

“Por el sendero del huerto”: de las patologías de la investigación y sobre el “progreso” del conocimiento¹

“Down the Garden Path”. On Path-ologies of Inquiry and of “Progress” in Understanding

James W. FERNÁNDEZ MCCLINTOCK

University of Chicago
jwfl@uchicago.edu

Recibido: 23 de marzo de 2006

Aceptado: 21 de abril de 2006

Resumen

En este ensayo se tratan distintos materiales de campo que versan sobre dos tropos: el sendero y el huerto *-garden-*. En el primer caso hablamos del tropo primordial y más estable hasta el presente entre los cazadores y recolectores; en el segundo, del tropo de la era más reciente en la evolución de la cultura, el tropo de los horticultores, agricultores y “civilizados” cuyas “civilizaciones” hacen posible la horticultura y la agricultura dominando progresivamente la naturaleza. Estos tropos están en juego, es decir, interactúan de diferentes maneras, particularmente la idea del “sendero del huerto”, así como la del riego y la agrimensura, esto es, campos de cultivo estructurados por caminos o sendas. Hablaré de patología *-path-ology-*, un neologismo con dos acepciones: 1) el estudio de la lógica del tropo del sendero; y 2) las posibles implicaciones del prefijo *path* cuando lo aplicamos al campo de la investigación. Además de los materiales etnográficos del autor y de colegas africanistas -especialmente Victor Turner-, trataremos la presencia y los efectos de estos tropos en el evolucionismo contemporáneo, el ecologismo y el capitalismo industrial. Trataremos también la presencia del tropo del itinerario en el trabajo de campo antropológico y del tropo de la dependencia del sendero en el dominio de los análisis de la Historia Social. Reflexionaremos, según hizo Santa Teresa en su *Camino de Perfección*, sobre la idea de la vida como peregrinación y, más específicamente, sobre la Peregrinación

¹ *Nota del Traductor:* el término *path* del original en inglés se traduce tanto por camino, senda, sendero e itinerario como por vía, guía, línea o derrotero. Cuando se traduce con estos cuatro últimos significados, se agrega, junto a la voz traducida, la palabra original. En ocasiones *road* tiene el mismo significado de camino o ruta y así se señala, dejando el término original. El autor además con la voz *garden* se refiere tanto a huerto como a jardín. Ante la imposibilidad de reproducir fielmente esa trama de significados en caso de limitarnos sólo al término traducido en castellano, la opción de agregar la voz original brinda mayor libertad para traducir los juegos de palabras y permite que el lector pueda seguir las resonancias semánticas -y teóricas- de los términos empleados en su sentido originario. Espero que el lector sepa disculpar las inserciones de las expresiones originales.

a Santiago de Compostela, una importante y perfectamente identificable y desarrollada elaboración del tropo del sendero que, de hecho, ha estado siempre presente en las ideas de Salvación y Perfectibilidad del discurso religioso pero que, en el capitalismo contemporáneo, resulta política y comercialmente útil.

Palabras clave: itinerario de pensamiento, patología del pensamiento, dependencia del camino, itinerarios, cronotopos, peregrinación, contingencia y teleología, historia de acontecimientos, pensamiento teleológico.

Abstract

This essay evokes various field materials to treat of two tropes, the Path and the Garden. The first is the primordial and widely persistent and still present trope of hunters and gatherers and the second is the trope of a later stage in the evolution of culture, the trope of horticulturalists, agriculturalists and of "the civilized" whose "civilizations" the progressive subordinations of nature, horticulture and agriculture, have made possible. These tropes are at play, that is to say they interact in various ways particularly in the notion of the Garden Path and of the irrigated and plotted, that is to say path organized fields of agricultural cultivation. We will speak of path-ology, a coinage that has two meanings 1. the study of the logic of the path trope and 2. the ever possible over commitment to path-like thinking in inquiry. In addition to field materials from the author and from Africanist colleagues, particularly Victor Turner, we will treat of the presence and effect of these tropes in contemporary evolutionism, environmentalism and industrial capitalism. The presence of the *field path* trope in anthropological field work and the *path dependency* trope in social history will be treated. We will reflect, as may the reader in Spain and as did Saint Teresa in her "Path of Perfection", *Camino de Perfección*, on the pilgrimage of life and more especially on the Pilgrimage to Santiago, an important and singularly identifying and potentially fulfilling elaboration in Christendom of the path trope, so otherwise ever-present in Salvationist and Perfectionist religious argument but, presently in late capitalism, so politically and commercially useful.

Key words: path-like thinking, path-ology of thought, path dependency, field paths, chronotopes, pilgrimage, contingency and teleology, eventful history, teleological thinking.

SUMARIO: 1. Los huertos y los senderos en la práctica de la pictorialización de la vida cotidiana. 2. Siguiendo los caminos de la peregrinación de Víctor Turner hacia la interpretación simbólica. 3. Una línea *-path-* evolutiva: el sendero de la selva, el camino del jardín y la ruta de peregrinación. 3.1. El camino africano de la vida y la muerte. 3.2. Volviendo al camino: el renacimiento del Camino de Santiago asturiano. 4. El huerto mítico-la mítica tierra virgen en el pensamiento moderno. 5. Discusión: mente y método. 5.1. Itinerarios de campo en la investigación etnográfica. 5.2. Acontecimientos decisivos y dependencia del sendero. 6. Conclusión: el final del camino. 7. Referencias bibliográficas.

El sabio es hijo del cazador
Adagio Fang. África ecuatorial occidental

1. Los huertos y los senderos en la práctica de la pictorialización de la vida cotidiana

En este ensayo² me centraré en dos tropos muy comunes -con frecuencia unidos, como en el título mismo de este ensayo-, articulados en torno a la idea: "el sendero del huerto". Esta figura del discurso, la idea de un sendero del huerto, evoca muchas cosas en diversos pueblos, acordes con sus condiciones de posibilidad y las estructuras de sus modos de vida. En algunas culturas, como, por ejemplo, los esquimales o los pastores nómadas del desierto, no sugeriría nada en absoluto. Estas culturas han construido sus caminos principalmente a partir de los animales de los que dependen, y no tienen propiamente *senderos del huerto*. Para los hablantes en inglés, al menos, y quizá para la mayoría de los europeos de clase media, la frase sugiere posibilidades de alianza y traición. Llevar a una mujer joven "al huerto" equivale a mancillar su honor. La frase, en ciertos casos, exige una cautela añadida al transitar determinados caminos. Quiero hacer notar que este ensayo también será cauteloso sobre la dependencia de ciertas vías estrechas de conocimiento -*path-dependency in thinking*-, que, aunque indispensables pueden resultar excesivas y traicionar los pasos seguros del saber.

Este ensayo, a su manera, pretende complementar otro texto en el que examiné otro lugar común, el tropo del árbol en varias culturas africanas y europeas³. Ambos forman parte de un interés insistente por la tropología, una materia -o deberíamos decir, un camino- de reflexión sobre los lugares comunes del pensamiento y de la acción social. Es parte de una rama del conocimiento, de la retórica más exactamente, que versa sobre el "juego de los tropos" en la cultura. En cualquier caso, como antropólogo, siempre trataré del conocimiento anclado en el trabajo de campo antropológico.

Si se me permite cierto retruécano, podríamos decir que mi interés principal está en la patología -*path-ology*-, es decir, en lo que una lectura más detenida del tropo del sendero puede aportar a la rama del conocimiento que cultivamos y a nuestra comprensión de la lógica de los tropos en la interacción social. Este retruécano no es puramente gratuito, ya que

² En una versión más reducida, este ensayo se presentó originalmente como ponencia en el 74º Encuentro Anual de la Sociedad Antropológica de los Estados Centrales en Milwaukee, en abril de 1997, en una sesión organizada por Myrdene Anderson titulada: *El cultivo de los espacios de contestación: jardines de versos, jardines de versus*.

³ Véase Fernández, 1998: 81-110.

comprometerse de forma compulsiva o irreflexiva con la idea del sendero, como guía del comportamiento *-path like behavior-*, puede llegar a ser patológico en la interacción social. La intención de la tropología es reflexionar sobre estas materias como compromisos y obsesiones sociales y, a la vez, aportar algo al conocimiento antropológico sobre las representaciones de las dinámicas sociales.

Para tener una idea de la preponderancia e incluso de la omnipresencia de nuestro objeto de estudio, voy a mostrar, en primer lugar, algunos extractos de *La interpretación de los sueños*, parte VI, "El sueño" -"*The Dream Work*"-, sección D, "Consideraciones sobre la representabilidad", de Sigmund Freud (1965: 374-385), donde trata la *pictorialización* en el sueño. Ahí habla de las imágenes visuales tan presentes en los sueños y mediante las que los abstractos pensamientos de los sueños, pobres e "inútiles" por naturaleza, se enriquecen en asociaciones y se vuelven interpretables gracias a esta visualización o *pictorialización*. Este tipo de desplazamiento, según el razonamiento de Freud, es fundamental en los sueños. Se nos dice (1965: 381) que "el sueño no hace nada original al realizar estas sustituciones visuales". Para entender su finalidad "en este caso, la posibilidad de una representación libre de censura, sólo sigue los caminos ya señalados por el inconsciente". Freud continúa presentando uno de esos típicos sueños y "caminos" omnipresentes, para lo que se detiene en un sueño sobre dos jardines, uno perteneciente al soñador sometido al análisis y el otro a un conocido suyo con problemas. El sueño del jardín proporciona en ambos casos una suerte de resolución hortícola de un deseo sexual irresoluto, transmutando los deseos conflictivos de la vigilia en la complementariedad de la organización del jardín y, en consecuencia, haciendo brotar múltiples flores en lo que era un sinfín de penas sociales.

