turner. *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca, N. Y., Cornell University Press, 1967, p. 7.

⁴⁰ Arnold Van Gennep. *Les rites de passage*, París, E. Naurry, 1909.

anteriores o a nuevas condiciones de vida social en todas las sociedades y, más específicamente, a necesidades de movimiento o movilidad en el espacio, el tiempo y en las diversas situaciones sociales⁴¹. Cabe señalar que el análisis de Van Gennep está totalmente impregnado de la dicotomía de la época entre lo sagrado y lo profano. Por otra parte, el autor aplica su análisis no solamente al sector de las relaciones sociales, sino también a las relaciones del individuo con su universo físico: los ritos que acompañan los cambios de año, de estación, etc.⁴², son concebidos también como «ritos de pasaje», por lo que están sometidos a las mismas leyes fundamentales. El análisis de Van Gennep no ha sufrido toda la erosión del tiempo. Los estudios etnográficos posteriores a este análisis han demostrado en parte la justeza de su división de los ritos, así como de la variabilidad de su respectiva intensidad⁴³. Al reconocer los estrechos vínculos que hay entre los ritos -y, de modo más general, en todo el proceso de la representación- y las actividades productivas de las sociedades humanas, entre la teoría y la práctica simbólica, entre la naturaleza y lo sobrenatural, Van Gennep actuó ciertamente como pionero. No obstante, más allá del «cómo» está el «por qué», tema en el que la antropología ha recorrido grandes distancias desde «Les rites de passage»⁴⁴.

⁴¹ Estos ritos de *paso/pasaje* están asociados por lo general a momentos importantes de la vida de un individuo o un grupo, como el nacimiento (bautismo, purificación), el matrimonio (entierro de vida juvenil), la muerte (entierro, cremación, embalsamamiento), la iniciación (en un grupo de edad, una profesión, una sociedad de fraternidad como los Caballeros de Colomb, los Rosacruces, etc.).

⁴² Los ritos de esta categoría conciernen, por lo general, a realidades que tienen que ver ya sea con la fertilidad (humana, de las especies, animal o agrícola) o con el ritmo de las estaciones (solsticios y equinoccios) o, incluso, con los movimientos de astros y planetas (particularmente el sol), etc.

⁴³ Van Gennep destaca la importancia otorgada a la fase de separación en los ritos que rodean a la muerte; la importancia que asume la idea de integración o de incorporación en los ritos asociados al matrimonio; o, inclusive, la fase transitoria que se encuentra en ciertos ritos de iniciación; en fin, la idea del «paso» de un grupo de edad a otro.

⁴⁴ Turner, por ejemplo, clasifica los ritos en dos grandes categorías: los ritos de *paso/pasaje* y los ritos de aflicción (caza, fertilidad y enfermedades).

Así, los ritos y rituales son actos instrumentales que concretan simbólicamente -es decir, según las maneras habituales- ciertas situaciones regulares aunque potencialmente peligrosas⁴⁵. En tal sentido, los ritos y rituales cumplen ante el grupo un rol poco común de reforzamiento de las relaciones sociales amenazadas. Ceremonias y espectáculos cumplen, evidentemente, las mismas funciones. Juntos, imponen a la vez conductas (reglas y actitudes con respecto a los iniciados, los celebrantes, prohibiciones⁴⁶, tabúes, etc.); procedimientos (códigos de elaboración de ritos, rituales, ceremonias, espectáculos, etc.); técnicas -conocidas por todos o reservadas a algunos iniciados o «escogidos»- capaces de facilitar y hacer posible el acceso a este universo (técnicas de manipulación, de adivinación, encantamientos, actos mágicos, etc.).

En fin, se concibe que los instrumentos de la simbolización tienen un representante en la sociedad misma. Este puede actuar como agente, mediador, intermediario entre las «teorías» y las «prácticas», entre el cuerpo de creencias institucionalizadas y los actos de acompañamiento. Chamanes, sacerdotes, brujos, ministros, curanderos, artistas, etc. manipulan los instrumentos que pueden influir en el cosmos. Comúnmente, son hombres o mujeres que, por alguna razón física, social o psicológica salen fuera de lo común, que poseen «poderes» que les permiten entrar mejor en contacto y obrar sobre el curso de los acontecimientos. En tanto intermediarios, ellos *bouclent la boucle de/ atan el nudo de* la analogía. En tanto mediadores, tienen un doble rol, extremadamente importante; por una parte, participan en el mundo concreto de la sociedad, como instrumentos de la simbolización; y, por otra, emblematizan cualidades y atributos que superan los del común de

⁴⁵ Queremos decir «peligrosas» en el sentido más general. Una situación dada puede ser peligrosa no sólo física o moralmente, sino que lo puede ser, en este mismo sentido, aunque no esté acompañada de estos actos; su efecto de reforzamiento no será el mismo y, por lo tanto, la situación será peligrosa para el grupo (es el caso, me parece, de las iniciaciones en las sociedades de fraternidad).

⁴⁶ Por ejemplo, la prohibición a una mujer que menstrúa de entrar en contacto con el hombre que participa en una expedición de caza o pesca; la prohibición a un hombre de penetrar en locales reservados a los monjes; la prohibición de las relaciones sexuales con ocasión de prácticas mágicas, etc.

los mortales -participan del poder de las «potencias» (y, hasta cierto punto, lo comparten)-, asumiendo, a veces incluso «peligrosamente» (como en el caso de los taumaturgos), comportamientos que, de otro modo, deberían estar reservados a las «fuerzas» o «potencias» simbólicas, de las que ya hemos tratado.

E) El proceso de desarrollo del pensamiento analógico⁴⁷: la transferencia de energía

La producción de bienes materiales se hace sobre una base experimental. Intentemos comprender el proceso de desarrollo del pensamiento que es materia del proceso de producción de bienes inmateriales.

