

UNIVERSIDAD DE MURCIA

FACULTAD DE FILOSOFÍA

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

**EL GIRO INTERPRETATIVO EN ANTROPOLOGÍA:
CLIFFORD GEERTZ**

Tesis doctoral realizada por

Jacobo Negueruela Avellà

Director: Alfonso García Marqués

Codirector: Luis Álvarez Munárriz

Murcia 2011

A Alfonso García Marqués, mi maestro.

Y a mis queridos amigos Ángel Martínez Sánchez y Stéphanie Perruchoud.

Porque me han hecho mejor en todos los sentidos, y porque podemos seguir
compartiendo muchos años juntos.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	11
I. CONTEXTO HISTÓRICO Y CULTURA DE LA OBRA DE GEERTZ	17
1. Cambios en la disciplina antropológica: antecedentes históricos	17
2. El nacimiento de la antropología como ciencia contemporánea	22
3. El siglo XX	25
4. ¿Qué es la posmodernidad y qué la antropología posmoderna?.....	28
i) La Modernidad	29
ii) La posmodernidad.....	34
5. La aportación de Geertz.	37
i) La aportación temática.....	37
ii) Seducción y valor de la obra en Clifford Geertz	42
II. CLIFFORD GEERTZ: EL HOMBRE Y SU OBRA	45
1. Los primeros años.....	45
2. Los primeros trabajos de campo	50
3. El inicio de su docencia en Estados Unidos	53
4. Los años dorados de Geertz	57
5. Los últimos años	59
6. Las referencias bibliográficas de la biografía de Geertz.....	62
III. EL CÍRCULO INTERPRETATIVO DE GEERTZ	67
1. La interpretación de las culturas (1973)	68
i) La descripción densa: hacía una teoría interpretativa de la cultura	71
ii) Otra vuelta de tuerca.....	80
iii) El impacto del concepto de cultura en el concepto de hombre	85
iv) Algunas consideraciones generales	93
v) La religión como sistema cultural.....	103
vi) Juego Profundo: nota sobre la riña de gallos en Bali.	106
2. El problema del nacimiento de la antropología posmoderna (Seminario Santa Fe, 1984)	113
3. El antropólogo como autor	123
i) Introducción al texto de Geertz	123
ii) El caso Lévi-Strauss.....	130
iii) La crítica a Evans-Pritchard	134
iv) El yo testifical	139
v) Ruth Benedict.....	142
vi) “Estar Aquí”	147
vii) Final: reflexiones a raíz de lo dicho por Geertz.....	151
4. Los usos de la diversidad	156
i) Pensar en cuanto acto moral	156
ii) Los usos de la diversidad.....	162
iii) Anti-Antirrelativismo.....	168
5. Available Light.....	178
i) Contenido de la obra	178
ii) El extraño extrañamiento	185
iii) El mundo en pedazos: Cultura y política en el fin de siglo	189

6. Tras los hechos.....	194
i) Contenido de <i>Tras los hechos</i>	194
ii) Países	198
7. Negara.....	210
i) La etnografía madura de Geertz.....	210
ii) Describiendo el Negara.....	211
iii) El acercamiento de Geertz.....	214
iv) Pasos en la dirección interpretativista	218
v) La descripción barroca de Geertz.....	225
vi) A modo de conclusión.....	227
8. Conocimiento Local	229
i) Enmarcando la obra.....	229
ii) Hallado en traducción: sobre la historia social de la imaginación moral.....	235
iii) Desde el punto de vista del nativo	241
iv) El sentido común como sistema cultural	245
v) El arte como sistema cultural.....	252
vi) Reyes, centros, carisma	255
vii) El modo en que pensamos ahora: hacia una etnografía del pensamiento moderno	257
viii) Conocimiento local: hecho y ley en la perspectiva comparada.....	262
9. Las entrevistas a Geertz.....	266
i) Elenco de las principales entrevistas	266
ii) <i>I don't do systems</i>	268
iii) <i>A mitología de um antropólogo</i>	281
IV. REPENSANDO A CLIFFORD GEERTZ.....	287
1. Las preguntas	287
2. La escritura metafórica de Clifford Geertz.....	293
3. Las ideas	310
4. Sobre la dificultad de leer a Geertz:	328
5. Reflexiones sobre la cultura y los Estados posmodernos	332
6. Geertz y sus contemporáneos.....	335
i) Los grandes nombres	335
ii) Los críticos de Geertz	342
iii) Opiniones sobre cómo entender el trabajo antropológico	346
7. A vueltas con la antropología posmoderna; esbozo final	353
CONCLUSIONES	359
BIBLIOGRAFÍA	369
1. Clifford Geertz	369
i) Libros	369
ii) Artículos, entrevistas, otros.....	370
2. Fuentes secundarias.....	371
THE HERMENEUTIC TURN IN ANTHROPOLOGY: CLIFFORD GEERTZ	381

Agradecimientos

Aunque posiblemente sea poco habitual encontrar en los agradecimientos de un trabajo académico tanta gente, no quiero dejar pasar la oportunidad de recordar a todas las personas que me han ayudado en estos años de travesía que he necesitado para acabar la tesis doctoral. Gente de muy distinto tipo y que han contribuido cada uno a su manera a lo largo de todo este tiempo. Por supuesto siempre la memoria olvida a algunos, pero deseo que ésta me sea fiel y recuerde a tantos como estuvieron a mi lado en la batalla.

En el plano profesional decir que, por supuesto, yo soy el único responsable de la multitud de errores que hay en el texto que he podido escribir, pero que, en cambio, soy plenamente consciente de hasta qué punto diversos comentarios lo han mejorado. Sin la ayuda de estas personas, simplemente, no hubiera sido posible nunca, que este trabajo viera la luz. Hasta que uno no realiza este tipo de estudios no comprende que estos agradecimientos, que parecen estandarizados en tantas obras científicas, responden verdaderamente a la realidad.

Quiero agradecer en primer lugar a Alfonso García Marqués, mi maestro, el cual ha sido el verdadero responsable de que este trabajo se haya podido finalizar. Sin su entusiasmo, su pasión por la verdad y su trabajo nunca me hubiera podido doctorar. Su magisterio no se ha circunscrito a lo profesional o lo académico, sino que ha incluido lo personal y lo vital, siendo así un verdadero referente, a cuya altura no aspiro a llegar, pero cuyo ejemplo quisiera no defraudar. La libertad que me ha dejado para trabajar lo que quisiera con las herramientas que quisiera, yendo en contra a veces, de nociones e ideas que le eran muy caras, es todo un ejemplo para toda la universidad española, en estos tiempos de dictaduras intelectuales. El bien que me ha hecho sólo podré devolverlo trasladando su espíritu a futuros alumnos.

Junto a él quiero agradecer a mi compañero de fatigas el último año, desquiciante, del trabajo de esta tesis. Ángel Martínez Sánchez no sólo se ha convertido en un verdadero compañero en la odisea de la vida, llena de naufragios y esperanzas,

sino que ha demostrado ser un filósofo de primer orden, tanto por su pasión por el bien y la verdad como por la profundidad de su inteligencia, su comprensión y su corazón. De él, especialmente, espero las más fecundas críticas.

A Stéphanie Perruchoud y Paco Hernández tengo que agradecerles la paciencia que han demostrado conmigo, su apoyo en toda circunstancia y todo lo que me han enseñado, siendo así que yo no era filósofo y ahora casi lo soy.

A mis alumnos de grado y licenciatura, que me han regalado nada más y nada menos que una vocación en la vida, pues han descubierto y despertado, más allá de cualquier duda, mi verdadera pasión por la enseñanza. Quisiera citar a muchos por su nombre pero sería excesivo incluso para unos agradecimientos como estos. Ojalá se sientan todos representados.

A la profesora doña Fina Antón Hurtado. Que a su magisterio unió el apoyo en unos momentos muy complicados en mi situación universitaria, y cuyo cariño y afecto hacia mi persona siempre ha dejado sentir. A ella le estoy especialmente agradecido.

A don patricio Peñalver Gómez, que como otras personas aquí citadas, aúna un profundo conocimiento de la filosofía con un corazón espléndido, entregado a todos cuantos necesitan de él. De él he aprendido mucho y es mucho más lo que aún me queda por aprender.

A don Luis Álvarez Munárriz, codirector de esta tesis y experto antropólogo, que tanto ha hecho por la antropología en Murcia.

Al doctor Klaus Schriewer, hombre siempre abierto y amable con los alumnos.

Al profesor don Antonio Rivera, paciente y amable compañero del que tanto se puede aprender.

A los profesores José Lorite Mena y Eugenio Moya Cantero. Al primero por permitirme colaborar con él en la experiencia docente más bonita que he tenido nunca y al segundo porque, gracias a él, pude obtener la beca para realizar este doctorado que ahora acaba.

Y en otro orden de cosas quiero agradecer también a:

Mi hermano Guillermo, al que no le quiero expresar mi agradecimiento sino mi cariño. Y lo mismo a mi hermana Lourdes, que no necesitan de reconocimientos, sino sólo sentir, como espero que sientan, que son las dos personas más importantes en mi vida.

A mi madre, sin cuyo apoyo, ni este trabajo, ni yo mismo existiríamos. Con eso se dice todo.

A mi padre, el doctor don Iván Negueruela Martínez, por una incansable persistencia en que hiciera este trabajo. Deseando que esté satisfecho y orgulloso. Él que tanto me ha marcado, espero que encuentre algo suyo aquí, aunque sólo sea el empeño en el estudio.

A mi tío don Gerardo Negueruela, por todo su ejemplo. Una verdadera luz en el mundo.

A mi amigo don Héctor Gómez Pinos. Mi mejor amigo. Sin efusiones de sentimentalismo, que las odia, aunque recordándole que en de todo cuanto yo haga él tendrá su parte.

A mi hermana polaca Johanna Mroz, por su alegría y fortaleza.

A mi buena amiga Nuria, por tantas cosas que hemos sufrido juntos, deseando que a partir de ahora los tiempos traigan sólo cosas mejores.

A mis buenos amigos Daniel y Pablo Aroca, cuya ayuda, quizás silenciosa, fue vital para evitarme la melancolía.

A Isabel, Isabelita y Alfonsulus, por tan buenos ratos y tanto cariño gratuitamente entregado.

A doña María Vicenta Gómez de Ramón Fuster, doctora, quien no sé si se esperaba salir en una tesis, pero que tanto bien me ha hecho.

A don Prim Bertrand Roigé, profesor de Historia Medieval en la Universidad de Barcelona, cuyo ejemplo no me dejará caer nunca en el fango.

A doña Gisela Ripoll, profesora de arqueología de la misma universidad de Barcelona, por su entusiasmo y vitalidad.

A la ciudad de Padova, que durante algo más de tres meses se convirtió en un verdadero hogar. Y al profesor Gregorio Piaia, cuya amabilidad y bonhomía sobrepasa lo esperable por cualquiera.

A Rafa, Inma, don Julián y Conchi, junto con Jaén y Cartagena, pues son ellos los que me han dado lo más preciado que tengo, mi identidad, por el cariño.

INTRODUCCIÓN

¿Por qué Geertz?

Con frecuencia nos preguntan por qué escogimos como tema de tesis a un autor como Clifford Geertz. Esto se debe, en parte, a que la antropología en España, salvo en unos pocos casos excepcionales, no tiene facultades propias y ha de convivir en otras facultades más o menos afines a su objeto de estudio. De hecho nuestro interés por la antropología surgió mientras estudiábamos en la universidad de Barcelona, donde había un departamento potente de antropología, pero no una facultad, ni existía, hasta la última reforma universitaria de Bolonia, un título propio de 4 años de duración. Por eso cuando recalamos en Murcia para realizar nuestro doctorado nos llamó la atención que mientras en Barcelona la antropología era un departamento de la facultad de Geografía e Historia (y por ello habíamos podido conocerla) aquí se hallaba encuadrada, básicamente, en filosofía. Este extraño carácter de la antropología, casi de híbrido, es en buena parte responsable de que falte en España una estructura consistente de centros de investigación y difusión, de modo que nadie sabe muy bien qué hacer con ella. Si además la tesis que uno pretende realizar no es el fruto de un trabajo de campo al uso, una etnografía, entonces las incomprendiones se trasladan incluso a los propios colegas de la profesión.

En efecto, los antropólogos consideran que hasta que uno no ha hecho trabajo de campo no se puede llamar realmente antropólogo, del mismo modo que un médico que no ejerciera o un profesor que no enseñara, no lo serían en propiedad. En este contexto, un acercamiento a las aportaciones teóricas de un antropólogo es siempre extraño. Quizás lo esperable hubiera sido una tesis sobre algún problema local de importancia, que pudiéramos haber investigado, o tal vez centrarnos en la etnografía de otros autores como preparación para hacer en un futuro las nuestras propias. Pero no optamos por nada de eso, en vez de ello, lo que hemos querido plantear en esta tesis es un estudio de las aportaciones que Clifford Geertz hizo a la disciplina de la antropología, sobre todo en su vertiente teórica.

Nuestra intención era la de formarnos en antropología, y para ello nada mejor que buscar aquello que los autores principales de la disciplina han dicho y hecho. Quisimos por ello buscar un referente, un autor que al trabajar sobre él nos permitiera comprender las tramas de problemas y cuestiones en las que está inserta la antropología. Un referente que nos permitiera guiarnos en el estudio de la disciplina y que nos obligara a leer a otros autores, y nos llevara de la mano por las sendas de este saber.

Alguien se preguntará entonces por qué Geertz y por qué este hincapié en la parte teórica de su trabajo. Lo cual se debe a diversos motivos. Sobre la primera cuestión, por qué Geertz, y quizás, por qué ahora, diremos que nos parece uno de los antropólogos que más han influido no sólo en las formas y los modos en los que se hace la antropología hoy, sino en toda una serie de ideas, que desde la antropología se han ido filtrando al común de la sociedad. Se ha hablado muchas veces, sobre todo en los EEUU, de la importancia de la obra y la propaganda de una autora como M. Mead en los conflictos que experimentó la sociedad norteamericana en los años 60 y 70 del pasado siglo, y, sin duda, su parte de importancia tuvo. A otro nivel y desde otra perspectiva, no tan provocadora, Geertz ha tenido, con el tiempo, un impacto quizás más duradero en la cultura popular de la gente desde los años 80-90 en adelante.

Las ideas que hoy nos parecen corrientes, (si verdaderas o no, es otra cosa) como que la literatura, incluso la científica, es un arte, regido por la capacidad de persuasión y modificado por los intereses y expectativas del autor, o de que nuestra mirada crea o recrea gran parte de lo que vemos al mirar a los otros, irrumpieron en la disciplina con una fuerza avasalladora en la obra de Geertz. Si es verdad que vivimos tiempos posmodernos, donde las culturas ya no son consensos y las multitudes –distintas a lo que fuimos– nos rodean por todas partes, el hombre que ha tematizado esto como nadie ha sido Geertz. Si nuestras sociedades son más bien collages antes que bloques monolíticos contruidos sobre el molde del Estado nación, nuestro hombre es Geertz, y si pensamos que el Islam es un tema capital para entender el mundo actual, haríamos bien en no dejar de lado los estudios de Geertz.

Es probable que todos estos argumentos justifiquen ya la importancia de estudiar a un antropólogo tan relevante. Pero como el propio Geertz dice, no es probable que la confusión cultural sobre todos los campos, que hoy aqueja a Occidente, sea fruto de una excesiva exposición a las costumbres de los otros. Por eso, merece la pena estudiar también cuál ha sido el proceso de todos estos cambios en nuestra sociedad y, otra vez, si tenemos un hombre atento a estas cuestiones en el ámbito de la antropología este ha sido Clifford Geertz.

Además, se ha dado un fenómeno hasta cierto punto curioso con la obra de Geertz. Ha sido un autor extraordinariamente leído. Un autor que parecía explicar que la imaginación era más importante que lo material, lo simbólico y su gramática que lo simbolizado, lo inmaterial que lo contable, y el conocimiento que la simple acción. (De hecho para Geertz el conocimiento es una forma de acción). Este autor, como decíamos, ha sido muy leído, pero no de la manera que lo fueron, por ejemplo, Marvin Harris o Lévi-Strauss. El primero siempre fue bastante despreciado en los círculos académicos, el segundo vivió un boom de sus teorías en los años 70, pero luego se apagó el entusiasmo por su obra, quizás asustados muchos lectores noveles por su dificultad.

Con Clifford Geertz ninguno de estos dos extremos se dio. Si bien fue un autor de una prosa ágil y amena, al mismo tiempo nadie dudó de que era un autor importante del *establishment* de la disciplina y que había que tomarse muy en serio lo que decía. Por otro lado las personas que lo leyeron no eran intelectuales a la búsqueda del método definitivo del conocimiento racional (como en el caso del pensador francés) o jóvenes deseosos de ideas revolucionarias como con Marvin Harris. Lo más fascinante de estudiar a Geertz es la cantidad de profesionales, desde médicos hasta pedagogos, de trabajadores sociales a arquitectos, que dicen sentirse influidos por su obra. Si Geertz reconocía a Wittgenstein y Ricoeur como sus maestros, él a su vez ha sido el que ha convertido en algo comprensible, tangible y aplicable para mucha gente, la obra de estos pensadores, aplicada, especialmente, a la antropología.

Además de todo ello, su trabajo de campo en Indonesia y Marruecos ha sido importante. Tanto por el que él mismo emprendió como por lo que hizo fructificar a

su alrededor. No en vano, muchos de los principales autores de la posmodernidad en antropología, que ahora ocupan puestos destacadísimos, sobre todo en la academia americana, fueron alumnos directos de Geertz, sobre todo en su tiempo de Marruecos. Con todo, creemos que el mejor trabajo de campo Geertz lo desarrolló sobre la isla de Bali. Ese trabajo quedará como una parte importante del acervo clásico de la disciplina. En conjunto nos parecieron motivos más que suficientes para decantarnos por este autor.

Pero lo que realmente nos confirmó en la decisión de trabajar en Geertz, sabiendo que queríamos estudiar a uno de los grandes de la antropología para formarnos con él antes de salir a realizar nuestro propio trabajo de campo, fue el don que tenía Geertz para detectar y ser altavoz de los movimientos intelectuales de su tiempo.

Desde nuestro punto de vista, y es algo que sólo hemos podido ir confirmando con el paso de los años, si algo tuvo Geertz, fue unas inmensas dotes de oportunismo. Con esta palabra no queremos significar nada malo, sino que supo como nadie peinar los motivos y las razones que latían en la pulsión de la gente allá donde fue. Comprendió muy bien la naturaleza de los cambios traumáticos que el Tercer Mundo estaba viviendo en los años 60 y 70. Años en los que muchas de las naciones de este Tercer Mundo empezaban a despertar. Y al mismo tiempo supo leer de manera privilegiada las respuestas y los sentimientos que la nueva configuración cultural que se estaba dando en Occidente inspiraba en sus lectores.

Sin duda esto no es fruto del azar. La naturaleza de sus lecturas, si bien se ve, es siempre la de monografías y ensayos de pensadores en la vanguardia del pensamiento de su época, y Geertz hace, en cierto modo, de traductor a ámbitos más humanos de estas preocupaciones. Las cosas que otros teóricos planteaban de una manera extremadamente compleja dentro de teorías más o menos generales sobre el cambio de las sociedades y cuestiones por el estilo, él las convertía en controversias diarias sobre cómo organizar los barrios pobres de las ciudades americanas, el impacto del turismo en la labor informativa del antropólogo o la sensación, siempre creciente, de pérdida de diversidad cultural, debida a la globalización, y al mismo

tiempo de extrañeza moral de unos ante otros, en un mundo cada vez más pequeño. Un autor con tantas dotes tenía casi forzosamente que triunfar.

En nuestro trabajo, por todo lo dicho anteriormente, hemos creído conveniente hacerle caso a Geertz. Es decir: hacer un acercamiento local a nuestro tema de estudio. Para ello, hemos atendido a sus consejos y lo primero que hemos hecho es contar cómo estaban la antropología y el mundo cuando llegó Geertz y a ello hemos dedicado el capítulo I. Después lo hemos enmarcado a él: dónde estudió, con quién, qué hizo, a dónde fue, etc. Esto nos ha ocupado el segundo capítulo de la tesis. No es un capítulo largo, pero imprescindible para comprender a alguien que tantos esfuerzos hizo por dejar siempre claro quién era y de dónde venía.

Posteriormente hemos dedicado el capítulo III, el más extenso de la tesis, a ir desarrollando el estudio de los principales textos de Geertz. Con Geertz pasa un poco lo que con otros grandes escritores, no basta con explicarlos para hacernos cargo de su importancia, hay que leerlos. Por eso hemos creído que el mejor método para poder exponer a Geertz con rigor era dejarle hablar por sí mismo. Analizar directamente, de una forma pegada a los textos, las principales contribuciones que hizo a la disciplina. Hemos meditado mucho el orden de los libros que hemos dispuesto en nuestro trabajo. Pensamos en un acercamiento cronológico, temático, estilístico... Pero al final decidimos que lo mejor era tratar de proceder de un conjunto de ideas a otro conjunto de ideas, de modo que se encontrara, si no unidad, tal cosa es imposible en Geertz, sí, al menos, con material sobre el que reflexionar.

Seguro habría mil maneras diferentes de acercarse a los textos de Geertz, pero posiblemente por nuestra deformación como historiadores, hemos considerado que ésta era la mejor: demarcar un libro que tuviera importancia en la labor teórica de Geertz e ir desmenuzándolo. No pretendemos haber acertado en todo ni siempre, y desde luego, no creemos haber agotado el tema en ningún caso, simplemente ha sido nuestra propuesta y, a nuestro juicio, ha resultado fértil, esperemos que quienes nos lean compartan la misma opinión.

Finalmente hemos dedicado un último capítulo de la tesis, el cuarto, a tratar otras cuestiones que no tenían cabida dentro de la estructura, hasta cierto punto lineal, que habíamos respetado por seguir las obras de Geertz. En ese último capítulo tratamos de analizar las cuestiones que resaltan en la obra de Geertz, y los motivos que la recorren a modo de atalayas. Aquí nuestra voz estará mucho más presente puesto que se trata de ver, después de todo, el aporte de Geertz extraído de su contexto, o mejor dicho, generalizado desde sus contextos. Por eso, las citas a los libros ya no están ordenadas de tal manera que se agote un libro con todas sus cuestiones y se pase al siguiente, sino de forma que, resiguiendo una cuestión, se vaya en busca de ella allí donde se encuentre. Por ello mismo, decíamos, nuestra presencia en el texto ha de ser forzosamente mayor, porque se trata de valorar, directamente, hasta qué punto las propuestas de Geertz pueden ser rentables a la antropología, e incluso a la filosofía, o no.

Si después de todo ello hemos aclarado algo la obra de Geertz y si, el público experto, conocedor de la obra de tantos otros autores, considera que nuestro trabajo aporta algo a la comprensión del autor americano, será sin duda un logro que colme nuestros deseos. Esperando que así sea, entramos ya a trabajar sobre el gran antropólogo californiano.

I. CONTEXTO HISTÓRICO Y CULTURA DE LA OBRA DE GEERTZ

1. CAMBIOS EN LA DISCIPLINA ANTROPOLÓGICA: ANTECEDENTES HISTÓRICOS.

¿Cómo era la antropología antes de la llegada de Clifford Geertz?

Desde la Antigüedad, ha habido dos grandes líneas de interpretación y opinión sobre las costumbres humanas. Una, que de manera completamente anacrónica llamaremos ilustrada y otra, su opuesta, que igualmente de manera anacrónica llamaremos multicultural. Veamos en qué consisten cada una de ellas.

Lo primero que tenemos que tener en cuenta a la hora de poder orientarnos en los debates de la antropología es qué cosa sea ésta y para qué sirve. La antropología es el saber o la ciencia que trata de explicar a los seres humanos. No sólo en su vertiente psicológica, no sólo en su vertiente social, no sólo en su vertiente cultural, no sólo en su vertiente histórica, no sólo en su vertiente física, sino a ser posible de manera holística. Es decir, teniendo en cuenta todas estas y cuantas otras pudieran pensarse expresiones del ser humano. Visto así, la cosa es bastante sencilla y no deberíamos perder esta sencillez de vista, porque con el tiempo los antropólogos complicarán muchísimo su discurso. La antropología nace con un problema básico, una pregunta primigenia a la que hacer frente: ¿cómo es posible que exista la diversidad humana? Es un hecho conocido por todas las sociedades, que además lo usan para autodefinirse, que hay otros seres humanos semejantes a ellos que viven y usan de la vida de forma distinta a “nosotros” (siendo nosotros en cualquier momento determinado el grupo que habla). Esta es la primera perplejidad en el estudio de la antropología, del mismo modo que otras perplejidades, como diría Aristóteles, fomentaron la necesidad de explicaciones (ciencia, saber...) en torno a miles de otras cuestiones como qué y cómo son los fenómenos atmosféricos, qué es la muerte, qué cabe esperar después de ella, qué son los dioses, si existen o no, cómo se han de hacer tales cosas o qué hay que evitar. Por tanto, en el estudio y la representación de “noso-

tros”, que es lo que es la antropología, es fundamental y ha sido siempre la inserción de “los otros”. Esto es casi universal nos atreveríamos a decir. Creemos que no hay pueblo tan aislado que desconozca la existencia de otro pueblo diferente, y del mismo modo creemos que no hay cultura que no haya sentido la necesidad de definirse de manera privilegiada frente a los otros (a veces este exceso de atribuciones ha llegado a tal grado que sólo se consideran plenamente humanos a aquellos que están en una cultura¹. Los casos sobre culturas que se consideran superiores a otras son prácticamente idénticos al número totales de culturas diferentes que ha habido en la Tierra. Y son muchas, como decíamos, las que se consideran con exclusividad propiamente humanas².

Ante este desafío el pensamiento occidental, que es el que tenemos que estudiar nosotros, no sólo porque es el que conocemos mejor sino porque es aquel en el que se integran las aportaciones de Clifford Geertz, ha dado como dijimos dos respuestas. La primera, que llamábamos ilustrada o mononaturalista, tiende a pensar que por debajo de aquellas diferencias que observamos en los seres humanos y las culturas hay un remanente de humanidad común. Un remanente que es mucho más fuerte que las diferencias aparentes que podemos observar. Recuérdese cuando Platón muestra en la *República* que un esclavo era capaz de comprender e “inventar” las verdades de las matemáticas, lo que estaba diciendo es que su condición de esclavo no le alejaba de la capacidad de razonar sobre lo más sublime y universal que existe, que son las matemáticas, y por tanto de estar en el camino a la Verdad y la Razón. Esta idea, lógicamente, tiene implicaciones muy importantes pues si todos compartimos una humanidad común, los derechos que le atribuyamos a tal condi-

¹ Por ejemplo, según Dante: a los paganos les falta una condición esencial de la vida beata y definitiva y verdadera: el conocimiento del propio Dios, único y verdadero. Por tanto siendo humanos no pueden compartir el destino final y supremo de los cristianos, de ahí que colocara a todos los ilustres paganos en el purgatorio, no en el infierno, pero desde luego no en el cielo.

² Prácticamente todas las culturas piensan que en su territorio se encuentra el centro del mundo, desde el Ónfalos de los griegos en Delfos, pasando por El imperio del Centro como nombre de China, a Eyengui para los bosquimanos, que es la tierra primigenia, a Kmt, que es el nombre egipcio para Egipto, la tierra de los dioses o “la tierra del centro del mundo” para los mongoles, en mitad de las estepas asiáticas, todas las culturas comparten esta idea. Por ejemplo: el sancta sanctorum de los hebreos y la ciudad santa de Jerusalén, donde Dios tiene su trono.

ción humana han de ser extendidos a todos los miembros de la especie, así como las capacidades mentales y los deberes u obligaciones.

Frente a esta idea se alza la contraria. Igualmente antigua, afirma que las diferencias culturales son la esencia de lo que somos, que no hay características humanas en abstracto sino configuraciones locales del animal humano, que pueden variar entre sí tanto como sea imaginable o aún más. Ésta es la idea que tenían la mayoría de los sofistas del ser humano. No hay una verdad ni una razón universal y aquello que cada uno es viene definido sólo por el débil equilibrio que se es capaz de conseguir en la vida. Tal concepción está en la base del desplazamiento semántico de la palabra *barbaroi* desde extranjero hasta bárbaro (en el sentido moderno del español). Cuando los griegos consideraban ciertas costumbres propias de bárbaros lo que estaban diciendo es que no eran plenamente humanas, que eran estadios inferiores de ese camino a la humanidad que se había fraguado en la Hélade propiamente y que convertía a los griegos en algo más que un grupo humano más. Los griegos podían llegar a sentir respeto por un no griego cuando este no griego se comportaba como un griego (como sentía Jenofonte por Ciro el joven³), es decir, cuando había recibido la *paideia* que lo convertía en propiamente humano. Si no, no merecía la pena si quiera mejorarlos pues eran bárbaros infectos cuyas vidas eran distintas a las de los griegos (por ejemplo, ésta fue durante mucho tiempo la actitud de los griegos helenísticos de Alejandría respecto a los egipcios o los judíos⁴). Por tanto tan uno como otro punto de vista podían usarse para afianzar la superioridad de “nosotros” frente a los otros.

Desde el punto de vista de la visión ilustrada, porque los otros aún no están plenamente ilustrados, están más lejos del fin en la vía de la verdad, y desde el punto de vista multicultural, otras culturas con otras ideas las caracterizan como bárbaras. No hay que perder de vista que en sí mismas ni la visión ilustrada o universalista de la naturaleza humana ni la visión culturalista y relativista son pro nosotros o anti no-

³ Véase *Anábasis*, Jenofonte, multitud de ediciones.

⁴ Véase Paul Johnson, *Historia de los judíos*, Zeta Bolsillo, Barcelona, 2006.

sotros, sino que pueden ser empleadas en cualquiera de los dos sentidos. Por ejemplo la visión universalista de la naturaleza humana puede ser usada positivamente (y así lo ha sido) para llevar mejoras sanitarias, aumentar la instrucción y la alfabetización, mejorar las carreteras, puertos, aeropuertos, disponibilidad de energía, etc. de muchos pueblos en el mundo. Del mismo modo que se puede usar para negarles su estatus de igual a nosotros porque ante la verdad de nuestra civilización, que pasa a ser considerada como La Civilización, sus realidades culturales palidecen.

Igualmente el enfoque multiculturalista puede emplearse, y así ha sido, de las dos maneras: puede pensarse que se puede aprender de otras culturas⁵, pues las diferencias de las experiencias humanas pueden ayudarnos a mejorar a todos, o puede pensarse que no hay nada que hacer con esas gentes porque no compartimos lugares de expresiones y deseos comunes, lo que pedantemente se llama hoy día “la incommensurabilidad de los paradigmas”. Es decir hay barreras demasiado fuertes que nos han configurado como seres distintos y que son insalvables. Es connatural al caníbal desear carne humana como lo es comer con palillos al oriental, o matar a los ancianos que ya no son capaces en ciertas sociedades cazadoras recolectoras⁶. Pero también puede ilustrar características positivas, por ejemplo: nadie que no sea español (o muy difícilmente) puede apreciar el famoso poema de Lorca “Escena del teniente coronel de la guardia civil⁷”.

Del mismo modo que para un hombre del siglo XXI es muy difícil entrar en una Iglesia gótica y entender como unas sociedades tan pobres, con gentes al borde de la malnutrición, podían destinar tantos recursos y esfuerzos y crear tanta belleza en pro de una divinidad en la que ya no creemos. Así mismo cuando entramos en un templo budista a quien no cree en sus misterios no le tiembla el pulso y a un creyente se le arremolinan un torrente de sentimientos.

⁵ Por ejemplo el mismo Platón que antes citábamos en *La República*, hace decir a Sócrates en el mismo texto que la polis ideal tal vez se haya dado en el pasado del que no nos queda recuerdo o entre los barbaroi.

⁶ Véase, Pierre Clastres, *Crónica de los Indios Guayaquil*. Alta Fulla, Barcelona, 2008.

⁷ Véase Federico García Lorca, *Obra Completa*. Aguilar, Madrid, 1975.

Hasta aquí la descripción de qué es y a qué se dedica la antropología desde la Antigüedad, de cuál es el punto de vista mononaturalista o ilustrado y finalmente, de cuál es el punto de vista multiculturalista o relativista.

A lo largo de la historia intelectual de Europa el péndulo del favor de los intelectuales a una de estas dos corrientes en sus diversas formulaciones, positivas o negativas, más modernas o más antiguas, ha ido variando tanto como las modas en el vestir. Ha habido períodos de tiempo, como en general el helenismo y la romanidad, que creyeron en una humanidad común capaz de realizarse en cualquier hombre con la educación adecuada (y, por tanto, de perderse con los erróneos comportamientos oportunos, los que Celso por ejemplo atribuía a los cristianos⁸) y por el contrario ha habido momentos históricos en que se ha pensado que *Cuius regio, eius religio*, o parafraseando el dicho latino anterior cada uno es así como es y diferente a los demás (en cada territorio sus costumbres). Por ejemplo en el siglo XVII, como nos recordaba Paul Hazard en su gran libro *La crisis de la conciencia europea*⁹ se pensaba (al menos en algunos medios), a través de los informes de los jesuitas, que los chinos eran ateos y que la religión no existía en China. Del mismo modo desde la Antigüedad se habían descrito los caracteres nacionales, los cuales habían ocupado largo y tendido a Heródoto, César o Tácito en la descripción de muchos de los pueblos que conocieron. Aunque, por ejemplo, en el caso de César, muchas de sus reformas sociales y culturales, así como políticas, no hubieran tenido sentido si no creyera firmemente en que podía cambiarse el estilo indómito de vida de los bárbaros de la Galia.

Por tanto, esta dialéctica entre la evidencia de que los hombres son distintos, de que los pueblos y las culturas divergen de otras aún más de lo que parecen diferir los hombres al interior de una misma comunidad cultural (punto muy controvertido) y hasta dónde estas diferencias son aceptables o reconducibles o permisibles o punibles, ha sido una obsesión del pensamiento occidental por tratar de saber quiénes

⁸ Véase Celso *Discurso verdadero contra los cristianos*. Alianza Editorial, Madrid, 2009.

⁹ Véase Paul Hazard, *La crisis de la conciencia europea*. Alianza Editorial, Madrid, 1988.

somos. Para bien o para mal Occidente ha tenido el destino histórico de encontrarse con multitud de otros pueblos, más que ninguna otra sociedad en el mundo, de forma que esta interpelación fruto de su expansión y su ansia de conocimiento ha sido constante y variadísima a lo largo de su historia, especialmente desde que a partir del siglo XV, las naciones ibéricas primero y algunas otras posteriormente, fueron extendiendo el radio de sus viajes y de sus informaciones.

2. EL NACIMIENTO DE LA ANTROPOLOGÍA COMO CIENCIA CONTEMPORÁNEA

Pasamos ahora a dar un salto importante en la historia hasta los días del nacimiento de la antropología como ciencia contemporánea.

A mediados del siglo XIX va apareciendo en el panorama intelectual occidental (euroamericano ya) una nueva forma de estudiar ciertos fenómenos que se dan en la sociedad. Si desde antiguo el ámbito del estudio de las formas de vida había sido en su mayoría fuertemente ético, era la ciencia de lo individual la que se ocupaba de ello, ahora pasará a ser colectivo. Es decir, en la Antigüedad cuando se discutía sobre cómo vivir se escribieron libros como *A mí mismo* o *Cartas a Lucilio*¹⁰. Es decir escritos para una sola persona, pues la idea era que las formas del vivir eran básicamente una cuestión individual; por eso, no sabemos hasta qué punto es correcto hablar de una sociología de la conversión cristiana en la Antigüedad (por poner un ejemplo) porque el modelo de relaciones sociales era muy diferente. Esta tradición, de apelar al individuo y su progreso personal en las formas de vida y su elección, llega hasta Goethe, por ejemplo, y su novela *Los años de formación de Wilhelm Meister*, que genera una pequeña avalancha de escritos en el mismo sentido.

Pero a mediados del siglo XIX esto va a cambiar totalmente. Cuando Marx y Engels, en el año 1848, publican el *Manifiesto del partido comunista* no va ya dirigido a ningún individuo ni a la acción o conversión de cada uno en concreto. Su ámbito de pensamiento y discurso es ya el de las grandes masas sociales. ¿Qué son las

¹⁰ Véase Marco Aurelio, *Meditaciones* (Gredos, Madrid, 2010), y Séneca *Cartas a Lucilio* (Editorial juventud, Madrid, 1982).

masas sociales y qué cambia esto en el mundo de las representaciones intelectuales de la sociedad y la gente? Las masas son un producto social y humano derivado de la revolución industrial, revolución que ha multiplicado hasta el infinito la población europea, la ha desarraigado y ha destruido las viejas referencias culturales del mundo occidental (o al menos ha iniciado este proceso). Como consecuencia aparecen enormes megalópolis con millones de habitantes, en condiciones de vida completamente diferentes a las que en cualquier otra época se habían dado¹¹ y donde la atomización del individuo y su pérdida de peso específico frente a la colectividad, que es inmensa e ingobernable, se acentúa hasta el paroxismo. La mayoría de la humanidad pasa de vivir en pequeñas villas donde se conocían personalmente a todos los actores que aparecían en la vida de un ego, a vivir en conurbaciones donde no se conoce a nadie, y además es imposible conocer a todas las personas o simplemente a una mayoría de las que intervienen de una u otra forma en la vida de uno.

Esta percepción del desconocimiento de los demás (desde nuestro punto de vista mal tratada en la historiografía no sólo para este período sino para todo desde el momento en que empezó a haber ciudades en Sumer) causó un vuelco de las relaciones sociales mayor que el que todos los inventos y la ciencia junta de occidente habían ocasionado desde la época de la épica griega. Además, aparecieron cantidad de realidades no exclusivamente sociales (técnicas, científicas, ideológicas) que transformaron aquello que los intelectuales tenían que estudiar cuando estudiaban la gente y las sociedades. Es entonces, cuando empiezan a ponerse las bases de las dos ciencias hermanas (realmente indistinguibles en la mayoría de los casos a despecho de las peleas por los puestos de trabajo que suscitan) de la sociología y la antropología. Aunque no tiene sentido fijar una fecha en concreto, algunos de los registros que nos dan pistas de esta preocupaciones por lo global, por la sociedad, por las clases, por la inclusión en colectivos cuyo análisis sustituye al análisis del individuo, pues se hacen suyas las características del colectivo al que pertenecen (vano sueño

¹¹ O al menos eso les parece a los historiadores y observadores de la época, véase: F. Engels *La situación de la clase obrera en Inglaterra*. Akal, Madrid, 1976.

de reducción de la intelectualidad “racionalista”) pueden ser las publicaciones por parte de Marx del *Manifiesto Comunista* en (1848), *Trabajo asalariado y capital* (1845), *La sagrada familia* (en colaboración con Engels, 1845), *La ideología alemana* (en colaboración con Engels, 1845, publicado póstumamente), *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850*, *Contribución a la crítica de la economía política* (1859), *La tecnología del capital: Subsunción formal y subsunción real del proceso de trabajo al proceso de valorización* (1861-1863), *El Capital* (1864-1877), sólo el libro primero fue terminado por Marx), *Estatutos Generales de la Asociación Internacional de los Trabajadores* (1864), *Salario, precio y ganancia* (1865), etc. También los textos de Herbert Spencer: *La estática social* (1850), *Principios de psicología* (1855), *Primeros principios* (1862), *Principios de biología* (1864), *La clasificación de las ciencias* (1864), *La sociología descriptiva* (1873), *Principios de sociología* (1877-1896) y *El individuo contra el Estado* (1884); así como los de Morgan (*The League of the Iriquois* 1851, *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family* 1864, *Ancient Society of Research in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarium to Civilization* (1881); los de E. B. Tylor: *Mexico and the Mexicans*, *Ancient and Modern*, 1861, *Researches into the Early History of Mankind*, 1865, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, 1871, (que no en vano fue el primer catedrático de antropología en Oxford en 1884), los de Durkheim: *La división del trabajo social* (1893), *Las reglas del método sociológico* (1895), *L'Année Sociologique* (revista de la que Durkheim era editor), *El suicidio* (1897), *La educación moral* (1902), *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912), *Lecciones de Sociología* (1912), o las de Max Weber: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1903), *La objetividad del conocimiento en la ciencia social y en la política social* (1904), *El político y el científico* (1910), *Conceptos sociológicos fundamentales* (1920), *Sociología del poder, los tipos de dominación* (1921), *Estudios sobre la sociología de la religión* (1921)... Los títulos, en fin, son ya bastante explícitos.

A partir de aquí, quizás de forma un tanto arbitraria, nosotros seleccionaríamos dos antropólogos a los que realmente se les puede aplicar ya este nombre desde el

principio (quizás también a Tylor) y de los que van a surgir genéticamente las principales escuelas de la antropología ya madura o propia del siglo XX: son sir James Frazer y Franz Boas. Daré las fechas de sus obras para que los ubiquemos temporalmente y nos demos cuenta que, habiendo poca ninguna distancia temporal con los otros, ya hay un componente distinto que los diferencia de los demás normalmente más interesados en la religión o la política. Sobre sir James Frazer: *Totemism* (1887), *Folklore in the Old Testament (1907-1918)*, *Totemism and exogamy* (1910), *The Scapegoat* (1913), *The fear of the dead in primitive religion, 1933-36*, *Antología antropológica (1938-1939)*, *The golden bough* (publicada en dos volúmenes en 1980 y que se incrementó hasta alcanzar doce volúmenes, que su propio autor redujo a uno, como síntesis, en 1922). Sobre Franz Boas (aparte de más de 700 artículos): *La crianza de los hijos (1896-1904)*, *Changes Inform of Body of Descendant of Immigrants (1911)*, *La mentalidad del hombre primitivo (1911)*, *Cultura y Raza (1913)*, *Arte primitivo (1927)*, *Antropología y vida moderna (1928-1938)*, *Antropología General (con otros autores) (1938)*, *Raza, lenguaje y cultura (1940) ...*

3. EL SIGLO XX

A comienzos del siglo XX, Europa se hallaba inmersa dentro de un proceso que llamamos imperialismo. El imperialismo fue una fase de la historia de Europa que se caracterizó entre otras cosas por la expansión extracontinental de los pueblos europeos, especialmente holandeses, ingleses y franceses y en menor medida, belgas, alemanes, españoles y rusos. En este proceso muchos continentes y tierras, anteriormente habitadas, pasaron a depender de una metrópoli europea que organizaba la vida política y económica del país¹². Las metrópolis prepararon una serie de funcionarios civiles y militares que se encargaron de administrar la vida en las colonias de los pueblos sometidos a los europeos. Los grados de dominio colonial cambiaron enormemente de un país a otro y de una metrópoli a otra, tanto como los pueblos so-

¹² Véase para todo este proceso Erick Hobsbawn, *La era del imperio*, Crítica, Barcelona, 2003

bre los que los conquistadores blancos se habían asentado. Lógicamente cuanto mayor era el contraste entre las costumbres de estos otros pueblos colonizados y los de las metrópolis tanto más llamó la atención de los colonos y por tanto más se quiso saber de ellos. Aparecieron entonces los primeros informes de pueblos de los que los europeos nunca habían oído hablar o sabían muy escasas cosas. Por ejemplo, comenzó poco a poco a descubrirse el interior del continente africano, ya que con anterioridad la presencia europea se había restringido a unas escasas factorías en la costa y poco más.

Como había pasado en el caso de los españoles en América, los nuevos pueblos que tanta curiosidad producían, tuvieron pronto sus estudiosos, que daban cuenta a los habitantes de las metrópolis de cómo eran los súbditos a los que gobernaban. Hay ya desde el comienzo una agria polémica sobre si la antropología tenía un simple interés científico o contribuía conscientemente al dominio de los pueblos sometidos¹³.

Tras la segunda guerra mundial, comienza a darse un proceso que tiene su culmen claramente en los años 60 del siglo XX, cuando muchos de los dogmas de esta primera antropología de los siglos XIX y XX empiezan a ponerse en entredicho. Tres procesos históricos confluyen aquí. El primero la descolonización: Tras la segunda guerra mundial las colonias de los países europeos, que hasta entonces habían sido dominadas por ellos, comienzan a reclamar y conseguir progresivamente su independencia de las metrópolis, esto permite el incipiente desarrollo de voces en igualdad política (al menos teórica) con la metrópolis, que tienen un punto de vista muy diferente sobre los “salvajes” del que habían descrito las monografías clásicas de la antropología en sus viajes por el mundo. También difieren del trato dado a las sociedades caníbales, en forma de horda, etc.¹⁴.

En segundo lugar se da un proceso correspondiente en las metrópolis. La pér-

¹³ Véase para algunas impresiones sobre los “salvajes” las opiniones de Malinowski sobre sus relaciones con los melanesios.

¹⁴ Véase por ejemplo, *Historia de las relaciones internacionales siglos XIX y XX*, Akal, 1998.

dida de las colonias, la incorporación de miles de personas que habían servido en los ejércitos de las metrópolis durante de la segunda guerra mundial como soldados a la vida civil de las mismas, las leyes de inmigración preferentes para territorios que habían sido en otro tiempo colonias, la incorporación de otras voces a la sociedad contemporánea del siglo XX (como las de las mujeres) en igualdad creciente con la de los hombres, etc. obliga a replantearse muchas de las afirmaciones sobre las mujeres, pueblos extranjeros, liderazgo cultural y político, convivencia, etc. que hasta entonces habían dominado (en muchos casos incluso bajo el fantasma del racismo) la vida de las sociedades europeas clásicas¹⁵.

Y en tercer lugar, la propia práctica antropológica va depurando sus métodos, sus preguntas cambian, y sus respuestas forzosamente también. No sólo porque los antropólogos ya no puedan tratar a sus estudiados como lo hacían antes, no sólo porque la mayoría de sociedades del mundo estén cambiando a un ritmo tan acelerado, bajo la presión de la modernización y occidentalización, que cada vez cuesta más encontrar informantes de calidad que recuerden algo diferente al presente omniabarcador, no sólo porque estos propios antropólogos son conscientes de que la sociedad que va a recibir sus textos tiene otros intereses, otras inquietudes y han de responder a otros problemas (problemas de mestizaje, asimilación y convivencia, por ejemplo), sino, además de todo ello (que no es poco), porque la propia dinámica de la teoría antropológica se va expandiendo. Cada vez hay más estudios, cada vez hay más sociedades que han sido investigadas en momentos diferentes o en el mismo momento por más de un investigador, cada vez se forman más equipos de trabajo y más multidisciplinarios, y cada vez hay más cosas de las sociedades no occidentales que nos interesan¹⁶.

Si al principio estas otras culturas eran lo bastante fuertes para desafiar la posición occidental y las metrópolis tuvieron que someterlas por la fuerza y domesticarlas con el desprecio y el silencio de muchas de esas otras tradiciones, el exceso de

¹⁵ Véase Eric Hobsbawn, *Historia del siglo XX*, Crítica, 2001.

¹⁶ Véase Adam Kuper, *Cultura*.

triunfo y violencia del proceso de modernización, ha llevado a los antropólogos a hacerse proteccionistas, porque veían ante sus ojos como un mundo desaparecía rápidamente¹⁷.

4. ¿QUÉ ES LA POSMODERNIDAD Y QUÉ LA ANTROPOLOGÍA POSMODERNA?

Hasta ahora el recorrido está claro. Venimos de una antropología en sentido fuerte del término, de corte cientifista, con rémoras colonialistas, eurocéntrica y que relegó a muchos pueblos a categoría de bárbaros o salvajes. Ahora veamos qué ha pasado en el siglo XX hasta llegar a la actual situación. La antropología, o el tipo de antropología que domina hoy la escena académica, se denomina antropología posmoderna. La antropología posmoderna, como la posmodernidad misma, no es una escuela, un modo de hacer, sino una serie de principios que permiten gran variedad y flexibilidad de actuación dentro de ellos y que muchas veces no tienen en común entre sí sino lo que le niegan a la antropología “clásica” o de “época moderna”.

No hay un consenso claro sobre qué es la Posmodernidad, del mismo modo que no hay un consenso claro sobre qué fue la Modernidad. Pero a grandes rasgos la Posmodernidad es una fracción del tiempo histórico, en la cual vivimos en estos momentos, que siguió a la llamada Modernidad y que cuenta con una serie de características propias. Como la Posmodernidad no es una antimodernidad tratemos de definir algunos rasgos de lo que parece ser la Posmodernidad. En esta definición nuestra propia perspectiva como “nativo” e “informante”, que vive en este tiempo con una cultura propia que llamamos posmoderna, es sin duda significativa y no deberíamos dejarnos guiar en su definición sólo por las palabras de otros. Sin embargo

¹⁷ Esto ha ocurrido en todas las sociedades que han pasado de una u otra forma por el trauma de la modernidad, incluida la propia civilización occidental; los lamentos sobre el fin de un mundo son seculares desde Tolstoi a De Maistre, desde Chateaubriand a Delibes, desde E. Curtis al movimiento ecologista y conservacionista actual, véanse: *Guerra y Paz* (Mondadori, Barcelona, 2004), *Las Veladas de San Petersburgo*, *Memorias de ultratumba* (Acantilado, Madrid 2005), *Un mundo que agoniza* (Barcelona, Plaza y Janés, 1992), *Edward S. Curtis* (Taschen, Madrid, 2000), disposiciones de la UNESCO sobre la conservación cultural, o las actas de la conferencia de Kioto (imbricación de la conservación de pueblos y ecosistemas por la fragilidad mutua).

la mayoría de estudiosos están de acuerdo en que autores como Paul Ricoeur, Bruno Latour, Gianni Vattimo, Michel Foucault, Richard Rorty, Jacques Derrida, etc. son autores posmodernos. Si nos fijamos la mayoría de ellos son filósofos y literatos franceses, que fueron atentos lectores de la filosofía alemana de preguerra: Heidegger, Nietzsche, Freud y Wittgenstein son algunos de los referentes filosóficos más profundos de esta corriente.

i) La Modernidad

Explicaremos, en primer lugar, qué es la Modernidad, para luego discutir qué es la Posmodernidad. Hay tres grandes versiones de lo que es la Modernidad:

A) Para algunos la modernidad es el período histórico que comenzó después de la Edad Media y que acabó con la Revolución Francesa y la Revolución Industrial, a finales del siglo XVIII. Esta modernidad cronológica, a la que le seguiría la Edad Contemporánea es la que tradicionalmente han segmentado los historiadores (por ejemplo, Vicens Vives¹⁸).

B) Para otros la Modernidad es un modo de hacer, un estado de la civilización que no se alcanzó sino hasta mucho más tarde que el Renacimiento, y que dividiría la historia de las sociedades de una forma tajante entre modernas y antiguas. Es, por ejemplo, la tesis de Jacques Le Goff. Para Le Goff el hecho fundamental, como para tantos otros, es la Revolución Industrial. Las sociedades pre-modernas o antiguas son todas aquellas, incluidas la occidental, anteriores a la Revolución Industrial y las sociedades modernas son todas aquellas posteriores a la Revolución Industrial. Los cambios introducidos por la Revolución francesa (en el caso de Le Goff) o por las revoluciones industriales, políticas, científicas y económicas (nacimiento del capitalismo) según Hobbsbawn, cambiaron de tal manera la sociedad que el verdadero hiato en la historia del mundo es ese.

Para ellos, pues, la Modernidad consiste en la suma más o menos bien avenida de capitalismo, industrialización, libertades democráticas y desarrollo científico, que

¹⁸ Vicens Vives, *Historia general moderna*. Montaner y simon, Barcelona, 1979.

se dio en la Europa de finales del siglo XVIII. La Modernidad es aquí una fase de la civilización, de fechas diferentes a la anterior definición, y de tal calado que divide la historia humana en dos. Además una vez que se ha cruzado la frontera no se puede volver a un estado anterior de las cosas, y pretenderlo, ya que la Modernidad ha traído tantas cosas buenas y ha sido tan provechosa, es moralmente cobarde e intelectualmente disparatado¹⁹.

C) La tercera teoría, que es la más antigua, se basa en la concepción del *péndulo de la historia*. Esta teoría, que tiene sus raíces en el mundo grecolatino, fue actualizada por hombres como Hegel, Winckelman, Humboldt, Fitge o Herder. Según esta teoría la historia, quizás como los hombres, se mueve en un doble sentido. En primer lugar de Oriente a Occidente, “*ex oriente lux*”, y la sucesión de los tiempos ha llegado a su plenitud en la Europa contemporánea del siglo XIX, donde según Hegel el “Espíritu” por fin se ha hecho consciente de sí mismo (“la historia del mundo no es otra cosa que el progreso de la conciencia de la libertad” Hegel, 1821²⁰). Es decir hay una progresión de Oriente a Occidente que además es aumentativa y acumulativa en su saber, realidad y libertad.

Y, por otro lado, dentro del plano cronológico, y no físico, las épocas se van compensando unas a otras; por ejemplo: a la época “racionalista” e “ilustrada” del Imperio Romano le sucedió la época de “tinieblas” para el conocimiento y la vida en común, la sociedad, etc. de la Edad Media, donde los prejuicios y la arbitrariedad gobernaban a los hombres. Posteriormente el Renacimiento y el nuevo espíritu humanista apartaron a Dios y la superstición del mundo e introdujeron el recto pensar, la ciencia y el saber en el mundo humano nuevamente. A esta época de esplendor y de descubrimientos le siguió el oscuro barroco (cosa difícil de explicar ya que en éste se dio la revolución científica del siglo XVII), donde los monstruos vuelven a aparecer en la vida humana. La línea se retuerce, todo se adorna sin orden ni rigor,

¹⁹ Véase Marvin Harris, *Teorías sobre la cultura en la era posmoderna*. Barcelona, Crítica, 2007.

²⁰ Ya se entiende, por tanto, que su discípulo Marx hiciera tanto hincapié a la ruptura de esas cadenas que impiden la libertad.

y el caos vuelve a llenar una parcela del mundo. Tras él, llega el período histórico de más luz que hemos conocido, que es la Ilustración del siglo XVIII, pero como las cosas humanas son como son, en poco tiempo otro nuevo periodo compensatorio, el Romanticismo, hace su entrada en escena y rebaja la intensidad de la luz de la Ilustración. De nuevo el positivismo, hijo de la Ilustración, se hace cargo de ser el paladín del orden, la razón y la explicación científica, y domina el siglo XIX hasta la crisis de final de siglo.

Sobre esta crisis hay mucho escrito. Al parecer comienza como una crisis intelectual (geometrías no euclídeas, física de partículas, teoría de la relatividad) pasa a ser una crisis moral (*El malestar en la cultura, Los últimos días de la humanidad, La decadencia de Occidente*²¹ ...) una crisis política (Primera Guerra Mundial, creación de las internacionales comunistas, las democracias de masas, aparición de las primeras sufragistas) y acaba siendo una crisis civilizatoria que, impulsada por la terrible crisis económica del año 1929, sumerge al mundo en los terribles años 30 de los que no se saldrá hasta después de la Segunda Guerra Mundial²². Los tiempos en los países y en las disciplinas no siempre son coincidentes: puede ser que Picasso esté rompiendo los órdenes del arte clásico y Nietzsche los de la filosofía clásica, mientras Husserl trata de afianzarlos más fuertemente o las escuelas de dibujo realista florezcan en Alemania, pero en general la teoría del péndulo de la historia sería esta.

Esta teoría, que en cierto modo recoge Clifford Geertz, como veremos, explicaría los vaivenes de la teoría antropológica en el siglo XX, sobre todo en su segunda mitad, y especialmente en los EEUU, y cómo desde allí las actitudes y formas de enfrentarse a los problemas se han ido extendiendo por el mundo. Posteriormente a la Segunda Guerra Mundial, un gran optimismo reinaba en los EEUU. No sólo habían vencido a Alemania y Japón sino que al terminar la guerra eran los únicos que poseían el arma atómica. El imperio colonial inglés se estaba desmoronando y Francia ya no era ni la sombra de una potencia. Por tanto los EEUU aparecían como los

²¹ Los autores son respectivamente Sigmund Freud, Karl Kraus y Oswald Spengler.

²² Francisco Jarauta, *La crisis de fin de Siglo*

amos del mundo. Además su ciencia, su crecimiento económico, el progreso social, la tasa altísima para entonces de más de un 15% de la población norteamericana escolarizada a nivel universitario etc. dotaban al país de un gran sentimiento de confianza en sí mismo. En ese ambiente, el neopositivismo del materialismo cultural, la antropología ilustrada de un Radcliffe-Brown, el funcionalismo, etc. crecieron bien.

Se creyó que se podía explicar todo y además que se podía hacer en un lenguaje y unas formas irrefutables. Haciendo un buen trabajo de campo como había enseñado a hacer el gran etnólogo Bronislaw Malinowski, con un buen aparato conceptual, fuese el funcionalismo, el neopositivismo de un Leslie White, con su medición de unidades de consumo de energía como tasa bruta de desarrollo universal, el estructuralismo o la teoría social combinada (funcionalismo estructuralista) de un Talcott Parson, todo parecía estar bajo control. Pero en breve, esta confianza desorbitada en los antropólogos y su trabajo se fue difuminando. La difuminación de esa confianza, que no ha sido sólo en la antropología, sino en la sociedad occidental en general; el caos cultural que acabó por apoderarse de las propias sociedades de las viejas metrópolis, el embrollo epistemológico en el que estamos metidos, y el maremágnum social que han creado o informado, es lo que llamamos de algún modo, aún difuso y a medio comprender, posmodernidad.

La posmodernidad, pues, es una degradación, ya que no una antítesis, basada en la pérdida de fe en el proyecto de la modernidad, que sus apologetas califican como el “proyecto ilustrado”. ¿En qué consistía el “proyecto ilustrado”? Pues el “proyecto ilustrado”, que sería una actitud y no sólo un periodo histórico (lo cual le permite a Popper hablar de la “ilustración presocrática”²³) consistiría en lo siguiente:

1) Primacía de la razón, de la ilustración, por encima de cualquier otro ámbito o lugar del pensamiento humano, por tanto deshecho del sentimentalismo, la fe, la superstición etc.²⁴.

²³ Véase K. Popper *El mundo de Parménides: ensayos sobre la Ilustración presocrática*. Paidós Ibérica, Barcelona, 1999.

²⁴ Véase por ejemplo la *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid, 2004

2) Abandono de la creencia en seres suprasensibles así como de todo aquello que no sea “material”, que no sea experimentable. Los efectos de esta doctrina se dejan sentir desde la medicina, en especial la psicología y la neurología (por ejemplo en las hipótesis reduccionistas o eliminativistas) a la religión, la moral, etc.

3) Caracterización de la religión como el opio del pueblo (Marx) y de los pensamientos omnicomprensivos, las teorías generales, mitos y demás, como ideología (Foucault) alienante. Es lo que Carlos Reynoso llama *la crisis de los metadisursos legitimantes*²⁵ cuyos teóricos serían Foucault, Derridá, Lyotard, Tyler, Rorty, etc.

4) Primacía de la ciencia como modo de conocimiento (Popper, M. Marris, Khun, etc.)

5) Caracterización, en sus versiones extremas, de la moral como prejuicio o discursos engañosos que nos contamos a nosotros mismos, o en el mejor de los casos como simple verdad social (Nietzsche), autores enmarcados dentro de la órbita del relativismo cultural, etc.

6) Obligatoriedad de explicaciones claras, concisas, científicas y materiales para todos los fenómenos, lo que no es explicable en estos términos no existe. (En versiones más atenuadas aunque exista no merece la pena ser estudiado, no tiene relevancia, o, en cualquier caso, su explicación se acabará dando según estos patrones en el futuro cuando la investigación avance²⁶).

Una versión extrema del racionalismo ilustrado, aplicado a la filosofía y la ciencia es el naturalismo. El naturalismo, al igual que luego haría en antropología el materialismo cultural, propugna la idea de que los problemas, los fenómenos, las cuestiones, etc. se explican y se entienden atendiendo a la base material de los mismos. Por ejemplo: en antropología, si queremos explicar una sociedad, debemos atender a su enclave material, tecnológico y biológico, mucho antes que a sus teorías, ideologías, artes, etc. Las explicaciones basadas en los determinantes (ya que se

²⁵ Véase Carlos Reynoso, “*La crisis de los metadisursos legitimantes*” en *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Gedisa, Barcelona, 1996

²⁶ Véase M. Harris, *Teorías sobre la cultura en la era posmoderna* (Crítica, Barcelona, 2004) que es todo el libro un canto a la ciencia.

piensan como determinantes) de una sociedad, biológicos, ecológicos, productivos (sea de hombres o de alimentos) tecnológicos, etc. son mucho mejores que las “idealistas”, aquellas que pretenden explicar las costumbres y comportamientos de una sociedad por sus ideas, creencias, esperanzas, historia, cultura, etc. (Lógicamente es de prever que la verdad se halle más cerca de un punto medio entre idealistas y materialistas que no en ninguno de los dos extremos).

ii) La posmodernidad

Esta es la definición de la RAE, en su 22 edición de su diccionario del español, de Posmodernidad:

“Movimiento artístico y cultural de fines del siglo XX, caracterizado por su oposición al racionalismo y por su culto predominante de las formas, el individualismo y la falta de compromiso social”.

¿Qué propugna la Posmodernidad, por qué Clifford Geertz es un antropólogo posmoderno y qué ha aportado y a qué debates?

Como dijimos anteriormente la Posmodernidad no es una antimodernidad, no se trata como en otros casos del movimiento del péndulo de la historia, de darle la vuelta hacia atrás a las manecillas del reloj. Si fuese así, la nueva edad tendría unas características radicalmente diferentes a la Modernidad y alumbraría formas sociales y de pensamiento premodernas (si tomamos la tesis de que Modernidad e Ilustración son casi sinónimos). Es verdad que no ha dejado de haber gente que lo ha querido ver así, por ejemplo Umberto Eco et alii en *La nueva Edad Media*.

La Posmodernidad, en cambio, (heredera del Romanticismo en cierto sentido), y en antropología en cualquier caso, trata más bien de vivir en los fragmentos del viejo orden moderno que se ha deshecho. Los Estados y su idea de que eran formas políticas que no tenían por qué ser étnicas, sino que su legitimidad estaba en su forma de gobierno (democrática) palidecen frente a las reivindicaciones de nacionalidades menores (más pequeñas demográficamente) cuya pretensión no es tanto una forma de gobierno sino su ideal de constituir una unidad nacional (étnica).

La ciencia ha pasado de formularse en leyes y pretender ser la ontología del

saber, a hacerse probabilística y permanentemente sujeta a cambios y revisiones, falsable en terminología popperiana. La ley ha dejado de lado la pretensión de ser universal, para atender a las condiciones particulares, e incluso se interpela moralmente diciendo que una ley que no tiene “verdad” moral (o que si a un determinado grupo o persona le parece inmoral) no ha de cumplirse. Nada del viejo adagio *dura lex sed lex*.

Aquí aparece entonces el concepto de discriminación positiva. El trabajo y la producción de bienes de consumo ya no son los indicadores de riqueza, sino que lo que más cuenta producir es información y “supuesto” conocimiento. Se le da más valor a que la información circule rápidamente que a que lo hagan las personas. El cambio tecnológico es más importante que el aprovisionamiento de bienes materiales, reales, para cubrir las necesidades de la población (y no hay más que ver cuánto se gasta en investigación en los países ricos y cuanto se deja de invertir en políticas sociales). Las formas son más importantes que los contenidos y los gestos más valiosos o preocupantes que lo que denotan. Las realidades sociales han pasado a ser textos que se leen, el conocimiento, información que se interpreta, el salario unos dígitos electrónicos en una cuenta a la que físicamente no tendremos nunca acceso porque “físicamente” no existe. El consumo no trata de justificar nuestras necesidades sino de mantener un engranaje económico que de manera extraña no nos aporta nada valioso si va bien (porque nos da más de lo que necesitamos y nos hace consumir lo que no requerimos) pero que nos causas terribles dramas sociales si va mal (no hay más que ver la crisis económica actual que estamos viviendo).

Cualquier intento de dirigir la vida social, o personal de los individuos, sea por la familia, el Estado, la Iglesia, etc. es visto como una imposición foránea, malvada y que inevitablemente va a llevar acarreada dolor y sufrimiento para la persona. La educación ha entrado en una de las crisis más profundas de la historia, porque al mismo tiempo que los tiempos de escolarización se alargan cada vez más y que los pedagogos adquieren una importancia desmedida en nuestra sociedad, se tiene que lidiar con un doble dilema:

- 1) La aparente importancia que tiene la educación para el ser humano y la jus-

tificación de que esto aumenta la libertad, la independencia, la competitividad y la felicidad de los individuos, y

2) Al mismo tiempo la realidad y la idea siempre latente, de que son formas de dominio sobre los individuos, que les limitan su libertad, los aleccionan y los acaban haciendo infelices, porque los preparan simplemente para cumplir una función económica y punto.

Los dirigen y les dicen qué es lo bueno y lo malo. Referentes sin los que nadie puede vivir pero cuya máxima importancia radica en parte en construirlos y vivirlos por uno mismo (dentro de un contexto y un grupo, claro está). Se nos dice que todos tenemos derecho a todo por el hecho de ser humanos pero las injusticias de reparto de riqueza, bienes, servicios, etc. siguen bien presentes, creando frustración y resentimiento. Desaparecen las fronteras a las mercancías y los capitales al mismo tiempo que aumentan hasta estados paranoicos las fronteras a los individuos (esto refleja en gran medida la hipocresía y el verdadero talante de esta época). El supremo valor es ser fiel a uno mismo, auténtico, original, etc. vale más un error propio que remendar una obra de teatro ajena, lo cual no es sólo inmoral, indigno y rechazable sino que constituye un delito contra la propiedad intelectual. Toda la vida “moderna” (posmoderna habría que decir) está monetarizada, pero no ya en moneda, sino en dinero de plástico y bits. Mucho del dinero mundial no existe nada más que en su versión papel, no respaldada por oro, las bolsas suben o bajan por previsiones de futuro de empresas y productos que aun no existen, y que tal vez no lleguen a existir nunca, así como por el pánico a la acumulación de stocks y al ahorro mucho mayor que el existente a las crisis de desaprovisionamiento.

Ahora que no hay ley universal, que no hay dinero real, que los ejércitos no deben emplear su fuerza, que los otros nunca pueden ser bárbaros ni salvajes, que nosotros (Occidente) siempre lo somos colectivamente del mismo modo que siempre somos inocentes individualmente; ahora que la locura es una forma de preservación del propio yo, que la originalidad es el alfa y el omega del conocimiento y el yo el alfa y el omega de la vida personal y social; ahora que la moral no existe más que como la mentira que es si somos europeos y la mentira respetable que el tiempo des-

truirá si somos no europeos, o que el género, la raza, la etnia, o cualquier otro distintivo son condiciones que aportan algo más al hecho de ser varón y blanco... y hacen la vida de los otros no comprensible ni experimentable para los varones blancos; ahora que los médicos occidentales recetan acupuntura china, que los descreídos van a clases de taichí y budismo, que la belleza física es la única religión verdadera y el dinero el supremo dios, que los cerebros están aislados, y encadenados a su condición masculina-femenina, blanco-negro, joven-viejo, etc. O, al contrario, que no hay ningún impedimento para construirse humanamente como se quiera, que el detalle merece más atención que el cuerpo del discurso, y que el bonismo es preferible al realismo, podemos decir que vivimos en la “Era Posmoderna”.

Entre estos dos extremos de una civilización que cree en sí misma, en la ciencia universal, el derecho universal, las normas de conducta universales, la buena educación, la escolarización universal, el servicio a la patria, preferir una muerte digna que una vida indigna, etc. y otra que no cree en la familia tradicional, o quizá ni en la familia, ni en el derecho, ni en la necesidad de tener ejército, ni en que es posible la maldad sin estar loco, ni en la inmoralidad, ni el pecado, ni el juicio de unos sobre otros (“nadie puede juzgarme”) ni el bien común, ni el orden racional de los juicios sobre arte (un inodoro o una cabeza de plástico rellena de sangre son arte), estética, sectas, modos de vida, etc. hay que entender el proceso evolutivo entre la Modernidad y la Posmodernidad. Posiblemente ni la Modernidad o la Ilustración fueron nunca como se pretendió que llegaran a ser, ni la Posmodernidad será nunca tan arbitraria y caótica como a veces parece; pero a modo de esbozo nos sirve.

5. LA APORTACIÓN DE GEERTZ.

En esta problemática entra Clifford Geertz. ¿Qué valor aporta el estudio de Geertz a estas cuestiones y por qué le consideramos un antropólogo posmoderno?

i) La aportación temática

En primer lugar se le considera un antropólogo posmoderno por el tiempo his-

tórico que le ha tocado vivir y en el que ha desarrollado su actividad y sobre todo por las formas de hacer antropología que propone. Si nos acordamos del modo en que caracterizamos la antropología moderna de principio del siglo XX que fijamos a modo de ejemplo en la figura de Malinowski, Geertz defiende ideas muy contrarias a las del gran etnólogo polaco, las principales de esas ideas son:

El Conocimiento local: los valores y conceptos que habíamos creído universales —el sentido común por ejemplo— son culturales, locales.

La descripción densa.

El hecho social como texto legible.

La metáfora como forma de comprensión preferente de la realidad.

La imposibilidad de encontrarse con hechos en bruto y por tanto la eliminación del positivismo.

El reconocimiento del papel y las frustraciones e ideas del antropólogo o cualquier autor al hacer ciencia y más aún ciencia social.

La imposibilidad de llegar a alcanzar una comprensión plena del otro.

Nuestra realidad como seres inscritos en redes de significación construidas por nosotros mismos que nos marcan nuestras posibilidades cognoscitivas.

La relatividad de las verdades a un tiempo y un espacio concretos sin que por ello sean mentira (esto es lo que le hace ser un posmoderno moderado y no radical, no un relativista cultural extremo).

La confusión de los géneros literarios y de investigación.

La analogía desde la descripción como método básico de comparación e investigación en antropología.

Su adscripción a la filosofía hermenéutica.

El giro cultural y lingüístico y su propio giro hermenéutico o interpretativo.

No hay ninguna duda de que la obra de Clifford Geertz es inmensa y mucho más si queremos estudiarla a fondo y no sólo leerla. Esto, que puede parecer de Perogrullo, se explica de la siguiente manera. Si bien la obra de Clifford Geertz no es en cuanto a volumen descomunal, hay autores mucho más prolíficos, el abanico de temas es tan disperso y variado que un estudio serio de todos los temas que maneja

se antoja casi imposible. Incluso grandes especialistas en la obra del autor americano como Enrique Anrubia (que se doctoró en Clifford Geertz) publica un texto de 445 páginas más bibliografía sólo para tratar de tres cuestiones de las que se ocupa Geertz: naturaleza, símbolo y cultura. Es verdad que son, sin duda, nociones relevantes y cuya importancia no vamos a discutir, pero se podría haber trabajado las etnografías de Geertz o su idea de la multiculturalidad o su crítica a occidente o cualquier otra esfera en las que trabaja Geertz. Esto da cierta idea de la complejidad del trabajo a realizar sobre Geertz.

Una de las cosas que hay que comprender cuando se accede al estudio de Clifford Geertz es que no es un autor unitario ni tiene intención alguna de serlo. El antropólogo, que vive de un mundo científicamente fragmentado, que proviene de las lecturas de la filosofía contemporánea, que reniegan de la capacidad del hombre para hacer una macroteoría que lo englobe todo, y que relata su experiencia al mismo tiempo que teoriza y afirma, se encuentra atrapado en una red de intereses diversos (por parafrasear al Geertz citando a Weber). Hay que entender que nuestro autor es lector atento de Wittgenstein, que vive en los márgenes de Derrida (al que cita mucho menos, bien es verdad), que habita la escritura fragmentaria de Adorno y Horkheimer, que arrastra todos los prejuicios que contra Occidente (especialmente en su labor colonial) arrastran todos cuantos han nacido en la segunda mitad del siglo XX. La rabia contra la Europa colonial es tan obligatoria hoy como en el siglo XIX era el estar de acuerdo con la misión civilizadora de la misma. Así pues, Geertz no pretenderá nunca crear una teoría unitaria. Incluso su propuesta de una teoría simbólica de la cultura dista mucho de ser omniabarcante y, de hecho, cuando ciertos críticos le proponen dificultades a su teoría su respuesta muchas veces será decir simplemente que él no está interesado en ello. No vamos a criticar esta postura, simplemente advertimos que no puede encontrar una teoría unificada fuerte de la que la etnografía sea el apoyo documental, tal cosa no existe en Geertz. De hecho podría ser un etnógrafo sin teoría si no fuera por sus lecturas permanentes de filósofos (algo de lo que él estaba muy orgulloso). Geertz que como decimos no tiene una teoría, coge fragmentos de teorías que estaban en el aire, espíritu de la época puro, y trata de acercar-

se a ellas desde la antropología para responder las cuestiones más perentorias de los problemas intelectuales de su momento. Esto es tan así que el método de citar a los autores de Geertz tiene mucho más que ver con mentarlos, que con verdaderas citas. Expresiones como “*ahora que no estamos (los occidentales) tan seguros de nosotros mismos*”, o como que “*tras las lecturas de Wittgenstein no se pueden mantener ciertas cosas*”, nos dan una idea de su proceder intelectual. Él no va a discutir si Wittgenstein tiene razón y por qué y en qué medida o en qué afirmación, sino simplemente menta a Wittgenstein y da por supuesto que en efecto todos comprendemos el problema que esto sugiere y en los términos que él quiere entenderlos. Tampoco examina por qué Occidente está ahora menos convencido de sus propuestas o si debe estarlo, o en qué radica este “malestar occidental”, simplemente nos informa.