No es preciso seguir a Freud "por el sendero del huerto", en lo tocante a su determinación, para encontrar una interpretación sexual de estos símbolos recurrentes en los sueños. Podemos simplemente percatarnos, al margen de su amplia experiencia con los sueños, de que los jardines y la jardinería son una estrategia frecuente en la *pictorialización* del sueño. Hay imágenes del sueño que proporcionan una vía o vías *-paths-* de pensamiento "profundo" disponible, al menos entre los europeos, es decir, entre quienes combinan una tradición jardinera con una tradición de noviazgos caracterizados por la tensión sexual. Además, estos "jardines que florecen en la mente" permiten al mismo sueño florecer. Podan la maleza y las "malas hierbas" de la perturbación humana, permitiendo la resolución de problemas persistentes y

aportando cierto conocimiento, interpretable y aplicable, sobre los modos de argumentar siguiendo sendas apropiadas. Todos estos sueños sobre jardines generados por mentes perturbadas cuentan todos -para los psiquiatras en sus necesarias interpretaciones- con sus vías *-paths-* de resolución psicológica o, al menos, para su desenlace.

Seguramente ni siquiera tenemos que comenzar con el papel del tropo del jardín en los sueños actuales, tomando los ejemplos del consultorio de Freud en tiempo y lugar específicos. Por supuesto, para el antropólogo que basa su reflexión en el trabajo de campo este anclaje en la especificidad espaciotemporal del contexto es de suma importancia. No obstante, podemos empezar reconociendo que los tropos del jardín y del sendero siempre están disponibles en la tradición psicoanalítica -en sus compilaciones o compendios de símbolos y arquetipos- y son, por ello, fácilmente interpretables independientemente de la circunstancia personal y del contexto sociocultural. En uno de estos compendios, por ejemplo, el *Diccionario de Símbolos* de Cirlot, encontramos, en primer lugar, la siguiente acepción de jardín -entre otras frecuentes asociaciones ligadas a él⁴: "un lugar donde la naturaleza es dominada, ordenada, seleccionada y cercada". De ahí que sea, como ya he dicho en otro lugar, "un símbolo de la conciencia opuesto a la selva del inconsciente, de la misma manera que la isla se opone al océano" (1971: 115).

2. Siguiendo los caminos de la peregrinación de Victor Turner hacia la interpretación simbólica

Al antropólogo, esta referencia a una asociación arquetípica predominante en el tropo de la selva, que se aprecia en los compiladores del *Diccionario de Símbolos* o en los compendios al estilo de Cirlot, le remite a la obra de Victor Turner, especialmente a su primera gran colección de ensayos *-La selva de los símbolos* (1967)-, pero también, y de manera muy singular, a su artículo clave sobre los rituales de caza entre los ndembu -"Encuentro con Freud"⁵-. En este artículo, publicado póstumamente, Turner examina la aplicabilidad de

⁴ Juan E. Cirlot (1962) también considera el jardín o huerto *-garden-* como un símbolo de los atributos femeninos, debido a su carácter de recinto protegido y, con las ideas sobre el sueño de Freud en mente, lo contempla como un lugar de "fértil uniones" o como una "caza del tesoro", refiriéndose al tesoro femenino o, más específicamente, al "tesoro" que el hombre busca en la mujer. El *Diccionario Herder de Símbolos* contempla igualmente el huerto cercado como la simbolización de las "zonas íntimas del cuerpo femenino". De este modo los análisis de Freud sobre el sueño son plenamente corroborados en los diccionarios de símbolos, sin estar ellos mismos exentos de las influencias de la teoría freudiana.

⁵ Capítulo 1. Edith Turner, 1992: 3-28.

los planteamientos freudianos sobre las dinámicas de la semiconsciencia y del inconsciente respecto a sus propios informantes, además de utilizarlo como guía para la interpretación y la explicación antropológica de lo que está implicado en estos rituales.

Avanzando algo sobre el tropo que nos ocupa, "el camino", podemos seguir un poco la "senda de pensamiento" de Turner en la exploración y desarrollo de su teoría interpretativa de la significación simbólica entre los ndembu-lunda -de África central-. No estamos aquí presentando un tropo enteramente ajeno al de nuestro autor porque, como se puede ver, la colección póstuma de los últimos ensayos de Turner fue titulada por su editora, la antropóloga Edith Turner, *Blazing the Trail: Waymarks in the Exploration of Symbols* (1992). El referente en el título de Edith Turner es lo que para Victor Turner era uno de los símbolos dominantes del ritual ndembu: el "hito", la "marca" o la "señal" -*chinkikijilu* derivado de *kujikijila*, señalar un camino haciendo marcas o señales en los árboles⁶. Los ndembu, señala Turner, se refieren con "señal" -*blaze*- a lo que un investigador occidental, sea antropólogo o psicoanalista, llamaría símbolos rituales, esto es, una especie de mecanismos para conectar territorios conocidos y desconocidos. Así como el cazador que se adentra en un territorio desconocido, siguiendo a su presa, se aleja de las marcas grabadas en los árboles, también puede encontrar el camino de regreso al territorio conocido mediante símbolos rituales que los ndembu disciernen, en sus discusiones con Turner, como dispositivos que pueden conducir al participante desde lo desconocido -que se puede suponer que es el territorio inconsciente que el ritual explora de una manera reveladora- hasta el territorio conocido o más explícitamente consciente. Con esto quiero decir que, poniendo atención a estas "señales", el intérprete se confronta con los problemas mejor conocidos y más vívidamente experimentados, relativos al "cisma y a la continuidad"⁷ en la vida personal, familiar y social, es decir, con aquellos problemas que, primero, generan el ritual y que, luego, éste trata de expresar o narrar.

Turner realiza aquí, según es frecuente en su obra, una elaboración interpretativa muy penetrante del término ndembu "señal" como algo que proporciona un camino o camino de regreso en la exploración ritual desde lo

⁶ Sobre este símbolo dominante, remito al lector al frontispicio de *Blazing the Trail* y también a la página 10.

⁷ La cita se refiere a la monografía de Turner sobre la vida ndembu, un clásico de la antropología social por su excepcional sensibilidad para captar los conflictos -y resoluciones- de la vida cotidiana, personal, familiar y del matrilinaje (1957).

desconocido a lo conocido. Esta interpretación funciona de dos maneras. Nos da, por un lado, una visión del pensamiento ndembu -un modo de pensar fuertemente influido por los cazadores y su estilo de vida⁸- y presenta el modo en que los elementos de sus rituales operan. Pero además nos aporta una visión sobre nuestras propias ideas occidentales respecto al símbolo. En cierto sentido un símbolo puede verse, en términos occidentales, como un elemento del pensamiento que surge en el territorio desconocido del sueño, pero cuya interpretación puede llevar al analista al territorio conocido de los "cismas y discontinuidades" de la vida cotidiana que operan en el sueño según sus modos simbólicos. La certeza de esta interpretación, hasta donde el lector puede saber, la sugieren los datos pero no se la dan explícitamente a Turner sus informantes ndembu. Fue gracias a estos sugerentes y, con frecuencia, inspirados derroteros del pensamiento -*thought paths*-, anclados en puntillosos análisis de los tropos ndembu, en este caso el tropo del hito o mojón -*pathway*-, como Turner los fue descubriendo y rastreando en la riqueza de sus datos etnográficos. Y éstos le permitieron, a la postre, presentar su creativo e instructivo trabajo tan admirado. Debemos reconocer a Turner su fina sensibilidad hacia las figuraciones -los tropos- presentes en su rica etnografía sobre los rituales ndembu -especialmente, los rituales cinegéticos-, así como haber empleado hábilmente sus propios tropos para comunicar sus pensamientos al lector⁹.

Traer a colación este interés de Turner específicamente por el tropo del sendero y la línea de pensamiento que sigue en su rastreo, en este ejemplo particular de la interpretación simbólica turneriana de la práctica ritual ndembu, nos lleva a una pregunta más fundamental sobre la línea de pensamiento seguida por el autor en su trayectoria intelectual. Es la pregunta que, de hecho, plantea Edith Turner en el título que dio a la antología póstuma de sus ensayos: *Blazing the Trail: Waymarks in the Exploration of Symbols*. No se trata de una pregunta que pueda responderse fácilmente.

⁸ Como dice Turner en su clásica etnografía, *Schism and Continuity*, en un largo apartado dedicado al modo de vida del cazador: "podría decirse que el sistema social ndembu pivota sobre la importancia de la caza" (1957: 25).

⁹ Hablamos sobre todo el tropo del "drama social", la idea de considerar la dinámica social "del cisma y de la continuidad" como un drama; pero también la aplicación de toda la fuerza del tropo al proceso social, de la metáfora del *limen* para captar los claroscuros del proceso ritual y la ambigüedad y ambivalencia de las dinámicas sociales de una forma más general. Además ha sabido sacar provecho de las metáforas del "bucle" -*loop*- y del "espejo". Junto con Clifford Geertz, ha sido uno de los usuarios de tropos más fértiles, de finales del siglo XX, en la antropología anglo-americana.

Como deja claro Edith Turner en el prólogo del libro, la "senda abierta" por Turner fue, por su fertilidad, diversa¹⁰ y le encaminó durante años por muchas sendas en su exégesis. Esta reflexión poliédrica y un tanto heterodoxa se centró finalmente -en la última década de su vida en compañía de Edith Turner-, en el interés por la peregrinación y la ruta del peregrino, la elaboración más convincente, general y, en última instancia, reveladora del tropo del camino. Con todo, y con este tropo en mente, debe subrayarse que Victor Turner fue uno de los más conspicuos peregrinos antropológicos del siglo XX, y que esa heterodoxia, que cultivó en el seguimiento de múltiples caminos respecto a su reflexión antropológica y a la de sus colegas sobre la dinámica de los símbolos, le convirtió en un auténtico pionero de ruta.

Una mirada detenida a los caminos que él transitó nos puede proporcionar esa lección adicional que contiene la obra de Turner. Siempre útil a quienes quieran abordar la interpretación del simbolismo y de las figuraciones presentes en la interacción humana, dicha enseñanza nos invita a guardar una constante cautela, incluso un sentido de la provisionalidad en la búsqueda y el seguimiento de caminos. En aquellos años, por ejemplo, en los que siguió la senda freudiana para comprender los pensamientos y acciones no-declarados de sus informantes, años en los que centró sus interpretaciones en lo que era semiconsciente o inconsciente para ellos, él continuó siendo cauteloso respecto a su camino y al lugar adonde podría conducirlo. Turner sentía que podría resultar tan sugerente como peligroso trabajar las fronteras entre lo consciente y lo inconsciente, entre la selva conocida y la selva desconocida, en términos ndembu. Resultó difícil encontrar un auténtico equilibrio entre estos ámbitos de lo conocido y lo desconocido. Al final, Turner "se estremece de regreso a la luz del día social" -como solía decir-, de vuelta de una inmersión completa en la selva de las interpretaciones simbólicas del subconsciente o inconsciente, al que, de cualquier modo, le conduciría la teoría freudiana de la interpretación simbólica y su impulso del cazador de símbolos.

