

EL LADO OSCURO DE LA DESCRIPCIÓN DENSA – DIEZ AÑOS DESPUÉS¹

Carlos Reynoso
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
carlosreynoso@filo.uba.ar

1. Introducción

Como sucede en tantos otros casos, a menudo las ideas de Geertz se diseminan por el mundo sin que se conozca el contexto de discusiones que las motivan y el conjunto de reacciones que despiertan en su país de origen, país al cual se debe gran parte de sus contenidos, de sus fuentes, de sus combates. En nuestro medio, Geertz se convirtió a mediados de la década de 1980 en el referente por antonomasia de la antropología del momento, justo cuando su liderazgo comenzó a ser discutido y cuando él mismo (en *El Antropólogo como Autor*) adoptó por un tiempo modalidades popularizadas por sus detractores. Por un tiempo solamente, digo, pues, como lo ha advertido George Marcus (1998: 107), Geertz pronto tomó distancia de una actitud de crítica literaria y reflexividad estilística que él había inspirado más que ningún otro.

Habida cuenta de este estado de cosas, la revisión siguiente sistematiza y ordena las respuestas que la concepción geertziana de la antropología ha suscitado tanto entre los antropólogos convencionales como entre los interpretativistas, y añade una serie de reflexiones críticas que conciernen a debilidades y falencias básicas en el programa de lo que fue en los años 70 la “descripción densa” y en los 80 el paradigma del “conocimiento local”, un conjunto que hace tiempo algunos consideran una agenda cancelada, un programa de investigación que murió sin llegar a la plenitud (D’Andrade 1995: 249).

No creo, sin embargo, que el geertzianismo encarne un cadáver teórico; aunque se lo utiliza muy mal, se ha convertido en la opción por defecto que se dice (o se cree) estar usando cuando no hay en realidad un marco de referencia, cuando no se ha logrado encontrar una cadena explicativa o cuando prevalece una descripción adjetivada. En este sentido todo el mundo escribe en prosa y tal vez la mayor parte de ese mundo es, con la mayor naturalidad, geertziana. O quisiera serlo, mejor dicho.

Antes de seguir adelante urge aclarar que mi crítica no atañe a lo que Geertz desarrollara fuera de su programa hermenéutico. Aunque he leído y fichado la totalidad de su producción desde “Religious Belief and Economic Behavior in a Central Javanese Town” de 1956 hasta su “Reflections on politics in complicated places” de 2004, no tomaré en cuenta aquí los textos tempranos e impersonales que publicara bajo el influjo de la ecología cultural (como el de la involución agrícola en Java) o los de orden más comparativo (como *Observando al Islam*);

¹ Trabajo presentado en el Tercer Congreso Argentino de Antropología Social, Rosario, 1990; publicado en *Revista de Antropología*, n° 16, 1995; ampliado y reelaborado para esta publicación.

tampoco se tocarán los documentos tardíos en que él justifica su posición privilegiada en Princeton (*After the fact*) o en los que propone un abordaje antropológico de temas filosóficos (*Available light*).

Aunque el foco estará puesto en los ensayos interpretativos, mi objetivo cae más allá del inventario crítico que aquí se compila. Lo que en lo sucesivo se problematiza es el tratamiento que ha de darse a las formulaciones de la disciplina (Geertz es ahora el caso) cuando se ha reunido en su contra evidencia que no es sensato ignorar. La pregunta es, en fin, cuál es la masa de elementos de juicio que ha de acumularse en contra de un programa antes que la comunidad científica encuentre razonable ponerlo bajo sospecha, leerlo con sentido de transitoriedad histórica y asimilarlo con precauciones. Como este ensayo no persigue finalidades didácticas que se satisfacen mejor bajo otras formas, no resumiré aquí las ideas geertzianas, a las que presumo suficientemente conocidas. Dado que ellas han merecido una copiosa difusión, haré de cuenta que Geertz ya ha expuesto su argumento y procederé a presentar el mío.

2. Metacrítica del programa interpretativo

a) Críticas convencionales

Alguna vez habrá que tematizar y buscar una explicación al hecho de que la adopción de una postura crítica frente al desafío interpretativo geertziano se haya demorado por lo menos diez años, si comenzamos a contar desde la fecha de publicación de *La Interpretación de las Culturas* (1973). No es que anteriormente no se hayan hecho escuchar objeciones, como las que plantea Harris, por ejemplo, en *El Materialismo Cultural*. El inconveniente con las críticas anteriores a (digamos) 1984, es que son tan episódicas y coyunturales como las propias fórmulas de Geertz que se ponen alternativamente en cuestión. Antes de esa fecha sólo encontramos un puñado de juicios sintéticos y lapidarios, apurados por quienes creían acabar la cosa rotulándolo de idealista, de parsoniano o de etnógrafo incompetente. Incluso una profesional tan lúcida como Sherry Ortner (1984), por citar un ejemplo usual, creía promover sombras de duda sobre el programa interpretativo aduciendo que éste dejaba de lado instancias materiales no reducibles a símbolos: una forma de crítica muy común pero nula de toda nulidad, pues aún en las ciencias más espantosamente duras, en una formulación teórica cada quien es libre de incluir o excluir lo que le venga en gana. No es de extrañar entonces que, ante la ligereza de las ideas que se le opusieron y a despecho de su propia languidez, la antropología interpretativa haya venido para quedarse.

Como quiera que sea, en algún momento la situación se revertió, y esta es la historia que hace falta narrar: transcurrido un tiempo que algunos podríamos juzgar demasiado largo, antropólogos no necesariamente incursos en cientificismo comenzaron a comunicarse que sus lecturas de la obra de Geertz habían recogido mucha sustancia difícil de admitir o imposible de comprobar. El texto que inició el giro cualitativo en la crítica de Geertz es un artículo de Paul Shankman publicado en *Current Anthropology* (1984), en el que se cuestionó la perspectiva geertziana desde una tesitura que guarda fidelidad a las pautas más tradicionales de la antropología científica, pero que no es ni recalcitrante ni cientificista. Viene bien recordar que Shankman se hizo conocer tempranamente, en 1973, mientras era aún estudiante de antropología, publicando en *American Anthropologist* una crítica ejemplar de la teoría levi-traussiana del canibalismo.

Podría decirse que en su artículo del *Current* (incidentalmente, contemporáneo del Seminario de Santa Fe de Nuevo Mexico en el que se fundara la antropología posmoderna) Shankman alcanza dos objetivos relevantes; el primero es el de centrar la crítica en unas pocas articulaciones esenciales: a saber, el problema de la evaluación de las diferentes interpretaciones posibles, la pérdida de sustancia y riqueza del interpretativismo en el trabajo de la etnografía concreta y la falta de consistencia entre las interpretaciones geertzianas objetivamente dadas y las promesas del programa interpretativo. El segundo objetivo, no menos substancial, es el de poner al descubierto que existía un consenso implícito, pero multitudinario, referido a lo que aquí he llamado el lado oscuro de la descripción densa.

En su crítica fundante, Shankman comienza resumiendo las ideas formuladas por Geertz en su famosa introducción a *La Interpretación de las Culturas*. En una disciplina en la que (Geertz incluido) se ha confundido la función crítica con el vejamen, es crucial retener qué es lo que Shankman recupera de ese texto, dar cuenta de la forma en que se construye, en toda crítica, aquello que ha de constituirse en objeto de recusación. Shankman nos recuerda que para Geertz la teoría interpretativa vendría a ser una ciencia, pero una ciencia con algunas diferencias importantes que la distinguen de una ciencia convencional: (a) por una parte, las explicaciones interpretativas (que quieren ser, en efecto, explicaciones, “no exaltada glosografía”) no son de carácter predictivo; (b) por la otra, tampoco serían verificables: “estamos reducidos a insinuar teorías y carecemos del poder de estipularlas”.

En suma, para Geertz no existen criterios para evaluar las interpretaciones de los fenómenos culturales; sin embargo, poco después afirma que hay interpretaciones “buenas” e interpretaciones “malas”. Esta es la primera antinomia que le sirve a Shankman para comenzar a hincar el diente ¿Cómo escapa Geertz, se pregunta Shankman, de esta ostensible contradicción? Pues bien, Geertz admite gustoso que no hay forma de evaluar interpretaciones alternativas del mismo fenómeno, y reconoce que esto origina algunos serios problemas de verificación. “O si verificación es una palabra demasiado dura para una ciencia tan blanda, de valoración” (assessment). Lo sorprendente es la conclusión a la que llega Geertz: “ésta –proclama– es precisamente su virtud”. Y aquí viene la famosa frase que afirma que “la antropología interpretativa es una ciencia cuyo progreso está menos marcado por la perfección del consenso que por el refinamiento del debate”. Shankman se pregunta cómo es posible refinar el debate sobre estas premisas. Dado que ha sido, por lo visto, el propio Geertz quien ha establecido el propósito y quien ha admitido como legítimo el problema de las dimensiones de valor, ni duda cabe que se trata de una buena pregunta.

Otro de los aspectos que perturban a Shankman se refiere a las delimitaciones que traza Geertz entre la ciencia interpretativa y la ciencia normal. Geertz llega a hablar de la necesidad de introducir “precisión en las distinciones”. Pero el caso es que termina igualando descripción con análisis, análisis con explicación, explicación con descripción y teoría con todo eso.

Un ejercicio al que Geertz recurre con frecuencia es la de aducir equidistancia. Dice que no porque la objetividad completa sea imposible debe uno dejar correr sus sentimientos. Lo curioso del caso es que, al margen de su profusa agenda de citas marginales, evocadora de la biblioteca de Goffman, Geertz no especifica nada más a este respecto. Al argumentar que no es cuestión de abandonarse a los caprichos y al dejar las cosas ahí (dice Shankman), Geertz deja sin explorar un territorio enorme en el que la imaginación intelectual puede rumiar a gusto.

Tras estos cuestionamientos globales, Shankman aborda dos estudios de casos particulares; uno de ellos concierne al artículo “El Impacto del Concepto de Cultura sobre el Concepto de Hombre” (1966), un clásico geertziano con un título que hoy sería imposible incluido en *La Interpretación de las Culturas*. Los hechos consignados por Geertz claman por una explicación: cuando entran en trance, los balineses descabezan pollos vivos con los dientes, se perforan el cuerpo con dagas, hablan en lenguas desconocidas, comen excrementos, realizan milagrosas hazañas de equilibrio, etc.

Geertz se pregunta: los balineses ¿son acaso marcianos? ¿Están empujados instintivamente en ciertas direcciones, más que en otras? ¿O es que lisa y llanamente no existe la naturaleza humana y los hombres son lo que sus culturas hacen de ellos? Piensa que esas preguntas “comparativas” no hacen justicia al problema y opta por un enfoque idiográfico en el que la naturaleza humana se torna interdependiente de la cultura en forma específica. Como de costumbre en los trabajos culturalistas, se propone descender al nivel de los detalles, rellenar las grietas de las investigaciones anteriores, superar el viejo hábito de acumular similitudes vacías. Pero lo notable (alega Shankman) es que todo lo que Geertz tenía que decir sobre el trance termina en este punto. Se describen brevemente los trances, se formulan algunos interrogantes, pero no hay ni rastros de lo que se entiende por un análisis o una explicación del fenómeno. Cualquier lector, en efecto, puede comprobarlo, a menos que se sienta satisfecho con la enumeración de un manojito de generalidades que dibujan cualquier cosa excepto un orden, una pauta o un sistema.

Shankman piensa que es una pena que Geertz no se plantee interrogantes “comparativos”: por qué tiene que haber trance precisamente en Bali, por qué si hay trance asume allí esas formas y no otras, por qué hay allí trances peculiares de hombres y mujeres. Otros antropólogos (Jane Belo, Erika Bourguignon) acostumbraban hacerse esa clase de preguntas, y no se puede decir, dice Shankman, que sus trabajos no hayan sido productivos. Bourguignon, por ejemplo, fue capaz de correlacionar diferentes tipos de disociación experimentados en el trance con variables tales como el tamaño de la población, el tipo de subsistencia, las reglas matrimoniales vigentes. Descubrió así, entre otras cosas, que el nivel de complejidad social, las prácticas de socialización y las jerarquías sexuales permiten predecir (diga lo que diga Geertz sobre el universo de detalles a que nos acerca el particularismo) determinados aspectos del tipo de posesión vigente en una sociedad. En otras palabras, las relaciones “internas” entre las formas del trance y otras dimensiones de la vida social se captan mejor en un abordaje comparativo que en otro que no sea capaz de separar, en principio, lo peculiar de lo general.

En opinión de Shankman, no hay más que cotejar trabajos abiertos a la comparación, como los de Belo y Bourguignon, con las descripciones geertzianas, incapaces de explicar ninguna situación más allá de truismos y lugares comunes tales como que “las creencias religiosas otorgan forma al trance” y otros enunciados por el estilo, que lejos de trabajar a nivel de detalle se mueven en un ámbito de enrarecida generalidad. Lo importante de todo esto es que los análisis universalistas y comparativos pueden llegar a iluminar las descripciones idiográficas sin introducir necesariamente las distorsiones que Geertz tanto teme y produciendo imágenes de una riqueza por lo menos comparable.

El segundo caso analizado por Shankman se refiere al “estado teatral” caracterizado por Geertz en *Negara* (1980a). En este texto Geertz encara lo que él llama un abordaje semiótico, fundado en una poética del poder, más que en una mecánica del poder. Tengamos en cuenta,

además, que en la misma época Geertz desarrollaba el mismo contraste entre las metáforas humanistas y los modelos mecánicos en su artículo de *American Scholar* sobre la confusión de los géneros; aprovechemos también para llamar la atención sobre la curiosa idea del carácter no humano –o inhumano– de los símiles mecánicos, como si las máquinas fueran parte de una naturaleza que nos excluye. Tal como lo percibe Shankman, Geertz ofrece una vez más una pintura evocativa y fascinante de un fenómeno cultural exótico; pero aunque su retrato del negara es estimulante, se trata de una visión descriptiva y analítica, más que de una explicación en el sentido estricto de la palabra.

A cierta altura de sus argumentaciones, Geertz admite que las explicaciones convencionales no son del todo irrelevantes para comprender ciertos aspectos del poder en Bali; pero las rechaza por “no ser demasiado interesantes” o por ser de aplicación “fatalmente fácil”. Shankman se pregunta ahora: Si las demás teorías son en efecto aplicables ¿no merecerían al menos alguna consideración? Y además, el rechazo de Geertz de otras alternativas sobre la base de su interés y facilidad de aplicación ¿establece realmente la superioridad de su abordaje semiótico?

Para Shankman, finalmente, el movimiento interpretativo no tiene un futuro promisorio:

Un movimiento sin dirección, un programa atribulado por la inconsistencia, una estrategia que reclama superioridad sobre la ciencia social convencional pero que está limitada por la ausencia de criterios para evaluar teorías alternativas, y estudios de casos que no necesariamente soportan la postura interpretativa ¿puede ser ésta la base de una antropología diferente y de un movimiento intelectual importante? (1984:270).