Al principio, la realidad se presenta en la conciencia del individuo bajo dos aspectos: el del mundo exterior y el del mundo interior. Un mundo de materia y un mundo inmaterial; un mundo de objetos físicos, de acontecimientos y un mundo de significación, de sentido. Este universo está dividido en dos partes que comprenden todo lo que existe, dos partes que se confrontan una con la otra (lo material y lo no material), aunque son complementarias. No hay, pues, ruptura entre estas dos partes: hay confrontación y continuidad. Lo que sí hay es la necesidad de lograr una unión entre ambas, de articularlas. Ahora bien, la experiencia pronto demostró al ser humano que él puede intervenir eficazmente en este universo sólo de manera muy limitada: no le es posible cambiar el curso del tiempo, ni modificar las estaciones, fijar el sol o transmitir órdenes mediante el pensamiento. Todo ello hace que la realidad total se presente a la experiencia humana de acuerdo al grado de control que se está en capacidad de ejercer sobre ella. Hay, entonces, un sector de la realidad total que los seres humanos controlan: ciertos elementos de su mundo exterior y ciertos elementos de su mundo interior, como su organización social, ciertas relaciones sociales, ciertos pensamientos y

⁴⁷ Si bien en esta sección recurrimos a Maurice Godelier (junto con Francois Houtart, uno de los pocos antropólogos dedicados a la difícil obra de elaborar una teoría general de la religión), asumimos toda la responsabilidad de lo aquí enunciado.

sentimientos, etc. Esta realidad que ellos dominan forma parte integrante de su vida, de su universo. Pero existe también un sector completo de la realidad total que escapa a su control. Y aquí también los elementos surgen tanto de su mundo interior como de su mundo exterior. No obstante, este sector toma la apariencia de realidades que escapan a la aprehensión «natural»; ellas asumen, por ende, un carácter «sobrenatural».

Es importante que la explicación (es decir, el aspecto teórico) y el control (el aspecto práctico) de las realidades «sobrenaturales» completen la explicación y el control de las realidades «naturales»⁴⁸. Ahora bien, en sus relaciones con la «naturaleza», el individuo resuelve sus problemas de control y aprobación de los recursos que necesita sobre la base de un procedimiento de intercambio, de transferencia de energía, vale decir, de «fuerzas», poderes, dominio, potencias que cada parte ofrece u opone a la otra. Estas «potencias» son, pues, activas -y no estáticas; según se trate del hombre o de la naturaleza, del mundo exterior o del mundo interior, estas «potencias» están dotadas ya sea de conciencia, de voluntad, de vida o, en todo caso, de potencialidades y capacidades. Ellas son capaces de actos, de acciones, de comunicaciones con realidades distintas de sí mismas, incluyendo a los seres humanos; ¿de qué otro modo podría ser, tratándose de realidades que éstos no controlan? Es, pues, normal que también ellas asuman la esencia de «potencias», siendo su carácter distintivo el ser superiores a las que las preceden, ya que los seres humanos son incapaces de controlarlas; y el ser más misteriosas que las otras, ya que no revelan toda su verdad (o esencia verdadera). Pero también ellas son capaces de actos, de acciones, de comunicaciones con otras realidades distintas de sí mismas, incluyendo al ser humano. Ahora bien, el individuo no sabría representarse, es decir, procurar explicarse y controlar estas «potencias» de la realidad que él comprende y domina, si no es por *analogía* con ellas. Así, este proceso del pensamiento es el único razonablemente imaginable. Godelier dice que «la analogía es el

⁴⁸ Entiéndase «natural» en su sentido más amplio, que aquí abarca no sólo la naturaleza, sino también ciertos aspectos del pensamiento del ser humano. Estas realidades son llamadas naturales porque son comprensibles, forman parte de la «naturaleza» humana.

principio general que organiza la representación del mundo en el pensamiento primitivo y mediante éste»⁴⁹.

Estas realidades no controladas y todas las «potencias» que ellas revelan son distintas de las primeras, aunque perfecta continuidad con ellas. Han nacido y, por lo tanto, forman parte del universo total de la humanidad. Así, no son ni imaginarias, ni ilusorias; no son señuelo ni para quienes intercambian con ellas, ni para los demás. No pretenden ser el «doble» ni el «reflejo» de las realidades controladas; son sus acompañantes infalibles y mantienen con éstas relaciones dialécticas, que no dejan de tener consecuencias prácticas.

Se presentan bajo una forma coherente, pero estrechamente relacionadas con las otras dimensiones de la realidad global de la sociedad: la dimensión material y la dimensión social. En este aspecto, nos apartamos un poco de la posición de Godelier cuando dice:

«¿Cuáles son el contenido y la forma de estas analogías? Ellas representan las fuerzas y realidades invisibles de la naturaleza como «sujetos», es decir, como seres dotados de conciencia y voluntad, que se comunican entre sí y con el hombre. Así, para la conciencia, la naturaleza, más allá de sus apariencias visibles, se duplica en trasmundos imaginarios habitados por sujetos ideales que personifican las fuerzas invisibles, las potencias superiores y misteriosas de la naturaleza. Los seres ideales creados por el pensamiento se presentan, pues, como un mundo organizado de representaciones ilusorias, mundo que domina la práctica y la conciencia humana.»⁵⁰

Entonces, los seres humanos buscan explicarse lo inexplicado, es decir, representárselo, pues pretenden conciliar con ello, controlar lo desconocido, permitirse así un mayor bienestar, porque su acción es entonces más previsible. No les basta con asegurar su subsistencia, tarea bastante estática; se trata también de conquistar permanentemente un mayor bienestar, y el mayor bienestar implica lo colectivo. La individualidad es fuente de angustia; por eso, la «sociabilidad» existe en

⁴⁹ Maurice Godelier, *op. cit.*, p. 337.

⁵⁰ Maurice Godelier, *op. cit.*, p. 330.

todos los animales. Apenas estamos empezando a conocer el comportamiento social de éstos, aunque se haya avanzado mucho desde los tiempos en que la «sociedad» se les permitía sólo a las abejas y a los primates. Hay, pues, necesidad de sociabilidad y, por consiguiente, de reproducción colectiva. Sin embargo, ésta se ve constantemente amenazada o, por lo menos, no está totalmente controlada por la sociedad; la amenazan las desigualdades, las luchas sociales, la represión, etc. Existen también ciertas realidades físicas, como la lluvia o las inundaciones, los movimientos telúricos, la enfermedad y la muerte, etc. Y estas fuerzas, que indudablemente son reales, necesitan de la presencia de «alguien» que sea su dueño; que las controle una manera general; se llega entonces a la conclusión forzosa de que este control es ejercido por potencias «misteriosas» (situadas fuera de la experiencia inmediata de cada quien), «sobre»-naturales (situadas más allá de la naturaleza, es decir, de la experiencia sensible). Pero, como ellas influyen cotidianamente en la vida de los individuos, es imperativo dirigirse a estos «poderes», entrar en comunicación con ellos, con el fin de entablar un diálogo, pues cualquier ruptura o ausencia de comunicación sería nefasta, abriendo la puerta a una arbitrariedad imposible de soportar. Más vale saber cuándo va a llover y a quién dirigirse para detener o lograr la lluvia, que sufrir pasivamente sus efectos imprevisibles. Es preferible saber a dónde va el individuo cuando muere, que abandonarlo a la tierra destructora (es decir, a la putrefacción), etc. Resumamos. Primero, tenemos una concepción luego, una acción que proviene de ella: aquí la concepción (es decir, la existencia de potencias sobrenaturales) es el elemento teórico de la representación; y esta representación debe desembocar en una acción práctica. En otras palabras es necesario poder plantear actos para llegar, por lo menos, a armonizar con estas potencias y, óptimamente, a controlarlas. Sin embargo, como se trata de potencias «misteriosas», la acción ejercida sobre ellos sólo puede ser «simbólica», es decir, sólo puede lograrse por intermediación de signos o símbolos referidos a su realidad. Los símbolos son medios para ordenar la realidad «misteriosa», de modo que se la haga inteligible. La simbolización es, pues, comunicación. En lo concreto de la vida, no obstante, esta práctica simbólica se traduce en formas sensibles como la oración, los rituales,