¹⁰ Como hace notar Edith Turner en su prólogo a *Blazing the Trail* (1992), Turner se trasladó desde el estructuralismo social y los hechos sociales durkheimianos a lo no-racional de la vida social, hallándolo en el simbolismo ritual, en la forma del subconsciente e inconsciente freudiano y, finalmente, en un sentido kierkegardiano de lo paradójico y místico de las cosas humanas, que profundizó particularmente en las paradojas de la liminalidad -el claroscuro- y en el revelador centro -"center out there"- hacia el que el peregrino -y Turner mismo- es gravitacionalmente atraído y hacia donde dirige sus pasos. Después de una intensa década de trabajo etnográfico con los ndembu durante los años cincuenta, Turner desarrolló cortos períodos de peregrinación antropológica y de trabajo comparativo, viajando por México, Japón, Irlanda, Israel y el Medio Oriente islámico.

Nuestro análisis será necesariamente incompleto al considerar la relación entre los elementos normativos de la vida social y el individuo. En este punto nos topamos con los límites de nuestra competencia antropológica actual, por cuanto nos ocupamos de la estructura y las propiedades de la psique, un campo científico tradicionalmente estudiado por otras disciplinas. Encontramos al psicólogo, y siempre detrás de él -si se me permite el guiño a un envidiado amigo-, blandiendo su cabeza de Medusa, al psicoanalista preparado para meter al intruso en las cavernas de su terminología. Nos estremecemos de regreso afortunadamente a la luz del día social. Aquí los elementos significativos del significado del símbolo están relacionados con lo que se hace y con lo hecho, cómo y por quién ("Símbolos en el ritual ndembu", Turner, 1967: 46).

La cautela e indecisión de Turner, para aceptar de un modo total significados psicoanalíticos en este momento de su trayectoria, podríamos interpretarlas como una consecuencia de la idea de polisemia de los significados simbólicos. Esta es una idea que originalmente Turner tomó de Freud, y que supo aplicar con provecho a sus interpretaciones. Es una idea que desafía y condiciona la totalidad o idoneidad de cierto conjunto de interpretaciones, particularmente aquéllas centradas en el subconsciente, el inconsciente y los distintos mecanismos freudianos para explicarlos. También, al menos en su etapa freudiana, las categorías analíticas de represión y supresión fueron cruciales para su método de análisis simbólico y enriquecieron su punto de vista sobre las tensiones y contradicciones del orden social, siempre presentes para complicar la interpretación simbólica. Esto otorga a sus análisis la impresionante solidez que confieren la complejidad y las contradicciones del pensamiento y de la acción social. Fue perfectamente consciente de las contradicciones en las que incurrieran sus informantes, y con ellos reflexionó sobre las "marcas" o hitos que tenían presentes cuando seguían sus sendas rituales.

En el caso del *mudyi* o árbol de la leche -que es un símbolo dominante en el rito de pubertad femenino, *nkang'a* (1967: 19-47)-, por ejemplo, el ndembu, al ofrecer su interpretación nativa desde fuera del ritual, subraya sus aspectos armoniosos y cohesivos en tanto que el árbol puede interpretarse claramente, durante la actividad ritual, como un catalizador del conflicto¹¹. La polisemia se nutre del hecho de que para cada declaración verbal de la solidaridad social había una acción de conflicto social que era reprimida o

¹¹ Se halla en Edith Turner (1992: 22-23, cap. 1), "Encuentro con Freud", epígrafe 10: "Represión y supresión situacional del significado".

suprimida por los informantes. La presa simbólica del cazador simbólico era ilusoria, pues, al seguir el desarrollo de su interpretación, aparecía aquí y desaparecía allá, ¡a veces invirtiendo su curso completamente! El cazador está siempre en un constante estado de tensión, adelantándose siempre a un posible cambio de dirección de su presa.

3. Una línea *-path-* evolutiva: el sendero de la selva, el camino del jardín y la ruta de peregrinación

Quizá, coincidiendo con las explicaciones de Cirlot, referidas más arriba, en las que se considera al huerto, más que a la selva, el lugar donde domina la conciencia de la vida social cotidiana, Turner, como perspicaz estudiante que fue de la vida de la familia y la aldea ndembu, bien pudo haber titulado su libro "El huerto de los símbolos". Pero esta concesión al pensamiento arquetípico podría haber entrañado complicaciones, dado que el estilo de vida de los cazadores gozaba de gran reconocimiento y estatus social y era, por ello, un referente dominante en el imaginario social ndembu (1957: 25). Éste es un reconocimiento -nos dice Turner- que está "presente de una forma estable entre muchos bantúes de la región central y occidental" (1957: 25), y yo mismo lo puedo confirmar en mi trabajo entre los bantúes del noreste, los fang de Gabón y de Guinea Ecuatorial y sus grupos en la zona occidental..., como hemos visto en el epígrafe que encabeza este ensayo. Se da también la circunstancia de que la selva del norte de Rhodesia proporcionaba a los ndembu la mayor parte de sus productos rituales y terapéuticos y que el simbolismo del árbol era fuente de una rica polisemia de cara a la interpretación simbólica. Podemos apreciar esto en diferentes partes de su obra, particularmente en su trabajo sobre el árbol *mudyi* -el árbol de la leche-.

Con todo, los bantúes de la región central y occidental, así como los del área noroeste, eran también agricultores. Tenían huertos cerca de sus aldeas y otros más alejados, adentrados en la parte de la selva conocida, donde cultivaban mandioca y ñames. Después, bajo el colonialismo, plantaron café y cacao. Aunque la selva y el huerto ya estaban, por tanto, en constante tensión en su pensamiento, esta tensión se acrecentó con el colonialismo. La caza vivía su propio drama y la otrora alta valoración masculina veía ahora como se "talaban los árboles", una de las formas más dramáticas de preparar el cultivo de sus huertos, que fue también una tarea masculina y tuvo un impacto dramático en su ecosistema. Ésta fue una experiencia masculina intensamente significativa para los ndembu y los grupos bantúes relacionados con ellos (Moore y Vaughn, 1994). El vector interactivo de asociaciones

complementarias entre la selva y el huerto, lo desconocido y lo conocido, lo inconsciente y lo consciente -que apunta Cirlot- está presente también entre ellos. Esto es evidente entre los grupos africanos con los que he trabajado -principalmente con los bantúes, pero también con los Fon, Ewe y Ashanti de África occidental-, donde la tensión entre los significados de los huertos cercanos y los más alejados huertos de cultivos comerciales proporcionaban los elementos para distinciones y asociaciones socialmente muy potentes, además de articular una gran variedad de actividades rituales. Quiero decir que estas zonas diferentemente significadas y sus variadas asociaciones pudieron -como en el hito ndembu- proporcionar presentaciones y transformaciones de significados en el juego y la práctica de sus representaciones religiosas.

3. 1. El camino africano de la vida y la muerte

En el movimiento religioso Bwiti (Fernández, 1982a) "el camino de la vida y la muerte" -*zen abiale ye awu*- era un tropo dominante en la organización de la actividad ritual, e igualmente una de sus principales motivaciones fue, "siguiendo el camino -o los caminos-", recuperar la relación perdida con los ancestros. Los caminos -*zen*- eran por lo general cruciales para la continuidad de la acción ritual. El camino principal iba desde el mismo templo hasta el ajeteo en los alrededores del portal de entrada, en torno al pilar central del templo y de regreso a la serenidad del altar. Sin embargo, afuera se trazaban caminos subsidiarios por zonas envolventes, desde los huertos cercanos y cotidianos, hasta las plantaciones más distantes y apenas supervisadas, situadas más allá del territorio de selva conocida. En determinados momentos, durante las adoraciones nocturnas, los participantes solían salir en fila portando velas a lo largo de estos caminos hacia las espesuras de la selva para invocar a los ancestros remotos; vagando por esos senderos lograban reunirlos y regresar con ellos estrechando los lazos en el camino que une las plantaciones -*efekh*-, los huertos -*fala*- y las intimidades, camaraderías y "circularidades esenciales" del templo¹².

Es de resaltar esa proverbial sabiduría fang contenida en el epígrafe que encabeza este artículo -"el sabio es hijo del cazador"- . Es una máxima que no sólo expresa la alta estima en que se ha tenido al cazador tradicionalmente, sino que además nos aporta una visión de la anticipación de las

¹² A propósito de la discusión sobre esas zonas y los caminos del desarrollo ritual, véase Bwiti (Fernández, 1982a), capítulo 4: "Construcción del espacio", 108-110; capítulo 15: "El Templo Bwiti"; y 17: "El camino de Nacimiento y Muerte".

incertidumbres con las que cualquier ser pensante debe bregar... de la misma forma que el cazador debe enfrentarse con las incertidumbres de su juego arriesgado e imprevisible¹³. Esta visión tradicional del pensamiento se diferencia de esa otra que se apoya en el movimiento religioso fang *Bwiti*, donde la máxima a observar -aunque no formulada- sería más bien "el pensador es el hijo del guía o del explorador". Esto resulta pertinente porque los miembros de este movimiento religioso parecían estar muy concentrados no sólo en el seguimiento de las implicaciones de los principios derivados de su tropo principal -"El camino del nacimiento y la muerte"-, sino también en un notable sentido práctico para la construcción de huertos a partir de caminos rituales, mediante los que los iniciados podían periódicamente salir del templo, atravesar los, cada vez más, escasos campos de cultivo y adentrarse en los misterios y las posibles perdiciones de las profundidades de la selva. Especialmente, en la medianoche de todos los rituales nocturnos, sucedía este ritual de adentrarse en la selva inhóspita y regresar nuevamente a la salvación del templo.