En cualquier caso el trabajo de Geertz siempre será así, si se quiere un poco descuidado. Aparentemente casual. Algo así como... yo pasaba por aquí, leí tal cosa y como el mundo está así, pues parece obvio que tenemos que afirmar esto. De hecho sus discusiones doctrinales con otros antropólogos, algo que podríamos esperar que hubiera ya que al proponer una teoría siempre chocas con las que están a tu alrededor tratando de explicar lo mismo, son inexistentes.

Especialmente notable es la ausencia de confrontación con una teoría diametralmente opuesta a la suya como es el materialismo cultural de Marvin Harris. Si bien en los últimos escritos de Harris aparecen algunas menciones a Geertz tachándolo de idealista cultural, la omisión de toda referencia a Harris durante años en el trabajo de Geertz es reveladora y sospechosa. Máxime cuando Harris era posiblemente el autor más leído de la antropología en todo el siglo XX, especialmente fuera de los ambientes académicos de la disciplina, entre esos mundos cuyos latidos Geertz dice siempre tratar de recoger. Afirma que no le importan los autores sino los problemas, pero lo cierto es que el materialismo cultural, incluso como doctrina filosófica anterior a Harris, de raíz al menos marxista, ni lo toca.

Es verdad que el trabajo intelectual de Geertz surge de Weber y parte de Talcott Parsons que lo que hacía era desarrollar las tesis de Weber, y es verdad que Weber proponía una manera de entender la sociedades al margen del marxismo, no

haciendo hincapié en las realidades materiales y la producción de bienes y sus medios de producir, sino que volcaba el análisis en las relaciones sociales que teñían de significado la vida los hombres. Para Weber son esas relaciones las que tenemos que estudiar si queremos comprender la sociedad, mucho más que los meros modos de producción. La superestructura para hablar en lenguaje marxista era el campo de análisis del investigador social y no la estructura de producción. Pero lo cierto es que, esté uno de acuerdo o no con la postura weberiana o con la marxista, no se pueden obviar de esta manera cuando uno está analizando la realidad social.

Además, Harris no sólo era catedrático en Columbia sino que era miembro de la Sociedad Americana de Antropología, de la que también era miembro Geertz, de modo que era imposible para Geertz no conocer su obra y su presencia. Discute con Lévi-Strauss, pero de una forma diríamos que oblicua. Ni siquiera se toma la molestia de exponer qué piensa Lévi-Strauss o qué entiende él que piensa para hacer una depuración teórica de la obra del francés. Simplemente menta, otra vez, ciertos puntos que le parecen incongruentes, pero mezcla su crítica a los principios teóricos, las conclusiones prácticas, o los métodos de investigación y escritura sin discriminar entre ellos.

Así pues, desde cierto punto de vista, Geertz, y sabemos que puede resultar provocador lo que vamos a decir, no ha contribuido a la progresión de la disciplina en su vertiente teórica, pues no intenta que su teoría sea parte de la disciplina, criticando a unas aportando a otras y haciendo un balance crítico de las mismas, viendo dónde se puede introducir la suya. Él propone y trabaja bajo su propia agenda y, si en el camino se encuentra piedras teóricas que le molestan las aparta, las niega o simplemente las ignora. Han tenido que ser sus críticos los que han tratado de poner su teoría en relación con el resto de la disciplina viendo qué se podía sacar de ella y que no en razón de todo lo que durante 200 años la antropología ha construido.

Desde cierto punto de vista, igualmente, Geertz ha leído demasiada filosofía y literatura y menos antropología de la que debiera, pues su propia agenda intelectual tiene sus ritmos y necesidades y está poco atenta al trabajo común de la disciplina. Hay algo de soliloquio intelectual, que desde luego no es privativo de Geertz sino

que ha pasado también a sus alumnos (por ejemplo véase la obra no etnográfica de James Clifford²⁷) en su postura. Así pues la actividad intelectual de Geertz a veces da la impresión de ser una huida hacia delante un seguir tratando cuestiones en vez de volver sobre sus afirmaciones y tratar de depurarlas. Desde luego es el opuesto a la labor intelectual casi monacal del especialista que pasa 40 años estudiando un tema para publicar un volumen “definitivo” (al menos que contenga su interpretación o teoría todo lo depurada que sea posible).

El trabajo de Geertz es disperso, multitemático, variable y trata tantos temas que uno no sabe cuales priorizar. Lo mismo dedica un libro a las formas retóricas de la antropología como medios de tratar de convencer a los lectores, que otro sobre malentendidos en las traducciones culturales. Una monografía del Bali histórico del siglo XIX o un trabajo de involución agrícola en Indonesia. Una recopilación de artículos donde se trata desde evolución humana hasta la riña de gallos en Bali o una autobiografía intelectual de 40 años. Todos estos registros, y muchos más, son tratados por Geertz.

ii) Seducción y valor de la obra en Clifford Geertz

Sin dudas son muchos los autores que le han reconocido a Geertz su capacidad para escribir bien. Él, que tan atento ha estado a las retóricas de la antropología, sorprende que no haya escrito sobre su propio arte literario, sobre todo cuando ha sido desde joven una persona tan cercana al ámbito de la literatura (como comenta en numerosas entrevistas). Si bien en su libro *El antropólogo como autor* trata de desmontar la forma en que otros antropólogos creaban apariencia de verosimilitud, en sus monografías podría haberse esperado un trabajo similar con su obra, pero éste se buscará en vano.

Cuando todos dicen que es un autor literariamente notable, estaría bien que el propio Clifford Geertz reflexionase y explicase por qué y en qué sentido. A pesar de las dificultades intrínsecas a toda traducción, vamos a tratar de explicarlo nosotros

²⁷ Por ejemplo James Clifford, *Dilemas de la cultura*. Gedisa, Barcelona, 1995

también. La virtud de Geertz a la hora de escribir (desde nuestro punto de vista) es ser sencillo. Frases cortas, construidas siempre impecablemente, que facilitan mucho su lectura. Además el ritmo de las narraciones adecuadamente mezcladas con anécdotas y afirmaciones, hechos y reflexiones hace deslizarse a uno por una lectura de forma plácida. Especialmente sus libros etnográficos, lejos de la aridez de otros autores, parecen más novelas con frecuencia que disertaciones académicas sobre, por ejemplo, la niñez en Bali. Geertz además no es un autor que trate de esconder los problemas, moralizar sobre las soluciones o limitar la extrañeza del análisis foráneo, eso le proporciona todos los encantos de las dificultades de la vida por resolver (problema que deja aparentemente al lector), las soluciones que hallar y las otras formas de vida en su alteridad, comprensible, pero alteridad a fin y al cabo. No es fácil de hacer, sin peticiones de principio, que los lectores viajen a Java o a Marruecos, a Bali o al siglo XIX, pero si se consigue sin exigir apenas esfuerzos al lector este dará las gracias al autor.

Con frecuencia las afirmaciones de Geertz las hace (sobre todo aquellas que podrían tener un contenido teórico) en sentido débil. Apiñadas entre datos y descripciones, entre narraciones (sus trabajos tienen siempre una gran atención al tempo de narratividad) y alusiones, se deslizan afirmaciones entre las que los estudiosos han ido a buscar su teoría. No es que sean difíciles de encontrar es que están poco estructuradas entre sí. Como una breve droga que se tomase por dosis, el sentido de lo que dice en el contexto débil en que lo dice, parece tener mucha verosimilitud y cuando se extrae para hacer principio general una afirmación teórica suya él siempre dirá: yo no he dicho tal cosa, o no me considero así o no estuve atento a tal desarrollo posible.

Sea verdad o no (que no se dé cuenta de las implicaciones teóricas de lo que dice), crea cierta aura de candidez en su lectura que es parte sin duda de su atractivo, y que explica en parte por qué tanta gente lo ha leído y lo ha hecho con gusto. De hecho la mayor afirmación teórica en sentido fuerte de Geertz es su definición de símbolo, definición que está calcada sobre la que da la hermenéutica (especialmente Ricoeur mucho más que Gadamer) y que está construida a su vez sobre la del len-

guaje de Wittgenstein. No es casualidad por ello que sea esa definición la que más controversia genera, sobre todo porque al ser tan general, no acaba uno de entender qué explica o que ganamos afirmando que todo es símbolo.

II. CLIFFORD GEERTZ: EL HOMBRE Y SU OBRA

1. LOS PRIMEROS AÑOS

Clifford Geertz nació en San Francisco, USA, el 23 de Agosto de 1926. De los primeros años de su vida no sabemos gran cosa, o al menos no es mucho lo que ha trascendido al público. Sabemos, sin embargo, que en principio no tenía aspiraciones de ir a la universidad, ni posibilidades, lo cual da a entender que no provenía de una familia de grandes recursos económicos. El primer hecho destacable de la vida de Geertz, del que tenemos noticia, es su alistamiento en la marina norteamericana durante la Segunda Guerra Mundial. Este hecho es importante por dos cuestiones: la primera porque como cientos de miles de compatriotas suyos fue movilizado para la lucha en el Pacífico, lo cual le llevó a conocer ya desde muy joven aquella región de primera mano. Lo segundo, y no por ello menos importante, vino al acabar la contienda: como miles de compañeros suyos que habían peleado y sobrevivido a la guerra, Clifford Geertz se benefició de una G.I. Bill, esto es: el gobierno norteamericano decidió, una vez acabada la contienda, que los soldados que hubieran servido en sus filas durante la misma tendrían una beca estatal para cursar estudios universitarios de forma gratuita. Gracias a esa beca Geertz, como tantos otros miles de norteamericanos, pudo estudiar su carrera universitaria, algo que como hemos dicho no parece que estuviera entre las primeras aspiraciones del joven Geertz. Fue gracias a esta ley que por primera vez un país alcanzó la masificación de la universidad o, lo que es lo mismo, más del 15% de su población alcanzó algún grado universitario, que era entonces como se medía el mayor grado de escolarización de tercer nivel en un país. Una vez con la beca en su poder nuestro hombre cursó estudios de economía en el Antioch College de Ohio. Después de acabar sus estudios de economía, (según palabras propias estudió “un montón de economía”), se pasó a la literatura inglesa, estudios en los que se graduaría, junto con los de filosofía.

Así pues, ya tenemos a un joven Geertz con experiencia militar, con “experiencia” en el lejano oriente y sin nada concreto, aparentemente, que hacer. Fue en-

tonces cuando un profesor suyo le animó a que estudiara antropología, a pesar de que al principio, Geertz había pensado hacer un posgrado en filosofía o en dedicarse al periodismo y la novela. De hecho llegó incluso a trabajar en el New York Post durante una breve temporada, pero la idea no cuajó. Redirigió sus pasos a la antropología sobre todo una vez que conoció a Margaret Mead. Por entonces Mead no sólo era una antropóloga de primer orden sino que prácticamente ya había asumido la jefatura o la función de portavoz y proselitismo de lo que normalmente se conoce en antropología como “los boasianos”. Los boasianos eran una serie de brillantes antropólogos que había cursado sus estudios con el viejo pope de la antropología norteamericana, el conocido maestro Franz Boas. Si bien el centro neurálgico del movimiento boasiano había sido primitivamente la universidad de Columbia, pronto sus alumnos se dispersaron por la mayoría de los (entonces) recientemente creados departamentos de antropología de todos los EEUU. Pues bien, una de las voces con más presencia pública en la antropología norteamericana, y discípula aventajada de Boas, a despecho de las críticas recientes sobre las invenciones de sus famosas etnografías samoanas, era Margaret Mead. Cuando Geertz la conoció, Mead, tan desbordante de energía como siempre, le convenció a él y a su mujer (Hildred) de dedicarse a la antropología. Su viejo profesor en Antioch, George Greiger conocía a Clyde Kluckhohn, por entonces el máximo exponente de la antropología norteamericana en activo, junto a A. Kroeber. Kluckhohn trabajaba en el recién creado Departamento de Relaciones Sociales de Harvard. Corrían por entonces los primeros años 50 del siglo XX.

Una vez tomada la decisión por parte de Geertz de dedicarse, al menos por el momento, a la antropología, él y su mujer se matricularon en el programa para postgraduados del Departamento de Relaciones Sociales de Harvard. Este departamento lo dirigía entonces, desde una nueva óptica, Talcott Parsons. ¿Qué pasaba en Harvard por aquel entonces? Para entenderlo bien, tenemos que remontarnos a los debates intelectuales de la antropología norteamericana del momento. Por aquel entonces los decanos de la antropología estadounidense, una vez muerto Boas y con la estrella de Benedict y Lowie en decadencia (o ya fallecidos), eran, como apuntamos,

Kluckhohn y Kroeber. El primero de ellos era catedrático en Harvard, mientras que el segundo lo era en Berkeley. Ambos eran suficientemente ilustrados según la caracterización de Harris en su “*RAT*”²⁸ como para enfrentarse a los boasianos en el combate por la realidad de las culturas, pero poco para lo que un nuevo y gran teórico que acababa de aparecer en escena pretendía.

Talcott Parsons había nacido en 1902 en los EEUU, y su pretensión intelectual consistía en hacer de la antropología una verdadera ciencia. Pero no una ciencia autónoma y asilada en sí misma, sino dentro un ramillete de ciencias sociales y humanas que acabarían por hacer científicos los estudios sobre el ser humano. Parsons tenía la pretensión de convertir a la antropología en una ciencia de la cultura, mientras que otras ciencias como la sociología se encargarían de las relaciones sociales y la estratificación social, la economía de las formas de subsistencia de un grupo y así sucesivamente. Para Parsons estaba claro que el trabajo de los antropólogos era analizar, despiezar y comprender la cultura, que no podía seguir estando en manos de aproximaciones folk que incluyeran cualquier cosa que se le ocurriera al antropólogo de turno (el famoso “todo más complejo” de Tylor). Desde luego no cabe duda de que el desafío de Parsons caló hondo en la conciencia de los antropólogos del momento, nada más y nada menos que Kroeber y Kluckhohn tuvieron que aliarse para escribir un texto, donde ambos autores trataban de dilucidar y acotar una definición científica de cultura, una vez habida cuenta de que Parsons había manifestado en su programa de trabajo y sus publicaciones que el concepto con el que normalmente se manejaban los antropólogos era del todo inadecuado: un todo tan extenso y tan subjetivo (cada antropólogo lo entendía a su manera) que no había forma de extraer una variable práctica e instrumental para el estudio científico concreto de una

²⁸ Se conoce por sus siglas (DAT) a la obra de Marvin Harris, *El desarrollo de la teoría antropológica*, en la que hace una caracterización, fuertemente ideológica, entre los que él llama los antropólogos racionalistas e ilustrados (aquellos que tratan de dar explicaciones racionales y naturales a lo que estudian) y aquellos que se dedican sólo a aceptar las explicaciones locales sobre tal o cual práctica, sobredimensionando la singularidad de las culturas y su aparente irracionalidad. Unos serían los adalides de la ciencia y el progreso, en tanto, los otros, serían poco menos que simples recopiladores de mitos. El llamarla *RAT*, como se ha hecho popular, es un juego de palabras malintencionado en inglés.

sociedad desde él. Los dos viejos catedráticos de antropología trataron de recoger cuantas definiciones de cultura pudieron encontrar entre la literatura antropológica disponible por entonces, una tarea que les llevó a encontrar más de 150 definiciones, a las que sin asustarse se atrevieron a sumar una más (la propia) aunque sin duda de marcado carácter ya parsoniano.

Todos los autores que han trabajado el tema coinciden en que es difícil tratar de reflejar el grado de entusiasmo que se vivía entonces en torno al proyecto de Parsons. Parecía que la cultura y, por tanto, los antropólogos, de una vez por todas iban a llegar a su apoteosis científica de la mano de la nueva Teoría de la Acción Social (la teoría de Parsons). Es verdad que en el camino perdían mucho, puesto que la organización social, la ecología y economía, etc. que tradicionalmente habían sido feudos de los antropólogos y más en los EEUU donde la doctrina de las 4 áreas²⁹ seguía siendo importante, se les esfumaban de las manos, pero la sensación era que había un gran trabajo por realizar y que gracias a la nueva, y bien financiada ciencia de la Acción Social, por fin se llegaría a un acotamiento y estudio científico de la cultura. Quizás el relativo fracaso de otros proyectos parecidos, en tanto y en cuanto hacer científica la cultura, como estaba pasando por entonces con el funcionalismo de Radcliffe-Brown, Evans-Pritchard, Malinowski o antes con Frazer pudo ponerles sobre aviso, pero para la (por entonces) muy optimista mentalidad americana, estos autores, trabajando por su cuenta y riesgo de forma individual, mal financiados y peor apoyados, no podían compararse con lo que todo un equipo de científicos sociales estaba a punto de hacer³⁰.

²⁹ La teoría de las 4 áreas era lo siguiente. Cuando Franz Boas, el padre en cierto sentido de la antropología norteamericana “de campo”, se encontró a su llegada a América con que las sociedades nativas que iba a estudiar carecían de las categorías y de los registros escritos que poseían las sociedades europeas sobre las que se había fundado el estudio de la cultura, tuvo que adaptarse a la realidad imperante. Para ello diseñó una ciencia antropológica que aunaba 4 áreas de estudio diferentes: la antropología física, la lingüística, la arqueología y la etnología. Aunque a un lector europeo le suene extraño, en los EEUU, aún se sigue enseñando y organizando la antropología de los departamentos en relación a estas 4 áreas.

³⁰ A decir verdad pensamos que, en este renacer de la sociología en los EEUU, pudo intervenir la presencia de numerosos estudiosos europeos que estaba exiliados por entonces (los primeros 50) en los EEUU. Estamos pensando en Horkheimer, Adorno, Marcuse, Fromm y otros que desde el viejo Instituto frankfurtés para la observación de los procesos sociales (o Ins-

Por tanto, cuando Geertz llegó y se aclimató a la nueva estructura de Harvard, se encontró con un fermento intelectual que según sus propias palabras pocas veces se ha dado en la historia de la antropología. Digamos que estuvo en el momento apropiado en el lugar preciso. El propio Geertz nos confirma que el nivel de los catedráticos que entonces participaban el proyecto de Parsons, y daban clase en el departamento de Relaciones Sociales, era realmente impresionante: en su opinión, la colección de catedráticos más competente en ciencias sociales que se había reunido nunca. Eran, además, los años en que Gödel y Einstein estaban en el MIT y en los que von Hayeck (que enseñaba en Chicago donde pronto acabaría Geertz), Popper y Khun (que daba por aquellos años clase en Harvard) trabajan, a tiempo completo o parcial, en los EEUU³¹.

Aunque el propio Geertz nos confirma que aquel ambiente y grupo de trabajo duraron poco, lo cierto es que al menos durante dos años los estímulos fueron muy positivos para todos aquellos que tuvieron la fortuna de formar parte del ya casi mítico Departamento de Relaciones Sociales de Harvard. Fue estando allí cuando un buen día, según nos cuenta el propio Geertz, se le propuso, casi por casualidad, la posibilidad de ir a trabajar a Java, dentro de un equipo multidisciplinar para estudiar aquella sociedad. El proyecto, que estaba marcadamente cortado por los patrones que Parsons había otorgado las ciencias sociales en los EEUU, estaría bien financiado por la fundación Ford³² (la fundación que más ha hecho por la financiación de

tituto de Investigación Social) se habían exiliado inmediatamente antes de la Segunda Guerra Mundial a los EEUU. Aunque en las historias de la antropología al uso no hemos podido encontrar nada parecido a una vinculación entre estos hombres y las escuelas antropológicas de los años 50, el hecho de que al volver del exilio americano nombraran a Adorno presidente de la sociedad de sociología alemana da que pensar. El propio Lévi-Strauss había pasado los años de la segunda guerra mundial en los EEUU a los que volvería en 1945, tras su breve retorno a Francia en el 44.

³¹ Creemos que también se ha prestado poca atención al papel de las polémicas en torno al estatuto del conocimiento que se dieron entonces, sobre todo entre Popper y Khun. Si la nueva arqueología, que tan emparentada está con las nuevas formas de antropología que fueron derivando del trabajo de Geertz y otros, bebe directamente de Popper según confesión de unos de sus fundadores –C. Renfrew–, no veo cómo es posible que tal vector, el popperiano, no influyera en la formación de una nueva antropología. Máxime en un país donde, por ejemplo, la arqueología es parte de la antropología como hemos explicado al hablar de la teoría de las 4 áreas.

³² Aunque organizado por Harvard y el MIT, que por entonces estaba organizando su propio

estudios de antropología de largo, puesto que recordemos que entre muchos otros, también financió los estudios de Marvin Harris en la India). Tanto Geertz como su mujer Hildred, que aceptaron inmediatamente sin, según sus propias palabras “saber donde nos metíamos”, formaban parte de un conjunto de investigadores multidisciplinar donde Clifford tendría que trabajar sobre el tema de la religión en Java y su mujer sobre el parentesco. En total un conjunto de 7 investigadores (Hildred y Clifford Geertz, Rufus Hendon, Bob Jay, Don Fagg, Alice Dewey y Ed Ryan).

2. LOS PRIMEROS TRABAJOS DE CAMPO

El caso es que un poco a locas los Geertz, empapados con las ideas de que el trabajo de las descripciones de las sociedades humanas se tenían que hacer con un grupo de miembros especialistas en varias áreas y de que ellos “sólo” tendrían que aplicarse a dos áreas muy concretas como el estudio de la religión y del parentesco en Java, se embarcaron para un nuevo trabajo. La expedición llegó a Java en 1951. Hacía, pues, relativamente poco tiempo que Java había dejado de estar bajo el dominio colonial holandés (1950). Esto tenían ciertas ventajas, ya que al no haber sido colonial, Geertz no tendría problemas con las autoridades para poder realizar su trabajo de campo (entiéndase con las autoridades de una metrópolis extranjera) y además los javaneses estaban relativamente acostumbrados a la presencia de los occidentales en su país. Al menos, eso pensaba Clifford. Un proyecto de dos meses, arropados por un buen equipo de gente competente en cada área, donde su trabajo se circunscribiría a una zona muy concreta dentro de un país razonablemente cómodo.

El propio Geertz en sus trabajos, que es la mejor fuente para reconstruir su vida personal y académica, cuenta, no exento de gracia, como la realidad que se encontró fue completamente distinta. Al poco de llegar a Java se dio cuenta de que ni

centro de estudios internacionales. De todos modos y para matizar esta afirmación sobre la fundación Ford hay que admitir que la fundación Rockefeller también financió muchas actividades antropológicas sobre todo en la primera mitad del siglo XX, para antropólogos ingleses especialmente, como cuenta A. Kuper en su libro *Antropología y antropólogos*, Barcelona, Anagrama, 1971

los lugareños estaban tan bien dispuestos hacia él y su mujer como pensaba, ni la fundación Ford mantendría su apoyo durante toda la campaña prevista, ni el método de trabajo había sido realista. Habida cuenta del maremágnum de religiones que existían (y existen en Java) y de la cantidad, extrañeza y dificultad para un hablante de inglés que suponían las lenguas locales, así como de que el propio equipo de trabajo se descomponía rápidamente sobre el terreno (entre otras cosas porque las autoridades locales no pensaba darles carta abierta para investigar dónde, cómo y cuándo les viniera en gana), los Geertz tuvieron que cambiar su plan de trabajo. Pronto vieron que los dos meses escasos que pensaban pasar el principio en Modjokuto (de ahora en adelante Pare) no les daban ni para empezar.

Los Geertz, entonces, prácticamente ya desligados del proyecto original³³, que no había resistido a los intereses profesionales de cada uno de sus componentes y bajo las presiones de autoridades locales y desconfianzas autóctonas, decidieron escoger Pare como base de sus operaciones, en la que trabajarían un año entero. Se trataba pues de pasar de un estudio monográfico que poder extrapolar al resto de Java sobre la religión y el parentesco, a un estudio mucho más en profundidad de una zona muy concreta de Java, que, como el propio Geertz explicará en sus monografías posteriores, no puede extrapolarse ni al conjunto de Java ni de Indonesia, ni mucho menos del sudeste asiático al completo. Para empezar, Geertz, se encontró que la situación religiosa en Java era más complicada de lo que podía parecer. No había una única religión dominante sino que el budismo, el Islam, el hinduismo tradicional y el calvinismo se repartían áreas de influencias diferentes. Esto sin duda dificultaba el trabajo que el joven Geertz tenía que hacer. Por otro lado era, como todas las sociedades recién descolonizadas o en trámites de ello que abundaban por entonces en el mundo, una sociedad en profundo cambio, donde las nuevas ideologías políticas del Estado-nación, el nacionalismo, el marxismo, el neotradicionalismo, etc. tenían

³³ Que, además, en el caso de Geertz, pretendía verificar la hipótesis de Max Weber (Talcott Parsons era muy weberiano) del papel que el puritanismo y el calvinismo habían tenido en la formación del capitalismo en Europa, comparándola con el papel que en Indonesia tenía el islam rigorista y ahorrador de las clases comerciales locales.

que convivir dentro de un contexto agresivo como era el de la Guerra Fría y los tremendos cambios sociales y tecnoeconómicos que se estaban dando al mismo tiempo. Por tanto el trabajo de Hildred Geertz de estudiar el parentesco tampoco era tan fácil como en un primer momento podría creerse.

Los Geertz pasaron en esta primera estancia en Java desde el año 1951 hasta el 53, cuando regresaron a los EEUU. Comienza entonces un período algo extraño en la vida de Geertz; mientras que pasa un tiempo en Berkeley, donde él mismo confiesa que su entrada posiblemente se debió a que Kluckhohn “lo arregló”, Geertz se dedicará a escribir su tesis doctoral y sus primeras monografías sobre Indonesia. Una de las cosas curiosas del trabajo de Geertz sobre Indonesia es que mientras en sus primera publicaciones (*The Religion of Java*, que al parecer es prácticamente su tesis doctoral salvo las modificaciones del último capítulo³⁴), *Agricultural involution* o *Peddlers and princes*, se centra mucho más en la gran Isla de Java, con el tiempo, hasta culminar en su obra *Negara*, su interés fue desplazándose hacia Bali.

Esto tiene alguna importancia: en primer lugar, porque Indonesia es un megapaís³⁵ formado por más de 17.500 islas entre las que se cuentan las grandes islas de Java, Sumatra, Borneo (la parte que pertenece a Indonesia) y las Célebes. Estas forman las 4 grandes islas del conjunto y es donde se concentra la mayor parte de la población y, lógicamente, el poder político y económico. Principalmente en Java, que es con mucho la isla más poblada, rica e importante políticamente. En cambio, Bali es una isla mucho más pequeña y algo más aislada de los grandes procesos históricos que ha vivido la zona. Digamos que no era el teatro de actuaciones principales, pero había sido uno de los lugares donde Margaret Mead (recordemos que era quien había estado en el inicio titubeante y casi por casualidad de Geertz en la antropología) había trabajado. Además Bali llegaría a ser el centro de la mayor pro-

³⁴ Digo “al parecer”, porque no hemos tenido acceso a su tesis doctoral.

³⁵ Un megapaís es en geografía aquel que tiene unas dimensiones ecológicas tan variadas que prácticamente engloba la mayoría de los climas o las condiciones ecológicas del mundo. Lógicamente, son pocos, entre los que destacan, por su tamaño China, EEUU, México o Indonesia, el que ahora estudiamos.

puesta etnográfica de Geertz, *Negara*, escrita en los años 80, mucho después de que el joven Geertz llegara por primera vez a Bali en los años 50. De todos modos Bali siempre ha sido una isla mimada por la antropología, son multitud los etnólogos que han hecho trabajo de campo en ella y precisamente por ello ha sido objeto de fuertes polémicas. La importancia de esto radica en que si bien en sus primeros trabajos, Geertz aún parece tener aspiraciones a explicar grandes procesos históricos como la evolución o la involución, en aquel caso de la agricultura del conjunto de Indonesia (¡un país que en 1950 contaba con unos 79 millones de habitantes y que hoy día supera los 240!) o describir los cambios que se estaban dando en las religiones o en la política a nivel nacional, poco a poco Geertz irá localizando (en todos los sentidos) su investigación y sus intereses. Se centrará en la isla de Bali, en pequeñas poblaciones dentro de Bali, y en tratar de explicar algunos de los hechos cotidianos relevantes de la vida de sus habitantes.

3. EL INICIO DE SU DOCENCIA EN ESTADOS UNIDOS

Casi al mismo tiempo que Geertz desarrollaba su trabajo de campo en sociedades “exóticas” iba fraguando su carrera universitaria en los EEUU. Primero como becario, en el MIT, luego como profesor en el departamento de Relaciones Sociales de Harvard y luego, como indicamos, en Berkeley. Hasta ahí podemos decir que se cierra una de las primeras fases en la vida intelectual de Geertz. A lo largo de los años 50, Geertz había decidido dedicarse a los estudios de antropología, había conocido a Mead, a Kluckhohn, a Parsons y, finalmente, en Berkeley, a un ya jubilado Kroeber. Había trabajado en el departamento de Relaciones Social Harvard, en el MIT, y por algún tiempo (hacia 1960, ya que abandonó el curso a mitad) en Berkeley. El tiempo en Berkeley parece el menos importante en su periplo intelectual, aunque trabajando en Palo Alto conoció a Edward Shils y David Apter, que posteriormente le llevarían a Chicago.

Fue entonces, aprovechando sus amistades californianas, como a comienzo de los 60 Geertz acaba en la universidad de Chicago, entre otros con su amigo David

Schneider, alumno como él mismo de Talcott Parsons y gran antropólogo por derecho propio. A nuestro entender se ha trabajado poco esta relación entre Schneider y Geertz. Las críticas de Schneider prácticamente contra todo lo más sagrado de la tradición antropológica norteamericana, incluso de su vida social, como su caracterización de la familia en relación al sexo, y su, al parecer, insufrible carácter, hicieron que su obra, importante sin duda, pasara sin el reconocimiento que sería esperable y que su capacidad de influencia sobre otros estudiosos haya sido limitada. En cualquier caso, una vez que Geertz se ubicó en Chicago comenzó una serie de publicaciones (alguien ha notado la extraordinaria regularidad con la que salían al mercado) de monografías sobre Indonesia. Fue una época en la que Geertz ya dejaba ver que no era un simple etnógrafo o antropólogo de campo.

Aunque con frecuencia se hace hincapié en la influencia de Parsons en el trabajo de Geertz y Schneider, así como de muchos otros, pocas veces se dice en qué consiste esta influencia más allá de haber circunscrito los estudios y temas de interés de los antropólogos a la cultura, entendida de una manera muy idealista como el lugar de los productos y de las representaciones mentales. La falta de estudios sobre el impacto en España y Latinoamérica de Parsons tiene sin duda mucho que ver con esta falla de nuestra literatura, pero incluso en el mundo anglosajón parece sorprendente cómo una figura que emergió con tanta fuerza como Parsons se ha desvanecido tan rápidamente. Parecería que no se sabe muy bien hasta dónde era capaz de llegar su proyecto de reformas de los estudios de ciencias sociales y humanidades, a través de la Teoría de la Acción Social. Desde luego no se alcanzó el proyecto de hacer científicas las ciencias humanas e incluso parece que una carencia de base es que no había un método a aplicar. Pero aún así sorprende este contraste entre lo que se prometía y lo que ha quedado. Por eso Geertz, aunque pueda estar dentro de una teoría general parsoniana de la acción y la separación de los campos de estudio entre la antropología, la sociología, o la economía, fue tomando su arsenal de recursos teóricos de otras fuentes. Esto es importante por lo siguiente.

Hasta entonces, los líderes de la antropología norteamericana, con la excepción de Ruth Benedict, no habían leído prácticamente nada que no fueran informes o

monografías de la disciplina y, además, con un peso específico muy fuerte de la tradición anglosajona³⁶. Es decir, norteamericana o británica. Pero, en aquellos años, el funcionalismo británico estaba empezando a lidiar con varios campos afines que estaban redirigiendo sus esfuerzos. Por un lado, no faltaba mucho para que se desatase la gran polémica entre funcionalismo y estructuralismo, al tiempo que la influencia de lo que en filosofía se había llamado el giro lingüístico, sobre todo a partir de Wittgenstein, pero también en los Estados Unidos de Chomsky o Jakobson (después de su emigración), y en Europa continental con Lukács, estaba cambiando el mapa de los estudios tradicionales. Si los filósofos más importantes del momento se estaban volcando en los estudios del lenguaje, si el estructuralismo lingüístico de la mano de Jakobson estaba alcanzando una condición epistemológica de ciencia importante y casi exacta, y si los hombres anteriormente citados provenían incluso de estudios de ramas “duras” como la ingeniería o la matemática, no cabía duda que la antropología tenía que verse más pronto que tarde afectada por estas influencias.

En la ciencia cognitiva de aquel entonces el interés por el lenguaje se disparó y muchos de estos nuevos filósofos estaban a caballo entre la propia filosofía, la filosofía del lenguaje, la lingüística y la crítica literaria como el citado Lukács o, el que a mi entender fue el más determinante de estos teóricos para Geertz: Ricoeur. Para nosotros éste es uno de los grandes vectores, quizás el más importante, para entender el trabajo de Geertz. Nos referimos a Paul Ricoeur.

³⁶ Sinceramente pensamos que esta afirmación, que se la debemos al propio Geertz, es falsa de suyo y completamente. Lo que ocurre es que a Geertz le interesa aparecer como aquel que por primera vez hizo entrar en la disciplina antropológica las voces de la sociología y la filosofía. Quien estudie la obra y la formación de Franz Boas, de Emile Durkheim, de Lévi-Strauss, de Marcel Mauss, de James Frazer o Marvin Harris no puede sino sorprenderse de las propias atribuciones de méritos que se concede Geertz. En lo que sí que tiene razón Geertz es en el hecho de que por primera vez gracias a él y a otros teóricos de lo que se acabaría llamando antropología hermenéutica y luego posmoderna, se leen a figuras de la lingüística y de la literatura como interpretes privilegiados para la teoría antropológica (aunque no otra cosa había hecho Lévi-Strauss con la obra de Jakobson y el círculo de Praga). Lo cual, desde cierto punto de vista, es también muy absurdo. Sería como pretender que la medicina aumenta su campo de estudio y su saber por leer sobre arquitectura. En cualquier caso, aunque quizás Geertz tenga razón en que a los antropólogos norteamericanos les faltase formación en otras lecturas fuera de las estrictamente antropológicas, desde luego no es algo que pueda decirse de los europeos, especialmente de los continentales. Nos remitimos para ello a un solo ejemplo, y curiosamente español: Julio Caro Baroja. Juzgue el lector las limitadas lecturas de este autor.

Por aquel entonces, como decíamos, los antropólogos no leían mucho más que los propios estudios de la disciplina pero en Francia Lévi-Strauss ya se había convertido al estructuralismo bajo la égida de Jakobson; Sartre y Camus estaban a medio camino entre la filosofía y la literatura, como antes lo había estado Bergson, y la influencia de Wittgenstein en toda la filosofía mundial era espectacular. Había, por tanto, que prestar atención al lenguaje, eso pasaba a estar claro. Aunque no sabríamos justificar el porqué la idea ricoeriana de que los hechos sociales pueden ser interpretados como textos tuvo tanto éxito, esto convertiría al antropólogo en un lector de textos³⁷. Y ¿qué exige todo texto? Su interpretación, por supuesto. De ahí a Gadamer hay un mínimo paso³⁸. No es el momento, lo haremos más adelante, puesto que ahora sólo estamos presentando al personaje, de explicar en profundidad estas influencias pero retengamos a estos dos autores: Ricoeur y Gadamer, especialmente el primero, para entender el camino intelectual de Geertz desde el primitivo proyecto de Parsons a la antropología hermenéutica.

Hay que tener otro hecho en cuenta de no poca relevancia; como Geertz acabaría teniendo una influencia tan grande en toda la antropología norteamericana (y a largo plazo mundial) la moda de leer a autores de disciplinas “relativamente” afines para mejorar el corpus teórico de la antropología, ha ido calando hasta el punto que después se ha consumado un verdadero saqueo intelectual de la filosofía contemporánea europea que, a nuestro parecer, explica bien algunos de los vaivenes y derivas de la antropología estadounidense actual. En años sucesivos hemos visto como, para renovar la disciplina, los antropólogos norteamericanos han ido demandando de los filósofos europeos nuevos apoyos y más radicales teorías: las influencias de, Lévi-Strauss, Ricoeur y Gadamer duraron relativamente poco en la costa oeste del Atlán-

³⁷ Quizás tenga que ver con el hecho, muy cercano a las modas y los estilos intelectuales, de que Paul Ricoeur se trasladó en 1970 a la Universidad de Chicago (por entonces aún la universidad de Geertz) puesto que prácticamente había tenido que huir de Francia ante las críticas del Mayo del '68. En cambio Lévi-Strauss era amado y admirado en Francia y nunca se trasladó de forma permanente a los EEUU, país con el que creo, simpatizaba poco, a pesar de sus 3 años de estancia.

³⁸ A fin de cuentas Ricoeur era un gran lector de la filosofía alemana, experto fenomenólogo y lector de Jaspers, Husserl, Heidegger y el propio Gadamer.

tico. Luego hubo que cambiarlas por cada uno de los nuevos gritos que seguían viniendo del París de la segunda mitad del siglo XX, donde nuevas hornadas de filósofos radicales estaban explotando las conclusiones de las obras de Nietzsche y Heidegger sobre el fin de la metafísica, de la idea de verdad, del sentido de las cosas, o de las sospechas sobre la ideología o la cultura.

Así pues Lacan, pero mucho más Deleuze, Guattari, Raymond Aron, Gaston Bachelard, Georges Bataille, Emil Mihai Cioran, Emmanuel Lévinas, Edgar Morin, Maurice Merleau-Ponty o más recientemente Pascal Bruckner, Charles Bettelheim o Bruno Latour han sido sistemáticamente leídos con avidez por los nuevos antropólogos americanos. Pero sobre todos ellos tres figuras destacan por su influencia al otro lado del Atlántico y muy especialmente en la antropología: Paul Ricoeur, como dijimos, Michel Foucault y Jacques Derrida.

4. LOS AÑOS DORADOS DE GEERTZ

En 1970 después de 10 años en Chicago, Geertz, recibió la invitación a sumarse al mítico Instituto de Estudios Avanzados de Princeton, donde años atrás había enseñado Einstein y donde aún trabajaba el gran Kurt Gödel³⁹. Dos años antes cuando aún era profesor en Chicago, Geertz, había recibido una invitación para marchar a Princeton y formar una escuela de ciencias sociales, pero la había rechazado. Desde entonces había estado dándole vueltas al tema y cuando se lo volvieron a proponer aceptó. La gran ventaja que tienen los profesores en Princeton (en el Instituto, no confundir con la Universidad que es una institución diferente) es que no tienen que dar clases a nadie. No hay alumnos, ni siquiera de postgrado. Se organizan seminarios con profesores que vienen de fuera, pero son para ellos mismos, es decir los profesores del Instituto son los asistentes al seminario. Se trabaja y discute entre ellos pero cada uno hace su trabajo y, en general, todo el mundo es libre de investigar y producir lo que quiera cuando quiera y como quiera. Por tanto, Geertz ya

³⁹ Si bien sus problemas psicológicos se iban agravando por entonces.

no tendría que dar clases para comer y dispondría de mucho más tiempo para sus investigaciones, u otra cosa cualquiera. Así que eso es lo que hizo, marcharse a Princeton y organizar aquella escuela de ciencias sociales que tan sólo contaba a la muerte de Geertz (2006) con 4-5 (varía) investigadores. En Princeton, Geertz pasaría desde 1970 hasta el 2000, año en el que se le concedió el grado de emérito. Después de lo cual no volvería a desempeñar otros cargos profesionales.

Una vez en el Instituto y, teniendo en cuenta que ya había publicado sus grandes trabajos de campo, Geertz se concentró en la elaboración de un nuevo y más refinado corpus teórico para la disciplina. Aún así, creemos que no es del todo apropiado hablar de corpus y sí más bien de “propuesta”, pues no pensamos que el tipo de antropología que practicó Geertz, ni su interés, fuera nunca el de hacer una ciencia completa de la cultura. En vez de ello, trató de perfilar algunos acercamientos de manera más productiva. Tengamos en cuenta la cronología de las obras de Geertz. En 1960 publicó su primer libro *The religions of Java*, en 1963 el segundo *Peddlers and princes*, en 1964 *Agricultural involution*, hasta aquí tres monografía sobre Indonesia. En 1968 *Islam observed* en el que hacía una comparación entre Marruecos e Indonesia. En 1973, publicaba su gran obra teórica, *The Interpretation of cultures*, que no es una obra unitaria sino una colección de ensayos y artículos ya publicados anteriormente. En 1975 vuelve al tema de Indonesia pero, como dijimos, ya centrado en Bali y no en Java con *Kinship in Bali* obra de Hildred y Clifford Geertz. En 1979 publica su extensa monografía sobre Marruecos *Meaning and order in moroccan society* también con su esposa la doctora Hildred Geertz. En 1980 (¡tan sólo un año después!), publica su gran monografía donde aplica todas las teorías que había desarrollado en *The interpretation of cultures* a una cultura y período concreto, el Estado (o Negara) clásico del siglo XIX en Bali, *Negara*.

Sólo dos años después su gran amigo, Víctor Turner, forjador junto con él mismo de la antropología simbólica y hermenéutica, publicaba *From ritual to theater* en el que se hace eco de todas las metáforas que Geertz estaba empleando para describir la cultura. No es casualidad que el libro de Geertz, *Negara*, se subtitule *El Estado teatro en el siglo XIX en Bali*, donde el ritual absorbe toda la atención del es-

tudioso. En la obra de Turner, ritual y teatro, son también las palabras claves del título y del análisis que se hace en la obra. En 1983, tan sólo un año más tarde que Turner, Geertz publica su otro gran aporte teórico *Local knowledge: further essays in interpretive anthropology*, obra igualmente de amalgama de artículos, en los que profundiza en sus ideas acerca de qué es lo que tiene que hacer y cómo lo tiene que hacer la antropología. Sin duda esas ideas que llevaba meditando años habían influido en su libro *Negara* y en cierta medida *Conocimiento Local* es una respuesta a sus críticos, que habían aducido que *Negara* era un libro excesivamente barroco y donde la cultura (en el sentido de la alta cultura de la corte) subsume por su importancia cualquier otro tipo de análisis social, político, económico, etc. Parece, como afirmaba el mismo Geertz, que en Bali sólo se hubiera vivido, trabajado, producido, reproducido y pensado para mantener un inmenso teatro de sueños colectivos, que era el mismo Estado como obra dramática, el Negara.

5. LOS ÚLTIMOS AÑOS

Fue justo en aquellos años, cuando los alumnos que desde décadas anteriores había ido formando Geertz, sobre todo durante sus años de Chicago, y aquellos otros que desde otras facultades se habían ido interesando en la nueva idea de leer a grandes filósofos posmodernos europeos, que se formó por primera vez algo así como un frente de antropología posmoderna. La piedra miliar que señala este hecho singular fue el celeberrimo seminario de Santa Fe, Nuevo México, que se llevó a cabo en la School of American Research, en abril de 1984. De los debates y aportaciones de ese seminario surgió el manifiesto y la biblia del nuevo movimiento *Writing Culture*, editado en Berkeley por James Clifford y Georges Marcus. Para Geertz este es un momento ambiguo en su carrera.

Por un lado la antropología interpretativista (en español habría que decir interpretativa) o hermenéutica, se hace mayor de edad. Un nutrido grupo de importantes antropólogos, que en las décadas siguientes ocuparían los puestos más relevantes de la academia americana, se reclaman deudores y seguidores suyos. Por fin, la gran

aspiración geertziana a interpretar y descodificar la cultura se consigue con la irrupción en masa de todos los teóricos de la posmodernidad y del Estado posindustrial, que manejan las nuevas figuras emergentes de la antropología.

Pero, por otro lado, un lado un tanto doloroso, empiezan por primera vez los ataques serios entre hombres que no han despreciado de entrada su trabajo, sino que lo han leído concienzudamente y ¡oh fortuna! lo encuentran demasiado anticuado y conservador. Se le acusa de no haber llevado hasta sus últimas consecuencias las ideas de Ricoeur de interpretar las acciones sociales como textos y de no haber sabido deconstruir las voces y los intereses detrás de su propio discurso. Geertz, aunque agitado y citado por los nuevo antropólogos como estandarte de su movimiento, en un momento histórico en que todo lo post está tan de moda que hasta la antropología postmoderna es consumida con fruición por los lectores⁴⁰, es enseguida dejado atrás como la vieja figura, el *deus otiosus* que vela por el orden del mundo pero que está demasiado cómodo en su torre de marfil como para tener algo urgente que decir. El seminario de Santa Fe, como se ha señalado desde siempre supone por primera vez que Geertz es la máxima figura de un movimiento que reclama ir más allá de él, como un Moisés que se hubiera quedado (¡ay! algo así le pasó también a su maestro Talcott Parsons) a las puertas del paraíso prometido.

Pero Geertz no estaba acabado aún, ni mucho menos. Mientras todos reelaboraban los textos de las conferencias del seminario de Santa Fe, que acabarían siendo bastante modificados en la publicación de *Writing Culture*, Geertz hacía lo propio con su artículo “Géneros confusos: la reconfiguración del pensamiento social”. En un mundo donde el ataque furibundo contra todo lo anterior se había convertido en una nota clave para destacar académicamente, Geertz no pensaba quedarse de brazos cruzados viendo como su último grito quedaba ahogado por otros más jóvenes y radicales. A nuestro entender, el afecto que Clifford Geertz mantuvo toda su vida

⁴⁰ Lo más sorprendente de este proceso es que por primera vez los escritores de monografías antropológicas se han convertido en escritores de masas. Muy especialmente todo aquel que encabece sus libros con la palabra cultura, algo que no puede ser de más agrado para la antropología postmoderna.

por la obra de James Clifford, alguien que nunca ha escrito una sola línea de investigación de campo, puesto que defiende que ya que lo que los antropólogos hacen es escribir textos él puede dedicarse a la crítica de los mismos sin detrimento de su función de antropólogo, tiene mucho que ver con el respeto que a su vez Clifford ha mantenido para con la obra del maestro. Es decir, la falta de virulencia que le caracteriza frente a otros “destructores de todo lo anterior” como Vicent Capranzano.

En cualquier caso, vuelto a Princeton, Geertz va a escribir dos textos claves para entender los intereses de sus últimos años en la polémica encubierta y fratricida con otros antropólogos postmodernos: 1) *Works and lives: The anthropologist as author*, de 1988, en el que hace un estudio de las formas literarias que cuatro grandes antropólogos habían usado para tratar de dar verosimilitud a sus descripciones de las sociedades que estudiaron y 2) *After the fact: two countries, four decades, one anthropologist*, donde ese mismo análisis, aunque de manera mucho más benevolente es aplicado a sí mismo⁴¹. Al menos, eso es lo que se le reclamaba y pretendía, aunque acaba siendo más una justificación de su trabajo y de su vida, que una deconstrucción de su propio pensamiento. Por tanto vemos como, ante la irrupción en la literatura antropológica del estudio, no ya de las formas de estudiar e interpretar una cultura, sino de algo mucho más cercano a la literatura como era el trabajo sobre los estilos literarios, Geertz ha de reaccionar, pues hasta la misma elección de los términos del discurso se convierte ya en sospechosa de crear tiranías, describir realidades que no son sino propias y esconder calamidades ajenas. Y así lo hizo, sin duda, aunque como se puede ver, su ritmo de producción, notable hasta la mitad de los 80, se iba haciendo cada vez más lento.

Después de este último intento de subirse al carro más puntero de la antropología poshermenéutica o propiamente posmoderna, Geertz, ya cercano a los 70 años, decide dejar pasar un tiempo hasta la aparición de su último trabajo. Nos referimos a *Available light: anthropological reflections on philosophical topics* traducido al es-

⁴¹ En realidad no es un análisis de sus propias técnicas de persuasión y de creación de verosimilitud sino que es una especie de autobiografía intelectual.

pañol como *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*. Libro que salió al mercado, en su versión en lengua inglesa, en el año 2000. Este es un libro muy diferente a los demás de Geertz. Desde su posición de figura consagrada, a la que se le otorgan premios y se le tributan homenajes, Geertz, que recordemos se había graduado en su juventud en filosofía y filología inglesa, se dispone a dar algunas de sus respuestas a temas candentes de la filosofía (sobre todo de la mente) del siglo XX. Es posible que este hecho estuviera también influido por las últimas obras de su amigo Víctor Turner que, aunque muerto casi 20 años antes, en su período final de trabajo se acercaba cada vez más a cuestiones de este tipo. Posteriormente Geertz, ya algo pasado de moda dentro del corpus de la literatura posmoderna, y retirado del trabajo diario en Princeton, se dedica a recibir homenajes, dar charlas y conceder entrevistas, y lógicamente, sus últimos años fueron un lento deslizarse con tranquilidad hacia el fin.

Así acabó, tras una peligrosa operación de corazón, la vida y la obra de Clifford Geertz, acaso uno de los más importantes antropólogos del siglo XX. No por sus aportes teóricos en sí, ni por la calidad de las etnografías que produjo, sino por haber abierto a la antropología toda la problemática de la posmodernidad filosófica y por haber influido de una manera singular en hechos y políticas concretas de los gobiernos, que los antropólogos, aunque siempre reclamaron ese papel nunca lograron ejercer verdaderamente. Clifford Geertz fue un liberal y pluralista convencido y sin duda también sus opiniones y actitudes influyeron en sus numerosísimos alumnos y lectores. Pero por encima de todo comparte con Marvin Harris el papel de haber sido el primer antropólogo leído masivamente fuera de la disciplina, y, a diferencia de Harris, respetado en la academia. Fue una vida fascinante, marcada, probablemente, como él mismo dijo, por la suerte.

6. LAS REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS DE LA BIOGRAFÍA DE GEERTZ

Creemos que es necesario introducir aquí una pequeña bibliografía para explicar cómo hemos construido esta semblanza de Geertz, es un hecho excepcional que

no repetiremos en los próximos capítulos pero que, en éste, nos parece pertinente.

La principal fuente de información para describir la vida de trabajo de Geertz son sus propias publicaciones. Geertz nunca ha eludido el tema, y siempre ha tratado de explicar quién era y por qué hacía lo que hacía. Para él ha sido un leitmotiv fundamental en su carrera explicar las no-neutralidades de un autor o un investigador y, por eso, encontramos siempre referencias a lo que le estaba pasando en su vida mientras escribía tal o cual libro o mientras realizaba tal o cual investigación. Con los años además se acentuó en él esta tendencia, incluso llegando a veces a sorprender a un lector poco avezado en las técnicas retóricas de Geertz y que trata de entender por qué el autor de una monografía etnográfica nos habla tanto de sí mismo y de sus puntos de vista y no de lo que aparentemente queremos saber cuándo cogemos un libro de este estilo. Algunas de las principales fuentes de datos, por tanto para su vida, son sus libros, muy especialmente, como ya hemos comentado, *After the facts*, pero en todos podemos encontrar más o menos información de quién es Clifford Geertz, qué hacía, o cómo respondió a tal o cual reto humano. Sus propias monografías tienen evidentes puntos de contacto con el diario de campo que se le supone a todo antropólogo cuando está lejos de casa. Así *Islam Observed*, *The Interpretation of cultures* o *Local knowledge* son ricos en información “casera” de los Geertz.

Por otro lado, Geertz ha concedido importantes entrevistas a historiadores de la antropología entre las que destacan dos de manera singular: 1º) la que le concedió a Richard Handler de la Universidad de Virginia, en la primavera de 1991 y 2º) la que les concedió a Silvia Hirsch y Pablo Wright en Noviembre de 1992, publicada con el título de *De Bali al posmodernismo: una entrevista a Clifford Geertz*. Además, el prólogo de *El Nacimiento de la antropología Posmoderna*, que escribe Carlos Reynoso, es rico también en detalles sobre algunos puntos de la trayectoria intelectual de Geertz, sobre todo con todo aquello que tuvo que ver con el famoso seminario de Santa Fe y la publicación de *Writing Culture*.

También, como en las últimas décadas de su vida Geertz se convirtió en un personaje público de primera fila intelectual son numerosísimas las entrevistas en televisión que le hicieron (muchas consultables en internet), las menciones honorífi-

cas, los premios, entre ellos algunos de enorme prestigio como *The National Book Critics Circle Prize in Criticism* en 1988 por su obra *El Antropólogo como autor*, el *Fukuoka Asian Cultural Prize* en 1992, y el *Bintang Jasa Utama (First Class Merit Star)* de la República de Indonesia en 2002. La máxima distinción que concede la república de Indonesia.

Igualmente recibió distinciones honoríficas por parte de universidades como Harvard, Yale y Princeton, Antioch (la pequeña universidad donde había estudiado), Swarthmore, Williams y la Universidad de Cambridge. Además era miembro de la Academia Americana de Artes y Ciencias (*American Academy of Arts and Sciences*), del Consejo de Relaciones Exteriores (*Council on Foreign Relations*), de la Sociedad Americana de Filosofía (*American Philosophical Society*), de la Academia Nacional de las Ciencias (*National Academy of Sciences*), de la Asociación Americana para el Avance de la Ciencia (*American Association for the Advancement of Science*); miembro de la Academia Británica y miembro honorario del Real Instituto Antropológico (*Royal Anthropological Institute*) de Gran Bretaña e Irlanda. Por si todo esto fuera poco su influencia en otros ámbitos, ya que ha sido uno de los antropólogos más leídos por gente ajena a la disciplina, ha hecho que las semblanzas sobre su vida, o las personas que dicen haberse visto influidas por su obra o su vida, sean incontables. Médicos, biólogos, botánicos, profesores, pedagogos, historiadores o filósofos afirman que las ideas de Geertz son válidas e importantes en su disciplina y dignas de estudio.

Sin duda, además, las afirmaciones propias de las historias de la antropología, son también de importancia. Por ser quizás contemporáneo de Marvin Harris no entró en su famosa *RAT* y las referencias a él en la última obra de Harris *Teorías Antropológicas en la era Posmoderna* son siempre veladas y no permiten muchas veces saber si los ataques que se hacen son *ad hominem* o a las ideas de una corriente de antropología que Harris despreciaba, como era la antropología posmoderna, nacida de la antropología hermenéutica o interpretativa que hacía Geertz. Por el contrario tenemos una estupenda obra de Adam Kuper, *Cultura*, donde se estudia los principales desarrollos de la idea de cultura y qué han ido aportando algunos de los

más destacados antropólogos. Entre ellos, Kuper, dedica un capítulo entero a Geertz. Capítulo, como todos los de esta obra, no sólo apasionante, sino muy bien documentado, entre otras cosas por que quien invitó a Kuper a Princeton al Institute for Advanced Studies fue el propio Geertz para que escribiera el libro que nosotros conocemos como *Cultura: la versión de los antropólogos*.

Por otro lado, con motivo de la muerte de Geertz muchos ex alumnos o colegas de profesión (e incluso de otras profesiones) que se vieron tocados por la influencia de Geertz publicaron artículos, notas de prensa etc. incluso gente que como dijimos no llegó a conocer a Geertz en vida, pero que de un modo u otro considera que el trabajo y el magisterio de Geertz han sido importantes en su propio trabajo y quehacer. La lista aquí puede hacerse tan larga como paciencia tenga el investigador.

III. EL CÍRCULO INTERPRETATIVO DE GEERTZ

Este capítulo, el círculo hermenéutico de Geertz, no es una exposición cronológica de su pensamiento, ya que para un autor que se autodefine a sí mismo como un antropólogo hermenéutico, donde la interpretación es algo continuo y sin fin, no tiene mucho sentido otro tipo de aproximación que no sea la que él mismo propone. Por eso hemos querido enfocar este capítulo, que en buena medida es el principal de la tesis, de una manera distinta a la habitual. Todos los comentaristas de la obra de Geertz están de acuerdo en que su libro más relevante, en cierta manera donde vienen a morir sus trabajos anteriores y de donde nacen los posteriores es *La Interpretación de las Culturas*. Por eso comenzaremos nuestro análisis por este texto. Posteriormente en vez de tratar de seguir algo así como las ideas de fuerza de Geertz, que se encuentran mezcladas y repetidas en todos sus trabajos, hemos preferido analizar sus libros más representativos, para no perder la poca unidad que el trabajo de Geertz tiene y poder transmitir la sensación de que son obras unitarias. Esto es importante para poder apreciar como Geertz en todos sus trabajos, vuelve una y otra vez a ciertos temas, y da prácticamente igual en que etapa cronológica de su vida nos encontremos: una vez publicada *Agricultural involution* (única monografía donde Geertz aún no ha ensayado sus fuerzas en lo que pronto se llamará antropología hermenéutica, simbólica o interpretativa) sus conceptos emergen una y otra vez para tratar los más diversos problemas. Además teniendo en cuenta que varias de sus obras más relevantes y que más han impactado al público han conseguido superar su condición de recopilación de artículos para configurarse como libros, y como tal se han leído, creemos que es importante no abandonar este enfoque. El mar de artículos que Geertz produjo a lo largo de vida es profundo y pensamos que sin estas piedras miliare que pueden ser los libros tal y como los conocemos, nos perderíamos sin remedio. Por tanto, lo importante no es el orden de las obras, ya que trata lo mismo siempre y repite machaconamente sus argumentos, sino el interpretar sus obras desde algún punto de vista que el aporte teórico quede resaltado (que es lo que nosotros pretendemos hacer en este trabajo).

Por eso, cerramos nuestro propio círculo hermenéutico con *Conocimiento Local* (su última gran obra teórica), después de haberlo comenzado con la *Interpretación de las culturas* (su primera gran obra teórica). De algún modo *Conocimiento local* es el reverso o la semiesfera que completa *La interpretación de las culturas*, ya que producido 10 años después (1983) trató de volver a replicar el éxito y el formato de *La interpretación de las culturas*. Desde luego, en lo que se refiere a éxito, no lo consiguió, pero si enmarcamos el pensamiento de Geertz entre estas dos grandes obras nos daremos cuenta como la descripción densa, ese acercamiento progresivo que va describiendo cada vez las cosas con las profundidad y complejidad como aportando nuevas capas a lo que pareció alguna vez evidente es un buen método para enfrentarnos a este autor. Por eso, como una espiral enmarcada por estos dos libros, hemos querido situar el resto de su pensamiento notando el núcleo profundo de su unidad: la convicción de que la antropología es interpretación, que interpretar es interpretar símbolos, que todo símbolo es acción social y que esta puede leerse como un texto y, finalmente, que el camino de la hermenéutica es casi infinito pero que va describiendo densamente una realidad cada vez más poderosa.

1. LA INTERPRETACIÓN DE LAS CULTURAS (1973)

La interpretación de las culturas es con una diferencia extraordinaria el libro más conocido de Geertz. La verdad es que la fortuna de este texto es difícil de explicar. La *Interpretación* (como la llamaremos a partir de ahora, o I.C.) no es un libro, sino un volumen, una colección de artículos escritos con mucho tiempo de por medio y con los más variados intereses. Sin duda ello ha contribuido a su éxito, porque uno puede leerse un “capítulo” es decir un artículo, u otro, no tiene porqué leérselos todos, depende los intereses de cada uno etc. Además en *La Interpretación*, Geertz condensa artículos, sin duda muy importantes, que dicen mucho sobre el trabajo que él hacía o sobre lo que quería hacer. Aún así es difícil entender el enorme éxito de este texto. Quizás (aventuramos nosotros) tenga que ver con que la mayoría de los trabajos de Geertz, sobre todo de sus etnografías, son el fondo bastante convencio-

nales y éste, en cambio, es uno de esos textos en los que él plantea, algo realmente distinto. El propio Enrique Anrubia, estudioso español de Clifford Geertz, tiene que recurrir a argumentos que tienen más que ver con la economía de tiempo o el formato de escritura que con un fondo verdaderamente potente que anule el resto de la producción de Geertz⁴². Lo de la economía de tiempo no deja de ser curioso puesto que es uno de los libros más extensos de Geertz. En cambio, en este mismo campo tiene la ventaja de no ser un libro homogéneo sino una recopilación de artículos, esto hace que no sea necesario leerse sus 372 páginas de un tirón.

En cualquier caso nuestra intención no es minusvalorar el texto de Geertz sino mostrar que Geertz es un hombre que no se conforma con ser una máquina de fotos, siempre está reflexionando sobre lo que ve y lo que escucha y los más de sus trabajos resultan interesantes (si bien a veces algo más convencionales de lo que con frecuencia se ha dicho, como hemos referido antes). En todos sus libros o artículos hay ideas y sugerencias, a veces muy interesantes, a veces muy peregrinas, pero que merece la pena tenerse en cuenta. Por ejemplo, no hay que estudiar solamente *Religión of Java* si queremos entender las ideas de Geertz sobre la religión, sino que *Observando el Islam* da muchas pistas de los problemas que a él le interesan y trata: el universalismo de los credos frente a la realidad local, cómo compaginar lo múltiple con lo uno, etc.

Los artículos están dispuestos de una forma un tanto caprichosa, de hecho se ha discutido mucho por qué Geertz le dio esta forma al libro, ya que el orden cronológico no es respetado y cuesta establecer un orden temático. Además los artículos que componen la obra tratan de casi todos los temas tratables en antropología, desde metodología de la antropología a religión, de crítica a otras obras de antropología hasta rituales balineses, del nacimiento de nuevos estados al concepto de cultura. Es, por tanto, un libro poliédrico que aunque tratado de una forma unitaria está totalmente fragmentado. Las virtudes que unos le ven a un artículo se las ven otros a otro, sobre todo teniendo en cuenta que la mayoría de los artículos ya habían sido

⁴² Véase Enrique Anrubia, *La versión de nosotros mismos*, p. 5 y ss.

publicados con anterioridad por Geertz y llevaban tiempo siendo comentados.

Ahora bien es en 1973 con la publicación de este libro cuando Clifford Geertz pasa a la primera línea de la antropología, para convertirse en uno de los referentes de la profesión. Su manera ágil de enfocar problemas, que llevaban mucho tiempo presentados de la misma manera, y su capacidad para hacer las preguntas pertinentes de la manera más sugerente posible, convirtieron este libro en un clásico de la antropología en muy poco tiempo. Pero todos cuanto lo leen quedan fascinados por el último de los artículos "*Juego profundo: notas sobre la riña de Gallos en Bali*".

Tal ha sido el éxito de este texto que ha opacado el resto de la obra de Geertz. Si alguien pregunta por Clifford Geertz, es seguro que al primer texto al que le remitirán es a éste. Es más, incluso hay muchos antropólogos que parecen desconocer el resto de la obra de Geertz, pero nunca olvidarán este texto. De hecho y ya que una de las características más singulares de Geertz ha sido la de traspasar las fronteras de la disciplina para ser leído (y aplicado) por gentes de las más diversas profesiones hay que reconocer que el texto que le ha dado esta capacidad ha sido precisamente "*Juego Profundo*", mejor conocido por el subtítulo "*Riña de Gallos en Bali*".

A este artículo por tanto le dedicaremos el grueso de nuestro análisis, pero como este libro ha suscitado tantas fascinaciones no nos olvidaremos del resto. De todos modos, el propio Geertz en la introducción explica cómo no ha sido el azar el que ha reunido tales artículos, sino que en el fondo va persiguiendo una reformulación del concepto de cultura. Con este interés y sobre este marco se van construyendo los diferentes artículos que aquí se recogen. Es, por tanto, un libro menos anárquico de lo que en principio se podría esperar. De todos modos, desde luego, hay artículos mejores y peores y como a nosotros lo que nos interesa es rastrear cuáles han sido las grandes ideas de Geertz y cómo han influido éstas en la antropología nos centraremos en las aportaciones del pensador norteamericano. Por cierto este libro se cita normalmente abreviado como I.C. tanto en inglés como en castellano, normalmente así lo nombraremos nosotros también (como ya hicimos mención).

i) La descripción densa: hacía una teoría interpretativa de la cultura

El primer capítulo de *La interpretación de las culturas*, constituye posiblemente el segundo artículo más famoso de los que conforman esta obra de Geertz. El último capítulo es el famoso “*Juego profundo*” que cierra la obra como si quisiera dejar el clímax de la misma para el final, una vez que con el método de trabajo que ha explicado en este primer capítulo va desgranando diversos asuntos sobre los que ejercitar su descripción densa.

Entre los antropólogos es frecuente una tentación de principio. Todo antropólogo debe tener su propia definición de cultura. Teniendo en cuenta que este concepto “cultura” es al mismo tiempo la justificación y el objeto de la disciplina, aquello que aparentemente nos hace humanos y, en fin, un recurso intelectual de primer orden, es curiosísimo que, como pasa con la libertad, aún no nos hayamos puesto de acuerdo en qué consiste. Por eso, Geertz, incapaz de resistirse a la tentación, también va a dar su propia concepción de lo que es la cultura o quizás una cultura (que conste que no lo consideramos un demérito de Geertz es una de las pocas alegrías teóricas que tiene la antropología, poder exponer tu propio concepto de cultura).

Pero lo cierto es que Geertz, hombre prudente donde los haya, no va a atreverse ni a eso siquiera, sino que va a usar el concepto de un pensador de más talla que él: Max Weber. Así dice que: “creyendo con Max Weber que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que el mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser, por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones⁴³”. Hemos querido referir aquí la cita entera de Geertz porque realmente es celeberrima y porque para su trabajo será fundamental entender la cultura de esta manera. A decir verdad lo será para entender el trabajo de Geertz, el de David Schneider, Víctor Turner, Mary Douglas, Sussane Langer y, en general, todo aquel que se haya dedicado al menos en cierta medida a mirar las cosas de la estructura social de una forma no materialista. Lo cual en el siglo XX implica por lo me-

⁴³ P. 20 de la I.C.

nos a la mitad de la disciplina y desde el ocaso del marxismo prácticamente a la disciplina entera.

Desde luego no podemos negar que el propio trabajo de Geertz ha evolucionado con el tiempo, pero ciertamente poco cabe destacar que cuando aquí (casi al comienzo de su obra o por lo menos de su fama) Geertz nos dice en qué consiste la antropología, afirme que se trata de “hacer etnografía”, es decir salir a hacer trabajo de campo. Como vemos esta postura está muy lejos en la que luego tomará en una obra clave del Geertz más maduro *El antropólogo como autor* de 1988, cuando afirme que lo que hacen los antropólogos es “escribir textos”.

Geertz va a tomar de Gilbert Ryle el concepto de “descripción densa”. ¿Qué es la descripción densa y qué papel va a jugar en Geertz? Primero responderemos a la segunda pregunta. La verdad es que si Geertz tiene algún aporte a la metodología antropológica es el uso de la descripción densa, así que es de la máxima importancia saber en qué consiste para Geertz este concepto. La verdad es que después de darle muchas vueltas una y otra vez no hemos encontrado la razón de por qué Geertz se desmarca con este asunto de la descripción densa. En primer lugar porque Ryle no es un filósofo demasiado conocido y menos aún su concepto de la descripción densa y, además, porque Geertz hace un traslado desde la filosofía a la antropología que en principio no se ve demasiado fructífero. ¿Pero qué quieren decir Ryle y sobre todo Geertz con esto de la descripción densa? Pues que como “las complejidades son posibles y prácticamente no tienen fin” (p.21⁴⁴) en toda descripción de la realidad y ya que el objeto de la etnografía es “una jerarquía estratificada de estructuras significativas” (p.22) hay que tratar de reducirlas (las complejidades) de algún modo. El hecho de que “lo que nosotros llamamos nuestros datos son realmente interpretaciones de interpretaciones de otras personas sobre lo que ellas y sus compatriotas piensan y sienten” (p.23) complica mucho más las cosas pues nos mete en una espiral de interpretaciones de la que es mucho más difícil deducir qué es lo que sea la verdad,

⁴⁴ De ahora en adelante salvo que se diga lo contrario todas las citas corresponderán al libro que se esté trabajando en ese momento, según la versión castellana que cito en la bibliografía.

la objetividad, lo real o cualquier otra cosa sobre la que pretendamos hacer ciencia. Aunque Geertz afirme que “esto no entraña nada particularmente malo y en todo caso es inevitable” (p.23), lo cierto es que hay que encontrar alguna forma de lidiar con las dificultades que suscita. Nuestra tarea, el “análisis” se parece a la del “crítico literario” (p.24) ya que “desde el comienzo nos encontramos explicando y, lo que es peor, explicando explicaciones. Guiños sobre guiños sobre guiños” (p.24). Ante esta situación Geertz tiene que hacer algo y lo que hace es proponer una “descripción densa” (pero nótese que aún no nos ha dicho qué es). Con lo que el etnógrafo se encuentra es con “estructuras conceptuales complejas” (p.24) las cuales se asemejan a “ejemplos volátiles de conducta modelada (p.24)”. En este momento, cuando el lector ya lleva leyendo unas cuantas páginas de Geertz, nos preguntamos si no nos estará tomando el pelo. Ya que de momento nos dice cosas sin sentido o significado y no nos dice lo que nos promete revelar como la gran herramienta del trabajo de campo. Pero sigamos estudiando a ver qué nos cuenta.

“La cultura es pública” (p.26) asegura Geertz, aunque aquí lo esencial sería saber qué entiende por cultura, porque al mismo tiempo nos dice que la conducta humana (que no sabemos exactamente qué relación tiene con la cultura humana) es “acción simbólica” (p.24). Geertz asegura que sobre lo que tenemos que preguntarnos en antropología no es por el valor ontológico de los “hechos” que vemos (aquí no sabremos si, siguiendo a Geertz, tendríamos que decir interpretaciones de interpretaciones) sino que “aquello por lo que hay que preguntar es por su sentido y su valor, por si es mofa o desafío, ironía o cólera, esnobismo u orgullo, lo que se expresa a través de su oposición y su intermedio (tampoco sabemos qué es su intermedio⁴⁵).

Otro nuevo aserto de Geertz: “La cultura es pública porque la significación lo es”(p.26). Algo sobre lo cual no sabemos si se infiere su contrario, es decir: que

⁴⁵ El estilo un tanto desgarrado de esta parte que estamos tratando, intenta reflejar el del original: esta especie de pasos a tientas que va dando Geertz a la búsqueda de algo que no sabemos qué es incluso, de si es algo en algún sentido. A veces incluso parece que el problema (qué es la representación antropológica o el trabajo de campo) se diluye en el marasmo de afirmaciones.

aquello que no tenga significación pública no sería cultura. Pero bueno por lo menos ya entendemos que la cultura es pública, por tanto lo que cuesta es pensar aquellas cosas que no tienen significación pública, ya que si no existieran tales esta afirmación de Geertz carecería de todo sentido, pues una categoría que lo abarca todo no explica nada y sería lo mismo que decir que la cultura no es todo o no es nada o que algo es algo, y todo ello sin ninguna pretensión ontológica sino simplemente semántica, es decir: no decir nada de nada.

Al parecer el terreno en el que nos estamos moviendo y lo que preocupa a Geertz es la “crítica generalizada de las teorías personales de la significación” que “desde el primer Husserl y el último Wittgenstein constituyen una parte tan importante del pensamiento moderno” (p.26). Ahora, pues, ya sabemos de qué se trata: de que la cultura es una “cosa” pública, debido a que su significado lo es, y que lo que nos puede fallar a la hora de comprender una cultura diferente a la nuestra es la “falta de familiaridad con el universo imaginativo en el cual los actos de estas gentes son signos” (p.26). La verdad es que si la expresión de Geertz la hubiera dejado en que “la falta de familiaridad con el universo imaginativo de otra gente” es lo que nos dificulta el acceso a su cultura no le pondríamos ningún pero, pues nos parece evidente que en cierta medida (junto con el desconocimiento de la lengua y otros hechos) es bastante cierto, pero a ¿qué viene esta coletilla de que se trata de captar los actos de estas gentes como signos? Hay que tener en cuenta que en este momento Geertz no ha aducido ninguna autoridad para tratar de intentar explicarnos cuál es su concepto de signo de modo que desconocemos todo sobre lo que quiere decir con esto de que los actos son signos. Al parecer los antropólogos no tratamos de “convertirnos en nativos” (nos preguntamos si algún antropólogo en su sano juicio mientras hace trabajo antropológico ha pensado esto alguna vez) o de imitar a “los nativos”, lo que tratamos, según Geertz es de “conversar con ellos” (p.27). Nosotros pensábamos que de lo que se trataba era de describirlos, aprender de ellos, entenderlos y “dibujarlos” para nuestros compatriotas, pero se ve que aquello es lo que debía ocurrir en los tiempos de la antropología colonialista, hoy día se trata de “conversar con ellos”. Aunque si ridícula le parece la idea de Geertz de que podamos llegar a

comprender verdaderamente o pasar a ser, en parte, un nativo no menos ridícula debería parecer la idea de que un señor de cierta edad, criado en Harvard y profesor en Chicago tuviera algo valioso que decirle, o tema de conversación, con un nativo de Bali o un niño de un pueblecito subdesarrollado de Marruecos.

