

INTRODUCCIÓN*

1. *Adiós a todo aquello*

El Ministro del Interior francés, Charles Pasqua, sorprendió a propios y extraños saludando en un acto público a los «dos millones de musulmanes franceses». Más allá de la anécdota y de su eventual oportunismo, lo relevante para lo que nos ocupa es considerar que si el ministro se expresó de manera tal fue debido a una situación de hecho que el pragmatismo político no puede obviar: hoy dos millones de ciudadanos franceses de pleno derecho —incluido el voto— son de origen magrebí. Este hecho, por supuesto, no es sólo característico de la sociedad francesa, pues grandes masas de población de muy diversa estirpe étnica y cultural conviven en estados antaño mucho más homogéneos en este respecto. En cualquier caso, éste y otros fenómenos siempre de carácter masivo configuran un panorama donde el mestizaje cultural es la regla y no la excepción.

Ahora bien, tal estado de cosas no puede sino resultar en cambios profundos en el ámbito del mismo discurso antropológico, tal y como se configuró en su periodo clásico, en cuanto disciplina de carácter empírico con pretensiones científicas. Creo que el trabajo de Geertz parte de la constatación de este hecho, y de sacar las consecuencias teóricas que se desprenden para la antropología cuando, en general, cabe preguntarse a quién están hoy des-

* Agradezco a Vicente Sanfélix Vidarte y a Carlos Moya, colegas del Dpto. de Metafísica y T.^a del Conocimiento de la Universitat de València, las observaciones y comentarios que me hicieron sobre el borrador de esta introducción.

tinadas la verosimilitud y la persuasión que comportan los textos antropológicos, si a la comunidad de estudiosos de la antropología (los africanistas) o a los sujetos de las descripciones etnográficas (los africanos). La pregunta tiene hoy sentido porque, piensa Geertz, ha desaparecido el supuesto de la antropología clásica consistente en poblaciones o etnias separadas y estancas, sin apenas contacto entre sí, a las que accedía el antropólogo a través de toda suerte de dificultades físicas sirviéndose de intermediarios, donde los sujetos de la descripción etnográfica y el público lector «no sólo eran separables sino que estaban moralmente desconectados... (y) los primeros tenían que ser descritos pero no ser interpelados, y los segundos informados pero no implicados».¹

Ciertamente no sólo Geertz ha señalado esta nueva situación. También Lévi-Strauss cuenta algo significativo en *De cerca y de lejos*, libro autobiográfico publicado en 1988, y por tanto lejano de cuando en los años 30 hacía trabajo de campo entre los indios brasileños: «Hace unos días me enviaron de Canadá, a título de curiosidad, unos cuestionarios, formularios y demás que ahora hay que rellenar, en varios ejemplares, antes de que una "banda" (es el apelativo oficial) de indios de la Columbia británica te autorice a trabajar con ellos. Nadie te contará un mito sin que el informador reciba por escrito la seguridad de que él tiene la propiedad literaria con todas las consecuencias jurídicas que eso implica».² Parece innecesario insistir en que la expresión «propiedad literaria de un mito» es síntoma suficiente del *collage* cultural —por utilizar la expresión de Geertz en «Los usos de la diversidad»— en el que se han convertido tanto las sociedades de referencia de los antropólogos como aquellas que solían estudiar y todavía estudian.

No es pues extraño que el trabajo de campo —el famoso *field work*, santo y seña de la profesión— se vea afectado hoy por esa interpenetración de las tramas simbólicas, en las que consisten las culturas, característica de nuestro tiempo. En «El pensar en cuanto acto moral: las dimensiones éticas del trabajo antropológico de

1. *El antropólogo como autor*, Paidós, Barcelona, 1989, pág. 142.

2. Lévi-Strauss, *De cerca y de lejos*, Alianza, Madrid, 1990, pág. 65.

campo» (1968), el artículo más antiguo que aquí se presenta, ello aparece al hilo de su reflexión en torno al estudio *sur le motif* de la reforma agraria, y cuestiones afines, en Java y Marruecos. Pero más allá de ser una carga de profundidad, con cierto sarcasmo, para los que siguen afirmando de forma un tanto beata que en el trabajo de campo u observación participante hay que perturbar con la presencia del estudioso lo menos posible el comportamiento del grupo estudiado, a la vez que cuidar de no ligarse a ningún rol determinado del grupo para distinguir entre lo que los informantes dicen que es el caso, lo que dicen debería ser el caso (su ideal) y las explicaciones del etnógrafo, en «El pensar en cuanto acto moral» aparece claramente cómo las cuestiones epistemológicas y metodológicas no pueden quedar circunscritas, rebasando más pronto que tarde estos ámbitos para desbordarse en la dimensión moral. Pues ya desde ese núcleo seminal, la relación entre informante y etnógrafo aparece como inevitablemente ambigua desde el punto de vista ético y, en todo caso, irónica; ambigüedad e ironía que permanecerá cuando tal experiencia vivida se inscriba y concluya en texto etnográfico.

Es precisamente esta dimensión moral la que lleva a Geertz a reiterar, con ciertas dosis de prudente escepticismo, la defensa de lo que, por otra parte, ha sido siempre el objetivo explícito de la disciplina: el mejor comprender al otro para, a través del rodeo antropológico, mejor comprendernos a nosotros mismos, si bien la unicidad de ese «nosotros» sea hoy un pálido reflejo de la que fue. Ya que la empresa antropológica «va dirigida no hacia la imposible tarea de controlar la historia, sino hacia la tarea quijotesca de ensanchar el papel que la razón desempeña en ella». De forma que aquí la actitud analítica y la imparcialidad científica no pueden ser sinónimas de exclusión del compromiso moral. Porque pudiera ser el caso, y de hecho es el caso, como muestra en «Los usos de la diversidad» (1986) en su polémica con Rorty y Lévi-Strauss, que el fantasma del etnocentrismo no haya abandonado del todo los estudios sociales y adquiera ahora nuevas configuraciones, algunas de las cuales pueden tener un paradójico parentesco, por cierto, con ciertas formas de particularismo. Quizá por ello, ya en «El

pensar en cuanto acto moral» Geertz concluye su artículo afirmando que «el famoso relativismo de los valores de la antropología no es el pirronismo moral del que ésta ha sido a menudo acusada».

2. *El antirrelativismo como rito iniciático del científico social*

Sin embargo, parece fuera de lugar atribuir aquí al particularismo una nueva perversión —ese nuevo sofisticado etnocentrismo— cuando tantas de ellas desde siempre le ha atribuido el antirrelativismo. Más, si cabe, si tenemos en cuenta que Geertz, como veremos, es un particularista peculiar de la estirpe de Boas. Pero ya se sabe que las cosas no son siempre como parecen. Pues bien podría ser que aquello que el antirrelativista considera como inevitablemente concomitante del relativismo y del particularismo conexo, a saber: nihilismo moral y cognitivo e imposibilidad de crítica intercultural, lo cumpla sobradamente dicho etnocentrismo renovado fundado ahora en un particularismo también de nuevo tipo.

Ése es el punto de llegada de Lévi-Strauss y de Rorty, aunque por diversos caminos y diagnósticos del mundo en que vivimos: que cada cual sea cada cual, que las culturas sean mónadas con algún ventanuco que otro, pero mejor cerrados que abiertos, y así cada uno disfrutará en su propia casa de lo que es peculiar e intransferible. Lévi-Strauss concluye en esa autocentricidad cultural porque piensa que el mestizaje y los préstamos culturales son tan intensos y arrolladores que corremos el peligro de llegar a sociedades decadentes. Obviamente, en su posición hay un supuesto injustificado que aparecerá claramente al lector de «Los usos de la diversidad»: que los grandes valores, obras e invenciones son fruto de sociedades no mestizas, alejadas unas de otras y con una mínima comunicación entre sí. Sin embargo, el recorrido de Rorty es casi el inverso. Su punto de partida no es la estimación de que vivimos un mundo donde las diferencias se difuminan hasta casi desaparecer sino que, puesto que no hay manera de ponerse de

acuerdo los unos con los otros, puesto que no hay manera de reconciliar las diferencias, entonces cada sociedad debe hacer la apoteosis de sus héroes, satanizar a sus enemigos y orquestar diálogos internos para redefinir cada cual su proyecto.