Al margen de sus cuestionamientos centrales, que ya hemos expuesto, Shankman recupera observaciones críticas referidas a Geertz que fueron formuladas con anterioridad por otros autores; por ejemplo:

- James Peacock aventura una idea con la que muchos coinciden: las descripciones etnográficas de Geertz pueden ser significativas, pero su contribución teórica, en cambio, es generalmente nula o trivial. Una opinión similar, aunque expresada a la inversa, manifiesta Kenneth Rice, para quien los problemas lógicos y metodológicos de las obras de Geertz (en apariencia perceptibles para todo el mundo) quedan ampliamente compensadas por la riqueza de sus contribuciones etnográficas.
- Stephen Foster piensa que no está para nada claro cómo es que llega Geertz a sus conclusiones, es decir, “cuál es el camino que va desde los datos hasta los significados que les atribuye”. Adelantemos que ésta no es en absoluto una crítica originada en una exigencia “positivista”: la mayoría de los antropólogos interpretativos está de acuerdo en que las interpretaciones de Geertz son brillantes pero caprichosas, y en que el sendero que va de los hechos consignados a las interpretaciones es lóbrego y tortuoso.

Los aportes conceptuales de los autores que comentaron el artículo de Shankman son a veces de mayor interés que la propia crítica de éste al paradigma de la descripción densa. Erika Bourguignon, precursora de los abordajes cognitivos de los estados alterados de conciencia, consignó un comentario muy breve y bastante incidental, pero puso el dedo en la llaga al señalar que “no podemos saber si algo es propio y expresivo de determinada cultura si carecemos de una base comparativa sobre la cual fundar semejante juicio”.

Otros comentaristas se fueron por la tangente, contestaron sólo para engrosar su currícula o manifestaron acuerdo o repulsa sin demasiada fundamentación. Pero la crítica más sustanciosa es la de Linda Connor, una antropóloga de Honolulu que tuvo la oportunidad de estudiar durante dos años y medio precisamente el trance balinés. Lo importante en los datos que aporta Connor es que ellos desmienten la tradicional creencia en la calidad excepcional de la etnografía geertziana de base. Ella asegura que algunas de las interpretaciones de Geertz son inconsistentes con sus propias descripciones etnográficas, y no pocas de estas descripciones, a su vez, son exageradas y engañosas. Aunque personalmente la etnografía de Bali nos interese poco, vale la pena considerar la casuística sustantiva que ella aporta por lo que implica para la implementación de un programa interpretativo:

- (a) Geertz dice que los trances constituyen un elemento “crucial” en toda ceremonia religiosa balinesa. Connor afirma que, por el contrario, tomaría sólo un par de semanas advertir que los fenómenos de trance aparecen en una parte muy pequeña de los rituales.
- (b) Geertz aduce que durante el trance “los actores sufren una amnesia tal que luego no recuerdan nada” de lo sucedido. Connor refuta esta afirmación, garantizando que si se hubieran administrado entrevistas orientadas verdaderamente hacia los actores culturales, las conclusiones serían muy distintas. No podemos menos que maravillarnos –dice– de que un escritor tan interesado en las formulaciones de sistemas simbólicos “orientados al actor” haya desperdiciado la oportunidad de realizar prolijas y pacientes entrevistas que hubieran puesto al descubierto importante información sobre la conciencia de los poseídos balineses, desde luego más interesantes que las afirmaciones sobre la amnesia. Connor menciona las conocidas entrevistas de Jane Belo, publicadas en *papers* de dominio público, que registran palabra por palabra el enorme rango de emociones y percepciones experimentado por los actores durante el trance.
- (c) Geertz consigna que *nadi* es el término que utilizan los balineses para referirse al trance. Para Connor, esta afirmación da una idea de lo defectuosa que es la base etnográfica geertziana y la cantidad de matices que se pierden en la descripción densa: ella ha registrado más de trece términos balineses distintos para hacer referencia a fenómenos de trance, y con seguridad existen muchos más. *Nadi* está restringido a un área particular y designa no al trance sino a una fase de determinado tipo de trance. Más aún: no existe ninguna palabra balinesa para el trance en general. Los términos que lo denotan diferencian el rango social de quien lo experimenta, el tipo de tiempo o espacio exterior en que se manifiesta, el tipo de ceremonia, el estatus del agente posesivo, si el sujeto que lo sufre está o no ritualmente consagrado, el propósito del trance, etc. Empobrecida por un prejuicio infundado contra las técnicas de elicitación de campo (y silenciando en el trámite el inventario de los recursos que ella misma homologa) la descripción densa es incapaz, a juzgar por los resultados, de recuperar para la etnografía datos esenciales para la representación del contexto.
- (d) En “Persona, tiempo y conducta en Bali”, otro artículo publicado en 1966 e incluido también en *La Interpretación de las Culturas*, el propio Geertz retrata al trance balinés como un fenómeno “importante, sí, pero subdominante”, y mucho menos espectacular que en su caracterización de 1973. Los balineses, escribe allí Geertz, “no son la clase de gente que llevaría esto hasta la crisis”. Connor se pregunta: ¿es ésta la misma gente, es éste el

mismo tipo de ceremonia? ¿Cómo pueden diferir tanto dos versiones de los mismos acontecimientos?

Connor, en síntesis, no está de acuerdo con las líneas generales del paradigma interpretativo de Geertz; pero lo que más la preocupa son los estándares etnográficos que el subjetivismo de la descripción densa puede llegar a alentar. Geertz ignora demasiado a menudo las reglas básicas para la presentación de la evidencia etnográfica y no compara sistemáticamente sus propios argumentos con los de los antropólogos que lo precedieron en el terreno. Es difícil no coincidir con esta preocupación.

Tan significativas como las críticas a Geertz son las defensas intentadas por algunos de sus seguidores, como Johannes Fabian, inclinado hacia una concepción fenomenológica que su defendido dudosamente rubricaría. Fabian construye una defensa de Geertz basada en estas insólitas premisas, que reproducimos no sin reprimir la sensación de que defensas de este calibre constituyen un estigma más nocivo que cualquier ataque concebible:

(a) Geertz no es el padre fundador de la teoría interpretativa; (b) Geertz no puede ser desacreditado señalando sus ancestros en el idealismo alemán. Sus deudas con Langer, Burke y Ryle lo hacen insospechable; (c) La popularidad de Geertz es muy grande entre los teóricos e historiadores de la ciencia; (d) La superioridad explicativa no es un criterio válido de elección, ni es el único; (e) Geertz proporciona argumentos poderosos contra el cientificismo.

La respuesta de Shankman a estas consignas interpretativas es ejemplar. Los partidarios de la ciencia interpretativa –dice– consideran que evaluar a Geertz conforme a criterios científicos no es jugar limpio, porque ser científico no es su objetivo. Esta afirmación es irrelevante. En la ciencia social convencional, la adecuación de una descripción y la verificación de una explicación se pueden determinar independientemente de la intención de un autor.

Más aún –prosigue Shankman– que ambas ciencias sean diferentes no las exime de confrontación mutua. No es más sucio juzgar a Geertz desde los cánones de la ciencia social convencional de lo que es para Geertz evaluar la ciencia social convencional desde una postura interpretativa. Por otra parte, Geertz no se preocupa tanto por refinar el debate como por rehuir de él, y nunca se compromete en discusiones directas. Al emplear una crítica sumamente general de la ciencia social convencional junto a casos sumamente particulares de interpretación, Geertz ha sido capaz de evitar la controversia frontal.²

Es fundamental no perder de vista que Geertz no busca la complementariedad entre las dos formas de ciencia. En *Local Knowledge* (1983) afirma que “un retorno a la ciencia social convencional es altamente improbable”, y considera a ésta como “una neblina de generalizaciones sin fuerza y de conveniencias falsas”. Shankman cree que la complementariedad sería posible en tanto los interpretativistas no sigan afirmando que su enfoque es inmune a la consideración científica y en tanto expliciten criterios para la comparación y evaluación de las interpretaciones. Shankman no está de acuerdo en que la postura científica convencional

² Entre paréntesis, podríamos agregar que éste era caso hasta ese entonces; con el cuarto capítulo de *El Antropólogo como Autor*, de 1988, Geertz se involucra por primera vez en la discusión con escritores vivientes; asimismo, algo más tarde, quebrando una pauta de toda la vida, ha respondido a las objeciones de Michael Carrithers (1990) en el *Current*, afirmando que nunca participó de la idea de que la antropología no es ni puede llegar a ser una ciencia.

no haya aportado nada a la causa de una ciencia humana, que es lo que los geertzianos insinúan. Por el contrario, la ciencia contribuyó a desacreditar las explicaciones raciales, a reelaborar nociones filosóficas sobre la naturaleza humana, a cuestionar las nociones heredadas sobre el papel del hombre y de la mujer. La condena sumaria de la ciencia convencional corre el riesgo de ser, consiguientemente, una imperdonable frivolidad.

Hasta aquí la crítica de Shankman. En otro artículo de *Current Anthropology*, Roger Keesing (1987) cuestionó ciertos aspectos puntuales de la antropología simbólica en su conjunto. Aunque reconoció valores de importancia en esa concepción de la antropología, advirtió que la tarea del antropólogo va más allá de la interpretación de significados culturales y que la interpretación misma está surcada de dificultades, algunas de las cuales pueden llegar a ser en última instancia intratables.

Keesing afirma que la antropología simbólica, como la crítica literaria y otras empresas hermenéuticas, depende de dones interpretativos, arrebatos de intuición y virtuosismo para entrever significados ocultos cifrados como figuras del lenguaje. Pero las “culturas como textos” tanto se pueden interpretar brillantemente como con torpeza. Las indicaciones metodológicas de la antropología simbólica son a su gusto demasiado escuetas. La magia verbal de un Geertz puede sonar pretenciosa y oscurecedora cuando la emula un escritor menor.

En opinión de Keesing, la visión de la cultura como conjunto de significados compartidos debe estar compensada por una visión del conocimiento como algo distribuido y controlado por personas e instituciones concretas. Las culturas son tejidos de mixtificación tanto como hebras de significado. Debemos preguntarnos por consiguiente quién crea los significados culturales y con qué fines. Y para ello la cultura debe ser situada, puesta en contexto histórica, económica y políticamente.

Keesing cree que la mayoría de los antropólogos simbolistas, en nombre del relativismo cultural o del distanciamiento interpretativo, ha sido extraordinariamente ciega a las consecuencias políticas de la cultura como ideología. Donde feministas y marxistas encuentran opresión, los simbolistas sólo ven significados. Esta instancia conduce, al final, hacia concepciones tales como las de sacrificio azteca como comunión religiosa, sustentada por Marshall Sahlins: la vida como una afable sinfonía de significados compartidos.

b) Críticas interpretativas y posmodernas

Toca ahora referir las impugnaciones al modelo de Geertz emanadas de las líneas interpretativas, posmodernas y culturalistas de la antropología. Pese a lo que pudiera juzgarse, éstos no son en modo alguno más condescendientes que los ataques originados en la facción sospechable de cientificismo. En razón de su comunidad ideológica con el programa de Geertz (si no con sus realizaciones), estas críticas ostentan, según creemos, un valor epistemológico adicional.

Hay que hacer notar que la postura de Geertz tiende a no satisfacer tampoco a un núcleo importante de humanistas interpretativos, quienes en general han asumido el papel de tales con harta mayor consistencia que su antiguo maestro. El distanciamiento entre Geertz y el resto de los antropólogos interpretativos ya se podía presentir, casi entre líneas, en un artículo geertziano sobre “el punto de vista nativo” que se publica a principios de 1974, y donde este autor rechaza la pretensión fenomenológica de identificarse con el nativo, de meterse bajo su

piel. En respuesta a lo que algunos interpretan como una actitud autoritaria convencional, algunas de las famosas etnografías marroquíes que en seguida comentaremos (y en especial la de Kevin Dwyer y la de Paul Rabinow) dejan notar también ciertos desencantos y reticencias frente a numerosas interpretaciones geertzianas.

Podemos anticipar que la traición que los interpretativos no perdonarán jamás a Geertz consiste en haber olvidado que la hermenéutica se funda en la descripción de la acción significativa desde el punto de vista del actor, punto de vista que Geertz minimiza sistemáticamente, seducido por su propia habilidad para desparramar adjetivos y por las referencias cultas, resemantizaciones instantáneas y citas oportunísimas con las que busca deslumbrar al lector. Como lo proclamarán hasta el hartazgo los polifonistas, dialógicos y heteroglotas de la etnografía posmoderna, en la escritura de Geertz nunca se deja escuchar la voz del informante, y hasta su nombre se nos escamotea.

Entre fines de los años 70 y comienzos de los 80 la antropología norteamericana experimentó una avalancha de etnografías marroquíes. Todas ellas ofrecían innovaciones formales, más o menos radicales, que después se reconocieron propias de una “etnografía experimental” afín a los ideales del posmodernismo. Es fácil advertir el nexo existente entre las etnografías marroquíes de esa época y los textos geertzianos sobre Marruecos que salpican la introducción de *La Interpretación de las Culturas* o que se publicaron por esos mismos años, como ser *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*, de 1968, o *Meaning and Order in Moroccan Society*, de Clifford Geertz, Hildred Geertz y Lawrence Rosen. No puede negarse que los etnógrafos de Marruecos sufrieron, en un principio, una considerable influencia geertziana, y que hasta procuraron sin demasiado éxito imitar su estilo. Las más importantes y conocidas de esas etnografías, en las que se encuentran agujonazos anti-geertzianos, son *Reflections on Fieldwork in Morocco*, de Paul Rabinow (1977), *Tuhami. Portrait of a Moroccan*, de Vincent Crapanzano (1980: x, 16, 87, 145) y *Moroccan Dialogues*, de Kevin Dwyer (1982: 260-264, 271)³.

Lo notable del caso es que los tres máximos exponentes de la etnografía experimental marroquí se han tornado enemigos acérrimos de Clifford Geertz. Su disputa puede rastrearse hasta en las páginas de *El Antropólogo como Autor*, de 1988, donde Geertz se burla descarnadamente de los experimentalistas. El sarcasmo de Geertz se relaciona íntimamente con la rebelión de los posmodernos contra su antiguo líder, expuesta en los términos que ahora pasamos a considerar.

En una ponencia titulada “Representations are social facts: Modernity and Post-Modernity in Anthropology”, incluida en *Writing Culture* pero no presentada bajo ese título en el Seminario de Santa Fe, Paul Rabinow afirma que las interpretaciones geertzianas no son genuinamente hermenéuticas. El trabajo presentado originariamente por Rabinow en ese Seminario fue “Powerful Autors: Fantasia of the Library”, y en él la crítica a Geertz era todavía más

³ Las luchas intestinas debieron ser feroces; Rabinow, quien años más tarde desafiará a Geertz por no poseer una metodología cabal, había sido dirigido por él junto con Nur Yalman y Milton Singer en su disertación de 1970 (“Mid-east Morocco: The social history of a Moroccan village”) cuyo título mismo copiaba el de un antiguo libro geertziano (“The social history of an Indonesian town”, de 1965).

frontal. Pese a que Rabinow acomete más bien en contra del papel jugado por James Clifford en la antropología reciente, lo que él rechaza en general es la meta-antropología textualista; las elaboraciones estéticas y literarias del textualismo, en su opinión, ocultan la dimensión institucional y la dinámica de lo que él llama “comunidades interpretativas”. Y el textualismo, sin duda alguna, nace con Geertz.