Otra nueva declaración de principios de Geertz: la antropología consiste en “ampliar el universo del discurso humano” (p.27) Lo cual tampoco se nos explica qué quiere decir. “La cultura es un contexto dentro del cual pueden describirse todos estos fenómenos de una manera inteligible, es decir, densa” (idem). Ahora aunque sea de refilón, ya sabemos lo que quiere decir descripción *densa*. Una descripción que haga inteligible aquello que está describiendo. La cultura ha de ser el contexto, debe de ser el marco dentro del cual las cosas que pasan allí se vuelven inteligibles, por tanto para poder entender algo de otra cultura habremos de comprender toda la cultura del otro, ya que es el contexto en el cual “los hechos” adquieren sentido, se vuelven inteligibles. Por tanto, ya vamos sabiendo, poco a poco, cosas importantes de la teoría de Geertz y su punto de vista. (Aunque, la verdad, es que esto en el fondo está tomado de la idea de Lévi-Strauss de que los hechos culturales sólo tienen sentido en su contexto, afirmación recurrente en la obra del pensador francés que aparece por ejemplo en *Antropología estructural, 1958*⁴⁶).

Nos dice Geertz que comprender la cultura de un pueblo “supone captar su carácter normal sin reducir su particularidad” (p.27). Entendemos que aquí normal quiere decir dejando de lado los extremos de conducta que hay en cualquier sociedad por individuos perturbados o geniales. Y desde luego estamos totalmente de acuerdo de que ese es el objeto de la antropología, tratar de captar un carácter normal, unitario en que esto sea posible, al mismo tiempo que no reducimos su complejidad (al menos cuanto podamos dentro de una explicación), ya que, si no, estaríamos haciendo una caricatura del grupo humano que estuviéramos estudiando. Hay que hacerse cargo de que las descripciones que hagamos, según Clifford Geertz, no serán las propias a este pueblo descrito sino que serán antropológicas (en vez de na-

⁴⁶ Véase *Antropología estructural*, passim.

tivas) porque “serán parte de un sistema de desarrollo de análisis científico” (p.28) (El porqué esto será así, científico, es algo que no sabemos y que Geertz no nos dice). Entre otras cosas porque para asegurar que estas descripciones son antropológicas Geertz da un argumento infalible: “Son antropológicas porque son en verdad antropólogos los que las elaboran” (p.28). Afirmación que se califica por sí sola. No deja de ser curioso y hasta cierto punto representativo de la confusión conceptual, teórica, que tiene Geertz, que afirme acto seguido que “los escritos antropológicos son ellos mismos interpretaciones y por añadidura interpretaciones de segundo y tercer orden”. De manera que son ficciones en el sentido que son algo “hecho”, algo “formado”, “compuesto”. Todo esto puede ser muy rompedor y más si lo decimos en los años en los que lo dijo Geertz, pero nos deja la duda de que realmente quiera decir algo. Pensar que, como él hace, la comparación entre la cualidad ontológica de Madame Bovary y la descripción antropológica es lo mismo, es no haber entendido nada. No ya de la lingüística o la filosofía contemporáneas sino confundir el rellano de la escalera con la posibilidad lingüística de enunciar tal proposición. Todo lo cual es muy posmoderno y wittgensteniano, pero es una solemne tontería que no aguanta la mirada fija de cualquier observador.

De todos modos notemos que Geertz aún no ha dado su paso fundamental, que dará en *El antropólogo como autor*, cuando parezca reducir todo o casi todo al lenguaje, aquí aún piensa que “el derecho de la relación etnográfica a que se le preste atención” “depende del grado en el que este autor se capaz de clarificar lo que ocurre en tales lugares, de reducir el enigma”. Es decir que aún no depende, como dependerá en su vejez, de la capacidad del autor de convencernos de que lo que cuenta es verosímil. “Debemos medir la validez de nuestras explicaciones” “atendiendo al poder de la imaginación científica para ponernos en contacto con la vida de gentes extrañas”. “Como dijo Thoreau no vale la pena dar la vuelta al mundo para ir a contar los gatos que hay en Zanzíbar”(p.29). Reflejamos todo este párrafo aquí para que se note el extraño estilo de Geertz, mentando a Thoreau y Zanzíbar mientras trata de explicarnos cosas tan curiosas, y que deja sin explicar, como la “imaginación científica”. Esto de ponernos en contacto con la vida de gentes extrañas suena más a en-

cuentros en la tercera fase que a lo que se supone que es lo que deben hacer los antropólogos; pero dejemos que cada uno imagine su profesión como quiera, al menos eso nos pediría Geertz.

En esta especie de batiburrillo un tanto caótico de teorías en las que se encuentra Geertz intentado aplicar a Wittgenstein al trabajo de campo rutinario y viendo como no todo acaba de encajar bien, nuestro autor va dando palos de ciego mezclando citas del filósofo austríaco al tiempo que obviedades sobre lo que hace un etnógrafo, así dice: “Hay que atender a la conducta y hacerlo con cierto rigor porque es en el *fluir* de la conducta –o más precisamente de la acción social–⁴⁷ donde las formas culturales encuentras articulación”. E inmediatamente: “Cuales quiera que sean los sistemas simbólicos *en sus propios términos* tenemos acceso empírico a ellos escrutando los hechos, y no disponiendo entidades abstractas en sistemas unificados⁴⁸” (p.30). Es curioso pretender que escrutando los hechos (¿no eran interpretaciones de interpretaciones?) tengamos acceso empírico a una cultura, cultura que está íntimamente relacionada con la propia conducta humana. Es decir: que observando lo que la gente hace, sea cual sea su universo mental (su “sistema simbólico” en palabras de Geertz) tenemos acceso a ella. De repente aquí todas las precauciones que Geertz había tomado siempre sobre el hecho de acceder al universo mental de los otros, se desvanecen ante la fuerza de observar su conducta, como si observando lo que la gente hace entendiéramos “cualquiera que sean los sistemas simbólicos”. Esto es sin duda un grave error, puesto que si fuera así no necesitaríamos de explicaciones y con sólo ver cualquier acto humano lo comprenderíamos, algo que es imposible que acepte ni el más acrítico de los lectores. Posiblemente Geertz ni siquiera ha caído en la cuenta de lo que está diciendo.

“Lo importante (nos dice Geertz) es demostrar en qué consiste una pieza de in-

⁴⁷ Reminiscencias del lenguaje de su maestro Talcott Parsons del que ya vemos que sólo quedan palabras, que desaparecerán incluso en breve de sus textos. Palabras que, como en este texto se ve, no aportan nada a lo que se ha dicho de otra manera.

⁴⁸ En nuestra opinión, esto último de las entidades abstractas en sistemas unificados es una crítica al trabajo de Lévi-Strauss y sus generalizaciones.

interpretación antropológica: en trazar la curva de un discurso social y fijarlo de una forma susceptible de ser examinada” (p.31). Esto está muy bien pero no sabemos cuándo nos encontremos en el campo tratando de “trazar la curva de un discurso social” qué es lo que se supone que tenemos que hacer. En efecto aquí el peso de la retórica se está comiendo el de los argumentos.

Después de confesarnos que ha tomado toda esta idea de la “inscripción de los actos” de Paul Ricoeur, nos espeta “¿qué hace el etnógrafo? El etnógrafo escribe” (p.31). Pero antes, en este mismo artículo, nos había dicho que el análisis que hace el etnógrafo en lo que consiste es en “desentrañar las estructuras de significación” (p.24) y además nos había dicho que lo hacía a través de una “descripción densa”, y antes aún nos había dicho que el objeto de la etnografía era crear “una jerarquía estratificada de estructuras significativas” (p.22). Pero no acaban aquí las contradicciones, después de afirmar de que la cultura es la que hacía la conducta inteligible y que ésta era pública y que teníamos acceso a ella de forma empírica, nos dice ahora que lo que observamos “no es el discurso social en bruto” (p.32) y que “no es necesario saberlo todo para comprender algo”. Es realmente sorprendente, porque si lo que observamos es la conducta, que es cultura encarnada, ¿por qué no observamos el discurso social en bruto? Pero es que además se apropia de la idea filosófica de entender, que supone que uno reconoce un concepto mediante otro similar que ya posee o por la simple potencia de la razón (uno entiende que los ángulos internos de un triángulo suman 180 grados) el cual es un concepto (el de entender) que tiene toda una tradición filosófica y que depende de una teoría de la comprensión y la razón, y justo después nos dice que “disponer cristales simétricos de significación, purificados de la complejidad material en la que estaban situados y luego atribuir su existencia a principios autógenos de orden⁴⁹ (...) es aspirar a una ciencia que no existe e imaginar una realidad que no podrá encontrarse” (p.32). Eso a pesar de que antes había reclamado también “atender al poder de la imaginación para ponernos en contacto con gentes extrañas”. La verdad es que la ciencia reside precisamente en

⁴⁹ Lo que los filósofos llamamos categorías.

hacer aquello que Geertz no quiere que hagamos, abstraer de la profusión de hechos sociales las continuidades de estructura que tienen. Si no fuese así, no existirían las culturas, porque cada individuo en cada momento haría las cosas de una manera totalmente arbitraria. No habría repeticiones de ningún tipo ni consensos sobre nada. Simplemente, no habría mundo humano. Que Geertz, en su afán por criticar veladamente a Lévi-Strauss que es lo que creemos que está haciendo en todo este artículo, defienda lo que está defendiendo es algo difícil de creer, porque es insostenible como se ve.

De las tres características que Geertz va a decir que posee la descripción etnográfica: que es interpretativa, que consiste en rescatar “lo dicho” y que es microscópica, vamos fijarnos ahora en la última. Que es microscópica. Es decir que no trabaja en grandes entidades como naciones, épocas, imperios o con grandes conceptos sino con lo pequeño. Geertz tiene razón en hacernos caer en la cuenta de que “la idea de que uno puede hallar la esencia de sociedades nacionales, de civilizaciones, de grandes religiones en las llamadas pequeñas ciudades y aldeas “típicas” es palpablemente un disparate” (p.33) y esto es cierto, pero más cierto aún sería entender que podemos sacar algo de valor general del estudio de lo concreto. Primero porque no hay nadie tan interesado en la vida de los demás como para pasar su vida estudiando una aldea javanesa de 200 individuos pensando que lo único que va a aprender es a conocer a esos 200 individuos. Segundo porque así todo conocimiento de lo general sería imposible ya que no hay manera de enfrentarse con el conocimiento del tipo “grandes naciones o imperios” sin partir de lo concreto y pequeño. Aunque la microhistoria haya sido muy influida por Geertz, saber que un panadero italiano creía que el universo se parecía al queso y los gusanos⁵⁰ (esta era la metáfora que el buen hombre encontró para hablar de la presencia de ángeles) tiene poco sentido si no sacamos conclusiones de más alcance de ello. Pues el conocimiento, como enseñó ya Aristóteles, parte de lo particular para ir a lo general, o bien de lo general para descender a lo particular. Pero tiene un fin, un telos, un sentido. Renunciando a tal

⁵⁰ Véase Carlo Ginzburg *El queso y los gusanos*. Península, Barcelona, 2008

direccionalidad, las implicaciones del conocimiento, este pierde absolutamente su sentido, no vale para nada, no merece la pena. El hecho de que Geertz piense que “los hallazgos etnográficos no son privilegiados, son sólo particulares” y que “considerarlos algo más (o algo menos) los deforma y deforma sus implicaciones” (p.34), es un gran error puesto que si son sólo particulares no tienen implicaciones más allá de su contexto. Al menos no más allá del lugar donde se han dado. Se convierte así la antropología de una ciencia a un anecdotario de una vida siempre cambiante y particular, algo que es mejor dejar a sus habitantes que ir a airear al resto del mundo en monografías sobre cómo cada cual vive y piensa.

Pero no creamos que, por esto, el contradictorio Geertz se va a dar por vencido. No tiene desperdicio las frases que nos va a regalar a vuelta de página. Dice Geertz ahora, y sin que sepamos por qué, que “comprendiendo que las acciones sociales son comentarios sobre algo más que ellas mismas...” y que “pequeños hechos hablan de grandes cuestiones, guiños hablan de epistemología o correría contra ovejas hablan de revolución, porque están hechos para hacerlo así”. (p.35) El estupor que sobrecoge al lector al encontrarse con esta permanente contradicción en un solo texto de Geertz y que pasa por ser uno de los más influyentes de toda su aportación teórica es grande porque uno empieza a pensar qué ha pasado para que este texto y este autor se conviertan en canónicos.

ii) Otra vuelta de tuerca

¿Creeríamos, por todo lo dicho, que Geertz no iba a volver a plantear alguna nueva solución a los problemas que se están suscitando? Estaríamos equivocados si lo hiciéramos. Para ver hasta qué punto llega la confusión de nuestro autor, del que ya no sabemos qué es lo que defiende y que no, baste el próximo párrafo. Dice Geertz:

“En el caso de este campo de estudio que (...) pretende afirmarse como una ciencia no cabe semejante actitud. No hay razón alguna para que la estructura conceptual de una interpretación sea menos formulable y por tanto menos susceptible de sujetarse a cánones explícitos de validación que la de una observación biológica

o un experimento físico...” (p.35). Dicho de otro modo las interpretaciones tienen estructuras conceptuales (aquello que le había negado a los hechos, recordemos que no existían estructuras o principios “autógenos de orden” como había dicho en la página 34), que además pueden ser validadas tanto como cualquier otro experimento científico. No negaremos que las opiniones o las interpretaciones tengan orden, pero que sean igualmente validables como los experimentos físicos es simplemente mentira. Nosotros no podemos meter una conjetura sobre la cultura cheyenne en un acelerador de partículas a ver si se cumple lo que hemos pensado de ella o no. Son ciencias diferentes con métodos diferentes de las que hay que esperar resultados diferentes. No se ve que sea tan difícil de entender. Pero lo que menos se ve aún es que Clifford Geertz pueda decir esto después de hablar tanto de que nuestra profesión se parece a la del crítico literario y que consiste en escribir. ¿Hay acaso dos críticos literarios o un crítico y un autor que se hayan puesto alguna vez de acuerdo sobre algo? Desde luego puestos a elegir profesiones donde las afirmaciones puedan validarse sólo la astrología quedaría peor parada que la de crítico literario.

De todos modos, esto sólo será posible cuando no falten, como faltan por el momento “los términos en que puedan hacerse estas formulaciones” los cuales son “casi inexistentes” (p.35). La promesa de un nuevo lenguaje que superará las limitaciones que tiene el actual para dar cuenta del mundo son tan antiguas como fracasadas, pero para un lector de Wittgenstein que afirma que los límites de nuestro lenguaje son los de nuestro mundo, no se entienden cómo podremos dar a otro lenguaje los contenidos que ahora tenemos sin formular, ya que ¿de qué mundo estaríamos hablando si no lo tenemos ya disponible como lenguaje, en el lenguaje que tenemos? Curiosamente, además, aquel que más ha hecho por introducir un nuevo lenguaje en la ciencias sociales en el siglo XX ha sido Lévi-Strauss, y posiblemente por ello haya sido tan criticado, en cambio Geertz que lo máximo que ha aportado ha sido la noción de simbólico (y que tampoco ha sido introducida por él⁵¹) nos promete

⁵¹ Fueron David Scheinder y Victor Turner los que traspasaron a la antropología algo de lo que la filosofía ya llevaba hablando mucho tiempo.

como tierra sagrada ese nuevo lenguaje que nunca llegará. Mitos sobre mitos sobre mitos para parafrasearle a él.

Pero hay que reconocerle que él no pierde la fe en su proyecto, aunque como vemos no hay proyecto alguno, porque no hay dirección alguna; no sabemos qué es lo que tenemos que hacer, a dónde vamos ni de dónde venimos, aún así el nos amonesta: “La tarea esencial de la elaboración de una teoría es, no codificar regularidades abstractas⁵², sino hacer posible la descripción densa⁵³, no generalizar a partir de casos particulares sino generalizar dentro de éstos”. Lo que quiera decir y las diferencias que pueda haber entre generalizar a partir de casos particulares o dentro de estos reconocemos que se nos escapa. Además, nuestra disciplina y nuestras teorías “no son predictivas” (p.37) y “para colmo se dan discusiones teóricas en mayor medida de lo que uno preferiría”, y “son discusiones más críticas que constructivas; carreras completas se han dedicado a apresurar la defunción de nociones moribundas” (p.37). Un panorama no muy alentador.

Ahora bien lo que si ya no hay manera de encajar es la siguiente afirmación: “en etnografía la función de la teoría es suministrar un vocabulario en el cual pueda expresarse lo que la acción simbólica tiene que decir sobre sí misma, es decir, sobre el papel de la cultura en la vida humana” (ídem). La verdad es que no parece que tenga sentido decir que lo que hace una teoría es introducir vocabulario y, desde luego, lo que no sabemos es lo que la acción simbólica tiene que decir sobre sí misma, esto es, sobre la cultura en la vida humana. ¿Qué es la acción simbólica? ¿Pintar un cuadro, soñar un mundo, rezar a un dios, comer con cuchara? La teoría nos va a suministrar un vocabulario con el que hablar sobre ¿qué? ¿todo? ¿Qué teoría podría hacer tal cosa? Realmente, no parece que el papel de la teoría y de la construcción de la ciencia tenga algo que ver con todo esto. Las teorías son hipótesis que se someten a contrastación y las cuáles pueden (o no) requerir cierto vocabulario técnico

⁵² Nuevo ataque a Lévi-Strauss al que como vemos está mirando todo el tiempo de reojo.

⁵³ Curiosamente, la tarea esencial de toda teoría es hacer posible su propia teoría, parece excesivo incluso para Geertz.

(*ex professo*) para formularse. Del contraste entre lo que pensamos que son las cosas y lo que acabamos poder argumentado que son es de lo que emerge algo que llamamos teoría. Nada más.

No sabemos por qué Geertz confunde estas cosas tan simples de manera tan lingüísticamente barroca. Sobre todo cuando acaba con un aserto como este: “las formas de la sociedad son la esencia de la cultura” (p.38) ¿Eso quiere decir que en toda cultura todo es igualmente esencial? Porque todo son formas sociales. ¿Si la familia se da en dos sociedades de la misma forma, quiere decir esto que ambas son la misma cultura? Si las culturas son todos concretos, cerrados, universos simbólicos, públicos para sus actores y nada más que para ellos que nosotros no podemos sino interpretar ¿Cómo se dan las semejanzas culturales? ¿Cómo es posible que el cristianismo, que es una forma cultural al fin y al cabo, se haya dado entonces en sociedades tan distintas como el Imperio Romano esclavista, la Edad Media feudal, el mundo moderno de ciudadanos y monarquías absolutistas y el mundo de la post-revolución industrial, maquinista, universal, plurilingüe y “democrático”? y ¿qué decir de arte de pintar cuadros o de comer con cuchara? Realmente parece marxismo de baja calidad: hacer de repente depender las formas culturales de las sociales sin nada más a tener en cuenta. Para definirse tan pocas veces como lo hace Geertz debería tener más tiento cuando lo hace, aunque estas ideas provengan muy posiblemente de su maestro Talcott Parsons.

Otras afirmaciones de Geertz que no sabemos cómo encajan con una visión de conjunto: “El análisis cultural es intrínsecamente incompleto” (p.39) “y lo que es peor cuanto más profundamente se lo realiza menos completo es” (ídem). No podemos dejar de referir el siguiente párrafo por entero porque es realmente demoledor para cualquier joven etnógrafo que esté introduciéndose en la disciplina: “Esta es una extraña ciencia cuyas afirmaciones más convincentes son las descansan sobre bases más trémulas, de suerte que estudiar la materia que se tiene entre manos es intensificar las sospechas (tanto de uno mismo como de los demás) de que uno no está encarando bien las cosas. Pero esta circunstancia es la que implica ser un etnógrafo

a parte de importunar a personas sutiles con preguntas obtusas⁵⁴”(p.39).

Cuando parecía que el saco de los giros y contra giros ya se había agotado, que no sabíamos si Geertz creía en la posibilidad de la ciencia o no, en la verdad de los hechos o no, en la realidad de la teoría o no, en la adecuación de nuestras descripciones o no, en la pertinencia de nuestro lenguaje o no, o en cualquier otra cosa en la que creyese (como por ejemplo en la pertinencia de hacer trabajo de campo o no) se nos va a desmarcar con una “vuelta a los hechos mismos” diga de cualquier positivista bien formadito: “Considerar las dimensiones simbólicas de la acción social – arte, religión, ideología, ciencia, ley, moral, sentido común– no es apartarse de los problemas existenciales de la vida para ir a parar a un ámbito empírico de formas desprovistas de emoción; por el contrario es sumergirse en medio de tales problemas. La vocación esencial de la antropología interpretativa no es dar respuesta a nuestras más profundas, sino darnos acceso a las respuestas dadas por otros, que guardaban otras ovejas en otros valles, y así permitirnos incluirlas en el registro consultable de lo que ha dicho el hombre” (p.40). Es decir que ahora los obtusos antropólogos, que cuanto más estudian una sociedad menos saben de ella y peor transmiten lo poco que han aprendido de ella a los demás, van traspasar las fronteras de ese comportamiento, de esa cultura, para llegar nada más y nada menos a saber las “respuestas más profundas dadas por otros” y, además, las vamos a poder incluir en el registro de lo consultable, es decir que vamos a poder transmitir las fielmente al papel. El etnógrafo, así de repente sin que sepamos cómo, superará todas las barreras que antes suponía para Geertz el escribir, y va a dejar testimonio de estas importantísimas cuestiones.

⁵⁴ ¡Es tan difícil quedarse inmóvil ante estas afirmaciones! ¿Cómo es posible que cuando menos se sepa y se investigue la sensación que se da de conocer el problema sea mejor? Entonces las grandes monografías que convencen como las de Evans-Pritchard o Malinowski o cualquier otro ¿están fundadas en un profundo desconocimiento de lo que pasa en realidad? Si los etnógrafos son siempre tan obtusos y los entrevistados tan sutiles ¿por qué no cambiamos los papeles? ¿Por qué no dejamos de hacer antropología a la espera de que los sometidos del mundo, no sabemos con qué nuevas armas intelectuales y lenguajes (que es lo mismo que decir teorías según Geertz), hagan bien el trabajo que nosotros no sabemos hacer? ¿Por qué tendríamos que creernos estos exabruptos de profesor cabreado pontificando desde Chicago? ¿Qué base racional tiene todo esto?

Para concluir. Hay tantas maneras de leer un texto como lectores, reza el dicho común, pero desde luego como lo que se dice es lo que se dice y no otra cosa, todas tienen algo en semejanza. En este caso, creemos que para cualquier lectura atenta de este artículo de Geertz, uno de los más importantes de su vida, el desconcierto y el caos que hemos visto se ha de hacer evidente. Hemos tratado de entender en todo momento qué es lo que quería decir Geertz y no hacerle decir algo diferente a lo que entendemos que era su pretensión pero es que las incoherencias y contradicciones se acumulan de tal manera que si no nos dejamos llevar por el peso de la retórica y vamos a lo que dice no nos queda otra cosa que concluir que este hombre no sabía lo que decía o que hablaba por hablar. ¿Quién puede dar su asentimiento a una cosa y su contraria máxime cuando figuran en la misma página? Desde luego no pretendemos tener la última palabra sobre Clifford Geertz, pero nos gustaría que otros estudiosos pudieran explicarnos qué es lo que pretendía Geertz en este artículo porque más allá de una verborrea y los ejemplos de ovejas y tortugas nos queda la duda de qué quería decir y qué estaba efectivamente diciendo. Nosotros reconocemos que hemos fracasado en el empeño de poder presentar la teoría de Geertz de una forma armonizada y no contradictoria en este artículo, si es culpa nuestra o de Geertz otros tendrán que decirlo.

iii) El impacto del concepto de cultura en el concepto de hombre

Para notar como en gran parte la obra de Geertz en su conjunto y muy especialmente la I.C. es en gran medida un diálogo velado con Lévi-Strauss conviene que nos fijemos a parte de las cosas sobre las que ya hemos llamado la atención del primer artículo del libro, en que este segundo capítulo se abre con una cita directa del pensador francés (p.43). Si atendemos a las diferentes fechas en las que cada artículo fue escrito y que esta obsesión le acompañará hasta sus últimas obras, realmente vemos quién ha escogido Geertz como interlocutor principal de su trabajo.

Este es un artículo muy importante de Geertz a nuestro juicio, mucho más importante que otros que han adquirido más fama de reflejar las teorías y los aportes del autor. Si el análisis de la descripción densa nos llevó a pensar que Geertz era un

flojo teórico, en el análisis y reconstrucción del concepto de hombre como la búsqueda de la antropología, Geertz es notablemente más fino. En efecto, comienza explicándonos algunos de los intentos que han hechos los antropólogos para tratar de encarar la enorme diversidad humana sin perder la humanidad común (normalmente esta frase se formula como “un mínimo de humanidad común”). Pero hoy día ya no estamos tan seguros de que esta sea una buena estrategia.

En efecto, la enorme diversidad de los hombres, sus culturas y sus costumbres que los antropólogos y viajeros han expuesto durante los últimos siglos hacen muy difícil pensar en ciertas regularidades que se cumplirían en todo el mundo, a menos que estas regularidades sean tan mínimas que como dice el propio Geertz apenas nos digan nada del hombre y de los hombres. Está bien decir que todas las culturas tienen religión pero si con este término englobamos desde el politeísmo griego, al paganismo azteca, el monoteísmo hebraico, la Trinidad cristiana, el Nirvana budista, etc., decimos poco. Y desde luego sus visiones de algo que podemos llamar fenómeno religioso son enormemente variadas, hasta el punto que hay gente que se mata por cuestiones de opinión sobre lo sagrado. Lo mismo pasa con los valores morales, hay quien valora tanto el dinero que construyes sociedades enteras para poder prodigarse este bien sin límite (como Occidente) y otras personas que lo desprecian hasta el punto de vivir en la pobreza voluntaria. Lo mismo podemos pensar de las formas de matrimonio, de comer, de dormir, de hacer el amor, de entender las relaciones entre padres e hijos, de hacer las casas, la ropa, los lenguajes, el culto a los muertos, las normas de educación, etc. Decir que todos necesitamos dormir, comer, reproducirnos, “religiosidad”, algún tipo de educación etc., cuando vemos que el abanico de opciones a elegir es tan grande es reducir la complejidad humana a unas macrocategorías, que aunque tengan cierto valor científico, nos informan escasamente de lo que somos.

Además, como dice Geertz, los seres humanos hacemos estas cosas a través de instituciones, y “casi toda institución sirve a una multiplicidad de necesidades: sociales, psicológicas y orgánicas (de manera que decir que “el matrimonio es un mero reflejo de la necesidad social de reproducción o que los hábitos alimentarios son un

reflejo de las necesidades metabólicas es incurrir en la parodia” (p.50) Personalmente creemos que Geertz lleva en esto toda la razón. En este punto se muestra prudente sobre qué sea el ser humano o que se puede decir de manera general o absoluta sobre él, así dice: “Lo que afirmo (...) es, no que no se puedan hacer generalizaciones sobre el hombre como hombre, salvo que este es un animal sumamente variado, o que el estudio de la cultura en nada contribuye a revelar tales generalizaciones” (p.48). Aunque la segunda parte de la tesis suene un poco fuerte (que el estudio de la cultura en nada contribuye a revelar tales generalizaciones), ya que es la vieja aspiración de la antropología, y liquidarla así es un poco comprometido, lo que es cierto es que tenemos que lidiar con la diversidad *sin reducirla*, como dice Geertz a menudo. Si buscando al Hombre nos dejamos a los hombres concretos, no merecerá la pena lo que encontremos. Dice Geertz, nosotros creemos que aquí vuelve a acertar y es una buena enseñanza, que no deberíamos olvidar que “bien pudiera ser que en las particularidades culturales de un pueblo –en sus rarezas– puedan encontrarse algunas de las más instructivas revelaciones sobre lo que sea genéricamente humano” (p.50). Nosotros aquí entenderíamos “genéricamente” como propiamente humano, distintivamente humano: el hecho de singularizarnos, de poder hacer las cosas de tantas maneras, de explorar tantos caminos diferentes aumentando el mundo, sus sentidos, sus significados y las cosas que llegamos a conocer y a vivir de él. Y bien podría ser que Geertz estuviera en lo cierto.

Acierta al citar a Ruth Benedict para que veamos el fantasma que el relativismo generó entre los antropólogos y que se ha querido conjurar, fantasma que con un lavado de cara y puesto al día es agitado por muchos en la actualidad. Así dice Geertz citando a Benedict: “Cualquier cosa que un grupo de personas esté inclinado a hacer es digno del respeto de otro” (p.51). Desde luego con esta posibilidad en mente y pensando en lo que algunos grupos humanos han creído en la historia y lo que han hecho con los demás cabe entender la respuesta por parte de cierta gente que veía en esta afirmación un caos total. De hecho Geertz va a decirnos algo de suma importancia y de la que deberíamos haber aprendido: “Si no estuviera dirigida por estructuras culturales –por sistemas organizados de símbolos significativos–, la

conducta del hombre sería virtualmente ingobernable, sería un puro caos de actos sin finalidad y de estallidos de emociones, de suerte que su experiencia sería virtualmente amorfa. La cultura, la totalidad acumulada de estos esquemas o estructuras, no es sólo el ornamento de la existencia humana, sino que es una condición esencial de ella". (p.52). Creemos que Geertz acierta completamente al plantear las cosas de este modo, en efecto "el hombre es precisamente el animal que más depende de estos mecanismo de control extragenéticos (...) de estos programas culturales para ordenar su conducta" (p.51), lo cual nos lleva a un hecho de la máxima importancia y que vivimos con mucha intensidad en nuestro tiempo: cómo la competencia por imponer o dar lugar público (ya nos ha dicho Geertz que "el pensamiento humano es fundamentalmente social y público" p.52) ciertos valores culturales o esquemas culturales es tan grande y la competencia tan feroz, porque muchos de ellos son antitéticos, lo que tenemos es una conducta humana desordenada desde la base de su pensamiento. En un mundo en el que se desatan verdaderas guerras por los imaginarios y las mentalidades, donde empresas, grupos, personas, intelectuales, Estados, religiones, etc. luchan por un lugar simbólico de significación privilegiado y que excluya a los opuestos, la conducta humana se desordena al mismo ritmo que el pensamiento y sus categorías para pensarse y pensar (cultura). Deberíamos habernos dado cuenta hace mucho tiempo que jugar con la cultura es algo muy serio pues sea el pensamiento o no algo que no ocurre en las cabezas sino en "el patio de la casa, la plaza del mercado y la plaza de la ciudad" (p.52), lo cierto es que este "tráfico de (...) símbolos significativos" (p.52) es nada más y nada menos el que organiza nuestra conciencia, nuestro mundo, nuestro pensamiento y los significados de nuestra conducta. Un mundo que se mueve entre las alteridades culturales que se mueve el nuestro es un mundo creado para destruir consensos simbólicos, lo cual, como ya sabemos, tiene implicaciones mentales (y médicas) de gran magnitud. La mente se resiente y la conducta se altera con las alteraciones simbólicas, máxime si estas son forzadas violentamente. La violencia simbólica real, no la que imaginan los antropólogos que ejercen ellos cuando van a preguntar a un informador, sino la que se gesta en los lugares públicos de la sociedad por quien tiene acceso a ellos es tan terrible o

más que la física.

Siguiendo con los argumentos de Geertz, si, en efecto, “la evolución sugiere que no existe una naturaleza humana independiente de la cultura” (p.55) podemos deslizarnos hacia ciertas formas de relativismo, sobre todo en todo aquello que se desligue el plano más biofísico. Pero posiblemente Geertz no esté haciendo una lectura radical de su argumento, sino que, como nuestra conducta es guiada por sistemas de símbolos significativos⁵⁵, son observables, analizables, públicos y hasta cierto punto compartibles. Es verdad que Geertz no salva bien la distancia entre la observación y la comprensión, o mejor dicho, la salva demasiado bruscamente porque parece suponer que observar el comportamiento es observar los sistemas culturales que le dan sentido y organizan la vida humana y es así mismo una manera de entrar en los otros, de comprenderlos. Si no se admite que la interpretación de Geertz es ésta, el mundo estaría lleno de extrañas personas con extrañas conductas de las que nada podríamos saber. Porque, aunque haya una distancia entre no comprender nada y comprenderlo todo, Geertz no nos ha dicho cómo la observación llega a hacernos comprender al menos una parte.

De todos modos vamos a exponer un ejemplo de Geertz que posiblemente nos va a ayudar a entender lo que de valioso tiene su enfoque. Se ha dicho que gran parte del éxito de Sigmund Freud se debió a la pertinencia y la fuerza gráfica de sus ejemplos y esto, aunque en menor medida porque las imágenes que crea no son tan potentes, es aplicable también a Geertz. Explica Geertz que “para comprender lo que Chartres significa (la catedral de Chartres), para percibir lo que ella es, se impone conocer bastante más que las propiedades genéricas de la piedra y el vidrio y bastante más que lo que es común a todas las catedrales. Es necesario comprender también –y, a nuestro juicio, esto es lo más importante– los conceptos específicos sobre las relaciones entre Dios, el hombre y la arquitectura que rigieron la creación de esa catedral. Y con los hombres ocurre lo mismo: desde el primero hasta el último tam-

⁵⁵ Si estos símbolos fuesen naturales como pretendía Mary Douglas (Véase *Simbolos naturales*) todos tendríamos además las mismas formas culturales y de pensamiento.

bién ellos son artefactos culturales” (p.56). Este texto que en un primer momento parece muy sensato esconde una gran falacia dentro de sí. Aparentemente el ejemplo de Chartres es muy claro e igual que hay que conocer todo lo que Geertz nos dice que hay que conocer para entender Chartres así habremos de conocer el equivalente de tal mundo cultural para entender a cualquier ser humano, hasta ahí de acuerdo.

Ahora bien surgen dos problemas y los dos de alcance filosófico. Uno es que los hombres no son catedrales, no son iguales entre ellos cual cucharas, ni se fabrican ni se crean por otros hombres a la manera que pueden hacerse las catedrales o cualquier otro artefacto cultural. Los hombres, sus vidas, sus conductas, cualquier cosa que sean, no son pensadas por nadie y desde luego no con la sencillez de los planos de una catedral. La vida del más insignificante de los hombres (suponiendo que esta frase tenga algún sentido) es infinitamente más compleja que la catedral más grandiosa. Los hombres no se pueden replicar y tratar de explicar con esquemas o diseños, porque tienen libertad. Si no, todos los niños expuestos a las coordenadas a las que estuvo expuesto Clifford Geertz serían Clifford Geertz, pero la inmensa variedad del mundo humano, no entre culturas, sino entre hermanos, no se puede reducir creyendo que todos somos productos culturales. Volvemos a decir: no somos cucharas, vestidos de tul, ni muebles estilo imperio. A la cultura que recibimos la sometemos a continuos cambios, adaptaciones, críticas, tensiones, reformulaciones... etc. Y eso es el ser humano, no hay dos romanos iguales como no hay dos españoles idénticos. Eso en primer lugar, no somos pese a lo que dice Geertz, artefactos culturales (lo cual no quiere decir que no estemos modelados por alguna clase o visión de una determinada cultura, pero la palabra artefacto entre otras cosas está especialmente mal empleada aquí⁵⁶).

Y en segundo lugar hay realidades humanas que traspasan los contextos cultu-

⁵⁶ Es típico del pensamiento contemporáneo la disyuntiva excluyente: esto o es naturaleza o cultura. Por el contrario, en el pensamiento europeo hasta el barroco incluido, se entendían las disyuntivas de modo incluyente. Es decir, la respuesta era: esto es indisociablemente, y al mismo tiempo, naturaleza y cultura. Por ejemplo, como todo el mundo sabe la polis en Aristóteles era radicalmente natural. Pero lo mismo se puede decir de todo cuanto está presente en el mundo humano.

rales. Si para algo ha servido la historia de la humanidad es para darnos cuenta de que lejos de estar encerrados en estancos compartimentos culturales los hombres y mujeres han estado continuamente refundiendo culturas, artefactos, modas, técnicas, etc. Es verdad que ha habido guerras de identidad pero el intercambio en el que cada uno aprende algo de otro y deja de ser un poco menos como era antes (sin ser menos por ello) para pasar a ser un poco más de una nueva forma es una experiencia cotidiana que cuando se da en el interior de nuestra sociedad la llamamos aprendizaje y la prestigiamos y cuando se da con otros grupos la llamamos mestizaje. El mestizaje ha sido en la historia de la humanidad, por lo menos desde el neolítico, al menos tan importante como la identidad, o mejor dicho, ha sido parte de la identidad de casi todos (o todos) los grupos humanos. Lo cual no excluye los conflictos, pero no cierra las posibilidades. Si fuéramos artefactos culturales la evolución cultural no sería posible, porque tal y como nos lo presenta Clifford Geertz las culturas están ya hechas, acabadas, son algo que está ahí y en lo que hemos de penetrar para comprender. Lejos de eso las culturas como tal no existen, existen tradiciones que son recuperadas u olvidadas por comunidades de gentes donde lo común es una parte que convive con lo individual (cosa que Geertz olvida) y que está dialogando continuamente con sus convicciones, usos, costumbres, modas, intereses, encuentros, etc. A veces de manera más intensa, a veces con menos interés pero “el otro” no es ese producto marcado con un logo que parece presentarnos Geertz, y pensamos que verlo así es un gran error. Geertz a la búsqueda del hombre concreto, recoge el hombre cultural (véase p. 56 donde se muestran sus esfuerzos en este sentido) y no el hombre real que es lo que debe perseguir un antropólogo. Si “los hombres –como él mismo dice– son ante todo muy variados” (p.57), no puede pretenderse que al interior de una cultura se homogeneicen por arte de magia. Los poderes de las tradiciones culturales son importantes pero no lo son todo. Las pruebas en este sentido son abrumadoras. El análisis cultural no basta para explicar a los hombres y su conducta.

Aunque Geertz tiene razón al decir que “el hombre no puede ser definido solamente por sus aptitudes innatas, como pretendía hacerlo la Ilustración, ni solamente por sus modos de conducta efectivos, como tratan de hacer en buena parte las

ciencias sociales contemporáneas, sino que ha de definirse por el vínculo entre ambas esferas” (p.57), hay que reconocer que ni siquiera ambas esferas han conseguido resolver el problema. Además Geertz, en este caso, no nos parece que este “jugando limpio”, pues que él se presente como el renovador o inventor de la tesis del justo medio entre los dos polos que ha descrito es falso, ya que aunar cultura y naturaleza ha sido un problema de la filosofía desde los presocráticos y sofistas. Y en la antropología de los dos últimos siglos ha habido muchos autores dedicados precisamente a esta cuestión. Geertz está haciendo un reduccionismo burdo y creemos que lo sabía (de hecho era imposible que no lo supiera).

Así como decíamos, nosotros estamos de acuerdo en lo que dice Geertz de que ser humano “es ser javanés” (p.57) o cualquier otra cosa que uno tenga que ser según su cultura y, por supuesto, que “ser humano no es ser cualquier cosa” (p.58) pero ese ser humano que somos aunque se da en una cultura es algo menos que ella (no comparte todos los esquemas de tal cultura) y algo más que ella (tiene la posibilidad de pensar cosas que no están tematizadas en su cultura o lo están de otra forma). Y aún así, somos conscientes de que esta formulación no llega al fondo de la cuestión. Aunque Geertz pida “descender a los detalles (...) hacer a un lado los típicos metafísicos y las vacuas similitudes para captar firmemente el carácter esencial de, no sólo las diversas culturas, sino las diversas clases de individuos que viven en el seno de cada cultura, si pretendemos encontrar la humanidad cara a cara” nuestras diferencias con Geertz siguen siendo esenciales. En efecto, Geertz nos pide descender a las diferencias entre un bróker de banca neoyorquino y un campesino del medio oeste, porque en el fondo cree que tienen culturas distintas o formas diferentes con las que su cultura les ha construido, cuando lo esencial no es cuanto rebajemos hasta el detalle el esquema cultural que queremos imponer “desde arriba”, sino darnos cuenta de que hay otro impulso que viene “desde abajo” y que es el de la individualidad humana. Como siempre que nos encontremos con un ser humano, tendremos la mala suerte de toparnos con uno en concreto por mucho que refinemos el análisis cultural siempre se nos escapará, y esto porque no hemos entendido que aquello que nos hace únicos es algo para lo que aún no hemos encontrado sistema de

estudio, pero esencial para saber qué es un ser humano. Y por supuesto para saber qué es el ser humano. La importancia de este enfoque no está en conocer a Juan, Pedro, María o Bin⁵⁷, sino en que a través de ellos, como de nosotros mismos, podemos entender mucho de todos, y de nuestras capacidades de seguir transformándonos, humanizándonos y progresando (en el sentido de cambiar⁵⁸) que tenemos durante toda nuestra vida o gran parte de ella.

iv) Algunas consideraciones generales

A decir verdad lo cierto es que en este artículo de Geertz no hay mucho que nos interese. Hay que tener en cuenta que es un artículo sobre evolución humana, tema del que Geertz nunca entendió mucho. Además como todos los artículos de esta rama de la antropología, ha envejecido muy mal, ya que es una disciplina altamente móvil en la que año tras año se replantean las interpretaciones pasadas y en la que el número de hallazgos hace necesario cambiar toda nuestra visión del proceso evolutivo cada poco tiempo. Por todo ello, el interés que tiene este artículo para nosotros es marginal. Tan sólo lo tratamos porque podemos extraer algunas afirmaciones de Geertz de carácter general que consideramos que pueden ser valiosas. Por ejemplo la concepción de Geertz, que luego se ha hecho general (tal vez lo fuera ya antes a raíz de la escuela de cultura y personalidad norteamericana que R. Benedict y M. Mead representaban) de que “la cultura humana es un elemento constitutivo y no complementario del pensamiento humano” (p.77) “Esto implica que nuestras propias formas de pensar, incluso como hoy sabemos, la morfología de nuestro cerebro está influida por la cultura en la que vivimos”⁵⁹.

Las implicaciones de esto son muchas y muy importantes porque si la cultura configura un cerebro que hasta físicamente es diferente (y desde luego unas mentes

⁵⁷ Si no, el estudio antropológico podría quedarse en la biografía y ya está.

⁵⁸ Para otro día la discusión de si los cambios son para mejor o peor.

⁵⁹ Desde luego que lo está por el hecho de si somos hombres o mujeres y de la edad que tengamos, pero también del idioma que hablemos, el tiempo que dediquemos al estudio a lo largo de nuestra vida, etc.

diferentes) ¿cómo podrán las personas compartir visiones de la vida, estilos de comportamiento y, en fin, todo aquello que Lévi-Strauss llamaba la “unidad psíquica de la humanidad”? Es una pregunta de enorme alcance que incluso permitiría un racismo cultural en cualquier sentido: que los occidentales sean insensibles a los valores religiosos podría depender de las estructuras cognoscitivas y emocionales de su cerebro modificado por su cultura, y en el mismo sentido que los bantúes sean extremadamente sensibles a los fenómenos que nosotros consideramos supranaturales podría ser nada más y nada menos que una capacidad despertada en ellos por su cultura; como podría ser en otro orden de cosas el respeto a nuestros mayores o la valoración de la música clásica. Esto abre las puertas a un relativismo total pero además un relativismo que no es de costumbres sino que se enraíza en la psique humana para hacernos seres diferentes.

Sinceramente pensamos que Geertz no ha pensado bien las implicaciones de esta tesis, que muy resumidamente hemos intentado esbozar, porque si no salvar las distancias culturales sería prácticamente imposible y los seres humanos no serían una especie sino que habría tantas especies como culturas (salvo que posiblemente estos seres humanos incluso de diferentes especies mentales y por tanto cognoscitivas se reproducirían entre ellos como la evidencia demuestra). La verdad es que esta tesis acaba suscitando tantos problemas como aparentemente pretende resolver y las matizaciones que habrían que introducir son tan grandes (y Geertz no las introduce) que prácticamente transformarían tal afirmación en otra muy distinta. Es muy enojoso que un gran profesional como Geertz se dé por satisfecho con una afirmación tan banal de las diferencias culturales y su influencia en el comportamiento humano pues los universos mentales de las personas, aunque dirigidos por las culturas, las trascienden con frecuencia⁶⁰.

⁶⁰ Aquí el hecho fundamental y apasionante es como ciertas herramientas mentales que son culturales, inventadas o descubiertas (como las matemáticas o la escritura, quien sabe si internet) pueden ampliar los poderes de pensamiento de la gente y la visión de las cosas. No podemos pensar hoy día todas las cosas que nuestros descendientes pensarán porque no tenemos las herramientas conceptuales de las que ellos dispondrán, pero este es un tema muy sensible y que hay que tratar con mucho tiento para no decir tonterías sobre él.

Geertz al cabo de un tiempo, en este artículo, se desvincula de sus comienzos hablando de evolución humana y pasa a tratar de cuestiones que están mucho más cerca de la antropología filosófica que de cualquier rama de la antropología cultural. De hecho dice cosas muy interesantes, pero con su típica despreocupación, mezclando temas y argumentos y sin recorrer hasta el final nada de lo que dice. Es muy de lamentar que él mismo no haya mejorado su trabajo en este campo, porque se podrían haber obtenido cosas valiosas, pero es en estos momentos en los que se ve que Geertz no es un pensador de gran talla. Por otro lado nos llama la atención la falta de dedicación que las reflexiones filosóficas de este artículo han tenido entre los comentaristas y especialistas de Geertz. Así dice Geertz: “Considerando la tremenda capacidad emocional intrínseca del hombre, esa alimentación (de estímulos ambientales óptimos) no puede ser demasiado intensa, demasiado variada, demasiado perturbadora porque entonces se produciría un colapso emocional y un completo desquiciamiento de los procesos mentales” (p.79, el comentario es nuestro). Se echa mucho de menos un ejemplo en que podamos imaginar y ver qué tiene en mente Geertz al decir esto pero parece claro que una sobreestimulación emocional destruye a la persona humana, la desequilibra e incluso puede producirle ese “desquiciamiento de los procesos mentales” que llamamos locura.

Dice Geertz citando a Hebb que como “el hombre es el animal más emotivo así como el más racional, necesita de un control cultural muy cuidadoso de los estímulos que pueden asustarlo, encolerizarlo, angustiarlo, etc. —mediante tabúes, homogenización de la conducta, rápida “racionalización” de estímulos extraños en términos de conceptos familiares, etc.”. (p.80). La verdad es que estamos de acuerdo con esto que dice Geertz aquí y nos preguntamos por qué estas preocupaciones de Geertz por una cierta estabilidad en la cultura no han sido tomadas más en serio.

Como hemos comentados en otras ocasiones, nos parece ver en el caos cultural y de estímulos de hoy en día la causa de muchas afecciones de la psique humana que a tantos millones de seres humanos enferman, en el primer mundo especialmente, pero que en el pasado destruyeron mundos morales enteros como las culturas autóctonas americanas. La búsqueda de nuevos estímulos y nuevas formas de realidad,

ya sea mediante drogas, trances místico-chamánicos, sobreestimulación de los sentidos, destrucción de las categorías de orden de la sociedad etc., a las que se entregan millones de personas en todo el mundo (especialmente jóvenes en Occidente) creemos que tiene una importancia mucho mayor que la de ser una simple moda. Las guerras de los imaginarios (poco estudiadas y mal comprendidas) son mucho más importantes de lo que pensamos, y no sólo política o socialmente, sino médica e individualmente (que es donde recae nuestro particular foco de interés). Y por supuesto civilizatoriamente. La expresión “vivimos tiempos locos” no sólo califica los momentos que nos ha tocado vivir sino su capacidad para enloquecernos. Geertz reclama “un orden reconocible y significativo, de suerte que podamos, no sólo sentir, sino saber lo que sentimos y obrar en consecuencia” (p.80).

Es sorprendente que un aparente abogado del multiculturalismo abogue por esta tesis pero a nosotros nos parece la única sensata. Siempre hay personas que se tienen que sumergir en lo desconocido precisamente para poder domesticarlo para los demás, hacerlo conocido, pero que a todo el mundo se le pida tal inmersión, como se pide en nuestra sociedad, conlleva los desastres médico-psicológicos siempre crecientes que observamos en nuestro mundo⁶¹. Del mismo modo en la vida de cada uno hay que dar esos pasos hacia lugares en los que no sabemos qué es lo que sentimos ni qué orientación darle, porque se han perdido todos los referentes de explicación de la vida y la experiencia con los que contábamos en el pasado, lo cual se debe a la novedad del mundo en que vivimos (posiblemente algo exagerada) y a la ruptura con las formas tradicionales de organizar tales experiencias (injustamente infravaloradas).

Por otro lado queremos hacer notar que lo que Geertz está diciendo que han de tener tales estímulos es una estructura, ni más ni menos, es decir, retoma la tesis de Lévi-Strauss pero camuflada. Lo mental tiene una estructura y, además, como esa estructura es la que crea un pensamiento y ese pensamiento el que marca una conducta si somos consecuentes con la tesis de Geertz hay que decir que esa estructura

⁶¹ Y que ya observaba M. Mead en los años 20 del siglo XX.

es observable en el comportamiento. “Empíricamente” como ya nos dijo Geertz. El error sería tratar de extraerlo de manera lógica de un millar de relaciones que hay que estudiar para comprender y de allí extrapolar tales efectos como enseñaba Lévi-Strauss. Es decir, que en el fondo es más fácil acceder a la estructura mental (esa que Geertz nunca explícitamente defiende que exista y nunca tematiza) desde las tesis de Geertz que desde las del supuesto paladín de la estructura Claude Lévi-Strauss. Curioso. Y curioso que se haya notado tan poco y que Geertz después de dicho esto no lo vuelva a mencionar prácticamente nunca, aunque opere como condición básica detrás de toda su antropología.

El ser humano necesita “determinar la significación afectiva, el sentido emocional de esa serie de hechos” (p.80). Por lo que a nosotros respecta no podemos estar más de acuerdo con Geertz. Cuando no tenemos un juicio moral sobre algo, nos sentimos incómodos, indecisos, extraños a nosotros mismos y sin saber qué hacer. Todo hecho de la vida humana depende de un juicio moral y tiene una carga emocional, incluso el que aparentemente esté más lejos de tal ámbito. Entender esto es fundamental para entender el ser humano: somos seres rebosantes de emotividad, bañados en ella, la cual se haya presente desde la percepción hasta la última racionalización. Dirigir bien tal emotividad (y a veces controlarla y tratar de rebajarla) es fundamental para poder vivir y, aún más, vivir sanamente⁶².

A partir de aquí Geertz va a meterse en discurso con una serie de afirmaciones que realmente tienen que meditarse muy bien y comentarse porque tienen un enorme calado, no siempre bien explicado por Geertz, que las deja caer rápidamente para pasar a otro tema sin que sepamos por qué. Cuando Geertz dice por ejemplo en la página 81 que “no sólo las ideas sino también las emociones son artefactos culturales en el hombre”. ¿Qué quiere decir exactamente? Es posible que ante la visión de un árbol de navidad en pleno Iraq un soldado norteamericano se emocione y se eche a llorar la noche del 24 de diciembre y, en efecto, es más que probable que para un

⁶² Aristóteles diría *prudentermente*, aunque posiblemente no compartiría nuestra visión (la de Geertz y nuestra propia) del ser humano.

musulmán pase totalmente inadvertido. En tal caso a Geertz no le faltaría razón en lo que dice.

Por otro lado, si tal tesis se exagera podríamos caer en las dificultades que antes analizábamos, la ruptura de la unidad psíquica de la humanidad con todo lo que eso significa. Es difícilísimo dirimir esta cuestión y se hacen en la actualidad miles de experimentos para ver como diferentes cerebros, influenciados por diferentes culturas, son afectados por las experiencias externas. Pero no se acaba de llegar a una conclusión. Posiblemente sentir veneración por la Virgen de la Macarena o del Rocío de la manera que lo hacen los sevillanos sea una cuestión cultural que una persona de Wall Street criada en Nueva York toda su vida no pueda sentir de la misma forma.

De modo semejante, saber que sentían los mexicas cuando sacrificaban seres humanos a sus dioses es difícil de decir pero es casi insoportable para alguien criado en otra cultura. Pensemos en el niño mexica que desde pequeño ha sido llevado por sus padres a tales ritos y se le ha dicho que esta es la manera correcta de reverenciar a los dioses que los aman y velan por ellos, ¿no es acaso normal que le parezca una aberración abandonar tales cultos por otros? Bernal Díaz del Castillo en su *Crónica verdadera de la conquista de la nueva España*, confronta continuamente el horror y espanto que en los españoles producían las visiones de los sacrificios, las paredes llenas de sangre y el canibalismo de las extremidades con los llantos de los lugareños cuando destruían las imágenes de sus dioses y las cambiaban por la cruz⁶³.

Sin duda la emoción y la capacidad de apreciar el hecho debió ser emocionalmente muy distinta en españoles y mexicas y, parece evidente, que sólo podemos acudir a la cultura para explicar tales diferencias. Aún así, los retos que supone esta forma de pensar las cosas son muchos. Posiblemente porque nada sea tan fácil como parece y haya que tener en cuenta muchos otros parámetros. Lo que sabemos es que al menos Geertz, no se lo plantea. No quiere seguir avanzando en esta espinosísima

⁶³ Bernal Díaz del Castillo: *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. Homo Legens. Madrid, 2009

pero apasionante cuestión si no es a través de afirmaciones generalistas que no nos ayudan a resolverla.

Dice Geertz (y este es uno de sus argumentos por los que el pensamiento es público, que: “lo cierto es que en el hombre ni campos predominantes ni series mentales pueden formarse con suficiente precisión sin la guía de modelos simbólicos de emoción. Para orientar nuestro espíritu tenemos que saber qué impresión tenemos de las cosas y para saber qué impresión tenemos de las cosas necesitamos las imágenes públicas de sentimiento que sólo pueden suministrar el rito, el mito y el arte” (p.81). Otra vez interesantísimo. En una primera lectura diríamos que estamos con Geertz; en efecto, necesitamos modelos simbólicos que guíen nuestra gestión de las emociones, que hagan de la reverencia religión, del temor su superación a través del valor, del deseo sexual una forma de relación estable, de los usos del cuerpo una forma de socialización, de nuestro deseo de venganza y poder moderaciones que se conviertan en virtudes, etc. Y todo esto sólo lo podemos hacer mediante modelos (al menos es la forma más rápida y económica de hacerlo). Y para nosotros, que pensamos que una cultura acaba donde las madres cuentan cosas diferentes que las del pueblo de al lado a sus hijos, estas formas modélicas de gestión de las emociones son las que verdaderamente constituyen una cultura.

El problema está en el hecho de que parece haber en los individuos fases de auténtica revolución contra tales ideales de regulación. Conflictos que a veces son resueltos por el propio individuo y a veces por la comunidad (normalmente expulsando al individuo o destruyéndolo social o físicamente) pero a veces (las menos) aceptando una nueva configuración de los referentes simbólicos. En una segunda lectura cabría decir que seguimos de acuerdo con Geertz desde el punto de vista de que aunque quizás fuera posible que sin referentes simbólicos pudiéramos organizar nuestra conducta y la línea de nuestras emociones (pensando en una persona que viviera sola) lo cierto es que no vivimos solos ni aislados sino en medio de tradiciones culturales que en efecto hacen esto mismo que dice Geertz: proporcionan modelos simbólicos se sentido que canalizan nuestro flujo de sensaciones, sentimientos, ideas y emociones.

Es en una tercera lectura donde aparecen nuestros desacuerdos con Geertz ya que, dice él que, estos referentes simbólicos son proporcionados por el rito, el mito y el arte. Aquí ya no lo tenemos tan claro. Tal vez fuera así en la sociedad preindustrial, pero, en la sociedad actual la publicidad (salvo que la consideremos como arte) el Estado (salvo que lo consideremos como rito) y el pensamiento dominante (salvo que lo consideremos como mito) tienen al menos tanta capacidad de organizar este flujo emocional como el rito, el mito y el arte en las sociedades primitivas. Otra cosa es si lo hacen igual de bien que la vieja tríada o no. Para empezar en las sociedades primitivas hay arte tanto público como privado, en tanto que el arte de las sociedades actuales es completamente privado⁶⁴. Ocupa un lugar público, sí, sin duda, pero es un arte no social, sino totalmente subjetivado. Es no figurativo, no está racionalizado en el lenguaje del resto de la sociedad, por tanto no es público, no puede aspirar ni a la catarsis ni a la creación de opinión salvo como repulsa. Es, por lo general, un arte que ha abdicado de esta función social⁶⁵.

En segundo lugar, no está nada claro que el rito sea tan fundamental para la organización de tal flujo de sentimientos. Sin duda es importante y puede llegar a ser esencial (como lo fue entre los hebreos o entre los ortodoxos en la Edad Media y Moderna), pero hay comunidades que crean un gran consenso entre ellas con muy poco rito, porque el rito depende al fin y al cabo del mito, es decir de la forma de pensamiento que lo justifica y le da sentido.

Sobre el mito hay mucho que decir. Por ejemplo, que entendido el mito como discurso, y entendido que nuestra sociedad tiene todos sus mitos reificados (básicamente en la figura del Estado, pero también en otras figuras como las de la libertad, la inmoralidad, la seguridad personal, la prosperidad económica, la libre elección de actividad en la vida o pareja, el valor de la libre empresa, la nobleza de la revolución, la dignidad de la protesta, etc.) no vemos claro que el progreso en este camino haya sido muy amplio. Para saber si estos mitos y los ritos subsiguientes y el arte

⁶⁴ Quizás por eso mismo no es arte...

⁶⁵ Y cuando tiene una función social se le tacha de propaganda con lo cual...

que patrocinan (suponiendo que aún haya una relación entre el arte y los mitos-ritos) siguen cumpliendo tan bien su función como antaño sólo hay que mirar el grado de bienestar y consenso moral de la humanidad, al menos de la sociedad dada.

En este sentido parece claro que nuestros mitos actuales son mucho menos poderosos, y que nuestros ritos son percibidos en gran medida como impuestos, porque no tienen ya la relación privilegiada con la verdad, con la forma de ser las cosas como han de ser, que tenían en todas las culturas preindustriales desde Polinesia a España y desde Francia a Brasil. Un tema este que, no nos cansamos de decirlo, nos parece fundamental. Todo esto podría dar lugar, como ya hemos denunciado, a un relativismo radical que pusiera en discusión la existencia de la especie humana a nivel mental pero Geertz va a introducir una consideración que vuelve a cambiar los términos del debate. Dice Geertz en la página 82: “Las herramientas, la caza, la organización de la familia y luego el arte, la religión y la “ciencia” modelaron somáticamente al hombre y, por lo tanto, estos elementos son necesarios no sólo para su supervivencia sino para su realización existencial⁶⁶ (p.82, los entrecomillados son del original).

Si esto es verdad, la posible diversidad entre las diferentes culturas hasta hacerse universos mentales diferentes quedaría reducida bastante, ya que, como la historia filogenética ha sido la misma⁶⁷, podemos decir que todas las culturas habrán de tener herramientas, caza, organización familiar, arte, religión... cosa curiosa. Lógicamente nuestra historia no dice nada de la realidad de nuestras construcciones y quizás no mucho sobre la de nuestros descubrimientos pero Geertz llega a afirmar que para nuestra realización existencial necesitamos de tales elementos. Y esto es así porque somáticamente (y este somáticamente ha de entenderse sobre todo como cambios dados en el cerebro) nos han transformado y hecho como somos. Aunque

⁶⁶ La verdad es que nos sentimos afortunados de poder tratar un tema tan apasionante y sobre el que hay tanto que decir. Parece que, Geertz, al entrecomillar aquí la palabra “ciencia” no se refiere a la ciencia moderna occidental sino al conjunto de saberes (quizás instrumentales) de los pueblos.

⁶⁷ O eso creemos por ahora.

como siempre hemos de advertir que el debate es mucho más complejo porque muchas de estas potencialidades, sin el debido estímulo cultural, no se desarrollan o lo hacen sólo incipientemente.

Otra vez cabe pensar que ahora que el arte es privado en lugares públicos, la familia se está en gran medida disolviendo⁶⁸, que la religión está en profunda decadencia⁶⁹, etc. estas podrían ser las causas del profundo malestar psíquico de las personas en la sociedad occidental. Máxime cuando las presiones para abrazar este tipo de vida que por simplificar llamaremos deconstruida, trasladando el concepto derridiano, son intensas y continuas⁷⁰. Que sea cierto lo que dice Geertz de que “el sistema nervioso humano depende inevitablemente del acceso a estructuras simbólicas públicas para elaborar sus propios esquemas autónomos de actividad” (p.82) es más interesante que la tesis que mantiene normalmente⁷¹ porque aquí no dice que las estructuras simbólicas públicas creen como por referencia especular un tipo de comportamiento, sino que gracias a estas estructuras cada sistema nervioso humano, diferente y distinto puede elaborar sus propios esquemas de actividad. Lo cual, formulado así nos parece mucho más sensato y evita en gran medida la crítica que tantas veces se le ha hecho a Geertz de que sus personas parecen “zombis” presos dentro de un software cultural del cual no pueden escapar y que les controla por completo. Nosotros mismos hemos mantenido tal crítica en otras páginas de este trabajo, y eso se puede hacer porque Geertz olvidará pronto este quiebro que acaba de introducir aquí para seguir haciendo etnografía desde la perspectiva únicamente cultural. Y especialmente desde la percepción de que las culturas son un todo que organizan por completo la actividad del individuo.

⁶⁸ Sobre todo en el norte de Europa son millones las personas que viven solas, especialmente en la vejez.

⁶⁹ De hecho son también millones los seres humanos que viven sin ningún contacto de ningún tipo con la religiosidad o la transcendencia.

⁷⁰ Como lo son las llamadas, normalmente mal organizadas y peor explicadas, a “resistir”.

⁷¹ A saber: que la libertad del hombre es absoluta, creadora y que cada persona ha de encontrar su camino solo, así como al niño hay que darle sólo las herramientas para buscar la información que él necesite y que todo pasar de ahí es coartar su libertad.

Aunque Geertz insista (p.82) en “que el pensar humano es primariamente un acto público” nosotros creemos que es un acto privado construido sobre simbologías públicas⁷². Esta formulación, siendo claramente deficiente y dejando muchas cosas todavía por resolver, nos parece mejor que la de Geertz, aunque obviamente esté muy basada en ella.

v) La religión como sistema cultural

No hay mucho que decir sobre este artículo de Geertz, al menos no mucho que tenga que ver con la antropología social y cultural sino más bien con la teología o la antropología filosófica. La verdad es que es una especie de relato con tinte cientifista de los medios por los que la religión consigue su influencia mental. Lógicamente, la mixtura de rito y religión, de proceso social de apego y significación al tiempo que “manipulación” mental se dan continuamente en el texto. Aunque Geertz no se declare nunca explícitamente ateo, sí que retoma algunos de los argumentos del psicoanálisis sobre la confusión de sentimiento y las atribuciones a una realidad u otra. Pero más allá de ello lo que sí quisiéramos señalar es que el lenguaje con el que Geertz afronta el tema, aunque parezca muy científico, creemos que nos aleja de lo que es la realidad de la religión.

Por ejemplo, la afirmación de Geertz de que “los esquemas culturales suministran programas para instituir los procesos sociales y psicológicos que modelan la conducta pública” (p.91) nos mete en un tipo de lenguaje que no pensamos que sea el más apropiado para hablar de la religión, pues es seguro que nadie verdaderamente religioso piensa en su fe con tal lenguaje. Además de que no está clara, o no está hecha una ciencia de la psicología pública, parecería que Geertz querría decir colectiva, esto de instituir los procesos sociales y psicológicos parece que es notablemente más complejo. De todos modos nuestra sensación con este tipo de estudios es siempre ambivalente al tratar de traducir la vida de un hombre religioso a la de un

⁷² Evidentemente Geertz está traspasando de pleno a Wittgenstein a la antropología pero no está claro que se pueda hacer tan fácilmente.

hombre no religioso y más aún a las categorías que otros hombres han calificado como “científicas”.

Lo que Geertz va a defender es que al igual que en todas las cosas las formas culturales rellenan de contenido las necesidades humanas, la religión no es menos, de modo que las formas de la experiencia religiosa, desde los rituales, los mitos o historias, los sentimientos que se alzan en juego, etc. son diferentes según las culturas. La fenomenología de la experiencia religiosa, por hablar así, es diferente en cada cultura. “Así como no hay una sola clase de motivación que podamos llamar piedad, tampoco hay una sola clase de estado anímico que podamos llamar devoción” p.94 y de hecho antes ha dicho que “aprenderse un mito de memoria es una actividad tan religiosa como cortarse la falange de un dedo” (p.93) Nosotros pensamos que en general el análisis de la conducta, no sólo de la psicológica sino en general, al modo que se hace en este tipo de textos, cuyo referente último y maestro indiscutible son las obras de Freud, es un análisis de la conducta invasivo, muy cosificante y en general no esclarecedor. Particularmente no somos partidarios de un análisis de este modo de la religiosidad pero reconocemos que es más que una moda pasajera en las ciencias sociales.

Indudablemente la concepción de Geertz sobre la religión no es demasiado positiva pues afirma (p.96): “Lo que cualquier religión particular afirme sobre la naturaleza fundamental de la realidad podrá ser oscuro, superficial o, como suele ocurrir, perverso...” Pero en cualquier caso lo que dice sobre los símbolos, tema sobre el que vuelve una y otra vez sin nunca dar una respuesta concreta, es que el hombre “sin la ayuda de esquemas culturales sería una criatura funcionalmente incompleta (...) una especie de monstruo informe, sin sentido de la dirección ni poder de autocontrol, un verdadero caos de impulsos espasmódicos y de vagas emociones”⁷³ (p.96)”. “El hombre depende de símbolos y de sistemas de símbolos, y esa dependencia es tan grande que resulta decisiva para que el hombre sea una criatura via-

⁷³ Desde luego la descripción que hace Geertz es terrible, sobre todo porque hoy día mucha gente vive sin tales esquemas culturales para muchas cuestiones críticas de su vida. El resultado lo podemos imaginar.

ble...” (ídem). Lo que Geertz está explicando es que la necesidad de dotar de sentido a los hechos de la vida humana es tan grande que en ausencia de tal sentido somos presa del terror y de una incomodidad y angustia mayor de la que podemos tolerar. En estos casos, en todos los casos, tratamos de domesticar el caos (es decir tratamos de hacer que deje de ser caos) encontrando o buscando una explicación para tal fenómeno que no podemos explicar.

Lo que nos asusta no es tanto lo nuevo, de hecho muchas veces buscamos lo nuevo, sino lo inexplicable (algo que en determinadas situaciones de mucho estrés puede presentarse incluso entre lo más conocido⁷⁴). Volvemos a hacer notar la importancia que todo esto tiene en una sociedad y un mundo, la nuestra y el nuestro, que carece al menos en parte de referentes simbólicos para algunas de las experiencias más importantes de la vida con toda la angustia y la desorientación que eso supone como muestran aquí Langer y Geertz. “La dificultad para hacer entrar ciertos fenómenos evasivos dentro de la esfera de los hechos culturalmente formulables (...) esto coloca al hombre en un estado de crónico desasosiego y hace que el hombre enderece hacia esos estados de desasosiego un mayor flujo de símbolos de diagnóstico⁷⁵”.

Quisiéramos hacer un apunte sin el que no se entiende bien la obra de Geertz, por extraño que pueda parecer en un primer momento, y es su gran sentido del humor. Muchas de las afirmaciones de Geertz no se comprenden si no es en tono humorístico o con referencia a otros autores o cosas que ha dicho anteriormente. De hecho podemos decir que llega a autoparodiarse y pone sus propios ejemplos como cosas risibles para mostrar las dificultades de la teoría. Aunque en otros autores la seriedad que imprimen a sus obras pueda pretender ser un acercamiento mejor a la científicidad no es algo que se de en Geertz, puesto que su fina ironía y dobles sen-

⁷⁴ Véase a Clifford Geertz, citando a Susanne Langer, p.96

⁷⁵ Desde luego no le falta razón a Geertz, el flujo de símbolos que destinamos a este desasosiego en la sociedad occidental es absolutamente enorme: conferencias, libros, seminarios, diagnósticos de males sociales, miles de textos sobre la angustia y su superación, etc. Señal de que la crisis es grande.

tidos contribuyen antes bien a reflejar dificultades reales que a enmascarar el discurso o distraer la atención.

vi) Juego Profundo: nota sobre la riña de gallos en Bali.

Para todos los comentaristas de la obra de Geertz, ésta es la obra cumbre de nuestro autor. Es algo así como el capítulo central de toda su obra, la aplicación de lo que puede dar el análisis cultural de la antropología simbólica aplicado a un caso concreto. Es difícil saber por qué este texto de apenas 33 páginas ha cautivado tanto la imaginación de todo el mundo, pero lo cierto es que lo ha hecho, sobre todo entre los antropólogos. Hay otros textos que han sido más leídos por teóricos de la comunicación, estudiosos de la conciencia, semiólogos o especialistas en etnografía indonesia o marroquí pero este es el texto clave que todo alumno de la disciplina conoce. De hecho, posiblemente, si hay un texto por el que Geertz pase a la historia como representante de un momento de la disciplina será éste el que se cite (ya es así en verdad). Vamos a ver qué aporta Geertz en este texto y si sale airosa la antropología hermenéutica, simbólica, interpretativa o semántica (son algunos de los calificativos que ha recibido el trabajo de Geertz) de su prueba de fuego, el contacto con la práctica etnográfica.

Aun a riesgo de repetirnos queremos recordar que una de las mayores virtudes de Geertz radica en el hecho de que es un gran escritor, con una fina ironía y una capacidad para reunir en una metáfora términos tan distintos que sorprende. Sin duda en una historia tan pintoresca como la que nos va a contar (como se ve envuelto en una persecución policial en un poblado balinés, porque era espectador un juego de riña de gallos con fuertes apuestas) el componente literario, casi de aventura, entre cómico y dramático salta a la vista. Como un Indiana Jones, pero real, que vuelve al día siguiente para explicarnos el significado y sentido de todo este caos de la riña de gallos en el que se ha visto envuelto, Geertz personifica aquí al antropólogo y sabio por antonomasia. Un tanto despistado, moralmente neutro, que mira con asombro lo que ve y no entiende por qué le acaba de pasar esto a él y que finalmente, a pesar de todo ello, acaba descubriendo el verdadero sentido antropológico,

humano, pasional, que algo tan curioso como las apuestas sobre las peleas de gallos tiene. Tras toda la fanfarria y las notas que parecen despistarnos el investigador acaba desentrañando el misterio y además nos lo va a explicar.

Desde luego una de las primeras cosas que uno se tropieza al enfrentarse con este texto es lo divertido que es. Todo él está escrito con un humor finísimo, que aparece en otras obras de Geertz pero casi nunca con tanta claridad como aquí. El retrato de los dos antropólogos (Geertz y su mujer) cual inocentes corriendo en mitad de la refriega policial que pone fin a la riña de gallos y la manera de contarlo, cual observador que no entiende nada pero que con pillería comprende que no debe estar allí, es de lo más divertido. Hay una inversión de todos los roles posibles salvo el sexual, pero un americano poderoso, en una mísera aldea balinesa, corriendo entre gallos y chiquillos mientras la gente grita “¡policía!” e, imaginamos, con su mujer de la mano, es más que suficiente para crear empatía con el lector desde el primer momento.