gestos, etc. Esta acción, digámoslo directamente, no pretende sólo propiciar sino también modificar o, al menos, garantizar el mantenimiento de las condiciones materiales y sociales de existencia del grupo, es decir, de su reproducción⁵¹. Esto es porque se trata de representaciones colectivas. Al término del proceso de la representación, que esencialmente apunta a consolidar los cimientos de la reproducción del individuo y el grupo, existe, naturalmente, la percepción que se tiene de la eficacia de la intervención de estas «potencias» en cuanto a los seres humanos y a la sociedad. Esta percepción es específica de cada quien y puede hacer a veces el papel de motor de cambios.

Existe, pues, un proceso de representación colectiva. Pero es factible preguntarse cómo se da este proceso de transformación de la realidad natural o social en representaciones⁵². ¿Cómo se representan los seres humanos estas «potencias», reales pero invisibles, misteriosas y superiores a ellos? Empecemos por reconocer que en el proceso de representación existe una transmutación, es decir, el paso de una realidad presente -luego, objetiva- de la experiencia humana, a una representación, es decir, a una realidad subjetiva⁵³. ¿Cuáles son los mecanismos de esta representación? El pensamiento se representa las potencias misteriosas e invisibles, las fuerzas de la naturaleza y de la sociedad, como seres análogos a los del mundo de los humanos (es decir, el mundo exterior); que adoptan, por ende, los atributos de ese mundo físico y humano (sentimientos de amor, odio, venganza, control, etc., así como la capacidad de acciones impersonales, peligrosas, imprevisibles, etc.), pero que son diferentes en tanto saben lo que el hombre no sabe, hacen lo que el hombre

⁵¹ Decir reproducción -es decir, aspirar a la elaboración de un proceso de producción perfecto- es al mismo tiempo aspirar a la reproducción del grupo (reproducción social), ya que la existencia física de los seres no tiene ningún sentido en sí misma y para sí misma. El ser humano sólo se concibe en las relaciones con otros seres humanos.

⁵² Ver Maurice Godelier, en particular su «Fétichisme, religion et théorie générale de l'idéologie chez Marx», reproducido en *Horizons, trajets marxistes en anthropologie*, París, Maspéro, 1973.

⁵³ Maurice Godelier. «Myth et histoire: réflexions sur les fondements de la pensée sauvage», aparecido en *Horizons, trajets marxistes en anthropologie*, París, Maspéro, 1973, p. 372.

no puede hacer, controlan lo que éste no controla: «por lo tanto, difieren del hombre en aquello en que son superiores a él»⁵⁴. Así, el mundo de las potencias superiores se percibe en su totalidad como partícipe de una sociedad análoga a la humana, o, por lo menos, como que opera sobre los mismos principios de interrelación observados entre los seres humanos. La representación es, pues, colectiva; se basa en los principios de funcionamiento de la colectividad y procede por analogía. Pero, para Godelier, la analogía genera una falsa representación de lo desconocido, que él, como Marx y Engels, llama «representación ilusoria de aquello que escapa al control inmediato, empírico del hombre». La ilusión, dice, es hija de la analogía. Al proceder por transposición analógica, es decir, al representarse el mundo de las cosas (naturaleza) como un mundo de personas (cultura), el hombre crea una doble ilusión: primero, sobre sí mismo, pues a las potencias y a las fuerzas que lo desbordan les atribuye una existencia exterior e independiente de él, alienándose en sus propias representaciones; luego, una ilusión sobre el mundo, que él puebla de seres nacidos de su pensamiento y formados a su imagen y semejanza – por ende, capaces de dialogar con él, a quienes se les puede dirigir súplicas que aceptarán responder, de modo benévolo u hostil⁵⁵. Esta ilusión nace de una falsa explicación y de una acción imaginaria. Dicho proceso de representación analógica da lugar a una operación de desdoblamiento de la realidad, durante la cual la realidad objetiva deviene espontáneamente en realidad subjetiva, y en la que ésta es finalmente tratada como realidad objetiva. Hay, entonces, un mundo de representación y un mundo real. No obstante, podría ser útil no confundir alienación e ilusión. En muchas sociedades, muchos hombres están alienados, sin por ello alimentarse de ilusiones. La representación no es una ilusión; no es un desdoblamiento, ya que la explicación que se da el individuo de su mundo interior – como lo hemos señalado – es real y coherente, puesto que es colectiva. De otro modo, las mejores relaciones sociales se convertirían en una vasta ilusión.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 373.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 374.

Para el antropólogo, la empresa de analizar el proceso de representación colectiva es enorme. Marx lo había comprendido desde hacía mucho tiempo. El decía: «en efecto, mediante el análisis es bastante más fácil encontrar el contenido, el núcleo terrestre de difusas concepciones de religión, que explicar por una vía inversa cómo las condiciones reales de vida adoptan paulatinamente una forma etérea. Ése es el único método materialista y, por consiguiente, científico.»⁵⁶

Resumidamente, podemos decir que el fenómeno de la representación se presenta bajo un doble ángulo: teórico y práctico; o sea, hecho de concepciones, creencias, ideas sobre la existencia de potencias sobrenaturales y, a la vez, de los actos o acciones planteados por los seres humanos en armonía con esta conceptualización. No hace falta recalcar que estas acciones revisten un carácter simbólico, puesto que están dirigidas a las potencias misteriosas, aunque adopten formas sensibles. Ellas apuntan a asegurar el mantenimiento de las condiciones materiales y sociales de existencia, es decir, la reproducción colectiva, pero a veces también tienden a modificar estas condiciones. ¿Cómo se representa el ser humano estas potencias, reales pero invisibles, misteriosas y superiores? Mediante el pasaje o transposición de una experiencia concreta (realidad objetiva) a una experiencia simbólica o representación (realidad subjetiva). El pensamiento se representa a los «controladores» de sus «impotencias» de la única manera que le es accesible: por analogía con la realidad material. Si, en ésta, es el hombre quien controla las «fuerzas» que ella encierra, en la realidad no material, aquello que controla a las fuerzas no controladas sólo podrían ser «seres» análogos al ser humano. De donde proviene, además, la atribución a estos «seres» de características análogas a las que poseen los seres humanos -salvo que son más poderosas e, incluso, todopoderosas. Así, el mundo se concibe en dos partes: la material y la inmaterial, ambas reales. La forma y el contenido que este sistema de representación asuma dependerán de los particulares factores históricos de cada sociedad.