Hay, en cualquier caso, en esta creación de caminos para procedimientos rituales una visión marcadamente diferente sobre lo aleatorio y lo contingente a la que puede encontrarse en la perspectiva del cazador; ¡no en vano es la perspectiva del agricultor...! Resultan de gran utilidad los caminos abiertos para domesticar los asilvestrados ámbitos extramuros y convertirlos en espacios familiares. Para cerciorarse de hasta qué punto *Bwiti* es un movimiento religioso influido por la presencia e ideas misioneras, basta reparar en la importancia concedida al orden en la vida, una sujeción absoluta al camino que los misioneros, convencidos del desorden de la vida fang como muestra de la más irredenta vida africana, han intentado divulgar constantemente. Los mismos misioneros en casi cualquier lugar de África han consagrado mucho tiempo al cultivo de huertos y a la instrucción de sus acólitos africanos en los entresijos de la agricultura. Entendieron que era, junto con el estudio de la Biblia, la estrategia de civilización *par excellence*¹⁴.

La idea evangélica del "orden del huerto", propia del mensaje misionero, se generalizó entre fines de los años 50 hasta mediados de los 60 y caló

¹³ El lector puede consultar también la discusión de este precepto en *Bwiti* (Fernández, 1982a: 11 y ss.), y el extenso glosario al final de esa misma monografía: las entradas de "Vida y Muerte, el camino de" (Opus cit.: 682) y "Caminos" (Opus cit.: 717).

¹⁴ El famoso y versátil Albert Schweitzer, de mitad del siglo XX, misionero, médico, músico y teólogo, no se cansó de decir que los fang no llegaron a estar enteramente civilizados hasta que sucumbieron a la práctica cuidadosa y responsable de la agricultura (Fernández, 1964).

hondamente en los movimientos religiosos africanos. A lo largo de los años que pasaron entre los fang, los misioneros llegaban con regularidad desde sus aldeas de residencia para controlar la manera en que sus adeptos, los evangelistas locales, cuidaban de sus huertos como ejemplo para sus irredentos vecinos. Una buena muestra de esta estrategia de evangelización mediante los huertos ocurrió a mediados de la década de los años 60, entre los Cristianos Celestiales de la costa occidental de África, Nigeria, Benin y Togo¹⁵ -un movimiento religioso que posteriormente se expandió por Europa y América-. Observé e investigué los terrenos cuidadosamente labrados que se trabajaban fuera y al lado de sus templos. Los Cristianos Celestiales los llamaban "Huertos de los Sueños Sagrados", una especie de Getsemaní para la meditación devota donde las angustias cotidianas podían ser resueltas en los sueños. Los atribulados feligreses se tumbaban bajo las palmeras con sus inmaculadas togas blancas, boca arriba, los ojos cerrados y una pequeña velita colocada sobre sus cabezas. De este modo, a lo largo de varias horas de examen de conciencia y meditación a través de estados de semi-consciencia, experimentaban visiones o, al menos, comprensiones gracias a las que podían hacer frente a los problemas y angustias cotidianas que les atribulaban. Esperaban así intimar con alguna presencia benévola, una deidad o bien ancestros sagrados que pudiesen guiarles hacia un futuro más esperanzador.

La entrada en estos terrenos de meditación y sosiego, cuidadosamente organizados, no era casual. Uno debía de acceder al Huerto con sumo cuidado, siguiendo ciertos senderos trazados en la arena hasta encontrarse con la fuerza de su propia meditación. Y, de la misma manera, se debía salir con sumo cuidado por los "caminos del huerto" de este "Huerto del Sueño".

Cabe añadir un apunte final a esta discusión de los datos etnográficos comparativos de éste y otros autores sobre los caminos y huertos. Hemos visto cómo la evolución de Victor Turner por el sendero del análisis del símbolo le condujo en sus últimos años al estudio de la peregrinación, tal vez -como ya he indicado- uno de los tipos de creación de camino y recorrido de las grandes religiones del mundo. Dado el alcance de este ensayo, resulta imposible sondear las derivaciones de esta manifestación dominante del tropo del camino, ni siquiera la instructiva manera en que Turner expandió su interés por los caminos para seguir la ruta de la peregrinación en numerosas culturas. Sin embargo, sí podemos comentar brevemente, y verificar a partir de la propia experiencia del trabajo etnográfico en Asturias sobre la

¹⁵ Véase James Fernández (1982b).

peregrinación milenaria a Santiago de Compostela -el Camino de Santiago-, la relevancia que reviste el camino de peregrinación en la identidad local.

3. 2. Volviendo al camino: el renacimiento del Camino de Santiago asturiano

Desde la Edad Media la principal ruta de peregrinación y la mejor conocida al sepulcro de Santiago -en Santiago de Compostela, Galicia- atravesaba las provincias del norte de la meseta central de España, desde Navarra, pasando por La Rioja y León, hasta Santiago de Compostela en Galicia. Éste es el Camino Francés, así llamado porque durante siglos fue muy popular entre los peregrinos franceses, desde la Edad Media, y entre los siglos XI y XII se vio revitalizado por una significativa migración francesa al igual que por el establecimiento de las órdenes monásticas francesas y sus hostales y hospitales a lo largo del camino. Pero desde hace algunas décadas, especialmente a principios de los noventa, a este camino se le ha sumado el "re-establecimiento" de los dos viejos Caminos de Invierno que cruzan Asturias, una provincia costera rodeada de montañas al norte de León. Estos caminos recorren la costa cantábrica o pasan muy cerca de ella; uno es el Camino del Interior que atraviesa los valles y el otro es el Camino de la Costa. En ambos caminos se suele dar un clima más suave en invierno que en la meseta central -y también unos veranos menos tórridos- por la influencia moderadora del mar Cantábrico.

Se dice "re-establecimiento" porque desde la perspectiva asturiana la peregrinación a Santiago pasó por Asturias desde los inicios de la Edad Media, antes de seguir la ruta de la meseta. La historia y la leyenda refieren que el rey asturiano Alfonso II El Casto (791-842) emprendió ya a inicios del siglo IX una peregrinación desde su corte real en Oviedo a Iria Flavia - Padrón, Galicia-, siguiendo los rumores del descubrimiento allí de las reliquias y del sepulcro del apóstol Santiago El Mayor. Esto sucedió bastantes siglos antes del establecimiento definitivo de la ruta de la meseta a principios del siglo XII. Este reciente *re-establecimiento* en Asturias de aquellas rutas iniciales, durante siglos olvidadas, es compatible con un antiguo proverbio que se le dice a los peregrinos en la meseta: "*Quien va a Santiago y no al Salvador -a su Catedral-, visita al criado y deja al Señor*".

No podemos rastrear ahora todo el argumento histórico-legendario sobre la primacía o co-importancia de la peregrinación por Asturias -La Ruta Primitiva-, el argumento más socorrido para afirmar la primacía de ciertas rutas espirituales sobre otras a lo largo de España y Europa occidental. El

discurso que en la actualidad circula por Asturias no sólo se refiere a la primacía que Alfonso II concedió a la peregrinación a Santiago, sino que también alude a la importancia que en la Alta Edad Media tuvo la peregrinación a las reliquias en la santa cripta de la Catedral de El Salvador en Oviedo; es decir, por la significación de la propia Catedral como destino de peregrinación en sí mismo o por ser desvío ineludible para los peregrinos del Camino Francés¹⁶. Mi interés respecto a estas rutas de peregrinación -y a la peregrinación, en general-, se centra en las manifestaciones de lo que podemos llamar la dependencia del camino en la consecución o confirmación de la identidad. Es evidente que la afirmación de la primacía o, al menos, la co-participación en la búsqueda del camino que lleva a Santiago, que ha caracterizado este proceso de revitalización en Asturias, cumple una función identitaria. Por otro lado, esta revitalización del camino desempeña funciones comerciales, proporcionando rutas de fácil acceso a comercios, hoteles, pensiones, casas rurales, restaurantes, etc. Muchas de las páginas *web* sobre el Camino Asturiano conducen al visitante por vistosos caminos recomendados a lo largo de la ruta de hotel en hotel, de hostel en hostel, de restaurante en restaurante por el paisaje asturiano actual.

Este refrán sobre la visita al criado en Santiago o al Señor en Oviedo recoge cierta impresión de abandono o incluso de olvido -una sensación de haberse descolgado, o de no estar ya en el camino, podríamos decir-, percibida en Asturias desde el desplazamiento del reino asturiano al otro lado de las montañas, a León en la Baja Edad Media, y finalmente más al sur, a Madrid. No cabe duda de que este sentimiento centenario ha logrado impulsar -en parte como una forma de compensación- la reconstrucción a partir de mediados de los años noventa de las rutas de peregrinación por la costa y el interior de la región. Respecto al "certificado de autenticidad", el reino de Asturias, recordemos, fue entre los siglos VIII al X la única parte de España que permaneció al margen de la conquista musulmana. De ahí que haya algo de verdad al referirse a ella como la España original "moderna" y el lugar de inicio de la Reconquista. Sin embargo, con el transcurso de los siglos este reino fue desplazado y reemplazado como centro de poder, perdiendo centralidad, fuerza e influencia respecto a la hegemonía castellana al otro lado de las montañas. Esta histórica pérdida de poder y centralidad ha tenido como lógica consecuencia la generación de un sentimiento en la región de creciente aislamiento, de estar fuera del camino nacional, que es preciso considerar si

¹⁶ Véase Ruiz de la Peña *et al.* (1990).

se quiere comprender el decidido ímpetu político -además de comercial- por restablecer el Camino.