El segundo atractivo del artículo es la lucha de gallos en sí. Conocida la pasión del animal humano por la violencia y la lucha, pasión que conoce muy bien un español aficionado a los toros o un coreano que siga su política (así como todos los demás pueblos del mundo) la fascinación de lo que Geertz nos está contando nos traspasa a nosotros. Si en Occidente tenemos a millones de personas apasionados de las apuestas o de los deportes violentos, ¿qué puede ocurrir si juntamos ambas cosas? pues la misma pasión por la que en el *Mahābhārata* el rey pierde su reino y todo cuanto tiene apostando: un auténtico torrente de adrenalina; y Geertz sabe transmitirlo perfectamente. Así pues, tenemos por una parte el elemento cómico del relato y por otra el hecho afortunado por el que una sociedad hasta entonces hermética se le revela a Clifford Geertz.

El punto clave de este trabajo es que, en el fondo, no son los gallos los que compiten, sino que en realidad son los hombres. Sobre este “aforismo” va a levantar toda su explicación. El nivel de las apuestas, que llega a ser importante y que, en tiempos anteriores a la ocupación holandesa, tenía incluso una intención recaudatoria, pasa a ser secundario. En el análisis de Geertz, lo principal es que detrás de los

gallos combatientes hay toda una lucha por el status y un conflicto de egos personales, que en ningún otro sitio los balineses se permiten expresar. Quizás, por eso, la riña de gallos cumple el viejo papel catártico que Aristóteles atribuía al drama, pues de hecho Geertz describe a los balineses como “la gente más sana del mundo” y como personas que en toda otra situación parecen mostrarse extraordinariamente ecuanímes y tranquilos. Como muestra Geertz, los balineses se sienten obligados a apostar incluso por el honor familiar y cosas de este estilo, así pues la presión es alta y el gusto doble. Psicológicamente lo registra Geertz como narcisismo edípico (p.358), pero atendiendo a los conocimientos de Geertz sobre psicología quizás sea mejor no tomárselo muy en serio. En las apuestas se une uno con sus aliados normales, los grupos que conoce mejor o a los que les vincula alguna cosa, como nos explica en la página 362 en la que hace el resumen de todo lo que trata de contarnos.

A pesar de lo que pudiera parecer el juego profundo no está directamente relacionado con la descripción densa. En psicología se conoce como profundo aquel estrato de la personalidad llamado inconsciente, el juego profundo, por tanto, es el juego que revela tal inconsciente. Es decir, lo que Geertz nos está planteando es que detrás de los motivos aparentes por los que uno puede jugar a los gallos, hay una serie de motivaciones que al antropólogo le es dado reconstruir y que constituyen el centro de la interpretación, en este caso antropológica. La descripción densa en sí misma no tiene por qué estar ligada a un estrato inconsciente de la personalidad, es simplemente el análisis de los hechos de manera que cobren sentido en su verdadero mundo de referencias y no en otros que nos harían confundir un hecho con otro (un guiño con un tic). Indudablemente cuando describimos un juego profundo lo hacemos a través de la descripción densa porque, para la metodología de Geertz, lo que tiene que hacer el análisis antropológico es posibilitar este tipo de descripción, no de la superficialidad de lo que aparece, sino del contenido que tiene tal acto dentro de un sistema de significación. Sin embargo, no siempre que trabajemos con la descripción densa nos vamos a encontrar juegos, o cuentos o costumbres de la mesa que revelen un estrato profundo de la personalidad. Espero que así se entienda algo mejor la diferencia entre dos nociones que se tienden a confundir.

Es en las últimas páginas del artículo donde se fundamenta la fama que ha tenido este trabajo y por extensión Geertz. Es allí donde Geertz propone un tipo de análisis totalmente novedoso para la antropología y que nunca antes se había hecho. Es curioso que en esta que es su pieza maestra no cite a Wittgenstein, del que tantas veces se ha llamado discípulo, y en cambio lo que haga sea seguir a Ricoeur. Lo que Geertz plantea es que la lectura de los hechos culturales se tiene que hacer al modo como se haría la lectura de un texto ya que cualquier evento cultural revela muchas relaciones con otras partes de la cultura (una típica idea del estructuralismo) pero sobre todo del tipo de la mentalidad que esa cultura tiene. Lo que revelamos en cualquier práctica cultural es, como dice Geertz “un cuento que ellos se cuentan sobre sí mismos”. Pero no cuento en un sentido peyorativo, sino una narración, una historia que revela cómo son, o cómo ellos se dicen a sí mismos que son.

Lo apasionante del relato de la lucha de gallos en Bali que hace Geertz es que no se queda en la superficialidad de pensar que lo que importa es el dinero de la apuesta, o se limita a pensar que del hecho de que se apueste con amigos o grupos familiares se deduce que tal evento sirve para fortalecer la solidaridad comunitaria. Ese descubrimiento lo habría hecho hasta el peor de los etnógrafos, lo interesante es que Geertz se da cuenta que detrás de los gallos, la sangre, las apuestas, los gritos en los que los imperturbables balineses pierden la calma, la pasión con que cuidan a sus animales etc. hay mucho más. Y hay mucho más no sólo a nivel individual, que si el gallo es una prolongación del ego masculino o incluso un pene figurado en competencia con otros, hay mucho más a nivel social tanto como personal. En la riña de gallos, una forma de arte como la califica Geertz (y así es si al menos si la consideramos como una forma de representación) los balineses se enfrentan a los grandes miedos y tentaciones de su personalidad social. El descubrir cómo a través de la pelea de dos animales, hasta la muerte, animales hermosos y cuidados, domesticados, los balineses observan cara a cara la fragilidad de su cultura, de las buenas maneras, de la paz, y se enfrentan a la fascinación del odio, la muerte, la sangre, la excitación pura, es decir, todo aquello que consideran como animal y que saben que está presente en ellos pero que rechazan a la hora de construir su cultura, es mucho más que

hacer un análisis materialista, moralista, funcionalista, etc. como los que se venían haciendo hasta ahora.

Lo que Geertz nos explica es que el drama de dos animales es el drama de cada balinés, algo así como lo que debió ser la tragedia para los griegos, una catarsis de los riesgos de la animalidad, de lo que no es cultural, de vivir fuera del redil moral de la comunidad balinesa, para abalanzarse dentro de la animalidad más pura. Pero los balineses, como todos los pueblos sanos de la Tierra, saben de sobra que todos esos componentes, la angustia, la ansiedad, la desubicación, la sangre, la derrota y finalmente la muerte, son parte esencial del vivir. Se apuesta por comunidades porque ante el drama que se va a desarrollar, que es el drama de una cultura y del ser humano, ni siquiera la cultura balinesa al completo puede destruirlo o negarlo, tan solo puede tratar de domesticarlo. Si la riña de gallos no expusiera ni motivara todos estos sentimientos entre los balineses sería un deporte tan apasionante como la petanca para nosotros.

Lo que Geertz nos está revelando, y hay que reconocer que lo hace de manera magistral, son los miedos profundos del ser balinés, y al mismo tiempo, por oposición, el ideal cultural bajo el que los balineses quieren vivir y constituirse. No es raro por tanto que hasta los dioses (como en el *Mahabharata*) se vean a veces arrastrados por el frenesí de las apuestas, por la sed que siente el ser humano de vencer a la muerte, el dolor y el caos, al mismo tiempo que en épocas históricas los propios reyes balineses apostasen como “jugadores-espectadores”. Por eso el dinero es tan poco o la solidaridad grupal en tanto comunidad civil, secundaria. Se trata de toda una forma de estar en el mundo, de ser humano, que se somete a presión, a la máxima presión que se puede imaginar dentro de los ideales balineses, los de la máxima animalidad y fisicidad que representan el contacto físico entre los gallos y su muerte (máxima expresión de lo que no es espíritu, de la propia materia, lanzarse de cabeza al caos y al riesgo) generando toda la fascinación que la destrucción excita en los hombres, así como todo el deseo de escapar de ella, domesticarla, exorcizarla, etc. Algo así es mucho más que juego o un pasatiempo. Y mucho más que un recurso económico.

Pero cuando parece que ya estaba todo dicho y que Geertz nos había iluminado una parcela realmente relevante de la vida en Bali, da un giro de tuerca más. Y todo ello lo va a hacer en el espacio de la última cuartilla y media que le queda de artículo. Lo que Geertz propone es que la riña de gallos, como tantos otros hechos de la vida en Bali, crean la propia subjetividad que celebran, oigámosle: “Esa subjetividad no existe propiamente hasta estar así organizada, las formas de arte generan y regeneran esa misma subjetividad que ellas mismas pretenden solamente desplegar⁷⁶” (p.371). No son sólo luz que ilumina el fondo del alma (la tragedia el alma griega, el derecho el espíritu romano), sino que lo moldean “es de esta manera, es decir, coloreando la experiencia con la luz que proyectan sobre ella (...), como las artes desempeñan su papel, como artes, en la vida social” (p. 371) Como Geertz está convencido de que los significados, al menos la mayoría, al menos los relevantes para estudiar a un pueblo, al menos los que no pertenecen al eremita o al loco, son públicos y comunicables, las artes crean en gran medida la sociedad. Crean sus valores, los explican, los representan de una manera, aportan el significado a lo que hay y lo que se produce. Y parece que tiene razón pues ¿quién se atrevería a pensar hoy día que la publicidad o el diseño de un coche, de una imagen que consideremos erótica o un tono de voz, son significativamente neutros? Están cargados de significados y de maneras de interpretarlos para una sociedad que los reconoce como propios. Para una sociedad que ha forjado su sensibilidad, su capacidad de sentirse aludida, en torno a tales “imágenes” (usamos el término imagen en un sentido muy am-

⁷⁶ Creemos que esta sería la respuesta más precisa que Geertz podría dar a la crítica que le llevamos haciendo en este trabajo de que sus personas parecen encarceladas por su cultura. Él diría que la propia subjetividad más íntima de la persona está creada por las formas artísticas, religiosas, culturales, de su civilización. Que no podemos separar una cosa de la otra. Que es normal que haya más ateos en occidente ahora que en el siglo XV porque nuestra cultura nos impele a descreer desde múltiples ámbitos significativos de nuestra vida del mismo modo que antes nos impelía a creer. Que las creencias, los motivos, los sentimientos y las ideas, no se tienen en alguna interioridad abstracta, una subjetividad absoluta marcada por una especie de carácter personal insustituible sino que tal reducto interior, “consciencia” lo podríamos llamar, está construido con los materiales de nuestra cultura y sobre ellos. De ahí la importancia de analizar los eventos culturales, porque no hablan de un nuevo tono de color en las sedas chinas o de cómo los japoneses creen que debe forjarse una buena espada, hablan de cómo entienden las personas la ternura, el odio, el dolor, la competitividad social, el vicio, la virtud... hablan de lo que sienten y de cómo lo sienten, de qué les merece respeto y a qué temen.

plio en el que puede volcarse todo lo percibido, no sólo lo visual). Una modelo actual no sólo anuncia ropa, nos dice qué canon físico hemos de tener, una bebida deportiva no sólo aporta sales minerales, sino que propone un estilo de vida, una obra de teatro no sólo nos recuerda que matar puede estar mal, nos puede también crear el horror ante un hecho que otras sagas cantaron como noble y propio del verdadero hombre. Finalmente los hombre se harían sensibles y calmados a fuerza de leer *Mujercitas* o belicosos y arrogantes a fuerza de leer a Homero. Al menos reduciéndolo al máximo nos lo explicaría así Geertz⁷⁷.

Pero Geertz es suficientemente inteligente como para darse cuenta de que no hay una pieza maestra, no hay una llave que abra todas las puertas de las culturas, de una cultura. Del mismo modo que “la riña de gallos no es la clave de la vida de Bali, así como las corridas de toros no lo son de España”(p.371), ni el beisbol de los EEUU diríamos nosotros, podemos decir que nada lo es de nada. No hay un texto privilegiado, ni posiblemente todos los “textos” (en el sentido que Ricoeur y Geertz le dan aquí a la palabra texto) hablen en la misma dirección. Ni siquiera la Biblia sobre la que en otro tiempo todo Occidente pretendió construirse. Ya que la cultura de un pueblo es “un conjunto de textos” (p. 372) no es razonable que todos vayan a hablar de lo mismo, ni de la misma manera, pues un pueblo así sería un pueblo mutilado en su experiencia vital. Pero como dice Geertz por más intrincado que sea el tema, el principio guía es el mismo: “Las sociedades contienen en sí mismas sus propias interpretaciones (nótese el plural que es fundamental en este contexto). Lo único que se necesita es la manera de tener acceso a ellas”. (p.372, las aclaraciones son nuestras).

Es este programa de trabajo, que tan fértil y espectacular se había revelado en el primer análisis que soportaba (el de Geertz sobre la riña de gallos en Bali) el que ha generado toda una pasión por la antropología hermenéutica. Porque si la cultura es un conjunto de textos y éstos nos pueden revelar su interpretación correcta, la que

⁷⁷ Y Platón estaría completamente de acuerdo con él, recuérdese la discusión sobre los ritmos musicales propios para cada carácter que propone el sabio griego en la *República*.

hacen los nativos, las puertas al significado de una cultura están abiertas, aunque como dice el propio Geertz “esta empresa presenta enormes dificultades” (p.372). Pero si eso es así, si los “textos” de una cultura nos dicen cosas sobre ella (por ejemplo que Tailandia es al mismo tiempo profundamente budista y pacifista en lo religioso y que en cambio está obsesionada con las competiciones a muerte de kick boxing) son densas y profundas, tienen que ver con los significados a los que la gente otorga mayor importancia. Eso quiere decir juego profundo en la expresión de Geertz. Un tipo de lectura que refleja lo más propio y esencial del carácter de una cultura, como si fuera el colofón a la descripción densa que hemos ido ensayando hasta ahora. Entonces, si esto es así, merece la pena ensayar este tipo de lectura y aproximación. Esta es la fascinación que Geertz nos legó y, pensando que estaba en su método, muchos lo han seguido; pero ni siquiera el propio Geertz pudo repetir el éxito de este texto sobre la riña de gallos en Bali.

2. EL PROBLEMA DEL NACIMIENTO DE LA ANTROPOLOGÍA POSMODERNA (SEMINARIO SANTA FE, 1984)

En 1984 se reunió en la ciudad de Santa Fe, Nuevo México, un seminario del que iba a salir un texto clave para la antropología de las últimas décadas *Writing Culture*. Fue un seminario en el que antiguos alumnos de Geertz y otros antropólogos influenciados por su trabajo iban a saldar cuentas con el maestro. El artículo que Clifford Geertz llevó a este seminario se llamó “*Géneros confusos: la reconfiguración del pensamiento social*”. Nosotros lo vamos a trabajar dentro de una colección de textos que hizo Carlos Reynoso sobre antropología posmoderna y que se ha editado en español con el título *El nacimiento de la antropología posmoderna*⁷⁸. Ambos libros, *Writing culture* y *El nacimiento de la antropología posmoderna* no son el mismo libro, de hecho el primero se ha editado en español con el título *Retóricas de*

⁷⁸ Carlos Reynoso (ed) *El nacimiento de la antropología posmoderna*. Barcelona, Gedisa, 2003

*la antropología*⁷⁹. El libro de Reynoso, aunque comenta el significado del famoso seminario de Santa Fe en una excelente introducción, es una recopilación de algunos de los textos de ese seminario, como el de Geertz, y de otros que no se escribieron entonces, pero que se pueden enmarcar dentro de lo que hoy ya se ha consolidado en llamar antropología posmoderna. Por tanto, es importante no confundirse sobre ello. Veamos qué dice Clifford Geertz en este artículo suyo que abunda en la tesis de que lo fundamental en la antropología son los estilos de escritura⁸⁰.

En este artículo lo que Clifford Geertz defiende es que las ciencias sociales han cambiado desde un enfoque más parecido al de las ciencias naturales “leyes-ejemplos” a una nueva forma de “casos-interpretaciones”. Hoy día se trata más de conectar hechos que de explicarlos de modo determinista. Esto se ha producido debido a un giro cultural “cultural turn” (p.63) que ha hecho cambiar lo que es el pensamiento social. Lo que viene a contar es que los géneros literarios (de la ciencia) se han permeado de manera total, haciendo que nada parezca ser lo que es, así dice Geertz : “las investigaciones filosóficas parecen críticas literarias (...) las discusiones científicas se asemejan a fragmentos de las bellas letras (...), fantasías barrocas se presentan como observaciones empíricas inexpresivas (...), aparecen historias que consisten en ecuaciones y tablas o en testimonios jurídicos (...), documentos que parecen confesiones verdaderas (...), parábolas que pasan por ser etnografías (...), tratados teóricos expuestos como recuerdos de viaje (...), argumentos ideológicos presentados como investigaciones historiográficas(...), etc.” (p.63). Como dice Geertz p. 64 “algo le está sucediendo al modo en que pensamos sobre el modo en que pensamos”. Las lindes entre los géneros científicos, literarios, poéticos, etc. son cada vez más leves... y confusos. Para una situación literaria que Geertz describe como “fluida, plural, descentrada y fundamentalmente ingobernable” (p.64) los acercamientos a las clases de textos dependen más que nunca de las similitudes que nosotros seamos capaces de encontrar en ellos y no de las rígidas convenciones aca-

⁷⁹ James Clifford y Georges Marcus, *Retóricas de la antropología*, Madrid, Júcar, 1991.

⁸⁰ Citaremos el texto según la paginación del texto de Reynoso

démicas. Lo cierto es que Geertz aboga por una libertad de las formas de discurso basada en la supuesta evidencia de que ahora ya nadie pretende una “dureza” en las ciencias, y menos en las ciencias humanas, que obliguen a constreñirse a unos cánones. Hay, dice, una gran “dispersión del género” (p. 65), donde la clave es la “actitud hermenéutica” (p. 65) y en medio de este marasmo aprovecha para defender su teoría “la concepción de la vida social como algo que está organizado en términos de símbolos (...), cuyo significado (...) debemos captar si queremos comprender esa organización (...) ha crecido hasta alcanzar proporciones formidables.”

Podemos decir que aquí el lenguaje de Geertz se torna en un barroquismo que raya la caricatura. Lo que está diciendo es que la explicación interpretativa (p. 65) no se asemeja a las leyes como las de Boyle, o a los mecanismos como los de Darwin sino a algo más como lo que hicieron Burckhardt, Weber o Freud, y lo que cabe preguntarse es por tanto qué aporta de nuevo, ya que son esos tres autores los teóricos de las ciencias sociales y no los primeros (entiéndase Boyle o Darwin). En su idea, lo que se trata es llegar a saber cómo “este periodo o aquel, esta persona o aquella, tienen sentido para sí mismos”. Menuda novedad, diríamos nosotros, no parece que la antropología haya tenido que esperar hasta este texto de Geertz para preguntarse por el sentido de los otros.

Las analogías y las metáforas que desde siempre Geertz ha usado de una forma violenta en sus textos son ahora defendidas con la idea (p. 66) de que en el fondo lo que hacen es explicar lo menos conocido (aquello que el hombre no ha hecho) por lo más conocido (aquello que el hombre fabrica). De ahí que primero se usaran las metáforas del artesanado, luego las de la industria y actualmente las de la “performance cultural”: éstas (p. 66) “proviene del teatro, la pintura, la gramática, la literatura, la ley y el juego”. Dice incluso: “lo que la palanca hizo por la física, las movidas de ajedrez prometen hacer por la sociología”. Lo cierto es que parece que aquí Clifford Geertz se está pasando de rosca. Las metáforas iluminan cuando iluminan y oscurecen si no son apropiadas. Para que iluminen deben relacionar una realidad con otra más clara y mejor entendida, pero que tengan entre ambos términos una íntima conexión en el orden de cosas que queremos explicar. Es decir, una metáfora puede ser

buena en literatura y mala en ciencias sociales. Hay que estar atento a esto. El amor puede ser “la golondrina del alma, que va y viene con los veranos y los inviernos”, pero seguro que no es la mejor definición de clases sociales en la Europa feudal que puede ocurrírseles. Hay cosas que antes de comparar hay que describir, porque en el mundo humano las analogías son más fáciles de hacer con lo que ya conocemos.

Es muy revelador que estos científicos sociales no quieran comparar los sistemas de clases o la monarquía sagrada de Bali con los de la Europa medieval (con los que podrían tener puntos en común) y que en cambio pretendan compararlos con juegos de ajedrez o escenas de teatro. Cabe preguntarse si estas otras metáforas no crean más confusión y rehechizan un mundo que debemos analizar, no imaginar. Además las metáforas que elegimos, no se le escapa a alguien tan preocupado como Geertz por lo que hay detrás de los discursos, las elegimos por algo; cuando él dice que “cada vez (más) se representa a la sociedad... como un juego serio, un drama callejero o un texto conductista” (p.66) ¿qué quiere decir con eso? ¿Qué se pretende esclarecer y hacia dónde con esas metáforas? Desde luego el lenguaje del texto científico gana en brillantez y sorpresa, como lo hace cualquier texto trufado de metáforas, pero quizás no es la brillantez y la sorpresa lo que debemos buscar en un texto que trata de informar. Si hacemos ciencia, es porque queremos saber, y en la búsqueda de ese saber todos los pasos del método se han de buscar que sean lo más rigurosos posibles. No parece que la literatura, los juegos de ajedrez o los “dramas callejeros” aporten más y mejor conocimiento que el análisis simple de lo que hay. Por lo tanto limitemos las interpretaciones, comparemos lo comparable con lo comparable (aquello que sea de su mismo género) y usemos con precaución las metáforas. Si no caeremos en el riesgo de confundir no sólo los géneros sino el fin de lo que hacemos: pasaremos de tratar de saber a contar cuentos.

Este mismo texto, en el que Geertz está defendiendo su punto de vista, es muy oscuro en contraposición con la mayoría de los textos de Geertz, lo cual da que pensar casi en un texto de circunstancias, elaborado con las perspectivas de lo que iba a pasar en el seminario para el que fue escrito. Y ya que las actas del mismo (*Writing Culture*) se publicaron dos años después, y por tanto tuvo tiempo de reescribirlo, la

forma definitiva está atenta a todo lo que se dijo en él. Por ejemplo: “no es hermandad interdisciplinaria lo que se necesita, ni es tampoco un eclecticismo menos petulante: es el reconocimiento, por ambas partes, de que las líneas que agrupan a los estudiosos en áreas intelectuales o, lo que es lo mismo, que los clasifican en comunidades diferentes, en los días que corren poseen ángulos enormemente excéntricos”. (p.67) Creemos que es legítimo preguntarse qué quiere decir Geertz en un texto como éste, especialmente en su parte final. (véase por ejemplo p.67 y ss. Es decir: si más allá de dar por sentadas cosas que no están nada claras, como se ha podido ver en algunas de las afirmaciones referidas anteriormente, ¿aporta realmente algo a la disciplina o se limita a presentar un estado de cosas que al menos podría ser discutible que fuese así?

El propio Geertz parece darse cuenta de los riesgos de profundizar en metáforas desafortunadas y analogías descabelladas y para reducir este riesgo llama al juego a la palabra clave de las ciencias modernas desde Kant: crítica. Si antes ya había hablado de una “conciencia crítica”, ahora aboga porque incluso la metáfora de moda, el “juego” (la vida social es descriptible como alguna forma de juego) sea tomada de forma crítica.

Esa metáfora lúdica que tan cara le es a él y que básicamente (Huizinga y von Neuman aparte) toma de Wittgenstein, le permite explicar muchas cosas en sus propios escritos, pero aun ella ha de tomarse con cierta calma. El lenguaje de Geertz sigue asombrando hoy, a casi 30 años de distancia, por su audacia en un texto científico: “...No todas las concepciones de la vida social como juego son tan horrendas, y algunas son positivamente traviesas”. (p.69) Como dice posteriormente Geertz, y nosotros estamos de acuerdo con él: “La analogía del juego no es una visión de las cosas que pueda llegar a agrandar a los humanistas, quienes piensan que la gente no obedece reglas y no intriga en busca de ventajas, sino que actúa libremente y realiza sus más bellas capacidades”. Lo que Geertz nos explica inmediatamente es que las ciencias sociales están más conectadas con la realidad según el lenguaje que escojan, así dice que “a medida que la teoría social se vuelve de las metáforas propulsivas (el lenguaje de los pistones) hacia las metáforas lúdicas (el lenguaje de los pasa-

tiempos), “las humanidades se conectan a sus argumentos no a la manera de escépticos mirones sino, al igual que la fuente de su imagería, como cómplices imputables” (p.69). Cómplices imputables de describir el mundo como contiendas de información, el sexo como juegos de identidad o la esquizofrenia como confusión de reglas. O sea, lo que Geertz está mostrando en este artículo sobre los géneros confusos es que las metáforas crean conocimiento y que lo crean en sentido estricto, ya que cambian nuestra visión de las cosas: las cosas no son sino como las imaginamos y una de las fuentes más poderosas de imaginación son las metáforas. Además, éstas están absolutamente imbricadas en la construcción de las teorías científicas, de modo que según han ido cambiando las metáforas que usamos para trabajar en una determinada ciencia. E igualmente, cambian las relaciones de esta con otras ciencias.

Dice Geertz que no basta despreciar estos puntos de vista porque no nos gusten o citar textos que siguen manteniendo la sacralidad de las humanidades ante semejante polvo del camino sino que hemos de aceptarlas ya que es la situación actual. Que estas metáforas puedan iluminar es algo que cabe preguntarse, que dependen de haber destruido un mundo de significados claros y tratar de sustituirlo por otro de significados desconocidos es más que evidente. Fuera de una metafísica que sostenga la racionalidad del mundo, como diría Nietzsche, el peso del mismo mundo físico, empírico o fenomenológico, se hunde en la arbitrariedad de significados, donde el único organismo regulador es ya el poder de mantener una interpretación. No hay una razón que explique sino una imagen que ilumina (o a nuestro modo de ver que oscurece porque sustituye lo que hay que explicar por la “belleza” o “fortaleza” del recurso explicativo, haciendo pasar al segundo por lo primero). Curiosamente después de un párrafo especialmente barroco dice Geertz (como si en la retaguardia tuviera siempre el miedo a perder un mínimo de racionalidad que le permitiera hablar con sentido) “habiendo juguetado con el lenguaje del teatro, algunos científicos sociales se encuentran ellos mismos enredados en los espirales de su estética”. Parece que está pidiendo a gritos que se lo apliquemos a él mismo. De hecho justo esto cuando acaba de hablar de una “perspectiva dramática de las ciencias sociales” (p.70) algo que es casi imposible tomarse en serio. ¿Cómo enten-

der una afirmación como esta?: “Que la liturgia y la ideología son histriónicas es suficientemente obvio, como lo es que la etiqueta y la publicidad lo son. Pero qué significa esto no lo es tanto”. ¿Cómo puede alguien decir que algo parece obvio y relacionarlo con otro algo si no se sabe qué significa aquello de lo que se está hablando? Parece una burla al lector...

Realmente pensamos que en este texto Clifford Geertz se exageraba. Si bien por un lado dijo algo muy importante, que la metáfora crea la realidad de nuestro conocimiento científico, como pensamos y creemos que es el mundo, por eso nuevas metáforas iluminan nuevas formas de comprender el mundo, al mismo tiempo notamos como esta exploración de la literatura se le está escapando de las manos. Si se hubiera quedado ahí habría logrado algo positivo y sobre lo que merecería la pena reflexionar, pero siguió avanzando (en nuestra opinión forzado por las posiciones extremas de sus discípulos) hacia afirmaciones que son caricaturescas, como esta última que comentamos.

Esta “teoría del ritual” cae ante los ojos de uno de sus apologetas, como al fin y al cabo es Clifford Geertz, en el defecto de querer aplicarse a demasiadas cosas, tomando cosas muy diferentes y volviéndolas de un homogéneo cansino: todo es juego, y ya sabemos cómo funcionan los juegos. Podríamos aceptar que en algunos momentos pueden estas metáforas iluminar ciertos comportamientos profundos por analogía (no porque sean juegos), pero de ahí a definir Estados enteros o la religión como juegos, intercambios de significados, o cosas parecidas, media mucho trecho, un trecho que se rellena con retórica disparatada. Como él mismo dice “si los dramas son, para adaptar una frase de Susanne Langer, poemas a modo de acciones, algo se pierde: lo que el poema dice exacta y socialmente” (p.72). Curiosamente esto mismo se le puede achacar a Geertz muchas veces. Se pierde lo que el poema (el drama, el evento cultural) dice y aunque a veces consiga hacernos saber, más o menos, qué dice a nivel social, nos quedamos sin saber la relevancia para el individuo de tal “poema” ya que ha asimilado individuos a comportamientos sociales.

Clifford Geertz no es capaz de ver una distancia entre los seres humanos concretos y los patrones de conducta, regulativos, de una sociedad. En el fondo radica la

idea de que las normas sociales son performativas y formativas de la experiencia y el ser humanos, mientras que en nuestra concepción son más bien, y tan sólo, ideas regulativas. Sin que esto excluya que en determinadas casos sean las formas culturales efectivamente performativas. Sobre esta básica cuestión, acerca de lo que es la mente humana y el papel de la sociedad en su formación, es difícil establecer una comparación entre las dos posturas porque, como vemos, Geertz nunca hace explícita la suya, sino que trabaja con ella implícitamente, aunque asumiendo claramente que uno es lo que su cultura ha hecho de él. Nosotros pensamos por el contrario que el ser humano sólo puede ser humano de unos cuantos modos, que las culturas no son completamente arbitrarias ni crean mentes totalmente diferentes, sino que las exigencias de la especie están presentes en el proceso de formación de lo humano que llamamos cultura(s), y que posiblemente ninguna otra cultura (ya que todas siempre buscan configurarse como la más propiamente humana) asumiría el postulado de Geertz. Lo cierto es que hay hombres en todo el mundo y que los reconocemos como tales y esa obviedad, que diría Geertz, implica todo un mundo de categorías y afirmaciones en los campos cognoscitivo y metafísico, así como político, ético y educacional. Afirmaciones que todo buen antropólogo relativista trata siempre de soslayar.

En estos géneros confusos que describe Geertz son en los que se mueven los científicos sociales y los humanistas y no es nada nuevo pretender acercar ambos campos, porque posiblemente nunca han estado divididos si no es artificialmente. (p. 73). Hablamos de géneros confusos porque todo es literatura, ya que la metáfora de que las acciones son textos legibles ha entrado en las ciencias sociales aún cuando sus beneficios son todavía poco reconocidos. Habla entonces de Ricoeur, de quien ha tomado esta idea y de la adecuación y bondad de entender las acciones de esta manera. Pero a nuestro parecer sigue siendo una metáfora impropia (esta de la acción social como un texto) y poco interesante, porque ¿quién puede decir que las cosas que se van a enunciar seguidamente sean textos como afirma Geertz citando a Becker en la p.75?: “literatura, historia, ley, música, psicología, comercio e incluso la guerra y la paz”. Por mucho que esto sea tratar las cosas como textos y no preten-

der que sean textos mismos, ¿qué ganamos con una noción que trata cosas tan diversas desde un mismo y único patrón? ¿Cómo puede compararse lo incomparable y crear conocimiento? ¿Qué puedo saber de la guerra a través del juego de canicas? Posiblemente mucho menos que estudiando el arte de la guerra en una academia militar.

Como dice el mismo Geertz describiendo la idea que está tratando desde las opiniones, en este caso de Nelson Goodman, si tales cosas existen, existen como “términos de un catálogo de insinuaciones ondulantes y de ideas a medio construir” (p.75). Bien pero ¿qué hacemos con estas metáforas como textos que son insinuaciones ondulantes e ideas a medio construir? ¿Podemos llegar a saber algo sobre estas bases? Parece que las viejas analogías y procedimientos eran algo más y mejor que eso. La mayor parte de los triunfos interpretativos de esta nueva analogía (la del texto) están, como dice el propio Geertz, “todavía por venir” (idem). (Y de hecho hay quienes pensamos que no han acabado llegando). Lo curioso de todo esto es que otras metáforas que llamaremos hermenéuticas del mismo signo, como “teatro” (que Geertz comparte con Víctor Turner) o la más antigua y wittgensteniana de “juego”, han sido aplicadas, sobre todo la primera, de manera profusa por Geertz sin tantos impedimentos epistemológicos. “El problema más interesante no es cómo arreglar todo este enredo, (el propio Geertz reconoce que estamos metidos en un follón de interpretaciones y formas de interpretar y de reinterpretar que no sabemos cómo ordenar), sino qué significa todo este fermento.”⁸¹ (p.76)

Una vez más, Geertz, nos da sin darnos cuenta, la pista de por qué este tipo de analogías han dado tan pocos frutos y han sido tan pobres a la hora de explicar cosas; ya que al cambiar las “analogías con procesos físicos a las analogías con formas simbólicas” (p.76) lo que estamos haciendo es todo lo contrario que requiere una explicación que es explicar lo menos conocido por lo más conocido o ya sabido.

⁸¹ Es curiosísimo que después de tantos años de este tipo de antropología, de hermenéutica y cosas por el estilo, aún no sepamos, como no sabía Geertz, qué significa todo este fermento y por tanto si sirve para algo o no, lo cual nos obliga a la pregunta ética de qué diantres estamos haciendo.

Aquí pasa justo lo contrario: se explica lo poco conocido (un determinado hecho social que necesita explicación) por algo menos conocido aún como es un símbolo, con los que siempre nos ha costado operar y trabajar. Si algo es simbólico tenemos problemas incluso para definir qué es lo que sea y desde luego nadie que no sea un experto técnico en la materia puede hacerlo con precisión. Tratar de explicar una corrida de toros o la pobreza a través de analogías con mundo simbólico, de una “una lluvia de ideas”, “una tormenta de pensamientos”, o cosas por el estilo, parece a simple vista una opción condenada al fracaso. Y desde luego complica todo exageradamente. Es la inversión del método de conocimiento que tanto éxito dio en el pasado a las ciencias matematizadas en las que lo más abstracto se explicaba por lo más concreto.

Geertz afirma, metáforas al margen, que la edad en que la ciencia social tenía como acuerdo básico y universal “encontrar la dinámica de la vida colectiva y alterarla en la dirección deseada, claramente ya ha pasado” (p.77). Habría que hacerle dos observaciones. Primero que encontrar la dinámica de la vida social y tratar de cambiarla en la dirección deseada es algo que sólo se han permitido pensar lo más despiadados y siniestros de los personajes: los ingenieros sociales, que pretenden decirle a todo el mundo (en sentido literal) cómo vivir. Pero encontrar cierta racionalidad en los movimientos sociales y en la estructura social de un pueblo o una cultura no sólo es legítimo sino esclarecedor, para tener los materiales con los que poder decidir hacia dónde se quiere ir sin olvidar de dónde se viene. Asumiendo que los cambios han de ser siempre graduales, incorporando lo mejor del pasado. Además gran parte de la vida social y del cambio social es inconsciente y el análisis, sobre todo cuando es “crítico” (con todas las terribles connotaciones que esta palabra ha adquirido entre la intelectualidad moderna), reifica mucho de lo que dice era perverso en las sociedades tradicionales, y destruye el consenso y la buena fe de conceptos y estructuras sociales que mantenían orden y armonía en la realidad.

Lo más curioso es que Geertz piense que detrás de todo este maremagno de ideas e interpretaciones, “novedades” y reificaciones lo que haya sea una “preocupación por el sentido y la significación” (p.77) como si esto no hubiera preocupado

nunca a los estudiosos de las sociedades (historiadores, etnógrafos, filósofos...) y fuera un descubrimiento de esto que él llama “movimiento hacia el significado”. Que, curiosamente, deja fuera todos los significados personales al hacerlos simplemente públicos y culturales y, curiosamente también, pese a ser públicos y culturales son no comunicables, al menos no totalmente, a otras personas de otras culturas. Es algo que no se sostiene ni por arriba ni por abajo.

No menos curioso es lo que Geertz dice: “cuáles vayan a ser las consecuencias de los juegos, los dramas y los textos que no sólo inventamos o presenciamos, sino que también vivimos, está lejos de ser claro” (p.77). Teniendo en cuenta que cuando escribe este artículo es una persona que tiene 58 años y que ya ha desarrollado toda su actividad profesional en esta línea, cabe preguntarse de qué diantres está hablando o a qué está jugando. Algo así como que nos dijera que después de hacer toda su vida algo que es una apuesta intelectual concreta entre otras opciones posibles que se le plantearan, nos dijera que no sabe por qué hace tal cosa, ni a dónde le va a llevar o si le ha llevado a algún sitio o si tiene algún sentido lo que hace. Y en el que caso de que lo tenga desconoce cuál es ese sentido. Sin duda es muy difícil que nadie que aspire a alguna relación con la verdad en su trabajo pueda comulgar con esto o seguir esta teoría. Es mucho más probable que se trate de buscar algún tipo de sistema o método para poder a llegar a decir algo razonable y con sentido del sistema social, económico, la dinámica cultural o cualquier otra cosa que interese a un historiador o a un antropólogo.

3. EL ANTROPÓLOGO COMO AUTOR

i) Introducción al texto de Geertz

Quizás de todos los aportes que ha hecho Clifford Geertz a la antropología el que con el tiempo más calado ha demostrado tener y más ha pervivido ha sido la fijación en la escritura de etnografías. A pesar de que durante mucho tiempo se ha tratado de poner el acento de sus teorías en la descripción densa (algo que no es fácil

saber qué es), el juego profundo (algo que es casi fortuito encontrar) o la teoría simbólica (algo que en el fondo Geertz no tematiza) parece claro que lo que ha terminado por imponerse es la reflexión sobre la hermenéutica y la interpretación de la escritura antropológica. Sobre el tema de la escritura entre los antropólogos, Geertz, ha escrito mucho, no sólo en este libro también en “Géneros Confusos” (que ya hemos tratado), en la *Interpretación de las Culturas* (idem), en *Negara, etc.* ha reflexionado y trabajado estos temas. Pero en este caso tenemos ante nosotros una obra entera dedicada al estudio sobre el oficio de escritor que tiene que desempeñar todo antropólogo. Otra vez, Geertz no es una isla en mitad de un mar desierto sino que ha estado trabajando en un dirección semejante a la que estaban explorando por aquel entonces otras disciplinas como los estudios culturales, la microhistoria o la hermenéutica ricoeuriana. A veces se dice que Geertz ha tenido una gran influencia en la microhistoria y los estudios culturales, y no negamos que haya sido así, pero más por refuerzo que como precursor, pues si comprobamos las fechas de las primeras monografías de este estilo con las propias de Geertz nos damos cuenta que de anteceder unas a otras, antes serían los estudios de E.P. Thompson, por poner un ejemplo, que los del propio Geertz.

Por otro lado, se ha tratado de presentar este libro como una respuesta de Geertz a sus alumnos después de lo que había pasado en el seminario de Santa Fe. Es decir: la pequeña revolución de antiguos alumnos suyos que habían acusado al maestro de haberse quedado a las puertas de la tierra prometida sin traspasar la frontera. Después de aquella breve *vendetta*, donde los otrora seguidores de Geertz habían intentado dejarle fuera de la dirección del movimiento interpretativista, el viejo maestro va a saldar sus deudas con ellos en este libro. Pero sería un error pensar que *El antropólogo como autor* es tan sólo una respuesta a lo ocurrido en Nuevo México. De hecho de los 6 capítulos de la obra, 4 habían sido escritos ya con anterioridad al seminario y tan sólo uno se dedica propiamente a discutir o mencionar a los que él llama entonces “los hijos de Malinowski⁸²”. Por lo demás, la obra es una obra de

⁸² Concretamente el capítulo 4 que se titula “El yo testifical. Los hijos de Malinowski”.

los análisis retóricos que 4 grandes autores de la antropología habrían desarrollado en sus libros para tratar de convencer al lector de que su acercamiento era el adecuado. Estos 4 grandes autores son: Lévi-Strauss, Evans-Pritchard, Bronislaw Malinowski y Ruth Benedict. Se trata por tanto de marcar y describir las retóricas de la teoría antropológica. De hecho pese a lo que pueda parecer en un primer momento, no se trata tanto de un ataque a estos autores, un análisis de lo que han propuesto o de si sus etnografías son buenas o malas, sino un estudio de cómo logran convencer al lector de lo que dicen.

Hay que tener en cuenta que el famoso seminario de Santa Fe del que venimos hablando se había celebrado en 1984, pero las actas no se publicaron hasta 1986. En 1983 Clifford Geertz había publicado *Conocimiento Local*. Esta obra trataba de replicar tanto en estructura como en éxito (así lo pensaba Clifford Geertz) aquella otra primera gran obra que había sido *La interpretación de las culturas*, publicada justo 10 años antes (1973). Para sorpresa de propios y extraños *Conocimiento Local* fue una especie de fiasco y en el seminario del año 84 Geertz pudo comprobar por qué: sus alumnos no estaban ya dispuestos a seguir adaptándose a las teorías del maestro ni de seguir dejándole el puesto honorífico de pope de la disciplina en solitario. Por el contrario estaban prestos a radicalizar sus teorías y presentarse como ultramodernos, dejando desfasados al viejo profesor de Princeton. Por tanto cuando en 1988, Geertz publica *El antropólogo como autor*, al mismo tiempo que refutar las tesis más radicales de sus ex alumnos lo que Geertz pretende es subirse al carro del último grito, volver a erigirse como supremo maestro de la disciplina y en parte desautorizar a gentes como Vicent Capranzano o Paul Rabinow que habían sido desde Santa Fe sus más acerbos críticos.

¿Qué es lo que hace, entrando ya en materia, Clifford Geertz en los capítulos de esta obra suya?

1) Primero hace una caricatura de la pretensión de la literatura antropológica de llegar a la objetividad o verdad.

2) Luego hace lo propio con su opuesto (la idea de que todo es una caricatura) y así el se presenta como el justo medio.

Afirma que lo que nos hace creer en lo que dice el antropólogo no es sus muchos o pocos datos, sus cualidades como etnógrafo o cualquier tipo de simpatía (en sentido técnico) especial con los nativos de un lugar, sino la calidad de su retórica. Una calidad que lo que pretende es mostrarnos el hecho fundamental sobre el que se construye la legitimidad de todo etnógrafo el “yo he estado allí”. Creemos en lo que los antropólogos dicen porque a fin de cuentas ellos han estado allí (y nosotros no). Si no coinciden en lo que dicen es porque siempre hay diferentes puntos de vista. La percepción de la calidad de un antropólogo por parte del lector, no tiene nada que ver con la “verdad” o falsedad de las tesis que defienda o con que uno haya “captado” mejor una cultura que el otro. Lo que hace el prestigio de un antropólogo es su capacidad para ser verosímil, su capacidad como escritor para que le creamos, creamos que él ha estado realmente allí y creamos en lo que dice. Es decir que lo que Geertz está afirmando es que puesto que los textos son *fictia*, en el sentido de *facta*, hechos, constructos, en antropología la calidad del trabajo la medimos por la calidad de la impresión que nos causa el autor y no tanto por el contenido de lo que dice. (p. 26) Los etnógrafos necesitan, a toda costa, convencernos de que han estado allí y de que cualquier otro en su situación vería y sentiría lo mismo. Para tratar de mostrar todo esto, que no deja de ser en cierto sentido un órdago contra la disciplina y sus lugares más sagrados (no es que Malinowski sea mejor antropólogo que un desconocido profesor de Albuquerque, es que escribía mejor...) Geertz va a analizar 4 textos, como dijimos, de 4 autores clave:

1) *Tristes trópicos* (sin duda alguna el libro más literario de Lévi-Strauss). Donde el autor-literario (escritor en sentido casi novelístico) está en primer plano con su voz omnipresente.

2) Un texto absolutamente irrelevante de Evans-Pritchard, publicado en una revista de asuntos bélicos, y que compone una especie de memorias de Evans-Pritchard sobre sus operaciones en el Nilo durante la Segunda Guerra Mundial⁸³.

⁸³ “Operation on the Akobo and Gila Rivers, 1940-1941” *The Army Quarterly*, 103, n.4 (Ju-

3) Una parodia general de Malinowski a raíz de la publicación de su “*Diario en sentido estricto del término*”⁸⁴ en contra de su idea del observador participante neutro.

4) Los dos textos clave de Ruth Benedict, *El crisantemo y la espada* y *Patterns of culture*.

Además de todo esto Geertz dedica un capítulo, el 4, llamado “*el yo testifical. Los hijos de Malinowski*” a ajustar cuentas, veladamente con sus ex alumnos. De hecho casi todas las referencias que en este capítulo hace Geertz a sus ex discípulos las hace a pie de página y no se cita directamente el seminario de Santa Fe, aunque desde luego no pase desapercibida su intención. Por lo demás hay que decir que los ataques en el seminario de Santa Fe no habían sido sólo o primeramente una crítica a Geertz sino que, de hecho, leído en perspectiva, parece un ajuste de cuentas general con la disciplina, porque las críticas de Renato Rosaldo a Evans-Pritchard, por ejemplo, son también muy duras. Se pretende, casi, fundar una nueva disciplina ya que los trabajos recogidos por los editores (G. Marcus y James Clifford) son de lo más variado, abriendo campos y formas que aún no se habían ensayado en la antropología como descripciones en las que la antropóloga está emocionalmente implicada con su informante, formas de heteroglosia, polifonías, textos firmados por el antropólogo y el estudiado conjuntamente, etc.

A esto Geertz responde con un texto, en nuestra opinión no muy afortunado, los argumentos aburren de tan *ad hominem* como son y no tienen más consistencia que la pura crítica. Es un texto bastante destructivo, como toda la crítica lo suele ser, y como lo es toda la deconstrucción (derridariana). Su mérito es más el de confundir que el de analizar y antes imprecisa que reflexiona sobre sus propias limitaciones.

Pero para entender de dónde viene esta historia tenemos que remontarnos un poco más atrás. Todo había empezado en el año 1967, cuando aparecen por primera vez los diarios de campos de Malinowski que se creían perdidos (*A diary in strick*

lio de 1973)

⁸⁴ A veces llamado también *Diario de Campo en Melanesia*. Madrid, Jucar.

sense of the term, título en la versión inglesa). En ellos el Malinowski que aparece es muy diferente del reservado a las publicaciones científicas. No es menos cierto, que si bien su estancia en las islas Trobriand le había permitido realizar etnografías de alto nivel, el antropólogo que nos aparece en sus diarios es un hombre obsesionado con su salud, aburrido de lo que hace, con más relaciones con el mundo colonial de las que serían moralmente deseables y con una pasión sexual por las nativas importante. Esta imagen muy real, muy humana, de todas las debilidades del antropólogo, causó un estrépito importante en la comunidad científica. Tuvieran o no razón los jóvenes alumnos de Geertz que participaron en el seminario de Santa Fe, lo cierto es que no sólo cayó en descrédito la obra de Malinowski, que luego con el tiempo hemos visto que tampoco ha sufrido tanto, sino propiamente el arte de la etnografía. Si el padre fundador de la disciplina (entendido como el más perfecto representante de lo que era la etnografía) demostraba tener tales debilidades, alianzas con la misión civilizadora de occidente y codicia por el comercio sexual con las indígenas, es plausible que la labor etnográfica no sea posible, al menos bajo los criterios con los que nos gustaría formularla.

El problema que se estaba debatiendo no era si Malinowski era un buen o mal antropólogo (y como decíamos la obra y la consideración de Malinowski no han caído entre el público por la publicación de sus diarios, sino que se sigue apreciando como uno de los mayores trabajadores de campo de la historia) sino si era posible o moralmente factible una realización digna del trabajo de campo. Desde luego las respuestas abarcaron todo el abanico disponible. Desde los que pensaron que las dificultades para la labor etnográfica no habían aumentado por el hecho de descubrir un Malinowski con sus servidumbres humanas hasta los que pensaron que toda actividad etnográfica estaba viciada, era imposible o intrínsecamente mala. Para tratar de solucionar este problema algunos de los antropólogos jóvenes más inteligentes de aquellos tiempos (Paul Rabinow, por ejemplo, que había publicado ya su libro *Reflexiones sobre el trabajo de campo en Marruecos*) propusieron diferentes estrategias. De ellas las que más éxitos cosecharía sería las que con el tiempo hemos llamado el “observador posicionado”.

Bajo este pomposo título no se esconde más que el hecho resultante del pensamiento siguiente: ya que es imposible la neutralidad a la hora de hacer ciencia, especialmente ciencia social, como muestra el que ni siquiera Malinowski estuviera fuera del alcance de los prejuicios; y como quiera que aquello que hoy no consideramos prejuicios sino evidencias nos puede estar confundiendo y veremos en el futuro como cambian nuestras formas de pensar y lo que valoramos (y por tanto lo que consideramos prejuicios, lo que consideramos legítimo, etc.) lo único que podemos hacer es desnudarnos delante del lector para que sepa quiénes somos, de dónde venimos, con qué tipo de ideas abordamos nuestro trabajo de campo y qué pretendemos con ello. Por supuesto, estas ideas implican que la objetividad es imposible y que la verdad, sea lo que sea, no es alcanzable por nosotros (al menos no por los antropólogos). Por lo tanto lo que nos queda por hacer no es sino registrar conjuntamente nuestra experiencia vital, al mismo tiempo que nuestro aporte profesional, para que el lector, el resto de la comunidad científica o interesada en el tema, pueda valorar a su manera y con su criterio lo que en la experiencia vital del antropólogo, no es más que un continuo. Como la fórmula de ataque o análisis que Geertz está ensayando en *El antropólogo como autor* es precisamente describir las formas retóricas de los antropólogos, va a construir la crítica a sus ex alumnos desde el presupuesto de las debilidades de radicalizar estas ideas.

Geertz dirá muchas veces en el texto que nos ocupa, que se ha llegado a un punto en que lo fundamental es entender cómo los diversos antropólogos consiguen el efecto de hacernos creer que ellos han estado en el lugar cuya vida nos describen. Pero esto no implica que se pueda decir cualquier cosa, o que haya que situarse de una manera tan extrema que el antropólogo sea el principal objeto de estudio de una monografía etnográfica y no la cultura que está trabajando. Para justificar este enfoque, Geertz, en un giro que lo caracteriza y que realiza muchas otras veces, apela a un argumento de autoridad: si anteriormente había elegido a Ricoeur o Wittgenstein, en este caso el elegido es Kenneth Burke. Si bien la presencia de este autor fuera del ámbito norteamericano no ha sido muy grande, y desde luego es muy escasa su presencia en el español, en los EEUU es considerado como uno de los teóricos de la li-

teratura y el periodismo más importantes del siglo XX, así como uno de los grandes filósofos de la centuria. Fue él quien retomó para el análisis social la noción de dramatismo (el mundo como un drama, una representación, etc.) que tantísima influencia tuvo en Víctor Turner y los primeros antropólogos simbólicos (David Schneider, etc.) y desde ahí pasó a Geertz. Hay que tener en cuenta que Burke estaba muy influenciado por Nietzsche y Freud y que, en su consideración, las ideas, las intenciones, las intuiciones o las formas artísticas, forman parte de la realidad social tanto como las vacas, los camellos, las casas o los trabajos.

De todo ello surge un conflicto por el sentido, una representación de formas de estar en el mundo que es lo que el científico social puede estudiar. Aunque sea éste el libro que Geertz “dedica” a Burke lo cierto es que a nuestro juicio el que más le debe es *Negara*, donde Clifford Geertz va a describir toda la vida de la sociedad balinesa bajo estas premisas. El caso es que ahora que sabemos que la clave es ver cómo los antropólogos consiguen ese efecto en su escritura del “estar ahí”, tenemos que estudiar cómo lo han ido logrando los consagrados como popes mayores de la disciplina. Y a eso es a lo que se va a aplicar nuestro Geertz. Los capítulos en sí mismos que vamos a tratar ahora, lo que Geertz opina de cómo escriben Lévi-Strauss, Evans-Pritchard, Malinowski y Benedict tienen menos importancia posiblemente, una vez que ya sabemos que se trata de hacernos reflexionar sobre los modos de escribir antropológicos, que la polémica con los antropólogos que vinieron después. Vamos pues a tratar de estudiar en qué se haya el desencuentro principal y, a vista panorámica, qué ha aprendido Geertz del estudio de estos autores y de los grandes popes de la disciplina que cita en este trabajo.

ii) El caso Lévi-Strauss

El primero de los grandes autores estudiados por Geertz es Lévi-Strauss. Geertz propone sin ambages “el carácter literario de la antropología” (p.13) y por tanto es imposible ya mantener la noción de “que los textos etnográficos consiguen convencer, en la medida en que convencen, gracias al puro poder de su sustantividad factual” (p.13), a lo que podemos llegar es a la “verosimilitud”, entendida esta como

“apariencia de verdad”. Dice Geertz que la rareza que nos puedan provocar las afirmaciones de los textos antropológicos quedan olvidadas ante la multitud de materiales en ese sentido. Al menos eso es lo que se afirma habitualmente, pero si fuera así trabajos como los de Frazer u Oscar Lewis serían “los reyes” y otros más flojos como *Sistemas políticos de la alta Birmania* de E. Leach o algunas obras de Mead serían igualmente muy bien valorados cuando las dudas sobre ellos son muy grandes. Por tanto no es la abundancia del material mostrado lo que consigue que creamos al autor sino alguna otra cosa, que Geertz entiende que es el uso retórico, lingüístico, que tales autores hacen de esos materiales. Tan importante es investigar bien como escribir bien, para que lo crean a uno. No se trata de nuestra pertinencia sino de nuestra capacidad para crear imágenes que se queden en la mente de nuestros lectores. Esto, es lo que nos hará buenos antropólogos, al menos lo que explica el éxito de alguno de ellos sobre otros. (p.15) Y esto es tanto así que hasta desconfiaremos de estudios posteriores ya que no coinciden con la imagen potente e integrada que han logrado los anteriores “descriptores”. “Escuchamos determinadas voces e ignoramos otras” (p.16) La pregunta inmediata por tanto sería por qué actuamos así y la respuesta de Geertz nos llega en la misma página esto es: “es debido a que determinados etnógrafos son más eficaces que otros a la hora de transmitir en prosa la impresión que han obtenido de su estrecho contacto con las vidas que nos son lejanas” (p.16). No debemos por tanto seguir el camino de “preconcepciones” sobre lo que debe ser la ciencia o cómo debe de escribirse para ser científico sino reconocer que nuestra disciplina “en un sentido amplio es tan poética como ficcional” (p.16).

De hecho, así las cosas es evidente “que la antropología está mucho más del lado de los discursos “literarios” que de los científicos” (p.18). “Los etnógrafos necesitan convencernos (...) no sólo de que verdaderamente han “estado allí”, sino de que (...) de haber estado nosotros allí, hubiéramos visto lo que ellos vieron, sentido lo que ellos sintieron, concluido lo que ellos concluyeron” (idem). Esto es suficiente para mostrar el primer punto de vista de Geertz sobre esta cuestión: la nuestra es una disciplina que tiene tanto o más de literaria que de científica. Y ello no es malo, sino, como mucho, inevitable. No hemos de olvidar, por puesto, que como en todas

las disciplinas literarias sus producciones son ficta, hechos, construidas, y por alguien; por tanto, lo que se deduce rápidamente de la creación de los textos antropológicos como ficta es que se han separado de la supuestamente fría objetividad de la ciencia más dura. Por tanto, habrá que analizar quién escribe, desde dónde y por qué. Pero como ya hemos comentado Geertz no tiene el prejuicio mojigato de que esto nos convierta inmediatamente en esclavos de una subjetividad paralizante “ansiedades (a mi entender exageradas) de la subjetividad” (p.19).

La idea es sin duda potente porque Geertz propone algo que tiene su importancia: él se da cuenta de que muchos de estos problemas de ansiedad etnográfica y búsqueda de la objetividad tienen que ver más con el orden del discurso que con el orden de la propia experiencia del trabajo de campo, como él mismo dice: “consecuentemente han hecho remontar muchas de las dificultades que experimentan a la hora de construir tales descripciones, a la problemática del trabajo de campo, en vez de a la del discurso” (p.19). En efecto, si muchas de esas dificultades nos percatáramos que tienen que ver con la reducción necesaria e inevitable de la experiencia humana a la hora de volcarla en un volumen escrito de unas determinadas características, nos daríamos cuenta que no es tan descabellado lo que se escribe, entendiendo algo muy básico, que la vida de los azande no está contenida en los libros que sobre ellos tratan (un texto sólo permite lo que permite, reconstrucciones de fragmentos de una experiencia mucho mayor).

Hay también que tener en cuenta qué tipo de autores está citando Geertz en este momento. Aunque haya dicho en el prefacio que en casi cada punto del texto el gurú del mismo era Kenneth Burke, lo cierto, es que aquí a quien no para de citar es a autores franceses ligados al ámbito que llamaríamos posmoderno: Foucault y su artículo “Qué es un autor”, Roland Barthes, “Escritores y escribientes” etc. De ahí, y del conjunto de obras de literatura antropológica que cita, reconstruye nada más y nada menos que los “teatros del lenguaje, en los que toda una serie de otros (el objeto de estudio de la antropología), de manera más o menos convincente, han actuado, actúan aún y sin duda alguna seguirán actuando durante algún tiempo” (p.31, las aclaraciones son nuestras).

Igualmente su estudio del caso Lévi-Strauss, que ya había tratado en la I.C en su artículo “El salvaje cerebral”, con su peculiar tipo de forma literaria de la que Geertz llega a decir, hablando de *Tristes Trópicos*, “un texto que reduce sin el menor rebozo el por qué de las cosas al cómo escribir”, nos introduce en la constelación de problemas que preocupan a Geertz. De hecho, no nos resistimos a transmitir el último párrafo de la introducción porque es verdaderamente notable. Dice Geertz:

“(…) La ventaja de desplazar al menos parte de nuestra atención, desde la fascinación del trabajo de campo, que durante tanto tiempo nos ha mantenido esclavos, hacia la escritura, está no sólo en que la dificultad podrá entenderse más fácilmente, sino también en que de este modo aprenderemos a leer de un modo más agudo. Ciento quince años (si fechamos el inicio de nuestra profesión, como suele hacerse, a partir de Tylor) de prosa aseverativa e inocencia literaria, son ya suficientes” (p.37).

Juzgue el lector mismo.

Seguimos, en la p.37, hablando de Lévi-Strauss, dice que “caracterizar a alguien diciendo que intenta construir mundos textuales, no significa acusarlo ni desautorizarlo; simplemente lo sitúa”. O en la 38 “*Tristes trópicos* es el clásico ejemplo de libro cuyo tema es en gran parte él mismo”. La verdad es que el artículo sobre Lévi-Strauss, es todo un repaso a su pensamiento sin lograr decir nada de él, ya que esto, habida cuenta la enorme extensión y fecundidad de la obra de Lévi-Strauss sería casi imposible⁸⁵. Se centra sólo en el aspecto externo “literario” de su obra. Y aun así hay mucho que decir porque el francés es uno de los autores más difíciles de todas las ciencias sociales del siglo XX. El acercamiento que Clifford Geertz va a hacer a la obra de Lévi-Strauss es singularmente revelador. Y lo es porque, en antropología, (y más en la antropología de aquellos años) la obra de Lévi-Strauss era sumamente importante. Por ello tiene su relieve, y no menor, el hecho de que clasifique y estudie la obra del pensador francés de una forma poco habitual. Dentro de

⁸⁵ Nos referimos a tratar en un único artículo de unas pocas decenas de páginas la obra completa del pensador franco-belga, como el título del capítulo podría hacer suponer.

este tipo de análisis lingüístico que está haciendo de los grandes maestros, la obra de Lévi-Strauss es la más literaria con mucho, tanto es así que Geertz llega a decir que constituye por sí misma un mito (p. 54). Sin duda Geertz tiene una parte de razón cuando analiza la obra de Lévi-Strauss, especialmente *Tristes trópicos* de esta manera, ya que, en efecto, la influencia de la literatura simbolista está muy presente en ella. La densidad de los colores, el tipo de experiencia que Lévi-Strauss nos sugiere, la intensidad del viaje y sus conclusiones... está, ciertamente, muy lejos de ser un texto escrito bajo los fríos parámetros de la escritura científica, con argumentos “claros y distintos”. Pero a pesar de ello no pierde realidad o verdad ante los ojos del lector, porque éste percibe que lo que está haciendo Lévi-Strauss sobrepasa la simple descripción fenoménica de hechos. Se trata de llegar al corazón de la experiencia, y como en un vórtice que se recrea una y otra vez intentado aumentar la densidad de la explicación del antropólogo, las metáforas de Lévi-Strauss, parecen acercar la realidad al lector. De hecho para Geertz nos encontramos ante un pensador y un texto (*Tristes trópicos*) que se crea y recrea como el mito, tratando de acceder al meollo de una experiencia difícilmente comunicable. Como dice Geertz: “lo que desemboca, si se puede decir que desemboca en algo, es en una metafísica formalística del ser, nunca enunciada pero siempre insinuada, nunca escrita pero siempre exhibida” (p.55).

Por tanto la conclusión que Geertz puede aventurar de este texto es darse cuenta de cuánto de retórica, cuanto de autorreferencialidad, cuanto de experimento sobre los fenómenos pero que trata de trascenderlos, cuanto, en fin, del programa universalista sobre la mente de Lévi-Strauss se halla en los textos del “mandarín parisino”. Proyectando imágenes, que bucean en nuestras conciencia a la búsqueda de sus pares en nuestra propia cultura.

iii) La crítica a Evans-Pritchard

El comentario que Geertz va a ensayar sobre la obra de Evans-Pritchard es completamente diferente. Pensemos antes de nada que estos análisis y autores no son gratuitos: Geertz sabe perfectamente que está tratando con los autores más im-

portantes de su disciplina, con los más leídos y los más comentados. Su trabajo es por tanto doble, si por un lado parece hacer una crítica o análisis de estos grandes nombres, al mismo tiempo lo que está haciendo es esbozar su propia posición, pero tal esbozo es sólo aparentemente un esbozo, puesto que paso a paso el dibujo se va haciendo más nítido. En un acercamiento continuo, como si de una transposición de su método etnográfico de la descripción densa se tratase, va acercándose poco a poco a su objetivo final. No se trata tanto de desmontar a otros autores como de acercarnos una interpretación de los mismos que permita el justo medio de la posición que Geertz quiere encarnar. Por eso tiene importancia esta obra de Geertz, y el trabajo que está haciendo, porque nos está diciendo a los antropólogos y en general a los científicos sociales: atentos, la forma de escribir es tan fundamental como lo que se escribe, como aquello sobre lo que se escribe y aún como la calidad científica del mismo trabajo realizado, puesto que todas estas cosas aparecen al lector a través del prisma de la escritura. Por ello es de la mayor importancia que tomemos conciencia de la influencia del estilo en nuestros textos y de cómo se crean tradiciones de discurso diferentes que refieren intenciones diferentes. Si Lévi-Strauss puede aparecer como un estudioso de la conciencia, sin saber ni una palabra del cerebro y la neurociencia, es gracias a todo un aparato simbólico que pretende encontrar la arquitectura del pensamiento humano. Como un metapsicólogo transcultural, pretende describirnos la forma de la máquina del pensamiento gracias a la creación de mitos textuales que llegan a tocar las mismas bases de la conciencia y el pensamiento que tocan los mitos tradicionales de las otras culturas y que, en el fondo, constituyen la forma básica de organización del pensamiento humano. Para entrar en este *sancta sanctorum* de los secretos de la conciencia humana y del pensamiento hay que recurrir a los productos de esta conciencia mítica, simbólica, expandida, hecha de aproximaciones continuas a través de caminos no habituales (la pesadez de los colores y la liviandez de los sonidos, por ejemplo). Al menos esto es lo que pretende decirnos Geertz que Lévi-Strauss hace.

Harina de otro costal, desde luego, es la obra de sir Edward Evan Evans-Pritchard (desde ahora E.-P. o Evans-Pritchard.). Desde luego lo que más extraña,

de entrada, es el texto que Geertz escoge para comentar de E.-P. Al igual que en el caso de Lévi-Strauss, donde la elección de *Tristes trópicos* no era casual, el texto que escogerá Geertz para hablar de E.-P. pretende ser en gran parte una defensa de su propia postura. Lo normal, si Geertz hubiera querido describir el porqué literario de la fama de E.-P. sería haber cogido *Brujería, magia y oráculos entre los azande* o alguna otra de sus grandes monografías africanas. Pero lejos de eso Geertz va a escoger un texto muy tangencial, prácticamente desconocido, dentro de la obra del antropólogo británico. Como a este particular nosotros nos declaramos grandes admiradores de Evans-Pritchard y su trabajo, no nos parece de entrada justa la elección del texto por parte de Geertz, y lo que hace con él, veamos por qué.

De la gran producción científica de Evans-Pritchard quizás los libros principales hayan sido *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*, *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People* y *Nuer Religion*. Pero no es ninguno de estos tres libros los que Geertz va a tomar para analizar. En vez de ello se va a centrar en un relato de las actividades como “guerrillero” de E.-P. durante la Segunda Guerra Mundial. Relato llamado “Operations on the Akobo and Gila Rivers, 1940-1941” publicado en una revista militar inglesa en 1973, el último año de la vida de E.-P. Desde luego, para los detractores de Geertz, esto se parece mucho a no jugar limpio. Y lo decimos porque ya es curioso que para analizar cómo un antropólogo en su calidad de científico crea un discurso verosímil se escoja un texto autobiográfico de las experiencias en la Segunda Guerra Mundial de un profesor de Oxford experto en pueblos nilóticos. Sea como fuere, es a esto a lo que tenemos que hacer frente.

Hay que tener en cuenta qué es lo que se suele pensar en la disciplina de E.-P. Para empezar, es uno de los mayores etnógrafos de la misma, habiendo realizado muchas importantes monografías. Para continuar siempre se ha alabado su estilo franco, directo, cerebral, extremadamente científico: describe las cosas como si fueran casi tautologías autoevidentes y transmite la sensación de que el mundo es claro, ordenado y preciso. Es evidente que las cosas son como las presenta el gran profesor de Oxford. A nuestro entender, que pensamos que la antropología no es una ciencia

tan misteriosa llena de arcanos malignos que amenazan permanente por confundirnos, y que no creemos en lo que los filósofos llaman inconmensurabilidad de paradigmas, la visión de E.-P. nos parece de lo más normal y de lo mejor que se ha propuesto en antropología. En cambio, para Geertz, supone algo totalmente distinto.

La verdad es que el relato de E.-P. es fascinante desde todo punto de vista. Incluso, vertido al castellano, uno no se cansa de leerlo y releerlo, por eso parecen fuera de sentido las advertencias de Geertz. ¿Que E.-P. era un defensor de la misión colonial de Europa respecto a los pueblos atrasados? Sí ¿y qué? ¿Que defendía con singular vehemencia la claridad del trabajo científico de campo y de la actuación del antropólogo escapando de todas las mistificaciones posibles? También ¿y? Desde luego cuesta imaginar dos tipos más alejados que E.-P y Lévi-Strauss a la hora de escribir, por eso, astutamente, Geertz los ha puesto el uno justo después del otro. A pesar de las chanzas que Geertz vierte sobre este relato de E.-P. “difícil que resulte resistirse a su encanto colorista” (p.65), o “acendrado estilo del libro de aventuras infantil” (p.67), etc. no deja de llamar la atención que descargue estos ataques sobre un texto que él mismo ha escogido con esta intención. “Es evidente que la había referido en demasiadas reuniones de bar como para considerarla el relato informal que tan industriosamente pretende ser” (p.67). Para lograr este efecto Geertz explica que E.-P traza un “acuerdo narrativo entre escritor y lector” (p. 68) aunque no sabemos qué es lo que Geertz quiere decir con esto, ni en qué consiste tal acuerdo.

A pesar de los comentarios elogiosos sobre la figura de Evans-Pritchard es imposible no detectar cierta ironía o retranca en el análisis de Geertz, de hecho va a considerar la obra del gran científico de Oxford como un “teatro del lenguaje” si bien en etnografía “el más potente hasta ahora construido” (p.69). Pero desplaza al lenguaje lo que puede ser un mérito intelectual de Evans-Pritchard. Cuando Geertz dice que “está suprimido todo signo de lucha con las palabras. Todo lo que se dice está claramente dicho, con franqueza y sin agitación” (p.70) parece estar diciendo que es un estilo de escribir y no que la realidad o la comprensión que Evans-Pritchard haya podido llegar a alcanzar de ella sean realmente así.

Desde nuestro punto de vista esto es un prejuicio y además un prejuicio a-

científico puesto que no hay método de falsar la afirmación o suposición de Geertz de que son méritos del lenguaje y no del conocimiento los que E.-P. atesora. Lo curioso del caso es que a nivel personal todas las citas que Geertz esgrime como martillo contra Evans-Pritchard, citas en las que éste de una manera totalmente razonable explica lo que es el trabajo de campo de un antropólogo, reflejan nuestro pensamiento de una forma muy adecuada. Dicho en otros términos, nosotros estamos de acuerdo básicamente con Evans-Pritchard y aunque sabemos que fuera de nosotros la gente piensa cosas muy raras, confiamos plenamente en la razón para explicar por lo menos si tales pensamientos siguen una coherencia lógica y se basan en ciertas evidencias o no.

Página tras página en las que Geertz describe las formas en las que E.-P. desarrolla su etnografía nos asalta el mismo pensamiento, y es que la crítica de Geertz no es una crítica sino una simple exposición. En nada invalida la obra del gran antropólogo británico porque en nada puede hacerlo. Aceptemos que lo que dice Geertz en la página 77 sea verdad: "... tales son las fuerzas organizadoras de la etnografía de Evans-Pritchard que se articula por medio de ideas decisivamente imaginadas (no sabemos qué quiere decir con esto) que se cohesionan más a la manera de un paisaje que de un mito (o de un diario) y que se orienta sobre todo a allanar la perplejidad" p. 77 (los subrayados son nuestros). La pregunta como antes es ¿y qué? ¿Acaso no es ese el efecto a medio plazo del conocimiento, allanar la perplejidad? ¿Qué es lo que disgusta a Geertz de presentar las cosas sin misterio, explicarlas, decir cómo son y no mixtificarlas? ¿Quizás que él u otros no han llegado a tal grado de perfección en el trabajo de campo y en la escritura antropológica? No lo sabemos. ¿Por qué se permite afirmar que: "aquí como en *Tristes trópicos* el modo de decir es el quid del decir"? (p.78).

Además parece haber un ataque de tipo ideológico, lo cual está aun más feo que hacer un análisis antropológico de un texto de memorias para tratar de criticar a unos de los mayores antropólogos del siglo XX; dice Geertz: "sean cuales fueren las razones que E.-P. haya podido tener para pintar África como un lugar lógico y prudencial (...) sin duda alguna al hacerlo ha construido un imponente argumento a fa-

vor de la validez general de una determinada concepción del mundo. Si era posible desentrañar África era posible desentrañar cualquier cosa” (p.79). Pero, en conclusión, sean cuales sean los méritos o deméritos de E.P o Lévi-Strauss incluso de Malinowski lo cierto es que: “la seguridad de su discurso autológico proporcionaba a Lévi-Strauss o el “realismo de Akobo” a E.P., hoy les resulta a muchos antropólogos cada vez más ajeno. No sólo se ven confrontados en estos días con sociedades mitad modernas mitad tradicionales; con situaciones de trabajo de campo de desconcertante complejidad ética; con toda una serie de enfoques contrapuestos de la descripción y el análisis; (...) se ven conducidos a una especie de hipocondría epistemológica, acerca de cómo saber que todo lo que están diciendo sobre las formas de vida es de hecho así. Esta pérdida de seguridad y de confianza, y la crisis de la escritura etnográfica que va pareja con ella, es un fenómeno contemporáneo⁸⁶, achacable a causas contemporáneas”. Algo así como decir, por bien que estos otros maestros anteriores lo hayan hecho, debemos resignarnos y aceptar que el mundo ya no es así y no podemos seguir mostrándolo así.

iv) El yo testifical

(Los hijos de Malinowski)

Este es, según todos los comentaristas, el capítulo clave del libro. La verdad es que no es sólo el capítulo clave de este libro sino también del final de la obra de Geertz, ya que en este capítulo más que nada va a responder a las críticas de sus antiguos alumnos (como ya dijimos) y a tomar posición frente a la antropología posmoderna naciente por esos años. Teniendo en cuenta que la mayoría de los antropólogos actuales que tienen voces dominantes en los EEUU pertenecen a la corriente que podríamos llamar posmoderna, esta última resistencia de Geertz y su intento siempre de apelar al sentido común y al punto medio tienen una gran importancia

⁸⁶ La verdad es que lo mismo podía haber pensado Geertz en su artículo “*Anti-antirrelativismo*” de la decadencia moral o confusión moral de nuestra sociedad, no se ve por qué aquí lo analiza tan claramente y en cambio cuando tiene que hablar de inseguridades morales en vez de epistemológicas se le escapa.

incluso metodológica. Aquí Geertz va a tratar de explicarnos como exagerar una tesis no es un buen camino en ninguna disciplina. Puede ser que como se ha señalado a veces (v.g. A. Kuper *Cultura*) el hecho de que el paradigma posmoderno acabara dominando las universidades norteamericanas tenga mucho de moda o puede ser que Geertz, que en su día cuando llegó a Chicago fue un joven rompedor no quisiera permitirles a sus hijos jugar el mismo papel. Sea como fuere, lo cierto es que, Geertz se va a erigir en un cierto guardián de una ortodoxia laxa una vez que se da cuenta de que a radicalidad no puede ya ganar a sus ex alumnos.