Es fácil darse cuenta que lo que aflige más profundamente a Rabinow es la influencia que ha alcanzado Geertz fuera de la antropología. Hay –expresa– un curioso vacío temporal entre las disciplinas: justo en el momento en el que los profesionales de la historia descubren la antropología cultural a través de la figura de Geertz (que ha dejado de ser representativa), Geertz está siendo rebatido en la antropología (uno de los temas recurrentes del Seminario). Del mismo modo, algunos antropólogos están incorporando ideas del desconstruccionismo literario, ahora que éste perdió su energía en los departamentos de literatura y que Derrida parece haber descubierto la política.

Rabinow nos recuerda también que los hermeneutas ortodoxos, como Henry Munson, han dictaminado que el trabajo de Geertz sólo involucra interpretaciones por parte de un observador externo, interpretaciones que para colmo de males se basan más en la conducta manifiesta de los actores sociales que en su experiencia interior.

En el artículo publicado, Rabinow desenvuelve en un montaje paralelo la crítica de Geertz y la de James Clifford, un ejercicio al que son muy caros los posmodernos o –en el caso de Rabinow– los “cosmopolitas críticos”; piénsese, por ejemplo, en el artículo de Crapanzano, que comentaremos en seguida. Fuera de lo ya expuesto, los cuestionamientos de Rabinow contra Geertz no están muy bien desarrollados, porque el objetivo primario de su trabajo es sin duda desacreditar la postura de James Clifford como líder de una nueva concepción de la antropología. Lo que interesa de todo esto, sin embargo, es que en el seno mismo del movimiento interpretativo uno de los protagonistas de primera línea ha encontrado motivos para poner en tela de juicio la imagen de sus antiguos dirigentes.

La crítica de Vincent Crapanzano es la más rotunda, extensa y violenta que hasta ahora se haya formulado desde una postura interpretativa. El artículo de Crapanzano se denomina “El Dilema de Hermes: El enmascaramiento de la subversión en la descripción etnográfica”, y forma también parte de las ponencias presentadas en el Seminario de Santa Fe y reunidas en *Writing Culture*. Esta ponencia se ha escrito desde una perspectiva sumamente sensible al problema de la autoridad (o autoría) etnográfica y a los recursos retóricos utilizados por el etnógrafo para legitimar su autoridad.

Según Crapanzano lo vislumbra, Geertz depende más que nada de su virtuosismo interpretativo, de su habilidad como escritor, la que le sirve para encubrir el fracaso de su maniobra de convencimiento alegando una preocupación por el “significado”, institucionalmente legitimada. Esta legitimación proviene de su adhesión oportunista a una perspectiva fenomenológica-hermenéutica del significado, que es (por lo menos desde el punto de vista retórico) a todas luces insuficiente para persuadir al lector. Crapanzano no entiende necesario fundamentar esta idea en particular, pareciéndole suficiente prueba no hallarse él mismo convencido. Pero la crítica va más lejos, pretende en realidad otra cosa.

En efecto: a lo largo de su texto sobre la riña de gallos, Geertz aduce una serie de retruécanos eróticos “que seguramente los balineses comprenderán muy bien”. El mismo título del en-

sayo, *Deep play* (“Juego profundo”), es un retruécano, relacionado con el renombre que por los mismos años adquiriera *Deep throat* (“Garganta profunda”), la célebre realización del cine porno.

Los títulos de las ocho secciones del artículo (“El Raid”, “Sobre gallos y hombres”, “La pelea”, “Jugando con Fuego”) sugieren un entorno urbano, un enigma de sexo y violencia en el estilo de policial negro típico de Mickey Spillaine; Crapanzano opina que es dudoso que los balineses estuvieran también en condiciones de comprender estos retruécanos, especialmente en 1958, que es cuando Geertz realiza entre ellos su trabajo de campo. El hecho es que los títulos hacen muy poco para caracterizar el ethos de una aldea balinesa o de la riña de gallos, pero van generando una convergencia entre el autor y, en este caso, sus lectores.

Todo esto edifica una complicidad de un orden más alto, más notoria y más estructurada entre el autor y el lector de lo que es el caso entre el autor y los balineses. “El y sus lectores – escribe Crapanzano– se sitúan al tope de las jerarquías de la comprensión”. En otras palabras, Geertz y sus lectores establecen una relación de complicidad que relega a un segundo plano (en tanto la objetiviza) la relación de comprensión entre el etnógrafo y los actores culturales.

Como ejemplo de esta afirmación, Crapanzano cuestiona luego el “lugar común” en que se narra el ingreso de los esposos Geertz en el campo. Los Geertzes (como los llama) se presentan al principio como personajes inicialmente ingenuos, simples, inseguros de su identidad, atrapados en un mundo que les es extraño. A juicio de Crapanzano, esta narración formaría parte de una especie de subgénero cómico sumamente habitual en la etnografía, que impone al relato contenidos que hasta cierto punto determinan la crónica de lo que sucedió en realidad.

Geertz admite que al comienzo los nativos los trataban con una especie de “estudiada indiferencia” y parecían mirar a través de ellos, como si no existieran. El y su mujer eran, para los balineses, “no personas” y “hombres invisibles”. Hay algo de estereotipado, tieso y ficticio en ese relato. Para Crapanzano, existe una inconsistencia entre la “no existencia” a que se vieron relegados los Geertz y la “indiferencia artificiosa” afectada por los balineses; la insinuación es que estas caracterizaciones son sólo recursos literarios introducidos por Geertz con alguna finalidad retórica, para dramatizar el sentido de lo que vendría luego.

En algún momento todos los balineses se alborotan y gritan a coro que viene la policía (“¡Pulisi, pulisi!”) en lo que acaso sea la única expresión local que se pone en boca de los nativos, como lo ha señalado Dennis Tedlock. Las riñas de gallos, como la que se estaba gestando, se supone están prohibidas en Bali. Ante la estampida de los nativos, los Geertzes huyen con ellos, como estableciendo una conexión de complicidad. De más está decir que se ganaron la simpatía de los locales, que dejaron de mirarlos como si fueran transparentes⁴.

De pronto (nota Crapanzano) la mujer de Geertz desaparece del panorama, es eliminada para siempre de la narración. Su desaparición había sido preanunciada antes, cuando Geertz escribe que él y su mujer eran tratados por los balineses como “*hombres invisibles*” ¿recuerdan?.

⁴ Este episodio ha sido comentado con mucho más detenimiento del necesario por George Marcus (1998: 105-131) en un capítulo crepuscular y decadente de *Ethnography through thick and thin*. Como de costumbre, no queda claro si está a favor o en contra; o en tal caso, de qué.

La elisión de la señora Geertz le parece al crítico emblemática de una decisión arbitraria, como las que se encuentran muchas veces en las mismas interpretaciones⁵.

El juego de jerarquías es implacable. En los párrafos iniciales de “Juego Profundo” Geertz y su esposa se representan como individuos. Los balineses definitivamente no. En todo el ensayo los balineses se manifiestan no como sujetos individuales, sino como un colectivo reminiscente (si no de los relatos de viaje más superficiales) sí, por lo menos, de los estudios de Carácter Nacional. Esto es verdad incluso de la forma de exponer las cosas: “Los balineses – escribe Geertz– no hacen nada de manera simple si lo pueden hacer en forma complicada”. Ante Geertz y su esposa practicaban un género de indiferencia “como sólo los balineses saben hacerlo”.

Lo más grave es que en el resto de artículo hay una confusión continua entre las interpretaciones de Geertz y las de “los balineses”. Sin ninguna evidencia, Geertz les atribuye toda clase de experiencias, significados, intenciones, motivaciones, disposiciones de ánimo. Por ejemplo, cuando el dueño del gallo ganador lleva el cadáver del gallo perdedor a su casa para comérselo, “lo hace con una mezcla de embarazo social, satisfacción moral, disgusto estético y júbilo de caníbal” (Geertz 1987:345).

No hay que dejarse arrastrar –prosigue Crapanzano– por la sensibilidad de Gran Guiñol de la escritura geertziana. Debemos preguntarnos ¿sobre qué base atribuye Geertz a los balineses esos sentimientos, cualquiera sea su significado? Además, a qué balineses en concreto se los atribuye? ¿a todos? ¿a algún balinés en particular? A todas luces, el objetivo de Geertz es tornar vívido el momento que describe; pero el problema es que, además de eso, él pretende estar poniendo al descubierto el tejido de los significados subjetivos.

De buenas a primeras, “como sacando un conejo de la galera”, Geertz declara de improviso que la riña de gallos es una forma artística, interpretada por él en términos de la estética occidental. La riña de gallos deviene una forma de arte que articula la experiencia cotidiana (la experiencia de la jerarquía) y la torna más perceptible. Asimila luego la riña de gallos con *El Rey Lear* y con *Crimen y Castigo*. La pregunta que se hace Crapanzano es: ¿quién está, históricamente, en posición de apreciar esas construcciones interpretativas? ¿Los balineses, o, como parece más probable, Geertz y sus cultos lectores, a partir de los nexos de complejidad que se han establecido con anterioridad?

Geertz ignora por completo –observa Crapanzano– el hecho de que esas formas literarias están culturalmente marcadas como tragedia y novela, respectivamente, es decir, como ficciones para ser leídas en cierta forma, y en última instancia, para ser leídas. En ninguna parte Geertz ofrece prueba alguna de que la riña de gallos esté marcada de la misma forma para los balineses. Lo cierto es que para los balineses las riñas de gallos son ante todo riñas de gallos, antes que imágenes, ficciones, modelos o metáforas. Nada indica que estén marcadas como estas categorías, aunque por cierto puedan ser leídas como tales por alguien para quien las imágenes, las ficciones, los modelos o las metáforas tengan valor interpretativo. En último análisis, habría que averiguar el estatus de los equivalentes balineses de esas construcciones

⁵ Crapanzano remite a sus propias críticas sobre los trabajos marroquíes de los Geertz y al review de Jonathan Lieberman (1983) a propósito de *Conocimiento Local*.

occidentales, si es que esos equivalentes existen. Y habría que averiguar si, por ejemplo, “las riñas de gallos balinesas son inquietantes”, para quién verdaderamente lo son.

Hacia el final del ensayo, Geertz compara las riñas de gallos con un texto, “una historia que los balineses se narran a sí mismos”, “un metacomentario”, que es una forma de decir algo sobre algo; este metacomentario requiere que el antropólogo penetre en él de la misma forma en que un crítico penetra en el significado de un texto (1987: 370). Pero un texto es un producto histórico y cultural sumamente peculiar; más aún un texto que es como una novela o una obra de teatro. Crapanzano no cree ni en la prolijidad ni en la eficacia de la metáfora del texto: por más que ciertos críticos refinados sepan muy bien que se trata de una abstracción – observa– si hemos de ser sinceros la fuerza de la metáfora descansa en el carácter concreto y tangible de los textos.

Crapanzano se confiesa estupefacto: ¿cómo puede hablarse de un significado para un texto cultural? ¿cómo puede todo un pueblo compartir una única subjetividad? ¿No hay diferencias entre los distintos textos, comentarios, metacomentarios, dramas, y, en suma, entre las distintas vidas? ¿Ha abandonado Geertz las distinciones analíticas que caracterizan, para bien o para mal, a su propia civilización? Para Crapanzano, sin duda alguna, las metáforas abstractas y descoloridas de Geertz subvierten (distorsionan, falsean) tanto su descripción como sus interpretaciones. Su mensaje, simplemente, no le convence: cargo gravísimo para una retórica cuya eficacia se mide por y sólo por su capacidad de persuasión.

Crapanzano cree que, a despecho de las pretensiones hermenéutico-fenomenológicas, no hay en los escritos de Geertz comprensión del nativo desde el punto de vista nativo. Sólo se construye una comprensión de un punto de vista construido de nativos también construidos. Geertz no ofrece ninguna evidencia especificable para sus atribuciones de intencionalidad, para sus afirmaciones de subjetividad, para sus declaraciones de experiencia. Las construcciones de Geertz parecerían no ser más que proyecciones (o confusiones) de su punto de vista, de su subjetividad, sobre la pantalla proyectiva de un nativo abstracto. Crapanzano observa que Geertz nunca nos presenta una relación yo-tú, un diálogo cara a cara a propósito de la lectura de los presuntos textos. Sólo se nos muestra una relación yo-ellos, en las que incluso el “yo” desaparece, reemplazado por la voz de una autoridad invisible y omnisciente.

Por añadidura, en los ensayos de Geertz lo particular desaparece en el interior de una construcción general (esta va a ser también, en parte, la crítica de Vincent Pecora). Las performances individuales se funden en una generalidad construida, ideal, platónica, de “la riña de gallos”. Lo llamativo es que aún cuando Geertz debió presenciar muchas riñas de gallos, nunca describió una riña de gallos específica. A pesar de la preocupación declarada de Geertz por el punto de vista de los nativos, su ensayo es menos una disquisición sobre la riña de gallos balinesa (objetiva o subjetivamente comprendida) que una lectura o interpretación ejemplar, paradigmática, de hechos culturales arquetípicos.

El análisis de Geertz es (o pretende ser) ejemplar. Su significación definitoria no es moral, sino metodológica, y se juega en favor de la hermenéutica. Pero esta hermenéutica es fraudulenta: se disipa en favor de una retórica que impregna un discurso literario infinitamente alejado del discurso indígena en que dice originarse y al que afirma traducir. Queda la sospecha entonces, concluye Crapanzano, de que su objetivo no es el objeto de investigación sino el método, a través del cual sólo se busca reafirmar, de la manera más convencional, la autoridad del autor.



Bali, 1996 – El crematorio de un brahmán

La crítica de Crapanzano se aviene a ser complementada con la narración de mi propia experiencia en una aldea balinesa no muy alejada de Tihingan en 1996. Yo estaba asistiendo al crematorio de un brahmán, una verdadera fiesta popular con elementos tradicionales, por cierto, pero también con tecnología de punta en materia de compresores para encender el fuego. Había llegado a la aldea pocas horas antes y los nativos (si hemos de llamarlos así) me miraban ... pues, como a un hombre invisible. Pero el encanto del exotismo se quebró de inmediato. Un nativo me espetó en casi perfecto inglés el “Where are you from?” de rigor. “Argentina”, contesté, pues es así más o menos como se pronuncia en Bali y porque en la comunicación intercultural conviene omitir las preposiciones. La respuesta que siguió fue la más predecible en este mundo globalizado: “¿Argentina? Maradona...”. Los balineses circunstantes, lamentablemente no en coro como en *Deep play* o en las películas de Monty Python, pero sí de a uno, fueron aportando sus granos de arena: “Batistuta”, “Ortega”, “Piojo López” y luego otros nombres de los que yo, indigno de mi patria, no había oído hablar jamás. Así fue como se estableció el *rapport*, sin necesidad de invisibilizar a una Señora Geertz, de sumergirme émicamente en el corazón de las tinieblas, o de llamar a la policía.

Si la crítica de Crapanzano y otras semejantes se basa en la falta de afinidad entre los trabajos interpretativos concretos de Geertz y el proyecto hermenéutico, la que ahora sigue se funda en la concomitancia entre ciertas actitudes metodológicas de Geertz y las que son propias de la etnografía “realista” más convencional. Es que, efectivamente, el “realismo etnográfico” habrá de ser, para los posmodernos, la marca y el vicio de origen del positivismo antropológico. En un breve artículo titulado “Definitive Geertz” el antropólogo canadiense Graham Watson (1989) señala que a pesar del compromiso de Geertz con una visión de la etnografía “esencialmente contestable”, el texto de su ensayo más famoso (una vez más, el que versa sobre la riña de gallos en Bali) es *realista*: es decir, presupone una realidad independiente de la descripción que se hace de ella, y orienta al lector hacia una lectura única y carente de problematicidad.