⁵⁶ Karl Marx. «Le Capital» en *Oeuvres*, París, Gallimard, 1965, t.1, p. 915 (Bibliothèque de la Pléiade).

Sin duda, se habrá observado que desde el comienzo del presente trabajo hemos evitado emplear el término «religión» para designar el conjunto de lo representado. Lo hemos hecho adrede, para poder explicar que el mundo de las representaciones colectivas engloba mucho más que la práctica religiosa. Todo aquello que constituye un conjunto de ideas particulares -así como las prácticas que les están asociadas-, que enfoca un aspecto particular de la relación del ser humano con su entorno y con otros hombres, forma parte del reino de la representación.

F) Lenguaje, ritmos y formas

Antes de ser instrumentos al servicio de la representación, la mandíbula, la lengua y la mano estuvieron -cada cual a su manera- al servicio de la producción, la fabricación, la técnica. No obstante, el individuo pronto empezó a fabricar sus instrumentos técnicos y simbólicos. En este nivel, el lenguaje aparece como una necesidad tan real como las herramientas, y eso es lo que hace decir a Leroi-Gourhan que: «hay posibilidad de lenguaje desde que la prehistoria emite herramientas, ya que herramienta y lenguaje están neurológicamente unidos, y en vista de que tanto aquéllas como éste son indisolubles en la estructura social de la humanidad»⁵⁷. La preocupación esencial del presente párrafo se refiere al sistema del que están dotados los seres humanos, y que les permite reproducir y conservar los productos del pensamiento y de la acción individual y colectiva⁵⁸. Este proceso se inauguró muy temprano en la historia de la humanidad, pues es a preocupaciones de carácter simbólico y representacional que se debe vincular las primeras manifestaciones de arte de fines del paleolítico medio (hacia 40,000 a.C.). Esa primera representación no fue, como podría pensarse, fotográfica o figurativa en esencia; por el contrario, fue abstracta (Arcy-sur-Cure). Primero estuvo hecha de ritmos, antes de articularse en formas, las cuales aparecieron

⁵⁷ No pretendemos aquí desarrollar este tema. Es posible remitirse a André Leroi-Gourhan, cuyo trabajo (*Le geste et la parole*, París, Albin Michel, 1964, t.1) trata precisamente de los vínculos entre motricidad técnica y lenguaje. La cita es de la página 163.

⁵⁸ André Leroi-Gourhan, *op.cit.*, p. 261.

recién a partir de 35,000 a.C. Primero fue ideografía antes de ser pictografía. Leroi-Gourhan cree que este estado de desarrollo, que convencionalmente se llama arte figurativo, está directamente unido al lenguaje y mucho más emparentado con la escritura, o a una forma más general de comunicación, que a la obra de arte. Este «arte» prehistórico gira casi siempre en torno a temas mágico-religiosos o mitológicos. Es verdaderamente el primer instrumento conocido de representación simbólica de la humanidad. Después de él cohabitarían, cabalgarían las formas y los ritmos, siendo las manifestaciones más conocidas en Europa, por orden de antigüedad, Ferrassie, Haute-Laugerie, Vestonice, Lascaux, Niaux, Altamira, Les Trois-Frères, etc.⁵⁹. Gradualmente, el arte y el lenguaje -particularmente el escrito- se separan en tanto forma y función de la comunicación. Adquieren una relativa interdependencia uno frente al otro. Mas el arte permanecerá por mucho tiempo vinculado al universo mágico, mítico, religioso. En todas sus formas, el arte es pluridimensional, y por ello logra lo que el lenguaje no puede: una representación temporal y espacial, con economía de medios, de ciertos elementos fundamentales de la naturaleza y de la cultura.

En el caso de los primeros humanos, es probable que la representación se expresara concretamente a través de un sistema de mímica y de sonidos. En el curso de la historia, los modos de comunicación, instrumentos privilegiados de la representación simbólica, han pasado por avenidas visuales, paralelamente a la forma auditiva. Primero los ritmos, luego las formas, y ahora la sistematización en símbolos arbitrarios: la escritura. La mano ha dejado de ser únicamente productora, es factor de transmisión de símbolos. Lenguaje es facultad de simbolización. En efecto, éste constituye la principal actividad simbólica del individuo. Representarse la colectividad o la naturaleza es evocarla e invocarla mediante signos, es decir, en un lenguaje. A su vez, un lenguaje supone una necesidad o una facultad de comunicar, luego, una sociedad: es decir, relaciones sociales particulares. Es un fenómeno conocido y difundido que se confunda el nombre dado a un ser o a una cosa con la realidad

⁵⁹ André Leroi-Gourhan, *Préhistoire de l'art occidental*, París, Mazenod, 1965 (L'art et les grandes civilisations).

designada. Durkheim, en «Les formes elementaires de la vie religieuse»⁶⁰, sostenía que para los «primitivos», el nombre era mucho más que una palabra, era la cosa designada. Ambos, nombre y realidad, eran inseparables. Sin embargo, Leroi-Gourhan restablece los hechos:

Esta actitud, dirá él, atribuida a las 'sociedades primitivas' en su comportamiento 'mágico' es también real en el comportamiento más científico, pues sólo se aprehenden los fenómenos en la medida en que el pensamiento puede, a través de las palabras, actuar sobre ellos, construyendo una imagen simbólica que se realizará materialmente.⁶¹

Se comprenderá ahora plenamente el rol instrumental que tienen las oraciones, los sacerdotes, las fórmulas de encantamiento, los cantos, etc., en la relación de la persona con las «fuerzas» desconocidas, incontrolables de manera pragmática. Al identificarla, al limitarla con medios y proporciones humanas, el lenguaje asegura una mejor influencia en la realidad «sobrenatural».