Aquí, el enfrentamiento, prometía ser titánico. En primer lugar porque se trata de analizar la obra del padre fundador de la disciplina antropológica, que mucho más que Frazer es Malinowski (había filósofos antes de Sócrates pero el santo tutelar de la filosofía es el pequeño hombre ateniense) y en segundo lugar porque no se trata de cualquier texto de Malinowski sino de su célebre diario. Geertz explica que ya antes del diario, Malinowski era muy consciente de las dificultades de verter el enorme enjambre de hechos de la vida social de un pueblo en un texto. Y para él esto es uno de sus más grandes logros. Aunque sin que por ello haya sido menos atacado que los otros grandes antropólogos que está analizando en este libro: “semejante forma de ver las cosas no trata del campo técnico (...) sino del “problema discursivo” (...) –cómo autorizar una representación digna de fe de los hechos– es sin duda alguna su legado más relevante”. (p.93)

A partir de ahí, soslayando el análisis del etnógrafo polaco o haciéndole mover el agua de su propio molino, Geertz va a construir su relato sobre sus alumnos una vez que el seminario de Santa Fe quedaba razonablemente lejos en el tiempo y sus heridas extraordinariamente cercanas. Los tres nombres elegidos para hablar de los nuevos enfoques de la antropología son Paul Rabinow, Vicent Crapanzano y Kevin Dwyer, al menos dos de ellos alumnos o ex alumnos de Clifford Geertz. Hay que tener también en cuenta, que entre las múltiples críticas que había recibido el trabajo de Geertz en el seminario de Santa Fe, las de Crapanzano habían sido las más violentas. Es verdad que También James Cliffford y Renato Rosaldo colaboraron es las críticas a Geertz pero no de la manera que lo hizo Capranzano. De hecho mucho

más adelante en una entrevista llamada *Clifford Geertz de Bali al posmodernismo* (concedida a Silvia Hirsch y Pablo Wrigt), Geertz acusará a Crapanzano de no haber entendido nada o de pretender hacerle decir cosas que él nunca ha dicho. Entender, pues, mal a propósito a Geertz, lo cual para un estudioso no es un pecado menor.

El problema al que estos autores se enfrentan según Geertz es: “el “dilema de Malinowski”, la “descripción participante”, la “enfermedad del diario”, el “Yo testifical” o como quiera que lo llamemos...” (p.101) a fin de cuentas el “estar allí”. “Juntos, abarcan una buena parte de lo que les está ocurriendo a los herederos del ideal malinowskiano, ferviente celador de la “etnografía inmersionista”. Aunque en la última página del capítulo Geertz reconozca que hay otros autores de esta tendencia más tranquilos que estos tres primeros lo cierto es que todos acaban pintando una “sombria visión de las cosas, que avanza hacia una visión aún más sombría (108)”.

Y no le falta razón, si los textos que él elige para analizar de sus tres alumnos son representativos del resto de su obra, pues aparecen totalmente obsesionados con las imposibilidad de hacer algo honesto o útil en el trabajo de campo ya que si “toda la antropología (...) en una especie de paradoja del cretense, es deshonesta... pernicioso y egoísta” (p.105) ¿qué nos queda por hacer? Si la antropología es sólo parte del “proyecto social de occidente –imperialista, intrusivo y rompedor– “plantear todas las preguntas” y evaluar todas las respuestas” ¿habrá algo aún positivo que lograr de la etnografía? Son, como dice Geertz, “textos antropológicos altamente autor-saturados e incluso supersaturados” (p.106), con “poca confianza (...) y un buen montante de simple malestar” (p.107). Efectivamente como acaba reconociendo Geertz todos estos autores se plantean el “estar allí” no como una dificultad práctica sino que “se percibe ahora en ello un halo corruptor” (p.107). Neuróticos hiperpuritanos al borde un ataque de nervios, todo lo que implique hablar sobre otros les parece ilegítimo, inmoral, injusto e intolerable. Como comenta Geertz, cabe preguntarse entonces por qué seguir siendo antropólogos, hacer trabajo de campo o cómo logran superar esas fobias y publicar sus trabajos. La “violencia simbólica” de la que habla Rabinow, y que considera intrínsecamente mala e inevitable: “a aquellos que

sostienen no haber ejercitado la violencia simbólica como parte de su experiencia de campo, les diré simplemente que no les creo” (p.107), etc.

Un triste panorama, ciertamente tan triste como posiblemente absurdo, pues parece partir de las mismas bases del encuentro humano (sea con el otro o con el nosotros) para problematizarlas de raíz. Más paranoia puritana de ciencia de bata blanca. Ese es el resumen del “calentón epistemológico de la posmodernidad” en antropología. Si para obtener verdades caseras no hacía falta salir de casa, como dijo antes Geertz, para obtener fantasmas de dominaciones y una especie de pequeños Auschwitz en nuestro trabajo de campo tampoco merece la pena salir al mundo.

v) Ruth Benedict

El último capítulo que Geertz dedica a una de las grandes figuras antropológicas lo ocupa con Ruth Benedict. A pesar de que en España no es muy conocida fuera del ámbito antropológico, lo cierto es que Benedict fue una figura de primer orden. Alumna de Franz Boas, su nombre está ligado a Nueva York y a libros de gran éxito como *Patters of culture o El crisantemo y la espada*. Fue maestra también de Margaret Mead y, por tanto, una pieza clave en la constitución de aquella escuela de antropología que se llamó personalidad y cultura.

Según Geertz, el “truco” retórico de Benedict va a ser distinto al de todos los otros maestros estudiados. Desde cierto punto de vista coincide con Evans-Pritchard en presentar lo extraño, el otro, con una gran claridad y ecuanimidad. Se diría que como los nativos de Evans-Pritchard los de Benedict son perfectamente predecibles y razonables. Pero lo que en el autor inglés era algo derivado de la profunda racionalidad del mundo y, por tanto, de los comportamientos de los demás hombres, se vuelve mucho más turbador en Benedict. Lo que ella presenta como normal, cotidiano o razonable no son los hechos comunes, como una formas más o menos exótica de matrimonio, lenguaje o gastronomía, se trata de que todo lo extraño incluso lo horroroso se vuelve completamente normal y asumible para la antropóloga. Instalada con fuerza en un relativismo cultural que piensa que todo se da por el tipo de educación que recibimos, canibalismo y asesinato ritual, mutilación femenina y

otras “curiosidades culturales” navegan por los textos de Benedict comparadas con nuestra manías por la guerra, la construcción de una sociedad con millones de pobres o nuestra pasión por las apuestas.

Para Benedict, las cosas no parecen medirse como más o menos racionales, sino que individuos y culturas pueden tener patrones de medición con categorías más propias de la clínica psicoanalítica que con las herramientas del trabajo social. Una superficial lectura de *El nacimiento de la tragedia* de Nietzsche (un libro que no es de historia ni de filosofía y que posiblemente sea el más flojo de Nietzsche) le llevó a convencerse de que existen sociedades apolíneas y dionisiacas del mismo modo que ciertos individuos pueden desarrollar tales comportamientos o tales otros.

El juego entre lo lejano y lo cercano, el suave mecerse entre lo que nos es más propio y la alteridad absoluta, hace que los textos de Ruth Benedict, más que sobre el otro –como dice Geertz ella hizo muy poco trabajo de campo– hablen sobre nosotros mismos. Al mostrarnos cómo se organizan los demás, nos muestran cómo lo hacemos nosotros y las debilidades o aciertos que cada cultura parece tener. Como afirma Geertz: “la yuxtaposición de lo perfectamente familiar y lo salvajemente exótico de forma que ambos cambian de lugar (...) lo culturalmente próximo se convierte en extraño y arbitrario, lo culturalmente lejano se presenta como lógico y natural” (p.115). Qué sea lo que le llevó a Ruth Benedict a plantear las cosas de este modo es algo que desconocemos, pero en líneas generales estamos de acuerdo con la imagen que presenta Geertz de ella.

Cuando uno lee, por ejemplo, *El crisantemo y la espada*, la sensación que tiene es que ha penetrado plenamente en otra cultura. Esto lo consigue porque parece que, en efecto, incluso aquellas prácticas más extrañas de los japoneses que podrían resultarnos más chocantes, no son sino extremadamente lógicas, se derivan unas de otras y a fin de cuentas acaban pareciendo más humanas o morales que las nuestras. Toda una serie de peticiones de principio quedan anuladas a nivel de hipótesis y convertidas en realidades sociales cuando se presentan como elecciones perfectamente lógicas y razonables, tanto que cuando acabamos de leerlas nos preguntamos si efectivamente los enfermos no seremos nosotros y anhelamos semejantes culturas

tan bien integradas en todos sus desarrollos. Francamente es difícil decir si la realidad es tan hermosa como la presenta Benedict, si los poderes del antropólogo pueden llegar a tanto o si en efecto las cosas son siempre como ella dice, pero el efecto es el de una obra acabada, semejante al de entrar en otro mundo, del que se sale cuando se acaba la lectura.

Esta especie de obra circular en la que todo remite a todo y que una vez salimos de ella nos encontramos como en una carencia, es una de las cualidades más desarrolladas de Benedict y algo que la ha hecho justamente famosa. Quizás, como parece señalar Geertz, el hecho de que en los años en los que escribió Benedict casi no existieran escuelas antropológicas en el mundo y de que ella se criara a los pechos de Boas en una tradición –la del multiculturalismo o incluso en relativismo cultural que durante años fue prácticamente dominante en la antropología norteamericana– permitió estos efectos, que destaca Geertz en su manera de escribir: “Su estilo expositivo a la vez económico, seguro, lapidario, y sobre todo resuelto: puntos de vista bien definidos, expresados con clara definición” (p.117). Ciertamente Benedict da la impresión de ser la niña mimada de un pope (como así era), pues la posibilidad de pensar que las cosas puedan ser de otra manera a como ella las plantea queda totalmente descartada en los textos que ella produce. No pretende convencer al lector sino explicarle cómo son las cosas. En este sentido ni E.-P. avanzó tanto por este sendero, ya que el profesor de Oxford se limitaba a hablar sobre sus queridas sociedades nilóticas, no pensaba enseñarnos lo que teníamos que pensar sobre el arte europeo del XIX o nuestra historia medieval, algo que sí es lo que pretende Benedict, pues su proyecto es “mirémonos a nosotros mismos como miramos a los otros” (p.116).

En general puede decirse que la mirada de Benedict es una mirada a la historia completa, sobre el tiempo y el espacio, describe las culturas como formas más o menos arbitrarias o adaptativas de hacerse humano según las más acreditadas formas del relativismo cultural. La cultura europea no tiene privilegios epistemológicos, como en cambio sí parecen tenerlos las de las otras naciones. Pero esto no es lo esencial, sino la sensación que transmite de ser un gran ave que sobrevuela la histo-

ria, comentando tajantemente y con voz de experto tal o cual cultura, mostrando lo profundamente armonizadas que están entre sí y lo próximas que están a nosotros pues tan sólo parecen el anverso y el reverso de una moneda donde pequeñas elecciones básicas de principio han organizado toda la cultura en un universo de valores diferentes. Por ejemplo, hablando de los japoneses en *El crisantemo y la espada*: “Su confianza en el orden y la jerarquía como la nuestra en la libertad y la igualdad constituyen polos opuestos...” (p.119). En efecto lo constituyen, pero no es más que una “confianza”, casi un capricho de la historia o de nuestra voluntad, en modo alguno más racional, sensato o “mejor”.

Efectivamente, como dice Geertz, Benedict tiene el aire de ser “una persona veraz con una sola verdad que contar, pero una verdad fundamental”. Desde nuestro punto de vista, la importancia del análisis que está haciendo Geertz radica en el hecho de que Benedict ha sido una de las autoras más leídas de la antropología, de hecho Marvin Harris llega a decir que su libro *Patters of culture* ha sido el más leído de la historia de la antropología y no sólo por antropólogos profesionales. Y tiene su importancia porque ha marcado una línea intelectual que luego ha dominado en gran medida el espectro intelectual no sólo de los EEUU, sino de todo Occidente a través del relativismo cultural. En buena medida, ya que ha sido mucho más leída que su maestro Franz Boas, Benedict es la madre de todo ese movimiento que se irá expandiendo hasta alcanzar la categoría de dogma fundamental de la antropología⁸⁷. Como dice Geertz: “Construido en torno a este tropo dominante, la otredad extravagante como autocrítica, el encuentro con unos Otros que son Nos-otros...” (p.122) se trata de un intento de construir un catálogo de géneros, o tipos culturales” (p.123). Y en cierto tono milenarista, que gracias a Dios, el tiempo ha borrado incluso de autores relativamente cercanos al relativismo cultural como puedan ser el propio Geertz, afirma Benedict:

⁸⁷ Posteriormente autoras como Margaret Mead, y tantas otras y otros, radicalizarán y expandirán a muchísimos campos las tesis de Benedict. Al final esta ideología (que a través de Boas entronca con el localismo y nacionalismo alemanes) saltará las fronteras de la antropología para hacerse moneda de uso común. Mal entendida y peor explicada, se usa hoy como trinchera político-ideológica.

“El reconocimiento del relativismo cultural porta consigo sus propios valores... desafía las opiniones establecidas y provoca una intensa incomodidad en quienes han sido educado en ellas. Suscita el pesimismo porque sume en la confusión las viejas fórmulas. Pero tan pronto como la nueva opinión sea adoptada como creencia habitual se convertirá en otro confiado baluarte de la vida aceptable. Llegaremos entonces a vislumbrar una fe social más realista aceptando como fundamentos esperanzadores y nuevas pautas de vidas consistentes e igualmente válidas que la humanidad ha creado para sí misma, a partir del material bruto de la existencia”⁸⁸ (citado por Clifford Geertz, p. 124).

Queremos recoger aquí el comentario de Geertz a todo esto porque es de mucha importancia para recolocar todo lo que tiene que ver con el relativismo y la obra de Benedict así como la corriente que en todos los ámbitos se ha ido expandiendo desde entonces en su lugar. Dice Geertz (quien por cierto es el antropólogo más alejado del cientifismo duro que pueda imaginarse):

“Tales “asertos (y algunos de ellos sin duda suenan más como informes de una sociedad inventada que de una realmente investigada)...” o “persuade hasta el punto en que lo hace (...) por la sola fuerza de su reiteración”/“Materiales anárquicamente reunidos a partir de fuentes no menos anárquicamente reunidas (...) con una especie de obsesión monomaniaca que obliga o bien a creerlos de manera general o a mostrarse de igual manera generalmente escéptico”. (p.130) De lo que se trata una vez más (y repetimos que es de singular importancia no sólo para la historia de la antropología sino de toda la historia intelectual del siglo XX) es de preguntarnos:

“¿En qué se fundan nuestras certidumbres? En poca cosa, al parecer, a parte

⁸⁸ Creemos que esta es la mejor, o una de las mejores exposiciones del relativismo cultural total en antropología. Nótese todo el lenguaje basado en la intención, la fe o los deseos: valores, opiniones, pesimismo, confusión, creencia habitual, fe, vislumbrar... en nuestra modesta opinión sólo por este texto queda descalificada la obra de Benedict pues plantea las cosas como un ejercicio casi de ingeniería social, de educar a la población en otras ideas para convencerles de ellas, convencernos definitivamente de que todas las pautas de vidas son “coexistentes e igualmente válidas”. Para una mujer que ha estudiado el canibalismo, la expansión militarista del Japón o cuestiones de este estilo, decir algo así debería que darle de pensar, pero parece que no lo hizo.

del hecho de ser nuestras” (p.131). Todo el programa relativista expresado en una sola y prístina línea de pensamiento⁸⁹.

vi) “Estar Aquí”

De todas las páginas que escribió Geertz a lo largo de su vida si tuviéramos que echarle algunas en cara, serían estas. Las últimas páginas con las que cierra su libro *El antropólogo como autor*. Desde luego son unas páginas tristes. En primer lugar, porque se trata de unas páginas contra sus ex alumnos, páginas de *vendetta* personal. Como ya hemos comentado en varias ocasiones y de hecho muestra él en una de sus notas al último capítulo: “como interesante muestra de lo muy bueno y lo muy malo (nótese la ironía) lo bien profundo y lo pretencioso, lo verdaderamente original y el aturdimiento puro puede verse J. Clifford y G. Marcus (eds.) *Writing culture: the poetics and politics of Ethnology*, Berkeley, California, 1986” (los comentarios son nuestros). El libro que Clifford Geertz está citando aquí es el famoso texto que salió, del celeberrimo ya, Seminario de Santa Fe. Es decir que estas líneas, ahora sin ambages, son una respuesta directa a sus alumnos. Pero es un texto triste porque es un texto para mantener una postura. Como veremos lo que Geertz va a proponer como forma de escribir y lo que es necesario hacer con la etnografía es casi indefendible, pero él se empeña en hacerlo. Enfrentado tanto a sus discípulos como a aquellos que no hayan comulgado con la nueva fe de la sacralidad del texto en antropología, Geertz nos expone un panorama donde con el fin del colonialismo, no sólo han llegado a su final el escribir etnografías sin problemas morales sino incluso el mismo hecho de estudiar a los otros. Al menos es una posibilidad que tal final haya llegado. El hecho de que haya antropólogos de países que anteriormente eran estudiados, diríamos hoy, antropólogos nativos, parece deshacer las posibilidades de hacer una etnografía clásica.

Ya que el auge de los discursos sobre el poder impide escribir sobre otros sin

⁸⁹ La verdad es que nosotros también le aplicaríamos el mismo rasero de medir a Benedict o Geertz, también la certidumbre que afirma que todo no es sino la expresión de nuestros prejuicios, valiosos por ser nuestros, constituye un prejuicio.

tener la conciencia de estar apropiándose los. Esta especie de paranoia moral en la que cualquier descripción de otro es ilegítima (¿quiénes somos nosotros para describirles a ellos?), no sabemos a quién va dirigida: ¿al público lector en general, a los especialistas en el tema, a los nativos? parece dominar los discursos hoy día. No sabemos cómo tendremos que escribir a partir de ahora (¿especificando quiénes somos, quién nos paga, qué queremos, por qué estamos haciendo esto, etc.?) con quién tendremos que firmarla (¿con la comunidad, con los principales informantes, con todos, con nadie?) o en el fondo para qué sirve, una vez que el propósito colonial ha sido descartado y que tenemos conciencia de que esta ciencia comenzó del brazo del colonialismo. Esta muerte entrópica se ha hecho tan fuerte en la antropología actual que nuestro trabajo de campo se está resintiendo y mucho. No tanto en cantidad, ya que hay más dinero que nunca para investigar tendencias sociales, sino en calidad, profundidad, confianza en la empresa que estamos haciendo así como en sus perspectivas de futuro. Algunos optan por describir sólo aquella sociedad a la que pertenecen, otros, los metaetnógrafos como James Clifford, por dedicarse a la crítica de los textos de etnografía sin hacer ellos mismos etnografía ya que todo lo que los antropólogos hacen es escribir textos, etc.

Ante este panorama que va de lo cómico a lo desolador y vuelta a lo ridículo, expresión máxima de un puritanismo moral irresponsable con los objetos y los sujetos, Geertz, criticándolo, apenas tiene que oponer algunas vagas frases que él parece creer suficientes y que desde luego no lo son. Como hemos dicho muchas veces a lo largo de este trabajo Geertz es un hombre que se hace las preguntas adecuadas pero no busquemos ninguna respuesta en Geertz porque no la encontraremos. Aquí tampoco. Veamos algunas de las cosas que dice el autor norteamericano:

“En verdad el derecho mismo a escribir, a escribir etnografía parece estar hoy en peligro” (p.143).

“El imperialismo en su forma clásica, metrópolis y colonias y el cientifismo en la suya, impulsos y bolas de billar, cayeron casi al mismo tiempo. Las cosas desde entonces resultan menos simples tanto desde el punto de vista del “Estar Allí” como del “Estar Aquí” de la ecuación antropológica, una ecuación en la que la baratijas

del primer mundo y las canciones del tercero suenan más a burla que a equilibrio” (p.142).

“Se ha hecho curioso (escribir) (o problemático, explotador, opresivo, brutal: hay toda una escala de adjetivos) porque la mayor parte de antropólogos que hoy día escriben se ven situados en una profesión que en gran medida se formó en un contexto histórico concreto— el del encuentro colonial— del que no tienen experiencia y con el que no quieren saber nada” (p.144).

“Tan pronto como los textos etnográficos empiezan a considerarse *en sí mismos* y no como meras mediaciones, una vez empieza a vérselos como construcciones, y construcciones hechas para persuadir, los que los escriben aparecen como más responsables de ellos”. (p.148). (Como si esto no hubiera sido reconocido así desde siempre...las aclaraciones son nuestras).

Esto por lo que hace al diagnóstico. En cuanto a las propuestas para superar este estado tenemos cosas como:

“Pero con tenacidad y coraje, puede uno llegar a acostumbrarse” p.148.

“La superación de la incredulidad nunca ha sido fácil de conseguir” p. 149.

Sobre todo, teniendo en cuenta que lo que lograron los 4 grandes maestros en esta obra tratados y, por tanto, lo que cabe pensar que deberíamos aspirar a lograr nosotros mismos, pobres víctimas de la era posmoderna, es a “ampliar el sentido de la vida” (p. 149) sin que se nos diga ni en qué campo, ni cómo, ni qué significa esto, indudablemente hace más difícil superar la incredulidad. Lo cual si pensamos que: “la etnografía (...) se trata de una obra de la imaginación (...) la responsabilidad de la etnografía o su validación no debe situarse en otro terreno que el de los contadores de historias que las soñaron.” (p.150) Parece especialmente difícil si no imposible⁹⁰. Si creemos además que el hecho básico por el que la antropología debe cambiar es que: “ahora que los antropólogos se hayan cogidos entre la vasta reorganización de las relaciones políticas mundiales y el no menos amplio replanteamiento de

⁹⁰ Así pues, las etnografías son ficciones (construcciones) de contadores de sueños para su público. Habrá que irse acostumbrando.

lo que debe considerarse que es la descripción” (p.151), podemos entender que tiene mucho más que ver con el hecho de las formas del discurso en un contexto cultural que lo mantenga y apoye que con cualquier vestigio o relación que la antropología quiera tener con la verdad. Sin duda tiene relación con los sucesos pero no con todas aquellas ficciones de la metafísica del espíritu como “objetos”, “hechos”, “descripciones”, “inducciones”, “generalizaciones”, “verificación”, “experimento”, “verdad” (p. 146).

Aunque Geertz afirme: “La descripción del modo en que otros viven, que no se presenta ni como cuentos sobre cosas que nunca ocurrieron, ni como informes sobre fenómenos medibles producidos por fuerzas calculables, aún puede inducir a la convicción” (p.151) parece un alegato meramente gratuito pues después de la crítica hecha no se ve cómo se podría lograr tal efecto, salvo que la convicción sea un estado puramente psicológico que tenga que ver con la capacidad de persuasión de un texto.

Lo que debemos hacer es “inscribir un presente, transmitir con palabras, cómo es estar en algún lugar concreto de la cadena vital del mundo” (p.152⁹¹). Franca-mente esto, incluso a nivel del lenguaje que se usa, suena más a broma que a cualquier tipo de saber o actividad seria. Lo “terrible” desde un punto de vista de filosofía de la ciencia –de ontología del conocimiento–, es que a lo que se reduce la mejor parte de la disciplina (del resto ni hablar) es a: “esta capacidad de persuadir a los lectores (en su mayor parte académicos (...)) de que lo que están leyendo es una relación auténtica escrita por alguien personalmente familiarizado con la forma en que la vida actúa en determinado lugar⁹², en determinado tiempo, en el interior de determinado grupo...” (p.153) Ya que la antropología no puede escapar del hecho de que: “toda descripción etnográfica es interesadamente casera, es siempre descripción del descriptor, y no del descrito” (p.154). De hecho no se entiende qué es lo que hay que hacer o qué queda por hacer ya que: “¿qué está pues a su alcance? ¿Qué

⁹¹ Le ha faltado decir del Gran Ciclo de la Vida.

⁹² Nótese como se sustantiviza la vida. Esta ha pasado a ser el sujeto, ya que no nos atrevemos a hablar de sociedades, culturas, historia...

puede considerarse necesario, ahora que los procónsules han desaparecido y la sociomecánica resulta poco plausible? No hay por supuesto una respuesta fácil...” (pp. 156-157).

Lo que queda por hacer, aunque no sepamos como lo vamos a hacer después de todas las destrucciones del discurso científico a las que nos ha sometido Geertz, es nada más y nada menos que: “la ampliación de posibilidades del discurso inteligible entre gentes tan distintas entre sí en lo que hace a intereses, perspectivas, riqueza y poder, pero integradas en un mundo donde, sumidos en una interminable red de conexiones, resulta cada vez más difícil no acabar tropezándose”. (p.157)

“Habiendo surgido algo nuevo tanto “sobre el terreno” como en la “academia” “es algo nuevo lo que debe aparecer en la página escrita” (p.158). Pues ahora vivimos en “el batiburrillo internacional de la cultura posmoderna” (p.145). Esa cosa nueva que debe aparecer es una nueva forma de escribir que tenga en cuenta que los textos son ficta, que en el trabajo de campo no hay nada como hechos y que en el fondo nunca podemos estar libres ni de intereses ni de limitaciones intelectuales sobre nuestra formación y nuestra mentalidad. Por eso “el análisis de cómo consigue sus efectos y cuáles son estos, de la antropología escrita, no puede seguir siendo una cuestión marginal” p.158.

vii) Final: reflexiones a raíz de lo dicho por Geertz

Lo cierto de todo esto es que un antropólogo lo que no hace es escribir etnografías, al menos lo que no hace primeramente o como tarea principal. Lo que hace, independientemente de las dificultades de mostrarlo es precisamente *estar ahí*. Nunca nadie ha pretendido que el hecho de que algún otro haya estado allí es la prueba definitiva de que lo que dice es verdad. Indudablemente los relatos tienen que ser contrastados, y aún con la mejor fe y el mayor puritanismo en reflejar los hechos, siempre habrá cosas que se le escapen al mejor de los observadores posibles. Pero esto no tiene que ver con sesgos culturales insuperables ni cosas por el estilo, fantasmas formados a medida de las modas como martillos para matar a los padres de la disciplina que hacían mejor trabajo de campo que nosotros. Tiene que ver con la

misma estructura de ser humano. ¿Acaso si le preguntamos a dos españoles, o a dos riojanos, sobre cómo es la vida en su ciudad, no digamos ya en España, Europa o el mundo, en este momento darían la misma respuesta? No, por supuesto que no. Y ¿eso implica que mienten? No, desde luego que no. De hecho lo que sería extremadamente sospechoso es que contaran exactamente lo mismo, entonces sí que podríamos decir que se han puesto de acuerdo para dar una versión idéntica de algo, la vida, el mundo, etc. que sabemos que es imposible que dos personas coincidan milimétricamente. ¿Cómo se construye entonces el conocimiento etnográfico? Pues, muy fácil, precisamente acumulando testimonios. Seguramente nuestras dos personas riojanas de nuestro ficticio ejemplo digan muchas cosas de manera semejante (como que viven en España, que en ese país existe un gobierno, etc.) y las podrán argumentar, en tanto que otras cosas no las podrán argumentar, serían opiniones personales, ideas, deseos, esperanzas, frustraciones, desinformaciones, etc.

Indudablemente el antropólogo, como ser humano que es, comparte muchas de las limitaciones de sus informantes, de modo que no basta con que una persona vaya a hacer trabajo de campo a una sociedad en un momento dado para conocerla de una vez y para siempre. Necesitamos que sean muchos antropólogos los que trabajen sobre los temas y del contraste entre todas las obras aprenderemos mucho más que de una pretendida monografía definitiva. Pero esto es algo absolutamente normal y natural que, por ejemplo, en el campo de la historia no crea ninguna angustia imaginaria. ¿Acaso alguien pretende ser un buen conocedor de Grecia, del siglo XIX o del Imperio Romano aduciendo que ha leído tan sólo un libro sobre el tema? Sería ridículo, de hecho los estudiosos de estos temas dedican toda la vida a leer cientos de monografías sobre estos campos, monografías que además tratan aspectos de lo más diverso. Y así debe ser. No todos los antropólogos están igualmente capacitados o son igualmente sensibles para tratar de la religión, las costumbres de la mesa, del lecho, de la estructura social, de las prácticas femeninas de higiene, de la maternidad, la infancia, los mitos, los ritos de paso, etc. de una sociedad dada. Lo cual al mismo tiempo es absolutamente normal. El conocimiento antropológico, como el histórico, es fundamentalmente coral. Es decir, lo construye un montón de gente a lo largo de

un montón de tiempo. Si de reunir los más variados materiales, desde muy diversas perspectivas, pueden inferirse constantes o no, o si por ello nos parece poder ver una tendencia histórica universal o no, o cualquier otra de las preguntas habituales de la filosofía de la historia (y cabría decir de la filosofía de la antropología) es algo que ya se verá, pero de momento lo que tenemos claro es que a pesar de la calidad y la cantidad de las informaciones que aporta por ejemplo la *Crónica verdadera de la conquista de la nueva España* de Bernal Díaz del Castillo, o la *Guerra del Peloponeso* de Tucídides estas no son las únicas cosas que se podrían haber escrito sobre tales temas. Y eso a pesar de que tanto Tucídides como Díaz en sus títulos sólo prometen un repaso militar a un asunto, ¿qué pensaríamos de obras tituladas como *Negara, la religión en Java* (no sabemos en qué momento) *Los argonautas del Pacífico occidental* o *La cultura del Renacimiento en Italia*?

Que un hecho tan simple, tan consabido y con el que llevamos tanto tiempo conviviendo (casi 2.500 años en Occidente) pueda crear estupor realmente sorprende. Sorprende por las pretensiones de discurso que tienen los antropólogos puritanos anglo-norteamericanos pensado que la “verdad social”, como la caricatura del mundo que supone ver los movimientos del cosmos como bolas de billar, va a cumplirse en los textos que escriban sobre culturas que ni siquiera conocieron, como las de los mayas o los hawaianos que asesinaron a Cook. Que la vida es algo en lo que estamos inmersos y que, por tanto, no puede verse desde fuera, como objeto, y describirse tal cual es en su conjunto, es algo que el más descuidado lector de Spinoza o ya de Platón pudo deducir, pero que al parecer se les escapó a la tradición anglosajona exagerada que estos posmodernos representan. El hacer de una dificultad una imposibilidad puede estar muy bien como recurso retórico si queremos negar el trabajo de otros pero desde luego nos lleva a las actitudes que han proliferado entre los antropólogos posmodernos: el abandono del trabajo de campo (James Clifford), el diario personal, que a nadie interesa, (Rabinow), la angustiosa confesión de todos los “malos” sentimientos del autor intentando conjurarlos como si de psicoterapia se tratase (Rosaldo) o la simple destrucción de la disciplina (Crapanzano). Como siempre es mucho más sencillo destruir que crear.

Pero además es que no es cierto que lo que hacen los antropólogos, al menos todo lo que hacen, sea escribir libros. Un antropólogo toma notas, dibujos, fotografías, habla con la gente, aprende, se transforma, enseña, introduce ciertas novedades en el mundo de los otros, comprende cosas que antes no comprendía, aprende una lengua que le era desconocida, intercambia opiniones e ideas que les permiten a ambos interlocutores cambiar su mentalidad y refinar su comprensión del otro y de sí mismos, etc. Es decir que el trabajo del antropólogo es también una búsqueda personal y un encuentro entre él y sus estudiados por el que se comprenden muchas cosas que antes no se entendían o ni siquiera se había pensado en ellas. El antropólogo tiene una edad concreta, unos intereses en su vida, etc. y su trabajo le permite reflexionar sobre todo ello. Si un antropólogo no viene de su trabajo de campo con una sensibilidad especial hacia ciertas cuestiones que difícilmente podría haber estudiado encerrado en su biblioteca de París nos parecerá que no ha acabado haciendo bien su trabajo.

Ese es el gran valor del trabajo de campo y por lo que un nombre como el Malinowski siempre será citado en la disciplina al mismo tiempo que el de Frazer parece hundirse cada vez más en el oprobio. Olvidar todo esto y pensar que los sometidos de la Tierra tienen la misma capacidad de hablar por sí mismos que tiene el antropólogo de las naciones ricas que publica en Harvard University Press, etc., es creerse un cuento de viejas. La antropología debería renunciar a su pretensión de decirnos cómo la gente debe vivir, pero no a su pretensión de describirnos cómo efectivamente viven, al menos dentro de lo que los investigados estén dispuestos a mostrar.

Si no entendemos esto, no tenemos claro es para que sirven las ciencias sociales. ¿Permitimos que otras ciencias sociales, y sobretodo duras, sigan trabajando sin escrúpulos de conciencia aunque son mucho más invasivas con la intimidad humana y su libertad que la antropología o la propia etnografía? Si los antropólogos quieren denunciar cosas harían bien en cargar contra la sociología, la política, las encuestas, la publicidad, la OMC, la OMS, los psicólogos conductistas o el sistema educativo de los países del tercer y del primer mundo, que son instituciones infinitamente más

intromisorias y dictatoriales con el “decir por los otros” que el pequeñísimo papel del antropólogo.

El hecho de que éstos hayan desviado su sentimiento de culpa por pertenecer a este mundo, que sostiene todas estas instituciones de las que hablábamos, hacia su trabajo de campo no sólo es una mala estrategia para acabar con las sumisiones al poder foráneo, sino una actitud bastante cobarde. Es haber equivocado completamente el enemigo. Sin duda intuimos que la respuesta que los antropólogos darán a estas cuestiones que suscitamos será la habitual en el mundo académico hoy día, acusarnos de no haber entendido nada. (Posiblemente por haber entendido demasiado bien qué es lo que se hace, y qué lo que se está dejando de hacer). Sin duda, también, los medios de comunicación y los viajes están reduciendo el papel del antropólogo como descriptor de otras sociedades, ya que hay muchas otras formas de acceder al conocimiento de esos otros que simplemente los libros de algún oscuro viajero decimonónico. Pero que existan y que en efecto compitan con la antropología en la proyección de imágenes y representaciones del “otro” no quiere decir que la antropología profesional ya no tenga lugar. Pues estos antropólogos lo que hacen es precisamente refinar esos análisis, quizás breves, de otros acercamientos, dedicando al estudio de la misma materia mucho esfuerzo, trabajo y erudición. Se trata de algo tan intelectualmente simple como materialmente complejo, nada más.

Volviendo al texto de Geertz, su tesis final es que, como lo importante es tratar de conseguir que nos crean –que nosotros hemos estado allí–, hemos de prestar mucha más atención a las formas del discurso –cómo los antropólogos logran ese efecto– que a otras cosas. Incluso que a cualquier otra cosa, como acabaría pensando James Clifford, quizás el discípulo más cercano a Geertz y que críticas menos duras vierte sobre el maestro. De hecho, James Clifford renunció a hacer etnografías, puesto que piensa que el nuevo trabajo del antropólogo es el de lector de textos (ya que como enseñó Ricoeur en su día, todo son textos o susceptible de interpretarse como tal). Por tanto ¿qué más da que esos textos sean los escritos por nuestros compañeros de despacho u objetos arqueológicos extraídos tras excavar a Stonehenge? Ambos no son sino textos. Cada antropólogo tendrá ahora que hacer su elección.

4. LOS USOS DE LA DIVERSIDAD

Los usos de la diversidad no es ciertamente un libro, sino una recopilación de artículos que se han hecho de trabajos de Geertz con el fin de editarlos en español. Pero la ventaja, para nosotros, es que recoge tres artículos muy importantes de Geertz, a saber:

Pensar en cuanto acto moral

Los usos de la diversidad (artículo que da nombre a la recopilación) y

Anti-antirrelativismo

Los tres artículos tienen evidentemente un valor desigual: de los tres el mejor es el tercero donde Geertz, fiel a su estilo, no propone soluciones a ninguno de los problemas que se plantea, pero al menos se plantea muchas e importantes cuestiones. Quizás, el primero es el menor de los tres y el segundo, aunque ha sido muy discutido en los EEUU, y su impacto ha sido notable, la verdad es que a nuestro juicio no aporta grandes cosas.

i) Pensar en cuanto acto moral

En el primero de los artículos lo que Geertz plantea es que pensar (como un intelectual profesional, se entiende, hacer teoría y qué tipo de teoría) lejos de ser una actividad monacal, cerrada y sin transcendencia pública supone una actividad con un gran impacto transformador en nuestro mundo. Por tanto hemos de pensar con cuidado y argumentar con más cuidado si cabe. Por eso está hecha con cabeza la selección de los artículos por parte del editor porque en los dos siguientes artículos Geertz va a defender algunas posturas que sin duda piensa que van a tener relevancia pública.

A pesar de ello hay que hacer notar que las fechas de los tres artículos son muy distintas lo cual creemos que nos permite afirmar que, a diferencia de otros autores, no hay un primer y un segundo o tercer Geertz, sino que en general encontramos un hilo conductor bastante claro en su obra a lo largo del tiempo. Estos hilos conductores, que son las ideas que queremos explicar en este trabajo, se van desarrollando conforme Geertz maduraba, aprendía y estudiaba, pero en general son

más bien desarrollos de algunos puntos de partida establecidos por lo menos desde su época de Chicago hasta el final. El primero de los tres artículos lo escribió Geertz en 1968, el segundo en 1986 y el tercero en 1984 por tanto 18 años median entre el primero y el más tardío pero esto no es óbice para que, aunque las preguntas cambien con las circunstancias, el interés que las motive sea básicamente el mismo.

Como ejemplo del afán de Geertz, del que ya hemos hablado, de citar a filósofos, mostrar que los lee y usarlos como argumento de autoridad tenemos aquí otra buena prueba. Si en *El antropólogo como autor* usaba a Kenneth Burke como supuesta base epistemológica sobre la que apoyarse, ahora se trata de construir sobre la obra de otro de los principales filósofos del siglo XX en los EEUU, John Dewey. La verdad es que, como en el caso de Burke, a la hora de la verdad no es que cite mucho sus obras o sus argumentos pero Geertz comienza la exposición siempre citando a una gran autoridad filosófica que según él respalda su postura o al menos de cuya lectura él ha inferido sus ideas.

En el caso de “Pensar como acto moral” Geertz afirma que la investigación científica es una variedad de la experiencia moral, porque sin duda está destinada a unos fines, regida por una ética (o falta de ella, lo cual ya sería una postura ética) y tiene luego una repercusión social en forma de conocimiento disponible y por tanto factible como praxis sobre el mundo. Sea de manera tecnológica (la derivación del conocimiento en ciencias como la física o la medicina) o sea en la capacidad de generar orden u órdenes sobre el mundo (como la derivación de ciencias como el derecho o, diría Geertz, la antropología). Aunque Geertz no lo cite, al lector atento no se le escapa el tema que está tratando Geertz y la fecha en la que estamos. Recordemos que, en 1967, se había publicado el famoso *Diario de Campo* de Malinowski. Tan sólo un año después Geertz escribe el artículo que nos ocupa. Toda la discusión que se montó luego a raíz del seminario de Santa Fe del 84, de los posmodernos y sus complejos a la hora de hacer trabajo de campo, en cierta manera estaba implícita en el hecho de tomarse, incluso el pensar –no digamos ya el hacer etnografía–, como una actividad al menos “potencialmente peligrosa”. Dos cosas queremos hacer notar sobre el hecho: primero que Geertz no cita a Malinowski y en cambio parece prefi-

gurar trabajos posteriores como los de Latour sobre qué es lo que hacen los científicos en sus laboratorios. (O incluso qué es lo que hacen los científicos sociales cuando, como en el caso de Geertz, le llamaban para asesorar a países del tercer mundo sobre la reforma agraria u otras cuestiones semejantes). Y segundo la rapidez con la que responde precisamente a este desafío de la publicación del Diario, tan sólo un año antes, como si previera lo que iba a suceder. Indudablemente Geertz no tiene en mente sólo a Malinowski y a su diario, sino los primeros conatos de la inteligencia artificial, las primeras repercusiones dentro del gran público del descubrimiento de la estructura en doble hélice del ADN (hecho en el año 1954 por Watson y Crik) y los efectos “terribles o maravillosos” (...) “que el estudio sistemático del hombre ha tenido, está teniendo o va a tener antes de lo que nos pensamos” p. 40, etc.

Sí nos gustaría poner de relieve un hecho curioso. En principio no va a ser una persona tan cercana al relativismo cultural como Geertz quien parezca que vaya a hablar de objetividad y posiblemente si le preguntáramos nos respondería que no existe tal cosa como lo objetivo. Pero en cambio cuando está hablando de un problema concreto, que él cree evidente en los países subdesarrollados⁹³, usa una expresión de lo más curiosa; dice a raíz de una discusión sobre la reforma agraria en los nuevos Estados que “esto” es un aspecto “inquebrantablemente objetivo”. Queremos poner de relieve este doble rasero moral en un artículo que precisamente se llama “Pensar en cuanto acto moral” porque es una característica típica de las ciencias sociales contemporáneas y en general de la posmodernidad. Pretender que no hay objetividad en juicios y valores y reintroducirla cuando se quiere imponer un punto de vista. No es un tanto una crítica a Geertz como una crítica a la gran confusión en la que vivimos. Como si los valores, las ideas o los juicios fueran menos reales que las patatas, las vacas o los relojes, y en contra por cierto de lo que él mismo había enseñado siempre, nos encontramos a un Geertz y a un mundo (el occidental) que sólo habla de objetividad cuando se encuentra con materia que contar. O al menos eso pretende porque luego se hacen pasar juicios de valor u opiniones bajo el

⁹³ El problema agrario.

epígrafe de “inquebrantablemente objetivo”. Es un realismo tosco, muy tosco y pacato el que actúa aquí.

Después de tanto hablar de la realidad de lo simbólico, resulta que sólo admitimos como objetivo aquello que a nosotros nos interesa hacer pasar como tal o las evidencias de ciencias más poderosas que las nuestras a las que miramos con temor, el temor reverencial que crea en el hombre de letras la presencia de los números y las ecuaciones. Fascinado por la sirena, ni siquiera Geertz se resiste a usar la vieja palabra: el problema agrario en los nuevos países (que es como entonces se llamaba a los países que en breve se llamarían “el Tercer Mundo”) es un problema “inquebrantablemente objetivo”.

Para observar como Geertz tiene en mente el caso Malinowski, llamémoslo así, nada mejor que escrutar las expresiones que de repente se le escapan a Geertz hablando de las dificultades morales que se encuentra el investigador de campo, el etnógrafo:

“¿Pues si el antropólogo es en gran medida ciertamente irrelevante por lo que al destino de sus informantes respecta y si se rige por intereses que, salvo en los casos más tangenciales, no coinciden con los de éstos, ¿en que se basa que tenga derecho a esperar que ellos lo acepten y lo ayuden?” (p. 53) Los ecos de la burla malinowskiana suenan aquí con fuerza. O “todas las racionalizaciones familiares que tienen que ver con la ciencia, el progreso, la filantropía, la ilustración y la desinteresada pureza de la dedicación suenan falsas”.

Desde luego Geertz es tan ambiguo a veces que cuesta expresar qué tiene él en mente a parte de tratar de hacer componendas imposibles, por ejemplo cuando para resumir todo el conflicto moral que se encuentra el etnógrafo (por su situación de privilegiado en un entorno desfavorecido) nos dice esto: “El trabajo de campo es todo él una experiencia educativa. Lo que resulta difícil es decidir qué se ha aprendido” (p.58). Curioso cuando menos. Al final Geertz nos aporta su visión de lo que es la antropología y en general las ciencias sociales (que él cita en singular) dice Geertz: “lo cierto es que la ciencia social no es ni un ataque por la espalda a nuestra cultura ni el medio para su rescate final; es simplemente parte de esa cultura” (p.59).

“La cuestión central que debe plantearse es qué nos dice acerca de los valores según los cuales nosotros –todos nosotros– de hecho vivimos.” (idem) De hecho Geertz en este momento aun no propone la estrategia que luego se llamara la del “observador situado”, sino que está lejos de esto aún, se mueve en el plano de que es conseguible una cierta objetividad, entendida como desapego del subjetivismo y moralismo gracias a un trabajo constante y al estar vigilante con esta tendencia. Entre los dos polos opuestos de científicos sin corazón o cándidos cruzadores de fronteras se encuentra la opción de presentarse como una persona consciente de las tensiones y contradicciones de vivir entre intereses y trabajar por ellos, al mismo tiempo que no deja que esos intereses modifiquen aquello que ve, o al menos trata de que esto ocurra en la menor medida posible. Sin duda como el propio Geertz escribe en este artículo, aunque no lo llega a decir explícitamente, para el trabajo de campo no hay reglas objetivas que garanticen el éxito ni un modelo de segregación científico-investigado que nos permita alcanzar la objetividad⁹⁴. Lo que hay es un trabajo continuo en que ambos incluyen su vida, que es en gran medida lo que está en juego, al tiempo que intentan aprender (especialmente el antropólogo, se supone) algo relevante sobre el otro. Y cuanto más mejor. Pero uno no deja nunca de ser quien es, para pasar a ser un nativo o una cámara de fotos, sino que siempre sigue siendo aquel que salió de Chicago dispuesto a estudiar a los balineses. Lo cual no es lo mismo que simplemente permanecer en Chicago, porque supone un interés y una apertura hacia otras culturas que el etnocéntrico prejuicio de un colega que se quedara en la ciudad americana no habría superado.

De todos modos sí que nos gustaría contar una historia que cuenta Geertz en este artículo suyo para tratar de exponer nuestra propia posición al respecto porque es un punto muy determinante de la antropología. Para resumir, Geertz, cuenta el siguiente relato: Uno de sus informantes más capaces, un joven javanés al que gustaba escribir novelas y obras de teatro, le pide un buen día la máquina de escribir a Geertz. Éste se la presta y al rato, cuando el joven ha acabado se la devuelve. Así

⁹⁴ Constituye lo que los griegos llamarían un *ars*.

ocurre varios días, mientras, el joven sigue colaborando activamente con Geertz, informándole de todas las cosas que éste quería saber. Hasta ahí todo iba bien. Un buen día Geertz le pide la máquina de escribir y éste le dice que la está usando (todo esto a través de un intermediario que es el hermano pequeño del escritor). Geertz le dice que por supuesto que esperará y que siente si le ha ofendido su petición. Inmediatamente con su orgullo herido, el joven javanés manda a su hermano pequeño a la casa de Geertz con la máquina diciendo que por supuesto se la devuelve al instante. Geertz se siente frustrado porque se da cuenta de que le ha ofendido realmente y ha metido la pata y hace esfuerzos por dejarle la máquina otra vez y tratar de reducir el conflicto a un malentendido. Pero a más esfuerzos de Geertz, mayor defensa por parte del escritor, que deja de ver e incluso de saludar a Geertz. Por supuesto, éste pierde a su informante y todo lo que obtenía de él. Sobre esta anécdota, que el propio Geertz reconoce que no pasa del grado de anécdota, nuestro autor empieza a disertar sobre el hecho de descodificar signos y símbolos adecuadamente.

La verdad es que desde nuestro punto de vista es una exageración en toda regla. Y lo es porque estos mismos conflictos que Geertz explica por una ruptura del pacto tácito entre ambos, roto por la aparente toma de posición de Geertz como un superior (—"yo tengo la máquina y dispongo de ella cuando necesito porque es mía y por tanto no respeto tu gran talento como escritor que es por lo menos tan grande como el mío como etnógrafo"—) y la consideración correspondiente del otro como un inferior, podrían muy bien haberle acaecido con sus vecinos. Si la antropología es la ciencia del hombre y no de las culturas, si al fin de cuentas lo importante son Pedro, Marta, Juan o María, tenemos que darnos cuenta de que muchas de las cosas que los antropólogos describen como hechos culturales de otra cultura, posiblemente no son mucho más que "caprichos" personales de los distintos informantes que nos hablan. Las culturas no son tan dictatoriales como nos quieren hacer creer sus teóricos (al menos no todas, al menos no siempre) y la variedad específica de cada individuo existe en todas las culturas (previsiblemente). Muchas de las dificultades del supuesto entendimiento en el trabajo de campo o intercultural, no son tales, sino que tienen que ver más bien, y avanzaríamos más dándonos cuenta de que son, tan sólo

las dificultades inherentes a la comunicación humana. En EEUU y en Polinesia. Entre hermanos, padres, amigos, vecinos o cualquiera que venga de dónde venga y podamos cruzarnos por nuestras vidas. Por supuesto las diferencias culturales existen y son de mucha importancia, pero no le achaquemos al hecho de tener culturas distintas cosas tan absurdas como no poder entrar en la mente del otro o en la comprensión total y auténtica del otro melanesio o bantú, como si pudiéramos hacer eso mismo con las personas más cercanas a nosotros.

Creemos que el nivel de ansiedad sobre la objetividad, las dificultades de la comunicación cultural y los conflictos de civilizaciones, se rebajarían mucho simplemente admitiendo estos sencillos hechos. Que los individuos son todos completos, no por una parte el individuo y por otra su cultura y al mismo tiempo la cultura, por no ser algo que esté ahí fuera, sin los individuos, es tan flexible como individuos enseñados a vivir en ella y eso supone mucha variabilidad. Es más, la vida y la reflexión individual están expandiendo las fronteras de las formas de vida de una cultura y por tanto transformándola, permanentemente, por eso, entre otras cosas, no hay culturas eternas e inmutables. Todo ello, ver las cosas desde este punto de vista, creemos que contribuye a que no pensemos en esquemas rígidos de incompreensión simplemente porque hemos tenido un desencuentro con nuestro informante o porque tal melodía que nosotros detestamos le encante al trobriandés de turno. Como si todos nosotros no detestáramos ciertas músicas de nuestra cultura o nunca tuviéramos desencuentros y opiniones frontalmente opuestas con nuestros hermanos o parejas.

ii) Los usos de la diversidad

El segundo de los artículos de Geertz *Los usos de la diversidad*, es bastante parecido en sus temas y preguntas al anterior a pesar de los años que median entre la escritura de uno y del otro. Esta vez no se trata de ir al extranjero, a Java, a buscar al Otro, sino que se da cuenta de que el Otro está en nuestras sociedades. Entendido esto de nuestras sociedades como la sociedad occidental que ha creado la antropología como un saber propio (recuerden ustedes de que para Geertz la antropología era una parte más de nuestra cultura y no un retazo de verdad escrito) y en general como un

aumento de la variabilidad y movilidad de las poblaciones en todos los Estados del mundo. La estrategia de Geertz es doble, por un lado empieza diciendo que la diversidad se está difuminando, casi desapareciendo. Ya no hay trobriandeses, ni balineses, ni hititas, al menos no como los de antes. “La variedad se está difuminando rápidamente para convertirse cada vez en un más pálido, y reducido, espectro” (p. 68).

Rápidamente pasa a sostener una idea, que quizás podamos decir que ha tomado de Rorty, al menos en parte, pero que dicha algunas décadas antes habría causado consternación en la comunidad de antropólogos; dice Geertz: el etnocentrismo no sólo no es algo malo en sí mismo, sino que, al menos en la medida de que no se nos vaya de las manos, es más bien una buena cosa. (p.70⁹⁵) Hay que tener en cuenta de que este alegato extraño en labios de un antropólogo lo está tomando Geertz, directamente, de Lévi-Strauss, autor con el que hemos visto que tiene un diálogo relativamente fecundo en muchas obras, y que pronunciaba las palabras que Geertz está parafraseando en un discurso en la UNESCO⁹⁶. Bien, después de plantear esta situación, los antropólogos de hoy en día, al menos una parte de ellos, están notando que no se puede ser tan abiertos culturalmente como se pretendió en otros tiempos, a riesgo de perder y de hacer perder a otras culturas su identidad en un marasmo confuso de sentimientos, elecciones y valores morales. Geertz va a ensayar su solución en la doble discusión con Lévi-Strauss y Rorty. (La diferencia entre ambos estaría en que Lévi-Strauss piensa que al menos cierto grado de comunicación cultural puede ser valioso pero que más allá de ciertos límites esto se vuelve peligroso para las dos o más culturas en contacto, mientras que Rorty vendría a glorificar nuestra propia historia, algo así como “cada uno según su modo y no intentemos molestar a los demás. Estemos orgullosos de quienes somos, porque de hecho así somos, y tratemos de entendernos en la medida de lo posible con los otros desde nuestra posición”⁹⁷).

⁹⁵ Del libro en su conjunto, no del artículo que no llega a tal extensión.

⁹⁶ Publicado posteriormente como *Race et histoire*, Paris, Gallimard, 1952.

⁹⁷ No tenemos la intención de hacer aquí una crítica a Rorty, que no es nuestro trabajo, pero esta forma de pensar nos parece indigna de alguien que pueda ser llamado sabio o filósofo. Y

Afortunadamente, aunque con ciertas pausas que no deben dejar de ser notadas, Geertz reacciona ante Rorty, al que ha dicho que se siente más cercano que a Lévi-Strauss: “Yo me confieso mucho más cerca del confuso populismo de Rorty que del quisquilloso mandarínismo de Lévi-Strauss –tal cosa no sea más que mi propio sesgo cultural–”⁹⁸. (p.76) Pero a pesar de tal afirmación, prosigue: “Lo enojoso del etnocentrismo es que nos impide descubrir qué tipo de punto de vista (...) mantenemos respecto del mundo; qué clase de murciélago somos realmente”. (p.77) Desde nuestro punto de vista lo enojoso de todo esto es que alguien use este tipo de lenguaje cuando se supone que lo que está diciendo es algo serio, pretende que sea ciencia y se le reconozca por ello. El etnocentrismo puede hacernos murciélagos o ballenas pero desde luego no podemos movernos en un mundo carente de valores. Cómo eso lo sabemos, todo el asunto queda reducido a qué clase de valores adquiriremos y con cuales nos moveremos. El error, el que cometen Rorty, Geertz y tantos otros, es pensar que los valores son como las galletas, que van en cajas, que o los tomas todos o los dejamos todos y que una vez admitidos se excluirían los unos a los otros. Lejos de eso, la vida humana es una negociación continua entre valores, perspectivas y juicios, en la que aprendemos y refinamos nuestras concepciones, mejoramos nuestras virtudes, nos ilustramos moralmente o nos degradamos. Hay valores, y esta una de las principales tesis que defendemos en este trabajo, que independientemente de dónde hayan tenido su origen, en Roma, Jerusalén, Atenas o a orillas del Ganges, son valores que nos mejoran, nos humanizan a todos. Indudablemente, esto sólo puede decirse desde una determinada escala moral, escala moral que hemos construido sobre la experiencia de estos valores y de sus contravalores. No se trata de ser etnocentrista o no, pues en todas las cuestiones que no supongan valores morales superiores (bien, verdad, respeto, honestidad, justicia, honradez) el mundo puede ir cambiando tanto como un fractal, se trata de tener claro que si hay

desde luego un buen ejemplo de barbarie moral. Véase para una crítica profunda de estos planteamientos: José Antonio García Lorente, *La propuesta metafísica de Richard Rorty*, tesis de la Universidad de Murcia, Murcia, 2010

⁹⁸ La verdad es que cuesta comprender como alguien puede describir las propuestas de Richard Rorty como “confuso populismo” pero Geertz sabrá.

algo que defender por parte de todos con uñas y dientes son esos valores precisamente, aquellos en cuya falta reconocemos fácilmente a los bárbaros.

¿Qué piensa Clifford Geertz de todo esto? Pues desde luego algo bastante distinto. Él pretende que obscurecer los hiatos y las asimetrías relegándolos al ámbito de la reprimible o ignorable diferencia, a la mera desemejanza, que es lo que el etnocentrismo hace y está llamado a hacer, es apartarnos de tal conocimiento y de esta posibilidad: “La posibilidad de cambiar nuestra mentalidad de forma amplia y genuina⁹⁹”. Aquí, la pregunta que le viene a cualquiera rápidamente a la mente es ¿por qué habría que cambiar nuestra mentalidad? ¿Hasta dónde? ¿Hasta cuándo? Una vez cambiada (no sabemos si por síntesis, por reafirmación de alguna postura o creación de otras nuevas) eliminada esa variedad cultural que él mismo empezó diagnosticando como menguante en nuestro mundo ¿qué haremos? ¿Nos quedaremos ya en una cultura nueva? ¿Será eso suficiente, será mejor que el estado actual? ¿Será sustancialmente diferente? Francamente, no creemos que sea muy racional pensar que el intercambio por el intercambio es positivo o negativo, sino que dependerá de qué y cómo se intercambie. En el fondo lo que Geertz está planteando es algo relativamente simple: si bien como antropólogos vemos claramente que la diversidad del mundo se está reduciendo y que ya no hay otros tan claramente identificables como antes, al mismo tiempo¹⁰⁰, nos damos cuenta que la fractura moral que suponía el otro anteriormente ya no la podemos desplazar al hecho de que sean otros o de que habiten en lejanos países, sino que son nuestros conciudadanos, compañeros, vecinos, etc. Por tanto los antiguos consensos morales que se daban en las sociedades occidentales y que tan cómodos nos habían permitido estar con nosotros mismos están quebrados porque no hay una línea detrás de la que retirarse, algún lugar detrás del que resguardarnos. Vivimos en sociedades hiperplurales donde tenemos que lidiar cada día con la alteridad moral al menos en algún grado. Esto, que es sin duda

⁹⁹ Al fin de cuentas éste era el programa de Ruth Benedict y de Margaret Mead, y Geertz como alumno aplicado lo recoge.

¹⁰⁰ Porque convivimos en un mundo profundamente mezclado, donde gentes de todas las culturas y procedencias viven en el mismo espacio.

verdad, era históricamente fácilmente predecible en el mundo post Segunda Guerra Mundial. Pero lo cierto es, que no se ha hecho evidente hasta que tuvimos el “conflicto” encima. La propuesta de Geertz es que, por raro que pueda parecernos que haya hombres convencidos de que descienden de ualabis¹⁰¹ o de que una mirada puede matar, lo que no debemos hacer es acomodarnos en nuestras respuestas culturales, no podemos recrearnos en nuestro mundo de valores o intentar reducir los de los otros a extrañezas en las que no entrar¹⁰² (p.83). Lo que necesitamos “imaginar la diferencia (lo que por supuesto no quiere decir inventársela, sino hacerla evidente) sigue siendo una ciencia de la que todos necesitamos” (p. 89).

La verdad es que el valor de las últimas páginas de este artículo de Geertz, que son importantes sobre todo porque están escritas en un momento en que quizás las cosas no eran tan evidentes en este sentido como puedan serlo hoy en día, palidece frente al ritmo y la forma en que están escritas. Las últimas páginas de este escrito son una auténtica virguería literaria con un ritmo explosivo que no deja de crecer según nos va poniendo ejemplos de mezcolanza cultural y estrategias para superarlos. La velocidad de la propia lectura se hace trepidante mientras recorre el gran problema de nuestro mundo, que es la base para la gestión de todos los otros problemas, como dice él mismo, desde la contención del peligro nuclear hasta el reparto de recursos en el mundo. Esa es la gran falla que provoca que cada uno estemos más dispuestos a defender nuestros valores en un mundo cambiante donde convivimos con la alteridad y donde no hay centros de poder o de identificación suficientemente poderosos para marcarle un rumbo al mundo, al mismo tiempo que una tolerancia bobalicona no mejora las cosas¹⁰³. Frente a la alteridad, tolerancia, no es una respuesta válida para organizar los puntos de desencuentros entre unos y otros, sobre

¹⁰¹ Hay otros que aseguran que descendemos de los simios...

¹⁰² Dicho de otro modo no hay propiamente ilustración o conocimiento transcultural, hemos de lidiar con estos hechos tan raros como la brujería o el neopaganismo porque están simplemente ahí.

¹⁰³ Este es el mismo problema que el famoso politólogo Samuel Huntington trató en dos libros ya clásicos: *El choque de civilizaciones y ¿Quiénes somos?* pero en este caso desde una perspectiva diametralmente opuesta.

todo cuando las cuestiones son de la mayor importancia. Pero indudablemente es fundamental el conocimiento y la antropología para lidiar con todos estos problemas. No nos resistimos a exponer aquí el texto de Geertz porque explica mucho mejor de lo que nosotros podríamos hacer lo que quiere decir:

“Es aquí, en el fortalecimiento del poder de nuestra imaginación para captar lo que hay frente a nosotros, donde residen los usos y el estudio de la diversidad (es decir de la etnografía y la antropología). (...) Si deseamos ser capaces de juzgar competentemente, como por supuesto debemos, necesitamos llegar a ser también capaces de ver competentemente. Y para ello simplemente no basta con lo que ya hemos visto –los interiores de nuestros vagones; los esplendentes ejemplos históricos de nuestras naciones, nuestras iglesias y nuestros movimientos– pese a lo pregante que pueda ser lo uno y lo deslumbrante que pueda ser lo otro” (p.92).

Pero este texto revela menos de lo que parece. Indudablemente el conocimiento es una pieza fundamental para poder lidiar con estas dificultades, pero no acaba ahí el problema. Una vez que conozcamos las diferencias con las que tratar, ¿qué haremos? Tendremos que resolverlas de algún modo. No basta con gritar: ¡tolerancia! Y ya que todo intento de cambiar los puntos de vista fuera de nuestra cultura es alguna forma de violencia simbólica (Paul Rabinow *dixit*), ¿qué podemos hacer? Una vez entendido que hay gentes que piensan que toda religión es una patraña autosugestiva, ¿qué puede hacer el creyente con esa persona sin entrar en conflicto por intereses relativos a la fe? ¿Qué hacer con la sharia en los espacios legales públicos? ¿Puede haber leyes privadas? ¿Cómo llevar a juicio a una persona que está convencida de que él o ella ha matado a otro a través de la magia negra? ¿Qué decir de personajes que creen que sólo es cierto y real lo que la ciencia describe? ¿Estamos capacitados para hacer una transfusión de sangre para salvar la vida de alguien que opina que así se corromperá su alma? ¿Podemos sedar a un enfermo terminal aun cuando este no nos lo haya pedido o prefiera prepararse pararse para el último trance de alguna otra forma? Etc., etc., etc.

iii) Anti-Antirrelativismo

Este artículo, ha de ser entendido dentro de la polémica de fondo que hubo (y aún permanece) en los EEUU sobre los derechos de las minorías y los usos políticos de lo público. Sólo desde la perspectiva de un mundo que está cuestionándose profundamente su identidad, que se ve envuelto en un constante negociar de valores, aparentemente, al menos, opuestos, se entiende bien la urgencia de esta reflexión. Reflexiones como las que Geertz, Rorty, Fukuyama o el mismo Charles Taylor hacían en aquel momento, eran, y son, luchas por definir los lugares públicos de lo que es ser ciudadano e incluso ser un buen ciudadano. Ahora que los conflictos culturales recorren occidente con cierta frecuencia y desde Chechenia a California las minorías parecen tornarse más mayoritarias, más conscientes de su identidad o quizás más reivindicativas, no es fácil saber quién tiene derecho a qué y en calidad de qué. No es fácil pero es urgente. Desde el acceso a la sanidad, hasta el tipo de políticas públicas, la segregación escolar por motivos de sexo o calidad académica, etc. estos conflictos trazan barreras mucho más complejas, interesantes y desafiantes que los viejos lindes contruidos sobre las razas o las religiones. El conflicto entre identidades colectivas y libertades personales, entre universalismo legal y discriminación positiva, o entre quién debe decidir sobre personas que no pueden decidir (tema este que en sí mismo es controvertido) se ha tornado acuciante. Y se ha tornado acuciante porque comprende la necesidad de políticas públicas, gastos ingentes de dinero, ética de la investigación, la praxis médica o escolar, y la evidencia de que sigue habiendo millones de seres humanos excluidos de las más mínimas condiciones de dignidad económica y moral. El problema es, que ya no son confinables en países lejanos los raros, los pobres, los marginados o los budistas (por poner ejemplos caricaturescos), sino que son actores –algunos piensan que de primer orden– en el mundo en el que vivimos. Esta presencia que siempre fue acuciante para ellos mismos (para los pobres salir de su miseria, para los vencidos escapar de su derrota, etc.) se ha vuelto ahora acuciante para las clases medias de las naciones ricas del mundo. Se deba esto a la inmigración general, a la globalización, a la emergencia de nuevas superpotencias, a la pérdida de poder económico entre las clases medias del primer

mundo (lo que Chomsky llama la tercermundialización del primer mundo) etc., lo cierto es que viene ocurriendo hace ya unas cuantas décadas. Nos lo tomemos como el encuentro mundial del que saldrá dentro de un tiempo una única humanidad unida y más fuerte, con valores mejores y más depurados fruto del encuentro de todas las sensibilidades o como la terrible hora de los nuevos bárbaros que vienen a arrasar una vez más con la cultura y Occidente, lo cierto es que hay que pensar el asunto. Los panegiristas del encuentro mundial y la tolerancia universal suelen estar demasiado cálidos en el “haga cada uno según su modo” mientras que los que ven a los bárbaros abalanzarse sobre una civilización en decadencia (como Huntington del que hablábamos antes o Wittfogel) suelen apelar a nuestros valores y a formas de orden que en este momento o no existen ya o están bajo mucha presión para dejar de existir.

Geertz va a tratar de plantear la cuestión desde otro punto de vista. Como no puede, o no quiere, argumentar en contra o favor del etnocentrismo o el relativismo lo que va a hacer es argumentar en contra de un antimovimiento. En este caso del antirrelativismo. Es decir, como los neocon y sus *think tanks* han cargado de manera furibunda contra el relativismo yo, Geertz, voy a escribir contra el antirrelativismo. Y así lo hace. Geertz parte de una constatación que no se puede negar y es que hay cierto miedo en la intelectualidad (y nosotros diríamos que más allá de ella) respecto de los males que nos puede traer el relativismo. Lo que Geertz va a explicarnos es que esos males no son verdaderos o en todo caso no pueden ni deben derivarse del relativismo cultural. Al fin de cuentas si un antropólogo no tiene algo de relativista cultural, algo pasa, puesto que hay que ser muy insensible como para no aceptar que nada de lo que estamos estudiando en otra sociedad sea mejor, más hermoso, más valioso o más humano que su equivalente en la nuestra (sobre todo viendo como está Occidente hoy día).

El problema de estos debates, eternos, sobre quiénes somos, quiénes son los otros, cómo debemos de ser o hacia donde ir, es que están siempre contaminados de expresiones maximalistas (nosotros no pretendemos ser una excepción). Geertz le hace decir al antirrelativismo cosas que probablemente nunca ha dicho, del mismo

modo que el relativismo le hace a sus adversarios esto mismo. No hay duda de que el siglo XX ha sido un siglo profundamente inmoral desde los estándares que la Modernidad se impuso a sí misma. Sea por el colonialismo, por el auge de los fascismos, de los totalitarismos y semejantes, o porque el mundo a lo largo del siglo XX ha estado a punto de ser destruido por la guerra nuclear al menos en un par de ocasiones, lo cierto es que no estamos a gusto con él. Que millones y más millones de seres humanos hayan sido aniquilados por el régimen nazi, el comunista soviético, el maoísta, el régimen cubano, la dictadura franquista en España, primera y segunda Guerra Mundiales, crisis de los misiles en Cuba, guerra en Corea, de Vietnam, lanzamiento de bombas atómicas sobre Japón, guerras salvajes de conquista de Asia por parte del mismo Japón, etc. , pobreza corrupción en los países árabes, y asesinatos políticos de manera inveterada en Latinoamérica... sugiere un panorama suficientemente asolador como para pensar qué diantres ha pasado en el siglo XX.

Los cientos de millones de seres humanos que han sufrido y han muerto de hambre en este siglo pasado en África o la India, la falta de derechos humanos básicos en multitud de países de África y Asia, que echaron durante mucho tiempo de todos sus males la culpa a occidente (que su parte tuvo sin duda en ellos) etc. hace que el panorama de un orden moral esté más que destruido. Como todos estamos de acuerdo en refutar y rechazar todos estos males y jinetes del Apocalipsis: ¿qué hacemos? ¿Cómo lidiamos con estos problemas?

Uno de los puntos clave por los que hay que entender que el relativismo cultural ha adquirido tanto éxito no es, como pretende reírse Geertz, que no creamos en la moral común, el bien o la belleza porque los hindúes piensen que el falo de Siva es infinito o que sobre él se asienta el mundo. (O porque tal pueblo de África invoque el trueno metiendo granos de café en una calabaza, o los jíbaros reduzcan cabezas). No, el problema, a nuestro entender, es más propio a nuestra cultura. Más que de relativismo cultural nosotros hablaríamos simplemente un proceso de inmoralidad creciente en Occidente desde un determinado momento. Occidente, como todas las sociedades, tuvo sus valores (mejores o peores). Pero en algún determinado momento estos se perdieron como lugar de consenso social. Es decir ya no hay un discurso

único sobre lo que debemos hacer, pensar, cómo educar a nuestros hijos o comportarnos en el lecho conyugal. Incluso, hay quien se ha atrevido a decir en los dos últimos siglos, que Dios no existe. Posiblemente no tenga mucho sentido señalar que el culpable de todo eso es el relativismo cultural derivado de la práctica antropológica pues no parece que el haber entrado en contacto con los massai sea el fruto de todos nuestros males. Pero lo cierto es que siempre hay alguien que cuando quiere justificar un comportamiento novedoso o extraño a la sociedad en la que vivimos, y hemos vivido los europeos durante siglos, ha traído a colación algún ejemplo estrafalario de alguna tribu remota. Esta “antropología folk” deconstruida, sin referentes, que toma un hecho y lo descontextualiza, que hace de las felaciones iniciáticas de las tigresas blancas o de la búsqueda de la serenidad budista en una torre de cristal de California, hechos intercambiables, como la mayonesa o el ketchup no ha comprendido el alcance antropológico de los hechos culturales.

Jugar con la cultura es siempre algo peligroso pues como bien explicaba Mary Douglas en *Estilos de pensar* nuestras acciones muestran preferencias y explican a los demás lo que según nuestro criterio deberían ser las elecciones más oportunas y convenientes¹⁰⁴. Pero jugar con la cultura de esta extraña forma en que Margaret Mead jugaba mostrando prácticas sexuales diversas como una vendedora de bazar, hablándonos de las virtudes de todas ellas en cuanto liberación frente a la angustia (muy freudiana) de la posición occidental mojigata es otra cosa mucho más seria. Sobre todo porque M. Mead, o quien quiera que sea, puede tener un lugar de potencia mediática muy importante e influir sobre muchas personas. No todo el mundo, aunque está muy mal decirlo hoy día, está igualmente preparado para guiar su vida por sí mismo con cierto grado de éxito, incluso independientemente de cómo midamos ese éxito (salvo que consideremos un éxito comportamiento destructivos o autodestructivos). Aquí, sí que Clifford Geertz debería ser valiente y reconocer que la antropología no ha jugado bien sus cartas. Hay que tener en cuenta que este debate

¹⁰⁴ La división hipócrita, típicamente anglosajona, entre vicios privados y virtudes públicas no se sostiene ni por un momento. Y Mary Douglas lo comprendió quizás mejor que nadie. Véase: Mary Douglas, *Estilos del pensar*, Barcelona, Gedisa, 1996

no es un debate antropológico, pues nadie ha tratado de implantar en Occidente la poligamia con 4 mujeres, porque los musulmanes la practiquen (algunos), sino que movimientos como el de la liberación sexual de la mujer en los años 70, influidos por la retórica de Mead, o el nacimiento de la pornografía moderna de uso masivo convivían con las políticas feministas (de sesgo muy contrario) han llevado hoy a la discriminación positiva de la mujer en ciertos países como el nuestro. Independientemente de a qué se deba es cierto que el discurso público de occidente ya no se atreve a pronunciarse más que bajo un vacuo “haga usted lo que quiera” sobre casi cualquier tema. Eso sí, legislando, y duramente, sobre aquello que el partido en el poder de turno considera un posible ataque a su ideología.

Sin duda este es un hecho que hay que explicar y con el que hay que lidiar¹⁰⁵. Que Geertz diga que “... un historicismo radical del tipo la “cultura lo es todo” o un empirismo primario del tipo “el cerebro es un pizarra”, que nadie medianamente sensato sostiene hoy y que probablemente fuera de una momentánea y esporádica explosión de entusiasmo, nadie ha sostenido nunca” (p.106), constituye una burla. Y la constituye porque esas cosas se mantienen, se dicen y se estudian. La obra de Quine, la de Hume, la de Nietzsche o el eliminativismo moderno en neurología, sostienen esas cosas y otras mucho más graves. Eso por no hablar del transhumanismo, la cienciología y otros discursos semejantes. El problema es cómo lidiar con todo eso. Cómo es posible que discursos que niegan el sujeto, la verdad, la realidad, o el mundo sean escuchados en esta sociedad. Y lo más curioso que lo sean de manera dogmática y dominante. Que discursos como los de Wittgenstein, Heidegger, Hobbes o Foucault se hayan convertido en paradigmáticos en la filosofía moderna y contemporánea da mucho que pensar y si a Geertz no se lo da es que demuestra una gran insensibilidad por una cultura concreta, la suya, la occidental.