En otras palabras, Geertz elicitaba una lectura singular (o sea, genera una reseña definitiva) persuadiendo al lector de que él es un guía digno de confianza a través de una realidad a la que él ha tenido un acceso privilegiado: él ha sido, después de todo, un testigo de primera mano, y nadie puede negar que sea un observador experto. Watson observa que cualquiera sea la

opinión de Geertz sobre la ciencia social convencional, el ensayo geertziano se ofrece con la habitual parafernalia académica de introducción, notas al pie y apéndices bibliográficos. El autor evidencia el dominio acostumbrado de la literatura relevante, deplora las lagunas en las obras de sus predecesores e insinúa que él sabe mucho más de lo que puede consignar en el espacio disponible. Invoca a la ciencia (once veces en “Thick Description”), expresa precauciones metodológicas y demuestra familiaridad con el campo temático bajo estudio.

A Geertz no parece ocurrírsele que los hechos son tanto un producto de procedimientos interpretativos como lo son las interpretaciones. Por el contrario, él preserva la distinción convencional entre las interpretaciones y los hechos llanos, y más aún, se dedica de lleno a disfrazar sus interpretaciones de “hechos incuestionables” [sic] o de “datos exactos y confiables” [sic].

Es verdad que muchas veces el propio Geertz niega la noción de “simples hechos”; pero como lo ha demostrado Kevin Dwyer en *Moroccan Dialogues*, esta negación es puramente formulaica y corre de bocas para afuera. Geertz reconoce que el rol del teórico es constructivo, pero a nivel de la observación local, nunca ha sido (o nunca ha fingido ser) más que un registrador u observador pasivo. Indicio de esto mismo es el uso de lo que Dan Sperber ha llamado “discurso libre indirecto”, en el que la autoría de las observaciones se deja sin especificar, de modo que el lector ya no puede saber si lee un resumen de afirmaciones de los informantes, conclusiones analíticas del autor o una combinación de ambas.

Dice Watson que el medio por excelencia que Geertz despliega para limpiar los datos de la contingencia de su construcción consiste en postular un orden que debe descubrirse. El orden, es, por supuesto, el resultado de la acción de ordenar; pero en “Deep Play” abundan las referencias a estructuras, tipificaciones y comunes denominadores dispuestos en un presente atemporal. El orden parecería ser para Geertz una propiedad inherente al mundo; uno de los objetivos de la antropología –escribe– es “descubrir el orden natural en la conducta humana”.

Pero ese orden, según Geertz, está oculto: la riña no es verdaderamente entre gallos, sino entre hombres. Cada revelación de una realidad oculta es al mismo tiempo revelación de la ignorancia del lector y de la forma en que éste depende de la experiencia de Geertz. El efecto de quitar las indicaciones reflexivas sobre el modo en que se han construido las interpretaciones consiste en negar el rol del autor en la construcción de la realidad que reporta. La maniobra borra todas las huellas. Esta negación, según Watson, podría llegar a ser consistente con una escritura etnográfica convencional, pero se halla en contradicción con el programa declarado de la antropología interpretativa, que había jurado ser visceralmente reflexiva.

Para Watson, en síntesis, las interpretaciones geertzianas sólo son contestables nominalmente. Mientras Geertz proclama que las interpretaciones etnográficas en general son “inherentemente inconclusivas”, se asegura que las suyas propias reduzcan todas las lecturas posibles del texto cultural a una sola. El lector, a fin de cuentas, no dispone de ninguna información que le pueda servir para fundar una interpretación distinta. Al preservar la distinción entre los hechos brutos y las interpretaciones contestables, la etnografía de Geertz no hace más que alimentar los intereses del género realista al que presuntamente está llamada a suplantar.

El antropólogo inglés Jonathan Spencer (1989) ha hecho público un pronunciamiento similar al de Watson, aunque plasmado en palabras algo distintas. Dice Spencer que Geertz ignora fundamentalmente dos cosas: que la interpretación misma puede ser situada socialmente, y que diferentes formas de vida varían en la clase de interpretaciones que pueden o deben reci-

bir. Un buen antropólogo debería permitir a sus lectores captar las diferencias entre dos o tres versiones distintas del asunto (entre ellas las de los propios interesados), diferencias que se puede esperar correspondan a los diferentes propósitos y objetivos de los interpretantes. Esto es precisamente lo que Geertz nos niega: en sus escritos etnográficos, en especial en los más recientes, hay cada vez menos espacio para que los lectores manifiesten su aquiescencia o su desacuerdo y para que tracen sus propias conexiones.

La estrategia característica del modo geertziano consiste en basarse en una metáfora (el estado como teatro, la riña como texto) y luego sustentarla a través de *flashes* descriptivos, antes de culminar en una especie de tempestad de adjetivos. Por ejemplo:

Cualquier forma expresiva vive sólo en su propio presente, el que ella misma crea. Pero aquí ese presente se dispersa en una cadena de relámpagos, algunos más brillantes que otros, pero todos ellos desconectados, como ‘cuantos’ estéticos. Sea lo que fuere lo que dice la riña de gallos, lo dice a borbollones (1973: 445; 1987: 366).

Lo que es difícil de imaginar es la clase de evidencia que puede venir al caso para sustentar interpretaciones como éstas. Dice Spencer:

¿Cuál es, se pregunta uno, el equivalente balinés, para los ‘cuantos’ estéticos, y qué clase de afirmaciones, qué explicaciones de informantes, qué entradas en una sudorosa libreta de campo, pueden haber sido sintetizadas en lo que Geertz presenta? (1989: 148).

Spencer conjetura que Geertz respondería, sin duda, que lo que interpretamos no son hechos, sino ya en sí mismas interpretaciones. De acuerdo. Pero sería una gran gentileza de su parte consignar cuáles son las fuentes de una construcción interpretativa en particular. La idea de que no hay línea divisoria entre los hechos y las interpretaciones puede ser una excusa muy útil para el ejercicio de cierto estilo literario; pero el estilo en cuestión presupone una lectura pasiva. Tómalo o déjalo: las interpretaciones de Geertz son productos terminados, en los que se impide al lector construir su propia versión de la trama.

Geertz traiciona a sus inspiradores tanto como engaña a quienes le siguen de buena fe. La idea original de Ricoeur a propósito de interpretar un fenómeno como un texto enfatizaba que siempre debía ser posible ponerse a favor o en contra de una interpretación, confrontar interpretaciones, arbitrar entre ellas y buscar un acuerdo, aunque ese acuerdo estuviera de hecho fuera de alcance. Estas posibilidades quedan anuladas en la escritura de Geertz, porque él insiste en ser al mismo tiempo el autor del texto que es Bali y su intérprete. Lo que Geertz interpreta son sus experiencias. La ironía –concluye Spencer– es que el más hermenéutico de los antropólogos adopta una práctica literaria que cierra el círculo hermenéutico, limitando el acceso de sus lectores a lo que él quiere interpretar por sí mismo. De más está decir que otros autores, como Silverman (1990: 136), Roseberry (1982) y Marcus (1986: 179) han dejado constancia de la misma aprehensión, sumada a una condena de la reificación geertziana de los significados culturales.

Con la crítica watsoniana terminamos con el tratamiento de las objeciones opuestas a Geertz desde la perspectiva de la propia antropología interpretativa. Toca ahora recorrer las que se han formulado desde fuera de la antropología para pasar luego a anotar las nuestras.

c) Críticas extradisciplinarias

En un artículo titulado “The Limits of Local Knowledge”, publicado alrededor de 1987-88, el historiador intelectual y teórico literario Vincent Pecora realiza una prolija crítica de los aspectos políticos escondidos en los ensayos de Clifford Geertz. Los contenidos de esa crítica política no nos interesan por ahora, pese a que revela una estremecedora fachada de anestesia política, acaso de hipocresía; lo que sí importa rescatar son los cuestionamientos de orden metodológico referidos, una vez más, a la forma en que la etnografía geertziana construye sus interpretaciones.

El énfasis de Pecora se sitúa alrededor de lo que Geertz caracteriza como “conocimiento local”, y que ha venido a ser la idea sucesora y complementaria de la “interpretación densa”, fundada diez años antes. De lo que se trata en el marco del conocimiento local (coetáneo de esa suprema cobardía epistemológica que ha dado en llamarse “pensamiento débil”) es de superar la ilusoria tranquilidad de reducir complejos datos etnológicos a fórmulas del tipo “la explotación de las masas” o “la lucha de clases”⁶. Este programa ya había sido expuesto en el ensayo inicial de *La Interpretación de las Culturas*, recuperando los principios del particularismo, bajo la doble consigna de la inferencia clínica y la generalización en el interior de los casos.

La estrategia del conocimiento local constituye, en definitiva, una promesa de mayor especificidad, una renuncia a las perspectivas totalizadoras, la convicción de haber hallado al fin una forma no reductiva de relacionar lo innato del ser humano con las vicisitudes de la conducta particular. Hay una curiosa simetría entre Rabinow y Pecora; lo que le preocupa a éste no son tanto las ideas antropológicas de Geertz, a las que no analiza como tales, sino la influencia que el pontífice del interpretativismo ha tenido en las corrientes de la “nueva historiografía” y en la crítica literaria (Jonathan Goldberg, Stephen Greenblatt), asumiendo de oficio la representación de la antropología.

Pecora se refiere una vez más a la conocida interpretación de la riña de gallos como sustitutiva y emblemática de las luchas entre los hombres. La interpretación de Geertz tal como Pecora la reinterpreta (al igual que en la lectura de Crapanzano) subraya sentidos que son más evidentes para el lector inglés que para quien se lleva por traducciones: “cock” es el término familiar con que se hace referencia a los genitales masculinos. “Cockfight” es, desde el inicio y literalmente, tanto “riña de gallos” como “contienda de penes”.

Para Pecora resulta inaceptable ocultar los procesos que realmente importan bajo el manto de la semiosis cultural, como si Geertz escogiera (por ejemplo) la riña de gallos no tanto como proyección y símbolo de los conflictos humanos, sino como oportuno sustituto metodológico del análisis de la interacción social. En el análisis geertziano hay –dice Pecora– una excesiva transgresión de los órdenes de experiencia, al punto que es casi imposible decidir qué clase de experiencia podría *no* constituir una especie de semiosis cultural. Hacia el final de “Juego Profundo” la interpretación geertziana acaba convirtiéndose en una especie de freudismo im-

⁶ Sin pretender enmendar lo que aduce Pecora, diríamos que el objetivo de Geertz quizá no sea tanto el de evitar incurrir en esas formas ocasionales, como el de aniquilar esos contenidos en particular.

plícito, lo cual no alcanza para cumplir las promesas hechas en nombre del conocimiento local.

Pecora aduce que en las interpretaciones de Geertz existe una clara tendencia (defendida en nombre de una mayor concreción, de una atención hacia los detalles particulares y de la evitación de las totalizaciones esencialistas) hacia conclusiones más bien abstractas, genéricas y sobre todo ahistóricas. Se desencadena así una paradoja, que Pecora no se cansa de subrayar: lo que parecería valioso o significativo en el proyecto de la semiótica cultural tiende, en los hechos, a reducirse a una mayor abundancia de abstracciones antropológicas, sin que importen sus reclamos acerca de haber alcanzado una mayor especificidad.

Una de las críticas más sustanciosas al programa de la descripción densa procede del sociólogo Jeffrey Alexander (1989: 242-262). Lo primero que hace Geertz en su artículo sobre la riña de gallos, dice Alexander, es anunciar que no será culpable de interpretar la cultura a la manera reduccionista del funcionalismo, que la considera un reflejo de la estructura social. En su modelo, el análisis de las formas culturales se moverá lejos de un ensayo de paralelismo con la disección de un organismo, la diagnosis de un síntoma o el ordenamiento de un sistema. Prestará entonces atención a la acción, no al orden. Lo esencial será reconocer que Bali tiene un orden cultural y religioso, y que la riña de gallos está relacionada con él.

En este sentido, Geertz subraya que los hombres que llevan sus gallos a la riña intuyen que están tratando con “los poderes de las tinieblas”, que las riñas son sacrificios con cantos rituales y oblações para los demonios. Sin embargo,

Más allá de estas referencias tan poco desarrolladas, [...] no hallamos en este ensayo nada acerca del orden cultural dentro del cual descansa la riña de gallos. En verdad, Geertz rinde al sistema cultural un honor aún más breve que en el ensayo sobre ideología. En cuarenta y pico de páginas, su comentario temático acerca de la cultura balinesa está limitado a una nota al pie ([Geertz 1984], pág. 367, n.34) (Alexander 1989: 259).

Por otra parte, Geertz compara la riña de gallos con una forma artística, un medio de expresión (una ficción, una metáfora, una alegoría) que infunde una forma dramática a la vida balinesa. La riña “recoge los temas” de la cultura balinesa, “impone sobre ellos una construcción [...] los vuelve visibles, tangibles, concretos”, “los ordena en una estructura abarcadora”. Ahora bien ¿qué es esta estructura?, se pregunta Alexander. Geertz por cierto no lo dice, pues de hacerlo estaría demasiado cerca de ordenar un sistema o descifrar un código, dos cosas que había promerido no hacer. Lo más cerca que está de discernir un orden es cuando propone diversas letanías de listas indeterminadas. Alexander encuentra por lo menos tres:

- (1) “En la riña de gallos, el hombre y la bestia, el bien y el mal, el yo y el ello, el poder creativo de la virilidad excitada y en poder destructivo de la animalidad desatada, se funden en un sangriento drama de odio, crueldad, violencia y muerte”.
- (2) [La riña de gallos] recoge estos temas: muerte, virilidad, furia, orgullo, pérdida, beneficencia, azar”.
- (3) “Inspirándose en casi todos los niveles de la experiencia balinesa [la riña de gallos] une temas: el salvajismo animal, el narcisismo masculino, el juego competitivo, la rivalidad entre jerarquías, la excitación masiva, el sacrificio sangriento”.

Cada una de las listas, observa Alexander, contiene temas que las demás no contienen. Si una designa con precisión los temas recogidos por la riña de gallos, entonces las demás no lo hacen. Esta es la primera vaguedad. Pero hay otra, mucho más importante: se trata, simplemente, de que cada lista es sólo una lista. Y una lista no involucra una interpretación de los temas interactivos de la vida cultural (Alexander 1989: 259-260).

Hasta aquí, en fin, la línea roja que en la masa de un consenso creciente dibujan las críticas ajenas más relevantes, que en muchos sentidos recuperamos y hacemos nuestras.

d) Nuevos aportes críticos

Uno de los problemas metodológicos que afronta una crítica que quiere ser responsable, es el de delimitar lo que podría llamarse el blanco de las objeciones. Sin duda alguna, Geertz comparte muchas de sus debilidades más notorias con la generalidad de los autores interpretativos. Encontramos en él la misma ruidosa inatención hacia los propios usos técnicos y metodológicos, la misma actitud equívoca respecto de la pertenencia o del enajenamiento de sus propios recursos a la esfera de la ciencia, y el mismo simplismo excesivo hacia los presuntos parámetros de las ciencias naturales, como si de todo lo que se ha pensado en los últimos siglos no hubieran decantado métodos que valieran la pena, fuera de las bondades de una difusa interpretación. Ni siquiera las venerables técnicas de la antropología (la administración de entrevistas, la cartografía de los escenarios, los mapas de situación, la elicitación del parentesco, la identificación del status de los informantes, la determinación genuina del estado del problema) han dejado moralejas que para los interpretativos merezcan su lugar bajo el sol.