Quizá en menor grado que la centralidad de la mayoría de las medidas de política económica, la importancia psicológica del restablecimiento de las rutas a Santiago por Asturias radica, no obstante, en que proporciona una "vía de retorno" -*road back*- hacia una participación más activa e influyente en los asuntos del país, además de su inclusión en una de las mayores empresas españolas, la Peregrinación a Santiago¹⁷. En realidad, se trata de algo más que una empresa española. Hablamos de una empresa europea; España es un país peninsular, siempre sujeto a su "pen-insularidad", que ha experimentado periódicamente a lo largo de su historia el aislamiento respecto a sus vecinos europeos, no sólo por la barrera de los Pirineos sino, antes, por los ochocientos años de hegemonía musulmana y más recientemente por cuatro décadas de aislamiento impuesto por el resto de Europa al régimen autoritario de Franco. En consecuencia, la peregrinación a Santiago debe evaluarse tanto en la línea de una *longe duree*, a lo largo y ancho de Iberia en sus relaciones con el resto de Europa, como, en décadas más recientes, bajo el prisma de una manera de vincular la nación y, particularmente, esta provincia una vez más a los intentos europeos de formar una unión política y económica. Basta con buscar en la *web* y ver de qué forma las asociaciones europeístas enfatizan el Camino de Santiago como una de las instancias más antiguas que prueban la unidad que subyace a toda Europa. Así, en 1987, el Consejo de la Unión Europea, interesado en promocionar la idea de la unidad europea, declaró el "Camino" como primer Itinerario Cultural europeo. El Camino Jacobeo, la ruta española, se mantiene después de todo gracias a los numerosos acólitos franceses, alemanes, ingleses, belgas u holandeses que lo frecuentan. La declaración del Consejo fue seguida en 1993 de la declaración del Camino como Patrimonio de la Humanidad por las Naciones Unidas.

Evidentemente, bajo todas estas revitalizaciones, estos argumentos sobre las prioridades, estas declaraciones de los Itinerarios europeos y los Patrimonios de la Humanidad son los auténticos tropos del camino y los verdaderos descubrimientos del camino. Por supuesto, hay muchas razones

¹⁷ No en vano se han reactivado y supervisado las Rutas Asturianas a Santiago por el Ministerio de Industria, Turismo y Trabajo -Consejería de Industria, Turismo y Trabajo, en el gobierno autonómico- en su sección dedicada a la "Promoción e infraestructura turística". Las páginas *web* sobre los Caminos asturianos ofrecen la oportunidad al visitante de inventariar una larga lista de establecimientos comerciales de "hospedaje" a lo largo de la ruta.

para emprender una peregrinación¹⁸. Quizá la razón primordial sea la contenida en la obra de Santa Teresa, "Camino de Perfección": la consecución de una práctica y una creencia religiosa más acendradas. No obstante, existirán muchas más razones que la de conseguir una perfección espiritual al estilo teresiano, según esa etérea y descorporeizada búsqueda de la humildad. Para nuestros propósitos aquí el Camino ha sido y es actualmente, en el contexto de la nueva Europa, una ruta *-road-* o camino *-path-* hacia una identidad más comprensiva y una unión más congruente no sólo para la región de Asturias, las regiones del norte de España o para ésta en su conjunto, sino para la emergente Unión Europea¹⁹. Me interesa mostrar en este ensayo los fundamentos de la investigación tropológica, aunque no aspiro a condensar todas las posibles dimensiones de la peregrinación, ya sean materiales o legendarias²⁰, que pueden derivarse del Camino de Santiago. No obstante, sin tomar en cuenta esta idea de un camino o ruta *-road-* hacia una suerte de perfección, ninguna de estas materializaciones podrían ser concebidas o cumplidas.

4. El huerto mítico-la mítica tierra virgen en el pensamiento moderno

Éstos son -en el panorama antropológico- sólo algunos de los muchos ejemplos sobre senderos y huertos que están disponibles para mentes y sociedades turbulentas, y de los que éstas se sirven para buscar direcciones o cambios de rumbo, identidades individuales y colectivas en función de los acontecimientos. En el primer caso, se trata de la preocupación por el alma individual o por la búsqueda de la salvación -tanto entre misioneros europeos de clase media como entre campesinos o proletarios de los suburbios urbanos de la costa oeste de África ecuatorial, *quasi*-evangelizados, influidos pero no enteramente adheridos a la Misión. Ello les permite impulsar un movimiento de pensamiento religioso congruente con sus destinos, volviendo sobre el

¹⁸ Una amiga de hace muchos años y con numerosas "peregrinaciones" a Santiago a sus espaldas, generalmente en viajes en autobús organizados por la parroquia local, se apresuró a darme, casi como un catecismo, cuatro razones para emprender la peregrinación: 1. Demostrar esfuerzo o perfección de la fe -Santa Teresa-; 2. Curarse de una enfermedad; 3. Mitigar o reducir una condena penitenciaria; 4. Vivir la aventura de salir de casa para los jóvenes.

¹⁹ Y ahora que muchas organizaciones americanas vinculadas al Camino están en Internet, éste ha llegado a tener una dimensión internacional, según lo confirma su nombramiento como *World Heritage Site*.

²⁰ Quizá, por encontrarnos en una época más secularizada, los misterios de la peregrinación siguen siendo amplificadas en la prensa. Véase "Los misterios del Camino: la peregrinación a Santiago es un viaje a través de mil años de leyendas y huellas religiosas. Ésta es la guía para descubrirlas". *Magazine*, 11 de abril de 2004: 35-43.

"camino del nacimiento a la muerte", pese al paternalismo del mundo colonial del que no participan y que resulta ajeno a sus intereses. Pero también, en un segundo caso, un camino puede ser un tropo terapéutico, realmente una especie de salvación para una región como Asturias, atorada por esa situación periférica a la que ha sido relegada históricamente. Para enmarcar a los peregrinos en las rutas de invierno hacia Santiago de Compostela, podemos situar a esta región en el ámbito de su propia "peregrinación" para escapar de ese carácter periférico, regresando a esa ruta *-road-* quizá no de la vida y la muerte, sino más bien desde un mayor interés por el turismo en la España contemporánea y una superior integración en la Unión Europea.

Pero así como estos caminos "salvíficos" son una proyección a escala mayor del camino del cazador, el Tropa del Huerto puede también predicar, si no una salvación segura, una identidad más estimulante y de mucho más alcance que los mundos coloniales de los que deriva la mayoría de los datos antropológicos. También puede operar a escala nacional, en realidad en el nivel de la identidad y del destino manifiesto de las naciones. Éste, al menos, es el argumento de muchos analistas del Pensamiento Americano como Leo Marx en *The Machine in the Garden* (1964) y Roderick Nash en *Wilderness and the American Mind* (1982). Ellos encuentran en el Tropa del Huerto el epítome de las aspiraciones que frecuentemente han alumbrado el pensamiento americano. Lo primero que nos viene a la mente es la forma en que los pioneros americanos interpretaron la generosidad de la tierra en la que estaban instalándose y cultivaban, encontrando en esa bendición divina la responsabilidad de convertir aquel suelo virgen en tierra productiva..., la responsabilidad de convertirse ellos mismos y convertir a la sociedad que estaban creando en un vasto jardín, una réplica en el Nuevo Mundo del Jardín del Edén. Para los ecologistas este tropo del jardín o huerto del Nuevo Mundo puede ser evocado para resistirse a las obsesiones, las patologías del creador de caminos que es el constructor de carreteras que, respondiendo a la obsesión con el automóvil, se ha visto conducido a pavimentar compulsivamente el continente.

Con todo, estos autores también reconocen que, como el Jardín del Edén, en el que se han inspirado, se trata de una imagen compleja con su lado controvertido..., un tropo capital del estilo de vida americano que genera a la vez un reto a la organización de la vida comunitaria y su resolución. Para Leo Marx el tropo del huerto abarca un conjunto de metáforas bíblicas referidas a la fecundidad, al desarrollo, al crecimiento y al carácter sagrado del trabajo de la tierra (1964: 142). Pero como consecuencia, esta imagen bíblica y pastoral

-y particularmente la sacralidad del trabajo- choca con otras obligaciones bíblicas, el desarrollo y el crecimiento, la parte que responsabiliza a los fieles de ser industriosos, multiplicarse y usar la naturaleza productivamente para beneficio personal de los virtuosos.

Leo Marx aborda la ambivalencia de los escritos de Thomas Jefferson, en los que el Padre Fundador afirma, por una parte, sus ideales agrario-pastorales mientras, al mismo tiempo, éstos entran en conflicto con su deseo de una nación próspera no dependiente de la industria de otras naciones. Para Roderick Nash (1982) el antagonismo entre la imagen del Jardín del Edén y de las maravillas de la tierra virgen está más claramente definido y es más estimulante. La imagen del Huerto, reactivada en el descubrimiento del Nuevo Mundo, es una figura de control y cultivo de la naturaleza, además de ser una representación básicamente hostil con lo que se considera la "inmoralidad, el mal actual" (1982: 9-15) de la tierra virgen; razón por la que Adán y Eva fueron expulsados del Edén. Así, la imagen del Huerto ha rivalizado con otro tropo capital, aparecido a finales del siglo XIX, *la tierra virgen o salvaje -wilderness-*, con todas las posibilidades de reconstituir la prístina tierra original ofrecidas desde el abuso, la explotación y la contaminación del capitalismo industrial, visto como una extensión del control, de la dominación y la negación de la naturaleza presente en la imagen del jardín, por muy romantizada que ésta haya sido.

Los ecologistas en la línea de Nash, inclinados a la conservación y revalorización de la tierra virgen..., la preservación de la zona desconocida de la selva en el lenguaje ndembu, *mutatis mutandis*..., nos devuelven a las contingencias de la experiencia del cazador en el bosque, siempre interesante por su carácter impredecible y potencial. Al menos en el norte del Nuevo Mundo, en los Estados Unidos y Canadá, siempre se ha dado una compleja controversia entre tropos dominantes..., entre los ecologistas moderados con su visión del Jardín como "eco-topía", los ecologistas radicales con su imagen de la tierra virgen como una zona de aventura llena de contingencia y el capitalismo cristiano -bajo la obligación de ser productivo y multiplicarse, dada su visión de la naturaleza subyugada y superpuesta a las rutas comerciales que permite su explotación eficiente y la maximización de su productividad-.

Sin embargo, subyaciendo a estas complejidades de las guerras culturales contemporáneas en América del Norte respecto al derecho humano de arrogarse dones de la naturaleza, aún podemos encontrar algo similar a la tensión que observamos en nuestros materiales africanos entre, por un lado, la

atracción hacia la tierra virgen, la cara desconocida de la selva, sin senderos que la atravesen, un espacio abierto a las oportunidades y a la aventura y, por otra parte, aquella otra zona del mundo conocida, domesticada y recorrida por múltiples sendas entrelazadas.