Rorty matiza su posición en «On Ethnocentrism: a reply to C. Geertz»,³ posterior a «Los usos de la diversidad». Allí, parafraseando la expresión de Geertz «anti-antirrelativismo», denomina su posición «anti-anti-eti-nocentrismo». Quiere indicar con ello que, si Geertz con su expresión pretende más que afirmar el relativismo criticar los efectos perlocucionarios indeseables del antirrelativismo, él pretende lo mismo respecto al anti-eti-nocentrismo. El anti-anti-eti-nocentrismo debe verse, dice, como una terapia filosófica frente al ideal de justificación racional de la Ilustración: no es etnocéntricamente perverso el no poder apelar a criterios neutrales. Los ideales de igualdad y de justicia procedimental pueden ser considerados como desarrollos culturales nuestros, y por tanto locales y excéntricos, y no por ello perder su valor. Las democracias burguesas tienen entre sus héroes, de los cuales hacen apoteosis, tanto a los expertos en diversidad que promueven la existencia pública plena de los diferentes, ampliando así nuestra imaginación moral («agentes del amor»), cuanto a los guardianes de la universalidad («agentes de la justicia») cuya misión es asegurar que una vez admitidos a la ciudadanía, gracias a los esfuerzos de los agentes del amor, sean tratados formalmente igual que el resto. La solución de Rorty es una mezcla de «narcisismo privado y pragmatismo público». Si tenemos en cuenta lo que nos dicen ambos tipos de agentes, veremos como indeseable el establecer como requisito para la ciudadanía plena el comulgar con las mismas creencias acerca del sentido de la vida y con ciertas ideas morales. No podemos aspirar más que a un compromiso con las nuestras y a establecerlas como convenientes y deseables para los demás, que

3. Compilado, al igual que «Postmodernist bourgeois liberalism» al que hace referencia GEERTZ, en *Objectivity, Relativism, and Truth*. Philosophical Papers. Vol. 1. Cambridge Univ. Press, Nueva York, 1991 (trad. cast.: *Objetividad, relativismo y verdad*, Paidós, Barcelona, 1996).

en cualquier caso deben estar sometidos a las mismas exigencias formales de la justicia que nosotros. En definitiva, hay que disociar los ideales —nuestros— de libertad e igualdad del de fraternidad.

Creo que la posición de Rorty adolece, entre otras cuestiones que no pueden aquí discutirse, de no considerar las situaciones de conflicto agudo entre diferentes concepciones de la vida. Ese conflicto se muestra, por ejemplo, en el caso del indio alcohólico que Geertz propone en «Los usos de la diversidad». Recuerde el lector, en su momento, que para Rorty en esa situación no hay nada que lamentar, ni más lección que extraer que la de que las instituciones democráticas han funcionado como se esperaba de ellas y como es conveniente. Parece pues que, por un lado, en caso de conflicto agudo el otro, el que no sea un burgués liberal posmoderno, no tenga más opción que plegarse a los valores y criterios de éstos; y, por otro lado, que nuestras posiciones de partida no puedan ser criticadas y reformuladas en esos conflictos. Pero es que, además, todo lo que dice Rorty implica el supuesto de que es posible seguir hablando, en sociedades que son *collages* culturales, de un incólume «nosotros» frente a un no menos perspicuo «ellos». Y tal cosa es lo que Geertz niega que *de facto* ocurra, debiendo en cualquier caso, a pesar del narcisismo, sacar provecho de ello. El problema no es que Geertz no admita que no existen criterios neutrales, lo que ocurre es que piensa que el punto de partida —nuestros criterios histórica y culturalmente determinados— no tiene por qué ser el mismo que el de llegada.

Así pues, el nuevo etnocentrismo no tiene por qué incluir un juicio negativo sobre las particularidades culturales ajenas. Tan sólo se desentiende y desea o concibe un mundo de identidades impenetrables, a la vez que defiende la propia particularidad de toda injerencia. La respuesta de Geertz es, por un lado, afirmar como cuestión de hecho el imparable proceso de mestizaje de todas las sociedades —aunque, obviamente, hay diferencias de grado según los casos— y, por otro, ya lo hemos dicho, afirmar que el relativismo de los valores de la antropología no es equivalente al pirronismo moral del que le acusa frecuentemente el antirrelativista, a la vez que defiende como posible y deseable el diálogo trans-

cultural en vistas a ensanchar el papel que la razón desempeña en la historia. De lo que se trata es de conversar con los otros a fin de, comprendiéndolos, ampliar el universo de discurso humano. Por tanto perseguiremos aquellas descripciones que hagan más perspicuas e inteligibles las acciones de los otros que, *prima facie*, nos parecen extrañas e incomprensibles, de forma que en ocasiones podamos volver sobre nosotros mismos y dejar de ver «lo de casa» como lo natural o indefectible —como algo de sentido común—⁴ en vez de verlo como una manera que tiene su arraigo en una trama culturalmente compleja e historiable.

Esta posición puede aclararse si recurrimos a la distinción que Geertz hace, en la anterior referencia a «El pensar en cuanto acto morab», entre «relativismo» (de los valores) y «pirronismo» (moral). El problema con el relativismo —por cierto, como con el escepticismo— no es ya, como señala, que normalmente sean los antirrelativistas quienes lo definen, sino que deben de distinguirse varios aspectos que normalmente se confunden. Cabe pues distinguir al menos tres aspectos como a) qué es *aquello* que se relativiza (la ontología, las razones, la verdad, los valores, las costumbres...), b) respecto a *qué marco o contexto* se hace relativo lo relativizado (las teorías, los esquemas conceptuales, las culturas...) y c) la *fuerza o radicalidad* con la que se relativiza algo respecto de un marco o contexto de referencia.

Pues bien, la posición de Geertz es que el relativismo cultural, aquel que elige como contexto de relativización las diversas culturas, no tiene por qué concluir en pirronismo, es decir en un relativismo extremo en cuanto a la fuerza de la relativización que concluya en un escepticismo radical respecto a la posibilidad de

4. Al decir aquí «sentido común» hay que entender que el llamado sentido común es substantivamente diferente si se considera transcultural y transhistóricamente pero, como Geertz se encarga de mostrar, en toda cultura hay un tipo de saber, el sentido común, que si no substantivamente, *formalmente* sí tiene rasgos comunes. Como características formales, que se expresan en el lenguaje ordinario, señala la «naturalidad», el pragmatismo, la literalidad o simpleza y el ser a-metódico y accesible sin más. Véase *Conocimiento local*, Paidós, Barcelona, 1994, págs. 93-117.

juzgar, desde otro contexto cultural, lo relativizado. En la cita que comentamos tal afirmación rige —en cuanto aquello que se relativiza— para los valores, pero la distinción vale en general como veremos detenidamente más tarde. Ello hará plausible que pueda afirmarse, en «Anti-antirrelativismo», que «la tendencia relativista, o más exactamente la inclinación al relativismo que la antropología provoca en quienes tienen mucho trato con sus materiales, está pues en cierto modo implícita en la disciplina en cuanto tal», a la vez que afirma, quince años antes en «El pensar en cuanto acto moral», que aunque el relativismo no sea sinónimo de pirronismo «el juzgar sin comprensión constituye una ofensa contra la moralidad». Y esa comprensión exige darle toda su densidad y relevancia a lo local, particular y variable, y no abandonar a uña de caballo la maraña de las diferencias para llegar cuanto antes a invariantes culturales, realidades subyacentes fijas o a universales lógicos o empíricos —como defienden los antirrelativistas— que, en el mejor de los casos, son abstracciones vacías carentes de potencia heurística en vista a comprender lo ajeno y, en el peor, no son más que particularidades culturales (nuestras) que de forma injustificada pretenden generalizarse.