La interpretación misma en antropología jamás ha sido objeto de una justificación en serio, y su dilema nuclear pocas veces ha sido planteado con justicia: pues si la interpretación de un hecho cultural remite con plausibilidad a nexos significativos con instancias de la misma cultura, el hallazgo no calificaría como “interpretación” en absoluto, y si reenvía a experiencias exógenas probablemente sea infiel al contexto al que debiera ceñirse. Aunque las premisas y los enunciados del interpretativismo en general nos darían amplia apoyatura para el sarcasmo, aquí nos restringiremos a la figura de Geertz, procurando permanecer siempre en los lindes de un cuestionamiento interno. Por eso no capitalizamos cuestionamientos como el de Bloch, quien imputa culpa a Geertz por concentrarse nada más que en el discurso ritual, minimizando así los ámbitos igualmente importantes de la comunicación cotidiana o no ritualizada (Bloch 1977: 286). Cada quien, a fin de cuentas, elige cuáles han de ser los hechos relevantes que se han de constituir en encapsulaciones o símbolos concentrados de las realidades más amplias.

Dividimos nuestra propia crítica a la antropología geertziana en cinco puntos que se refieren (1) a la falta de documentación de los pasos que en su etnografía conducen de los hechos a las interpretaciones conclusivas, (2) a la caracterización falaz y sesgada que Geertz realiza de la peculiar forma de “inferencia clínica” asequible a los antropólogos, (3) a la ambigüedad y falta de estructuración de su idea de significado, (4) a la impropiedad sistemática de la comparación literaria, (5) a la falsificación de una tradición humanística que se confunde con su objeto y (6) a su prédica normativa en favor de metáforas que deben originarse, necesariamente, en el lado humanístico de la divisoria científica.

d.1) Las tentaciones de la interpretación infundada

Hemos visto que es posible cuestionar a Geertz desde muchos ángulos, y que no todas las críticas son gratuitas, conspirativas o meramente negadoras. Lo importante debería ser qué es lo que permanece como valioso y positivo del programa de la descripción densa y el conocimiento local después que se reconoce por un lado la necesidad de una ciencia interpretativa y por el otro la pertinencia, por lo menos parcial, de todos los cuestionamientos que ya se han revisado, y que sólo representan una muestra irrisoria de las críticas posibles.

Creemos que, a la luz de sus resultados en la investigación sustantiva del propio autor y de sus seguidores, el crédito actual de la antropología geertziana es exiguo; lo seguiremos creyendo hasta tanto alguien consigne al menos una interpretación debida a Geertz cuyo proceso constructivo, desde la selección de los datos hasta la consumación definitiva (pasando por el tratamiento de las hipótesis alternativas), resulte mínimamente aceptable según algún canon que alguien especifique y sea, al mismo tiempo, imposible de lograr en términos de las concepciones convencionales del método. No es que no haya nada valioso en las mil páginas que Geertz dio a la imprenta. El problema es más bien, parafraseando a Churchill, que *Geertz es un autor original e imaginativo, pero jamás simultáneamente*. Fuera de un estilo poderoso, lo que hay de nuevo en él no es tanto ni está sólidamente fundado, y los ocasionales aciertos no alcanzan a ser novedosos.

Que los declamados “significados” a los que nos lleva el método se agoten en el descubrimiento de analogías entre la riña de gallos balinesa y textos de Shakespeare o Dostoievski es, después de todo, bastante más pobre y más incierto de lo que logra materializar cualquier etnografía *emic* o *etic* conducida con un mínimo de sentido técnico y responsabilidad profesional. No hace falta, en suma, fundamentar una retorcida concepción “semiológica” que ignore metódicamente los laboriosos esfuerzos de la semiología concreta, ni abolir las exigencias reflexivas que debe imponerse todo método para llegar nada más que a esto.

La interpretación que Geertz consuma debería ser, a su vez, el fruto de un acto de comprensión significativa que diferencie claramente entre lo que puede alcanzarse mediante la descripción densa y las explicaciones científicas convencionales. Como lo ha demostrado Tim O’Meara, numerosas “interpretaciones” geertzianas son explicaciones en el sentido más convencional de la palabra: las riñas de gallos pueden hacerse “porque los funcionarios son corruptos”; él y su mujer fueron aceptados entre los balineses “por haber huido con ellos de la batida policial”; los dientes de los niños se liman “para diferenciarlos de las bestias”, etc (O’Meara 1989). Urge devolver a la etnología su memoria y su sensatez. No hay nada de peculiar en estas interpretaciones que las haga diferir de las que ha venido dando hasta hoy la antropología, que resulte intrínsecamente novedoso o que esté más allá del alcance metodológico de un periodista del *National Geographic*.

Después de dos décadas en las que el entusiasmo de las promesas se valorizó como si fuese grandiosidad de los hallazgos, el coro es unánime. Desde el punto de vista de los procedimientos que despliegan, no es difícil darse cuenta que las interpretaciones geertzianas en general carecen de sustentación empírica y de rigor metodológico. Hasta los antropólogos ideológicamente afines no han podido menos que tomar distancia de la arbitrariedad que las inferencias de Geertz desarrollan con afanoso automatismo. Parecería que el método de la descripción densa no consiste en otra cosa que en otorgar permiso a los seguidores del método

para desembarazarse del nexo que debe mediar entre las conclusiones a que se llega y las premisas de que se parte, para poder imponer las interpretaciones que se desean.

Casi todas las operaciones interpretativas de Geertz responden al mismo patrón de arbitrariedad caprichosa, presentada como interpretación perspicaz, revestida por un fastuoso oropel de juegos sintácticos y referencias cultas. No es casual que Rabinow, Crapanzano, Dwyer, Bourguignon, Shankman, Connor, Pecora, Spencer, Marcus, Roseberry, Foster y Watson, ideológicamente disímiles y hasta contrapuestos, hayan llegado por diferentes vías al mismo dictamen.

Veamos un ejemplo más de esas transgresiones, particularmente expresivo por hacer estallar su contradicción en páginas contiguas: respecto de la afirmación de Bateson y Mead de que los gallos son como “penes ambulantes”, idea relacionada con la concepción balinesa del cuerpo como segmentos separados, Geertz dice que él no posee “la clase de material inconsciente necesaria para confirmar o refutar esa curiosa idea”. Podría pensarse que esa última frase testimonia cierto escrúpulo metodológico. Pero no es así. Geertz consigna que tanto Bateson y Mead como Jane Belo se ocuparon de la riña de gallos tangencialmente, y que él, en cambio, se propone tratarla con mayor profundidad. Pero en la página siguiente olvida sus dudas metodológicas y sus juramentos de hondura, y sin que ningún material sustantivo lo apoye afirma lo siguiente:

Los gallos son expresiones simbólicas o magnificaciones del yo del dueño (el yo masculino y narcisista desde el punto de vista esópico) [...] Al identificarse con su gallo, el varón de Bali se identifica no sólo con su yo ideal o con su pene, sino también con las potencias de las tinieblas (1987: 345).

Para llegar a estas conclusiones ¿no se requiere acaso “material inconsciente” de la clase que el mismo Geertz afirmaba no poseer? Nótese que Geertz va incluso más lejos que Bateson y Mead, ya que en su interpretación los gallos no se identifican ya con “penes”, sino con “el propio pene”, el pene del dueño. Cualquier psicoanalista honesto trataría al menos de justificar esa especificación.

Estas conclusiones reclaman un aparato metodológico que a todas luces está faltando: pues, si “la cultura es pública, porque los significados lo son” (1987: 24, 26) ¿cuál es el nexo entre la psicología individual y las representaciones colectivas que autoriza a hablar de las manifestaciones simbólicas de una sociedad como si fueran proyecciones de la psiquis de un solo sujeto? ¿Por qué Geertz exige material de apoyo empírico a las generalizaciones de otros estudiosos, mientras que él se arroga el privilegio de sustentar ciertas ideas (incluso muy parecidas a las que refuta) sin aportar ninguna prueba?

La arbitrariedad de Geertz, lo que Linda Connor caracteriza como “inconsistencia entre sus datos y sus conclusiones”, lo que para Foster constituye un “camino oscuro” y lo que para Crapanzano Geertz saca de la galera, asoma también repetidas veces bajo la forma, más flagrante, de la contradicción consigo mismo. Ya mencionamos las caracterizaciones contradictorias del trance balinés, señaladas por la misma Connor; habría que agregar a ese caso el que acabamos de comentar sobre la interpretación fálica de los gallos y unos cuantos más. Veamos unos pocos.

Es muy frecuente que Geertz afirme en un artículo lo que niega enfáticamente en otro. El caso que sigue es asombroso: en la página 39 de *La Interpretación de las Culturas* Geertz

deplora el uso antropológico de la ingeniería computacional (?) y de otras “formas avanzadas de pensamiento”, reputándolas de “alquimia”. En la página 51, por el contrario, pondera los avances de la cibernética y la teoría de la información, porque han dado a ciertas ideas de la antropología “una enunciación más precisa” y “un grado de apoyo empírico que antes no tenían”.

En diversos artículos, Geertz promueve abandonar los símiles mecanicistas en beneficio de las metáforas sacadas de las humanidades (1980b; 1983); en otro, afirma que la cultura se comprende mejor

no como complejos de esquemas concretos de conducta, [...] sino como una serie de mecanismos de control –planes, recetas, fórmulas, reglas, instrucciones (lo que los ingenieros de computación llaman “programas”)– que gobiernan la conducta (1987: 51).

Las contradicciones son tantas que invitan a ordenarlas en una tipología. Complementaria a ellas es la afición de Geertz a condenar a otros por pecados de los que él no está exento. En ocasión de comentar un texto de Mary Douglas, Geertz objetó la proliferación de metáforas desplegadas por esa autora con el objeto de ligar lo societario y lo individual. Para Douglas, dice Geertz,

la relación entre “pensamientos” e “instituciones” es vaga e inestable. El pensamiento “depende” de las instituciones, “surge” con ellas, “encaja” con ellas o las “refleja”. Las instituciones “controlan” el pensamiento, o les “dan forma”, las “condicionan”, “dirigen”, “influyen”, “regulan” o “construyen”. El pensamiento “sostiene”, “construye”, “sustenta” o “subyace” a las instituciones. La tesis tartamudea. [...] El método [de Douglas] deja el proyecto durkheimiano en el mismo punto en que lo había encontrado: a la deriva. Los comentarios, como señaló Gertrude Stein, no son literatura (Geertz 1987: 37).

Invitamos a releer las últimas páginas del ensayo geertziano sobre el juego profundo, donde las riñas de gallos “dicen algo acerca de algo” y constituyen “un cuento que los balineses se cuentan a sí mismos”, para constatar si juicios semejantes, tan insidiosos y apodícticos, responden a la básica mala fe del autor o a la incapacidad metodológica del interpretativismo para percibir en el ojo propio vigas mayores que la paja ajena.

d.2) Inferencia clínica y paradigma indiciario

Geertz afirma, por una parte, que el concepto de cultura que propugna es esencialmente un concepto semiótico; el análisis de la cultura ha de constituir, entonces, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en procura de significaciones. De inmediato estipula que para los antropólogos la empresa interpretativa consiste en una especulación elaborada en términos de “descripción densa”. Aquí viene el célebre ejemplo de los guiños, que revelan una compleja estructura multifoliada de significados. Este análisis (que se confunde sin solución de continuidad con dicha “descripción”) se asemeja a la tarea del crítico literario, pues en ambos casos lo que se persigue es desentrañar estructuras de significación.

Ahora bien: en opinión de Geertz, la tarea esencial de una teoría no ha de ser la de codificar regularidades abstractas, sino la de posibilitar la descripción densa; no generalizar a través de los casos, sino generalizar dentro de éstos. Generalizar en el interior de los casos se llama habitualmente, por lo menos en medicina y en psicología profunda, *inferencia clínica*. Una

inferencia clínica consiste en situar una serie de significantes presuntivos dentro de un marco inteligible (1987: 32-38).

Para contestar a esta postura hay que referirse a otras esferas de especulación, ideológica y formalmente emparentadas con la que acabamos de citar. Pocos años atrás, uno de los patriarcas de la semiótica, Thomas Sebeok, comparó en un pequeño libro muy apreciado la abducción peirceana con los métodos detectivescos de Sherlock Holmes. Mediante una prolija purga contextual, en que se excluyen las fundamentaciones lógicas que el propio Peirce otorga al concepto, Sebeok acaba caracterizando la inferencia abductiva como “la más sorprendente casi de las maravillas del universo”, “un privilegio divino”, “un relámpago” y “el más alto de los poderes puramente intuitivos”.

Sebeok no está solo en el paisaje de estas ideas. En una difundida compilación de artículos que celebran la “crisis de la razón” escribía Carlo Ginzburg, refiriéndose a la inferencia clínica, a la abducción, a las conjeturas detectivescas y al juicio de los expertos:

Se trata de formas de saber tendencialmente mudas (en el sentido de que [...] sus reglas no se prestan a ser formalizadas y ni siquiera dichas). Nadie aprende el oficio de conocedor o de la diagnosis limitándose a poner en práctica reglas preexistentes. En este tipo de conocimiento entran en juego (como se dice habitualmente) elementos imponderables: olfato, golpe de vista, intuición (Ginzburg 1983: 98).

Es innegable que el paradigma indiciario de Carlo Ginzburg, el pensamiento abductivo de Peirce y Sebeok y la inferencia clínica de Geertz son la misma cosa, aspiran a los mismos objetivos, fincan en la misma masa de equívocos; sus entrecruzamientos son innegables, aunque los propios autores no hayan advertido públicamente su convergencia y Ginzburg haya protestado cuando George Marcus quiso comparar sus ideas con las de Geertz. Los paralelismos son puntuales: la inferencia clínica-abducción-pensamiento indiciario es particularista, no responde a la estructura lógica de la deducción, se ejemplifica idealmente en la medicina, no puede enseñarse bajo la formas de un conjunto de reglas y está más o menos ligada al libre vuelo de la imaginación.

Pero esta coincidencia de los consensos no confiere a lo que se dice valor de verdad. Si algo es claramente mentira, es precisamente esto. La inferencia clínica es el primer tipo de proceso inferencial que ha sido formalizado y mecanizado, infinidad de veces, bajo la guisa de los llamados *sistemas expertos*. Un sistema experto es, en efecto, un programa de computadora que ejecuta inferencias basándose en indicios tan heterogéneos e imprecisos como las prácticas culturales que Geertz refiere. Existen docenas de sistemas expertos operando en hospitales, instituciones científicas y centros de desarrollo computacional, y hasta se han propuesto taxonomías para clasificar estos sistemas, que configuran una especie de proliferación desbordante. Todos los especialistas en diagnosis clínica han oído hablar de MYCIN, NEO-MYCIN, PIP, INTERNIST, CADUCEUS y otros programas computados que concentran, mal o bien, el saber sedimentado de los expertos.