Tanto Leo Marx como Roderick Nash apuntan la necesaria reconciliación de tropos antagonistas. En concreto, Leo Marx señala particularmente no sólo la "reconciliación" fundamental que el pensamiento americano precisaría entre los ideales agrarios y la destructividad de la industrialización, sino que también habla de esa reconciliación, incluida en el mismo ideal pastoral, entre la plenitud de la naturaleza animal y la necesidad de establecer límites racionales, entre la condición natural y las oportunidades y constreñimientos de la civilización (Marx, 1964: 102-103 y ss.).

Podemos alegar que la clase de reconciliación sugerida por estos autores coincide con la propuesta en el mito del Jardín del Edén, por lo menos hasta que Eva conduce a Adán "al huerto", por el Sendero del Jardín. Es la incapacidad del género humano -sobredeterminado por sus impulsos- para llevar a cabo esa reconciliación la que, como en el caso del mito, arroja los ancestros al corazón de la tierra virgen en la inevitable necesidad de confrontarse con ella en busca de la dominación y explotación en interés propio..., la necesidad incontenible de poner la cuadrícula de la domesticación y la civilización encima de su inexistencia de caminos. El argumento era simple, y el camino de perdición fuera del Jardín del Edén evidente: la pérdida del auto-dominio en el Edén condujo a un dominio compulsivo del otro, es decir, de la naturaleza salvaje. Tras el éxodo del paraíso, al imponer la noción del Jardín sobre la naturaleza -es decir, al imponer el camino como modo de pensamiento-, el género humano pudo recuperar parte del Paraíso que había perdido. Aquí también, como esgrimen los ecologistas, el género humano fue llevado por el Sendero del Jardín hacia la patología de un dominio abusivo de la naturaleza y la consecuente contaminación y polución de los mismos jardines que expulsaron a la humanidad en pago por las pérdidas ocasionadas. No es de extrañar que para muchos la idea de la tierra virgen -un paraíso primigenio tan ajeno al empuje de la agricultura como sea posible²¹- se repita para ofrecer sus encantos. ¿Puede resultar interesante e instructivo para un antropólogo comparar la admiración contemporánea por la tierra virgen con esas atracciones sentidas

²¹ Para ser exactos, la tierra virgen -*wilderness*- debe ser protegida y gestionada en un mundo explotador y acaparador.

por los cazadores, los sacerdotes y pastores bantúes hacia los misterios de la selva desconocida?

Este argumento mitológico primordial y su desenlace, en el que la imagen del Jardín es central en tanto pretende ser moralmente aleccionador, continúan siendo demasiado crípticos y enigmáticos para el antropólogo -por definición interesado en la evolución humana de una forma menos mitológica-. Por otra parte, según he señalado ya, el Jardín del Edén difícilmente puede considerarse un jardín en el sentido habitual de la palabra desde el momento en que Adán y Eva no aparecen caracterizados en el Génesis como jardineros o felices trabajadores, al menos hasta el episodio del último día: cuando Adán curioseas y Eva se insinúa, etc. En realidad, se podría argumentar más acertadamente que el mito del Jardín del Edén nos lleva a este respecto por el Sendero del Jardín y contribuye a fundar una especie de lo que nosotros aquí llamamos patología del pensamiento en dos sentidos: primero, mostrando la incapacidad para afrontar la contingencia de la vida, que es el conocimiento de sentido común, fundamental, de cazadores y recolectores; en segundo lugar, porque asume la perfección en la construcción del camino como una condición fundamental y no como el producto -por más ambivalentemente considerado que sea- de una notable evolución cultural. Debemos suponer a partir de lo que sabemos sobre la condición humana, independientemente del mito bíblico, que lo principal a este respecto fue el estado de alerta del cazador ante la contingencia; una primacía que el excesivo recurso al camino nos puede ayudar a superar, transgredir, infringir y profanar.

Se ha establecido con demasiada frecuencia una relación directa entre el orden del *cultivo* y de la domesticación y el correspondiente orden de la *cultura*, y el impacto de las ideas de unos en las ideas de otros. Pero no se ha preguntado cómo el orden de los modos de vida, sugeridos en el concepto de cultura, descansan en el orden logrado en el cultivo y la domesticación mediante la horticultura y la agricultura, dan lugar a ese orden o, al menos, proceden conjuntamente con él. Ciertamente, en las últimas décadas se ha tendido a vincular la cultura, entendida en términos comunitarios, con la práctica de la agricultura²². La lógica del camino está presente en ambos. El

²² Lo vemos, por ejemplo, en el argumento ecologista y comunitarista de Wendell Berry, en el que se opone a la agricultura industrial la unidad familiar, donde la cultura y el cultivo van de la mano y no se deja abrumar por la explotación mecánica guiada por la motivación descontrolada del beneficio, como sucede en la agricultura industrial, (1977). Éste es uno de los muchos argumentos que se han sostenido en décadas recientes de cara a la integración holística de la cultura y la

cultivo -ya se trate de agricultura o de horticultura- en comparación con la caza y la recolección está intensamente orientado por el camino, en el sentido de que las sucesiones de siembras y recolecciones de varias especies se imponen sobre las azarosas y erráticas caminatas y persecuciones que depara la naturaleza. Estas formas de vida, ya sea la caza -siempre alerta ante una presa peligrosa-, la recolección -de acuerdo a la distribución incierta de frutos y plantas silvestres- o bien la evangelización y el pastoreo -reunir a la cabaña-, comparten la idea de que sus caminos son descubiertos pero no impuestos.

La agricultura -el cultivo- es, entre otras cosas prácticas, un intento moderado de imponer la lógica de los senderos en la naturaleza y así abolir sus perturbadoras contingencias. Las inquietudes relacionadas con la agricultura tienen que ver principalmente con la re-afirmación del carácter imprevisible y contingente de la naturaleza. Los hortelanos o agricultores en general siempre han buscado adoptar medidas contra la contingencia antes que resignarse a ella... sobre todo, a la larga, frente a lo impredecible de la meteorología. Estas diferencias insertas en el despliegue de las vidas humanas están representadas en distintos tropos del camino, en diferentes imaginarios culturales que estamos considerando aquí. Estos tropos pueden entenderse como distintos esfuerzos para luchar a brazo partido -aquí aceptar y allí negar- con el control sobre la contingencia en la naturaleza. Jugando, como venimos haciendo, con este tropo del camino para indicar una "patología" del conocimiento sobre las cosas humanas, destacamos la posibilidad de comprometernos con los caminos y la denegación de la contingencia en la naturaleza y las cosas humanas. No debemos olvidar que esta juguetona palabra pretende hacer contrastar lógicas diferentes, según las cuales, finalmente, el devenir del mundo es cercado, controlado y hecho productivo y, eventualmente, convertido en un objeto de meditación y valoración.

Respecto a los caminos, que tratamos aquí, son tanto cuestión de moderación como de exceso, donde la patología se refiere en todo momento a un caso de ese exceso. Igual que las culturas industriales y tecnológicas parecen acelerarse en el dinamismo de su auto complacencia para pavimentar la naturaleza, sus creaciones de caminos y construcciones de carreteras han llegado a ser para opinión de muchos una patología, el objeto de un interés excesivo y obstinado. Actualmente la ética de la tierra virgen se encuentra en una posición especialmente antagónica respecto a esta obstinación y al precio

agricultura. Véase también la revista *Culture and Agricultura*, publicada por la American Anthropological Association y dedicada a la investigación antropológica de temas similares sobre comunidades campesinas.

que tanto la naturaleza como el ser humano deben pagar por ella. Recelosos respecto a la forma en que los caminos parecen pavimentar la naturaleza, los guiados por esta ética anhelan, por ello, preservar el antiguo arte de la meditación y la exploración de ultimidades en la búsqueda de caminos. Para algunos seguidores de esta ética, todo sea dicho, su adhesión a estas formas muy personales de búsqueda del camino pasa por una aversión patológica a cualquier otro modo de creación de caminos, es decir, más que por una mera aversión por un mundo pavimentado. En realidad, cualquiera que sea la patología, como quiera que se la defina, convendría analizarla primero en términos de una atracción o un rechazo excesivo en referencia a la *rutina* y al *método*, en la medida en que tanto las rutinas como los métodos derivan etimológicamente de modos de proceder a lo largo de un camino, y son por ello ejemplos de una dependencia del camino.

5. Discusión: mente y método

Es obvio que estos tropos del camino, del huerto y de la peregrinación son en cierta forma lugares comunes, precisamente porque son recurrentes y omnipresentes en la retórica tanto de la vida cotidiana como en los más ocasionales y refinados argumentos teóricos. Por esta misma razón, de su presencia continua, podemos fácilmente pasar por alto su importancia. Es útil, sin embargo, regresar una y otra vez para reflexionar sobre ellos y sobre su relevancia social a la hora de orientar, motivar y justificar la acción. Estos tropos, que cultivamos y por los que nos interesamos, nos trasladan más allá de lo previsible, desde los materiales etnográficos hasta las especulaciones basadas en el modelo del camino sobre la evolución de la cultura, cruzando desde el punto A -caza y recolección-, al punto B -horticultura y agricultura-, y de allí al C -capitalismo industrial- hasta llegar a las actuales guerras culturales, punto D, entre ecologistas y capitalistas, nacionalistas y globalizadores. Para cerrar la discusión centraremos nuestro argumento y trataré de hallar, en la medida de lo posible, un "método en nuestro delirio". Tenemos más posibilidades de regresar a la parte "lógica" de la patología, si tomamos en cuenta las lógicas culturales involucradas en nuestro discurso. Podemos empezar por hacer notar que nuestra palabra-clave descansa en la etimología del mismo término: *método*, derivada de las formas griegas *meta* -a través o más allá de- y *hodos* -camino o sendero-, es decir, ¡una acción que implica ir a lo largo de un camino! En resumidas cuentas, la acción metodológica implica por imperativo etimológico un comportamiento que remeda un camino o que lo sigue.