En este punto creo que Geertz tiene razón frente a críticas tan apasionadas, rayando en el mal tono, como la de Gellner en *Posmodernismo, razón y religión*,⁵ cuando afirma, siguiendo explícitamente a Ian Jarvie, que «el relativismo sí implica nihilismo: si los criterios son intrínsecos e ineludiblemente expresiones de algo que llamamos cultura, y no pueden ser nada más, entonces ninguna cultura puede someterse a ningún criterio, porque (*ex hypothesi*) no puede haber criterios transculturales desde los cuales pueda juzgarse. Ningún argumento podría ser más sencillo o concluyente».⁶ No creo que la cuestión sea sencilla, ni su argumento concluyente porque, entre otras cosas, a Gellner le falta de-

5. El libro de Gellner es de 1992 y, entre otros escritos, hace referencia explícita al artículo aquí publicado «Anti-antirrelativismo». Hay edición española en Paidós, Barcelona, 1994.

6. GELLNER, *ob. cit.*, pág. 68.

cir cómo se logra determinar tales criterios. En cualquier caso a Gellner lo que de verdad le preocupa no es tanto el nihilismo moral cuanto el cognitivo. Y es en este punto donde, sirviéndose del concepto de «Era Axial» de Jaspers, recita una lección sabida desde hace tiempo: el conocimiento científico —el propio de las ciencias naturales— «ha triunfado, de un modo u otro, sobre todos los demás, a juzgar por el criterio pragmático de la eficacia tecnológica, pero también de acuerdo con criterios tales como la precisión, la elaboración, la elegancia y la expansión sostenida y consensuada». ⁷ Es en ese científicismo positivista donde reside la diferencia filosófica de base y donde, por cierto, parece reproducirse de nuevo la oposición de concepciones filosóficas de fondo y el diálogo imposible que ya se dio entre Peter Winch, por un lado, y Gellner y Jarvie por otro, con motivo de la publicación por el primero de su famoso y extenso artículo «Comprender una sociedad primitiva» (1964). ⁸ En aquel caso, al principio la polémica giró en torno al relativismo de las razones para después desbordarse, también, en cuestiones morales.

La acusación general contra Winch fue de relativismo protagonizado basándose en el mismo argumento que el que hemos reproducido de Gellner. Pero tampoco Winch defendió nunca que la moralmente necesaria ampliación de nuestros criterios de inteligibilidad y comprensión inhibiera nuestra capacidad de juicio y

7. *Ibidem*, pág. 81. Claro que en otro momento afirma que tal estilo de conocimiento «ha resultado ser tan poderoso económica, militar y administrativamente que todas las sociedades han tenido que hacer las paces con él y adoptarlo», pág. 80. Ello le lleva a afirmar que, hoy, ese estilo de conocimiento ya no tiene por qué ser propio de las culturas donde nació (hay que leer: las antiguas potencias coloniales) desarrollándose mejor, incluso, en otros lares.

8. Hay edición española en Paidós, Barcelona, 1994. Partes sustanciales de la polémica, por lo que respecta a I. JARVIE y réplicas de WINCH, se encuentran en BORGER y CIOFFI (comps.), *La explicación en las ciencias de la conducta*, Alianza, Madrid, 1974. Para GELLNER véase *Cause and meaning in the social sciences*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1973. Allí, el objetivo último de Gellner es criticar a Wittgenstein, sirviéndose del siguiente razonamiento: las posiciones de Winch se derivan de la filosofía de Wittgenstein, dado que las posiciones de Winch son absurdas, la filosofía de Wittgenstein es absurda.

crítica. Sólo —y visto el panorama todavía hoy no es poco— defendía dos cosas. La primera, que para comprender los criterios de inteligibilidad (o de racionalidad) de los otros es necesario verlos y pensarlos teniendo en cuenta el particular sistema de reglas que rige sus vidas, que para captar el sentido de un sistema de reglas es necesario captar el sentido que de la vida tienen los otros (sus concepciones del bien y del mal) y que «tenemos que presentar la concepción de inteligibilidad de S [por los otros] en relación (¡inteligible!) con nuestra propia concepción de inteligibilidad. Esto es, tenemos que crear una nueva unidad para el concepto de inteligibilidad, que guarde alguna relación con nuestro antiguo concepto y que acaso requiera una considerable reformulación de nuestras categorías». La segunda, en estrecha conexión con la anterior, era su afirmación de que ningún sistema de reglas, vale decir ninguna sociedad, está a salvo de perder su sentido, *its point*. Incluidas, obviamente, las sociedades de referencia del antropólogo —en este caso Jarvie— que tan presto estaba a considerar la práctica de los oráculos azande como un absurdo.⁹ Y la verdad es que uno se pregunta si esas afirmaciones son dignas de tales iras, más si tenemos en cuenta que el rodeo antropológico sólo tiene sentido si en el conocimiento y la comprensión del otro adquirimos algo más de lo que llevábamos puesto antes de comenzar el periplo: si no a qué tanto empeño en estudios detallados de la variada diversidad cultural que han sido capaces de producir los hombres a lo largo del tiempo y a través de la geografía.

Ahora en el caso de Geertz, como antes en el de Winch, el nudo de la cuestión es si es posible el exilio cósmico (por decirlo a la manera del Quine de *Palabra y Objeto*) o la perspectiva del ojo divino (si se prefiere la versión del Putnam de *Razón, Verdad e Historia*). O dicho de otra manera: de lo que se trata es de saber si es plausible abordar el estudio y la comprensión de las diferencias

9. En «Comprender una sociedad primitiva» WINCH establecía sus puntos de vista al hilo de su reflexión crítica sobre el libro de EVANS-PRITCHARD *Brujería, magia y oráculos entre los azande*. De este último hay edición española en Anagrama, Barcelona, 1976.

culturales bajo el supuesto de que nosotros «poseemos un conocimiento que está más allá de la cultura y de la moralidad» y, aun más, que «la existencia de un conocimiento amoral y transcultural es el hecho de nuestras vidas». ¹⁰ Desde luego Geertz no suscribe semejante supuesto —como afirma al final de «Anti-antirrelativismo»— ni está dispuesto a admitir que tal cuestión constituya «el hecho» característico de nuestras vidas. Pero tal cosa no le lleva ni a un pirronismo de la comprensión que afirmara que las diferentes culturas —por absolutamente incomparables— son incomprendibles desde la cultura de referencia de la que se parte, ni a un relativismo moral extremo —el famoso nihilismo— que, por decirlo con su estupenda fórmula, no supiera distinguir entre el *je vous ai compris* gritado por De Gaulle del *je vous ai compris* que quisieron oír los *pieds noirs* argelinos. Como en el caso de Winch, «comprender» en el sentido de captar no es sinónimo de «comprender» en el sentido de acuerdo sobre las opiniones o compromiso moral común. Que ambos sentidos se fundan en ocasiones no implica que siempre deba ser ése el caso. Sin embargo, justificar tales afirmaciones, y aquilatar cómo todo ello es posible, requiere ofrecer las razones que Geertz elabora a lo largo de su obra y que quizá no todo lector que se dispone a leer los tres artículos que aquí se publican conoce. Vayamos pues a ello.