Más aún: el proceso de elicitación del conocimiento de los expertos en diagnosis clínica y de otras variedades indiciarias de la inferencia es tan aburridamente mecánico, tan regular, que en las instituciones de avanzada ya no se realiza siquiera mediante entrevistas, sino utilizando sistemas de computación especializados (Guru, VP Expert, KES, etc). Estos programas se consiguen por pocos dólares en cualquier tienda de computación, se avisan por docenas en las revistas de Inteligencia Artificial o se intercambian por la web a través de redes *peer to*

peer. Lo que según Geertz y los indiciarios es o no es posible hacer en materia de cálculo intelectual y de comunicabilidad de la capacidad experta no responde a ninguna realidad conocida, no surge de un examen desapasionado de los hechos, no se inspira en ningún saber verosímil. Los pontífices interpretativos aseguran lo que se le antoja o lo que les conviene, descontando que quienes están propensos a adoptar sus ideologías les crearán a pies juntillas.

La Ingeniería del Conocimiento y el diseño rutinario de sistemas expertos refutan la pretensión oscurantista de nuestros estudiosos, por lo que haremos bien en no seguirlos hasta ese punto. El antropólogo que ignore esferas científicas tan amplias y tan activas puede que se exponga al ridículo en ambientes en los que estos elementos de juicio sean moneda común. La mudez de los expertos sólo es, bien mirado, sordez de los sabios interesados en formular métodos que, como la descripción densa geertziana o la *serendipity* de los antiguos, tal vez no convenga que sean replicables. Los elementos imponderables a los que se alude despiden el tufillo iniciático, el gesto Zen, que acompaña a quienes se creen depositarios de un talento interpretativo difícil de transmitir, por cuanto su saber no se conforma a un método. La *competence* indiciaria, en suma, es, según esta idea, prerrogativa de cierta clase de genios. Lo curioso es que entre quienes la sustentan nadie se ha tomado la molestia de verificarla: lo único que la mantiene en pie es un dictamen autoritario. Ante una platea a la cual, según los indicios, se presume tan ignorante como los que hablan sin mirar en torno, los portavoces del interpretativismo afirman sueltos de cuerpo que la inferencia clínica se caracteriza por atributos que poco tienen que ver con ella. O nos equivocamos de cabo a rabo, o en el imaginario interpretativo la realidad y la única verdad que reposa en ella han dejado de ser pertinentes.

d.3) Símbolo, significado y semántica

Si consideráramos el estatus de la semántica en el conjunto de la teoría del lenguaje, sus múltiples titubeos y sus portentosas lagunas, podríamos decir que un teórico que privilegia más los significados que otros aspectos de la sociedad, la historia y la cultura está trayendo a nuestra disciplina algo que se parece más a un problema que a una solución.

Ya es embarazoso que Geertz llame “semiótica” a una perspectiva que se ocupa de los significados, cuando el concepto, alrededor del cual ya se han establecido antes disciplinas centenarias, se refiere más bien a “signos” con respecto a los cuales la significación es uno de los aspectos posibles. Hay algo de falaz en la insinuación del descubrimiento de una esfera de significaciones que los antropólogos anteriores a él se habrían dado el lujo de desconocer. Hay mucho de superficial en creer, además, que a esa dimensión semántica se puede llegar sin costos metodológicos, mediante una hermenéutica que por otro lado nunca se caracteriza. En la profusión de significados el optimismo interpretativo siempre percibe beneficios para su causa, nunca dificultades para su método.

No es irracional ni positivista exigir que se especifique qué se quiere significar al hablar de significados. Que no se lo defina, si es que se desconfía de las definiciones; pero que al menos se lo acote para que no valga todo. El significado no es algo simple, ni transparente, ni el recurrir a él redundará invariablemente en una explicación satisfactoria; mucho menos en las interpretaciones monóticamente *etic* de Clifford Geertz, donde rara vez se encuentra un significado que pertenezca, documentadamente, al aparato conceptual de los actores culturales.

Por otra parte, es palmario que el significado nos remite (1) por el lado del sentido y la connotación, a toda la subjetividad, tanto a la del etnógrafo como a la de los actores estudiados;

y (2) por el lado de la referencia y la denotación, a todo lo objetivo o a todo lo real. Como lo plantearon hace ya sesenta años Ogden y Richards (1923), no está claro qué signifique el significado ni qué beneficios metodológicos aporte instaurarlo como objeto sin una cuidadosa cualificación preliminar. En la antropología geertziana, la articulación entre lo significativo y lo simbólico nunca se especifica; ambas nociones se dan por consabidas o se resuelven en una ejemplificación no analizada. En la revisión crítica de *Local Knowledge*, Lieberson sintetiza a este respecto una objeción que ha sido presentada por numerosos lectores sin llegar a cristalizarse en palabras. Dice Lieberson:

Nunca aprendemos realmente qué es para Geertz un símbolo, ni la forma en que las cosas adquieren valor simbólico o varían en intensidad simbólica; no digamos nada ya de la manera en que cambian los símbolos (o los sistemas simbólicos) o en que se vinculan a los aspectos más amplios de la existencia social (1983).

La afirmación que establece que los significados son proliferantes y multifoliados, y que los mismos signos exteriores, sutilmente modificados o contextualizados, son capaces de transmitir sentidos diversos, no es originaria de Geertz, ni es este estudioso quien ha propuesto la mejor estrategia para afrontar su muchedumbre y su variabilidad. Otros antes y después de él han captado la existencia del problema, y algunos lo han resuelto de una forma bastante menos inmovilizadora.

Recordemos que lo que Geertz afirma perseguir es un orden inherente a los fenómenos, un modo de estructuración, alguna regularidad, aunque fuere peculiar a un caso. El problema con el significado geertziano es que no está verdaderamente estructurado. En Bateson vamos a encontrar jerarquías de significaciones enmarcadas en tipos lógicos; en Mary Douglas los significados (aún los implícitos) se despliegan en una cuadrícula cualitativa; en Goodenough las denotaciones se ordenarán en árboles y matrices; en Turner veremos los significados apiñándose en polaridades bien definidas o, si forman parte de un proceso, escalonándose en una secuencia de etapas. En Geertz no hay ninguna estructura vertebrante; sus análisis no nos descubren el orden entre las significaciones parciales, ni el sistema que presuntamente forman por sí mismas, sino a lo sumo algún reflejo o correspondencia episódica entre cosas. Su conocimiento local es tan local que ni siquiera cubre los límites de un caso.

Contrariamente a la creencia de que la antropología interpretativa vino a traer un avance y una profundización inédita en el abordaje de los significados, lo único que percibimos en ella es un retroceso y una trivialización de la temática. En antropología podemos hablar del “significado” en dos estilos contrapuestos: el primero (que es el que escogió la corriente partidaria del análisis componencial) es problematizándolo de alguna manera concreta, lidiando efectivamente con él, tratando de desentrañar su anatomía interna y su disposición en campos de sentido, imponiendo un nombre y asignando un atributo a sus variables; el segundo (que es el que adoptó la antropología simbólica) consiste en renunciar a un abordaje formal y remitirlo todo a un orden de inexpresabilidades, libertades e incertidumbres, a una dimensión que sólo puede captarse en actitud estética, cuando no sentimental.

La primera estrategia es la más riesgosa, porque pone todas las operaciones metodológicas al desnudo; afronta la realidad con categorías definidas, y pronto se perciben sus reducciones, sus arbitrariedades y sus esquematismos. Como decía Weber, los modelos duros atraviesan la realidad vulnerándose. La segunda táctica es la más segura, porque reenvía aquello que pudiera resultar embarazoso a un registro que no es objeto de ninguna interrogación, aunque a

menudo se crea lo contrario y aunque las apelaciones rituales al “significado” (todopoderoso, determinante, incierto) llenen la boca de los humanistas. Tal vez sin advertirlo, la inflación geertziana del significado viola tanto la inclinación mayoritariamente a-semántica de la semiótica como disciplina constituida, como la exigencia interpretativa (plasmada en forma ejemplar por Gadamer) de la prioridad hermenéutica de la pregunta. En otras palabras, lo que hay en Geertz de semiología es prácticamente nulo, y lo que hay en él de hermenéutica se limita a una diseminación de citas inorgánicas.

En nuestro rastillaje en pos de ejemplos teóricos pertinentes a los efectos de su modelado computacional, hemos comprobado que las tendencias que más insisten en la primacía del significado son las que menos lo indagan atravesándolo con preguntas imaginativas, las que más se retraen ante la sola idea de cartografiar su estructura. A menudo se habla del fracaso del análisis componencial: fracaso taxativo, innegable, acaso vergonzante (Reynoso 1986). El estado de salud de las semánticas que entroncan en la antropología simbólica, en cambio, es menos fehaciente. Basta renunciar al método para obtener el beneficio de la duda, para que nadie advierta que el rechazo histérico y compulsivo de la formalización es, en cierto modo, la marca que señala el final de la búsqueda: algo así como un la forja de un yelmo que en el mejor de los casos no se pone a prueba para evitar que se rompa y en el peor ni siquiera admite procedimientos para ser probado.

Si hiciéramos un balance de los últimos diez o quince años de la disciplina, hallaríamos que es la antropología simbólica y sus derivaciones interpretativas las que menos respuestas han obtenido, porque han renunciado a plantear preguntas que pudieran vulnerarlas, metodológicamente hablando. Ni una sola de las formas de representación del conocimiento y/o del significado que hemos adoptado en los modelos informáticos desarrollados por nuestros equipos o de las que se pueda documentar su existencia proviene del simbolismo, por la sencilla razón de que él no ha propuesto ninguna. El simbolismo ha disfrazado de escepticismo y desapego hacia la ciencia lo que en realidad no pasa de ser miseria teórica, en un ocultamiento de una crisis intelectual más grave que la que según se dice sufre la ciencia formal.

Como los hechos no hablan a menos que los interroge una teoría, como los significados no proliferan a menos que actúe un método interpretante, no ha habido ninguna diferencia pragmática entre carecer de método y abstenerse de preguntar. El simbolismo no se dió cuenta que cuando proclamaba la primacía del significado y el triunfo de la sensibilidad estaba trazando un programa al que algún día se le exigirían resultados. Por más que se haya buscado disimularlo, fue el resonante vacío de significados aportados a la antropología por el estetismo (el fracaso metodológico de la *thick description*) lo que produjo, hacia mediados de los años 80, la situación que algunos han llamado “la crisis de la representación”. Ninguna otra tendencia estuvo en esos años lo suficientemente activa como para tener ahora que cargar con la culpa.

La falta de herramientas para abordar con algún provecho la dimensión de los significados acabó precipitando a las facciones más recalcitrantes del simbolismo en el rechazo filosófico de la representación y en la defensa de una “evocación” no representacional y por lo tanto inexpresable (Tyler 1986). Este rechazo filosófico es, como hubiera dicho Geertz, un gesto muy duro para una ciencia tan blanda. Reivindicamos por consiguiente las formas convencionales y “suicidas” de la representación, teóricamente marcadas por un paradigma que interroga a la realidad en forma oblicua, resignándose a la parcialidad. Asumimos, en defini-

tiva, que la representación sigue vigente, hasta tanto la demostración de lo contrario alcance cierto rigor y verosimilitud o hasta que alguien invente una ciencia mejor; una ciencia que no se agote, como la simbología geertziana, en el vaciamiento metodológico (tanto más amenazador cuanto más inconfeso), o, como la evocación tyleriana, en el vaciamiento de todo lo que el vaciamiento anterior pudo haber dejado en pie.

d.4) La impropiedad sistemática del símil literario

Como complemento a nuestro capítulo crítico sobre los “significados” perseguidos por la antropología interpretativa, no podemos sino recusar formalmente el uso casi mandatorio de analogías literarias que Geertz y otros detrás suyo promocionan e instrumentan. Trazar un paralelismo entre la riña de gallos balinesa y una novela de Dostoievski o una obra teatral shakespeareana (textos excesivamente emblemáticos, por otro lado, como si se tratara de una parodia estereotipada de la cultura culta o de una concesión pedagógica) es un acto interpretativo que se funda en una constelación de supuestos y que desata un tropel de consecuencias que ningún geertziano parece haberse detenido a examinar.

- a) En primer lugar, el hallazgo de símiles literarios que hagan las veces de signos analógicos para tornar más inteligible la conducta extraña está sujeto a una infinidad de contingencias. Nada garantiza que *deba* existir una equivalencia literaria para cada rasgo o conjunto de rasgos relevantes de la conducta humana. Existe un inmenso riesgo de distorsión cuando se hace preciso hallar el símil en el universo de lo que los literatos escribieron, tal como accidentalmente ha llegado a ser. La descripción, densa o fina, se debe realizar forjando conceptos, de ser preciso, y no explotando parecidos más o menos forzados, siempre sospechables de estar al servicio de las insinuaciones de erudición a las que parecemos tan propensos. Por otra parte, desde Nelson Goodman (1972) se sabe muy bien que las similitudes y analogías no son propiedades objetivas de las cosas, sino construcciones que cada quien articula a su voluntad. En otros términos, cualquiera puede probar la similitud de dos o más cosas cualesquiera con un poco de imaginación. Incluso antropólogos poco dados a la reflexión epistemológica de esta clase, como Mary Douglas (1998) han debido reformular buena parte de sus posturas.
- b) En segundo lugar, es ostensible que un símil culto es estructural y sustantivamente atroz como concepto analítico. Los límites en que se inscribe la significación de una obra literaria son difusos y móviles. Ninguna obra, episodio o personaje literario es susceptible de equipararse miembro a miembro a ninguna instancia de la conducta cultural humana, sea afín o exótica: las que nos resultan más familiares, sin duda, se encuentran sobredeterminadas por connotaciones, valores y preferencias anímicas, en tanto que las que no lo son (por definición de los propios principios hermenéuticos) son incapaces de introducir ninguna comprensión adicional. En ambos términos de la comparación subsistirán, además, excedentes de significado que no hallarán pareja en la correspondencia. Aún cuando pueda aceptarse que una riña de gallos es en cierto sentido como *Macbeth*, habría que afinar la sugerencia bastante más; pues, de no ser así, la heurística interpretativa o bien nos llevaría a una generalización tan gruesa como “una secuencia de vida es como un drama”, o a una precisión tan espuria que nos obligaría a preguntarnos cuál es el análogo balinés de Donalbain.

- c) En toda tradición cultural la literatura se concentra en torno de determinados arquetipos y desatiende otras simbolizaciones susceptibles de ser elucubradas. Se nos ocurre que *la comparación literaria es sistemáticamente impropia*, pues la distribución de atributos en uno de los dos conjuntos de referencia es, frente al otro, aleatoria, sesgada, discontinua y grumosa. Aún una familiaridad profunda con todos los géneros, obras y autores no redundaría en un emparejamiento del espacio interpretativo suficiente como para hacer del término literario de la comparación una matriz analítica adecuada. Siempre existirán rasgos culturales de la alteridad para los que nuestra tradición carezca de signos; el propio relativismo de Geertz, al que apela cuando le conviene, se basa en esta idea (cf. Geertz 1984).
- d) Por último, es un hecho que en Occidente faltan géneros literarios enteros; basta pensar en el teatro Noh, en el Kabuki, en el Haiku o en el Campu para intuir la extensión de los territorios que no hemos explorado. Buscar en Occidente el depósito de símiles (como estamos condenados a hacerlo si ellos han de ser la clave familiar de nuestra hermenéutica) encubre la suposición etnocéntrica de la suficiencia de uno de nuestros registros experienciales (no concebido tampoco con ese objeto) como espejo y como límite de todas las formas imaginables de conducta humana. A esta altura, ya no se sabe si la misión de la antropología es, como decía Geertz, ampliar el registro de la experiencia humana, o mutilar experiencias irreductibles para que encajen en una horma gastada.