En cualquier caso, ya nos hemos acostumbrado a que haya dos raseros de me-

¹⁰⁵ Nuestra idea es que no hace falta un poco de antropología para justificar el conflicto cultural en el que estamos metidos. Dos guerras mundiales, campos de concentración, totalitarismos, guerras coloniales, muertes de Dios, literatura suicida e índices de divorcios, enfermedades mentales y abortos siempre crecientes, creemos que explican mejor los problemas de occidente que el encuentro con los ritos Kula.

dir. Uno que plantea a occidente como el malo por excelencia, y otro que plantea a todo lo demás como los buenos por excelencia. Pero, tratar de equilibrar los méritos de unos y otros escribiendo historias sobre las barbaries de los demás y las bondades (reales cuando las hayan sido) de nosotros no sirve de mucho. No es más que un primer paso. Porque en el fondo quien tiene este problema es nuestra cultura, nosotros, y quien debe resolverlo debemos ser nosotros mismos. Si a Geertz le resulta sorprendente que se acuse al relativismo de estos problemas (quizás habría que cambiar el enfoque del problema y estudiar el proceso de des-moralización de occidente a través de sus propios hitos y sin fijarnos en la posible influencia externa) a nosotros nos resulta aún más sorprendente aún que se acuse a la razón. Adorno y Horkheimer, por ejemplo, explican en un libro de enorme éxito cómo el nacimiento del nazismo es fruto directo de la Ilustración y la razón. En vez de describirlo precisamente no como el fracaso del proyecto ilustrado por su cumplimiento, como lo describen, sino como el abandono de las más mínimas leyes de ilustración moral y humana.

La razón no tiene nada que ver con Auswitch pero quizás sí con el hecho de que muchos intelectuales entre los que cabría citar aunque le pese a Geertz, Nietzsche Marx, Freud, Hobbes, Hume, Schopenhauer, etc. dilatasen sobre que no existen valores, que cada uno puede hacer lo que quiera, que todo es relativo o que lo único que hay es mi voluntad de poder que impongo como ser superior a los demás, o cosas por el estilo. Aunque Geertz no lo recuerde es cómo se plantearon estas cuestiones en filosofía (desde luego no en antropología).

Al menos en un punto hay que darle la razón a Geertz, no ha sido el trabajo de campo antropológico el que ha acabado con las certidumbres de Occidente, por muy mal que haya sido usado este trabajo por ciertos autores, y pese a imposturas graves como las de M. Mead. Pero eso no nos puede llevar a negar que la relatividad de los valores y, finalmente, la negación de todo posible valor, se hayan dado en occidente: como decíamos incluso se ha dado la negación de que exista algo como el yo o que tengamos conciencia. La caricatura que Geertz hace de la obra de Paul Johnson *Tiempos modernos* cuando dice que el historiador inglés citado por Geertz hecha las

culpa de todo “a un trío de grandes e imaginativos intelectuales alemanes Nietzsche, Marx y Freud (que con la importante contribución de Frazer) destruyó el siglo XIX en el plano moral...” (p.103) puede ser graciosa o no, pero no le quita verdad a la afirmación de Johnson. Sean estos tres los “culpables” o refinemos nuestra erudición para citar a otros nombres más lejanos, o simplemente lo achaquemos a la transformación en la cultura del siglo XIX de la que estos tres hombres fueron simples altavoces, lo cierto es que ese vaciamiento moral de occidente se dio y cuesta mucho ver cómo, en efecto, cuando alguien sostiene las cosas que ellos sostenían puede no ser verdad lo que William Gass dice (caricaturizando también por Clifford Geertz en la p.103):

“El relativismo hace imposible cualquier tipo de crítica... Detrás del relativismo acecha el nihilismo” (citado por Geertz, p. 103).

En cualquier caso se ve aquí muy bien cómo éste es en gran medida el problema de nuestro tiempo. La sensación de que el mundo actual ha liquidado los viejos órdenes morales que a mucha gente les parecían mejores y más seguros, en el ámbito moral, sexual, político, económico o ideológico; la sensación de que occidente está en una decadencia en gran medida porque no sabemos a dónde ir, porque hay una gran confusión sobre opiniones, juicios, estilos de vida, etc., es fuerte. Y las reglas para el parque humano, como diría Sloterdijk, antes que buenas o malas, oportunas o no, son imprescindibles (en esto todos los antropólogos están de acuerdo: los antropólogos no suelen ser una tribu de anarquistas, porque saben que hasta las tribus más pequeñas tienen y necesitan sus normas si quieres sobrevivir y hacer comunidad).

Para Geertz entre las respuestas de occidente a este caos cultural destacan dos: una la sociobiología (hay que recordar que tuvo unos años de verdadera dictadura sobre las ciencias humanas, especialmente en torno a la obra de O. Wilson *Sociobiología* obra citada por todos los apologetas de las ciencias duras) y la otra la neurociencia. Ambas hijas del intento de rescatar una naturaleza humana “completamente independiente de la cultura” (p.106). Lo que Geertz piensa de estas ciencias es lo siguiente: “Lo que me interesa y debería interesarnos a todos son los ejes que con una

creciente determinación rayana ya en lo evangélico, están siendo ya fundados trabajosamente con la ayuda de estos dos programas” (p.107) En este punto hay que aclarar que Geertz siempre es el hombre de los compromisos y de las vías intermedias y quiere presentarse como un hombre razonable. Los bantúes no son los culpables de nuestro marasmo cultural pero es cierto que mi cirujano neoyorkino es iraní y que tengo que convivir con mi cajera del supermercado que es mexicana. Bien, no le echemos las culpas a ellos o a los antropólogos de que no sepamos qué hacer con los abortos, las armas nucleares, la contaminación del mundo o con que el índice de asesinatos en los EEUU esté disparado. Seamos más inteligentes, no reduzcamos la diversidad humana como medio para solucionar los problemas morales, antes bien intentemos lidiar en este mundo complejo sin insultar a nadie, sin sacarlos de la normalidad a través del epíteto de bárbaros y sin reificar la vieja y decadente cultura de nuestros abuelos, que queda tan lejos en el tiempo como el neolítico.

Geertz ve muy bien que si la resolución de estos problemas pasa por la “destrucción de la alteridad” (p.122) no merece la pena tal resolución. Así pues dice que no es necesario volver a reconstruir los fantasmas del pasado ya que “...la ciencia, el derecho, la filosofía, el arte, la teoría política, la religión y el obstinado sentido común han conseguido sobrevivir sin necesidad de resucitar las ingenuidades de antaño” (p.123). Entre estas ingenuidades estaban nada más y nada menos que “la realidad en bruto, la ley natural, la verdad necesaria, belleza transcendente, autoridad inmanente, revelación única...” (p.123) que no parece poca cosa. Lo que cabe preguntarse aquí es si sobreviven o malviven, o si aquellas cosas a las que dimos aquellos nobles nombres aún siguen siendo lo que fueron. Podría ser que imposturas como el arte moderno tengan de arte tan sólo el nombre como prueba de su latrocinio.

Por otro lado, Geertz, exagerando los puntos de vista que ha ido desarrollando en el artículo, coge carrerilla en las últimas páginas y a pesar de admitir que “de vez en cuando no hay duda de que hemos ido (los antropólogos) demasiado lejos, de que hemos convertido las idiosincrasias en problemas a resolver, los problemas en misterios, los misterios en disparates” (el comentario es nuestro, p.122). Afirma que lo

que ha hecho desaparecer “el cogito cartesiano, la visión liberal de la historia, y aquel “punto de vista moral que tan sagrado fuera para Eliot, Arnold y Emerson”, lo que puso en dificultades tales categorías fueron realidades “tan heterogéneas como los esponsales infantiles o la pintura no ilusionista” (p.123). Es decir que al final Geertz sí que reconoce que el contacto con el otro, que han mediado en nuestra sociedad los antropólogos, ha hecho que nuestra imagen de nosotros mismos, de lo que podemos ser o de lo que somos, cambie. A pesar de que antes había tratado de quitarle peso a los antropólogos en el gran marasmo cultural en el que se haya occidente. Geertz quiere separar por tanto una función crítica de la antropología, que él considera positiva, de la responsabilidad final del caos cultural que vive nuestro mundo, aunque no le niega su parcela de importancia, eso sí, muy matizada. Así dice Geertz: “La antropología ha desempeñado en nuestros días un papel de vanguardia a la hora de negarse a que los antiguos éxitos desemboquen en la autocomplacencia, que los grandes avances de un día se conviertan en barreras que nos impidan el paso” (p.123). “Esto es lo que los antropólogos hemos estado haciendo, lo mejor que hemos podido y en la medida que hemos podido” y aun más: “Creo que sería una pena que ahora que las distancias que hemos recorrido y los lugares que hemos localizado están empezando a alterar nuestro sentido del sentido, nuestra percepción de la percepción, volviésemos a las viejas canciones y a unas historias todavía más viejas...”. “si lo que queríamos eran verdades caseras, deberíamos habernos quedado en casa” (p.124 para todas estas últimas notas).

Pero aunque sea una pena, lo cierto es que esto no es un argumento. Para nosotros que aun siendo antropólogo e historiador estas distancias y esos lugares no han alterado nuestro sentido del sentido ni nuestra percepción de la percepción y que no hemos renunciado a la razón, serían gratos argumentos que hicieran obsoletas las viejas canciones¹⁰⁶. En cambio lo que sí observamos, en vez de nuevas formas de

¹⁰⁶ Qué en otros sitios canten otras canciones no quiere decir que las mías no sean hermosas. Ni que del contraste entre las otras y las unas directamente unas sucumban a las otras. No hemos de ser impermeables culturalmente, como no hemos de ser estancos, de lo que se trata es de crear una cultura que recoja lo mejor y rechace lo menos bueno. Y, afortunadamente, tenemos unas condiciones para hacer tales cosas como no se veían desde la época del Imperio Ro-

sentido, es un gran crecimiento del sin sentido en todas las culturas contemporáneas y es algo que no es privativo de occidente ni mucho menos, sino que igualmente pasa en el archiconservador Japón, en China o en el mundo árabe. Creemos que los viejos dogmas pueden seguir siendo buenos y no vemos que Geertz u otros nos propongan una alternativa razonable: ¿acaso hay una alternativa a casarse, tener hijos, cuidarlos, educarlos, ayudar a los menesterosos y desfavorecidos, aspirar a la justicia, creer en la paz, trabajar por el orden social, respetar a los mayores y amar a los pequeños, buscar la verdad, comportarse con gratitud y ecuanimidad o formarse, estudiar, leer y avanzar en el conocimiento según las posibilidades de cada uno y de la sociedad en su conjunto? ¿No pueden coincidir en este punto el Islam, el cristianismo, el judaísmo, el budismo, el taoísmo o el confucianismo? ¿No es acaso un bien tratar de conciliar todo esto con los deseos y aspiraciones personales, con la libertad individual, sin que ni las morales comunes ni las privadas hagan sufrir a la sociedad o a los individuos? A nosotros nos parece que sí, y las viejas historias como las que narra la *Amicitia* de Cicerón (curioso que Geertz nunca cite a un solo autor clásico, medieval o renacentista, él, que tanto decía que sabía de filosofía) pueden seguir siendo un modelo de vida para millones de seres humanos.

El método de colocarnos ante una nueva situación que exige nuevas respuestas que han de ser completamente diferentes a las anteriores no es inocente y se construye para borrar precisamente ese pasado que algunos consideran opresor para esta cultura. Y para ellos que en ella viven. Nos iría mejor si diéramos más libertad a los individuos de nuestra cultura, para que no adquieran tanto resentimiento contra ella, y dedicasen sus vidas menos a tratar de destruirla (no decimos que este sea el caso de Geertz pero sí de muchos posmodernos a todos los niveles) y más a mejorarla. No basta decir que ante un mundo en cambio los viejos valores ya no valen. Hay que analizar por qué no valen y qué se propone para sustituirlos, la crítica que no puede, no ya hacer, sino ni siquiera proponer nada mejor que lo criticado debería, parafraseando a Geertz, quedarse en casa.

5. AVAILABLE LIGHT

i) Contenido de la obra

Este libro, en la edición inglesa, es la suma del librito que acabamos de analizar (*Anti-antirrelativismo*) y *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*, que es el subtítulo de la obra completa en inglés y el título de la obra española. Analizaremos ahora la obra que en español se ha llamado *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos* y con ello quedará completo el análisis de la última obra, cronológicamente hablando, de Geertz.

Tampoco, otra vez, es un libro unitario, como no lo es casi ninguno de los libros de Geertz. Se trata de una especie de recopilación de artículos-ensayos en los que Geertz va trabajando algunos (casi todos) los temas que han sido dominantes en su carrera intelectual. Habla de lo que siempre ha hablado Geertz: de religión, de cultura, de las dificultades del “estar ahí” y hacérselo ver a los demás a través de la escritura, de los modos de escribir, de la extrañeza moral de unos y otros y finalmente del destino o las vicisitudes que el mundo moderno ha tenido que pasar. Es decir: los cambios culturales, normalmente traumáticos en todo el globo, por aquello que primero se llamó colonialismo, luego modernidad y ahora globalización (cada uno con sus correspondientes diferencias en el acento puesto en su estudio y definición).

Este, como hemos dicho, es el último libro de Geertz. Después de esto ya no escribió nada hasta su muerte en 2006, al menos nada en formato libro o que así haya trascendido (desconocemos si queda obra de Geertz sin publicar y en caso de que así sea quién tendría los derechos y quizás las responsabilidad de hacerla pública¹⁰⁷). Como la muerte de Geertz ha sido reciente (2006), quizás aun tengamos que esperar para ver publicados sus escritos póstumos. De todos modos no cabe esperar en principio que tales escritos, si existen, supongan un gran cambio en lo que sabemos de Geertz y en la línea de su trabajo. Esto es así porque Geertz fue un gran es-

¹⁰⁷ Lo que sí se ha llegado a saber es que, cuando falleció, Geertz estaba trabajando en los problemas de mezcla cultural y conflictos étnicos. Estos son los temas que él veía más acuciantes para el inminente futuro.

critor de artículos y apenas cabe imaginar que estuviera preparando una gran obra que no hubiera anticipado en sus desarrollos, al menos parcialmente, en sus artículos, como hacía siempre. Además todos envejecemos y los últimos libros de Geertz se consumen en disputas de detalle, interesantes, pero muy generales, más parecidas a las conversaciones de sobremesa con un hombre culto que a la genuina investigación de algo nuevo. Esto no le quita valor al Geertz de los últimos años, simplemente nos ayuda a entender mejor el tipo de literatura a la que se dedica Geertz en su vejez. Atrás quedan ya los esfuerzos por sumarse a la antropología posmoderna más radical, “*Géneros confusos*”, o el paso atrás y “ajuste de cuentas” con algunos de sus discípulos (*El antropólogo como autor*).

Geertz libre ya de esas trabas y en la torre de marfil de Princeton puede dedicarse a otras cosas. Por ejemplo, en el prefacio del libro que nos ocupa, nos confiesa que lo que él realmente es, es un discípulo de Wittgenstein: “me congratula enormemente reconocer a Wittgenstein como mi maestro” (p.14). También en cierta medida este es un libro de ajuste consigo mismo: Geertz empezó estudiando filosofía y acabó llegando por un camino un tanto tortuoso a la antropología. Aquí Geertz, que toda su vida hizo tanto por leer filosofía y tratar de hacer que otros la leyeran, quiere reivindicarse como antropólogo (quizás porque sabe que como filósofo no es un pensador profundo): “soy etnógrafo y un escritor de etnografía de principio a fin; y no hago sistemas” (p.13). Así nos hablará sobre religión javanesa (*The Religion of Java*), los Estados balineses (*Negara*), los bazares marroquíes (*Meaning and Order in Moroccan Society*) sobre la modernización (*Islam Observed, Agricultural involution, Peddlers and princess*), el Islam (los últimos mentados), el parentesco (*Kinship in Bali*), el derecho, el arte y la etnicidad... temas todos ellos típicos de la antropología.

Vamos por tanto, y ya que hemos vuelto a hacer notar que se trata de una recopilación de artículos y de un libro de carácter marcadamente fragmentario, a tratar de trabajarlo de manera que refleje ese mismo estado un poco caótico del texto. Se trata de iluminar los temas principales, yendo de adelante a atrás y viceversa, según lo requiera la ocasión, testeando los motivos claves de la obra. Algunos artículos

centrarán nuestra atención de manera prioritaria en tanto soslayaremos otros que creemos no tienen tanta relevancia teórica.

De todos modos, hay que entender, que el estilo de este libro, *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos* nunca deja de ser un tanto apologético, algo así como “ya le decía yo, joven, que esto iba a ser así”. Así, por ejemplo, hablando de Wittgenstein y su influencia dice que: “Yo era, con todo, uno de los más absolutamente predispuestos a recibir el mensaje¹⁰⁸” (p.14) Si se tiene en cuenta el enorme impacto que ha tenido Wittgenstein en el siglo XX, sobre todo en la filosofía, parece un poco pedante referirse a sí mismo de esta manera. En cualquier caso si hay un texto de Geertz en el que el pronombre yo esté presente es este. Como una mirada retrospectiva, el viejo antropólogo (contaba entonces con 73 años) quiere explicarnos, en una especie de memorias intelectuales, sus opiniones sobre el mundo. Quizás por eso muchos comentaristas hayan encontrado este texto carente del interés que suscitan otras obras de Geertz. Además hay que entender que la mayoría de los textos que componen esta recopilación son *lectures* como dicen los ingleses, conferencias que diríamos nosotros. Es verdad que el propio Geertz dice que tales *lectures* fueron repasadas y discutidas con sus colegas de Princeton una y otra vez pero el formato no ha cambiado en lo sustantivo. El propio Geertz divide los “artículos” en tres grandes grupos: aquellos que tratan sobre controversias “morales y epistemológicas en, y en torno a, la antropología”; consideraciones sobre varios filósofos y pensadores en relación con un simposio llamado “cultura, mente, cerebro”; y finalmente sus ideas sobre teoría política en el marco del llamado “recrudescimiento del conflicto étnico”. (p.16 para todas las citas). Hay que tener en cuenta que son los años en los que las teorías sobre el choque de civilizaciones son puestas en valor por Samuel Huntington, primero en un artículo en 1993 y luego en su famoso libro de 1996¹⁰⁹, Geertz reacciona también contra este nuevo clima intelectual.

¹⁰⁸ Como pueden observar esto de recibir el mensaje parece más propio de una conversión religiosa que de otra cosa.

¹⁰⁹ El ya citado *Choque de civilizaciones*, 1996

Lo cierto es que este libro es una autojustificación más que cualquier otra cosa. Sobre todo el primer artículo en el que nos cuenta su vida. (“*Paso y accidente una vida de aprendizaje*”, p.36 y ss.) Pero dice algunas cosas interesantes como, por ejemplo, que lo que hace el etnógrafo es: “conseguir cierto nivel de familiaridad (nunca se consigue más) con las invenciones simbólicas con las cuales las personas se conciben a sí mismas”. Esto no es sólo una definición de lo que es el trabajo del antropólogo sino de lo que es la “naturaleza humana” (p.36 para las dos citas). Da su respuesta, por ejemplo, a la ambición de todo antropólogo de ser por un momento su informante o pasar por él, por un miembro de otra cultura, y dice Geertz: “para descubrir lo que otras personas piensan que son, lo que creen que están haciendo y con qué propósito piensan ellas que lo están haciendo, es necesario lograr una familiaridad operativa con los marcos de significados en los que ellos viven sus vidas. Esto, no tiene nada que ver, con el hecho de sentir lo que otros sienten o de pensar lo que otros piensan, lo cual es imposible. Ni supone volverse un nativo, una idea en absoluto factible, inevitablemente fraudulenta. Implica el aprender cómo, en tanto que un ser de distinta procedencia y con un mundo propio, vivir con ellos” (p.37).

La verdad es que personalmente no podemos estar de acuerdo con esto que ha dicho Geertz, quizás porque aún somos jóvenes y creemos en los poderes de la etnografía para “acercarse al otro” y al menos en parte sí ser como un nativo, sin dejar de ser lo que se es. O quizás sea posible tener diversas culturas al mismo tiempo, del mismo modo que tenemos dos discursos sobre el mundo no siempre bien encajados como pueden ser la ciencia y la religión¹¹⁰. Además no se ve cómo si se llega uno a familiarizar con los marcos operativos en los que otros viven sus vidas, es decir con sus referentes de significado, no se pasa a entender cosas verdaderamente sustanciales de la otra cultura. Si esos esquemas pasan a ser significativos para nosotros, o al menos si los comprendemos, podemos describir sin muchos problemas los “moldes” de la otra cultura. Su sentido, que es lo que todos buscamos. Es casi la Ítaca de la

¹¹⁰ De todos modos reconocemos que Geertz es una persona mucho más calificada que nosotros para hablar de este tema, pues ha hecho una gran cantidad de trabajo de campo, de buena calidad, y no todo el mundo puede decir lo mismo. De hecho muy poca gente puede hacerlo.

antropología. No sabemos por qué afirma Geertz que pensar lo que otros piensan o sentir lo que otros sienten es imposible. Es imposible ontológicamente porque cada uno es cada uno y no podemos compartir sensaciones directamente pero podemos experimentar lo mismo en el mismo momento y ante las mismas cosas.

No se ha observado que los antropólogos hayan descrito nuevos pensamientos o emociones en los otros pueblos que no tengamos en occidente. ¿Acaso el valor, los celos, la ira, la rabia, el amor materno, etc. no están presentes en las otras culturas? Sí, claro que sí. Ante otros estímulos tal vez. El que lo externo acabe generando en nosotros una determinada respuesta es algo que se aprende: puedo aprender a tener reverencia por Buda, (de hecho hasta puedo convertirme al budismo), puedo aprender a apreciar los valores de la comida japonesa, a danzar como un balinés y a hablar copto o siríaco. Este proceso de continuo intercambio y aprendizaje no entendemos por qué ha sido tan soslayado por la antropología actual para acrecentar todas las dificultades que también se encuentran. Posiblemente tenga que ver con el péndulo de la historia de la disciplina. Si al principio del siglo XX todas las otras sociedades parecían estadios inferiores de la sociedad occidental, hoy se hace hincapié en el Otro distinto que realmente suponen. En cuanto al vivir con ellos... bueno hay muchas formas de vivir. Una forma en la que no comprendiéramos nada y siguiéramos haciendo todo como en nuestra casa sería causa continua de conflictos. No se trata de vivir con ellos en el sentido estúpido de simplemente estar ahí, sino de una manera de vivir muy especial que además no es la del misionero, el escritor de novelas, el administrador colonial, el explorador o el turista.

Pero volviendo a Geertz no hay que hacer tampoco mucho caso de los méritos, excesivos a veces, que se atribuye. Aunque él se crea en el centro de tales movimientos filosóficos que tanto han contribuido al desarrollo de muchas especialidades en el siglo XX (el movimiento hacia el significado, reconocer la otredad del otro, etc.) lo cierto es que es una voz muy menor frente a los grandes autores que cita: se adhiere a movimientos que ya estaban empezados cuando él llegó y ha sido más el primer divulgador de estas corrientes en antropología antes que un verdadero renovador de la etnografía. De todos modos las obsesiones de Geertz están siempre pre-

sentes: el fin de los nativos a estudiar (p.46-47) los miedos a que lo que hace el antropólogo sea inmoral o alguna forma de colonialismo moral (p.51), las diferencias entre historia y antropología (p.82 y ss)... Sus clásicos temas que hay ido jalonando el trabajo de toda su vida.

“Reformulando qué es lo que podemos hacer los antropólogos ahora que no quedan nativos o que nos resulta problemática su caracterización”. Dice Geertz algo en lo que pensamos que tiene toda la razón y que nos lleva a huir de las metarreflexiones sin trabajo de campo hecho: “si el trabajo de campo desaparece (...) la disciplina desaparecerá con él. (p.71) Y así entre un batiburrillo de citas solo a medias pertinentes y afirmaciones solo un tanto comprensibles, se va deslizando por las páginas de este extraño texto que son las *Reflexiones*... aun así es demasiado bueno como para que de vez en cuando se le escape una reflexión interesante; como cuando dice que entre las lecciones de la antropología una es que hay gente que “considera una reliquia colonial adentrarse en las vidas de gentes que no están en pareja situación para adentrarse en las nuestras” (p.80).

“Para la imaginación histórica, nosotros, es una coyuntura en una genealogía cultural y “aquí” es herencia. Para la imaginación antropológica “nosotros” es una entrada en una inscripción cultural y “aquí” es la casa propia. (p.86). Saltando de una cuestión a otra pasa a ocuparse de la cuestión, siempre importante, de los universales en la antropología. Cuáles son los universales de la conducta humana y qué es lo que nos hace verdaderamente o irreductiblemente humanos. A esto, Geertz, responde diciendo que “muchos universales (probablemente todos) son tan generales que carecen de interés o fuerza intelectual, son amplias banalidades que no provocan sorpresa y a las que les falta circunstancialidad, precisión o revelación y, por todo ello, su utilidad es más bien mínima” (p.104). La verdad es que probablemente tenga razón Geertz en lo que dice sobre investigar una práctica concreta, y no generalizar burdamente, pero lo cierto es que ante las tonterías que se han dicho con un apoyo más o menos lato en la antropología no está mal recalcar ciertas cosas, por ejemplo: que todas las sociedades honran de alguna forma a sus muertos, que todas tienen alguna forma de matrimonio, alguna forma de institución de educación, algu-

nas ideas sobre lo religioso, una distinción clara entre los hombres y las mujeres, nosotros y los otros, los vivos y los muertos, los animales, los humanos y las plantas, etc. Y así, podríamos seguir.

Aunque posiblemente esto no nos sea de mucha utilidad para saber cómo era la tenencia de la tierra en la China medieval o como los pies negros domaban sus caballos, nos permite no decir que todo en el hombre es construcción o que todo es libertad de hacerse. Darse cuenta de los componentes materiales de la conducta y del mundo que rodea a los hombres, estrategias que en antropología van desde la ecología cultural al materialismo cultural, incluso a la sociobiología, tiene su interés para no creer algunos puntos extremos que se han venido afirmando desde las posturas más extremas de “cultura y personalidad”, el “constructivismo social”, el “giro lingüístico” y otras teorías por el estilo.

Luego pasa a defender su teoría de que todo conocimiento es local porque no hay un universal, un todo que conocer, (p.103) y ss. ¿De qué trata el conocimiento local o que pretende? Pues “refinar nuestra habilidad para vivir vidas que nos dan cierto sentido y a las que, consideradas en general, podemos dar nuestro consentimiento (...) destrezas morales y no manipulativas (...)”. En esto podemos estar de acuerdo con Geertz, puede ser que empezando desde abajo y aprendiendo algo de lo pequeño podamos salvar la antropología pero lo que es cierto es que nunca nos conformaremos sin el conocimiento de los universales. Creemos que es una exigencia, una “vocación de nuestro pensamiento” como diría Geertz (p.111). Porque al fin de cuentas parece que cuando comprendemos algo lo comprendemos en lo universal. Es decir, que no hemos necesitado ver todas las casas del mundo para saber que algo es una casa, ni es necesario que una vez entendido nos lo vuelvan a explicar. Vamos a Bali y vemos la gente de allí viviendo en... “casas”. Este diálogo entre las pretensiones de universalidad de nuestro conocimiento y nuestra práctica local, que en efecto produce sólo de entrada conocimiento local, es interminable desde nuestro punto de vista. Y es así porque si renunciamos a los universales no podemos explicar muchos hechos de nuestra percepción y concepción del mundo.

A la hora de elegir los textos que hemos elegido en esta tesis para estudiar nos

hemos guiado por la búsqueda de cuáles eran los privilegiados para comprender los aportes teóricos de Geertz. En cambio si tuviéramos que explicar por qué estamos analizando este texto no sería fácil de decir. Esta especie de ajuste de cuentas general de Geertz, liberado ya de todos los compromisos con las servidumbres académicas, es clarificador y entrañable. Es clarificador porque no abusa de los matices, como otras veces, para dar a cada uno lo suyo “al diablo con ello” es una expresión que aparece más de una vez en el texto. Y es entrañable porque vemos al hombre que ya no le queda otra cosa que hacer que dar su opinión, intuyendo que no le importa ya a mucha gente. Que la partida que las personas, y quizás los antropólogos, creen que importa se juega en otra parte, y que pese a lo que piensen los idealistas el conocimiento local es el único conocimiento. Los universales, ficciones de la razón y, dejarnos guiar por las pasiones intelectuales que nos atraen (el simbolismo animal en Lévi-Strauss, el significado de los ritos balineses en Geertz) lo único verdadero y decente que se puede hacer en la antropología. Ese amor por lo concreto, valorando lo que supone haber explicado a otra gente algunos rasgos humanos importantes de otras sociedades, quizás humildes, es lo que de verdad valora Geertz.

ii) El extraño extrañamiento

Geertz, se enfrenta aquí a una de las cuestiones más acuciantes a las que tiene que enfrentarse tarde o temprano cualquier científico sea natural o social. Se trata de resolver, o salvar, la enorme falla existente entre los estudios llamados de ciencias o ciencias duras y los de humanidades. La tesis de Geertz, a través de Charles Taylor, es interesante. Explican (ambos, Geertz basado en Taylor) como la construcción de las ciencias naturales como el ojo de Dios, el punto de vista universal, correcto, absoluto y único en el que muchos piensan aún es uno de los mitos más obscurecedores y permanentes de las ciencias (p.131). Este mito, el que hay un separación tajante entre ambos saberes, los propios de las ciencias naturales y un batiburrillo de pseudosaberes humanísticos que con el tiempo irán cayendo bajo la égida de las ciencias naturales, amenaza con destruir todos los sentidos de la explicación y los motivos de la ciencias y desde luego confundirnos en una maraña de contrasentidos.

Dice Geertz que lo que se observa en la ciencia es precisamente la introducción permanente del cambio, en una estructura, bien es verdad, pero del cambio. El mito de que la ciencia es una, hecha por siempre y para siempre, haciendo abstracción del tiempo y el espacio en el que se da y de las personas e intereses que la rigen, aunque combatido por autores como Bruno Latour y otros que se han dedicado a la sociología de la ciencia, no ha sido rebatido del todo, ni mucho menos (p.129).

El haber naturalizado, las ciencias naturales, habiéndoles hurtado su componente humano, hermenéutico y de construcción, ha sido un gran engaño que ha supuesto una tiranía sobre la experiencia y la forma de pensar humanas, tiranía de la que debemos huir y a la que debemos combatir ya que la tarea fundamental es: “la tarea no menos necesaria de volver a conectar las ciencias naturales con sus raíces humanas y así combatir su naturalización”(p.133). “Del mismo modo que luchar contra la naturalización de las ciencias humanas es una tarea necesaria” (idem). Y lo es porque mantener a los estudios de ciencias naturales (ahora que la neuropsicoinmunología, la epigenética o la clonación han sustituido a la física y la matemática como las ciencias dominantes en el ámbito público y de representación del éxito científico) separados de los estudios en ciencias humanas es un crimen, aunque sólo sea porque los recursos de las ciencias humanas por sí solas para tratar sus temas “no son suficientes” (p.133), como posiblemente tampoco lo son los de las ciencias duras por sí mismas. A fin de cuentas como recordaba Latour y Geertz recoge: “nunca nos ha interesado dar una explicación social de nada (...) queremos dar una explicación de la sociedad de la que (...) las cosas, hechos y artefactos son sus mayores componentes” (p.131). Y nosotros añadiríamos que las personas también.

Para todo el tema de la evolución de la ciencia, los cambios habidos en ella, tanto Geertz como Taylor se han asentado en los trabajos de Kuhn, especialmente en *La estructura de las revoluciones científicas*. Pero lo fundamental es que hay que entender que esta escisión entre las ciencias es falsa, está marcada por “nociones artificiales de separatismo primordial” (p.118). Y que a fin de cuentas lo que hemos de retomar para tratar de salvar esta extraña falla es una “posición hermenéutica intencionalista” (p.128) ya que en el fondo la ciencia no es el Ojo de Dios, sino que

hemos de verla como “la conciliadora interacción de pensamiento y cosa” (p.130). En este sentido sin duda los estudios literarios o la arqueología pueden aportar tanto a la ciencia, en el sentido de ser un medio explicativo entre lo que pensamos y lo que es el mundo, tanto como la física o la medicina, aunque traten otras cuestiones.

Es difícil, sin duda, juzgar si Geertz tiene razón o no pero estamos de acuerdo en que la naturalización de las ciencias humanas y la de las naturales (hasta el punto de decretarlas sacrosantas y verdaderas tal y como están en un punto determinado de su desarrollo histórico) es un mal que oscurece mucho nuestra comprensión de lo que estamos haciendo y de lo que es legítimo o no hacer. Mientras este enfoque siga dando frutos en la investigación de las ciencias naturales y biológicas no lo abandonaremos (conociendo la especie humana cabe apostar que será así) pero en cualquier caso somos muy conscientes de los problemas que provoca, así como de que tarde o temprano tendremos que cambiar nuestra visión sobre este tótem civilizatorio que es la ciencia, que ha exigido, como un viejo Moloch, que le sacrifiquemos ya demasiadas cosas. Indudablemente para una tarea así, que sea capaz de cambiar la conceptualización de las ramas del conocimiento, se necesitarán mentes privilegiadas en un trabajo que se nos antoja de años, según vayamos comprendiendo las relaciones intrínsecas entre todas las partes de la realidad. Relaciones que de momento sólo atisbamos y que muchos niegan que existan.

Si como dice Geertz citando a Bruner (p. 179) “contar historias es la manera más natural y temprana en la que organizamos nuestra experiencia y nuestro conocimiento” nos damos cuenta hasta qué punto es terrible para la estructura de la psique y su buen funcionamiento el que gente como Nietzsche o Foucault hayan prohibido contarnos nuestra propia historia a nosotros mismos y a nuestra cultura la historia de su civilización, porque destruye nuestras posibilidades de comprensión y ubicación en el mundo. El hecho de que la nuestra ya no sea una historia privilegiada, la Historia, acabará con nosotros, como acabó con las culturas de los indios norteamericanos, a los que les han destruido su historia cultural en la que pudieran interpretar su historia personal.

No somos sólo libertad, somos también, al menos en la misma medida, tradi-

ción. Es verdad, que las tradiciones se reescriben, pero tienen que existir de alguna manera. Decirnos cosas para aclarar cosas. A fin de cuentas “vivimos en un mar de historias” (p.179) como dicen ambos (Geertz y Bruner) y esto tiene relación con la teoría de los símbolos públicos: formas de contar historias, hechos como textos, etc. de Geertz. Por eso Geertz se siente tan cómodo con esta teoría y debemos añadir que al menos en cierta medida nosotros la compartimos. Contar historias que no oscurezcan la realidad, ser cuidadosos con las que contamos y por qué y donde las contamos, y qué potencias humanas ponen en marcha es maravilloso y fundamental. Es, a fin de cuentas, el proceso de educación, de humanización. Proceso que, aunque parezca más propio de los infantes, está presente toda nuestra vida (sea desde el púlpito, desde el arte, desde la propia autorreflexión y no digamos hoy día desde los medios de comunicación).

En efecto, “los seres humanos dan sentido al mundo contando historias sobre él –usando el modo narrativo para construir la realidad”– (p.180). Nosotros compartimos este punto de vista, aunque haríamos notar que las historias surgen de un modo primario de la experiencia con el mundo, nuestra interioridad y nuestro cuerpo, no surgen sin más de la nada, no son arbitrarias. Si no se adecuasen al mundo, cabe pensar, que nos encontraríamos que tales historias desaparecerían o que construirían fantásticos tipos de seres humanos casi irreconocibles. De hecho la fe es tan controvertida, porque no se ajusta a la experiencia del mundo como la mayoría del resto de los discursos. Exige un salto de fe, es decir, el reconocimiento de que tal historia no se adecua, al menos no bien del todo, a la experiencia de lo mundano. (Y sin embargo es fundamental para contarnos en hasta sus últimas consecuencias quiénes somos). Eso no le quita realidad o veracidad, pero sí dificultad su creencia, su verosimilitud. Es un tipo de historia muy especial. Lo apasionante es ver cómo esta retirada de la religión a la fe se da en un mundo concreto (el occidental) con otras formas de historia (“ciencia”, “sentido común”) que parecen darse sólo en ciertos pueblos y a partir de un determinado momento. No nos caben dudas de que la evidencia empírica en tiempos de los romanos o en muchas tribus no civilizadas hasta el contacto con los blancos, hacía ver la religión como un hecho mucho más observable y obje-

tivo. Pero, para darnos cuenta de ello, debemos de reconstruir las condiciones de sentido que requiere una afirmación en una determinada cultura. Dicho de otro modo, sus formas epistemológicas, o si se quiere, su visión del mundo.

De hecho a raíz de las ideas de Bruner que comentará en el siguiente capítulo, Geertz, llega a deslizar una frase potente y valiente como “en estos días de estrecha visión high tech” (p.189). Creemos que Geertz se da cuenta hasta qué punto ciertos enfoques por muy extravagantes o avanzados que parezcan están llenos de provincialismo, exclusión de otros puntos de vista y de la libertad de pensamiento; como él mismo dice: “todo lo que surge no necesita converger: debe sacar tan solo el máximo partido de su incorregible diversidad.” (p.188) Lo importante es que “conduzcan la empresa erráticamente hacia delante” (idem) La empresa en este caso es saber qué o cómo funciona y si es ambas cosas mejor, la mente humana. No circunscribirse a los programas de investigación de la conciencia de las superuniversidades norteamericanas. Hay más ahí fuera y no necesariamente rebatible lo uno con lo otro. Al menos eso quiere hacernos creer Geertz.

iii) El mundo en pedazos: Cultura y política en el fin de siglo

A partir de aquí y teniendo en cuenta que estos son los últimos escritos de Geertz, en una década que había visto desde *El fin de la historia* de Fukuyama hasta *El choque de civilizaciones* de Huntington, desde la burbuja tecnológica hasta el comité para un nuevo siglo americano, Geertz trata de ajustar algunas cuentas con las polimorfías políticas del cambio de milenio. Es importante porque va a dar un enfoque desde el punto de vista cultural de esta nueva sensación de caos político que ha aparecido ahora y que tanto en política exterior como interior, la única arma, y lo único que cuenta es el dinero. Ahora que la URSS yace en pedazos. Ahora que el golfo Pérsico parece la nueva Tierra de Promisión y los 5 tigres asiáticos, que parecía en su día que se iban a comer la economía mundial, son a su vez cachorros al lado del gran dragón chino. Este es el mundo que, en parte, o totalmente, seguimos viviendo hoy día. Se había vivido muy cómodamente, en el campo intelectual, al amparo del mundo bipolar, el nuevo mundo multipolar necesita de otras categorías y

pensadores más sutiles para tratar de poner un poco de orden en una situación que más que caótica parece continuamente móvil, fluida, líquida¹¹¹. Los textos de aquí al final del libro de Geertz, pueden entenderse, desde el punto de vista de alguien que se ha dedicado toda su vida al estudio de las diferencias y en este mundo de caóticas diferencias parece tener mucho que decir. Especialmente explotando los conocimientos de Clifford Geertz que a fin de cuentas había estudiado muchísimo el Islam, ahora que el Islam y lo islámico están tan de moda en todo el mundo por tantas cuestiones.

Hay que empezar por reconocer que vivimos en un “mundo hecho añicos” (p.215) un “mundo desmembrado” (idem) donde ya no sabemos qué lugar ocupan conceptos anteriormente claves para explicarnos el globo como: “tradición”, “identidad”, “religión”, “ideología”, “valores”, “nación (...)” (ibidem). Y ¿qué hacer ante todo ello? ¿Podemos quedarnos con Foucault diciendo que todos los discursos no son sino la tramoya del poder que emerge por todos lados con su rostro maléfico y cosificador? ¿Podemos decir que, guerras culturales están a punto de empezar, o que las grandes potencias regionales y su unión en bloques dominarán el mundo en los próximos decenios? ¿Basta con eso? ¿Decimos algo más que banalidades de salón? Geertz (y nosotros) pensamos que no. Dice Geertz que lo que necesitamos son “maneras de pensar sensibles a las particularidades, las individualidades, las rarezas, las discontinuidades, los contrastes y las singularidades, sensibles a lo que Charles Taylor ha llamado “profunda diversidad”” (p.219). Es decir, en el fondo, alguna forma de conocimiento local. Es en este contexto en el que Geertz se va a hacer una pregunta que personalmente nos parece de la mayor importancia y que debemos de retomar más que nunca ahora porque tiene una enorme validez para expresar algunas de las dificultades y perplejidades a las que nos enfrentamos hoy día: después de preguntarse con Taylor qué es un país si no es una nación se pregunta “¿qué es una nación si no es un consenso?” (p.219). Esta pregunta creemos que se la debería

¹¹¹ Las reflexiones sobre la modernidad líquida llevan hoy día el sello del sociólogo polaco Zygmunt Bauman, en obras como: *Modernidad líquida*, *Amor líquido*, *Vida líquida*, *Miedo líquido*, *Tiempos líquidos*, etc.

hacer todo el mundo, politólogos, políticos, juristas, antropólogos, historiadores y como no, ciudadanos.

Para Geertz aquello a lo que nos enfrentamos es “un mundo de abigarradas distinciones ordenadas de formas diversas y no a una sola pieza de Estados-nación agrupadas en bloques” (p.221). Naciones del tercer mundo subdesarrollado o atrasado que más que imitar el modelo de Estado-nación construido en Europa en la edad Moderna han construido desde la descolonización un desafío a este modelo (p. 227). Para poder lidiar con esta situación tenemos que “poner en relación paisajes locales, repletos de detalles e incidencias con las intrincadas topografías en las que aquellos se fijan” (p.223). Como vemos Clifford Geertz se está repitiendo todo el tiempo. Pero en cualquier caso el mensaje está claro: ante la gran diversidad del mundo no podemos pretender emprender macrorrelatos, ni debemos conformarnos con un escepticismo comodón que pretenda que todo es igual en todos sitios (sólo poder), sino que hay que bajar al terreno, a mancharse las manos para ver cómo están ocurriendo las cosas realmente. Porque lo que tenemos es un mundo plural en todos los sentidos (cada país y cada sociedad se están organizando a su manera y no tienen por qué coincidir con lo que nuestros típicos análisis políticos suponen que está pasando o que debería pasar).

Efectivamente, Geertz detecta una contradicción que es bien real “el escenario del mundo crece a la par más global y más dividido, más ampliamente interconectado a la vez que más intrincadamente fragmentado” (p.250). Como él mismo dice: “el mundo uniforme no está más próximo que la sociedad sin clases”. (p. 252) Y ello parece cierto, por eso la antropología no puede olvidarse de ninguna de las dos partes de la ecuación aunque por vocación esté siempre más cercana a lo particular que a las grandes generalizaciones. De hecho Geertz piensa que “la imagen de un mundo moteada de culturas distintas, bloques discontinuos de pensamiento y emoción –un tipo de visión puntillista de su composición espiritual– no provoca menos confusión que esa otra imagen del mundo encajada con reiterados Estados-nación que se repiten...” (p.253). Es decir lo micro no genera más confusión que lo macro, porque es más real y evita las mistificaciones de las falsas grandes imágenes de la

geopolítica engañosa del mundo, pero por el contrario aumenta muchísimo las variables a tener en cuenta.

Sin duda, toda descripción política es siempre más que una simple descripción. Por la misma naturaleza del fenómeno hay cosas que tal vez puedan describirse asépticamente (quizás la refracción de luz) pero desde luego no la situación política mundial y, teniendo en cuenta que esto es lo que está haciendo Geertz en las páginas finales de su libro, no podemos sino esperar que sean comprometidas. Aunque Geertz piense que hay que respetar y describir lo que las culturas son en sus propios términos culturales se ve el doble rasero moral que siempre manejan los intelectuales del gran mundo cosmopolita atacando lo que él llama el excepcionalismo: lo que hay que hacer es “socavar resueltamente todos los excepcionalismos, el americano, el occidental, el europeo, el cristiano, y cualquier tipo de exotismo el primitivo, el idólatra, el de las antípodas...” (p. 255). Ello constituye parte de la crítica política que nos permitirá orientarnos en este nuevo mundo. Y aunque realmente “no sabemos cómo tratar con todo ello” (p. 254) o con este batiburrillo ingente de cosas que Geertz mete en un mismo saco para aumentar la sensación de caos “Grozni, Dili, Ayodhya o Cristóbal de las Casas, Kingali, Belfast, Monrovia, Tblisi, Phonm Penh o Puerto príncipe” (p.250), “(tamiles y cingaleses, chiítas y sunitas, hutus y tutsis, malayos y chinos, indios del este y fijis)” (p.258) etc. Nos llegará “el día en que veremos como la reconstrucción política de Asia y África contribuye a la transformación del punto de vista euroamericano del yo social más que al contrario” (p.256).

Bien, tal vez sea así pero si eso ocurre es muy probable que se deba en gran medida a la pereza intelectual de los pensadores euroamericanos y las pasividad comodona de nuestras sociedades. En cualquier caso la historia lo que dice, lo que ya ha pasado y no podemos cambiar, es lo contrario. Precisamente frente a la noción de Geertz nosotros pensamos que los excepcionalismos son vitales para ajustar cuentas con la historia. Para ser sinceros y tratar de buscar la verdad. Por mucho que no nos guste o que nos encante, la democracia nació en Atenas, y la costumbre de comerse a los enemigos en banquetes rituales a los dioses se practicaba en América central. Pretender que nada de esto es así, sin una teoría histórica de la comparación

de estadios culturales (porque Geertz no la tiene) y en cambio dejar sin comprender nada de lo que ocurre lanzado al simple flujo de la historia encarnada en la política actual no es renunciar al análisis ni a la política, sino servirla y de un muy determinado modo. Creemos que precisamente hay toda una visión de la historia (casi metafísica) en rechazar las excepcionalidades, sobre todo teniendo en cuenta que la mayoría de las historias locales (que son precisamente las que Geertz tanto dice que le preocupan) se construyen sobre la idea de excepcionalidad propia. Una historia sin un sujeto trascendente no es una historia, es una casualidad. Dejemos este tema aquí que daría para mucho y ya es bastante para mostrar la posición de Geertz al respecto.

Finalmente Geertz va a hacer una apología del liberalismo (que tanto había defendido su amigo Rorty y que en cambio él no cita entre los nombres en los que se apoya para hacer esta arenga final) ya que pretendidamente éste se define por su compromiso más profundo: “la obligación moral de la esperanza” (p. 267). Desde luego podemos estar de acuerdo en que hay una obligación moral a la esperanza y al estar esperanzados, pero no que ésta la represente el liberalismo ni tan siquiera de manera privilegiada o dominante (si no sería otro excepcionalismo más de los que Geertz pretendía huir). Después de algunos grandes descubrimientos geertzianos como que “hablar con los otros significa escucharlos” (p.266) o que en los últimos años el “liberalismo se ha convertido en una propuesta moral para todo el planeta” (p. 265) nos dice que “hay que tener el coraje y la capacidad de comprometerse con un mundo diferenciado, uno en que sus principios ni están bien comprendidos ni están ampliamente mantenidos, en que en efecto se trata, en la mayoría de los lugares de un credo minoritario, ajeno y sospechoso” (p.265) Como vemos, y ya para acabar, la historia del cristianismo, del hinduismo o de Europa no se pueden entender como excepcionalismos pero la de del liberalismo sí.

6. TRAS LOS HECHOS

i) Contenido de *Tras los hechos*

En cierta medida este libro está ligado a otro libro de Geertz, titulado *Observando el Islam*. Porque es también un acercamiento a Marruecos e Indonesia pero con la particularidad de que aquí no se trata de trabajar cómo una religión unitaria toma formas completamente distintas en un proceso de sincretismo con otras religiones anteriores, sino de contarnos su experiencia (su de él, de Clifford Geertz) como antropólogo en el trabajo de campo en estos dos países. Es decir: cómo se ha sentido qué ha visto, cómo lo ha visto, etc. Es uno de los libros más posmodernos de Geertz ya desde el título (con el que no sabemos de qué va a hablar) “*Tras los hechos*” hasta el índice que no parece para nada el índice de una publicación científica, fíjense ustedes:

SUMARIO

1. Ciudades	11
2. Países	31
3. Culturas	51
4. Hegemonías	71
5. Disciplinas	101
6. Modernidades	131
Notas	167
Índice analítico	187

Hay que hacer notar también que si nos damos cuenta al igual que *Observando el Islam*, es otro libro de muy pocas páginas, prácticamente sólo su monografía sobre Marruecos es un libro largo. Desde su extensión hasta el lenguaje y el tema están pensados para convertirse en un bestseller.

La primera página, por ejemplo, es ya toda una declaración de intenciones de cómo hacer literatura. Simplemente literatura. Es un libro sin prólogo, sin índice, sin presentación, sin nada. Hay que tener en cuenta que este libro es la autobiografía in-

telectual de Geertz y para justificarla, lo que va a hacer es narrarnos cómo ha cambiado el mundo desde sus primeros encuentros con él en Indonesia y Marruecos hasta el año 95 que es cuando lo escribe. Por tanto Marruecos e Indonesia vuelven a ser los protagonistas y en una versión en que todo se va vertebrar en el cambio que se ha producido en estas dos sociedades y en los pequeños lugares de ellas donde trabajó Geertz. Es decir, que tiene algo de historia y mucho de prospectiva. Por tanto se podrá entender gran parte de lo que diga (que ya se ve desde la primera página con el decaimiento de la fe y el Estado-jaula de acero) desde la teoría de Geertz sobre los nuevos Estados y las sociedades cambiantes.

En esta obra, Geertz, sigue avanzando en el camino de la posmodernidad antropológica queriendo ponerse al día y haciendo afirmaciones más fuertes que aquellas sobre las que había construido sus grandes monografías de Indonesia y Marruecos, por ejemplo dice en la misma p. 12 que lo único que podemos hacer, se entiende que un antropólogo puede hacer, es:

“...sentirse satisfecho con remolinos y conexiones inconstantes; nubes que se agregan, nubes que se dispersan (...) nadie que esté navegando en medio de todo ello, como Fabrice en Waterloo, está en condiciones de componerlo, ni en ese momento ni después¹¹². Lo único que podemos construir¹¹³ si tomamos notas y sobrevivimos, son relatos retrospectivos de la conexión de cosas que aparentemente han sucedido: recomponiendo un rompecabezas, en pos de los hechos”¹¹⁴.

¹¹² Es interesante esto de *después* porque aquí Geertz transmite la idea de que en efecto el momento reflexivo de la antropología no va a dar con la tecla que el trabajo de campo, la pura etnografía, quizás no hayan aportado. Retirarnos a casa a pensar tampoco parece que sirva de mucho.

¹¹³ Nótese, que la metáfora no es casual. De hecho para Geertz no es ni siquiera una metáfora, ya que los textos son ficta, ficciones y facta, constructos, hechos (productos de la acción del escritor-etnógrafo) y eso es lo único que hay. Este es el camino que va recorriendo desde que publicó para el famoso seminario de Santa Fe “Writing culture” su texto “*Géneros confusos*”, y que luego potenció con *El antropólogo como autor*.

¹¹⁴ Conforme ha ido avanzando nuestro trabajo cada vez pensamos que este caos que Geertz se esfuerza en presentarnos, donde no hay concepciones fuertes sobre nada (ni sobre el ser humano, ni sobre la verdad, ni sobre lo justo y lo injusto, ni sobre nada) no es precisamente casual. Por el contrario creemos que se acompaña bien con el desarrollo particular de los EEUU en las últimas décadas y de una política de destrucción del resto de las identidades de todo el mundo y de construcción de una nueva identidad común.

En la pendiente epistemológica por la que se va deslizando Geertz este libro es sin duda un hito. Lo llamamos pendiente epistemológica porque si bien en *Kinship in Bali* o en *Agricultural Involution* aun parece querer mostrar procesos reales de sociedades reales, en estos momentos parece tener un cacao tremendo entre lo descrito y el descriptor. Lo describable, lo indescribable, lo comunicable lo no comunicable, el sujeto, el objeto, el hablante, el informante, el oyente... todo es un caos de imprecisión que trata de forzar la imagen de que en efecto en las ciencias humanas nada puede decirse con precisión y rigor. Sólo hay flashes que iluminan, o no, depende en gran medida del receptor, parte de un todo inabarcable, irreducible a modelos o relatos, y de lo que no sabemos –siendo sólo flashes– qué retratan más: al camarógrafo o al objeto fotografiado. Es como si alguien hiciera una fotografía de un ejército japonés invadiendo Manchuria, por ejemplo, y el antropólogo, en este caso Geertz, en vez de reaccionar como una persona normal y ver que aquello es información sin dudas (los japoneses están invadiendo Manchuria) se pusiera a pensar en por qué el fotógrafo tomo una fotografía así, que hacía en Manchuria, por qué no fotografio los árboles del fondo en primer plano o por qué usó tal tipo de película para su trabajo.

Resulta cómico hasta la caricatura, pero es que eso es la antropología geertziana después de “*Géneros confusos*”. Por ejemplo, por seguir por donde nos habíamos quedado, dice Geertz: “Escribir un relato (...) no demanda pues ni mediciones, rememoraciones o progresión estructural, ni tampoco ciertamente, gráficos, aunque pueden tener su utilidad (como la tienen modelos y teorizaciones) al establecer estructuras y definir temas. Lo que se necesita para tener una idea de cómo van las cosas, como han ido hasta ahora y cómo es posible que vayan en el futuro¹¹⁵ es mostrar como acontecimientos particulares y acontecimientos únicos, un encuentro aquí, un desarrollo allí se pueden entrelazar con una serie de hechos y un abanico de interpretaciones” (p. 13).

¹¹⁵ Realmente la prospectiva nos parece una parte que indignamente se ha atribuido la antropología, como quizás otras ciencias sociales que se hacen hoy día. Su nivel de error es tan obscuro que merecería la pena que los autores que juegan a este juego callaran.

Claro, después de leer un párrafo así uno se pregunta de qué está hablando Geertz. ¿Encuentros aquí y desarrollos allí? ¿Esto es una burla o realmente está describiendo las ciencias sociales como colecciones de “encuentros aquí y desarrollos allí? Debe de ser una broma, ¿no? Otra cosa que salta a la vista es la inconsistencia de sus afirmaciones, por ejemplo, diciendo que los modelos y las teorizaciones tienen su importancia: ¿para qué, si Geertz las has negado siempre? Si según Geertz no son sino otras formas de sustituir problemas reales por programas de investigación imaginados... ¿a qué juega, por tanto, Geertz? ¿Qué es eso de que los encuentros se pueden entrelazar con una serie de hechos y un abanico de interpretaciones? ¡Pero si los encuentros son los hechos en etnografía! ¿Cómo vamos a entrelazar hechos con hechos descritos por Geertz como si fueran algo diferente? Abanicos de interpretaciones... ¿y de qué color serán esos abanicos? ¿Esto nos dice algo de algo? ¿Nos dice cómo hacer antropología, trabajo de campo o reflexionar sobre los seres humanos? ¿Produce algún conocimiento esa afirmación de algo aunque sea erróneo? Pues, evidentemente, hay que decir que no.

Pero ahí no queda la cosa. A reglón seguido continúa Geertz, p.13: “el mito, se ha dicho —creo que ha sido Northrop Frye—, no describe lo que ocurrió en el pasado sino lo que ocurre ahora. Lo mismo se podría decir de la ciencia, al menos de las ciencias sociales...” Sin duda, lo que se afirme en una determinada ciencia histórica (“lo que ocurrió en el pasado”) debe de tener relación con algo del presente para que sea valioso para nosotros y lo podamos comprender y sea digno de estudio. Pero la ciencia, por ejemplo la ciencia histórica, cuando habla del pasado no habla del presente. Lo sentimos mucho por el señor Geertz pero esto es erróneo. Simplemente, no es verdad. De hecho los historiadores hacen un esfuerzo (y no pequeño) por entender ellos, y hacernos entender a los demás, unos mundos y unas culturas que no sólo eran diferentes sino a las que además, a diferencia de lo que acontece con el antropólogo, no hay ninguna forma directa de acceso salvo los pocos textos y restos que de ellas puedan quedar. Precisamente que la historia no tenga estas ansiedades, que para la antropología propugna Geertz, se debe a que hay un trabajo mucho más largo, hecho con los textos y con los restos arqueológicos, permanente. Conocimiento

puro, es decir, sabemos mucho más de la sociedad micénica después de que Chadwick y Ventris tradujesen el lineal B que antes de ello. Y sabemos mucho más de la edad del hierro en el Mediterráneo occidental en el año 2011 por todo lo que ha avanzado, cuantitativamente más que cualitativamente, la arqueología desde entonces que en 1950.

Las ciencias sociales definen lo que pasa ahora cuando están dedicadas a ello, por ejemplo un estudio de envejecimiento de la población actualmente de la UE. Pero para nada hacen eso cuando tratan de reconstruir cómo era la religión apache o griega. Y no lo hacen porque Geertz lo que quiere decirnos es que, en el fondo, las ciencias sociales son soliloquios, cuyo valor radica en su actualidad, es decir en su capacidad de acción política y no en la de crear conocimiento (en este caso sobre el pasado). Claro, esto no es ya un error, es una ideología de lo que debe ser la ciencia, un programa de subordinar el conocimiento a la practicidad política, práctica, de su quehacer.

ii) Países

“Hubo un tiempo no muy lejano, cuando Occidente estaba bastante más seguro de sí mismo, respecto a lo que era y lo que no era, en el que el concepto de cultura tenía un diseño firme y un perfil definido” (p. 51). Así empieza Geertz este capítulo de su obra, toda una declaración de intenciones. Esta frase es absolutamente fundamental. El párrafo este es el meollo de las transformaciones ideológicas de la antropología. Sigue Geertz diciendo: “Al principio global y evolucionista, este concepto llegó a definir a Occidente –racional, histórico, progresista, religioso– en contraposición a lo no occidental –supersticioso, estático, arcaico, mágico–. Después debido a una serie de razones éticas, políticas y melancólicamente científicas, esto pareció demasiado crudo, demasiado cándido y surgió la necesidad de una representación más exacta y más celebradora de otros mundos; fue así como el concepto adquirió la forma de “estilo de vida de un pueblo” que nos es tan familiar”.

Pero aquí no hay argumentos que expliquen por qué se ha producido este cambio, se dice que se ha producido por razones de diverso tipo pero no se dice si son

pertinentes o no, si se debe caer en este abandono del viejo ideal tradicional europeo de crear conocimiento, verdad y una cultura universal etc. Es decir aquí como otras veces, la pregunta esencial queda no sólo sin responder sino casi sin plantear. Geertz sólo dice algo así como: bueno, las cosas son ahora así. Y desde aquí yo digo tal y tal cosa. Pero no hay un buceo profundo en lo que es la cuestión, hay un actitud muy geertziana de aceptar acríticamente las cosas, “bueno, esto está así”. Es algo triste, pero es como Clifford Geertz hacía las cosas.

Más retórica de Geertz, dice en la página 53 “no se trata de penetrar una cultura, como sugiere la imagen masculinista, se trata más bien de ponerse en su camino y dejar que ella te envuelva y te lleve hacia delante”. Claro aquí la pregunta es: metáforas al margen, ¿está diciendo algo Geertz? Lo que dice ¿produce conocimiento? ¿Genera información? ¿Cómo se pone el investigador en el camino de una cultura y deja que le lleve hacia delante? ¿Se queda quieto en mitad de un bazar saudí y se deja arrastrar por la muchedumbre y eso nos informa y nos conforma como buenos antropólogos? ¿Nos ponemos delante de una correría por caballos de los apaches y nos dejamos arrollar? ¿Qué tenemos que hacer y cómo hacerlo? Estas son dos preguntas previas fundamentales para resolver y plantear correctamente las otras dos preguntas claves de la antropología: qué está pasando aquí y quiénes son éstos.

Geertz está haciendo un análisis cultural de las lenguas javanesa y marroquí, muy interesante, aquí tenemos la posibilidad de ver cómo trabaja, pero las conclusiones a las que llega son de lo más extraño¹¹⁶: El caso es que después de mostrar las diferencias entre las lenguas dice darse cuenta de que ni los javaneses son insensibles a las diferencias sexuales ni los marroquíes a las de estatus (no entendemos como alguien que haya conocido a un marroquí alguna vez podría pensar esto). Y lo que dice es que la síntesis se explica de la siguiente forma: los javaneses entienden la diferencia sexual de un modo cercano a la diferencia de estatus y los marroquíes entienden la diferencia de estatus de un modo similar a la diferencia de sexos. Lo cual si nos fijamos bien es antes que nada una hipótesis (no un hecho) y además in-

¹¹⁶ P. 53 y ss.

contrastable. ¿Cómo llega alguien a saber esto¹¹⁷? Incluso uno podría llegar a pensar que si los marroquíes, por ejemplo, han hecho de las diferencias de estatus un asunto mediado por su percepción del sexo, estas deberían tener la máxima importancia porque coloca al inferior (varón) en el lugar antológicamente más peligroso para él, el de mujer, lo feminiza. Por tanto el estatus tiene una importancia enorme en Marruecos, aunque antes haya afirmado que sus propios profesores de lenguaje no le daban mucha importancia al mismo. ¿Entonces en qué quedamos? Esta es siempre la impresión que a uno le queda después de leer a Geertz: bueno pero, ¿qué ha dicho? ¿Qué método ha usado para llegar a afirmar lo que ha afirmado? ¿Con qué debemos quedarnos: con lo que dice, lo que insinúa, lo que no dice pero se extrae de él, lo que ha dicho pero luego ha negado sin decir que lo estaba negando?

El siguiente párrafo es aún mejor, una muestra de cómo escribir sin decir nada (p. 56): “una vez que se empieza a mirar o escuchar las cosas de este modo¹¹⁸ lo que encontramos por todos lados, como un físico con una nueva partícula o un filólogo con una nueva etimología, son “evidencias” (y “contraevidencias”). La cultura implica temas polifónicos, incluso desarmónicos, que invocan contratemas que a su vez invocan otros temas que, instructivamente, ayudan a equilibrar los originales”.

Cuando uno lee un párrafo así no cabe más que preguntarse, ¿qué demonios está diciendo Geertz?, parece que está diciendo tonterías, gastando tinta sin sentido. Realmente exaspera al lector y amenaza con acabar con su paciencia. Más ejemplos: “Comparar incomparables, un ejercicio práctico, y cuando las estrellas acompañan, una tarea instructiva aunque ilógica” (p.58). Sigue hablando de Marruecos e Indonesia, (aunque no lo parezca) pero ¿qué hacemos con estas afirmaciones máxime cuando son continuas en la obra de Geertz? Comparar incomparables, estrellas que acompañan, cosas ilógicas... a veces parece un mago recitando conjuros.

¹¹⁷ Por supuesto, nosotros tenemos nuestras propias ideas al respecto pero no podemos poner en boca de Geertz lo que él no dice. Precisamente él, que ha establecido una auténtica caza de brujas contra las generalizaciones.

¹¹⁸ Nótese, que no ha explicado el modo, lo que ha hecho ha sido poner una casuística concreta. No definir un modo, método.

Cuando en el párrafo siguiente Geertz afirma que el conocimiento empírico de la pequeña villa no basta para conocer culturas tan amplias y vastas como Marruecos o Indonesia parece que se estaría echando sobre su propio tejado piedras, ya que estaría minusvalorando el conocimiento local. Un libro (*Conocimiento local*) que ya había escrito cuando escribió éste y, lo que es aún más significativo, de repente recurre a la necesidad de la historia y de los objetivos de investigación más amplios. Pero ¿qué es lo que llevaba haciendo Evans-Pritchard desde su crítica al funcionalismo sino abogar por el uso de la historia? Y Geertz, que debería conocer los “*Ensayos de antropología social*” de Evans-Pritchard, no los cita, y eso que se habían publicado, en inglés claro, en 1962. Pero es que hablando de Marruecos, y de tener en cuenta entidades mayores, no cita a Fernand Braudel y su *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, que se había publicado en 1949 por primera vez. Es decir casi 50 años antes de que Geertz escribiera este libro.

Otra vez dice Geertz que “comprender (en vez de interpretar) una forma de vida (*Lebensformen*), o al menos algunos de sus aspectos, y convencer a otros de que realmente se ha conseguido hacerlo, consiste en algo más que ensamblar relatos particulares o imponer narrativas generales (el adjetivo imponer no es casual aquí). Se trata de juntar en una visión coincidente la figura y el trasfondo, el acontecimiento pasajero y la historia de larga duración”(p.59, las aclaraciones son nuestras).

Las preguntas que nos hacemos, aun a riesgo de ser pesados son las de siempre: con esto ¿a dónde vamos?, con esto ¿cómo se hace etnografía? y, sobre todo, ¿por qué ahora hablamos de comprender formas de vida?, antes se trataba de interpretar. Parece algo dicho totalmente a propósito y sin embargo que contradice lo que él mismo ha dicho en otros sitios. ¿Cómo se puede decir una cosa y su contraria? ¿Decir que no hay métodos para el trabajo de campo y opinar que las metodologías y los esquemas son fundamentales, apoyar el conocimiento local, y concreto y luego reclamar los estudios macro diacrónicos? ¿Negar la imposibilidad de que nuestro pasado ilumine nuestro presente, porque aparentemente estamos lejísimos de él y luego atribuir todas las características sociales a las culturas que no hay duda de que son precipitados históricos? ¿Pretender que la etnografía es fundamental y luego de-

¿Circ que lo que hace un antropólogo es escribir textos? ¿Comparar lo incomparable cuando se trata de los otros y pretender que las analogías correspondientes en nuestra sociedad son engaños de las palabras? En fin, analizado con ojo crítico Geertz no se sostiene, o mejor dicho, no se puede ni enunciar aquello que él sostenga, como no se pueden enjuiciar una cosa y su contraria al mismo tiempo.

Además, hay cosas que no son sino simples errores. Por ejemplo en la página 65 la descripción que hace de cómo era la Mauritania Tingitana romana es simplemente como para suspenderle en historia por 30 años consecutivos. Sencillamente falsa, no informada, errónea.

O más contradicciones: En la p. 65 y ss. lo que está haciendo es explicar cuál es el rasgo esencial del Islam marroquí, que son las personalidades fuertes, pero curiosamente lo está haciendo de una forma atemporal y no local, no da nombres, ni fechas, habla del siglo XVI y del actual al mismo tiempo, y el enfrentamiento de personalidades fuertes parece superior a cualquier otra dinámica de la vida social de Marruecos. Independiente de los siglos y de los contextos la lucha de personalidades sobrevuela el tiempo metahistórico de Marruecos convirtiéndose en un esencial de la cultura marroquí.

“La religión de estas personalidades, como la política de las lealtades privadas, persiste incólume” p.68. Y tal vez sea así pero es algo casi indecible desde sus teorías explicativas.

El siguiente párrafo si bien quizás no podría calificarse de posmoderno desde luego no lo hubieran firmado Malinowski o Evans-Pritchard. Dice así: yo también tengo historias que contar, visiones que revelar, ideas que difundir, teorías que defender, y estoy dispuestas a exponerlas a cualquiera que se sienta y escuche” (p.69). (Todo ello configura un discurso muy rortiano, donde el fundamental es el decir, de lo que se diga Dios sabe si será verdad o no).

“Describir una cultura o, como yo he hecho aquí, seleccionar fragmentos arreglados y cortados a propósito para que encajen, (posiblemente no se deba leer esto como una autocrítica sino como una evidencia de qué es para Geertz la única antropología posible) no es exponer un tipo de objeto singular y ocasional, un nudo en el

hiperespacio. Es tratar de inducir a alguien en algún sitio a mirar ciertas cosas de la misma forma en que a mí me han inducido a mirar los viajes, los libros, las observaciones y conversaciones; es decir, a tomar interés” (p. 69).

Lamentamos el estilo desgarbado casi episódico que parecen tener estas reflexiones nuestras sobre la obra de Geertz pero es que realmente este libro está compuesto así. Si dicen cosas sin que uno sepa muy bien por qué, se hace uno fuerte en argumentos ad hoc que potenciados hasta el límite amenazan con desmontar todo el edificio del conocimiento. Y esto se hace con una tranquilidad pasmosa sin fijarse en lo que uno destruye o en las contradicciones en las que cae. En el fondo la sensación que uno tiene es la de que para Geertz, la racionalidad y la verdad son más fantasmas de nuestra mente que han organizado un mundo, el occidental, que ya es evidente que no funciona y que no sirven para organizar otros mundos que algo así como realidades.

¿Describir una cultura es tomar interés por ella? Pues parece que no, que el interés puede tenerse o no, no es imprescindible para describir y desde luego describirla no es tomar interés en ella, aunque sea triste describir a otro desconocido y no interesarse por él. Pero no parece que una cosa exija la otra.

Ahora viene un texto importante de Geertz a nivel teórico, dice lo siguiente, oímos a Geertz: “Esta noción –que describir una forma de vida es mostrarla de acuerdo con cierto enfoque, bien ajustado– parece inofensiva, incluso, banal. Pero tiene algunas implicaciones complicadas, entre las cuales quizás la más turbadora sea que el enfoque como tal, y el ajuste también, proceden de la descripción y no de lo que la descripción describe: Islam, género, estilo oratorio, rango” (p. 69). Lo que Geertz está diciendo es que el enfoque lo ponemos nosotros, procede de nuestra descripción, de cómo describimos y no de lo que las cosas son (de lo que la descripción describe). Pero claro aquí lo que hay que entender es que desde qué enfoque describimos ¿Acaso esto nos permite decir que todos los enfoques son iguales? ¿Que todos producen el mismo nivel de conocimiento o error¹¹⁹? ¿Qué queremos

¹¹⁹ Geertz no se da cuenta de que los enfoques científicos no son valoraciones morales, son

decir cuando decimos que algo es un determinado enfoque? Lo que hay que entender que un enfoque no es unas gafas, las gafas no ven nada, ayudan a ver.

Un enfoque, un estilo intelectual, no es más que las preguntas que le hacemos al mundo y los criterios de justificación que ponemos para que una respuesta nos parezca válida. Siguiendo con el tema. Un enfoque es una intención en nuestro conocer, es decir y decidir qué queremos saber, no es un error insoslayable fruto de nuestra limitación cultural. No, un enfoque, y hay docenas dentro de cada tradición y son libres y realizables por cada investigador, es un programa de intereses y unos criterios de validación; no son absolutos insuperables del intelecto humano. Un enfoque es preguntarse: ¿cómo es la familia yoruba? Otro enfoque es preguntarse ¿de dónde provienen las lenguas indoeuropeas?, y otro distinto es preguntarse ¿por qué se ha causado este desajuste extraño que llamamos enfermedad? Son los enfoques los medios de clasificación que guían nuestras preguntas para generar conocimiento, no errores categoriales absolutos en los que estamos inmersos.

Eso mismo, esa misma observación, no deja de ser un enfoque de lo que es la construcción del conocimiento. No es una opinión, sino un programa de trabajo. Lo que hay que entender es que las clasificaciones, los enfoques, las preguntas y las respuestas las hay mejores y peores, pertinentes o no, clarificadoras o oscurecedoras. Un enfoque es preguntarse por la Tierra desde el punto de vista (enfoque) de su forma física: sus cabos, sus bahías, sus montañas, sus ríos (es decir: la geografía). Otro es preguntarse por la Tierra desde el punto de vista de su comportamiento en el sistema solar y el cosmos, las fuerzas de atracción y demás (la cosmología), otro enfoque es preguntarse por la Tierra como sistema de seres vivos, relacionados, y esto puede ser la ecología, etc. Si hay algo fundamental son los enfoques. Pero no para describirlos como la casa de los errores metafísicos de la que estamos presos, sino como los programas de preguntas y respuestas que nos hacemos y obtenemos a fin

conjuntos de ideas y de conceptos pensados para captar lo que las cosas son desde el punto de vista de una determinada ciencia. Así se construyeron los saberes desde Aristóteles. En cambio Geertz cuando habla de enfoques parece que sólo entiende que estos puedan ser el punto de vista flok, común, no científico, no informado de un americano blanco de clase media-alta o de un congoleño paupérrimo. Y no tienen que ver con esto.

de obtener una información.