3. *Un particularismo optimista*

Partamos de su aserto de que «el juzgar sin comprensión constituye una ofensa para la moralidad», lo cual, he dicho, supone darle toda su relevancia a lo particular, local y variable. Este particularismo de Geertz, cuyas modulaciones vamos a ver, obtiene su sentido tanto de sus concepciones acerca del hombre y la cultura, como de consideraciones acerca de cuáles han sido las aspiraciones de la disciplina y la medida en la que éstas se han visto satisfechas o frustradas. En cuanto a la cultura, Geertz se separa

10. GELLNER, *Posmodernismo, razón y religión*, ob. cit., pág. 73.

de lo que podría llamarse conceptos rapsódicos de cultura a fuer de emplear definiciones vagas e imprecisas, y propone una definición más operativa afirmando que la cultura no es más que la trama de significaciones en la que el hombre conforma y desarrolla su conducta. En cuanto al hombre, no es más que un animal inserto en esas tramas de significación que él mismo ha construido. Así, la cultura se comprende mejor no como complejos de esquemas o pautas de conducta (costumbres, hábitos, tradiciones...), sino como una serie de mecanismos de control (planes, recetas, reglas, instrucciones...«programas») que gobiernan, modelan y dirigen la conducta; mientras que el hombre se piensa como el animal que más depende de mecanismos de control no-innatos (extragenéticos), es decir de esos programas culturales, para ordenar su conducta.¹¹

Pues en los hombres, a diferencia de los animales, su dotación innata la constituyen capacidades de respuesta —a estímulos externos e internos— extremadamente generales, vagas e imprecisas. Esta vaguedad e imprecisión tiene una doble consecuencia: por un lado, el hombre es un animal, especialmente en la infancia, extraordinariamente plástico, moldeable o adaptable; pero por otro lado, estas capacidades de respuesta, por ser más abiertas en cuanto a posibilidades efectivas, están mucho menos reguladas. Así las cosas, si esa capacidad general de respuesta del hombre no estuviera gobernada por estructuras culturales —concebidas como sistemas organizados de símbolos—, la conducta de los hombres sería un puro caos, una rapsodia de actuaciones sin finalidad ni orden. En definitiva, su conducta sería un puro estallido de impulsos y emociones. Desde este punto de vista, pues, la cultura no es algo añadido o superpuesto a una conducta biológicamente predeterminada, sino que la cultura resulta de la orientación, precisión, especificación y restricción que practican «los sistemas organizados de símbolos significativos» en el seno de esas capacidades de respuesta muy generales debidas a la dotación genética del hombre.

11. *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 1990, *passim*.

Geertz entiende por «símbolo» cualquier cosa (objeto, acto, hecho, cualidad, palabra, gesto...) que sirva como vehículo de una concepción. Dicho de otra manera: símbolo es cualquier cosa que, desprovista de su mera facticidad o actualidad, sea usada para disponer significativamente los sucesos entre los que los hombres viven, de forma que éstos se orientan en la experiencia. Así que los símbolos son, podría decirse, experiencia congelada. Siendo abstracciones de la experiencia fijadas en formas perceptibles, el pensamiento humano no es más que el tráfico o intercambio de esos símbolos, no siendo pues algo privado, interno a la mente del sujeto sino que, antes al contrario, las tramas culturales —«la construcción, aprehensión y utilización de las formas simbólicas»— son hechos sociales y, por tanto, públicas y observables.

Al ser las estructuras culturales sistemas de símbolos o complejos de símbolos su rasgo más relevante es ser «fuentes extrínsecas de información». Por «fuentes de información» debe entenderse que —lo mismo que los genes— suministran un patrón o modelo en virtud del cual se conforman de manera definida los procesos o sucesos exteriores. Y por «extrínsecas» debe entenderse que —a diferencia de los genes— estas fuentes están fuera del organismo individual y se encuentran en el ámbito de lo intersubjetivo, es decir: del intercambio de símbolos, ámbito en el que los individuos se mueven como agentes pero que preexiste y sobrevive a los individuos. Ahora bien, al decir que las estructuras culturales son fuentes extrínsecas de información en tanto modelos en virtud de los cuales se conformaban los procesos exteriores hay que tener en cuenta que el término «modelo» tiene dos sentidos: algo puede ser un modelo *de* algo y algo puede ser un modelo *para* algo. Por ejemplo: cuando establecemos una teoría dinámica, ésta presenta de forma sinóptica y perspícua las relaciones que se dan —imaginemos un diagrama— entre los diferentes aspectos de la corriente de un fluido y un objeto que la obstaculiza, de forma que esas relaciones se nos tornan comprensibles y así comprendemos tanto las evoluciones de una corriente de agua en una acequia como el comportamiento del flujo del aire cuando es cortado por el ala de un avión. De igual forma tal teoría nos sirve

para diseñar el ala de un avión. Aquí la teoría es un modelo según el cual se disponen y organizan relaciones entre aspectos físicos (o sea, no simbólicos). La teoría es aquí un modelo *para* la realidad.

Pues bien, a diferencia de los genes que son sólo «modelos para...», y no «modelos de...», las estructuras culturales tienen el carácter doble de ser «modelos de...» y «modelos para...». Este doble aspecto es lo que distingue los verdaderos símbolos de otras formas significativas. Pues «la percepción de la congruencia estructural entre una serie de procesos, actividades, relaciones, entidades, etc... y otra serie que obra como un programa de la primera, de suerte que el programa pueda tomarse como una representación o concepción de lo programado —un símbolo— es la esencia del pensamiento humano. La posibilidad de esta trasposición recíproca de “modelos para” y de “modelos de” que la formulación simbólica hace posible es la característica distintiva de nuestra mentalidad».¹²

De lo dicho hasta aquí se desprenden consecuencias de orden general sobre el hombre. Si el hombre es el animal que más depende de mecanismos de control no innatos para ordenar su conducta y dotar de sentido a su experiencia, ello quiere decir que el hombre es un animal incompleto e inacabado que se caracteriza no tanto por su capacidad de aprender como por las clases particulares de cosas que debe aprender antes de ser capaz de actuar en cuanto hombre. Hay un vacío que colmar entre lo que el cuerpo nos dice debido a nuestra dotación genética y lo que tenemos que saber para lidiar con la experiencia. Ese vacío hay que colmarlo con la información suministrada por las estructuras culturales. Así que la frontera entre lo innato y lo cultural adquirido es una frontera móvil según una línea que se desplaza en dependencia de consideraciones temporales y geográficas. De manera que la capacidad de hablar o respirar es innata y totalmente predeterminada, y sonreír ante estímulos agradables o fruncir el ceño ante estímulos desagradables también puede que esté predeterminado genéticamente (los monos, por ejemplo, contraen los músculos de

12. *Ibíd.*, pág. 92.

la cara ante un mal olor y los dilatan ante estímulos agradables). Pero entre los planes para la vida que establecen nuestros genes —capacidad de hablar, sonreír o respirar— y la conducta concreta que nosotros desarrollamos —hablar sofisticadamente inglés oxoniense, sonreír socarronamente en la huerta valenciana o respirar como los yoguis— se da toda una serie de sistemas simbólicos o estructuras culturales según las cuales, y bajo las cuales, convertimos aquellos planes generales y laxos en una actividad concreta determinada. Lo cual resulta en que, para Geertz, no existe una naturaleza humana independiente de la cultura. Somos animales incompletos terminados por la cultura. Pero esto es muy importante: estamos acabados no por la cultura en general, sino por formas particulares de la misma; es decir, por la cultura de los apaches, de los incas o de los catalanes.

Veamos ahora el otro polo de la cuestión que había quedado pendiente en cuanto razón de ser de su particularismo: las consideraciones acerca de cuáles han sido las aspiraciones de la disciplina y la medida en la que éstas se han visto satisfechas o frustradas. En cuanto la cultura es entendida como un sistema dinámico de símbolos interpretables, no se considera como una entidad a la que pueda atribuirse alguna eficacia causal de acontecimientos sociales, la causación de instituciones o modos de conducta. Y así, entender la antropología como una física social de leyes y causas no lleva más que a la frustración por tanta predicción no cumplida o verificación siempre aplazada.¹³ Ahora bien, esa concepción que él desecha se basa en un programa que se ha cumplido de muy diversas formas pero que siempre ha seguido la misma pauta de separar dos niveles: por un lado, lo que es natural, universal y constante en todos los hombres y, por otro, lo que es convencional, local y variable.