Es imposible reprimir la idea de que la distorsión introducida por un simil estetizante puede llegar a ser varios órdenes de magnitud más drástica y más amplia que el esquematismo que, ante el mismo fenómeno, introduciría el uso de modelos formales. Pero aunque las mutilaciones sean iguales, hay entre ambos estilos de investigación una diferencia que en nada favorece a la postura interpretativa: las ciencias formales saben que reducen la realidad y que la afrontan con esquemas rígidos, de aristas secas. La rarefacción de sus modelos es en el peor de los casos una pérdida calculada que, en su abstracción, se compensa con alguna ganancia descriptiva, explicativa o (¿por qué no?) interpretativa. La distorsión en el campo de las analogías estéticas, por el contrario, no puede ser elaborada *casi por definición*, pues lo estético es lo esencialmente inefable. También hay una diferencia abismal en lo que respecta al número de las herramientas disponibles: en la vertiente formal los recursos son innumerables, y están lejos de haber sido explorados con la suficiente intensidad para reputarlos infructuosos; en el campo interpretativo se nos quiere restringir a una sola posibilidad metodológica, que es la de la interpretación subjetiva como recurso y la analogía inverificable como resultado.

Para cualquier lingüista está claro que se traicionaría la fonética del chino si la anotáramos tan sólo con el repertorio del alfabeto español; para los geertzianos, en cambio, no hay traición semántica en afirmar que el signo que connota a una riña de gallos en Bali es una novela rusa o un drama inglés (lo mismo da), como si el lenguaje no pudiera articular significados nuevos, o como si esa no fuera en definitiva su propiedad. El esfuerzo del interpretativismo de leer los textos culturales en función de otros textos y de desplegar categorías vinculadas con la estética reproduce el método de los musicólogos del siglo pasado que escuchaban la música esquimal a través de Mozart o que dictaminaban, siguiendo a Jones, que la música china era estéticamente atroz. La antropología se constituyó derribando este género de adulteraciones; sería penoso que, por las razones que fueren, echemos a la mar tanto trabajo y volvamos, metodológicamente, a comenzar de cero.

d.5) La mixtificación de la tradición humanística

Cuando Geertz aboga por símiles extraídos de la tradición humanística como alternativa preferible al uso expresivo de las imágenes mecánicas, está simplificando y subvirtiendo la inmensa variedad de tradiciones humanísticas históricamente dadas, y confundiendo a su vez la criatura del humanismo idealizado que así construye con las virtudes de los diferentes objetos sobre los que las disciplinas humanísticas se han concentrado. Es así que en las interpretaciones geertzianas casi nunca vemos aplicada una conceptualización humanística cualquiera, porque toda la metáfora interpretativa se considera consumada apenas una riña de gallos o un estado despótico son puestos en los moldes de una novela o una obra de teatro. ¿Son las humanidades, entonces, el sitio en el que se originan los modelos geertzianos, o son más bien las obras literarias, las composiciones musicales o las realizaciones artísticas que aquéllas reclaman como sus objetos?

- Si se trata de las primeras, es evidente que su variedad ha sido emasculada en un ejercicio que se reduce a establecer una correspondencia ingenua: esta actividad cultural es como tal novela, esta otra me evoca el recuerdo de tal tragedia. Después de tanto aspaviento, esta asignación pueril es todo lo que las humanidades parecen inspirar. Los millones de páginas de discusión caliente escritas en nombre de la estética, de la historia del arte o de lo que fuere desaparecen por encanto, como si las vicisitudes y conceptos de las humanidades reales fueran inmateriales, o como si su grano fuera excesivamente fino. Los antropólogos que posan de sutiles se conforman con muy poco. Ni siquiera el trance de la tipificación constituye un problema interesante, porque Geertz siempre elige tópicos conceptuales clásicos (“novela”, “drama”) que se suponen cristalinos, sin individualidad histórica o cultural y no necesitados de definición.
- Si se trata de los objetos artísticos, se ha perdido entonces la noción del origen último de los mismos en la propia experiencia humana. ¿No es en la vida, en la condición humana y en la historia, al cabo, que la literatura tiene su génesis, sus motivos y sus esquemas? ¿Qué sentido fundante tiene volver a descubrir que la realidad se parece a una novela, cuando es aquélla la que posibilita los contenidos de la segunda? Y por otra parte, si el concepto mismo de generalización en el interior de los casos y la idea del conocimiento local constituyen, como se nos ha dicho, una negación a las generalizaciones, ¿que están haciendo en las páginas de estos libros esas referencias cultas a obras clásicas y universales? ¿No es contradictorio afirmar primero que las culturas viven en mundos idiosincráticos y diferentes, que sus significaciones no coinciden con nuestras palabras, para concluir después que en sus aspectos claves se parecen a cosas que compartimos todos y conocimos siempre? ¿Puede una pregunta que es un enigma auténtico tener una respuesta que es literalmente un lugar común?

Sea que el soporte de la idea de la interpretación sea una disciplina o un objeto disciplinar, en ambos casos Geertz olvida, convenientemente, que tanto el ejercicio del arte como el de su análisis se rigen por métodos y normativas (talleres literarios, conservatorios, escuelas de actuación, reglas constructivas, preceptos académicos, teorías, criterios para evaluar performances, tratados de armonía) que en su encarnación antropológica brillan por su ausencia, como si la amplitud ecuménica de la perspectiva eximiera de cualquier preceptiva concreta. El estereotipo geertziano (o turneriano) de las humanidades como el espacio de la discursividad pura encubre además el hecho de que cualquiera de las humanidades hoy en día albergan

técnicas de alta complejidad y modelos matemáticos que, como los *Tonnetz* neo-riemannianos y los *orbifolds* de Dmitri Tymoczko en musicología, se encuentran entre los artefactos más refinados y oscuros que se han desplegado en toda la ciencia. En el *fast food* humanista de Geertz y los suyos, en cambio, no hay nada de esto; sólo pensamiento débil. En el proceso interpretativo hay de todo menos rigor, y al no ser reflexivas las exigencias deja de ser posible reproducir en un estudio subsiguiente aunque más no sea el estilo exterior del simulacro.

Lo que hay al fin del camino de la interpretación es a veces una cosa y a veces la otra, metadisursos analíticos simples mezclados junto a nombres de obras clásicas complejas, porque a veces viene a cuento decir lo que decía Gertrude Stein, mientras que otras es preferible insinuar que el autor sabe disfrutar un cuarteto de Beethoven. Y ambos logros lo revisten de la autoridad suficiente como para que se abstenga por el resto de su vida de cualquier trabajo metodológico real.

d.6) La productividad de los símiles naturales

Tanto Geertz como Turner afirman que los símiles procedentes de las humanidades poseen un plus de adecuación del que carecen los modelos y metáforas extraídos de las ciencias naturales (Geertz 1980b; Turner 1974). Ninguno de ellos considera pormenorizadamente cuáles podrían ser las estructuras de la metaforización, las articulaciones sintácticas, semánticas o pragmáticas de la analogía, que posibilitan la comprensión de un campo en función de categorías pensadas para esclarecer otro, sea cual fuere el sentido en que históricamente hayan circulado las heurísticas. Lo que para Max Blak o Paul Ricoeur involucra delicadas elaboraciones, para ellos se resume en una estipulación monológica de un cuarto de página.

Detrás de esta refiguración del pensamiento social hay un conjunto de implícitos y de decisiones tomadas de antemano. Ni Geertz ni Turner justifican por qué las metáforas procedentes de las humanidades han de ser preferibles a las metáforas científicas, ni prueban que exista una diferencia formal significativa entre ambas clases de heurísticas, ni examinan casos conspicuos de extrapolación de modelos que todo científico bien informado debería conocer, a riesgo de que se presuma que vive en una torre de marfil.

La historia reciente de las ciencias y de la tecnología, a la que ninguno de estos autores ha prestado atención (contentándose con esgrimir un estereotipo global de “las ciencias naturales”) nos demuestra que la circulación de las heurísticas, analogías, modelos y metáforas no obedece a la provincialización que ellos imaginan. Algunos ejemplos bastarán para demostrar que la segregación de los símiles conforme a su procedencia disciplinaria es inadecuada y distorsiva, por cuanto lo que interesa de las analogías no es en ningún modo su contenido sustantivo (pues en tal caso no podrían siquiera extrapolarse) sino su estructura, su correspondencia puramente formal, la posibilidad de construir las mismas configuraciones de ideas y procesos a través de diversos dominios de aplicación.

Es sabido que la biología molecular tomó sus metáforas raíces de la lingüística estructural, lo cual permitió elucidar nada menos que el código genético. Recuérdense los intercambios entre François Jacob y Roman Jakobson, a principios de la década de 1970: bastó que se pudiera trazar una equivalencia formal o funcional entre la transmisión conceptual de mensajes lingüísticos y la transmisión hereditaria de mensajes genéticos (lo que en sí vendría a ser no más que una metáfora) para que la heurística comenzara a ser productiva. Independientemente de que la concepción del código que se tomó al principio no pudiera sostenerse con el paso

de los años en la disciplina de nacimiento, el caso es que una ciencia más bien dura como la biología se apoyó productivamente en concepciones construidas en una ciencia más blanda, como a pesar de las ínfulas de Lévi-Strauss sin duda lo es la lingüística. El resultado de este intercambio fue nada menos que el desciframiento integral del código de la herencia y una inflexión revolucionaria en la ciencia biológica que la llevó incluso más allá de las previsiones más optimistas (o de los augurios más pesimistas, según se considere). En neurociencia la reciente revolución debe tanto a técnicas de barrido de alta resolución en tiempo real como PET o fMRI como a la comprensión del papel de los neurotransmisores, cuyo papel se comprende en términos de información, por analogía con la comunicación humana.

Otro caso es aún más ilustrativo y nos toca más de cerca. La más resonante innovación en materia de estrategias computacionales para circuitos de control, servomecanismos, sistemas de producción, modelos de simulación, modelos generativos e inteligencia artificial en sentido amplio se denomina *algoritmo genético*. El nombre es capcioso, pues la cuna de este algoritmo no es la genética sino la teoría evolucionista, el mismo modelo adaptativo cuestionado y cuestionable que han abrazado numerosos antropólogos antiguos y contemporáneos (Diener, Nonini, Robkin, Carneiro, Service).

En este caso la extrapolación ha sido vehemente y deliberadamente metafórica: cualquiera sea su ámbito de aplicación, las decisiones estocásticas se equiparan con mutaciones, el ciclo de adopción de una estrategia y su aplicación equivalen a una generación, el éxito de la estrategia se identifica con la adecuación adaptativa y así sucesivamente. Las críticas que en principio podrían hacerse a estos excesos son un alboroto inútil. El algoritmo genético es uno de los principios más robustos entre los que se utilizan en computación reciente, independientemente de que la idea que lo inspira pueda haber sido objeto de crítica en su ciencia de origen. En materia tecnológica todo parece anunciar que la década del 90 será la de las redes neuronales, a despecho de que ellas se funden en una concepción fisiológica y anatómica que no se sabe a ciencia cierta si es descriptivamente adecuada. Uno de los últimos avances en materia de algoritmos de búsqueda, aprendizaje y optimización es el algoritmo cultural de Robert Reynolds, el cual constituye nada menos que un concepto antropológico rutinariamente utilizado en computación científica.

El uso de ideas psicológicas, antropológicas y lingüísticas en computación es mucho más frecuente e intensivo de lo que podríamos creer en estos tiempos de escepticismo metodológico. Además, ninguna disciplina origina sus metáforas, sino que en el giro infinito de los signos siempre las toma de otra parte. Toda la jerga computacional básica es imaginal y analógica: dígitos (dedos), campos, registros, marcos, paquetes, redes, filtros, máscaras, virus, caballos de Troya, árboles, matrices, archivos, índices, directorios, librerías, códigos, cajas de herramientas, servidores, estaciones, puertas, abortos, paletas, trampas, *displays* (exhibiciones), monitores, tablas, memorias, páginas, alarmas, ventanas, objetos, herencias, diálogos, menús, ratones, punteros. Después de Halliday se sabe que las ciencias y las matemáticas despliegan vocabularios en diversos “registros”: reinterpretao palabras preexistentes (conjunto, campo, columna), armando palabras nuevas con afijos viejos (retroalimentación), inventando términos (gas), forjando tecnicismos con raíces arcaicas (Halliday 1986: 254-256). La Ingeniería del Conocimiento, además, utiliza con frecuencia modalidades de representación pensadas por los psicólogos y antropólogos cognitivos, desde Goodenough y Tyler hasta Berlin y Kay, sin que les turbe gran cosa el hecho de que en las disciplinas originarias estén desacreditadas porque su fundamento es demasiado frágil o porque hay otras que funcionan mejor.

La vida tecnológica no tiende alambres de púa entre las disciplinas, como a los ideólogos del interpretativismo les gustaría que fuese; no hay un paisaje dividido, estanco, con la fealdad del lado de las máquinas y la belleza monopolizada por los artistas, como si no hubiera matemáticas imaginativas y artes rutinarias. Tal vez no esté de más señalar que la antropología simbólica en particular y la interpretativa en general no han aportado nada a este intercambio de metáforas (y por si no estuviera claro, de ideas) que surca la revolución tecnológica de nuestros días.

Los ejemplos de extrapolación de símiles podrían multiplicarse hasta el cansancio. Sólo es cuestión de abrir las revistas científicas y ver qué es lo que está sucediendo en ámbitos tan diversos como el diseño de fractales, la teoría de catástrofes, la neurobiología, la ciencia cognitiva, la sinérgica o la computación en general. Lo que cuenta, en suma, es la forma de la idea, no su disciplina de nacimiento. Exigir que las metáforas procedan de la divisoria humanista puede congeniar con las modas de la época, pero no hay ninguna razón de peso para establecer entre esas analogías y las que provienen de las ciencias naturales demarcaciones ontológicas tan poco sagaces, tan globales y tan poco respetuosas del trabajo ajeno y la inteligencia del lector.

En un sentido Geertz y Turner tenían razón: necesitamos nuevas metáforas; sólo que sería necio y arbitrario aceptar los crisantemos y espadas que proceden de la literatura y excluir, por motivos que distan de ser transparentes (o que a su pesar lo son demasiado), las numerosas y productivas metáforas libres que pueblan la práctica científica.