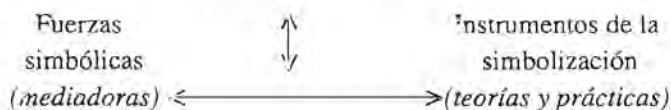
G) Las fuerzas representacionales: las relaciones dialécticas

Es inherente a las fuerzas o potencias simbólicas (mediadoras de toda clase) estar en estrecha relación con los instrumentos de la simbolización (sistemas y prácticas); se establecen entre ellos necesarias relaciones dialécticas. Así como en el caso del proceso de la producción, los medios de representación (Fuerzas simbólicas - Instrumentos de simbolización) actúan en conjunto sobre el Objeto de la representación, y esta relación da lugar a las «fuerzas representacionales». Esquemáticamente se puede expresar dicha relación de la siguiente manera:

⁶⁰ Emile Durkheim, *op. cit.*

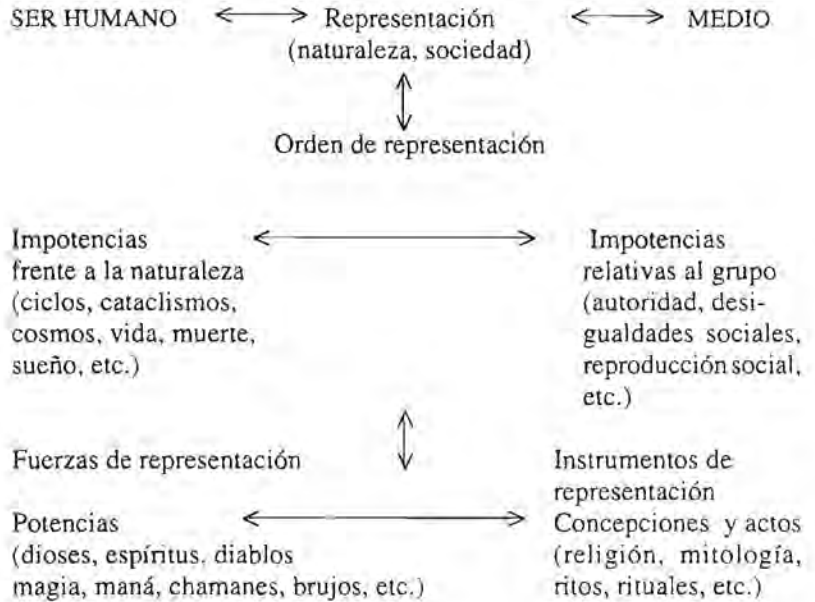
⁶¹ André Leroi-Gourhan, *op. cit.*, tomo II, p. 163-164. «Dar nombre a los seres es transformarlos en imagen simbólicamente regida, asimilable, controlable por el hombre», p. 156.

Objeto de la simbolización
(naturaleza y sociedad)



El objeto simbolizado traduce un doble nivel de impotencia del ser humano: impotencia ante la naturaleza, ante el medio físico donde él vive y es el único capaz de asegurar su reproducción (fertilidad, vida, muerte, enfermedad, ciclo y ritmo de las estaciones, los astros, etc.); e impotencia ante el grupo y los subgrupos en los que se inserta: grupo de edad, clases sociales, estructura de poder y autoridad, relaciones sociales en general. A estas «impotencias» él opone «potencias». Crea, para cada una de ellas, potencias «representativas», capaces de enfrentarlas, dominarlas, apaciguarlas, conciliar con ellas, etc. En otras palabras, capaces de obtener de ellas lo que se desea o, incluso, de lograr que se abstengan de realizar tal o cual acto considerado perjudicial para la persona o para la colectividad. Los medios empleados (medios de representación) para confrontar las potencias sólo pueden ser teóricos. Igualmente, las fuerzas así reunidas se acompañan de actos a la vez concretos (analógicos o conocidos por los hombres) y abstractos, es decir, actos de carácter simbólico. Dada su falta de utilidad, la sociedad prevé prácticas de sustitución, compensando así las impotencias. Naturalmente, estas prácticas no tienen dominio material sobre el objeto, pero compensan «analógicamente» y «simbólicamente» las debilidades de la acción del individuo y de la técnica. Y es conjuntamente, sobre la base de una relación recíproca, que los «medios de representación» confrontan lo desconocido de la naturaleza y la sociedad, y que se constituyen en un sistema de representación (véase acápite III, No. 2). Se entenderá que este sistema de representación no es independiente de las relaciones sociales particulares de cada sociedad. Por último, las fuerzas representacionales así constituidas deben situarse en presencia de las relaciones sociales, para que el proceso de representación adquiera toda su significación.

ILUSTRACIÓN Nº 2
LAS FUERZAS REPRESENTACIONALES



H) La cosmogonía y la cosmología: la metaciencia

La representación es a la vez captación y organización del mundo -Marc Augé diría «la construcción del mundo»⁶², es decir, la asunción de sus orígenes, generales y particulares, así como de su funcionamiento: cosmogonía y cosmología. Suzanne Lallemand define estos dos términos de la manera siguiente:

... el antropólogo puede definir la cosmología como un conjunto de creencias y de conocimientos, un saber compuesto, que da cuenta del universo natural y humano;... [aquella] se presenta como exigencia de síntesis, como búsqueda de una visión totalizadora del mundo: reductora, pues discrimina y privilegia ciertos elementos percibidos como constitutivos del universo, y

⁶² Marc Augé, *op.cit.*, p. 142.

también explicativa, ya que ordena y relaciona el medio natural con los rasgos culturales del grupo que la ha producido⁶³.

En cuanto a la cosmogonía, ésta está «centrada en la creación del mundo (y) expone, bajo la forma de mitos, los orígenes del cosmos y el proceso de constitución de la sociedad»⁶⁴. La autora añade que entre ambas nociones existen importantes relaciones recíprocas; la cosmología, sistema del universo, del orden, del entorno encuentra su coherencia -e incluso su justificación- en su desarrollo histórico, de donde viene la importancia de los relatos que explican la formación de este universo (mitos de origen, génesis, etc.); y a la inversa, toda explicación de los orígenes de este universo recurre a ciertos elementos del orden de este mismo universo.