5. 1. Itinerarios de campo en la investigación etnográfica

Cualquier método, siguiendo este razonamiento etimológico, es un recorrido por caminos específicos, así como cualquier metodólogo es un buscador de los caminos que conducen a la verdad. La mayoría de las veces esto es un presupuesto implícito sobre lo que significa ser metódico en las ciencias y, particularmente, en las ciencias sociales. Sólo ocasionalmente se hacen explícitos los requerimientos del método. Un ejemplo de ello es la recopilación de artículos editados por Roger Sanjek: *Fieldnotes, The Making of Anthropology* (1990), donde el editor en el capítulo final destaca la importancia, a efectos de validación etnográfica, de recomponer mediante las notas de campo los itinerarios que el etnógrafo ha seguido en la recolección de información²³: hasta quién y por qué, cuándo y por dónde le ha llevado su investigación; por no hablar de los caminos siguientes que él o ella siguió para *pasar* las notas de campo a la monografía final. La etnografía como método, según Sanjek, es una especie de descubrimiento de caminos en extrañas circunstancias, y donde los etnógrafos están obligados a evidenciar hasta quién y por dónde les han conducido las rutas elegidas. Haciendo una relación explícita de los itinerarios, se clarifica de una forma más fidedigna en quién ha confiado a su vez el etnógrafo -su sistema de confianzas/dependencias-, que es una consecuencia de los mismos itinerarios seguidos. Hay que decir que cualquier etnógrafo reconocería una posible patología en el hecho de ser demasiado rígido en el campo, al seguir sólo un reducido y reiterativo número de líneas -*paths*- de pensamiento e información. La apertura a otros posibles itinerarios de campo, distintos de los acostumbrados, puede decirse que es a menudo la esencia de una etnografía productiva.

5. 2. Acontecimientos decisivos y dependencia del camino

Otro ejemplo de cómo se puede hacer explícito el tropo del camino, ahora referido al método histórico, lo encontramos en el trabajo de los historiadores sociales que se han interesado cada vez más -bajo la influencia de la etnografía antropológica²⁴- en "dar un giro"²⁵ y que han centrado el análisis

²³ Validez es un concepto de la "ciencia dura" y la antropología difícilmente puede ser una ciencia dura, quizá "fiable" o "confiable" podrían ser términos más apropiados para referirse a las consecuencias de hacer explícitos los itinerarios seguidos en el trabajo de campo -*fieldpaths*-. Remito al lector a mi recensión de este libro de Sanjek (1993).

²⁴ Cabe citar sobre todo el trabajo teórico de Marshall Sahlins (1981) y, más singularmente aún, "The Return of the Event, Again" (1991).

²⁵ Una antología pionera en esto es la de T. J. McDonald (1996).

histórico, además de en esa sutileza etnográfica, en la contingencia de los acontecimientos que desencadenan un cambio sustantivo en los caminos por los que discurre una cultura -y su puesta en marcha en la sociedad-. Particularmente estos historiadores, centrados en los *acontecimientos decisivos*, se han esforzado por huir de ciertas obsesiones propias de la narrativa histórica anterior, -"patologías"-*path-ology*-, como las llamamos aquí. Ejemplos de estas obsesiones son el caso del pensamiento teleológico, que desemboca en el acatamiento de romas progresiones evolucionistas que van de lo tradicional a lo moderno, de lo iletrado a lo civilizado, o la fascinación por seguir un modo de explicación histórica basado en la metodología de la ciencia experimental, y así sacar a la luz de una forma parsimoniosa los procesos dominantes que subyacen a las dinámicas históricas²⁶.

El punto clave de esta crítica y de este "giro histórico" está en el peso concedido a los aspectos contingentes de los acontecimientos y a su capacidad para transformar estructuras sociales y normas culturales -cambios en la interpretación de categorías sociales, por ejemplo- y, por tanto, con efectos sustantivos en la modificación del orden social. Podríamos añadir a este respecto que ello es debido a la relevancia dada a la dependencia del camino y al grado en que el proceso social es o no es "dependiente del camino" a lo largo del tiempo. Quiero decir que son cuestiones que tienen que ver con el poder de lo precedente o de la tradición para resistir la contingencia de los acontecimientos²⁷. El debate sobre la secuencia de las causalidades es más propiamente una discusión sobre la eventualidad de la historia, la momentaneidad de los acontecimientos y el requisito de que los historiadores estudien esos eventos lo más etnográficamente posible. El debate se centra, según hemos venido argumentando, en la posible patología observada en la narrativa histórica, al dar un crédito excesivo a la dependencia del camino en detrimento de la contingencia de los acontecimientos y su fuerza para transformar el camino o los caminos de la sociedad.

En cualquier caso, queremos hacer notar que para la historia narrativa y la antropología histórica es crucial para el debate sobre una dependencia del camino declarada; también queremos apuntar que lo central de este debate es

²⁶ Véase el perspicaz tratamiento de estas "obsesiones" entre los historiadores en William H. Sewell Jr. (2005).

²⁷ Véase por ejemplo el argumento de la "dependencia del camino" en la obra citada de William Sewell (2005: 100-101, 105, 120).

la cuestión de la patología... esto es, demasiada o demasiada poca dependencia de un modo de pensamiento que remeda un camino. Quisiéramos también anotar que este giro hacia la eventualidad en la investigación histórica se centra más en las modificaciones de la dependencia del camino a causa de la contingencia de los acontecimientos, y que este interés es en muchos aspectos semejante al de la tropología respecto a las modificaciones recurrentes de los pensamientos y las acciones de la vida social. Con todo, estaríamos tentados a sumar a este debate la hipótesis tropológica por la que el impulso de tales transformaciones en la acción y el pensamiento vendría de los propios tropos, los auténticos instrumentos de la imaginación que encarnan y expresan los cambios mentales en busca de la intelección y de la actividad eficaz y productiva. Los acontecimientos relevantes van con mucha frecuencia acompañados de defensores o detractores retóricos, narraciones de situaciones que dan sentido e importancia a los acontecimientos y que les atribuyen o niegan efectos en las líneas *-paths-* de causalidad de la dinámica social.

Podemos traer a colación diferentes trabajos recientes que contienen estas formas de sabiduría tropológica en el sentido de reconocer lo que llamamos patologías del pensamiento. Entre los hispanistas, por ejemplo, han aparecido recientemente muchos estudios que exploran este apego a una particular vía de pensamiento; el apego a la metáfora del declive en los análisis de las dinámicas históricas de España, es decir, a la noción de un camino de paulatino debilitamiento después del siglo XVII²⁸. También hallamos trabajos recientes sobre los proyectos de desarrollo para el Tercer Mundo, en los que se pone el énfasis en las inconsecuencias de muchos de estos proyectos, al no poder provocar cambios en los compromisos a ciertos caminos existentes en el Tercer Mundo a causa de las resistencias y manipulaciones defensivas de las élites burocráticas imperantes. De hecho, la aparente eventualidad, que parece impregnar los proyectos sobre subdesarrollo y pobreza en el Tercer Mundo, resulta ser, en el análisis, un pseudo acontecimiento y una especie de patología política²⁹.

Otra patología especialmente recurrente en las ciencias humanas -y tratada por los evolucionistas con suma cautela- es la del apego teleológico en relación a las contingencias de la supervivencia a largo plazo, al progreso de la evolución: la presunción de que el curso de los acontecimientos y de las

²⁸ David Ringrose cuestiona el abuso que se ha hecho de la metáfora del declive respecto a la economía española (1996). Ver también Arthur Herman, (1997).

²⁹ El argumento pionero y relevante respecto a esto es el de James Ferguson (1990).

instituciones humanas sigue cierto camino que lleva a algún futuro garantizado por un estado estable de perfectibilidad: dicho en su formulación clásica, del salvajismo inhóspito a la barbarie inestable y, de ahí, a la seguridad y confort de la civilización. Existen distintas explicaciones posibles de esta patología. Pero en el contexto de nuestro argumento podríamos achacar esta negación recurrente de la contingencia a la hiper-influencia que ejerce el tropo del huerto con su propio control imaginado de la contingencia. Por supuesto que no podemos, como hemos dicho, achacarlo a una dependencia del camino en el sentido de un cazador: en esta reiterada figura originada en la prehistoria se hacen conscientes tales contingencias, pese a que la magia del cazador quiera neutralizarlas. La presunción, la patología, de conocer *a priori* el curso de las cosas y su término -de conocer de antemano el "diseño inteligente", como se le llama corrientemente, del camino del huerto-, ha continuado sorprendentemente vigente. Davydd Greenwood mostró con claridad la resistencia, dentro de las ciencias sociales, del desafío del mensaje darwiniano sobre la contingencia de la evolución (Greenwood, 1984). Más de un pensador preocupado por descubrir el "diseño inteligente" ha sido desconcertado por este mensaje *salvaje*, es decir, por el mensaje del cazador. En consecuencia, en el vocabulario de Greenwood, las contingencias *se han domesticado*. El de las contingencias de la evolución es un mensaje obvio y aceptable para un cazador en el campo, pero una consigna funesta, aparentemente, para los concienzudos jardineros de la vida social.

Dice mucho de cara a nuestra reflexión metodológica contemplar de cerca instancias como éstas donde el tropo del camino, -si no omnipresente, sí muy presente implícitamente en buena parte de las investigaciones-, emerge a la claridad del día y se ve sometido a crítica. Si trajésemos finalmente a la discusión el tropo de la carretera o ruta *-road trope-*, una versión más civilizada del tropo del camino, nos encontraríamos con un tropo que continúa disfrutando de un estatus casi cotidiano. Es de notar el carácter general y compartido que tienen los tropos de la "ruta" o "camino" *-road-* y la "ruta a" *-road to-* como configuradores de las líneas argumentativas, particularmente en la política y en la economía política. Una consulta de los fondos de las bibliotecas universitarias arroja más de 500 libros y monografías -619 en la biblioteca de la Universidad de Chicago-, en los que aparece la figura "la ruta a" *-the road to-* en sus títulos, desde el conservador *The Road to Serfdom* de Friedrich Hayek hasta *The Road to Wigan Pier* del socialista radical George Orwell. En cuanto al lugar de mi propio trabajo de campo, en Asturias, podría mencionar: *The Road to Revolution in Spain: the Coal*

Miners of Asturias 1860-1934 de Adrian Shubert (1984)³⁰. Y podríamos seguir citando libros en los que "la ruta a" -*the road to*- es una presencia en la sombra como en: *To the Finland Station* de Edmund Wilson, donde estudia la planificación y realización por Lenin de la Revolución Rusa.