3. Conclusiones

Creo que esta compilación del marco crítico que se ha construido alrededor de Geertz, el fortalecimiento de ese marco y la consideración de sus propuestas en referencia a un contexto de situación y a una trayectoria, tornan de aquí en más dificultoso aceptar meramente las afirmaciones geertzianas como si fueran siempre consistentes con sus propios procedimientos o como si no tuvieran consecuencias metodológicas indeseables o indeseadas. Quien pretenda adoptar ese ideario de ahora en adelante hará bien en responder primero a objeciones como las consignadas, a riesgo de transformar el debate antropológico en un diálogo de sordos bastante menos refinado de lo que el propio Geertz había propuesto.

Un juicio sobre la antropología geertziana sólo puede ser provisional y tentativo. Pese a lo que pueda parecer, aún no acabo de cerrar un dictamen hacia el programa de la descripción densa, pues desde mi perspectiva el capítulo más decisivo de su historia (su adopción por parte de los antropólogos de este país) recién se encuentra en sus preliminares. En mis discusiones con colegas he dado varias veces con argumentos del tipo “la descripción densa me ha servido en el trabajo de campo” (!), “hay que prestar atención al significado”, “el estilo de Geertz es de una belleza sobrecogedora”, “Geertz es Geertz”, “quién es uno para cuestionar a semejante genio” o “el ensayo sobre la riña de gallos es redondo”, sin que nos fuera posible siempre ordenar el debate alrededor de factores metodológicos más precisos.

Dado que los argentinos no producimos localmente teoría antropológica, ni siquiera insinuada, lo que importa por ahora es preparar el camino para que la apropiación de las ideas de Geertz no se transforme en una nueva rendición incondicional. Habida cuenta del prestigio que cubre a la mayor parte de nuestros métodos y a nuestra disciplina con ellos, cabe concluir que se trata de un modelo que no es demasiado oportuno para la coyuntura actual;

sus vinculaciones normativas e ideológicas con la posibilidad de un verdadero vaciamiento metodológico no son triviales, como no son casuales las resonancias de dos vaciadores por antonomasia (Rorty y Feyerabend) en la escritura de Geertz.

Las fatigosas profesiones de equidistancia entre el cientificismo y el irracionalismo en que abunda Geertz no alcanzan a convencerme. El truco es viejo: todos los que se hallan a la derecha del espectro ideológico claman estar en posesión del centro. El esquema retórico de esas aserciones, con una antítesis ciceroniana prolijamente equilibrada, a veces reduplicada, trasunta un control consciente que los bellos adjetivos no alcanzan a desmentir y revela acaso un toque de insinceridad. Veamos cuatro apretados ejemplos:

- Nunca me impresionó el argumento de que como la objetividad completa es imposible [...] uno podría dar rienda suelta a sus sentimientos. Esto es lo mismo que decir [...] que, dado que es imposible un ambiente perfectamente aséptico, bien podrían practicarse operaciones quirúrgicas en una cloaca (1987:39).
- El problema real es [...] cómo debe uno desplegar las dos clases de conceptos para producir una interpretación de la forma en que vive la gente que no esté ni aprisionada en sus horizontes mentales (una etnografía de la brujería escrita por una bruja) ni sea sistemáticamente ciega a las tonalidades distintivas de su existencia (una etnografía de la brujería escrita por un geómetra) (1984:124-125).
- En las formas de ciencia más estándar el truco consiste en manejarse entre lo que los estadísticos llaman errores del tipo uno y errores del tipo dos: aceptar hipótesis que sería más sensato rechazar y rechazar otras que sería más inteligente aceptar; aquí se trata de arreglárselas entre la sobreinterpretación y la subinterpretación, entre leer más en las cosas de lo que la razón permite y menos de lo que ella demanda (1983: 16).
- Los sociólogos del conocimiento [...] se han visto atrapados entre la afirmación de la forma fuerte de la doctrina (que el pensamiento es un mero reflejo de las condiciones sociales) en la que nadie, ellos incluidos, puede creer realmente, y la forma débil (que el pensamiento se encuentra influenciado en alguna medida por las condiciones sociales y las influencia a su vez) que dudosamente diga algo que alguien desee negar (Geertz 1987)

Tengo fichada una colección de unas veinte de tales antítesis; no las he buscado, sino que se me fueron cruzando y cada tanto se me ocurrió registrarlas. Aunque se trata de un típico subproducto de taller literario, susceptible de aprenderse, algunos antropólogos que conocemos sacrificarían unos cuantos contenidos a cambio de algunas formas como éstas, capaces de inscribirlo a uno en los panteones de la fama. No por nada Geertz ha sido definido como uno de los más excelsos artistas de las letras inglesas contemporáneas. En un pasaje de los muchos que se han hecho célebres, Geertz decía que lo que hacen los etnógrafos es fundamentalmente escribir (1987: 31). Cabe pensar que lo que también hacen al escribir es dar de alta referencias al repositorio de las citas citables, escribir para que los otros reescriban.

A Geertz le resulta fácil, por otra parte, demostrar el fracaso del cientificismo, porque las propias reglas a que se atienen las tendencias de linaje positivista les exigen poner todas las cartas sobre la mesa, y entre esas cartas el cientificismo se obliga a obtener resultados cuya ausencia puede disimularse mejor en un proyecto estético. Pero lo concreto es qué se nos ofrece a cambio y hasta qué punto la novedad funciona mejor que lo que ya teníamos.

El riesgo de renunciar a todo control metodológico para imitar el deslumbramiento de Clifford Geertz por la Europa culta o, en todo caso, para tratar de replicar su innegable virtuosismo literario, nos parece demasiado grande como para correrlo precisamente ahora, cuando ha de ser el rigor de la ciencia (y no el placer del texto) lo que reivindicamos ante quienes desean borrar la antropología de la currícula a la vista de su creciente irrelevancia.

Aunque sea posible evaluarlo en términos formales, de adecuación a la verdad y de crítica interna, Geertz sólo se comprende cuando se lo contempla en el marco de las transformaciones recientes de la intelectualidad norteamericana. Su obra ejemplifica la nueva capacidad de admiración del intelectual americano típico por la cultura humanista, el arte clásico, la literatura selecta, el *name dropping* de las veladas de *Tel Quel*, la crítica literaria y, por encima de todo, el pensamiento filosófico europeo, repartido en una predilección casi excluyente (y muy poco erudita) por los alemanes del siglo pasado y los franceses contemporáneos, a condición de que se trate de idealistas. Todo este caudal de indudable opulencia se opone, como utopía metodológica suficiente, a los usos prosaicos de una ciencia social convencional, científicista y cuantificadora, construida por los interpretativos con elementos dispersos al sólo propósito de esta comparación.

Aún en su nuevo papel de intelectuales en los científicos norteamericanos hay ingenuidades y pedagogías de receta en las que los europeos no incurrieron y que nosotros mismos supimos declinar. Obras esenciales del pensamiento posestructuralista francés (Derrida, Kristeva, Foucault), que recién ahora los norteamericanos descubren y traducen, fueron transitadas por los intelectuales argentinos de hace dos décadas sin que el pensamiento social se refigurara. Toda la obra de Lévi-Strauss se tradujo al castellano como promedio entre dos y tres años antes que al inglés.

Pero en los 90 Geertz influyó incluso sobre Umberto Eco, quien cambió alborozado sus Teorías Generales por el magro fantasma del Conocimiento Local, hasta que al fin se arrepintió y decidió escribir un libro entero sobre los límites de la interpretación. El problema es cómo leeremos nosotros su lectura después de olvidar la nuestra propia, que ya es tan vieja. Sabíamos todo eso antes, aunque es posible que nuestro saber cambiara de manos junto con otros papeles de la deuda externa. Redescubrir el brillo de los franceses y demás europeos por mediación de una consagración americana se hubiera llamado en aquel entonces dependencia cultural, mentalidad colonizada, esnobismo. Ignoramos cómo se lo puede denominar ahora, cuando todos esos epítetos cayeron en desuso sin que desaparecieran los referentes que denotaban.

La perspectiva de que nuestros antropólogos se dejen convencer por un programa tan vacuo causa un poco de alarma. Que el modelo de Geertz, atestado de silencios y disimulos metodológicos, se imparta como recurso instrumental no problemático en cátedras de metodología que presumen de finura epistemológica me resulta patético. Hace unas pocas décadas no hubiera habido motivos para preocuparse. Todo ese intelectualismo modular habría parecido, a fin de cuentas, tan provinciano como lo fue el eficientismo positivista en el que América descolló cuando las circunstancias definieron el momento de hacerlo. Pero en nuestras latitudes las evaluaciones teóricas son esporádicas y superficiales, y está lejos de existir un ámbito de auténtica discusión, porque un ejercicio teórico decoroso cotiza bastante más bajo que un trabajo de campo mediocre.

Aunque las ideas geertzianas deban ser re-situadas para medir qué es lo que implica su existencia, lo esencial hasta aquí ha sido su crítica interna, en términos de las promesas que ellas rubricaron sin haberlas cumplido y de las piedras que arrojaron sin estar libres de culpa. Como Geertz a propósito del trance, de la inferencia clínica y de las metáforas, bien podría estar equivocado, o ser demasiado apocalíptico cuando lo mejor visto es relajarse y gozar.

Hasta aquí la denuncia de sus ideas. Lo fundamental, en adelante, es más bien de orden meta-crítico: qué hacer, en la docencia y en la práctica de nuestra disciplina, con algunas cosas que ahora sabemos acerca de ellas.

Referencias bibliográficas

- Alexander, Jeffrey. 1990. *Las teorías sociológicas desde la Segunda Guerra Mundial*, Barcelona, Gedisa.
- Bloch, Maurice. 1977. "The past and the present in the present". *Man*, 12: 278-292.
- Carrithers, Michael. 1990. "Is Anthropology Art or Science?". *Current Anthropology*, 31(3): 263-282.
- Crapanzano, Vincent. 1980. *Tuhami: Portrait of a Moroccan*. Chicago, University of Chicago Press.
- Crapanzano, Vincent. 1986. "Hermes' Dilemma: The Masking of Subversion in Ethnographic Description". En James Clifford & George Marcus (compiladores), *Writing Culture: The poetics and politics of ethnography*, Berkeley, University of California Press, pp. 51-76.
- D'Andrade, Roy Goodwin. 1995. *The development of cognitive anthropology*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Douglas, Mary. 1998 [1996]. *Estilos de pensar*. Barcelona, Gedisa.
- Dwyer, Kevin. 1982. *Moroccan dialogues: Anthropology in question*. Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- Geertz, Clifford. 1956. "Religious Belief and Economic Behavior in a Central Javanese Town: Some Preliminary Considerations", *Economic Development and Cultural Change*, 2: 134-58.
- Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures*. Nueva York, Basic Books [Traducción española, revisión y prólogo de Carlos Reynoso: *La Interpretación de las Culturas*, México, Gedisa, 1987].
- Geertz, Clifford. 1980a. *Negara. The theatre state in nineteenth-century Bali*. Princeton, Princeton University Press [Traducción española: *Negara: El estado-teatro en el Bali del siglo XIX*, Barcelona, Paidós, 2000].
- Geertz, Clifford. 1980b. "Blurred Genres: The refiguration of social thought". *American Scholar*, 29(2): 165-179.
- Geertz, Clifford. 1983. *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. Nueva York, Basic Books [Traducción española: *Conocimiento local: Ensayos sobre la interpretación de las culturas*, Barcelona, Paidós, 1994].
- Geertz, Clifford. 1984. "Anti anti-relativism". *American Anthropologist*, 86.
- Geertz, Clifford. 1987. "The Anthropologist at Large", *The New Republic*, 25 de mayo, pp.34-37.

- Geertz, Clifford. 1988. *Works and Lives*, Stanford, University Press [Traducción española, *El Antropólogo como Autor*, Barcelona, Paidós, 1989].
- Geertz, Clifford. 2004. "What Is a State If It Is Not a Sovereign? Reflections on Politics in Complicated Places". *Current Anthropology*, 45(5): 577-593.
- Ginzburg, Carlo. 1983. "Señales. Raíces de un Paradigma Indiciario", en A. Gargani (compilador), *La Crisis de la Razón*. México, Siglo XXI.
- Goodman, Nelson. 1972. *Problems and projects*. Nueva York, Bobbs Merrill.
- Halliday, Michael Alexander Kirkwood. 1986. *El Lenguaje como Semiótica Social*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Keessing, Roger. 1987. "Anthropology as Interpretive Quest". *Current Anthropology*, 29(2): 161-176.
- Liebersohn, Jonathan. 1983. "Interpreting the Interpreter", *New York Review of Books*, 15 de marzo de 1984, 31(4): 39-46.
- Marcus, George. 1986. "Contemporary problems of ethnography in the modern world system", en J. Clifford y G. Marcus (compiladores), *Writing Culture: The poetics and politics of ethnography*. Berkeley, University of California Press, pp. 165-193.
- Marcus, George. 1998. *Ethnography through thick and thin*. Princeton, Princeton University Press.
- Ogden, Charles Kay y Ivor Armstrong Richards. 1923. *The Meaning of Meaning*. Londres, Routledge & Kegan Paul [Traducción española: *El significado del significado*, 1ª reimpresión, Barcelona, Paidós, 1984].
- O'Meara, J. Tim. 1989. "Anthropology as a Empirical Science". *American Anthropologist*, 91(2).
- Ortner, Shelley B. 1984. "Theory in anthropology since the sixties", *Comparative Studies in Society and History*, 26: 126-166.
- Pecora, Vincent. 1987. "The Limits of Local Knowledge", H. Aram Veesser (compilador), *The New Historian*, Nueva York, Routledge, pp.243-276.
- Rabinow, Paul. 1977. *Reflections on fieldwork in Morocco*. Berkeley, University of California Press.
- Rabinow, Paul. 1986. "Representations are Social Facts: Modernity and Post-modernity in Anthropology", en J. Clifford y G. Marcus (compiladores), *Op.cit.*, pp. 234-261.
- Reynoso, Carlos. 1986. *Teoría, Historia y Crítica de la Antropología Cognitiva*. Buenos Aires, Búsqueda.
- Reynoso, Carlos (compilador). 1991. *El Surgimiento de la Antropología Posmoderna*. México, Gedisa.
- Roseberry, William. 1982. "Balinese cockfights and the seduction of anthropology", *Social Research*, 49: 1013-1028.
- Sebeok, Thomas y Jean Umiker-Sebeok. 1987. *Sherlock Holmes y Charles S. Peirce. El método de la investigación*. Barcelona, Paidós.
- Shankman, Paul. 1984. "The Thick and the Thin: On the Interpretive Theoretical Program of Clifford Geertz". *Current Anthropology*, 25(3): 261-279.

- Silverman, Eric Kline. 1990. "Clifford Geertz: Towards a more 'thick' understanding?". En Christopher Tiller (compilador), *Reading material culture*, Oxford, Basil Blackwell.
- Spencer, Jonathan. 1989. "Anthropology as a Kind of Writing". *Man*, 24: 145-164.
- Turner, Victor. 1974. *Dramas, Fields, and Metaphors*. Ithaca, Cornell University Press.
- Tyler, Stephen. 1986. "Post-Modern Ethnography: From document of the occult to occult document". En J. Clifford y G. Marcus (compiladores), *Op.cit.* 122-140.
- Watson, Graham. 1989. "Definitive Geertz". *Ethnos*, 54: 23-30.
- Windschuttle, Keith. 2002. "The ethnocentrism of Clifford Geertz". *The New Criterion*, 21, <http://newcriterion.com/archives/lead-article/10/geertz-windschuttle/>.