En las páginas anteriores hemos mencionado con frecuencia el hecho de que el proceso de la representación consiste en una tentativa de «representar» simbólicamente una ausencia de conocimientos materiales. Sin embargo, un atento análisis nos demuestra que las representaciones simbólicas mantienen estrechos vínculos con la realidad material. En efecto, las relaciones que ambos órdenes de conocimiento mantienen suelen ser complementarias, a veces contradictorias, pero siempre dialécticas. Sin embargo, no es posible separar legítimamente un conocimiento del otro -pues son de distinto carácter. Rey dijo que el mito es, a menudo, «el balbuceo racional de la ciencia»⁶⁵. Ambos son un saber, pero proceden de acciones diferentes. Si, en un caso, se trata de lo que se ha dado en llamar «ciencia», en el otro, es posible hablar de «metaciencia»⁶⁶; es la carta de la cosmogonía y la cosmología de un pueblo: un mapa de las relaciones de los seres humanos con su universo

⁶³ Suzanne Lallemand, «Cosmologie, cosmogonie», en Marc Augé, *op. cit.*, p. 20.

⁶⁴ Suzanne Lallemand, *op. cit.*, p. 20.

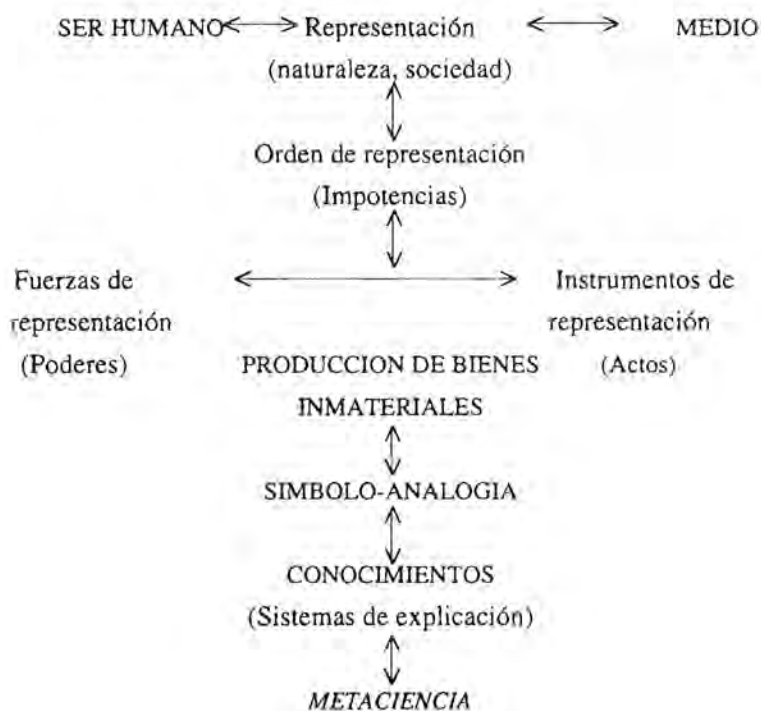
⁶⁵ A. Rey. «La jeunesse de la science grecque», citado por Michel Verret, *op. cit.*, p. 74.

⁶⁶ Leroi-Gourhan habla, en este caso, de «preciencia». Nosotros preferimos «metaciencia» (de *meta*: lo que sobrepasa, lo que está al lado), para evitar errores de interpretación de nuestro pensamiento, ya que de ninguna manera pretendemos considerar esta clase de conocimiento como «inferior» a la otra.

material, social, metafísico e interior. Se caracteriza por la explicación abstracta analógica, más que por la experimentación (la «ciencia» consagra el advenimiento de un modo de pensamiento y de explicación sin analogía): más que «representar», intenta «presentar». Ciencia y metaciencia no son estadios diferentes en el desarrollo del espíritu humano sino, más bien, dos niveles diferentes y complementarios para la aprehensión de las realidades materiales e inmateriales.

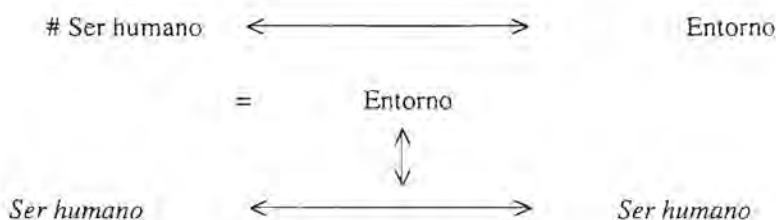
ILUSTRACIÓN N° 3

EL PROCESO DE PRODUCCIÓN DE BIENES MATERIALES



LAS ACTIVIDADES SOCIALES

Decir que los seres humanos son seres sociales es un truísmo. Existen como una unidad en movimiento y, al mismo tiempo, viven una división basada en la diferenciación que efectúa la memoria colectiva de un grupo de individuos en relación a otros (sobre la base de un ancestro común, de un reconocido parentesco real o ficticio, etc.). Los seres humanos son, pues, solamente una especie, un *phylum*, en *cantidades discretas*; son miembros, desde hace millones de años, de un cuerpo colectivo particular. Las relaciones sociales son, entonces, fundamentales: en última instancia, son eje de todo el edificio social. Y no están abandonadas al azar; no son arbitrarias; son organizadas y dinámicas. Cada sociedad construye sus relaciones sociales a su manera. Su puede incluso decir que aquí estamos también en presencia de un PROCESO DE PRODUCCION DE BIENES SOCIALES. Las relaciones (sociales) se modifican (proceso) al azar del juego de diversos factores, entre los cuales los factores económicos no son los menores, siendo modeladas por cada sociedad (producción) y perteneciéndole de manera particular (bienes). Así, las relaciones de los seres humanos con su entorno se ejercen sólo en tanto ellos son miembros de un grupo social determinado, y nunca de manera «objetiva». La relación debería, entonces, comprenderse de la siguiente manera:



Concretamente, estas relaciones sociales giran en torno de diversos sistemas de organización (económica, religiosa, política, jurídica) y de las formas de división del trabajo dentro de dichas formas organizacionales (según los criterios de sexo, edad, rasgos biológicos, diferenciación social, etc.).

La manera en que los humanos se organizan para la producción de sus bienes materiales halla su correlato en la producción de sus bienes inmateriales, pues desde el momento en que se sostiene que es el hombre quien ha creado a Dios a su imagen y semejanza, uno está obligado a intentar circunscribir los componentes sociales de la representación y a no abandonarse a la sola descripción de los elementos simbólicos que la componen. Por otra parte, la organización social es un proceso. Una sociedad, se sabe, constituye algo mayor y distinto de la suma de sus componentes. El individuo, miembro de una sociedad,

... no entra en relación con los demás hombres por simple yuxtaposición, sino de manera orgánica, en tanto integra organismos que van desde los más simples hasta los más complejos... Más aun, estas relaciones no son mecánicas. Son activas y conscientes; es decir, corresponden al mayor o menor grado de inteligencia que tenga el individuo⁶⁷.