Esta «concepción estratigráfica» nos ha legado una imagen del hombre como un compuesto de niveles biológico, psicológico y cultural. Ese compuesto tendría un orden jerárquico: cada nivel se superpone a los que están debajo, que son su fundamento, y

13. *Conocimiento local*, ob. cit., págs. 19-20.

sustenta a los que están arriba. Pero el caso es que de esta imagen general se ha desprendido, en antropología, una estrategia o programas de investigación que también se han mantenido siempre los mismos, aunque cumpliéndose de diversas maneras, a saber: por una parte, se ha buscado en las culturas unos principios universales y uniformidades empíricas que se mantuvieran constantes a través de la diversidad espacio-temporal de las costumbres y, por otra, se ha intentado, una vez supuestamente encontrados esos principios universales, relacionarlos con los elementos constantes e invariables establecidos por la biología, la psicología o la sociología.

Geertz se aparta de esta concepción estratigráfica y del programa de investigación que de ella se deriva señalando, en primer lugar, *los supuestos* de tal concepción y programa asociado para, en segundo lugar, criticarlos en cuanto a la posibilidad de poder satisfacerlos. Como supuestos señala: 1) que pueda establecerse un dualismo entre: a) por un lado, aspectos empíricamente *universales* de la cultura que tienen su fundamento en realidades sub-culturales (biológicas, psicológicas...) y b) por otro lado, aspectos empíricamente *variables* que no tengan tales fundamentos; 2) que pueda establecerse que tales principios universales sean *substantivos*, es decir: que sean relevantes por su contenido y que no sean meras abstracciones vacías; 3) que pueda establecerse que esos principios están realmente fundados en procesos biológicos o psicológicos y no que se postule vagamente que están «asociados» con «realidades subyacentes» y 4) que tales principios puedan ser considerados como elementos centrales en una definición de la humanidad y que en comparación con ellos las particularidades culturales sean, claramente, de importancia secundaria o irrelevantes.

Ante tales supuestos Geertz arguye que, en primer lugar, hay un conflicto entre afirmar, por ejemplo, que «religión», «matrimonio» o «propiedad» son principios universales empíricos de toda cultura y darles un contenido específico. ¿Por qué? Porque decir que son universales empíricos quiere decir que «religión», «matrimonio», etc. tienen el mismo contenido, y decir eso supone

pasar por alto el hecho de que no lo tienen, dado que hay formas variadísimas de religión, matrimonio o propiedad. Así, ante la afirmación de que es universalmente propio de toda religión «la creencia en una vida después de la muerte» (Kluckhohn), replica que para que tales creencias resulten atribuibles a los confucianos, a los calvinistas o a los budistas al mismo tiempo, deben ser formuladas de forma tan abstracta y general que su afirmación como universal queda desvirtuada y sin fuerza. Y ello por la razón de que cada uno de estos tipos de creyentes entiende por «vida» y «muerte» una cosa, a la vez que tienen una concepción del tiempo («después de») completamente diferente. En segundo lugar, Geertz afirma que cuando se ha disociado lo cultural, lo psicológico y lo biológico y se los ha elevado a planos científicos separados, autónomos y completos en sí mismos, es muy difícil volver a unirlos. La estrategia derivada de la concepción estratigráfica procede normalmente considerando «puntos de referencia invariantes», es decir: necesidades subyacentes de corte psicológico, biológico o social, y entonces considera los universales culturales como maneras institucionales de arreglárselas con tales necesidades. Pero el problema para Geertz es que no podemos establecer de un modo preciso y verificable las relaciones entre los distintos niveles. Es decir, nunca se pueden establecer genuinas interconexiones funcionales en las que el elemento cultural es función del nivel biológico o psicológico, etc.¹⁴ En vez de interconexiones funcionales lo único que puede establecerse son analogías o paralelismos entre casos diferentes. Así las cosas, la propuesta es abandonar la anterior concepción y adoptar una posición sintética que se caracteriza por volver a fijarse en las particularidades culturales

14. Todo lo dicho respecto a la concepción estratigráfica explica que, en «Anti-antirrelativismo», afirme: «La cuestión no es si los seres humanos son organismos biológicos dotados de unas características intrínsecas (los hombres no vuelan, las palomas no hablan). Ni tampoco si en el funcionamiento de sus mentes existen unos rasgos comunes que sean independientes del lugar en el que viven (los papúes sienten envidia, los aborígenes sueñan). Lo importante es cómo podemos utilizar estas realidades indubitables a la hora de explicar rituales, analizar ecosistemas, interpretar secuencias de fósiles o comparar lenguas».

y verlas y pensarlas como variables —junto a los factores biológicos, sociológicos y psicológicos— dentro del sistema unitario de análisis que supone una determinada cultura.

Así, tanto sus concepciones acerca del hombre como de la cultura, a la vez que la crítica del ideal explicacionista que la antropología ha tenido en cuanto disciplina empírica de pretensión científica, le abocan a un particularismo de consecuencias relativistas pero que en ningún caso, como vamos a ver, concluyen en un pirronismo ni epistemológico ni moral.

4. *Comprensión sin empatía*

Al ser la cultura el contexto simbólico significativo en el que se inscriben los acontecimientos humanos, de lo que se trata es de interpretar el sentido y el valor de las acciones simbólicas de los hombres. Desde este punto de vista, las conductas modeladas por las diferentes culturas aparecen como un texto que hay que leer e interpretar, y comprender al otro «no consiste en una simple refundición de los modos que otros tienen de disponer las cosas en nuestro propio modo de situarlas (que es el modo en que las cosas se pierden), sino en la exposición, mediante nuestras locuciones, de la lógica de sus modos de disposición; una concepción que de nuevo se halla más próxima a lo que hace un crítico para arrojar luz sobre un poema que a lo que hace un astrónomo para tomar nota de una nueva estrella».¹⁵ Bien entendido que en esas descripciones interpretativas de las conductas pautadas culturalmente debe procederse como lo que Geertz llama una «descripción densa»:¹⁶ desvelando la jerarquía estratificada de estructuras significativas donde se producen, perciben e interpretan las acciones simbólicas de los hombres. Pero hay algo más: esas descripciones deben tener una

15. *Conocimiento local*, ob. cit., pág. 20.

16. Véase *La interpretación de las culturas*, ob. cit. GEERTZ importa el término de la distinción que hace GILBERT RYLE entre «thick/thin description» en «The thinking of thoughts, what is "le penseur" doing» en *Collected Papers*, vol. 2, págs. 480 y sigs.

orientación émic. Veamos, en primer lugar, el sentido canónico de la distinción émic/étic, para después señalar su peculiar posición.

Los términos «émic» y «étic» designan dos modos de proceder en la investigación antropológica.¹⁷ Aunque esa terminología es relativamente reciente, pues proviene del misionero y lingüista Kenneth Pike en 1954, de hecho la confrontación entre esos dos puntos de vista viene de lejos (de forma que el particularismo de Boas lo podríamos caracterizar como una defensa de la perspectiva émic, aunque el trabajo de Boas sea varias décadas anterior a la distinción de Pike). Y así puede decirse, como declara Geertz, que lo que se ha discutido bajo la sistematización de la oposición émic/étic se ha discutido también como descripciones desde dentro *versus* descripciones desde fuera, como descripciones en primera persona *versus* descripciones en tercera persona, o como teorías fenomenológicas *versus* teorías objetivistas.¹⁸

Una descripción émic es una descripción hecha en términos,

17. Los términos «étic/émic» provienen de generalizar el contraste que existe entre la *fonética* y la *fonología* (en inglés *phonetics* y *phonemics*). En efecto, la fonética se dedica a estudiar los aspectos *físicos* de los actos de habla. Resumiendo, podemos decir que se dedica a estudiar y clasificar los sonidos que resultan de la alteración de la corriente de aire, que exhalamos al hablar, cuando se tienen en cuenta elementos como la presión del aire, la glotis y las cuerdas vocales, la cavidad oro-nasal, etc. Así, teniendo en cuenta esos elementos, y sea cual sea la lengua, podemos clasificar los sonidos como de un determinado *tono* (mayor o menor elevación relativa de la línea de entonación); como sonidos *sordos* o *sonoros*; como *nasales* u *orales*, etc. Ahora bien, ocurre que no en todas las lenguas las diferencias fonéticas tienen la misma relevancia desde el punto de vista del significado. Por ejemplo, en las lenguas *tonales* —a diferencia del castellano que no lo es— la diferencia de tono de un mismo sonido puede hacer que el significado varíe absolutamente (es el caso del chino o del dobayo que tiene hasta cuatro tonos para cada sonido). Pues bien, la *fonología* estudia de qué modo los rasgos de los sonidos del habla se combinan para formar unidades significativas. De forma que el estudio fonológico siempre lo es de una lengua concreta, pues es en el interior de una determinada lengua donde se establecen esas diferencias significativas, teniendo cada lengua las suyas propias. La fonética es una disciplina que procede considerando todas las lenguas desde un punto de vista externo a las mismas, pues lo que hace es inventariar los sonidos y sus características, y para ello las nivela a todas considerándolas solamente en cuanto sistemas físicos.