No es, por tanto, sorprendente que Bakhtin afirme en su teoría de los cronotopos, más precisamente en su ensayo: "Forms of Time and of the Chronotope in the Novel"³¹, que la metáfora: "la ruta" -*the road*- es un ejemplo especialmente representativo de cronotopo. Esto quiere decir que "la ruta" -*the road*- es una configuración o sincretismo del tiempo y del espacio particularmente reveladora, un espacio imaginado sobre el que una narrativa y un narrador pueden desplazarse en el tiempo hacia el desenlace, la revelación, la realización, el descubrimiento, cualquiera que sea la naturaleza del destino final de un argumento narrativo traído y llevado por su sobredeterminado camino hacia la conclusión y el cierre...

6. Conclusión: el final del camino

¿Y entonces cuál es nuestro destino final y el destino final de la ruta -*road*- que hemos seguido en este ensayo? Los elementos de nuestro argumento son bastante sencillos. El camino del cazador es un camino diferente al camino del hortelano. El primero es más o menos una búsqueda azarosa o un andar cauteloso -si no furtivo-, emprendido a través de una naturaleza nunca del todo predecible y siempre en algún grado contingente, mientras el cultivo, particularmente la horticultura pero también cierta agricultura, se ha ocupado mucho de abolir esas contingencias y aleatoriedades de la naturaleza... El mito del Jardín del Edén nos lleva ingenuamente por el sendero del jardín en la medida en que opera para convencernos de que la condición primordial, la condición bien conocida para el cazador y el recolector, de la que deben prevenirse cuidadosamente, no es tanto la de la contingencia y la incertidumbre, sino más bien la condición de perfección y despliegue inteligente a la que siempre aspiraría el tropo del huerto: una paradisíaca naturaleza subyugada, ordenada y enclaustrada, predecible y confortable mediante el cultivo...; el cosmos aparece como algo ordenado hasta que la rebeldía del género humano profana los términos del diseño inteligente del jardín, con el que había sido en principio bendecido.

³⁰ *Road to Revolution* es un título que aparece repetidamente en la literatura hasta ser casi habitual especialmente en las explicaciones del cambio en el tipo de violencia.

³¹ En M. M. Bakhtin (1981), *The Dialogic Imagination: Four Essays*, cap. 2., "Forms of Time and of the Chronotope in the Novel", 284-285.

En este mito -y, como hemos visto, de una manera más general- el jardín es un tropo que llega al pensamiento o a nuestros pensamientos para auxiliarnos frente a nuestras adversidades en un mundo contingente; es un tropo que, en un mundo difícil, podemos utilizar para organizar nuestro pensamiento. Pero precisamente porque el mito del Jardín del Edén es una imagen recurrente empleada para confrontarse de una forma simplificada a la contingencia del mundo, no podemos vagar, caminar o perseguir nuestros fines en él de una forma perfectamente prístina o incondicionada, como *tabula rasa*, sobrescrita directamente sobre nuestra experiencia en el mundo exterior. Hay imágenes de pensamiento pre-existentes y siempre presentes, los distintos tropos que están ahí desde los albores de la humanidad. Y están ahí siempre listos para influenciarnos en la organización de nuestros puntos de vista sobre los asuntos problemáticos de nuestros objetivos, y listos también para volver rutinaria nuestras pesquisas sobre ellos.

La tropología es ese *corpus* de conocimiento, que se ocupa de estas imágenes recurrentes y que sigue y cultiva una toma de conciencia sobre los distintos caminos recurrentes emprendidos por el pensamiento ante la resolución de los problemas que se plantean en la práctica. Dentro de la tropología y del estudio de los modos de pensamiento a modo de camino, nosotros hemos jugado quizá capciosamente con el término patología. Este juego puede estar justificado por el reconocimiento de que toda figuración es, a su manera, versátil en su uso. No obstante, hemos buscado esta acuñación para evocar un reflejo en la lógica de la dependencia del camino en el pensador, tanto si él o ella son hijos de cazador como de jardinero o, quizá, según sucede realmente en el complejo mundo moderno, los hijos de ambos. Hemos querido traer a colación no sólo el estudio de los modos de pensamiento como si fuesen caminos, sino también realizar una cauta reflexión sobre el apego, la posible patología, bien por negligencia o hiperdependencia con el modo de pensamiento que imita el recorrido de un camino.

Pero no simplifiquemos el asunto más de lo debido. Como an-tropólogos estamos principalmente interesados en cultivar una mirada atenta sobre los distintos caminos que toma el pensamiento, sus dependencias del camino, como si dijéramos, sus patologías de acuerdo con los tropos que nuestros sujetos de investigación encuentran atrayentes y convincentes en circunstancias particulares. No quisiéramos exagerar una clase de apego que sedase a la sociedad con ciertos tropos hortícolas ni, por otra parte, con el arriesgado sentido que el cazador otorga a la contingencia del camino. El

pensador obviamente -y quizá sea esto lo que nos enseña la tropología- es hijo del cazador, del recolector y del agricultor -si no del mecánico. Aquél emprende sus caminos de vida particulares y sigue sus propias peregrinaciones, donde siempre hay decisiones que tomar. La cuestión es ser consciente del repertorio de "*aides pensees*" y "*aides d'actions*" que se ofrece, y de las posibles inflexibilidades e inclinaciones hacia unos en detrimento de otros. Cultivar una mirada atenta sobre estas presencias y posibilidades en la vida cotidiana, y las patologías que las afligen es en buena medida el camino que la tropología pretende seguir.

Traducción: Fernando Lores

7. Referencias bibliográficas

BAKHTIN, M.M.

1981 "Forms of Time and of the Chronotope in the Novel", en Michael Holquist (ed.), *The Dialogic Imagination: Four Essays*. Translated by C. Emerson and M. Holquist. Austin: University of Texas Press, 84-258.

BERRY, Wendell

1977 *The Unsettling of America: Culture and Agriculture*. San Francisco: Sierra Club Books.

CIRLOT, Juan E.

1962 *A dictionary of symbols*. New York: Philosophical Library.

FERGUSON, James

1990 *The Anti-politics machine: Development, Depolitization and Burocratic Power in Lesotho*. New York: Cambridge.

FERNÁNDEZ, James W.

1964 "The Sound of Bells in a Christian Country: In Quest of the Historical Schweitzer". *The Massachusetts Review*, 5, 3: 537-562.

1982a *Bwiti: An ethnography of the Religious Imagination in Africa*. Princeton: Princeton University Press.

1982b "The Cultural Status of a West African Cult Group: On the Creation of Culture", en Simon Ottenberg (ed.), *African Religious Groups and Beliefs: Papers in Honor of William R. Bascom*. Delhi: Archana Publications, 242-260.

1993 "A guide to the perplexed ethnographer". *American Ethnologist*, 20, 1:179-184.

1998 "Trees of Knowledge of Self and Other in Culture: On Models of the Moral Imagination," en Laura Rival and Maurice Bloch (eds.), *The Social Use of Trees*. Oxford: Berg, 81-110.

- FREUD, Sigmund
1965 [1900] "The Dream" y "Considerations on representability", en *The Interpretation of Dreams*, parte VI, sección D, "The Dream Work". Varias ediciones.
- GEERTZ, Clifford
1983 *Local Knowledge: Further essays in interpretive anthropology*. New York: Basic Books.
- GREENWOOD, Davydd
1984 *The Taming of Evolution: The Persistence of Non-Evolutionary Views in the Study of Humans*. Ithaca: Cornell University Press.
- HERMAN, Arthur
1997 *The Idea of Decline in Western History*. New York: The Free Press.
- MAGAZINE
2004 "Los misterios del Camino: la peregrinación a Santiago es un viaje a través de mil años de leyendas y huellas religiosas. Ésta es la guía para descubrirlas". *Magazine*, 11 de abril: 35-43
- MARX, Leo
1964 *The Machine in the Garden: Technology and the Pastoral Ideal in America*. New York: Oxford Press.
- MCDONALD, T. J. (Ed.)
1996 *The Historic Turn in the Social Sciences*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- MOORE, H. L. ; VAUGHAN, M.
1994 *Cutting Down Trees: Gender, Nutrition and Agricultural Change in Northern Zambia-1890-1990*. Portsmouth: Heinemann.
- NASH, Roderick
1982 [1967] *Wilderness and the American Mind*. 3rd Edition. New Haven: Yale.
- RINGROSE, David, R.
1996 *Spain Europe and the Spanish Miracle: 1700-1900*. New York: Cambridge.
- RUIZ DE LA PEÑA SOLAR, J. I. *et al.*
1990 *Las Peregrinaciones a San Salvador de Oviedo en la Edad Media*. Oviedo: Consejería de Cultura.
- SAHLINS, Marshall
1981 *Historical metaphors and mythical realities: Early History of the Sandwich*

- islands*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- 1991 “The Return of the Event, Again”, en Aletta Biersack (ed.), *Clio en Oceania: Towards a Historical Anthropology*. Washington: Smithsonian Institution Press.
- SANJEK, Roger (Ed.)
1990 *Fieldnotes, The Makings of Anthropology*. Ithaca: Cornell University Press.
- SEWELL, William H. Jr.
2005 “Three Temporalities: Towards an Eventful Sociology”, en *Logics of History: Social Theory and Social Transformation*. Chicago: Chicago University Press, 81-123, chapter 3.
- SHUBERT, Adrian
1987 *The Road to Revolution in Spain: the Coal Miners of Asturias 1860-1934*. Urbana: University of Illinois Press.
- TERESA DE JESÚS
1975 “Camino de Perfección”, en *Obras Completas*. Madrid: B.A.C.
- TURNER, Edith (Ed.)
1992 *Blazing the Trail: Way Marks in the Exploration of Symbols*. Tucson: University of Arizona Press.
- TURNER, Victor W.
1957 *Schism and Continuity in an African Society: A Study of Ndembu Village Life*. Manchester: Manchester University Press.
1967 *The Forest of Symbols: aspects of Ndembu ritual*. Ithaca: Cornell Press.