Las relaciones sociales de la representación están, pues, vinculadas a los contenidos sociales de estas representaciones. Marx decía que las relaciones de los individuos entre sí o con la naturaleza se reflejaban idealmente en sus representaciones. Además del hecho de que en esta observación él retoma la teoría del «reflejo», se entiende que las representaciones no pueden ser concebidas fuera del dominio de las relaciones sociales. El sistema de representaciones colectivas se nutre de la actitud de los grupos sociales (clases y otros grupos), así como de sus relaciones con las condiciones de existencia que les son propias.

Las relaciones mencionadas no son imaginarias ni ficticias, sino, por el contrario, específicas, establecidas sobre derechos, deberes y poderes. Generan competencias sociales y favorecen una participación diferencial (por ejemplo, entre hombres y mujeres, hijos menores y mayores, iniciados y no iniciados, nativos y foráneos). Las relaciones sociales que aquí nos ocupan son las que están destinadas a organizar las relaciones de los humanos con las «potencias» exteriores y, por ende, también sus propias relaciones⁶⁸. Así, existe una división del trabajo tanto entre

⁶⁷ Antonio Gramsci. *Cahiers de prison*, París, Gallimard, 1978, p. 143.

⁶⁸ Maurice Godelier. «Mythes, infrastructures et histoire chez Lévi-Strauss» (manuscrito sin fecha).

quienes son guardianes de las ortodoxias, como entre los actores de los ritos. Asimismo, los diversos grupos de parentesco, de edad, fraternidades, etc. participan y asumen las representaciones de manera desigual. Dichas actividades diferenciadas corresponden al nivel de conocimiento de la naturaleza que el ser humano ha logrado y al nivel de conciencia que tiene de sus propias relaciones sociales; en este aspecto, los movimientos político-religiosos (milenarismos, profetismos, nativismos, mesianismos, etc.) son a la vez un barómetro y la respuesta histórica a este balance social.

Cada individuo es consciente de su obrar como ser social. Compartido, este conocimiento es social; se trata ciertamente de una «con-ciencia». Es ésta la que desarrolla la duración de los comportamientos. «La conciencia colectiva emerge de la comunicación simultánea de los cerebros de los hombres», dijo Rosnay⁶⁹. Es la realización de la existencia de mis relaciones con los seres y las cosas. La conciencia no es una realidad separada de la realidad social (condiciones de vida); tampoco es un reflejo de esta realidad sino, más bien, parte de ella; participa de las condiciones de vida. La conciencia colectiva reposa en la memoria social y garantiza la reproducción de los comportamientos sociales.

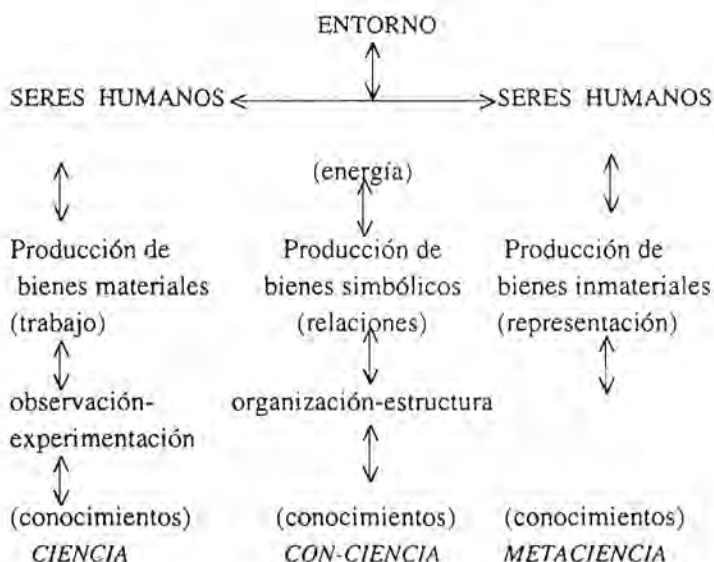
Paralelamente a lo que se ve en la esfera económica, es posible imaginar que las relaciones dialécticas inevitablemente establecidas entre las «fuerzas representacionales» y las «relaciones sociales de la representación» dan lugar a un «modo de representación», es decir, al conjunto del proceso de la representación de una sociedad históricamente ubicada. El «modo de representación» constituye, pues, la forma concreta, real y total, a partir de la que cada sociedad resuelve el problema de la satisfacción de sus necesidades de comprensión y de relaciones con las «potencias» incontroladas. Como en el caso de la producción, debería poderse establecer «modelos» que den cuenta de los diversos «modos de representación» de las sociedades históricamente constituidas. Implicaría demasiada extensión elaborar aquí este tema, así como las relaciones que los dos modos así concebidos mantienen entre sí y con los otros elementos

⁶⁹ Joël De Rosnay. *Le microscope: vers une vision globale*, París, Editions du Seuil, 1975, p. 128.

de la estructura social. Por otra parte, sería importante analizar el papel desempeñado por el lenguaje, instrumento de la representación por excelencia, punto de unión entre la utilización de la herramienta y la aparición de comportamientos de contenido simbólico, memoria de los elementos de la concepción del mundo de un pueblo. Retornaremos a ello en una próxima publicación.

ILUSTRACIÓN N° 4

LA FORMACIÓN HISTÓRICO-SOCIAL



A MODO DE CONCLUSION

Para resumir, podemos decir que la necesidad de supervivencia física y social hace necesario establecer relaciones significativas con la realidad inmediatamente «aprehensible» -lo cual se hace espontáneamente- y, de modo similar, con la realidad desconocida, o inmediatamente incontrolable -lo cual se hace con mayor dificultad. La única concepción de lo

existencial que puede ser inteligible para el hombre es la suya; no sorprende en absoluto que, para dar significado y hasta explicación a este universo (natural y social) de lo desconocido y de lo complejo, el ser humano proceda por analogía con su propia realidad concreta. Así, someterá el objeto de sus representaciones -las «fuerzas» incontroladas (o por explicar) de la naturaleza y de la sociedad- a la acción de medios simbólicos (de representación) que, de antemano, habrá construido «a su imagen y semejanza»: «fuerzas» o seres superiores, mediums (sacerdotes, chamanes, brujos, etc.), ritos y rituales. La relación dialéctica entre el objeto de la representación y los medios empleados para lograr obrar sobre él constituyen en conjunto lo que se podría llamar las «fuerzas representacionales». Evidentemente, es la aparente continuidad o ausencia de ruptura entre la naturaleza y la «sobre-naturaleza» -etérea a través del proceso de representación- lo que hizo decir al novelista, filósofo, poeta y crítico Edgar Poe que el mundo material está en rigurosa armonía con el mundo inmaterial. Entre cosmología y cosmogonía hay, pues, continuidad.