Si nosotros estudiamos las plantas desde el punto de vista de su espectro cromático, sabremos mucho de las diferencias de color entre ellas, pero nada de si son medicinales o no. Todas las cosas pueden ser vistas desde docenas de enfoques y puntos de vistas diferentes y eso no le quita verdad, las clasifican de modos que pueden generar un tipo de conocimiento u otro. El nacimiento de una ciencia es un momento genial de la humanidad porque lo que realmente hace es establecer un nuevo enfoque que produce más información de lo mismo (de aquello que estemos estudiando) de la que ya teníamos antes, de la que antes podíamos obtener. Porque no habíamos caído que estudiar una sociedad desde sus relaciones sociales, o de sus relaciones de clases o desde su evolución tecnológica o desde el consumo de energía que hacen o de sus problemas psicológicos, produce verdadero conocimiento. Parcial, pero conocimiento. Esto es lo que los relativistas, y en este momento Geertz que está escribiendo como un verdadero relativista, entienden mal.

“No hay duda de que las cosas, cualquier cosa que sean, son: “¿qué otra cosa podrían ser? Pero en los relatos que hacemos de ellas traficamos (atención al término: traficar es algo que se hace ilegal e ilegítimamente en nuestro idioma, tiene relación con el ámbito de la delincuencia y si las palabras no son neutras lo de Geertz es un ataque consciente a la epistemología antropológica en este caso) con los relatos de nuestros informantes, de nuestros colegas, de nuestros predecesores, con los nuestros propios; son constructos. Relatos de relatos, visiones de visiones” (p. 69, las aclaraciones son nuestras). Geertz está copiando la idea popular de que no se puede ver un electrón sin afectarlo, puesto que el haz de luz de fotones que envía un microscopio electrónico invariablemente lo desvía. Del mismo modo el observador construye la realidad observada, como el físico construye en su laboratorio los experimentos. Con estas ideas de relatos de relatos, visiones de visiones, lo que Geertz da a entender es que cada paso que damos alejándonos del relato original y del objeto nos vamos alejando de la “objetividad y la verdad” pero si somos honestos y no traficamos con nuestros relatos sino que simplemente los exponemos, al menos habremos sido honestos. El error es asumible la mala fe no. En cambio nosotros pre-

feriríamos que al hablar de epistemología y construcción de la ciencia nos preocupáramos un poquito más de evitar los errores.

Sigue Geertz: “no entiendo bien (esto es obviamente un artificio literario; la entiende tan bien que la define) por qué esta idea –que la descripción cultural es conocimiento construido, de segunda mano– molesta a algunas personas. Tal vez tiene que ver con la necesidad, si uno así la percibe, de sentir como responsabilidad personal la fuerza de convicción de lo que uno dice o escribe, ya que después de todo uno lo ha dicho o escrito, en vez de desplazar esa responsabilidad a “la realidad”, “la naturaleza”, “al mundo” o a alguna reserva vaga y amplia de verdad impoluta (p.70).

Merece la pena fijarse en que Geertz, que nunca habla de “verdad”, cuando saca la palabra a paseo siempre es en sentido negativo. “Quizás sea el resultado del temor a reconocer que uno ha compuesto algo, que no lo ha encontrado reluciendo en la playa” (idem). La verdad es que en antropología, en etnografía, en historia, en general en la descripción de sociedades hay muchas cosas que uno encuentra reluciendo en la playa: catedrales, caballeros, batallas, pendones, barones, carretas, espadas, castillos, libros, monasterios, reyes, picotas, campos, casas, camas, modos de comer, cosas que se comen, leyendas que se cuentan, etc. Todo eso no se lo inventa el antropólogo ni va en su perspectiva, todo eso está verdaderamente, en el sentido más fuerte de la expresión, allí.

“Pero una silla está cultural, (histórica, socialmente...) construida, un producto de agentes provistos de nociones que no son enteramente tuyas y (quiere decir que han sido aprendidas con o de otros, es decir que no son sólo tuyas) sin embargo, uno se puede sentar en ella, puede estar bien hecha o mal hecha, lo que no puede, al menos en el estado presente del arte, es estar hecha con agua ni para aquellos obsesionados con el “idealismo” ser una idea con existencia. O tal vez simplemente se trate de aceptar el hecho de que los hechos están hechos (como debería alertarnos la propia etimología de la palabra: factum, factus, facere) arroja a uno en el tipo de traza-

do laborioso, tortuoso y nerviosamente autoconsciente¹²⁰ que, para mi caso, he intentado comenzar aquí, y que consiste en contar cómo uno ha llegado a decir lo que uno ha dicho. La presentación lisa y llana de conocimientos plausibles ciertamente es un conocimiento más simple, sencillo y confortable de lo que parece a simple vista. El único problema es que en sí misma (curiosa la expresión viniendo de alguien que no cree en el conocimiento en sí ni ninguna forma de “idealismo”) es como una novela y no precisamente de la que requiere menos arte”. (Es decir presentar las cosas como dadas, simples y evidentes es una forma de verlas, de hacerlas, un relato concreto, un constructo que requiere todo el arte del escritor, no es más verdadera ni adecuada que otras y desde luego no menos ficticia). Todos los comentarios son nuestros. Clifford Geertz, p.70 de *Tras los hechos*.

“Los lugares de investigación no se descubren, se hacen, y son precisamente este tipo de cosas las que nos hacen”. Merece la pena que cada uno reflexione este tipo de afirmaciones por sí mismo. Cada antropólogo debería pensar si está de acuerdo o no con Geertz al decir estas cosas y por qué. Tras eso ocupará un montón de páginas, haciendo su historia vital como antropólogo, fui allí, esperaba encontrar esto, me ocurrió lo otro... hasta que finalmente lo confiesa “nadie está bajo juramento en una autobiografía” (p.113). Y sigue deslizándose perlas de sus reflexiones sin más coherencia interna que la de ser una especie de escritura en chorro, en río, que arrastra y mezcla todo tipo de afirmaciones y argumentos hasta dejar entre confuso y extasiado al lector: (p.72) “Nuestra seguridad sobre la civilización es menos segura”; o “hacer de la antropología, o al menos de la antropología cultural, una disciplina hermenéutica” (p.117) eso es lo que él intentaba, un replanteamiento de base de toda la disciplina. Y según él lo consiguió:

“Pero el movimiento hacia el significado resultó una verdadera revolución: decisiva, duradera, turbulenta y de enormes consecuencias” p.118.

¹²⁰ Nótese qué cargado está el lenguaje de psicologismo, puesto que se admite que estar en lo cierto y lo verdadero produce tranquilidad y que es el no estarlo, estar en la duda, lo que produce este otro estado. Por tanto, indirectamente, al decirnos que estamos en este estado ansioso quiere decirnos que no estamos en la verdad.

Y ¿cómo es, actúa o que consecuencias ha tenido ese movimiento hacia el significado, como es ahora la antropología?

p. 120: “pues siempre he pensado que la comprensión de la vida social no significa un avance hacia un punto omega, “la verdad”, “la realidad”, “el ser” o “el mundo”, sino un incesante hacer y deshacer de hechos e ideas”.

Así se imagina Geertz que ha dejado su contribución a la disciplina, aunque esto de hacer y deshacer es problemático porque claro entonces no hay progreso. En el fondo esta afirmación no tiene mucha consistencia porque ¿cómo se podrían deshacer los hechos? En cuanto a las ideas, pueden pasar de moda o no, pero lo cierto es que si algo nos ha enseñado de manera casi definitiva la historia intelectual de occidente, al menos hasta ahora, es que Aristóteles está de vuelta y que las viejas ideas siempre reaparecen bajo nuevas formulaciones. Desde el racismo a la lucha de clases, el determinismo ecológico o ambiental (ideas griegas) la idea de que formamos parte de un todo mayor (Gaia) o el progreso o la decadencia continuas o retomadas, nos enseñan que en la vida intelectual, no hay nunca ideas definitivamente muertas.

La idea que tiene Geertz es que la ciencia occidental ya no es mantenible de manera fuerte, sino de esa manera un tanto amorfa en la que él ha construido su vida (véase p.136). Aunque el diagnóstico puede ser completamente el contrario podemos pensar que lo que hay es una homogenización cada vez mayor. En cambio los que como nosotros piensan que este caos posmoderno es flor de un día o moda pasajera son los que viven en una moda y se equivocan (p.132): “la opinión difundida entre los tradicionalistas (...) que la absorción en estos asuntos no es sino un producto de la moda que pronto se disolverá, es bastante errónea, en sí misma una moda efímera”.

Ya que el mundo está mucho más cerca de alguna forma de caos o collage que no del viejo orden de las disciplinas académicas, (p.153): “Actualmente prácticamente no hay ninguna ciudad en todo el Oriente Medio, por muy antigua que sea, que presente un aspecto históricamente coherente”.

Lo que está explicando son las dificultades de la modernización, la ansiedad

por alcanzarla y, no menos importante, sus resistencias, como ocurre en Rabat. Es la mezcla entre modernización y tradición que nadie ha podido resolver cordialmente, aunque los que miramos al mundo desde otra perspectiva temporal sí que pensamos que es un profundo desajuste lo que se ha producido, desajuste que antes o después tendremos que arreglar.

Y finalmente nos parece oportuno transcribir el último párrafo de la obra, donde Geertz explica qué es para él la etnografía: “para mi al menos (...) la antropología, la antropología etnográfica, es así: intenta reconstruir elefantes elusivos, bastante etéreos y ya desaparecidos a partir de las huellas que han dejado en nuestras mentes. “En pos de los hechos” tiene un doble sentido, dos giros tropológicos de un significado literal. En el sentido literal significa buscar los hechos, que es lo que por supuesto he estado haciendo. En el primer giro significa una interpretación *a posteriori*, la principal manera (quizás la única) a través de la cual llegamos a entender el tipo de fenómenos vividos-hacia-delante comprendidos-hacia-atrás¹²¹ con los que la antropología está condenada a lidiar. El segundo giro, que es incluso más complicado evoca la crítica pospositivista al realismo empirista, al tomar distancia de las teorías simples sobre la correspondencia entre conocimiento y verdad, y que hacen del propio término “hecho” una cuestión peliaguda. No estoy seguro, ni siquiera tengo la sensación de conclusión, de saber qué es precisamente lo que uno está en pos de, en una búsqueda indefinida, en medio de pueblos tan variados, en una diversidad de pueblos diferentes. Pero es una excelente forma, interesante, agotadora, útil y divertida de pasar una vida” (p.166).

Este párrafo es muy interesante porque explicita esta manera un poco extraña que tiene Geertz de tomarse la antropología (de hecho se han hecho artículos con esta última y curiosa frase de Geertz: “una excelente forma, interesante, agotadora, útil y divertida de pasar una vida”). Además porque expone en pocas palabras sus distancias respecto de una antropología realista que se limite a describir lo que ve; y es

¹²¹ Como todo el mundo sabe ésta es la definición que hacía Kierkegaard de la vida: “La vida es algo que se vive hacia delante y se comprende hacia atrás”.

una buena forma de entender lo que para un autor posmoderno como él es la antropología. Un juego de interpretaciones en mundos donde nada es lo que parece y aquello a lo que podemos aspirar es, a lo sumo, a entender fragmentos de retazos de historias, marcados por su origen y nuestros límites de comprensión para transmitirlos a otros. Eso rápida y brevemente, junto con el arsenal de teorías wittgenstenianas y ricoeurianas por medio, es, básicamente, la antropología de Clifford Geertz.

7. NEGARA

i) La etnografía madura de Geertz

Desde nuestro punto de vista, *Negara*, es la mejor etnografía de Clifford Geertz. Es la más completa, la más informada y la que trata un problema más interesante. No es un hecho menor, que debemos de hacer notar, que las otras etnografías de Geertz: *Pedlers and princess*, *Agricultural involution*, *the Religion of Java*, *The social history of a indonesian town* (que curioso la misma historia social que pedía E-P. diciendo que si la historia no era social no sería nada), *Kinship in Bali* y *Meaning and order in morrocan society...* son casi todas etnografías del tiempo presente, mientras que *Negara* es un estudio histórico. Tan histórico como que se propone estudiar el Estado-teatro en Bali en el siglo XIX. Y curiosamente este estudio histórico es a nuestro juicio el mejor.

Hay dos hechos relevantes a la hora de tratar este libro. Uno, es que versa sobre Bali y en él, el propio Geertz dice que lo que pase en Bali no se puede extrapolar al resto de Indonesia. Bali, por ejemplo, está prácticamente exenta de la influencia musulmana y en cambio es uno de los lugares donde la cosmología política hinduista, con un papel tan especial reservado al rey, perduró más tiempo.

El otro rasgo que tampoco carece de importancia y que quizás explica en parte por qué *Negara* es la gran etnografía de Geertz es que él escribe este libro en 1980. Es la última de las monografías Indonesias y, de algún modo, compendia todo el saber que desde los años 50 Geertz había estado acumulando en sus lecturas y su trabajo de campo sobre el tema. Es decir: ya ha escrito *The religión of Java*, *Agricultu-*

ral involution, Pedlars and princes, The social history of an indonesian town, y Kinship in Bali. Todas ellas monografías sobre Indonesia. Además ha escrito también *Observando el Islam y La interpretación de las culturas* así como decenas de artículos sobre Indonesia. Pero lo fundamental es que ya ha hecho todo el trabajo de campo en Indonesia que tenía que hacer y es un poco un compendio de todas sus ideas. Va a hablar de religión, va a hablar de pequeñas ciudades, va a hablar de la teoría del centro ejemplar y del poder simbólico de la realeza, va a hablar del desarrollo y la historia de Indonesia y de Bali, va a hablar de los espacios en los que se divide la aldea balinesa, los campos de arroz, los lugares de la casa, etc. Habla de la niñez, de la educación, de la historia, de los reyes, del arte, de la religión, de los templos... y de su propia teoría para interpretar todo eso. Por tanto es un libro, ya de entrada, muy singular en la obra de Geertz. Una obra de madurez etnográfica.

ii) Describiendo el Negara

Lo primero que dice es que reconstruir la historia de los negara (después de haber explicado el significado del término) es imposible porque las fuentes que hay y el tipo de trabajo que se ha hecho sobre el tema de los negara en Indonesia, de los que dice que posiblemente habría miles, lo hacen inviable. O lo que es lo mismo, resulta impensable hacer una historia exhaustiva de todos los estados que ha habido en Bali. Negara significa ciudad, reino, poder, gobierno, civilizado, cultura, etc. se opone a otro término también importado del sánscrito (p.16, el término que refiere a incivilizado, agrícola, campestre, pobre, oscuro, etc.).

Una de las cosas buenas de Geertz que merece la pena tener en cuenta es que cuando parece que no tiene nada importante que decir y que no ha dicho sino trivialidades, como en el primer capítulo de Negara que lo único que ha dicho es que no se puede extrapolar Bali al resto de Indonesia, resulta que se desmarca con un último párrafo del capítulo absolutamente sorprendente y que obliga a repensarlo todo. Dice Geertz: “sobre la base del material balinés, uno puede construir un modelo del negara como una variedad distinta del orden político, un modelo que podrá ser usado consiguientemente para extender nuestra comprensión sobre la historia procesual

de la Indonesia índica (y también de Camboya, Tailandia, Birmania o el resto del sureste asiático que, en mayor o en menor medida, podríamos considerar merecedor del adjetivo índico” (p.23).

“Un modelo tal es abstracto en sí mismo. Aunque se construya a partir de datos empíricos, debe ser aplicado experimental, que no deductivamente, a la interpretación de otros datos empíricos. Es, por tanto, una entidad conceptual, no una entidad histórica. Por un lado es una representación simplificada, necesariamente infiel y teóricamente tendenciosa de una institución sociocultural relativamente bien conocida: El Estado balinés del siglo XIX. (...)” (p. 23).

Aquí Geertz lo que está planteando es que lo que los historiadores reconstruimos y hacemos cuando hacemos historia no es llegar a la verdad, pues lo que podemos construir es un modelo “no es una entidad histórica” sino una entidad conceptual. Pero lo que está haciendo es agarrarse a las palabras. Lo que la historia hace no es construir estados, batallas o clases sociales sino describirlas. No reconstruirlas, palabra que introduce un gran margen para construir y reconstruir como se quiera, sino acotada y ajustadamente describir qué fue tal realidad histórica. El hecho de que Geertz lo plantee como modelos, como hipótesis de investigación, como si fueran teoremas que contrastar en una investigación científica no le hace ningún favor a las ciencias sociales porque no lo son. A diferencia de los modelos o las hipótesis de las ciencias duras, en las reconstrucciones históricas no se hacen elucubraciones, se describe lo que se tiene y se ordena el material que lo explica.

Desde luego cualquier explicación del Estado balinés correctamente hecha será cualquier cosa menos “tendenciosa”, “necesariamente infiel” y “simplificada”. Otra cosa es si estuviéramos describiendo el conjunto de la sociedad balinesa o cuestiones así, pero describir la estructura política de un Estado es algo bastante fácil que se hace en unas páginas. Lo que no tiene ni pies ni cabeza es pretender que conocemos una institución sociocultural bastante bien (“una institución sociocultural relativamente bien conocida: el Estado balinés del siglo XIX”) al mismo tiempo que se nos dice que los modelos por los que podemos llegar a conocerlo bien son “representaciones simplificadas, necesariamente infieles y teóricamente tendencio-

sas”. El problema de Geertz y es un problema que le acompañará toda la vida y que saldrá con una fuerza pasmosa en la famosa entrevista “*A mitología de un antropólogo*” es que si se toma en serio lo que él dice es muy fácil caer en el nihilismo¹²².

Introduce toda una literatura filosófica de disolución de las identidades, prejuicios sobre las justificaciones ontológicas y precauciones epistemológicas exageradas (a través de autores que no cita, como en este párrafo que hemos visto que no cita a nadie) que le llevan prácticamente a no ver cómo es posible mantener que el pretenda saber algo de lo que habla. ¿Cómo se puede llegar a ser buen antropólogo con estas ideas, qué significaría ser buen antropólogo si no hay nada que se pueda saber y si todo son reconstrucciones ideológicas, tendenciosas y demás? Al final, Geertz, se acaba encogiendo de hombros demostrando que su sentido común y sus sueños opiáceos filosóficos iban en sentidos opuestos. La gratuidad con que Geertz desprecia la historia y el trabajo erudito de construcción y reconstrucción de la historiográfica, con sus montañas de datos y evidencias y su trabajo exhaustivo (cuando se hace bien) y sincero, es preocupante y desde luego no deja en muy buen lugar a quien hace afirmaciones así de manera tan arriesgada. Que al poner sobre el papel qué o cómo fue una sociedad no la estemos reconstruyendo de nuevo es tan evidente como decir que al poner la fórmula del agua en una hoja en blanco ésta no se moja. Pero más allá de esta obviedad que nos mete en un diálogo de *stulti* peleándonos por la realidad de la hoja, el agua, la fórmula y la gota, subyace el hecho de que hay conocimiento, hay información y hay saber. Si no se admiten ninguna de estas tres cosas, y que este conocimiento, esta información y este saber son adecuados (ad hoc) ajustados a lo descrito (lo cual está implícito en la noción de conocer y saber, conocer y saber verdad) Geertz puede irse a casa, puesto que todas las páginas que ha escrito sobre Bali, Indonesia, Marruecos o cualquier otra cosa no son sino fantasías. Normalmente hay que ser un poco más serios y no pasarnos con la disolución de los

¹²² Desde el punto de vista de la teoría del conocimiento lo que ocurre es que no distingue entre los fenómenos y sus explicaciones. Para él, el propio fenómeno es ya una construcción que forma parte de la explicación. No hay fenómenos e interpretaciones, hay sólo interpretaciones porque el fenómeno no existe como tal.

saberes si no queremos que se nos tome por un cantamañanas. Pero este Geertz posmoderno jugaba en juegos que, a nuestro entender, sólo comprendía a medias.

iii) El acercamiento de Geertz

Lo que merece la pena estudiar es si las reconstrucciones, las descripciones, las interpretaciones que hacemos de lo que ha sido un fenómeno histórico son acertadas o no. Para tal empresa contamos con tres pilares fundamentales. Uno la erudición: conocer el tema y todas las fuentes posibles o la mayor cantidad de ellas. Dos el contacto y la criba con los colegas, afortunadamente nunca hay un único autor que escribe sobre un tema, sino varios y como en todas las ciencias los errores son una parte esencial de la construcción de la verdad. Alguien dice algo que luego es criticado, con argumentos, por otro alguien. De la criba de opiniones y argumentos, ideas y aparato crítico surge algo mucho más cercano a la verdad que la primera reconstrucción del problema. Y tres la ética e inteligencia del investigador. Si éste reconstruye y usa los datos para contarnos una fábula ilustrada con citas a pie de página no está siendo un buen historiador sino un buen ideólogo.

La historia, como todas las ciencias, en teoría, se basa en el respeto a la verdad, en no mezclar la descripción con el análisis y mucho menos en guiar el análisis por supuestos que vayan más allá de la simple descripción. Convertir la historia en cuentos morales, de la forma que sean, idealistas, marxistas, católicos o apologeticos de cualquier clase es siempre falsearla. Entre el mínimo moral que cada uno llevamos dentro (nuestros supuestos básicos de acción en el mundo) que es inherente a toda acción humana, y la reconstrucción de fábulas ideológicas, hay una falla sangrante que no puede cruzarse impunemente y que no es igual que una historia de banderías¹²³. El problema que tenemos al leer la obra *Negara* de Geertz es que nos

¹²³ Es muy de lamentar que el supuesto descubrimiento posmoderno de que no hay sujetos humanos moralmente neutrales nos haya llevado en todos los campos (desde la medicina al derecho pasando por la economía y la historia) a afirmar que las ideologías son parte constituyente de la investigación científica, y de ahí nos hemos deslizado hasta realizar trabajos abiertamente tendenciosos sin ningún tipo de problemática ético-moral. Lejos de ser un avance en el campo del estudio ha constituido un abrirse la veda a las apologetias de parte.

hace sospechar que tal libro está guiado en su redacción por una idea preconcebida, o quizás a posteriori, pero no matizada de lo que fue el Bali del siglo XIX, que no parece que se ajuste a la realidad. Aquí debería contrastarse con otras obras sobre el período de otros investigadores que nos permitieran saber si el reino de opio y fantasías cortesanas que se creen el centro del mundo que describe Geertz (toda una sociedad explotada y trabajando para el sueño colectivo que era un Estado-teatro sin más función que la representación mítico-religiosa del Estado, un tema muy durkheimiano aunque Geertz no lo cite) es cierta o no. Desde luego lo que desde fuera se puede decir *a priori*, sin conocer el tema, pero concediéndole a Geertz el beneficio de la duda es que no parece plausible. Veamos algunos ejemplos (p. 28):

“En parte en estado de trance, en parte aturcidos por el opio, el rey y su corte desfilaron desde el palacio hasta el fuego renuente de las tropas holandesas, que por aquel entonces se encontraban absolutamente perplejas”. O “era de forma literal la muerte del antiguo orden. Expiró tal como había vivido: absorto en el espectáculo ceremonial”. (idem). O aún más “La naturaleza del Estado balinés se dirigió (...) hacia el espectáculo, hacia la ceremonia, hacia la dramatización pública de las obsesiones dominantes de la cultura balinesa...” (p. 28). Y para acabar: “... El Estado, incluso en su último aliento, era un invento para promoción de los espectáculos de masas”¹²⁴.

La clave está, y aquí Geertz ciertamente es mejor de lo que podría parecer, y de lo que nos tememos a sus propios ojos parecía, en hacer las preguntas adecuadas y obtener atisbos de respuestas plausibles. A veces no hay respuestas sino que tenemos que conformarnos con hipótesis, pero esto mismo marca la calidad de la investigación histórica que podemos hacer.

El hecho de explicar bajo la idea de la pérdida de status (“*hundimiento de estatus*”, p. 32) y el mito del centro ejemplar la dinámica cultural de Bali es sin duda

¹²⁴ La verdad es que cuesta creerse esta reconstrucción histórica del Estado balinés por mucho pan y circo que creamos que son los Estados. Dramas de opio colectivo, mascaradas del tamaño de un país, gobiernos sin funciones y rituales plásticos de belleza anonadante. Demasiado incluso para la posmodernidad.

un acierto y, sea ésta toda la historia que cabe contar o no lo sea, esclarece y nos pone en la pista de problemas importantes en la isla. Si, en efecto, ésta fue la preocupación de los habitantes de la misma. No todas las sociedades resisten las mismas preguntas, porque de lo que se trata es de lo que fue, no de lo que nosotros queramos saber o decir qué fue. Por tanto la misma historia de un territorio nos habla de lo que ha sido sustantivo para ella o no, y por lo mismo, de los temas que tenemos que investigar. Esto que parece tan claro al trabajo antropológico (salvo a aquellos defensores como Marvin Harris de un punto de vista totalmente étic) no entendemos por qué parece menos claro cuando hablamos de historia, siendo así que debería serlo al menos con la misma fuerza (porque en el fondo hacemos el mismo tipo de trabajo).

La reconstrucción que del Estado balinés hace Geertz es sumamente arriesgada, porque lo que defiende es que tal estado se había construido para sostener y dotar a la sociedad del ritual y el aparato simbólico que esta requería. Era un epifenómeno de la sociedad en el orden simbólico, aquí entendido simbólico como religioso en un amplio sentido. El boato era la esencia a celebrar, el culto a los dioses y el Estado que emana de ellos, toda la tramoya política, el ceremonial la base de la *politesse* real en Bali. Acostumbrados como estamos, desde el marxismo, a pensar que las superestructuras políticas son sistemas de mentiras-falacias para controlar la explotación del pueblo por parte de la casta dirigente suena radical e impresiona que un autor pueda mantener justamente lo contrario. Afirmaciones como “el Estado balinés se derrumbó desde la cumbre hacia abajo” (p.64) o como las que se hacen en las pp. 28 y ss. diciendo que cuando uno está más cerca de la cúspide del sistema más poder litúrgico y simbólico tenía y menos real, ya que el control de los hombres (al parecer lo verdaderamente determinante en Bali) lo tenían los señores locales, dan una buena imagen de la inversión de la explicación tradicional de la política europea que hace Geertz aquí.

Lo que Geertz está sosteniendo es que los señores balineses, cuanto más importantes eran, más tenían que invertir en el mantenimiento de su prestigio y que este prestigio se acumulaba y se mantenía por relación con una teología política donde cada generación posterior al prístino origen era un paso más en la decadencia. Los

señores de todo tipo competían entre ellos pero lo esencial era entender que el patrón por el que se medían los reinos no era su esplendor económico o poder militar sino el grado de similitud con el reino original índico importado de Java casi 300 años antes y que daba el estándar cultural al que todos tenían que volver para no degradarse.

La obsesión por este mundo simbólico, el mundo de los dioses, los ángeles y los seres divinos era tal que toda la sociedad se articulaba en torno al culto de los mismos y el Estado no era sino un excrescencia social para organizar de manera más espectacular el culto. De hecho las luchas por el status era intensísimas, desde los más bajos niveles sociales a los más altos, e incluso los poderosos señores locales preferían aumentar su status simbólico antes que su poder territorial. Semejante inversión de la política nos puede parecer absurda en una época completamente secularizada pero tiene sentido en un mundo que vive para la adoración de lo divino en lo humano y que tiene a los dioses como medida de los hombres. No decimos por ello directamente, como diría un autor marxista, que debajo de esta aparente paranoia colectiva que dibuja Geertz se escondan las “verdaderas” relaciones de poder y que todo esto no son sino barreras de humo para entretener al pueblo (ya saben ustedes, lo del opio y todo lo demás) sino que admitimos que aunque la dominación exista y las clases existan, la esencia del movimiento político y social de Bali era diferente¹²⁵.

El entender que hay caminos diferentes en la vida, mentalidades diferentes, y objetos de la atención de las sociedades y de los estados diferentes a la organización materialista de la vida, que es como en occidente hemos acabado entendiendo toda la política (bienes y poder) es un logro notable que ni anula los logros del marxismo ni crea mundos fantasmales. A cada cosa, hay que hacerle su pregunta. Preguntarse sólo por las relaciones de dominio encubiertas por la ideología en la mentalidad balinesa del siglo XIX es como preguntarse lo mismo en el mundo feudal europeo, un anacronismo con poco sentido.

¹²⁵ Pero probablemente, insitimos, la descripción que hace Geertz sea un poco exagerada.

iv) Pasos en la dirección interpretativista

En la p. 67 afirma algo que podría tomarse por idealismo puro y duro, o quizás por una simple obviedad: las ideas tienen efectos. Pero la vulgar acusación de idealismo, descansa en otra más profunda para todo aquello que la perspectiva materialista no sabe explicar. Cuando los hechos no son explicables en términos de beneficio o explotación el marxista dice, cuando la gente hace esto está engañada o loca. Merece la pena tomarse más en serio lo que no comprendemos si queremos llegar a comprenderlo, pues de lo contrario, como la buena o la mala historia marxista, lo único que hacemos son reducciones. Indudablemente si el marxismo ha demostrado algo, quizás a su pesar, es que las ideas tienen efectos. El tema es saber qué efectos, y si las descripciones que hacemos pueden quedarse sólo en el reino de las ideas. Tal vez Geertz plantease esta obra como un intento de mostrar a la gente hasta qué punto las mentalidades pueden ser determinantes en la estructura social y la historia, y si fuese así esta obra sería un gran logro, pero hay más cosas que mentalidades, del mismo modo que hay más cosas que modos de producción.

Lo que Geertz vuelve a defender, es que era la aldea, el micro poder encima de la gente, la que se hacía cargo de la administración del día a día, en tanto que el negara, o los negara, quedaban libres para competir simbólica y ritualmente entre ellos en ceremonias del máximo esplendor (p.79). Lógicamente tiene que haber un trasvase de riqueza de la aldea al negara, pero lo esencial es entender que el Estado es aquí una superestructura simbólica y menos una estructura política. De hecho, ¿cómo define Geertz el negara de Bali? (p.93): “era un orden ceremonial de precedencia impuesto imperfectamente en una cinta de soberanos”. O, por ejemplo, en la página 95 explica que el dominio era sobre la gente y no sobre los bienes. ¿Cómo define Geertz la vida política de Bali? (p. 96): “una ópera política inacabable, donde la gente son súbditos y actores en las representaciones del señor y soldados de sus ejércitos en un vaivén de guerras, conflictos, luchas de status por demás interminable. Un Estado al margen de las grandes corrientes de Indonesia, al del Islam, incluso hasta 1906 al margen de los holandeses”.

El problema reside en que Geertz llega a afirmar que en una sociedad eminente-

temente agraria como era la de Bali antes del siglo XX ni siquiera un acceso privilegiado a la tierra suponía una cuota de poder político mayor (p.97). Y estamos tan acostumbrados a pensar que mayor dinero es mayor poder y que mayor poder es poder militar y territorial que nos cuesta admitir las afirmaciones de Geertz. Afirmaciones que por otro lado no trata de justificar, sino que se limita a explicitar. Cuando, como en su caso, son tan contrarias a lo habitual no estaría nada mal que las hubiera explicado y sobre todo que nos hubiera explicado cómo sus opuestas, que no estamos acostumbrados a ver en el análisis político, funcionan con fuerza y rigen el caso balinés: “Así pues la correlación entre poder político y riqueza agraria era, como mucho, muy parcial” (p. 97).

Siguiendo con este análisis de los tipos de explicaciones que proporciona Geertz, critica la idea del sistema de producción asiático de Marx y las teorías de Wittfogel (p.108). Críticas que a nuestro juicio son oportunas, pues nos parece que nunca estuvieron bien planteadas ambas hipótesis. Pero hay que entender por qué hace este tipo de críticas Geertz: en un sistema de explicación tan fuertemente idealista como el suyo, o centrado en la mentalidad y lo abstracto y unas explicaciones de tipo tan fuertemente historicistas o materialistas tienen que chocar por fuerza. La imagen de las grandes monarquías con base en la irrigación que crean “déspotas asiáticos” que aspiran al “poder total” rodeados por “burocracias hidráulicas” no puede estar más lejos de la reconstrucción del Bali decimonónico que hace Geertz. Si nos fijamos bien, y por esto tiene interés esta obra, lo que nos encontramos es una especie de ajuste de cuentas con toda una tradición de explicación casi automática de los hechos sociales, que desde Marx interpreta las cosas al modo infraestructura-superestructura-luchas de poder-riqueza. Donde toda la tramoya de la vida social es la enmascarada pasión por el control de los resortes materiales del poder y de la vida que, a fin de cuentas, es lo único existente. Geertz se está midiendo con esta tradición y esta manera de entender las cosas, pero no es fácil ya que las ciencias sociales modernas se han construido sobre todo con los cimientos de esta tradición.

Que la propuesta de Geertz llegue a ser creíble o no dependerá del lector en un primer momento, como él mismo apunta, pero a largo y medio plazo, como método

de trabajo, dependerá de que podamos ampliar nuestra comprensión del mundo social, absurdamente caricaturizada y reducida por los estudios marxistas. El problema en estos casos, como casi siempre, es pasar de un extremo a otro, exagerar los órdenes de cosas que parecen darnos la razón o dotarnos de argumentos y olvidar de que en última instancia, a diferencia de lo que creían L. Fevre o Eric Hobsbawn, no se trata de combatir por la historia, sino de darle voz, presentarla y dejarla hablar por sí misma¹²⁶.

Una reflexión china sumamente importante: “Los ritos obvian el desorden como los diques previenen las inundaciones” (p. 114). A raíz de esta reflexión se podría haber tematizado mucho más todo lo que Geertz había intentado decir sobre la importancia de lo simbólico y ritual en la vida social. Además es una reflexión que encaja perfectamente con el tema de nuestro tiempo, que podría ser que no sabemos cómo articular tanta diversidad y una genuina libertad con comunidades reales políticas tan diversas como las que tenemos en todos los Estados modernos. Entre otras cosas porque, la libertad total en lo individual, ha supuesto a lo largo de la historia muchas aberraciones. Por eso es capital recoger este sabio consejo chino, sobre los ritos y su importancia, que en el fondo se refieren al orden y su importancia, al reconocimiento de lo común y de los acuerdos básicos de la población. Pero Geertz, que quiere cualquier cosa menos reificar un orden de sentido común, lanza la piedra y esconde la mano, renuente a recorrer este nuevo camino que se le abre al frente. Aquí podemos ver cómo se trasluce claramente la visión de las cosas de Geertz, hasta donde está dispuesto a llegar y hasta donde no. Incluso las palabras que usa Geertz, cierto barroquismo a la hora de hablar de los acuerdos económicos, diciendo que no estaban en manos de los balineses, “Estados bazar talasocráticos, etc.” (pp. 119-120) va definiendo poco a poco la visión de Geertz de que lo único que funcionaba era el sistema de aldeas y comunidades de regantes. De ahí para arriba todo era simbólico, ritual, pose, etc. Una ópera de sueños teológico-cultural-política.

¹²⁶ Véase Lucien Fevre: *Combates por la historia* y las primeras páginas de *Los ecos de la marselesa* donde Hobsbawn se despacha sobre la cuestión.

Pero a pesar de reconocer la importancia de estos ámbitos para la cultura humana en general y para el Bali del siglo XIX en particular, se opone a hacer una filosofía de las sociedades que tenga lo simbólico como referencia normativa. Demasiado posmoderno, renuente a las viejas ideas occidentales, lo mental puede explicar los sueños o delirios de los demás, o quizás su felicidad y tranquilidad de ánimo, pero no lo podemos extrapolar como condición necesaria o beneficiosa de la vida humana general. ¿Por qué? Es una pregunta que habría que hacerle a Geertz, quizás porque no se hallaba preparado para proponer cierto horizonte normativo-simbólico a los Estados Unidos de su época, quizás porque políticamente habría sido muy mal visto.

Es la misma idea, la que la “vida real” simplemente sirve para decorar el Estado-teatro, la que viene a defender también en las pp. 124 y 125. El kuta (impuestos, comercio), era una fuente de tributos, de lujos para decorar el Estado teatro. No un fin en sí mismo ni un medio para proveer de cosas materiales a los reinos ni a las gentes (salvo en aquello que se destinaba a la función de la “decoración” del Estado). Etc. Así sigue Geertz durante páginas y páginas convenciéndonos de esta paranoia extraña de Estado.

Queremos citar la página 181 por una cuestión; en uno de esos giros que a nosotros nos parecen indignantes de Geertz, compara saltar vivo a las llamas con los empastes reales. Es esa mezcla, ese batiburrillo sin diferenciar, donde Geertz mete todo lo que él cree que puede ayudarle a crear la imagen de una cultura, y eso es difícil de aceptar. Está bien decir que los saltos al fuego de las mujeres de un rey difunto y los empastes de otro o el mismo monarca son ambas partes de la cultura balinesa, lo que ya no está tan bien es juntarlos sin discriminación y describirlos como iguales. Pues esa es la técnica que obliga al lector a rendirse ante tal cúmulo de extrañezas superpuestas, donde la crueldad y el refinamiento parecen equivalentes y los puntos de apoyo de la razón se desvanecen. El problema es que Geertz lo hace mucho, entre las novelas de aventuras que introduce en mitad de sus descripciones etnográficas (ver p. 127 y ss. por ejemplo) y estas extrañas mezclas de cosas que no se pueden ni se deben mezclar, la sensación de brumas y lejanías se dispara en la

mente del lector. Pero vendría a ser como si para explicar la cultura occidental y su ethos juntáramos centros comerciales e iglesias, bailes de salón y colonoscopias. Esto, que si lo hiciera en occidente causaría sonrojo, se lo puede uno permitir cuando está describiendo uno de los países más exóticos del mundo (Indonesia, y no digamos ya la Bali del siglo XIX). Pero es un buen ejemplo de una mala práctica etnográfica, como es un buen ejemplo de un caos conceptual y analítico importante.

También hay una crítica implícita a Durkheim, cuando escribe: “La extravagancias rituales del Estado teatro, su semidivino señor inmóvil, muerto o en trance, en el centro de las mismas, eran la expresión simbólica no tanto de la grandeza del campesinado (que es lo que hubiera pensado Durkheim) sino de su noción de lo que era la grandeza” (p.181). Dicho de otro modo, el pandemónium de formas, figuras, colores y movimientos que nos presenta Geertz, no tiene más anclaje en la realidad que los sueños drogados por la mitología de una población extasiada en sí misma y sus conceptos. Con todo, no negamos que sea así, puesto que no hemos estudiado el tema, pero reprochamos a Geertz el método y la manera de proceder en este estudio.

Merece la pena reproducir el primer párrafo de la página 182 porque indirectamente explica cual es la concepción que tiene Geertz de cómo funcionan los símbolos en la mente y cuál es su valor. Porque además no tienen por qué ser exclusivos sólo de los balineses sino que se entiende que entre todos los pueblos, y todos los humanos, deben funcionar de manera parecida. Dice Geertz: “Los balineses –no sólo en rituales de la corte, sino en general– vacían, modelan sus ideas, más integradoras sobre la forma en que son las cosas en su naturaleza última, y, en consecuencia, la forma en que los hombres deberían actuar, en símbolos inmediatamente aprehensibles por los sentidos –en un lexicón de tallas, flores, danzas, melodías, gestos, cantos, ornamentos, templos, posturas y máscaras–, en lugar de hacerlo en un ordenado conjunto de “creencias” explícitas, aprehendidas discursivamente. Estos medios de expresión convierten cualquier intento de resumir estas ideas en una empresa dudosa. Tal como pasa con la poesía –que es lo que está realmente involucrado en este análisis, en su sentido amplio de póiesis (“construcción”, “hacer”) el mensaje está tan profundamente hundido en el medio que transformarlo en una red de proposi-

ciones es arriesgarse a dos de los crímenes característicos de la exégesis: ver más en las cosas de lo que realmente hay; y reducir una riqueza de significados particulares a un gris desfile de generalidades”.

La verdad es que tanto este párrafo como el que le sigue, en el que explica cómo cualquier intento de descripción de los conceptos subyacentes no llegaría nunca a transmitir la intensidad y la “verdad” de lo que es la vida ritual para los balineses, nos parecen de lo más interesante que ha escrito Geertz. Realmente cuando se trata no ya de describir la forma del Estado o de la vida cotidiana sino el esplendor de las grandes fiestas religiosas con toda la belleza y la atracción de la vida abrasando al espectador (y no digamos al celebrante) su vuelco en un texto o en una explicación razonada es imposible. Esto hace que sea casi imposible explicarle a alguien que no ha estado allí cómo es la experiencia, pero lo cierto es que aún así podemos llegar a una idea aproximada. Y en este sentido tiene razón Geertz que sólo lo podemos hacer como Helms (el informante que nos muestra como eran los rituales en la antigua Bali) lo hizo, mediante una forma de literatura que llamamos poesía. E indudablemente, cuando entramos en este terreno es fácil dejarse llevar por el entusiasmo y ver en las cosas más de lo que son, pero no es menos cierto que muchos de los celebrantes en cualquier ritual simbólico de importancia, hecho con fe y convencimiento, son víctimas de ese mismo entusiasmo. Hay cosas indecibles, pero parte de las cosas indecibles son inducidas en el lector por la literatura misma. Un poema de amor, por ejemplo, no nos informa de una relación amorosa (o no sólo) sino que nos conmueve en un sentido amoroso. De esa mismo modo ocurre con la literatura que tiene que explicar cómo vivían los balineses las fiestas más sonadas de su cultura, donde los gestos, la música, el baile, el ruido, los olores, los colores y los significados saturan el cuerpo y la mente. Pero esta es una cuestión mucho más vieja de lo que parece, puesto que ni los propios griegos supieron explicar en un conjunto de “creencias explícitas” fiestas como las de Cibeles o Dionisos, de las que incluso estaba prohibido hablar.

En el fondo lo que aquí se está enfrentado es un hijo de la razón griega, que necesita esas creencias explícitas (al modo de la filosofía) con las culturas pre-

filosóficas, incluso con las partes mismas de nuestra cultura que no están racionalizadas donde el hecho en sí supera la explicación que podamos dar. El pensar que un hecho vale lo que su explicación es el gran legado de la filosofía occidental desde los griegos, pero es la falacia también que nos impide comprender, o con(vivir) con tantas otras culturas del mundo. O con fragmentos de nuestra cultura cuya explicación se haya entre brumas. El embrujo de la razón destierra los otros embrujos, no permite misterio o vida en bruto, sino su explicación justificativa, algo que de ser así vuelve la vida más cercana a un tratado de matemáticas sociales que a la propia vida.

Hemos de decir que, si Geertz sólo hubiera escrito esta página en su vida, podríamos decir que ha señalado una cuestión capital. Desde luego no original, como acabamos de ver, pero sí importante, al comprender el poder de las imágenes y la vida, los símbolos y su gestión, frente al poder árido de la razón. Cuando Nietzsche hacía notar que cuando se podía hacer la historia de una cosa es que ésta estaba muerta, creemos que se refería a esto mismo, pues lo cosificamos, explicamos y desmembramos. No se puede hacer una historia de las convicciones ni de los sentimientos, lo que hay que hacer para mostrarlos (y lo mejor para tratar de mostrarlos es el arte). Al menos a nuestra sensibilidad debemos decir que nos parece correctísimo este enfoque de Geertz. Radicará pues en la calidad del etnógrafo darse cuenta de cuándo la vida cotidiana pasa a ser unos de esos “extraños lugares” donde el momento se impone a la reflexión ordinaria. En el fondo esta es la disputa que tiene Clifford Geertz con Evans-Pritchard, puesto que parece que para este último no hay momentos así, sino que la serena vida de los hombres está guiada por el encuentro permanente y evidente con lo que hay, entendido de forma racional. Para Geertz, en cambio, ese momento de entusiasmo, de rebose de vida, que hace inaplicable la descripción normal, no es un momento puntual sino la totalidad de la vida estatal en Bali, fundada sobre y para estos rituales de transcendencia universal. Entre estas dos versiones de la vida de los demás como la de proto-occidentales racionalistas o la de extasiados consumidores de energía metafísica a punto de disolverse en el orgiástico carnaval de los Dionisos locales parece que tenemos que elegir (“quizás en algunos

momentos, quizás en algún punto...”) pero es una cuestión que se nos ha quedado sin resolver.

v) La descripción barroca de Geertz

Veamos cómo Geertz sigue explicando esta idea de que se está enfrentando a un mundo que rebosa más allá de la descripción sobria y ordenada de otros autores:

En la p. 186 utiliza supermetáforas que plagan el texto en esa página y las ss. donde curiosamente está explicando con la metáfora del teatro aquello que según él muchas veces no se puede explicar: el sentido y significado de las concepciones balinesas sobre la realeza, el centro divino ejemplar, dentro y fuera de los límites del alma y cosas por el estilo. El estilo es de un barroquismo extremo pero un barroquismo balinés muy diferente del europeo.

Merece la pena poner fragmentos de textos de Geertz para ver qué queremos decir cuando hablamos de su estilo tan peculiar de escribir y explicar, de este barroquismo balinés, así dice (p. 196): “confluían las vanidades de todo Bali”; “...en la medida que concierne al Estado-teatro, todo esto no eran más que mise-en-scène”; “en las consagraciones del templo, los empastes dentales (¿cómo se pueden comparar consagraciones de templos con empastes dentales? es casi una falta de respeto), o las incineraciones, las ideas talladas en los relieves del padmasana (¿ideas talladas?) o desplegadas en las estructuras de los complejos reales se convertían en grandes gesticulaciones colectivas (como si el arte estuviera vivo)...” “muchedumbres de mirones y participantes”, “escena coreografiada de multitudes”... (Las aclaraciones son nuestras). Todo estas frases de confusión y belleza, poesía y, según Geertz, análisis social, ¡se suceden en tan solo un párrafo! Y sigue:

“Enormes estallidos de energía simbólica” (p.197)

O, por ejemplo, lo que encontramos en la p. 198, la descripción de lo que era la ceremonia de incineración del rey, es realmente una novela y en cambio no hace hincapié en hechos sociales como el desentierro de los sudras para enterrarlos o quemarlos con su señor. La propia dinámica del relato que hace Geertz, bellísimo, impactante, diferente, y un tanto alucinado, parece que le hace olvidarse de hacer su

trabajo, ciencia social. Mientras se fija en la algarabía de los que se pelean entre risas por monedas y chucherías se le escapan preguntas y detalles fundamentales. Lo cierto es que la descripción que hace de esta ceremonia y otros hechos de la vida social en el antiguo Bali en la últimas páginas del libro es impresionante y enormemente magnética. Pocos novelistas podrían haber imaginado algo así. Algo que justifica en parte la creación de un mito sobre lo oriental, porque todo nos resulta fascinante y sorprendente a los europeos. Lo curioso es que todo esto lo justifica y explica única y exclusivamente por las luchas de estatus. Y es posible que sea una posición demasiado idealista en el análisis. De facto, el análisis, no parece muy convincente.

Aún así de lo que nosotros acusamos a Geertz es de que sus hombres parecen zombis, hardware para el software cultural, y esto se aprecia muy bien, por ejemplo, en la p. 192: “lo que variaba era el número de personas capturadas por la representación, el grado de elaboración con el cual se desarrollaban los inmutables temas, y el impacto práctico del acontecimiento sobre el curso general de la vida balinesa”.

Transcribimos aquí la última página del cuerpo del texto del libro de Geertz, p. 200, porque es un gran resumen de todas las teorías mantenidas en el libro. Y además expuesto con el lenguaje tan característico, que llevamos denunciando y analizando, del que se sirve Geertz.

“Así pues, los rituales reales —y, en esto, los empastes dentales, las ordenaciones, las purificaciones y las consagraciones de los templos no eran diferentes de las incineraciones—¹²⁷ (¡!) representaban, en la forma de espectáculo, los principales temas del pensamiento político balinés: el centro ejemplar, el estatus es el fundamento del poder, el arte de gobernar es un arte dramático. Pero hay más que esto, porque los espectáculos ceremoniales no eran simples embellecimientos estéticos, celebraciones de una dominación que existía independientemente de ella: eran la cosa en sí misma. La competición para ser el centro de los centros, el eje del mundo,

¹²⁷ Recuérdese que se está refiriendo a las incineraciones de viudas cuando fallecía su marido para que lo acompañaran al más allá.

era justo eso, una competición; y era la habilidad para poner en escena producciones de una escala de once tejados, para movilizar gentes, recursos y conocimientos la que le hacía a uno señor de once tejados”. “... toda la sociedad, desde la cúspide hasta la base, estaba trabada en una intrincada e inacabable rivalidad por el prestigio, y que dicha rivalidad era la fuerza impulsora de la vida balinesa¹²⁸. La escala en la que se manejaba la rivalidad era mayor en la cima, quizás más infatigable, sin treguas, y ciertamente más espectacular. Pero la lucha de los situados más abajo para estrechar la distancia que existía entre ellos y los situados más arriba, por imitación, y ampliar la que los separaba de los que estaban aún más abajo, esta lucha era universal.

Una incineración real no era un eco de una política que tenía lugar en algún otro sitio. Era una intensificación de una política que tenía lugar en todas partes”.

Una obra resumida en menos de una cuartilla.

vi) A modo de conclusión

Finalmente lo que hay que entender es que lo que Geertz está proponiendo es que la imaginación construye la realidad. La imaginación político-teológica, en este caso de los balineses con su Estado, ha construido la realidad de tal Estado. En última instancia lo fundamental es lo que hay en las mentes de los hombres y en estas mentes es en las que se crean las realidades que luego toman expresión “exterior”. Lo que Geertz está diciendo es que no son totalmente simétricos los términos de “Estado” (el término occidental) y “negara” (p. 217 y ss). Cada uno incorpora unas realidades culturales que quiere hacer explícitas y que son diferentes entre sí. Llega a decir, en la p. 219, algo que ningún materialista aceptaría y sólo con muchas dificultades un funcionalista, dice Geertz que en el negara (la política balinesa) “el status es su obsesión dominante y el esplendor era la sustancia del status”. Así habría una “poética del poder”, enfrentada a una concepción europea de una “mecánica del

¹²⁸ Confróntese con la opinión de Marx sobre cuál es el motor de la historia de las sociedades.

poder”.

El asunto es que estar cerca del centro ejemplar es lo fundamental y la esencia de la vida política y del poder en Bali. La exposición de las diferencias enmarcadas en una poética deslumbrante ha creado la ilusión (y realidad) de que el poder es el boato del poder y la competencia por su poética, en sentido ricoeuriano, o bachelardiano, la esencia de todo el juego político. De hecho llega a decir (p.220) que el Estado balinés era una representación de cómo se organizaban la realidad. Así dice:

“las pasiones son tan culturales como los inventos” (p.220).

“Cuanto más ejemplar era el centro, más verdadero era el reino” (p.220).

“Lo que convertía la lucha por el poder en el Bali clásico en una continua explosión de exhibición competitiva” (p. 221).

Realmente estas observaciones son muy difíciles de aceptar para cualquier materialista cultural. Realmente huelen un tanto a idealismo. A fin de cuentas lo que está haciendo es explicarnos cuál es la teología política de Bali, como cada rey se considera el eje del mundo sobre el que pivota la esencia no sólo del poder o la sociedad, sino de la religión y el mismo cosmos. “Miles” de reyes peleando entre sí desde Camboya a Japón pasando por Indonesia (influencia de a cultura índica y china) que tratan de ser el centro del mundo. Y como cuanto más cerca del centro de poder más cerca de la divinidad, los oficios divinos transmiten algo de su divinidad a los celebrantes y especialistas.

De hecho llama a lo que los balineses hacen en su Estado “óperas políticas” (p.229). Lo que no explica es que si había tan pocos funcionarios (“tampoco había funcionarios”, p.229) y el tráfico de poder como ha dicho en la página anterior era tan escueto, cómo se mantenía el sistema. ¿Por la única fuerza del hechizo del ritual? Difícil de admitir.

Finalmente, acaba explicando cómo nuestros modos descriptivos de lo que es el poder (básicamente explotación) son reconstrucciones y apreciaciones de una historia concreta a través de unas representaciones colectivas concretas. Mientras que en Bali hay otras tradiciones de interpretar lo que es el poder, de vivirlo y en cierta manera de crearlo y crearlo. “El negara era también, y como tal, una estructura de

pensamiento. Describirlo es describir una constelación de ideas consagradas, preservadas” (p.231). Aunque reconocemos que esta idea de que otras tradiciones de interpretación, que además suelen ser menos conscientes de sí mismas, crean otras glosas de lo que es el poder o el Estado son desafíos profundos que merecen la pena pensarse ¿Y si fuera verdad?

8. CONOCIMIENTO LOCAL

i) Enmarcando la obra

El libro se abre con una cita de Diderot para dar ese tono de educado intelectualismo de Geertz que parece manejar las armas de la mejor ilustración europea. Ciertamente es falso, como hemos visto al analizar las fuentes de su pensamiento, pues Geertz tiene un pésimo conocimiento de la filosofía fuera de ciertos autores, no muy técnicos precisamente, del siglo XX. Pero siempre queda bien citar un texto de un francés, sobre todo cuando se es norteamericano en la segunda mitad del siglo XX.

Por otro lado el primer artículo es el mismo que se publicó para el famoso seminario de Santa Fe, *Writing Culture*, del que tantas veces hemos hablado. Es el famoso artículo “Géneros confusos” que tanto ha dado que hablar, porque aleja definitivamente la antropología, incluso la etnografía, de la práctica mimética realista con respecto al mundo, o su objeto de estudio, para situarla en un cosmos de discursos entre lo literario y lo científico siempre construido. Contexto donde, lo relevante, son las formas de persuasión sobre el lector a través de sus técnicas retóricas puesto que la “verdad” o la “objetividad” no tienen siquiera sentido. Hemos de quedarnos en la verosimilitud que se logra convenciendo con nuestro lenguaje y planteamientos a nuestros lectores.

Si hay algo en lo que Clifford Geertz es verdaderamente único, es en detectar el ritmo intelectual de su tiempo, los problemas, el tufillo de fondo, la corriente de los cambios de opinión. En esto es un maestro y de hecho medio en broma medio en

serio se puede decir que la introducción a su libro el *Conocimiento Local* es el mejor de los artículos del libro y algo que debe ser enseñado en todas las historias de la antropología. Porque precisamente allí nos narra cómo la disciplina académica se ha ido deslizando desde la idea de una sociología fuerte, a modo de la física que habla de leyes y regularidades, con sus correspondientes poderes predictivos, a una ciencia dispersa, hermenéutica, llena de voces discordantes, algo así como el ejército de Pancho Villa frente a la antigua pretensión de una Wehrmacht bien ordenada y todopoderosa (que sería la sociología de un Talcott Parsons, por ejemplo).

De todos modos Geertz siempre nos despista y nos sorprende, como si no viera las contradicciones en las que cae con mucha frecuencia, cuando en la página 14 se le escapa algo así como “verdaderas interpretaciones de algo”, dentro de su postura de una antropología hermenéutica o hermenéutica cultural nos preguntamos en qué estará pensado, ya que la hermenéutica (geertziana al menos) y la verdad parecen mutuamente excluyentes. Y en efecto en seguida Geertz expone que no se trata de llegar a la verdad sino de glosar un tema, intentar iluminarlo con nuestras interpretaciones, como él mismo dice “cuando llegamos al momento en que ya no queda nada que decir sobre un tema, el asunto puede simplemente dejarse de lado” (p.15). De hecho que Geertz entiende su trabajo como una interpretación más cercana a la del literato que a la de un científico se nota en que compara su trabajo con el del crítico Lionel Trilling, conocido por sus comentarios y exégesis a novelas y obras de literatura en general. Cuando el paradigma de la verdad se bifurca para encontrar y tratar de cosas tan raras como la “historia social de la imaginación moral” p. 19 o pensar que vivimos inmersos en un metacomentario “lo que Trilling piensa acerca de lo que Geertz piensa acerca de lo que los balineses piensan, y lo que Geertz piensa de todo ello” (p. 18) sin que haya nada que reduzca las distancias entre lo que se puede pensar y lo que es real tenemos un problema importante.

En la hermenéutica tiene que haber alguien que interprete y algo que interpretar pero Geertz hace caer todo el peso del discurso sobre el hecho de que es interpretativo, sobre quién interpreta y desde dónde interpreta y no sobre lo que se está interpretando. El hecho de que lo interpretado tenga sus resistencias a la interpreta-

ción, su verdad interna, su ser por decirlo con un lenguaje metafísico que no sea interpretable u opinable, no parece pasársele ni por un momento por la cabeza.

Entonces... ¿de qué se trata? “Lo que significan los significantes (está hablando de arte en su ejemplo pero podría hablar de cualquier otra) es la contextualización social, y no su adecuación a los paradigmas esquemáticos o su descomposición en esos sistemas abstractos de normas que supuestamente los generan¹²⁹. Lo que nos permite hablar eficazmente del conjunto de estos significantes es que todos manifiestan una sensibilidad comunitaria, expresan localmente a los locales una sensibilidad local” (p. 22). Por tanto tenemos que olvidarnos de los planteamientos de la semiótica de largo alcance o del estructuralismo universalista de Jakobson o Lévi-Strauss. Ahora bien si se trata de conocimiento local para los locales... ¿cómo podemos aprehenderlo y, lo que no es menos relevante, para qué?

Ciertamente, y como es habitual en él, Geertz no responde a esa pregunta, si acaso da un rodeo en el que habla de cientos de cosas mezcladas para desconcertar al lector y hacerle creer que su punto de vista es evidente mostradas las cosas tal y como se ha hecho. Y posiblemente logra cierto grado de convicción y consigue en parte el efecto deseado porque él mismo se lo cree y porque, en efecto, plantea un caos de cosas en el que es muy difícil no pensar que las cosas son un caos. Si él presenta una descripción en la que mete en una sola categoría (pensamiento) cosas como “la herpetología, la teoría del parentesco, la escritura de ficción, el psicoanálisis, la topología diferencial, la dinámica de fluidos, la iconología y la econometría” indudablemente sólo puede acudir a un continente para todo ello “el mundo social” (p.24). Pero aunque refinado no es suficiente el juego de malabares de Geertz, uno no puede decir que las hipótesis generales (mente humana, naturaleza, derecho o arte) no explican nada por abarcar demasiado y al mismo tiempo adjudicarle cualquier tipo de amalgama de producciones al cuerpo social diciendo que allí se dan y que por tanto son producciones sociales. Bajo las leyes de Whorf puede estar muy bien

¹²⁹ Nótese como Geertz está en las antípodas del método y pensamiento de Claude Lévi-Strauss.

pensar que todo ello es propio de una sociedad (“*choses sociales*” p.25) como dice Geertz pero hay algo más.

Cuando se nos plantean las cosas como construcciones sociales y se ponen al lado la doctrina de la encarnación de Cristo y el juego de dados, sin duda no se iluminan recíprocamente sino que se confunden recíprocamente. Lo que Geertz entiende es que en el peor de los casos no tendrán nada que decirnos pero no que nos puedan estar forzando a crear una realidad mental que valore lo mental sin relación con algún tipo de verdad. Sin duda habrá cosas por las que todos los seres humanos habrán de pasar (“la muerte es desagradable, para hablar contigo tengo que usar palabras”, p.22) pero eso no salva de la arbitrariedad y confusión al resto. De hecho no se ve bien por qué habríamos de sustituir lo que Geertz llama “un modelo de educación liberal más realista que el de los caballeros atenienses, que todavía predomina por disfrazado que esté bajo la forma de universidades como la Cambridge” (p.25) ya que si el conocimiento es local podemos admitir que este modelo ha funcionado razonablemente bien aquí por siglos. Tampoco se ve qué propuesta se debe admitir como nueva y buena pues decir que la complejidad actual o que la cartografía de los otros nos obliga a pensar quiénes somos nosotros no es una respuesta sino un programa ideológico. No está basado en contrastaciones, sino en discursos, y aunque Geertz no lo crea ambos no son hechos sociales en el mismo sentido. Reduciendo todo a hechos sociales que son arbitrarios, históricos, contruidos y variables es muy fácil juzgar todo como histórico, construido y variable, pero lejos de afirmar la veracidad del argumento lo que hacemos con esto es exponer su debilidad. Mostrar que para nada sirve y nada explica este nuevo martillo con el que filosofar sobre la cultura occidental (a la que tan barato y rentable sale machacar en el siglo XX a los intelectuales locales) es algo mejor que conformarse con la retórica, aunque tal vez no sea suficiente.

Un ejemplo de la debilidad teórica de Geertz, de la falta de estructuración lógica de su discurso filosófico, es cómo en una misma página puede decir una cosa y su contraria; v.g.: “convertir a las personas en tipos ordinarios que aspiran, como el resto de nosotros, al dinero, sexo, estatus y poder, y que no se preocupan sino de

unas pocas ideas que en todo caso no significan demasiado cuando la situación se hace crítica (“cuando el avance se transforma en empujón”)...” e inmediatamente en la misma página 27 “ver a los otros como parte de una naturaleza que también es la propia constituye un hecho de la más elemental decencia”. Aquí sorprende todo: que hable de naturaleza humana (¿qué otra naturaleza puede ser?) que acuda a la decencia (como si eso tuviera algo que ver con la investigación y no digamos ya con la verdad) y que ahora nos diga que sí que hay parte de una naturaleza común. Al mismo tiempo que antes nos dice que pensar en los otros como personas interesadas en lo que aparentemente sería nuestra naturaleza, según Geertz, la búsqueda de dinero, sexo, estatus y poder, es una reducción a tipos ordinarios ilegítima y falsa. Ese *a medias* pero sin decir qué, cómo y por qué traza esos límites es realmente exasperante para cualquiera con cierto ánimo filosófico de llegar hasta el fondo de las cuestiones, no digamos ya que pretenda acercarse a algo tan curioso como la verdad.

La idea que se desliza en Geertz finalmente es una idea profundamente “innovadora”, a saber: que tenemos que vernos a nosotros mismos “entre los otros, como un ejemplo local más de las formas que localmente adopta la vida humana, un caso entre casos, un mundo entre otros mundos...” (p.27). Indudablemente esta idea es tan vieja como el relativismo cultural, de hecho es el relativismo cultural mismo, pero comete una infracción fundamental. Geertz entiende, como ha entendido siempre la sofística (una tradición intelectual que, como Geertz, basaba toda su existencia en la sobredimensión de la retórica), que al haber muchos discursos sobre lo que es el hombre, discursos que no se quedan en la plano de lo teórico o lo lingüístico sino que nos configuran en modos de ser diferentes, hemos de inferir la relatividad de todos ellos: su carácter de constructo, sin relación privilegiada con la verdad, lo bueno o lo bello, al menos no más que sus equivalentes en otras culturas. Pero así se olvida un hecho esencial, al que renunciará explícitamente cuando en su último texto *Available Light* cuando diga aquello de que hay que “socavar resueltamente todos los excepcionalismos, el americano, el occidental, el europeo, el cristiano y cualquier tipo de exotismo: el primitivo el idolatra el de las antípodas o el pintoresco” (p.255, *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*). Ese hecho es que todas las cul-

turas de las que tenemos noticia (al menos no se ha informado nunca en sentido distinto) se consideran a sí mismas el hecho excepcional por antonomasia. Y posiblemente lo son, porque indudablemente es a través de ellas que las personas llegan a ser propiamente humanas.

Ese valor del excepcionalismo es el valor que nos liga con la verdad, creemos ser excepcionales en el sentido de que creemos que nuestras configuraciones culturales reflejan de la mejor manera posible el mayor orden alcanzable. Cuando una cultura no cree en eso, cuando sus referentes culturales empiezan a perder fuerza, cuando su ideal moral deja de tener normatividad para sus ciudadanos entonces es, precisamente, cuando una cultura empieza a morir, y con ella muchas veces, de apatía y angustia, sus propios integrantes.

Si hay que construir algo es un excepcionalismo, es decir una vida humana hacia el camino de la humanidad, lo que sea desviarse de ello puede suponer un enorme problema en términos culturales. Precisamente porque podemos comparar culturalmente, porque tenemos una perspectiva histórica muy larga y espacial muy completa es por lo que podemos describir desde el lugar del análisis de otras prácticas y de las nuestras, las más relevantes. Una cultura sin fuerza performativa, no es una cultura, no es una casa, como un idioma que cualquier hablante pudiera cambiar en cualquier momento a su antojo, se parece más a una choza que a una habitación del ser (que diría Heidegger). Pero no sólo es que no haya que renunciar a este excepcionalismo porque no sea cultural o psicológicamente positivo sino porque en términos históricos pretender que no han existido tales hechos concretos que han configurado historias separadas y diferentes para los diferentes pueblos del mundo, con sus destinos alterados por hechos singulares es simplemente falso.

A despecho de lo que dice Geertz desde el punto de vista cultural o Norbert Elias desde el punto de vista sociológico (véase *La sociedad cortesana*) de lo que tenemos experiencia es de todo lo contrario. Que la historia es un conjunto de oportunidades resueltas de una determinada forma y, como hay tantas culturas como efectos a los que el aprovechamiento de tales oportunidades dio forma, hay que decir que lo frecuente en la historia ha sido la excepcionalidad. De eso da cuenta el

que haya tal diversidad de culturas. La pregunta que merece hacerse la pena aquí es la contraria: ¿por qué hay hechos que los padres cuentan a sus hijos?, ¿por qué les educan de una determinada manera?, ¿por qué se mantienen las excepcionalidades durante siglos para crear formas de identidad semejantes? Lo curioso es tratar de explicar cómo y por qué los chinos del siglo XXI o los alemanes se siguen llamando chinos o alemanes cuando todo ha cambiado desde los que se llamaban a sí mismos con el mismo nombre en el siglo XVI. Pero para eso hace falta tener una mentalidad que no quiera tanto crear la confusión en las culturas, obviando el intento de poner orden, y acentuando la alteridad. Hay muchos intentos para lograr tal efecto (el de la confusión y el desorden) pero sin duda alguna el de Clifford Geertz es uno de los que más éxito ha tenido.

ii) Hallado en traducción: sobre la historia social de la imaginación moral.

Hablando ya más en detalle de la obra que tenemos entre manos, cabe decir que el libro tiene 8 capítulos (distribuidos en tres partes) aunque la verdad es que es difícil saber por qué hace estas diferencias en partes, porque no da ninguna pista de cuál ha sido el criterio para tal división.

En “Hallado en traducción”, el capítulo 2 del libro, Clifford Geertz dice una de las cosas más importantes que nos quedan por oírle decir; lo dice en la página 57 en torno a un episodio de quema de viudas ritual de un antiguo rajá balinés del siglo XIX que cuenta un aventurero holandés de la misma época. A partir de ahí y citando al crítico literario norteamericano Lionel Trilling, Geertz expone que ambos (Trilling y él) tenían: “la presunción básica de la pedagogía literaria humanista” que “las similitudes entre nosotros y los alejados en la distancia o en el tiempo son mucho más profundas que las diferencias superficiales que nos separan de ellos... y que teniendo en cuenta la necesaria erudición y celo histórico, los frutos de su imaginación pueden ser puestos al servicio de nuestra vida moral”. Luego ambos, aunque Geertz sigue hablando de Trilling que había escrito un artículo sobre Geertz al que éste está respondiendo indirectamente con este artículo (“Hallado en traducción”) dice “se asombro al descubrir la escasa validez de este principio básico”.

Luego unas páginas más adelante desliza otro párrafo memorable; p.60: “la verdad de la doctrina del relativismo cultural (o histórico, es la misma cosa) es que nunca podremos aprehender correctamente la imaginación de otro pueblo o de otro período como si se tratase de la nuestra. Por el contrario, el error de ésta consiste en creer que no podemos aprehender nada genuinamente. Podemos aprender bastante, al menos tanto como aprehendemos de cualquier cosa que no es propiamente nuestra; sin embargo lo aprehendemos, no al reconsiderar las interpretaciones entremezcladas que nos conectan a ella, sino al mirar a través de ellas. El nerviosismo que la complacencia tradicional provocaba en el profesor Trilling no está fuera de lugar. La réplica más exacta de esto es la incisiva observación de James Merrill, cuando señalaba que la vida es una traducción, y que todos estamos perdidos en ella”.

La verdad es que es difícil saber qué tiene Clifford Geertz en mente a la hora de plantear un texto así. Y lo es porque no se ve cuáles son los principios filosóficos, los presupuestos, mediante los que es capaz de afirmar estas cosas. No sabemos por qué Geertz dice que no podemos llegar a captar la imaginación de otro pueblo como la nuestra, del mismo modo que tampoco sabemos mediante qué o cómo podemos llegar a saber o aprehender algo de ese mismo otro cuyo conocimiento —llamémosle profundo— nos está vetado. Lo peor de Geertz no es que no tenga razón en lo que dice, o que por el contrario la tenga en todo lo que afirma, sino que no hay una argumentación, no ya científica o empírica, sino sobre todo filosófica, metodológica. Así las afirmaciones globales como que la vida es una traducción y que estamos perdidos en ella son tan valiosas como decir que el cielo es marrón o que no podemos comprender el movimiento de las estrellas: banalidades gratuitas surgidas de la imaginación de un escritor. Si hay algo de verdad en ellas puede pensarse que se da más por casualidad que por otra cosa, pues afirmaciones que comprometen las preguntas más importantes de la filosofía son presentadas con una ligereza y despachadas con una facilidad incongruente con la posición de estudioso de la cultura que toma Geertz.

No podemos tampoco dejar de citar un párrafo completo en el que Geertz intenta explicar y justificar todos los problemas que le suscita esta presentación de lo

que la antropología puede o no puede hacer, esta distancia nunca recorrida pero al menos una parte del camino hecha entre los universos mentales (lo que él llama imaginación moral) de los diversos pueblos. Tal vez alguien piense que de un párrafo como el siguiente se extrae conocimiento o se aclara la cuestión; juzgue el lector mismo:

“De este modo la guerra se convierte en una estructura simbólica –o más exactamente llega a poseer estructura simbólica– como ocurre con la cremación balinesa aunque de un género bastante distinto, con un tono bastante diferente, y suscitando reflexiones bastante desiguales. Así mismo esa estructura llega a nosotros a través de una secuencia de imaginaciones enfrentadas y sensibilidades desconcertadas un rumbo interpretativo que la hace ser lo que es –en último término lo que significa para nosotros–. Así pues establecer las fases de ese rumbo en sus marcos sociales, contextualizándolos a través del curso de las vidas que giran a su alrededor no es un ejercicio de explicación sociológica o histórica, es un camino hacia la cosa misma” (p. 63).

Desde luego con ejemplos así de verborrea incontenible y confusión total entre lo epistemológico, lo retórico, lo moral y lo representacional no vamos a ningún sitio. Tal vez Geertz pensara que estaba diciendo cosas importantes sobre temas interesantes, pero creemos que es el único que alguna vez llegó a pensar así. Los párrafos siguientes se van haciendo cada vez más barrocos mientras Geertz bucea en un enjambre de autores literarios entremezclados de los que no se ve clara su pertinencia en las citas, y sobre todo, que son mentados como fetiches como si, por sí mismos, por evocación de sus nombres, explicaran algo y dieran la razón a lo que Geertz pretende decir. Su forma de citar, mentar como hemos dicho otras veces, es siempre esta: se agita el espantajo de un gran nombre y se dice que, como es obvio y todos sabemos, refrendan lo que Clifford quiere decir. La sensación que a uno le queda después de leer este tipo de páginas es de una inconsistencia intelectual grave.

Por ejemplo: “Aun aliviada por el ingenio que sobrepasa a toda comprensión de las variedades más herméticas de la crítica literaria, o por esa deseada miopía llamada realismo que se da entre las variedades más duras de la ciencia social, la co-

sa es bastante difícil. Faulkner, cuya obra completa estaba en cierto sentido centrada en torno a este problema, (...) tenía un sentido tan exacto de las dificultades como cualquier que haya escrito sobre ello”. Sí, en efecto, aquí se cita a Faulkner pero uno no sabría decir por qué, a cuento de qué, ni si esto resuelve algo. Se le menta y se le atribuyen generalidades vagas sobre las que Geertz está hablando casi cotorreando. Cuando se habla tanto rato sin decir nada, la impresión que se deja en el lector es la de hastío, molestia e incluso impostura intelectual. No se nos dice por qué el realismo es una miopía propia de las ciencias sociales más duras ni, en el fondo, sobre qué se nos está hablando o qué se está aportando. Si todo el problema que Geertz está tratando en este extenso artículo son las dificultades de volcar un mundo moral diferente al nuestro en nuestro propio cosmos intelectual y moral que lo diga así y que nos diga qué nos puede aportar, no que divague y divague durante páginas describiendo como ciertos escritores, o quizás todos los buenos, como parece estar sugiriéndonos, se han enfrentado a este problema que las ciencias sociales han rehusado atrincherándose tras rimbombantes términos científicos. Desearíamos que pudiera haberlo dicho en un párrafo tan sencillo como este.