18. *Conocimiento local*, ob. cit., pág. 74.

utilizando distinciones y contrastes que los agentes descritos consideren significativos, con sentido, reales, verdaderos o, en cualquier caso, apropiados. Una descripción émic queda falsada si los agentes descritos se muestran disconformes con la misma, o bien porque no admiten como real, significativo o adecuado lo que los etnógrafos concluyen, o bien si se demuestra que la descripción contradice el cálculo cognitivo por el cual los agentes informados llegan a establecer lo que es real, significativo o adecuado en general. Por contra, una descripción étic está hecha en términos que involucran conceptos considerados adecuados por la comunidad científica para llevar adelante su tarea de análisis antropológico. Contrariamente al caso anterior, una descripción étic no queda falsada porque los agentes descritos no encuentren significativo, real o adecuado lo que dice el estudio etnográfico sobre ellos. Una descripción étic queda verificada, en principio, cuando varios observadores independientes, usando de categorías y procedimientos similares, están de acuerdo en la formulación de un hecho y en su ocurrencia.¹⁹

Ante la disyunción de la oposición émic/étic, Geertz propone una posición que podríamos llamar ponderada y contextual.²⁰ Para ello se sirve de dos términos acuñados por el psicoanalista Heinz Kohut: *conceptos cercanos de la experiencia* y *conceptos distantes de la experiencia*. Un concepto cercano de la experiencia es aquel que un sujeto —un informante en este caso— puede naturalmente y sin esfuerzo usar para definir lo que él o sus compañeros ven, sienten, imaginan, etc., y que el sujeto entiende directamente cuando otros lo aplican. Un concepto lejano de la experiencia es el que varios tipos de especialistas usan para formular su tarea teórica, científica o filosófica. Por ejemplo, en el contexto de nuestra cultura, «amor» es de la primera clase y «objeto de catexis» es de la segunda.

Lo que hay que subrayar es que esta distinción importada por Geertz es, claramente, una distinción contextual y de grado («mie-

19. Véase HARRIS, M., *Introducción a la antropología general*, Alianza Universidad, Madrid, 1983, págs. 128 y sigs. Más sobre el asunto en HARRIS, M., *El desarrollo de la teoría antropológica*, Siglo XXI, 1978, págs. 492 y sigs.

20. Véase «Desde el punto de vista del nativo: sobre la naturaleza del conocimiento antropológico», en *Conocimiento local*, ob. cit., passim.

do» es más cercano de la experiencia que «fobia»), y la diferencia no es una diferencia —para la antropología— normativa, en el sentido de que una clase de concepto sea preferible a otra. Desde luego el problema no consiste en imaginarse como uno de los analizados, ni en intentar «ponerse en su piel». Ciertamente, en un sentido, nadie sabe mejor que los nativos qué es lo que ellos piensan. Pero, en otro sentido, ésa es una obviedad simplemente falsa porque todas las gentes usan los conceptos cercanos de la experiencia de una manera espontánea e inconsciente, y sólo cuando, bajo cuestionamiento ajeno, se les llama a la reflexión, están dispuestos a reconocer que en sus descripciones hay implicados «conceptos» en absoluto.

Debe tenerse en cuenta que en la definición de análisis émic, cuando para señalar un criterio de falsación de una descripción se introduce la cláusula «si se demuestra que la descripción contradice el cálculo cognitivo por el cual los agentes informados llegan a establecer lo que es real, significativo o adecuado en general», se está estableciendo un criterio muy estricto. Porque puede darse el caso de que yo describiera un conjunto de conductas de un agente según las distinciones de su lenguaje y no por eso tendría que estar él de acuerdo con la descripción *concreta* que yo hiciera en ese lenguaje de *una* conducta suya particular. Por otra parte, cuando se habla de estrategias émic es fácil dejarse llevar por una imagen que, al generalizar un solo tipo de situación, sesga el asunto y lo deforma. Me refiero a que no siempre en las interpretaciones antropológicas se está en la situación de dos hablantes co-presentes. Adoptar una estrategia émic también ha de ser posible y pensable cuando la descripción interpretativa se refiere a situaciones pasadas. Es decir: puede plantearse una etnografía (¿o historia?),²¹ de orientación émic cuando se trata de describir el amor

21. Para las relaciones entre antropología e historia, y cómo se diagnostica la confusión de esos, hasta hoy distintos, géneros, véase GERTZ, «Historia y Antropología», en *Revista de Occidente*, n. 137, 1992. Es interesante comparar este texto con LÉVI-STRAUSS, «Historia y Etnología», en *Antropología estructural*, Paidós, Barcelona, 1993. Si tenemos en cuenta matizaciones posteriores de LÉVI-STRAUSS veremos que ambos autores, aunque con diversos puntos de vista, coinciden en no considerar un criterio de demarcación estricto entre ambas disciplinas.

caballeresco. En estas dos cuestiones planteadas la posición de Geertz puede salvar los escollos. Porque en el primer caso yo no tendría por qué renunciar a mi interpretación porque los agentes no estuvieran de acuerdo con mis descripciones (lo que supone que las entienden). En el segundo de los casos yo podría hacer una descripción orientada émicamente (a lo Geertz) despreocupándome de que los agentes ya no estén aquí como posibilidad de falsación.²²

Así pues, el problema es qué tipo de papel juega cada tipo de concepto (cercanos o lejanos de la experiencia), o cómo, en cada caso, deben ser empleados para producir una interpretación que ni quede presa dentro de los horizontes de los interpretados (una etnografía de los brujos azande hecha por uno de ellos), ni, en el otro extremo, sea absolutamente insensible a los matices peculiares de su particularidad (una etnografía de la magia azande escrita por un físico nuclear). En este punto, Geertz extrajo las consecuencias epistemológicas de la publicación del *Diario en el sentido estricto del término* de Malinowski, donde éste expresa su disgusto por los lugares en los que se encuentra y sus problemas con, y su aversión por, los nativos que estudió. De forma que, más que hablar de las características psíquicas del etnógrafo —de sus sentimientos de empatía o de antipatía hacia los hombres objeto de su estudio—, lo que hay que ver es cómo se captan los conceptos cercanos de la experiencia de otras gentes y cómo se conectan con los distantes de la experiencia que los teóricos han fraguado para capturar las características generales de la vida social. Por tanto, el problema aquí no es moral sino epistemológico: qué pasa con la comprensión cuando desaparece la empatía. No se trata de convertirse en un nativo o en una bruja, se trata nada más y nada menos que de conversar con ellos a fin de, al comprenderlos, am-

22. Lo cual, por cierto, no obvia el problema de cuáles puedan y deban ser los criterios de validación de una descripción interpretativa en el contexto de varias interpretaciones en conflicto. Esta difícil cuestión desborda el marco de esta introducción, y para desarrollarla habría que aludir a las concepciones pragmáticas generales de Geertz. Creo, sin embargo, que este punto crucial no ha suscitado toda la atención que merece en su obra.