Si bien la ciencia oficial (es decir, occidental) testimonia la importancia del espíritu humano, su capacidad de ampliar las fronteras del conocimiento material y del «misterio», demuestra también mediante este mismo hecho la importancia de sus representaciones. Ahora bien, éstas tienen la particularidad de ser colectivas, ya que nacen de las condiciones históricas y sociales propias de cada sociedad, las cuales, en su curso, las modifican. En esta evolución, las percepciones son lo determinante; sin embargo, no debe olvidarse de ninguna manera que ellas se inscriben en un espacio y un tiempo que no son universales en todos sus aspectos. Al azar de las circunstancias de la vida, la sociedad se construye -consciente o inconscientemente- uno o varios modelos de comprensión de la realidad. Estos modelos son, en la expresión de Rosnay⁷⁰, analógicos, simples e incompletos. Analógicos, porque los seres humanos sólo pueden realizar el análisis de una situación con ayuda de los medios o instrumentos que les sean disponibles; en pocas palabras, por analogía con su realidad material. Simples, porque no se basan en el «misterio» y son susceptibles

⁷⁰ Joël de Rosnay, *op. cit.*

de ser utilizados y comprendidos. Por último, incompletos, pues la utilización misma de los modelos aspira a acercar al ser humano a la comprensión de la complejidad de su situación. Estos acceden, así, al conocimiento de su realidad total, tanto material como inmaterial: a la ciencia y a la «metaciencia».

Se habrá observado que la noción de «fuerza», «potencia» o «poder», adquiere una importancia insospechada en el análisis del comportamiento social. En el plano económico, los seres humanos ejercen su poder con el fin de controlar los recursos materiales para su mayor bienestar. En el plano simbólico, este «poder» tiende a neutralizar las «impotencias» inherentes a la esencia misma de la humanidad, a controlar los recursos inmateriales. Finalmente, en el plano político -y ésta es la forma más conocida de poder-, buscan ejercer control sobre estos recursos humanos colectivos. Raffestin⁷¹ ha demostrado que el primer poder -aquél que, antes que ningún otro, permite a los seres humanos actuar sobre sus condiciones materiales de existencia- es el trabajo.

Por otra parte, el universo social está compuesto por un conjunto de individuos en posición jerárquica, que mantienen relaciones de poder entre sí. Este poder existe en cantidad limitada, aunque teóricamente disponible para todos. Sin embargo, está concentrado de modo diferente, según las sociedades. El poder es la fuente de la acción, toma de la energía primera, que pone al servicio de su producción de bienes materiales, inmateriales y sociales. El poder forma un sistema que comprende a la vez lo natural, lo sobrenatural y lo social, y que cumple un rol integrador.

En otros términos, el «poder» es una realidad lo suficientemente importante como para englobar el conjunto de actividades humanas, lo que nos permite establecer útiles comparaciones entre diversas sociedades o instituciones. Lo que nos conduce al núcleo de la organización social es nuestra búsqueda de la comprensión de las ideas que cada sociedad tiene respecto al ámbito del poder, el control que se ejerce sobre él, las maneras en que se manipula, se percibe y se ejerce.

⁷¹ Claude Raffestin. *Pour une géographie du pouvoir*, París, LITEC. 1980.

El análisis de la representación simbólica esbozado en las páginas anteriores ha sido a la vez amplio y reduccionista. Amplio, porque se dirige potencialmente a todas las sociedades conocidas en el tiempo y en el espacio. Haría falta, no obstante, poder aplicar el modelo a unidades menores, ya que las reglas de organización son las mismas, ya se trate de pequeñas sociedades (de cazadores, de agricultores o sociedades industriales), o incluso de subgrupos en el interior de una misma sociedad (generaciones, confraternidades o empresas comerciales). Igualmente, nuestro análisis ha podido parecer reduccionista, porque es cierto que la realidad estudiada no se resume en simples esquemas. El dinamismo que preside la elaboración de relaciones dialécticas entre todos los aspectos del modelo no es siempre evidente si se lo diseca. Es preciso, pues, nunca perder de vista la complejidad de las relaciones entre los diversos elementos constituyentes. En esta perspectiva, es indispensable restituir a la representación simbólica toda la importancia que tiene dentro del funcionamiento del universo social, sin excluir las esferas económica y política.

Las sociedades occidentales han expulsado a las representaciones de su propio campo de acción. Parafraseando a Edgar Morin⁷², podría decirse que estas sociedades manejan sus representaciones menos bien de lo que sus representaciones las manejan a ellas. Lo que es indispensable comprender es que las sociedades (o sus subgrupos) se organizan y funcionan a imagen de su percepción del entorno físico y social. Ahora bien, sería necesario evitar pensar que esta visión o estas percepciones son pasivas. Ellas se construyen a partir de estímulos transmitidos por el entorno, es decir, por el grupo cultural al que se pertenece, el medio de trabajo en el que se evoluciona, el círculo de amigos que se frecuenta, el pequeño grupo de la familia inmediata. Por otro lado, estas percepciones no son «irreales» como uno se inclinaría a creer. Habitan en los individuos y en las sociedades. Son las ideas que tenemos sobre nosotros mismos y sobre el mundo inmediato que nos rodea, así como sobre las potencias o los dioses lejanos. Las representaciones alimentan las acciones; se cristalizan en acciones. Forman parte del tejido social y

⁷² Edgar Morin. *La méthode*. t.1: *La Nature de la nature*, París, Seuil, 1977.

están organizadas de manera coherente. Y nada se gana con ignorarlas.

Por el contrario, es esencial articular las relaciones sociales de los individuos y de los grupos a estas representaciones, pues ellas justifican, ante sus ojos, toda su conducta. Así, las representaciones de los obreros de una fábrica no pueden ni podrían ser analizadas con criterios correspondientes al sistema racional de la dirección de la empresa. Más bien, es necesario tener en cuenta el sistema de códigos simbólicos propio de cada grupo. La representación no es un hecho pintoresco. Es un hecho social, en el sentido enunciado por Mauss. Subyace a una concepción del mundo y de la vida, concepción a menudo ampliamente implícita, propia de cada capa o grupo social, determinada en el tiempo y en el espacio. Las representaciones deben, pues, ser reintegradas en el tejido de las relaciones humanas de la empresa, así como de la sociedad. No existen percepciones «oficiales» del mundo.