pliar el universo del discurso humano («ensanchar el papel que la razón desempeña en la historia», dice en «El pensar en cuanto acto moral»). Y para ello, en la interpretación de las formas simbólicas según las cuales se autoentienden los otros, tal peculiar movimiento intelectual consiste en un continuo desplazarse dialéctico desde el más local de los detalles a la más global de las estructuras, de forma que puedan ser puestos ambos aspectos a la vista simultáneamente. Hay que ir y venir entre el todo concebido a través de las partes y las partes concebidas a través del todo que las motiva. No puede saberse lo que es un juez de línea a menos que se sepa lo que es el fútbol y viceversa. Por eso dice Geertz que comprender una forma cultural es más parecido a captar un proverbio o un chiste que a una comunión. En cualquier caso, y es considerable la forma en que resuena aquí el final de la cita que más arriba hacíamos de Winch, se trata de «reorganizar las categorías (las nuestras y las de otros pueblos...) de un modo tal que puedan divulgarse más allá de los contextos en los que se gestaron y adquirieron sentido originalmente con el fin de encontrar afinidades y señalar diferencias».²³

Pero en cualquier caso, llegar a cumplir tal tarea, es decir, lle-

23. *Conocimiento local*, ob. cit., pág. 22. Creo que es conveniente, después de todo lo dicho, comparar la orientación émic de Geertz con un texto de Boas que, por su parte, expresa una posición mucho más tajante, exclusiva y normativa:

«En las ciencias naturales estamos acostumbrados a exigir una clasificación de los fenómenos expresada en una terminología concisa y no ambigua. El mismo término debe tener el mismo sentido cada vez que se use. Nos gustaría que en antropología ocurriera igual. Y mientras no nos salimos de los límites de una cultura somos capaces de clasificar sus rasgos con una terminología clara y definida: sabemos lo que quiere decir familia, Estado, gobierno. Pero tan pronto como traspasamos los límites de una cultura dejamos de saber hasta qué punto esos términos pueden corresponder a conceptos equivalentes. Si tratamos de aplicar nuestra clasificación a culturas alienígenas puede que combinemos formas que no pueden confundirse. La misma rigidez de las definiciones puede llevarnos a confundir los problemas esenciales implicados. *Si tenemos el propósito serio de entender los pensamientos de un pueblo, todo el análisis de la experiencia debe basarse en sus conceptos, no en los nuestros*», citado por HARRIS, *El desarrollo de la teoría...*, ob. cit., pág. 275. El subrayado final es mío: es en ese punto donde se muestra la diferencia entre el uno y el otro.

gar a visiones generales y sinópticas, sólo es posible a partir de comprensiones circunstanciadas y de detalle. No cabe buscar regularidades abstractas sobre la base de generalizaciones a partir de casos particulares, ni cabe una vez obtenidas estas generalizaciones dedicarse a subsumir casos particulares bajo leyes generales (desde luego las leyes generales de tipo causal quedan descartadas desde un punto de vista ontológico, pues ya dijimos que, para Geertz, la cultura en cuanto sistema dinámico de símbolos no se considera una entidad a la que pueda atribuirse eficacia causal alguna). De lo que se trata es de hacer lo que Geertz llama, por analogía con la medicina y el psicoanálisis, «inferencias clínicas»: empezar con una serie de significantes y buscar situarlos dentro de un marco de inteligibilidad. Como dice en *La interpretación de las culturas*: lo que se buscan son relaciones sistemáticas entre diversos fenómenos, no identidades sustantivas entre fenómenos similares. Dicho aún de otra manera: de lo que se trata no es de saber si, por ejemplo, el arte es universal (y decidir si el urinario de Duchamp, las máscaras Dagon y las pinturas rupestres son todos fenómenos subsumibles bajo la misma categoría, ya sea la de «formas expresivas» o cualquier otra); sino que se trata de hablar sobre tales cosas —la pintura rupestre, las máscaras y el famoso urinario— de una forma tal que dichos fenómenos arrojen luz unos sobre otros. Y la orientación étnic, tal y como hemos visto que la entiende Geertz, lo permite.

Desde luego, descartada la explicación —entendida según el modelo nomológico-deductivo o inductivo-probabilístico— como proceder propio de la antropología se descarta el carácter predictivo de la misma. Sin embargo, los «marcos de inteligibilidad» no sólo deben ser operativos respecto a realidades pasadas, también se deben poder aplicar a realidades futuras: «El marco teórico dentro del cual se hacen las interpretaciones debe ser capaz de continuar dando interpretaciones defendibles a medida que aparecen a la vista nuevos fenómenos sociales».²⁴ De ello se desprenden consecuencias relativas al papel de la teoría en la etno-

24. *La interpretación de las culturas*, ob. cit., pág. 37.

grafía. Después de lo dicho parece obvio que en este enfoque es necesario que la teoría permanezca más cerca del terreno estudiado que en el caso de las ciencias naturales; es decir: la teoría no debe despegarse abruptamente de los conceptos «ceranos de la experiencia» de los estudiados. Si tenemos en cuenta que las interpretaciones deben estar orientadas émicamente, hay una tensión ineludible entre la necesidad de rescatar lo particular y efímero en «términos susceptibles de consulta» (es decir: entre la teoría «solidificada») y la interpretación de casos concretos de acción simbólica. En general, todo proceso hacia una teoría general de la interpretación cultural hará aumentar la tensión. El problema reside en una especie de equilibrio inestable. Esta tensión y este equilibrio corren paralelos a los existentes entre la reacción moral del antropólogo y la observación científica. Tal y como afirma en «El pensar en cuanto acto moral»: «el deslizamiento hacia el cientificismo, o del otro lado, hacia el subjetivismo, no es sino signo de que la tensión ya no puede soportarse, de que se han perdido los nervios y de que se ha optado por la supresión de, o bien la propia humanidad, o bien de la propia racionalidad».

Llegados aquí creo que carece de base la diatriba de Gellner que concluye afirmando que, más allá de las protestas de Geertz y de sus confesas intenciones, su punto de vista hermenéutico no puede sino abocarlo a declarar a los otros incomprensibles. De toda manera, si me he fijado en Gellner es como muestra de un estilo de pensamiento que va mucho más allá de él y viene de lejos. El relativismo de Geertz se debe a su particularismo, pero como hemos visto tal relativismo cultural no le compele a un pirronismo —escepticismo radical— ni en cuanto a la posibilidad de conocer las diferencias culturales, ni en cuanto a establecer juicios morales o críticas culturales. En cualquier caso, juzgar sin comprensión es claramente una ofensa contra la moralidad y embarcarse en el estudio de la diversidad cultural sin más fin que volver a encontrar lo ya sabido bajo apariencias distintas —lo propio, lo que todavía no lo es pero está en camino de serlo, o lo aberrante, absurdo o irracional visto con nuestros ojos— es, si no una estupidez, una pérdida de tiempo. Como dice Geertz: «Si lo que queríamos

eran verdades casacas, deberíamos habernos quedado en casa». Por eso, aunque parezca paradójico, un relativista puede sin incoherencia, como hace en «Los usos de la diversidad», prevenir contra un mal uso del aserto wittgensteiniano del *Tractatus*: «los límites de mi mundo son los límites de mi lenguaje». Porque, si bien es cierto que el significado se construye socialmente y que las tramas simbólicas en las que vivimos son las que definen cognitiva y moralmente el mundo en que vivimos, no es menos cierto que ello no me recluye en una mónada sin ventanas, pues dichas tramas pueden alterarse y ampliarse, alterándose y ampliándose así mi mundo. Para ello podemos aprovecharnos del hecho de que aquella diversidad cultural que antaño residía tan sólo en lejanos mares o frondosas selvas está hoy también en casa. Pero, también, hoy como ayer, cierta actitud moral es necesaria.

5. *Hablando de traidores*

Para concluir, algunas consideraciones en torno a las dos traducciones que son de nuestra responsabilidad: «El pensar en cuanto acto moral» y «Los usos de la diversidad». Geertz ha insistido en una obviedad del mismo tipo que la de la carta robada del cuento de Poe: la etnografía es escritura de una determinada especie y toda investigación etnográfica acaba teniendo la forma de un determinado texto (artículos, ponencias, monografías...) que tiene un público lector bien determinado en principio. Y ello porque el discurso antropológico tiene como condición retórica tanto el «haber estado allí» como el «estar aquí». Esto último quiere decir que no hay que perder de vista el hecho de que el discurso antropológico es un discurso, hoy más que nunca, universitario y académico en general.²⁵ Por ello «hay un contrato narrativo muy minuciosamente redactado y respetado entre el escritor y el lector. Los presupuestos sociales, literarios y culturales comunes al autor y su público están tan profundamente arraigados e institucionalizados que signos casi im-

25. Véase *El antropólogo como autor*, ob. cit., págs. 139 y sigs.

perceptibles son capaces de transmitir mensajes importantes».²⁶

Nadie como Geertz ha subrayado y reivindicado esa noción de autoría para el antropólogo que, como explicó Foucault, hoy se asocia con los textos literarios pero no con los científicos. Estos últimos exhiben una secuencia de verdades anónimas demostradas y redemostrables; de los literarios, sin embargo, podemos preguntarnos quién los escribió y con qué intenciones. Podemos aplicar a Geertz su propio *dictum*, preguntarnos cuáles son los presupuestos de su escritura y de paso señalar las dificultades de la traducción. Porque el caso es que Geertz se place en mostrarnos que su escritura está de acuerdo con el *collage* cultural que él señala y con la confusión de géneros que impera. Sus textos están cuajados de referencias a la historia de la antropología, la literatura, la crítica literaria, a los más diversos campos y escuelas de la reflexión filosófica, la historia, al mundo de los *media* y también a la *vie mondaine*. Y así en tres líneas nos podemos encontrar una referencia a un filósofo de la mente como Thomas Nagel, a un modisto parisino de los años veinte y a un predicador cuya relevancia se debe a su presencia macabra en los medios de comunicación del mundo entero.

Este piélagos de referencias y cosmopolitismo no sólo está al servicio de la argumentación sino de una ironía mordaz que ha tenido la virtud de irritar a muchos. No hay prosa más distante que la de Geertz y Gellner, pongamos por caso. Este último, serio y amante de la aridez, que cree propia de la ciencia estricta, resulta al cabo más insultante que el primero, al cual acusa de ello. Esa prosa plagada de referencias cultas y populares, el gusto por el matiz y su compulsión polémica, se expresan en una escritura muy fluida que gusta de las frases de período largo. Todo ello redundará en una puntuación que para el traductor es una tortura y en un vocabulario de muy amplio espectro. Desde luego en nuestra traducción no ha sido difícil sentir el malestar de la traición.

NICOLÁS SÁNCHEZ DURÁ
Universidad de Valencia

26. GEERTZ, «Diapositivas antropológicas», en TODOROV, T. (comp.), *Cruce de culturas y mestizaje cultural*, Júcar Universidad, Madrid, 1988, pág. 103.

PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO

Colección dirigida por Manuel Cruz

10. G. Vattimo - *La sociedad transparente*
11. R. Rorty - *El giro lingüístico*
12. G. Colli - *El libro de nuestra crisis*
13. K.-O. Apel - *Teoría de la verdad y ética del discurso*
14. J. Elster - *Domar la suerte*
15. H.-G. Gadamer - *La actualidad de lo bello*
16. G. E. M. Anscombe - *Intención*
17. J. Habermas - *Escritos sobre moralidad y ética*
18. T. W. Adorno - *Actualidad de la filosofía*
19. T. Negri - *Fin de siglo*
20. D. Davidson - *Mente, mundo y acción*
21. E. Husserl - *Invitación a la fenomenología*
22. L. Wittgenstein - *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*
23. R. Carnap - *Autobiografía intelectual*
24. N. Bobbio - *Igualdad y libertad*
25. G. E. Moore - *Ensayos éticos*
26. E. Levinas - *El Tiempo y el Otro*
27. W. Benjamin - *La metafísica de la juventud*
28. E. Jünger y M. Heidegger - *Acerca del nihilismo*
29. R. Dworkin - *Ética privada e igualitarismo político*
30. C. Taylor - *La ética de la autenticidad*
31. H. Putnam - *Las mil caras del realismo*
32. M. Blanchot - *El paso (no) más allá*
33. P. Winch - *Comprender una sociedad primitiva*
34. A. Koyré - *Pensar la ciencia*
35. J. Derrida - *El lenguaje y las instituciones filosóficas*
36. S. Weil - *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*
37. P. F. Strawson - *Libertad y resentimiento*
38. H. Arendt - *De la historia a la acción*
39. G. Vattimo - *Más allá de la interpretación*
40. W. Benjamin - *Personajes alemanes*
41. G. Bataille - *Lo que entiendo por soberanía*
42. M. Foucault - *De lenguaje y literatura*
43. R. Koselleck y H.-G. Gadamer - *Historia y hermenéutica*
44. C. Geertz - *Los usos de la diversidad*
45. J. Habermas y J. Rawls - *Debate sobre el liberalismo político*
46. J.-P. Sartre - *Verdad y existencia*
47. A. Heller - *Una revisión de la teoría de las necesidades*
48. A. K. Sen - *Bienestar, justicia y mercado*
49. H. Arendt - *¿Qué es la política?*
50. K. R. Popper - *El cuerpo y la mente*
51. P. F. Strawson - *Análisis y metafísica*
52. K. Jaspers - *El problema de la culpa*
53. P. K. Feyerabend - *Ambigüedad y armonía*
54. D. Gauthier - *Egoísmo, moralidad y sociedad liberal*
55. R. Rorty - *Pragmatismo y política*
56. P. Ricoeur - *Historia y narratividad*
57. B. Russell - *Análisis filosófico*
58. H. Blumenberg - *Las realidades en que vivimos*
59. N. Rescher - *Razón y valores en la Era científico-tecnológica*

Clifford Geertz

Los usos de la diversidad

Introducción de Nicolás Sánchez Durá

Ediciones Paidós
I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona
Barcelona - Buenos Aires - México

Títulos originales:

1. «Thinking as a moral act», publicado en *Antioch Review* 28 (1968) 2 y reproducido con el permiso de los editores.
2. «The uses of diversity» (*The Tannen lectures on human values*, vol. 7), 251-275; publicado en inglés por Sterling M. McMurrin.
3. «Anti-antirrelativism», publicado en inglés por la *American Anthropologist*, 86:2, junio de 1994, y reproducción con el permiso de la American Anthropological Association.

Traducción de M.^a José Nicolau La Roda y Nicolás Sánchez Durá (1 y 2) y de Alfredo Taberna (3).

Paidós agradece a la *Revista de Occidente* la amable autorización para publicar en el presente volumen la traducción del texto «Anti-antirrelativismo».

Cubierta de Mario Eskenazi

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del «Copyright», bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier método o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

© de 1, 1986 by *Antioch Review* Inc.

© de 2, 1986 by University of Utah Press

© de 3, 1984 by American Anthropological Association

© 1996 de todas las ediciones en castellano,

Ediciones Paidós Ibérica, S. A.,

Mariano Cubí, 92 - 08021 Barcelona, e

Instituto de Ciencias de la Educación

de la Universidad Autónoma de Barcelona, 08193 Bellaterra

<http://www.paidos.com>

ISBN: 84-493-0233-1

Depósito legal: B-47.207/1999

Impreso en Novagràfik, S. L.,
Puigcerdá, 127 - 08019 Barcelona

Impreso en España - Printed in Spain

SUMARIO

INTRODUCCIÓN, <i>Nicolás Sánchez Durá</i>	9
1. Adiós a todo aquello	9
2. El antirrelativismo como rito iniciático del científico social	12
3. Un particularismo optimista	19
4. Comprensión sin empatía	26
5. Hablando de traidores	34
El pensar en cuanto acto moral.	37
Los usos de la diversidad	65
Anti-antirrelativismo.	93