Si el problema al que se enfrenta Geertz es, en cambio, como dice (p.65) “cómo lo radicalmente distinto puede ser ampliamente conocido sin por ello ser menos distinto; “lo enormemente distante enormemente próximo sin por eso hallarse menos alejado” (idem) el problema sólo ha sido planteado, esbozado, sin que ni en su metodología ni en sus reflexiones podamos saber cómo se consigue tan curioso efecto. La técnica de Geertz para aumentar la extrañeza del lector en este texto consiste en proponer que realmente no podemos entender casi nada de lo que hacen los demás (para ello coge nada más y nada menos que el sacrificio ritual de las viudas de un gran hombre, un rajá, en Bali, que es casi el extremo más opuesto a nuestra sensibilidad que se puede encontrar), para luego decir que parece ser que se da tan comprensión. Cómo salvar el desajuste que esto produce, como resolverlo o cómo plantearlo desde un punto de vista cognoscitivo es algo que no parece plantearse el antropólogo americano. Decirnos que es algo con lo que tenemos que lidiar, recurso muchas veces utilizado por Geertz, no sirve, pues no nos dice cómo lidiar con ello.

Según Geertz, en este batiburrillo de puntos de vista donde a veces parece estar inmerso, de vez en cuando es posible la comunicación transcultural y de vez en cuando no. “Estas figuras (como otras de otras culturas) han desempeñado un papel en la historia de nuestra imaginación¹³⁰” (p. 71). Esto es lo que Geertz dice citando un pasaje del profesor Trilling: “uno de los misterios más significativos de la vida del hombre en cultura es: ¿cómo es posible que las creaciones de otros pueblos puedan ser tan absolutamente tuyas y sin embargo formar parte tan profundamente de nosotros?” (p. 71). La verdad es que es sin duda una pregunta importante, pero es que Geertz ha tardado en formularla todo un artículo en el que en principio estaba respondiendo a estas mismas objeciones planteadas por Trilling. Lo interesante hubiera sido que Geertz hubiera arriesgado con algún tipo de respuesta. Si lo que le desconcierta es que comprendamos tales creaciones, que en principio es lo que debería desconcertar ya que es habitual que las cosas de otros sean de otros, y por tanto tengan otras formas, esta pregunta le hubiera llevado a la necesidad de buscar algo más que lo particular. Pero Geertz sabe perfectamente que ese es el camino de todos los humanismos y universalismos que en el mundo han sido y que si empieza por ese camino se verá recorriendo una senda que le llevaría a hablar en breve de naturaleza humana y otros espantajos por el estilo. Por eso Geertz, que sabe que es obtuso quedarse en el relativismo absoluto y que desde esa posición no se puede justificar el quehacer del antropólogo ni la disciplina misma, tiene que introducir algún límite a éste. Límite no arbitrario sino que todos constatamos: que comprendemos cosas que en algún momento nos son ajenas. Del mismo modo que el niño en la escuela va comprendiendo sin mayor dificultad (o con las mayores dificultades, poco importa, pero lo logra) toda una serie de conceptos e ideas que antes no entendía y ni siquiera tenía en su mente.

La idea de que para un niño norteamericano es más fácil llegar a ser un norteamericano que para un norteamericano aprender a ser balinés es un mito absoluto

¹³⁰ ¿Cómo es posible que lo radicalmente extraño haya jugado un papel en nuestra civilización?

del relativismo, como si se dieran identidades dadas cuyas fronteras son casi imposibles de cruzar. Para nosotros, la dificultad está sólo en la edad del cerebro que tiene que aprender nuevas cosas y en que una vez que se tiene un punto de vista sobre determinadas realidades es difícil cambiarlo. Dicho de otro modo, como el hombre es un animal de costumbres, éstas se arraigan con fuerza a la naturaleza primera del ser humano. Pero si hay algo que el hombre, como especie, es y los antropólogos, como individuos, deberían ser, es cruzadores de fronteras. Los seres humanos lo han sido siempre, física, ecológicas, gastronómicas, lingüísticas, raciales y aunque hoy día nos cueste creerlo, religiosas.

Probablemente lo más inteligente que se puede hacer con la diversidad es fundirla, fusionarla, y de ahí la enorme fusión de cultos religiosos de todo el mundo en el Mediterráneo de la Antigüedad. Incluso en el pueblo judío, lo normal, como atestigüamos en docenas de textos de admoniciones de la Biblia de Israel, lo normal, repetimos, fue siempre el sincretismo. Y esto hablando de algo de suma importancia como la religión: ¿qué podemos decir de cosas como la comida, los bailes, la ropa, los ritos de paso, las formas de matrimonio, el ajuar, etc.? Pues que han variado y viajado, se han fusionado o conservado tanto como las religiones o más. Claro que ha habido pueblos que han mantenido o inventado diferencias culturales para separarse de sus vecinos, o simplemente se han conservado por la fuerza de la costumbre, pero no es menos cierto que si algo son las culturas (de las que tenemos evidencia histórica y no hay motivos para dudar de que antes no fuera así) son crisoles de otras y muy diferentes culturas anteriores¹³¹.

Es un hecho profundamente común que cuando dos pueblos pretenden respetarse el uno al otro acaban fusionando sus culturas de algún modo (al menos parte de ellas), siempre que no ha sido así lo que hemos visto en la historia es una imposición

¹³¹ El caso más notable es Roma, que prácticamente acabó importando casi toda su civilización de la Grecia helenística. Pero ¿qué decir de Grecia, de la que los eruditos indoeuropeos, egiptólogos, asiriólogos, y especialistas del Próximo Oriente en general pueden señalar casi para cada rasgo cultural un antecedente en su campo de estudio? Sin duda en algún momento todas esas prácticas distintas y sensibilidades diferentes cuajan, alcanzan su madurez en sus relaciones y podemos hablar de que aparece una cultura con su ethos determinado.

cultural: uno sobresale sobre el otro, pero esto se ha dado en ambientes no tanto de convivencia sino de aislamiento mutuo, imposición, conquista o semejantes. Si lo que quieren los antropólogos posmodernos, y con ellos Clifford Geertz, es convivir con la extrañeza, hay que señalarles lo evidente, que convivir con la extrañeza es convivir con los extraños y ver entre todos qué hay de bueno en lo que cada uno aporta. Como los fenómenos de imitación y de decantación de las culturas se dan (aunque estén muy mal y muy precariamente estudiados) y, como es evidente, como atestiguan la arqueología y la historia, que las prácticas culturales viajan y se expanden hasta culturas muy diferentes de sus creadoras, lo que tenemos que ver es cómo se producen esos mundos que nos pueden servir de referencia hoy día, cómo son los mundos mestizos del Mediterráneo antiguo, o de la América colonial. Posiblemente si estudiáramos cuáles son las formas por las que se han dado y las personas que han vivido en esos mundos (cómo han logrado convivir con sus culturas diferentes) podríamos aprender mucho para responder a la pregunta que Trilling y Geertz hacían.

iii) Desde el punto de vista del nativo

En el siguiente artículo (el tercero de la obra, recordemos que esta obra es también una recopilación de artículos escritos en tiempos diversos y con intereses diferentes) Geertz va a tratar de responder a la escabrosa pregunta que antes se había hecho. ¿Cómo se comprende a las personas que, en principio, no tienen nada que ver con nosotros? Pues, es obvio, que en algún grado comprendemos y nos comprenden, intercambiamos información con sentido y nos compenetramos. Para empezar Geertz critica la imagen, por sí misma desmontada tras la publicación del *Diario de campo en el estricto sentido del término* de Malinowski, de un etnógrafo que a través de sus especiales capacidades de comprensión, empatía y cosmopolitismo es capaz de entrar en comunión con los nativos que estudia (p.73). Como una de las formas de escribir de Clifford Geertz consiste en plantear una cuestión y hacer un enorme exordio al tema en el que uno pierde de vista por qué nos estábamos preguntando (mientras Geertz acumula ejemplos de extraña pertinencia y de demostrada pose para mostrar su erudición práctica) es útil remontarnos rápidamente hasta el fi-

nal del texto, donde Geertz vuelve a tratar la situación y nos dice con qué tenemos que vérnoslas.

“...proviene de la habilidad que tengamos para construir sus modos de expresión, lo que llamaríamos sus sistemas simbólicos, esa tarea que precisamente la aceptación misma nos permite desarrollar. Pues comprender la forma e influencia de, por emplear un término escabroso una vez más, las vidas internas de los nativos es más entender un proverbio, percibir una ilusión, captar una broma –o como he sugerido antes, leer un poema– que no alcanzar una extraña comunión con estos” (p.90).

Lo curioso del caso, lo que a uno cuando estudia estos temas le sorprende, es precisamente la imagen que Geertz se hace de lo que para el antropólogo ha sido siempre entenderse con los otros. ¿Qué es lo que siempre hemos pretendido sino entender un proverbio, percibir una ilusión, captar una broma? ¿Cómo podría hacerse eso sin comprender la lengua de los nativos y el mundo de objetos físicos y simbólicos en los que estos se mueven? ¿A qué extraña comunión de las almas se refiere Geertz cuando habla de que lo que se puede lograr es esto y no alguna otra forma de comunión? ¿Pretende a caso que nos fusionemos en espíritu con los bantúes? Nosotros no lo hemos logrado nunca, siquiera con nuestros progenitores, de hecho es que ni siquiera comprendemos a qué experiencia se refiere, por tanto no podemos sino decir que otra vez más Geertz caricaturiza el trabajo de los antropólogos para hacer pasar como propio y original algo obvio y archisabido. El por qué de esta actuación habría de preguntársele al propio Geertz.

Ya conocemos el método de Geertz, primero nos ha puesto un ejemplo verdaderamente difícil de aceptar para un occidental de principios del siglo XXI, la muerte de una esposa arrojándose a las llamas tras el marido a la muerte, y ahora nos rodea con otro ejemplo extremo. El fallecimiento de otra joven esposa a la que se amaba y que se conocía desde niña y cómo el marido responde a la noticia:

“Un hombre joven cuya esposa –una mujer que de hecho poseía desde la infancia y que había llegado a ser el centro de su vida– ha muerto súbitamente y de forma inexplicable, que está sonriendo a todo el mundo con una resuelta sonrisa, pi-

diendo disculpas formales por la ausencia de su mujer, y que intenta, por medio de técnicas místicas, allanar como él mismo apunta, las colinas y valles de su emoción, hasta lograr una llanura uniforme y nivelada (“Esto es lo que tienes que hacer, me dijo, permanecer calmado por dentro y por fuera”), puedes, frente a nuestras propias nociones de la honestidad intrínseca del sentimiento profundo y la importancia moral de la de la sinceridad personal, llegar a asumir seriamente la posibilidad de una concepción semejante de la conciencia de sí y apreciar, por muy inaccesible que te resulte, esa suerte de fuerza que le es propia” (p.80).

Ante este texto y desafío, la técnica de Geertz es la misma, mostrar cómo lo enormemente lejano está ahí sin que en cambio podamos decir que no entendemos nada de ellos. O que somos compartimentos estancos. El problema es que no se nos dice cómo se salva la distancia, no se nos dice a partir de que método, técnica, habilidad, etc. puede lidiarse con estas dificultades. Lo cierto es que Geertz dedica muchas páginas a ridiculizar a los antropólogos que creen en la empatía con el otro, del mismo modo que descrea de formas y métodos que aplicar, pero afirma que algo de entendimiento se da. Decir que, como ya dijo Dilthey en su día, a todo esto lo llamamos “el círculo hermenéutico” (p.89), está bien pero tampoco nos remite a los textos o las investigaciones de Dilthey del que él no parece sentirse muy deudor.

Por tanto volviendo al párrafo anterior, en el que Geertz nos hablaba de comuniones y bromas a entender, hay que decir que tal vez sea así como dice Geertz, pero todo esto genera grandes problemas que vamos a tratar de comentar. Ya que no hay empatía y mucho menos un método científico fiable y siempre repetible para descodificar las otras culturas, para entrar en su *sancta sanctorum* de sentido, hay que reconocer que no se ve claro cómo se va a poder lograr eso de “entender un proverbio, percibir una alusión”, etc. Este es un problema no menor. Geertz nos dice que no hay forma, o al menos no nos dice cuál es la forma, para comprender todas estas cosas que para él se pueden comprender, incluso diríamos en que radica el hecho de comprender, a las otras culturas. ¿Qué hacer entonces y cómo hacerlo? Creemos que este problema es de la mayor importancia, como veremos más adelante cuando trabajemos sobre las entrevistas que concedió Clifford Geertz donde esta pregunta

vuelve a estar presente, ¿cómo podría decir un médico que una enfermedad se puede curar y no curar al mismo tiempo? O ¿cómo un antropólogo que se contacta con la gente y se entienden significados de cosas para ellos y en su lengua y al mismo tiempo decimos que no hay tal forma de hacerlo? Al menos, repetimos, no nos dice cuál es la forma de lograrlo. Extraño, poco convincente y problemático para todo aquel que quiera ser un seguidor de Geertz.

La extrañeza aumenta cuando en el mismo párrafo anteriormente citado Geertz dice que las descripciones subjetivas de otros pueblos pueden llevarse a cabo cultivando las capacidades normales (pero tampoco nos dice cuáles son estas capacidades). Además, pensamos, que este texto filosóficamente es inaceptable: ¿cómo puede decir Geertz que los modos de expresión y los sistemas simbólicos son lo mismo? Los sistemas simbólicos son el ordenamiento de lo que la gente denota significativamente, lo que piensa, lo que cree, lo que significa; los modos de expresión son las formas como estas categorías mentales se expresan en el mundo externo. Es decir lenguaje, vestimentas, acciones, costumbres, etc. ¿Qué tendrá que ver una cosa con la otra? Realizando la fusión entre modo de expresión y sistema simbólico se podría decir que una afirmación es distinta según la cante con una melodía de rock o la escriba en piedra. Lo que será distinto serán sus implicaciones, pero los modos de expresión son los vehículos de los sistemas simbólicos, son el medio, la materia, lo visible, lo sensorial, el significante no el significado. Confundirlos (significantes y significados) es algo extraño en alguien que ha dedicado tantos años a la antropología simbólica. Todo ello hace que a uno de los principales temas que puede tratar cualquier antropólogo, la visión de las cosas desde el punto de vista del nativo, las dificultades que plantea la teoría o la postura de Geertz sean grandes. Porque no parece haber diferencias para él entre significado y significante. Son todo uno. Dicho de otro modo, no se ve como podría alguien que no perteneciera a una cultura decodificar los símbolos de la misma. Ya que esos símbolos son el mismo pensamiento que siempre queda vedado a un investigador externo. No importa las vueltas que le demos a este texto o a otros semejantes, el problema surgido de haber tomado a la hermenéutica como modelo de trabajo sigue ahí bien presente. Pero lo peor de esto,

como alguna vez hemos hecho notar, es que cuando encontramos las palabras de los aborígenes del lugar, de los autóctonos, no nos suenan incomprensibles, sino antes bien profundamente humanas.

iv) El sentido común como sistema cultural

¿Cuál es el problema que enfrenta aquí Clifford Geertz y que va a tratar de explicar? El asunto es el siguiente. Según Geertz los antropólogos, dispuestos a salvar de las brumas de la historia en las que la Ilustración las habría sumido las formas culturales de los otros, han ido a los pueblos salvajes con la intención de demostrar que estos tenían, como nosotros, una ciencia, un derecho, un sentido de la belleza por la belleza, o una religión de algún modo equiparables a la nuestra (p.94). Aunque según Geertz hasta los más afectos defensores de que todos los pueblos tienen sus propias formas de profundidad y por tanto de importancia, tienen que admitir que: “hay una gran diferencia entre las formas elaboradas de la cultura sofisticada y entre las formas toscas de la cultura coloquial” (p.94). La verdad es que para los que nos hemos formado con profesores que defendían que entre los chimpancés y los humanos sólo había una variación de grado, la postura de Geertz es aún conservadora pero, en general, parece claro que entre la medicina tradicional china o las casas yoruba y las operaciones por robot y los rascacielos que se mueven con la fuerza del viento hay una diferencia sustancial. Lo que Geertz quiere mostrarnos es que la empresa de los antropólogos que fueron más allá buscando lo cercano en lo lejano para hacer a todos los seres humanos iguales, creyendo en un mandato ético fundamental es, cuando menos, problemática. Y él, provocadoramente la va a problematizar en torno a aquello que parece más universal: el sentido común.

Sin duda es cierta la afirmación de Geertz que citando a Saul Bellow “pensando en un cierto tipo de asesores del gobierno y de escritores radicales, el mundo está lleno de imbéciles con un alto coeficiente intelectual” (p.96). Esta afirmación tiene que ver con lo que este tipo de personas y otras que se consideran inteligentes pueden afirmar cuando se enfrentan, negándolo, al sentido común.

En un párrafo retorcido, barroco, con muchísimo ritmo al leerse y verdadera-

mente atrevido dice Geertz que: “si el sentido común es más que nada una interpretación de las immediateces de la experiencia, una glosa de estas, como son el mito, la pintura, la epistemología o cualquier otra cosa, entonces está, como ellos, construido históricamente y, como ellos, sujeto a pautas de juicio definidas históricamente. Puede cuestionarse, discutirse, afirmarse, desarrollarse, formalizarse, contemplarse y incluso enseñarse, y puede variar dramáticamente de un pueblo a otro. En suma, se trata de un sistema cultural (...) aquí como en cualquier otra parte, las cosas son lo que uno hace con ellas” (p.96).

Esta tesis ya de por si es fuerte, sin duda, pero veamos lo que sigue afirmando Geertz. Dice que las opiniones filosóficas han ido cambiando según lo que iban cambiando “las doctrinas sobre lo que era y lo que no era evidente” (p.97) y, en el fondo, se podría entender así el problema de la evangelización de los indios pues en 1550-51, en la Junta de Valladolid podría parecer evidente que la cristianización era un bien para los indígenas, aunque condenaras sus cuerpos, pues estos no durarían más que unos pocos años, mientras que los estaban separando del infierno y asegurando el cielo para la eternidad. A nuestro entender, en cambio, esta posición de Geertz es errónea. El sentido común es la capacidad de razonar bien porque esta gente (los indios) admitirían esto mismo si creyeran en el cielo, lo que pasa es que no creen (en esta argumentación que da Geertz). El sentido común es nada más que la capacidad de razonar bien, es decir: pensar de tal modo que las opciones distintas sean forzosamente rechazadas. Y esto no es cultural porque si no los seres humanos que no hubiera desarrollado culturalmente esa capacidad estarían extinguidos, o no se podría demostrar nada a nadie desde otros presupuestos sino que la única manera de que alguien con otras ideas aceptara una nueva y mejor teoría sería el cálculo “político” de si le conviene o no reconocerla o la presión ideológica o comunitaria.

De hecho, con una enorme ironía, Geertz va a decir que la definición del sentido común es verdaderamente ridícula, “la noción de sentido común ha sido bastante sensata: aquello que sabe cualquiera que tenga sentido común” (p. 97).

“Si observamos los puntos de vista de los pueblos que extraen conclusiones diferentes a las nuestras de su mera vivencia, que aprenden lecciones diferentes en la

dura escuela de la vida, nos daremos rápidamente cuenta de que el sentido común es un asunto más problemático de lo que parece desde la perspectiva de un café parisino o de una sala de reuniones de Oxford” (curioso que escoja dos ejemplos europeos y no norteamericanos) (p.98).

Pero ¿A dónde nos lleva toda esta discusión? Pues se trata de destruir el último baluarte de cualquier universalismo fácil. Uno de los fundamentos de la unidad psíquica de la humanidad es sin duda el sentido común de modo que en ausencia de éste, ésta se diluirá. Uno de los grandes defensores de este concepto en la antropología ha sido sin duda Evans-Pritchard. Por ello Geertz va en seguida a acercarse a su obra. Cuando en las páginas 98 y 99, Geertz, explica el concepto de brujería que Evans-Pritchard había etnografiado en sus estudios sobre el tema, omite dos cuestiones importantes a nuestro parecer. Primero que hace parecer el sentido común, la razón zande, completamente convalidada con la nuestra y la brujería como el recurso de éstos cuando no pueden explicar una cosa según la forma normal, acostumbrada. Pero el mismo Geertz ha escrito contra esta forma de escribir de Evans-Pritchard, criticándole precisamente esto, la claridad expositiva que hacía parecer a los zande o los nuer como contemporáneos nuestros que nos fuésemos a cruzar por Rodeo Drive. Por otro lado el grito de los zande “brujería” funciona de una forma muy parecida a como funciona nuestro: “no se sabe aún.” Hay cantidad de problemas para los que nuestra cosmovisión y nuestra ciencia no tienen respuesta, pero en vez de revisar la cosmovisión o la ciencia, lo cual sería enormemente enojoso, pesado, angustioso, etc., lo que hacemos es posponer a un futuro indeterminado una respuesta que reafirmará las que ya estamos dando en nuestro presente. Intelectualmente es igual de ilegítimo gritar brujería que “ya se sabrá” pero además psicológicamente es mucho más tonto, puesto que la brujería está plenamente (dentro de lo que la brujería puede estar plenamente) domesticada; uno sabe cómo actuar y qué hacer cuando se la encuentra. En cambio, en Occidente, se hace la maniobra ilegítima de decir que el futuro nos dará la razón pero se deja el problema sin responder. Bien es cierto que hay quien ha entendido que en el descreimiento del hombre respecto de la brujería y sus maldiciones se ganaba más (todos aquellos gritos furibundos de los

ilustrados a acabar con la superstición) que en manejar unos saberes que nos encadenaban a los administradores de sus curaciones y, lo que es peor, a dioses, espíritus y seres mágicos de todo tipo.

Cuando Geertz, quizás con perspicacia dice que “el grito de brujería funciona para los zande como el grito de Insha Allah lo hace para ciertos musulmanes, o como la señal de la cruz para ciertos cristianos (...) hace que apartemos la vista de ciertas cuestiones” nos preguntamos por qué no hace notar como la cosmovisión científica moderna utiliza los mismos ardiles “frente a las dudas que sus inevitables insuficiencias provocan inevitablemente” (p.100). Es decir a nuestro entender Geertz ha tratado de mostrar que los occidentales tenemos un sentido común, científico, diferente al de otros pueblos, pero no lo ha logrado. Porque no ha querido describir nuestras formas de esquivar la responsabilidad epistemológica que si ha descrito entre otros pueblos.

Dice Geertz, planteándonos el problema del sentido común al tratar con el hermafroditismo, que “el sentido común no es lo que percibe espontáneamente una mente liberada de propensiones; es, más bien, lo que colige una mente llena de presunciones...” (p.105). Propensiones, claro está, construidas por y en una cultura. Pero el planteamiento del problema, que a pesar de estar basado en el sentido común, o quizás por eso mismo, adquiere una importancia primordial para toda la interpretación que hace Geertz de lo que es la antropología y lo que podemos hacer con ella, “es cada vez más problemático para los defensores de algún tipo de universalidad”¹³². Por ejemplo, dice Geertz, cuando alguien dice que algo es real, “maldita sea

¹³² Con respecto a la universalidad se da un hecho curioso. Estamos persuadidos de que la mayoría de la gente, en la mayoría de sociedades, es profundamente o algo menos, tradicional, pero por otro lado, a pesar de hacer gran hincapié en las bondades y el modo correcto de ser de su cultura, es profundamente universalista. Nos explicamos. Tanto un finlandés como un to-pock, reconocen que su cultura es la mejor, la más querida, posiblemente la que de mejor manera refleja el ser humano, y desde luego en la que más cómodos se sienten. Pero, al mismo tiempo, pretenden que sus nociones sobre lo bueno, lo bello, el fin o los fines de la vida, incluso su visión “científica” del mundo, religiosa o sensata, es de algún modo, y a veces este argumento se ha exagerado hasta el infinito, universal. Universal quiere decir que al menos en algún grado, quizás en lo sustantivo, quizás como algo que no se ha visto correctamente pero que se puede entresacar de entre las hebras del tapiz de una cultura, se haya la posibilidad de desarrollar rasgos parecidos en todas las partes del mundo. Esta visión está comprometida con algo que todos

lo que eso significa” (p. 106). “Hemos visto (que) su contenido real como ocurre con la religión, el arte y otras cosas semejantes varía demasiado (aquí la palabra demasiado es clave) de un lugar y época a la siguiente como para que podamos tener esperanzas de encontrar algunas constantes definitorias en su interior” (idem, los comentarios son nuestros). En realidad nos vemos obligados a reproducir prácticamente una página entera de Geertz para que el lector se haga cargo del tipo de trabajo y de intelectual con el que uno se encuentra cuando lee al autor norteamericano. Así dice que:

“Si se quiere demostrar (...) o sólo sugerir que el sentido común es un sistema cultural (...) que es rabiosamente heterogéneo (y que no varía solamente a través de las distintas sociedades sino también dentro de ellas...)

Para nosotros la ciencia, el arte, la ideología, el derecho, la religión, la tecnología, las matemáticas, incluso la ética y la epistemología de nuestros días, parecen medios de expresión tan genuinos que nos llevan a preguntarnos (y a preguntarnos repetidamente) hasta qué punto los poseen otros pueblos, en qué medidas los poseen, qué forma adoptan entre ellos y, dada la forma que adoptan, cuánta luz arrojan sobre nuestras propias versiones de éstos. Por lo que refiere al sentido común, esto aún no es cierto. El sentido común nos parece lo que subsiste cuando todos estos ti-

consideramos un valor y es el reconocimiento de todos los otros como iguales humanos, y nos parece tan escandaloso el hecho de que alguien nos pueda plantear que no es así como el de aceptar una especie de racismo cultural en sentido fuerte, que se rinda a la evidencia de que somos diferentes al mismo tiempo que notamos cuánto compartimos. Éste es el enorme problema de fondo de la antropología. Un problema que no se ha podido plantear de manera no-ética puesto que si no podríamos caer en las viejas consideraciones sobre el racismo o la superioridad cultural. Y si volvieran estos espectros, ¿Cómo haríamos el mundo habitable otra vez? Estaríamos condenados “naturalmente” a odiarnos o al menos despreciarnos unos a otros. A la guerra, la indiferencia y el rechazo. Está muy bien notar las diferencias, que nos aumentan la riqueza de puntos de vista de estar en la vida, nos libran de las cadenas de nuestra propia estupidez y pequeñez de espíritu codificadas en una cultura, y nos abren un inmenso tesoro de libertad humana, pero ¿hasta cuándo y hasta donde podemos soportar tales diferencias? Vivir en la diferencia sin soslayarla, sin reducirla como diría Geertz, posiblemente sea noble y bueno, pero no está claro que pueda ser un estado más o menos permanente y desde luego no crea comunidades unidas. Ahora que ya no podemos hacer como en la Edad Media, encerrarnos los unos a los otros en nichos estancos para celebrar lo diferente que somos, las precauciones en todos los ámbitos de la vida, para respetar todas las sensibilidades, se hacen atiborrantes, limitan la vida diaria con sus mil cuitas que parecen inútiles y no vemos claro si pueden ayudar a fundirnos en un cuerpo común, objeto éticamente deseable y culturalmente desastroso.

pos de sistemas simbólicos más articulados han agotado sus cometidos, lo que queda de la razón cuando se han desestimado sus conquistas más sofisticadas, pero si no fuese así, si distinguir la tiza del queso, una llana de un serrucho, o su trasero de su codo (podría haberse aducido la “terrenalidad” como otra de las cuasi cualidades del sentido común) es una conquista tan positiva, aunque tal vez no tan elevada, como apreciar los motetes, seguir el hilo de una evidencia lógica, guardar el arca de la alianza o demoler el capitalismo –por dependientes que resulten tales aspiraciones de tradiciones complejas de pensamiento y sensibilidad– entonces tendrá que cultivarse con mayor decisión la investigación comparativa de la “común capacidad que tenemos para protegernos del abuso de graves contradicciones, evidentes incoherencias e imposturas enmascaradas” (tal y como la Historia Secreta de la Universidad de Oxford” definía el sentido común en 1726)” (pp. 115-116).

Después de leer este barroquísimo texto de Geertz uno trata de explicarlo y se encuentra con múltiples dificultades. No es la menor la que ya hemos notado con anterioridad, a saber: que Geertz mezcla en sus ejemplos cosas que nada tienen que ver unas con otras y hace pasar por opiniones comunes lo que nadie cree que son. Que la legislación sobre bienes de manos muertas, o la física de flexión de materiales sean de sentido común no se le ha ocurrido a nadie ni podrá ocurrírsele nunca. Además menta estas extrañas citas eruditas (¿a qué viene la referencia a la Historia Secreta de la Universidad de Oxford de 1726 si no es para impresionar al lector?) cuyo sentido es poco claro. Tal vez, como él ha pretendido antes, en efecto debamos tomarnos más en serio de lo que creíamos que cuando los balineses nos digan que un muchacho cae del árbol porque el espíritu de su abuelo lo empujó, efectivamente esto sea evidente para ellos, pero no es el sentido común. Digamos que nadie duda de que hay un chico subido al árbol y que éste se ha caído. Hacia lo que Clifford Geertz desplaza el debate no es hacia las evidencias del mundo físico (como otros antropólogos más radicales que él habían hecho) sino a las formas de comprensión y clasificación de los fenómenos del mismo. Esto no le quita valor ni importancia a lo que hace, pero lo resitúa, al menos en parte, al menos de manera diferente. De todos modos no se ve como acaba de encajar el que Geertz pueda aprender este tipo de co-

sas, retazos de otras visiones, con su propia visión, los cambios en su propia tradición, el sentido común, y su punto de vista de la vida.

Si nos creemos que la forma de trocear conceptualmente y vivencialmente de los balineses el mundo, es tan diferente como humanamente pueda llegar a pensarse, debemos también creernos que para ellos la religión debe ser una evidencia y quien dice la religión dice cualquier cosa. Siendo esto así, nos preguntamos cómo podría nadie estar equivocado, o acertado, cómo podría darse el cambio cultural y el progreso si no es por una simple causa externa a la sociedad y sus potencias, cómo podría juzgarse cualquier cosa. En efecto, los balineses, o norteamericanos, de Geertz vuelven a aparecernos como presos, antes de sus máscaras, ahora de su sentido común. La apelación popperiana a una metaciencia, que sería la filosofía, sin tradición, guiada sólo por la pura razón, en combate contra todos y todo, a la búsqueda de la sola verdad, dependería a su vez de tantos sistemas de prejuicios y datos del sentido común occidental que resulta tan verdaderamente absurda como la lista de los infinitos dioses hindúes.

Tal vez en el mundo humano no haya cosas definitivamente claras, pero lo que uno no ve, después de leer estos textos, es cómo puede haber algo mínimamente comprensible. Quizás a lo único que quepa aspirar sea a entenderse con la cultura de uno mismo, descodificando símbolos, que nada dicen más allá de ellos, sino que son, de algún modo, guías y modos de acción. Podemos descodificar otros símbolos, pero no llegar a saber, ciertamente, nada. La ontología del conocimiento queda aquí reducida a comprender los mapas de carreteras de una cultura que son sus sistemas simbólicos, ya sea el sentido común o la misa católica. Desde luego es una visión y conclusión sumamente insatisfactoria, pero no vemos cómo se puede defender algo distinto desde el trabajo de Geertz. Alguno aducirá que nuestro sentido común, depurado por la ciencia y la filosofía, se llama razón y que no cae en los absurdos de otros, pero aún hoy, 500 años después de Copérnico, seguimos pensando, en la expresión común, que es el sol el que sale y se pone sobre la Tierra, y no ésta la que gira sobre sí misma. Por otro lado vemos que el progreso de la técnica y la ciencia, si se quiere de la razón, que nos da un beneficio material objetivo, está aquí presente

y no parece que las teorías de Geertz se puedan mantener por completo. Se parece quizás más a la argumentación del sofista o de un Hume contemporáneo, difícil de refutar, imposible de aceptar. Aunque es probable que, como dice Geertz: “lo que para la antropología (está hablando de la reconceptualización del sentido común como un hecho cultural)... constituiría la más reciente de la ya larga serie de transformaciones de su objeto de estudio, para la filosofía... constituiría una completa sacudida” (p.116).

Es posible que así sea y si nos tomamos el desafío de Geertz en serio, como nosotros creemos que hay que tomárselo, no hay duda de que el reto es importante. Porque a todos nos es fácil admitir que el arte puede estar sujeto a modos de hacer culturales distintos, y lo mismo las costumbres de la mesa o el tipo de ritos de paso, pero el sentido común parece mucho más problemático, por eso hemos querido analizar este “capítulo” (artículo) pormenorizadamente, porque aunque Geertz siga hablando en lo sucesivo del arte como sistema cultural o la religión como sistema cultural, creemos que en ningún sitio puede tener más fuerza su desafío que al hablar precisamente de lo evidente, lo cotidiano, la base de todo lo demás, el sentido común.

v) El arte como sistema cultural

Para no hacer cansino este comentario sobre Geertz en que el acumuláramos infinitos ejemplos sobre las tesis del antropólogo americano vamos en lo sucesivo a hacer una especie de batida desde lo alto a las tesis de Geertz, a ciertos artículos especialmente importantes de este libro. En el capítulo-artículo V, “El arte como sistema cultural”, Geertz va a seguir desarrollando y defendiendo la tesis que venía trabajando hasta ahora: que todo lo que se da en el ser humano se da en una cultura concreta y bajo unas formas que son públicas (comunales) concretas. La verdad es que una de las cosas buenas de leer a Geertz es que siempre dice cosas interesantes. Incluso los artículos que se pueden explicar en un par de frases, como éste, nos dejan siempre apuntes valiosos y ocasiones sobre las que reflexionar. Se podrá estar en acuerdo o en desacuerdo con Geertz pero no creo que este tipo de decisión se pueda

tomar a la ligera ni sin parar mientes en todo lo que aporta él con su trabajo. Para este caso va a basarse sobre todo en un texto de Baxandall sobre el arte del Renacimiento italiano: *Pintura y vida cotidiana en el Renacimiento. Arte y experiencia en el Quattrocento*. El análisis de Baxandall pone el acento en tratar de descodificar por qué los pintores del Renacimiento italiano empiezan a pintar de una manera tan singular como lo hacen y explica (por resumir al máximo su tesis) que esto se debe a que están reflejando todo un conjunto de realidades sociales. Los diversos pintores trabajan con símbolos, ideas, sentimientos, y técnicas que les eran gratos a los hombres de su tiempo, aquellos ante los que sus pinturas se desarrollarían y los que las juzgarían.

Para que alguien no se convierta en un paria, para que su arte o cualquier otra de sus acciones sociales sean reconocida y sobreviva en su medio ha de responder de alguna manera a los intereses, angustias, deseos, esperanzas, anhelos, criterios, expectativas, etc. de su sociedad. Y esto es lo que hacen de forma muy distinta Botticelli, Piero della Francesca o Fra Angélico. Entender las pinturas de estos tres nombres, por citar sólo tres de los que menta Geertz siguiendo a Baxandall, implica entender las cosas por las que este tipo de pintura, tanto en la forma como en los temas, los colores, las intenciones, etc. podía ser apreciada por los hombres de su época. Por tanto en la medida en que las condiciones de la época han cambiado, en que, por seguir con la argumentación de Geertz y las palabras de Baxandall, las danzas que explicaban las composiciones de Botticelli, la geometría de Piero o la sensualidad colorista de Fray Angélico ya no se dan o no con la misma intensidad en nuestra época, debemos admitir que nuestra comprensión de tales obras de arte, como por supuesto la de otros pueblos cuyas creaciones dependen a su vez de todo el entramado de disposiciones socio-simbólicas de las que el arte es sólo una parte, quedan resentidas. El argumento es sugerente y parece razonable, aunque en la habitual retórica de Geertz éste se convierta en un caos de andar por el mundo (a diferencia de la forma mucho más sobria en que lo propone Baxandall) dice Geertz: “Por supuesto habremos de ejercitarnos en la significación y no en la patología, y deberemos tratar con ideas y no con síntomas. Sin embargo conectando estatuas con incisiones, pal-

meras de sagú coloreadas, frescos murales y versos recitados con claros en la selva, ritos totémicos, consecuencias comerciales o argumentos callejeros estaremos tal vez empezando a localizar las fuentes de su encanto en el contenido mismo de su entorno” (p.146).

Y, posiblemente, tiene razón cuando dice que: “lo realmente importante es si esos puntos en común permiten responder o no a la gente ante las artes exóticas con algo más que un mero sentimentalismo etnocéntrico en ausencia de un conocimiento de lo que aquellas artes son o de una comprensión de la cultura en la cual se originan” (p. 145-146). Está hablando sobre si existe o no un sentido universal de la belleza, que él no niega, pero se plantea si tiene relevancia o no para esta cuestión que acaba de plantear. Y posiblemente, como dice Geertz, no nos permita, este sentido innato de la belleza algo mucho más allá de esa contemplación vagamente nostálgica de la que habla en su texto. Esto es especialmente claro cuando nos enfrentamos por ejemplo a arte del cual ya no quedan interpretes ni creadores, por ejemplo, el de las cuevas prehistóricas de Europa, del que llevamos décadas intentando entender algo más.

Pero en el fondo todo el programa de Geertz se reduce a una sentencia que desliza sin aparentemente más importancia, pero que realmente la tiene: se trata de transferir el análisis de los signos en abstracto hacia una investigación de estos en su hábitat natural, “el mundo corriente en que los hombres observan, nombran, escuchan y actúan” (p.145). Y la verdad es que después de las tonterías que el psicoanálisis o el estructuralismo, incluso la teoría computacional y la inteligencia artificial, han dicho sobre los símbolos no se puede estar más que de acuerdo con Geertz, al menos nosotros tenemos esa misma inquietud, que nos permita no mistificar más aún lo que ya es por sí mismo medio místico.

Esta especie de fenomenología de lo simbólico siempre ha de ser bienvenida para los que, como los historiadores en general y nosotros en particular, nos interesamos por lo que es humanamente relevante: el significado. Todo lo que Geertz dice en las páginas de este artículo sobre analizar los símbolos y signos con una ciencia social (es decir de las sociedades) y no con una ciencia formal (a modo de las ma-

temáticas, la lógica, o los arquetipos) o de que el artista trabaja con las capacidades de su audiencia” (p.144), va en esta misma dirección, y en buena parte nosotros consideramos que es la correcta. De hecho aunque lo que queramos sea universalizar no es algo que se pueda hacer sin todas las referencias posibles del trabajo de campo y sin comprender a fondo estas sociedades en su ethos, en cómo, por qué y con qué intenciones funcionan. El viejo método de Frazer o los comparativistas del siglo XIX que cogían de aquí y de allá hechos aislados para comparar al azar destruye la cultura de la que tomamos estos hechos y la que la recibe. Pues no expresa un espíritu de vida, una forma de estar en el mundo; por usar una metáfora humana es como tratar de saber qué es un ser humano recogiendo partes de distintos cadáveres: sin vida ese ser humano no es nada. Se parece tanto a un ser humano vivo como un árbol, o aún menos. Un Frankenstein cultural.

Cuando Geertz cita a Baxandall diciendo que: “aquella era una mente que tenía diferentes accesorios y disposiciones que la nuestra” (p.128) estamos tentados a darle la razón. Sólo el ideal ético de que todos los hombres tiene que ser iguales, que la unidad psíquica de la humanidad no puede quedar en entredicho, (los neurocientíficos defienden que el racismo no existe, que la unidad psíquica de la humanidad es indubitable y que el medio hace al cerebro, lo cual es un poco contradictorio porque ese medio puede dar mentes completamente distintas) nos lleva a preocuparnos por las implicaciones de estas tesis. ¿Ética contra “verdad”?, ¿Contra ciencia? Difícil cuestión.

vi) Reyes, centros, carisma

De este artículo lo que nos interesa es hacer una interpretación de un texto que cita Geertz y que en principio lo podría citar para explicar algo totalmente distinto. La verdad es que el texto no es de lo mejor que ha escrito Geertz, vagamente deconstructivo con el poder, vagamente afirmativo y reificante, vagamente crítico, vagamente legitimador. Critica las formas concretas pero ensalza el hecho de que tiene que haber un poder central cuyo impacto en la imaginación política de los seres humanos es total. Y ese impacto se organiza a través de distintas simbologías que

dejan intacta la realidad última “la sacralidad inherente a la autoridad central” (p.171). “Las ficciones con las que dicho poder organiza nuestras vidas” (idem) pueden adoptar formas diferentes: “lo que la castidad significaba para Isabel de Inglaterra y la magnificencia para Hayam Wuruk, lo era la energía para Mulay Ismail o Mulay Hasán” (p.162) pero aunque tanto la estructura como las expresiones de la vida social cambian, “las necesidades internas que la animan no lo hacen¹³³,” (p.167).

Si esto es así nos preguntamos cómo ha llegado Clifford Geertz a este conocimiento pues nunca dice que de la comparación de las diversas culturas pueda llegar a decirse algo universal. Y no es que estemos en desacuerdo con esta tesis de Geertz, de hecho algunos, o la mayoría de los textos que se citan en este artículo para expresar tres formas completamente diferentes de tematizar y actualizar el poder (la anglicana del siglo XVI, la javanesa del siglo XIV y la marroquí de la época clásica siglos XVIII-XIX) son perfectamente comprensibles para nosotros (un español del siglo XXI) y abundan en la idea de que en efecto las formas políticas cambian pero las necesidades humanas no. Tal vez podamos juzgar la bondad o maldad, siempre relativas, de determinadas formas políticas, sociales o culturales desde el punto de vista de que puedan dar respuesta a las necesidades humanas, no sólo las individuales sino las colectivas y las de la especie en su conjunto. Pero no sabemos por qué estas reflexiones, que al propio Geertz deberían haberle impelido a pensar lo general y lo común en lo concreto y lo particular, nunca llegaron a esbozarse en una obra, a tematizarse. Parecería como si de su propia obra, más allá de la esterilidad de las teorías sobre lo concreto, pudiera entreverse (a través de su trabajo de campo) una fácilmente universalizable condición humana pero que le diera miedo dar ese paso. Como si estuviera traicionando su pensamiento o no supiera cómo justificarlo.

Es una pena, pero nos permite, estando atentos y construyendo desde la co-

¹³³ ¿A qué se refiere Geertz con estas “necesidades internas”? ¿Estará pensando en la naturaleza humana? Si no cambian y son invariables, ¿lo son en el tiempo o también en el espacio? Es decir: ¿son invariables para todo hombre en todo lugar, ¿para toda sociedad? ¿Para qué sociedad? No nos lo dice.

recta comprensión de lo local, tratar de dar pasos en algunas líneas universales. Posiblemente las líneas universales no sean sólo una, que es el gran error de las teorías al uso, pretender que sólo hay un móvil o dos (uno y su opuesto) de la vida psicológica, política, religiosa, social o cultural de los pueblos y los individuos. Posiblemente los motivos y los sentimientos, las intuiciones y los intereses sean múltiples y estén en continua interacción y cambio de intensidad según momentos diferentes en la vida de los individuos y las sociedades, pero eso, lejos de complicarnos las cosas, de lo que nos dota es de más material con el que reflexionar sobre la naturaleza y la condición humana. El encuentro de una cultura con otra, o de varias, rompe la mal trazada línea divisoria entre culturas, entre naturaleza y cultura y entre universalidad y localidad. Redefinir todos estos puntos es una tarea hermosa, noble y de lo más provechosa, una tarea que Geertz pudo atisbar y hacia la que nunca parece haberse atrevido a caminar.

vii) El modo en que pensamos ahora: hacia una etnografía del pensamiento moderno

Una cosa que sorprende de la obra de Geertz es que este libro (*Conocimiento local*) sea tan poco leído y tan poco famoso en relación a la *Interpretación de las culturas*, cuando no es precisamente peor, quizás esta sea una de las cosas que más a las claras muestra el tema de las modas en la literatura “científica” actual. Desde luego en 1983 el declive de Geertz ya había comenzado y quizás sea una de las causas de la fría recepción de este libro. No es que sea desconocido o poco citado pero estuvo lejos de causar el impacto que había tenido la *Interpretación de las culturas*. Quizás alguien decidió que ya habían pasado las horas de gloria del viejo maestro y que ahora había que dejar paso a autores más radicales que ya no se contentaban con los refritos de las viejas historias del profesor de Princeton.

En general una buena manera de enfrentarse a los textos de Geertz, creo que ya lo hemos comentado, es empezar a leerlos o a analizarlos por el final, porque siempre siguen una estructura semejante: unos principios muy pomposos donde parece criticarse todo lo criticable y se exponen formas de sociedad, cultura y pensa-

miento muy alejadas de las nuestras, para luego volver a una revisión de lo dicho que siempre es mucho menos radical y expresa que, en efecto, y pese a las dificultades, comprendemos y vemos que entendemos. Aunque siempre deja en el misterio y el silencio, cómo se ha llegado a eso. Trate el tema que trate, siempre hace lo mismo.

En general este artículo es una revisión de su propio fracaso, cuando dice p. 175: “no queda nada claro como los individuos encerrados en una cultura son capaces de penetrar en el pensamiento de individuos encerrados en otra¹³⁴. Y en la medida en que el propio trabajo de los relativistas cognitivos se apoyaba en la pretensión de una penetración semejante y de una penetración bastante profunda, esta era, y todavía es, una situación bastante incómoda”.

La verdad es que nosotros no conocemos un texto de Geertz en el que él se llame a sí mismo relativista cognitivo, si bien escribió un famoso artículo llamado “Anti-antirrelativismo” que quizás podría apuntar en tal dirección y que ya hemos tratado, pero esto mismo que Geertz está explicando aquí es lo que le hemos achacado tantas veces a lo largo de este trabajo. ¿Cómo podría él decir nada de nadie (de ninguna cultura y aún de ningún ser humano) desde sus presupuestos teóricos? La cuestión de fondo es que teóricamente, es decir en el plano de la teoría, es mucho más fácil ser relativista que universalista. Y en este momento, el péndulo de la historia de la teoría está más cercano al polo de relativismo y del localismo que al universalismo de cualquier formato. Pero lo cierto es que aunque sea más fácil decir que nadie existe en sentido absoluto, que no hay un ser humano desnudo, sino que allí donde lo encontramos lo encontramos revestido de su cultura, y que por lo tanto es ésta lo que debemos estudiar, etc. se da el hecho incontrovertible de que comprendemos, de que entendemos, de que penetramos las significaciones y los sentidos de los otros seres humanos. En vez de tratar de ver cómo es esto posible, Geertz, y con él casi toda la antropología del siglo XX, ha soslayado la cuestión, enunciándola como mucho, cuando no negándola u ocultándola.

¹³⁴ Nótese la fuerza de la expresión “individuos *encerrados* en una cultura”.

No es menos cierto que cuando ciertos autores, como Marvin Harris desde el materialismo cultural o Edward Wilson desde la sociobiología han tratado de defender una hipótesis universalista, muchos en todas las ramas del conocimiento se les han echado encima. Esto se debe a que el acercamiento que han tratado de hacer no ha sido desde la decodificación de los sentidos autóctonos y las lógicas locales (si es que algo así existe) sino desde patrones generales teóricos que dan la impresión de ser extrínsecos, foráneos, obligatorios y escasamente sensibles a la realidad humana¹³⁵. Quizás desde el punto de vista de ser cuerpos y masas todos los seres humanos somos medibles, pero eso nos dice muy poco de lo que es ser humano, sea lo que sea, algo que difícilmente podemos definir. Aunque Geertz nos confiese en la página 177 que él es parte de los “teóricos de la acción simbólica” no queda claro qué postura se defiende cuando en esta “banda” (como él mismo lo llama, 177) encontramos tanto personas que defienden el relativismo como otros que “nos situamos de forma más compleja en él” (sin que sepamos qué quiere esto decir).

El reírse de los problemas que puede proporcionar el punto de vista relativista está muy bien (p. 181) pero no sirve de mucho si uno da un salto, evita enfrentarse a tales problemas y deriva en el mismo texto a ocuparse (retrasadamente respecto a otros autores de la época) de una especie de sociología del conocimiento fácil, explicando cómo se hace la ciencia en sus laboratorios. En un artículo para olvidar, como en parte es este, que está más cerca de “Anti-antirrelativismo” que de otra cosa, queremos en cambio hacer notar ciertas cosas que dice Geertz porque expresan a las claras su ideología a la hora de trabajar. Si el problema es saber: “a dónde se fue lo general, la educación general” y se trata de “traerlo de vuelta con el fin de impedir que se alce una raza de bárbaros muy cualificados, los especialistas sin alma, sensualistas sin corazón” ya que esto “obsesiona a cualquiera que reflexione sobre la vida intelectual en nuestros días” (p.189) difícilmente podremos hacerlo descartan-

¹³⁵ Por el contrario los que han intentado vincular los pensamientos locales de culturas menos desarrolladas a nuestros pensamientos y formas de hacer lo han intentado de modo que se devaluase el valor de verdad y racionalidad que tenían nuestras construcciones. Posiblemente la única excepción notable a esta forma de actuar haya sido Lévi-Strauss.

do, como descarta sin más Geertz, al humanismo. Porque el humanismo ha sido la escuela que ha forjado el pensamiento europeo, al menos en los últimos 6 siglos, si no desde los comienzos.

Pero la táctica de Geertz es la de todos los voceros de una nueva era, decir que todo lo demás, aún aquello que haya probado su valía, no sirve, ya no sirve, es caduco: “Lo que debería restaurarse (o no¹³⁶) es algún tipo de humanismo difuso, un humanismo revisado, como señaló en alguna ocasión Max Black (...) Por atractivo que pueda resultar este programa (y yo por mi parte no lo encuentro precisamente así) constituye una simple imposibilidad”. Y sigue: desde ahora en adelante la imagen de una orientación (...) que originándose en los estudios humanísticos (...) determine el curso de la cultura será una quimera”. “La idea de un “nuevo humanismo”, de forjar “La mejor ideología general que pueda concebirse y expresarse” para introducirla luego en el currículum (¿?), no parecerá sencillamente imposible, sino en realidad utópica. Si cabe, seguramente resultará un tanto inquietante” (p. 189 para todas las últimas citas; los incisos entre paréntesis son nuestros).

Y así ha de ser para Geertz, inquietante, pues para saber dónde se sitúa nuestro pensador haremos mejor en mirar a su amigo Richard Rorty, y su cosmopolitismo despreocupado con el otro, que a cualquier teoría que quiera alcanzar lo general. Geertz desconfía de todo discurso desde arriba, de todo elemento que borre las diferencias entre los hombres, de todo estándar cultural que traspase las culturas, en fin, de todo aquello que no sea estrictamente local. Es bueno que los estadounidenses sean tan estadounidenses como quieran, que decía Ruth Benedict en *El crisantemo y la espada*, pero no lo es el esperar que los balineses o los rusos vayan a ser como los de Connecticut. La cultura humana no puede y no debe ser universal. Para él la conciencia general a conseguir se trata de “una interacción caótica de multitud de visiones no del todo conmensurables, cuya vitalidad dependerá de la creación de las condiciones bajo las que pueda darse esta interacción” (p.190).

El miedo a ejercer lo que hoy día se llama violencia simbólica, a acabar con

¹³⁶ En cuanto a restaurar el humanismo está hablando de las opiniones de otros.

otras formas culturales, o simplemente a juzgarlas, es tan fuerte en Geertz que prefiere vivir en ese caos y marasmo de opiniones y culturas a tratar de buscar otros acuerdos. Un exceso de respeto o el temor a que una gran pobreza cultural nos aborde en un mundo con un único estándar cultural se compaginan con las teorías políticas de Rorty sobre nosotros y los otros, los liberales occidentales y el resto del mundo. Como Geertz exige se trata de no renunciar a la diferencia, de no rebajar la tensión que ejercen sobre nuestra cultura y nuestros comportamientos, sobre nuestro modo de ver el mundo y de estar en él, los de los demás: “para ello el primer paso será aceptar la profundidad de las diferencias, el segundo comprender lo que estas diferencias son...” (p. 190).

Como dice Geertz citando a un profesor del instituto Fermi de la Universidad de Chicago (y éste es su programa político al mismo tiempo que el resumen de su visión etnográfica): “nadie dijo nada sobre la verdad. (...)Este modo de pensar implica una mayor tolerancia ante la incertidumbre de la que, tal vez, tenemos naturalmente¹³⁷” (p.191). El acabar tan noble párrafo que nos invita a vivir en lo abierto, a huir de la verdad, a alejarnos de la certidumbre y a luchar con la mente despierta y pronta al cambio, frente a los dogmatismos de toda clase, es una herencia de la bienpensante Ilustración que aún tiene su atractivo. Pero nos preguntamos si es verdaderamente compatible que se nos pida esto al mismo tiempo que se quiera preservar todo el inmovilismo que cada uno en su cultura quiera para sí.

La doble vara de medir, aquella que se aplica a Occidente y la que se aplica a todos los demás, expresa bien lo que esta visión es: ideología de clase. Opiniones sobre el hacer científico que quieren valer para un discurso que, si no quiere caer en la caricatura, tiene que tener que ver algo, aunque sea remotamente, con la verdad. Y otro distinto que tiene que ver con la política y en el que el “todo vale” es el primer y el último de los argumentos. El esfuerzo por superar este estado actual de

¹³⁷ De ahí al vivir con la angustia de Nietzsche quizás no haya tanto camino, sino la distancia que separa la antropología de la filosofía, con sus diferentes formulaciones. Vivir a la intemperie intelectual es hoy día un rasgo que define lo intelectual-políticamente correcto. Un argumento que, como el de todo buen cínico, necesita de un público sobre el que exhibirse.

caos moral y epistemología fallida es visto como una herejía intelectual-moralmente reprobable. Este es el clima moral e intelectual (un tanto desquiciado) en el que vivió Geertz, y que él tuvo la perspicacia de notar, cuando otros que nadaban en él, se extrañaban de estar mojados.

viii) Conocimiento local: hecho y ley en la perspectiva comparada

Este es el único artículo del libro, y es el último, que lleva por nombre conocimiento local. Como siempre con Geertz el mejor sistema es empezar por el final aunque especialmente lo es en este caso porque el artículo es bastante flojo¹³⁸.

¿Qué es lo que dice Geertz? Ésta es la pregunta que nos hacemos siempre. Pues en este caso lo que ha tratado de estudiar es la diversidad de las tradiciones y enfoques sobre el mundo del derecho para ver si las diversas escuelas pueden ilustrarse entre sí. La verdad es que un mundo como el que Geertz describe es un mundo que primero hay que aceptar que exista, antes de poder analizarlo como él hace, pues se tiene la sensación de que Geertz en vez de describir un problema lo está creando o agrandando. Cuando Geertz nos explica por ejemplo que tenemos que enfrentarnos “a esa compleja realidad, y no empeñándonos en dormir en una nube de generalizaciones fáciles y de comodidades ficticias” se está refiriendo a una realidad de “grandes y pequeñas tradiciones” (p.262), “las más diversas formas y contradictorias ideas, que nos exigen algún tipo de respuesta”. Pero ¿qué clase de respuesta nos propone Geertz? “Necesitamos una estrategia para convertir sus variedades en cometarios que puedan ilustrarse entre sí, iluminando unos los que oscurecen otros” (p.261) Pero ¿cómo? ¿Cuál es esa estrategia, por qué parece darse por sentado que no es la razón occidental? ¿Por qué el mismo proceso de crítica que hemos aplicado a nuestras concepciones antiguas del derecho o de cualquier otra cosa no se puede

¹³⁸ Se podría notar que estamos afirmando que, en general, los artículos de este libro de Geertz son algo flojos cuando decimos que el conjunto de la obra es de la misma calidad que la famosa *Interpretación de las culturas*. Esto no sólo se debe a que la obra gana en conjunto sino a que es interesante para los que como nosotros estudiamos el pensamiento de Geertz, pero no tiene la potencia suficiente para ser un gran pensador contemporáneo. Es por ello que aunque todos estos artículos son importantes para entender a Geertz no son tampoco panaceas para los problemas de la humanidad.

aplicar al resto del mundo? Además ¿cómo podemos aprender algo “en virtud de la comparación aunque sea de cosas incomparables” (p.261) Si algo es incomparable es porque nada tiene que ver, ni por tanto que decir con lo que se compara¹³⁹.

Aunque sea una técnica muy propia de Geertz mezclar reflexiones sobre las islas Trobiran y los helados de café o radiaciones cósmicas y los análisis de teoría literaria aún estamos esperando que esto nos produzca algún conocimiento y beneficio más allá de la fascinación de la mente por el informe. Si “concebir el derecho como una especie de imaginación social puede contribuir a arrojar alguna luz sobre él” (p.260) ¿por qué el trabajo de Geertz no parece haber arrojado ninguna nueva luz salvo decirnos que todo es cultural, local, y por lo tanto su ámbito de actuación está restringido a la imaginación social que lo ha concebido? ¿No parece algo más que peligroso para la teoría de la cultura, para habitar la verdad, que es lo que los seres humanos pretendemos, decir que las bases más fuertes de nuestra cultura no son sino imaginaciones sociales?

“Explicación descriptiva de las formas imaginativas” (p. 261) llama él a la tarea del etnógrafo, pero ¿quién quisiera vivir en un mundo de imaginaciones cuando todos nuestros esfuerzos van dirigidos a la búsqueda de la terrible palabra innombrable hoy día: la “verdad”? El propio Geertz lo reconoce cuando dice que luchamos por “la sensación¹⁴⁰, sin la cual los seres humanos no podrían vivir, y mucho menos juzgar, de que la verdad, el vicio, la falsedad y la virtud son reales, distinguibles y se hayan adecuadamente alineados” (p. 258). Aunque Geertz crea que la empresa de la antropología interpretativa, y de hecho la de las ciencias de lo humano, la filosofía,

¹³⁹ De hecho cuando a Geertz, y esto nos parece de la máxima importancia, se le escapa, p. 262, que se trata de hablar y entendernos con otros hombres que “estén como nosotros dominados por los instintos del sexo y la supervivencia” nos damos cuenta que todos los hombres no son iguales. Esta extraña confesión de freudismo militante con sus impulsos de eros y thanatos tan fuertemente marcados desconcierta en alguien que rehuye de lo universal y que se ufana de vivir en lo local: otras vidas, otras sensibilidades. Ahora parece que el sexo y la supervivencia son tan patrimonio de los hombres como la piel y así el círculo de traiciones a las antiguas teorías se consuma; no es que Geertz no crea en los universales, es que cree en aquellos que han transformado, muchos dirán que destruido, nuestra cultura.

¹⁴⁰ Nótese otra vez como el uso de las palabras no es neutro, se trata de la sensación no la certeza, la certidumbre o el conocimiento.

la etnografía, la historia o la lingüística, sea lo que la hermenéutica cree que es la única aspiración de las ciencias humanas “ que lo conciben como un medio para otorgar un sentido particular a las cosas particulares en lugares particulares” (259) parece olvidarse que no es un sentido, no al menos uno cualquiera, lo que se busca, sino uno determinado, y muy determinado, un sentido cierto. Lo que Geertz, precisamente bajo la llamada al sentido de las culturas olvida, es precisamente el sentido humano, es decir que las cosas sean verdad. Y tan metafísico es esto como pretender que el derecho nunca ha funcionado demasiado bien, como él parece defender, puesto que nunca ha habido una razonable comunidad humana que pensara lo mismo sobre casi todos los temas, o que lo único que se puede y debe hacer en un mundo en caos es suspender el juicio (al menos el de la razón occidental) y adecuarnos a vivir en una vida no sólo sin certidumbres sino en el que “los querellantes son multitudes informes, las demandas resentimientos morales, y los veredictos programas sociales” (p. 244).

Pretender que el derecho, en este caso occidental, en este lugar razón occidental, se reduce a “las beaterías del derecho natural, las simplezas del positivismo legal o las evasiones del realismo legal” (p. 251) suena a pataleta mal informada y peor estudiada. Es de una gratuidad total decir que “si el derecho necesita “incluso en una sociedad como la nuestra” un tejido social bien cosido para funcionar, entonces no se trata simplemente de una extravagancia nostálgica: se trata de algo que está totalmente obsoleto” (p. 244). Porque no se entiende por tanto para qué la labor del etnógrafo, si no hacen falta consensos sociales para que el derecho funcione o si estos no son posibles ya ¿para qué irse a otras islas a entender la vida en los términos de otros isleños? Tenemos de sobra con este derecho mal constituido a imagen de una sociedad hecha de remiendos. Puede ser que “el derecho esté en camino a aprender a vivir sin las certidumbres que lo fundaron” (p. 244), pero habrá que describir entonces sobre qué otras certidumbres trabajará o no será derecho sino simple casuística legal.

Es curioso que a un hombre que pretende ser tan antidogmático se le escapen frases como que “esto es todo lo que puede hacerse” (p.246). Porque si, como él

pretende, el derecho no sólo refleja una sociedad sino que es parte de su imaginación social y por tanto “construye la vida social en lugar de reflejarla” cabe pensar que un acercamiento como el que hace Geertz es una acción social, una acción social que no refleja, sino que constituye y que funda, y que por tanto con su caos, funda más caos. El panorama casi apocalíptico que plantea Geertz con afirmaciones como: “en estos días no resulta difícil toparse con la disensión ya sea legal o del cualquier otro tipo; el desacuerdo nos afecta más tarde o más temprano” (p.247) o “la confusión de los idiomas legales no es una mera transición, un desarreglo pasajero presto a ceder el paso a la rectificación histórica. En realidad es la condición habitual de las cosas” (idem).

Puede que esto sea más o menos cierto pero volvemos a preguntarnos: ¿desde qué atalaya privilegiada se pueden hacer afirmaciones así y, lo peor, hacerlas pasar no por lo que son (metafísica de la historia o del derecho) sino por las conclusiones científicas de un trabajo de campo? Si “la verdadera fatalidad consiste en creer que el derecho está al margen del disenso”, o “esperar que este desaparezca” (p. 246) entonces cabría preguntarnos: ¿dónde queda nuestra acción social, nuestra política, nuestra legitimidad para hacer algo –cualquier cosa– nuestra verdad? Sobre todo teniendo en cuenta que las cosas que se tipifican en derecho tienen que ver con delitos y no con cuestiones de opinión estética o cosas secundarias o no graves. Pero Geertz quiere que juguemos en este campo, que pensemos que ésta es la situación real de las cosas, ya que todo esto es puramente científico, extraído de la pasión del antropólogo por situar “concepciones locales en contextos locales” (p. 242) Nosotros en cambio no le negaríamos la razón a ningún pueblo, a ningún “contexto local”. ¿Cuándo la razón ha entendido de fronteras, dónde dejó de regir, en qué río se situaron sus límites? Nosotros creemos en cambio que las sensibilidades pueden ser diferentes, las razones no. Y aunque dependiendo de qué sensibilidad surjan llegarán a una conclusión u otra tenemos el poder de comprender incluso ese otro tan alejado que son las sensibilidades, los motivos, las razones.

Un derecho sin consensos es un derecho abocado ya de entrada a la injusticia. Y una sociedad sin justicia ya sabemos que es una tiranía, un infierno en la Tierra.

Querer jugar en el terreno marcado por Geertz, el mundo es un caos, es todo informe y asimétrico, ni nosotros dejaremos nuestras certidumbres ni ellos las suyas, no debemos tratar de convencernos recíprocamente porque eso es negar o limitar las diferencias lo cual es algo intrínsecamente malo, etc. es jugar una partida con las cartas marcadas. Y en cualquier caso es jugar una partida que no es la de la etnografía ni la de la antropología siquiera, sino la de una metafísica de la historia, la sociedad y el futuro. O algo peor, una pseudoingeniería social. Está bien citar a Wittgenstein como “el santo patrón de lo que aquí se avanza” (p. 242), pero ni siquiera un judío austríaco es capaz de convencernos de que nada es como parece ser.

9. LAS ENTREVISTAS A GEERTZ

i) Elenco de las principales entrevistas

Vamos ahora a tratar algunas de las más interesantes entrevistas que le hicieron a Clifford Geertz y que en nuestra opinión sirven para aclarar muchos puntos conflictivos o poco claros de la obra de Geertz. Las 6 entrevistas que vamos a tratar son las siguientes:

- 1) *Interview with Clifford Geertz* en *Anthropological Theory* por Neni Panougirá, Columbia University, USA. (Se trata en realidad de una fusión de dos entrevistas distintas en distintos momentos que apareció conjuntamente en 2002). (idioma: inglés). A nivel teórico no es de las que más puede aportarnos ya que la mayor parte del tiempo se dedica a hablar de las típicas cosas de Geertz: donde estudió, su giro hacia la literatura, el concepto de teatro y persona, el leer los hechos sociales como textos, y la eclosión de los filósofos en antropología. Luego trata de cómo ha cambiado el mundo por la posmodernidad y de lo que ya no podemos hacer, como siempre. Es decir, si leemos con atención, los mismos temas de siempre ligados a la obra de Geertz. Lo cual desde cierto punto de vista es reconfortante porque quiere decir que el análisis de los temas y las perspectivas que hemos

hecho en este trabajo coincide con el que otros expertos, o el propio Geertz preguntado por ello, hacían.

- 2) *I don't do systems: An Interview with Clifford Geertz*; por Arun Micheelsen. En Princeton, año 2000, idioma: inglés. Es quizás una de las más interesantes entrevistas que se le han hecho a Geertz, la trataremos con detalle seguidamente.
- 3) *Clifford Geertz: On Ethnography and social construction*, 1991, por Gary Olson, Idioma: inglés.
- 4) *In memoriam*. Entrevista con Clifford Geertz por Richard Handler (universidad de Virginia). La entrevista original es de 1991, luego el autor la revisó y nosotros vamos a trabajar con la última versión, la aparecida en AIBR (revista de antropología iberoamericana) en 2008. Idioma: español. (Es una entrevista bonita pero que a nivel teórico vuelve a aportar poco, prácticamente todo son datos biográficos y de cómo ha sido su carrera, con quién y donde se ha encontrado y cosas así).
- 5) *De Bali al posmodernismo: una entrevista con Clifford Geertz*. Entrevista realizada por Silvia Hirsch y Pablo Wright, editada originalmente en la revista *Publicar* N° 1. Idioma: español.
- 6) *A mitología de um antropólogo*: Entrevista de Victor Aiello Tsu. Publicada en Folha de Sao Paulo, 18 de Febrero de 2001. Idioma: portugués. Una de las más interesantes donde con preguntas muy simples se pone a Geertz frente a las contradicciones de su propio trabajo. La comentaremos por extenso posteriormente porque merece mucho la pena.

De todas estas entrevistas las más notables son las dos primeras y las dos últimas, en especial la postrera porque no trabaja tanto datos de su vida sino que se le pregunta a Geertz por las implicaciones de su trabajo. Nosotros vamos a trabajar las dos entrevistas que tienen mayor carga teórica a saber: la entrevista que le concedió al profesor Arun Micheelsen *I Don't do systems* y la entrevista *A mitología de um Antropólogo* que le hizo Victor Aiello Tsu.

Sobre la entrevista con Gary Olson, que también ha tenido eco en el mundo académico de estudiosos de Geertz diremos apenas que en ella Geertz nos habla de su pasión por la literatura, como él se considera a sí mismo un escritor y cómo esta función ha marcado su vida intelectual. Geertz se presenta a sí mismo como un moderno tardío bajo presión. Se define como un constructivista social, pero todo esto parece más un debate sobre palabras que otra cosa.

ii) *I don't do systems*

La entrevista *I don't do systems* es muy importante, en ella, Geertz, explica que lo que realmente él pretende hacer es “a scientific phenomenology of culture”. Se desmarca de otros tipos de acercamientos para pegarse a éste pero dice que a diferencia de la versión de Husserl o la de otros autores como Thomas Luckmann o Peter Berger, él trata primero de hacer trabajo de campo, ver cómo los otros construyen su experiencia de la vida en el mundo y describirla. Es una fenomenología que no busca un sujeto atemporal, las condiciones de percepción del ser humano en abstracto, sino que como el mismo dice: “I work directly empirically”. Es una especie de fenomenología a posteriori o, mejor dicho, de fenomenología de lo concreto, de cada cultura, de cómo cada tipo cultural, ya que el hombre vive, piensa y aprende a hacer todo dentro de culturas, vive íntimamente su mundo.

Describir eso es el trabajo del antropólogo, y debemos de reconocer por nuestra parte que es una propuesta interesante que aúna tanto un acercamiento occidental, como una visión local. Geertz afirma que: “phenomenology of culture is what I have been doing in all my work”. Y estamos de acuerdo con él. No ha sido un acercamiento puramente local, describir el mundo de los otros en categorías de los otros, algo que difícilmente nos informaría en algo a los que no estamos en esa cultura, sino describir a sus lectores, básicamente occidentales, cómo los otros experimentan el mundo, cómo nos dicen que lo sienten, cómo lo representan, con qué categorías, formas, religiones, acercamientos, etc. se lo imaginan y esto es verdaderamente muy revelador. Por eso pensamos que esta entrevista, aunque sólo fuera por eso, es uno de los textos más importantes para comprender a Geertz. Lo que ocurre, y por lo que

durante tanto tiempo nos ha despistado Geertz, es que como él mismo reconoce hablando de la fenomenología, su trabajo y de por qué no cita a Husserl: “Maybe I did not use those terms”. No es fácil en cambio entender cuando dice que: “using more of the late Ludwig Wittgenstein than Husserl”. Cuando afirma que según pasa el tiempo (hay que tener en cuenta que esta entrevista se hizo en el año 2000 cuando Geertz tenía ya 74 años) “I have become more interested in how people see things and how they understand their life world” lo que nos está diciendo es que el objeto de estudio sigue siendo el mismo que el de la antropología tradicional: el otro, pero todo lo demás ha cambiado. Él no sólo pretende: “to describe the life world in which people live” sino que además pretende hacerlo de modo que nosotros comprendamos la forma que ellos tienen de explicárselo a sí mismos. Al menos ese es el ideal.

Bien estos son los problemas que, como nos refiere, toma del último Wittgenstein y Husserl, pero también, como sabemos, de una cierta formulación y preocupación de la antropología desde siempre. Ahora bien ¿cómo hacemos este acercamiento? Pues desde los métodos hermenéuticos que nos han dispensado Gadamer y Ricoeur. Esta entrevista resulta maravillosa para el lector y debería ser la que más trabajaran los estudiosos de Geertz porque paso a paso nos va descubriendo qué es lo que hace a nivel teórico y cómo lo hace. “I have been much influenced by Paul Ricoeur and Hans-Georg Gadamer”. Y como él mismo dice una cosa lleva a la otra y la otra a la una ya que: “Hermeneutics inevitably takes you into phenomenology”. Pero sin olvidar que él es un trabajador de campo, no un filósofo, recalca: “I work empirically”. Posiblemente esa obsesión por lo empírico de Geertz tiene que ver con la propia tradición filosófica inglesa y la presencia, siempre molesta pero correctiva, de Hume y los empiristas británicos clásicos, cuya influencia se deja sentir aún pasados los siglos. Quizás en otro contexto no tan anglosajón no habría la necesidad de remarcar tanto lo empírico, ni de usar esta palabra, para alguien que piensa que su trabajo está más cerca de lo literario y las humanidades que de las llamadas ciencias duras.

Y ¿en qué está interesado Clifford Geertz, un hombre que como le dice el entrevistador cita y trabaja sobre gente aparentemente tan diversa como Wittgenstein,

Susanne Langer, G. Ryle, Talcott Parsons, Paul Ricoeur, Alfred Schutz, Max Weber y tantos otros? Pues en: “symbol, meaning or the philosophy of mind”. De hecho si bien Geertz está interesado en todas estas cuestiones no lo está como un teórico de las mismas sino como un método para acercarse a la sociología de la gente, a lo que hacen y él mismo dice que: “I am more interested in the sociology of religion than types of faith and so on”. Es decir que es más importante la sociología de la religión que la fe de la gente, la fe concreta; en lo que crea la gente. Él no está interesado en Buda, Alá o Mahoma, sino en cómo la gente usa los símbolos de estas culturas para crear su significado y su manera de estar en la vida. Sinceramente es aquí donde está el límite que nos explica por qué Geertz no es un filósofo sino un antropólogo. Él quiere describir y describir en términos apropiados, no le preocupa la verdad o falsedad filosófica de lo que está explicando o describiendo, no es su labor ser juez de nadie ni de ninguna cultura.

Es digno de hacerse notar que hablando sobre las influencias sobre su trabajo él diga que: “all the positivists are missing” y no le importa tomar los conceptos de la filosofía porque según él: “Anthropology is much better use of concepts than a developer of concepts”. De hecho le reconoce al entrevistador que él no tiene una teoría del significado y que no trata de hacerla, él “sólo” pretende aplicar herramientas teóricas que otros han desarrollado para tratar de describir las culturas. Por supuesto esas herramientas están en una tradición (“the semiotic or semantic tradition”) y desde ese punto de vista se puede decir que él tiene una teoría del significado, pero muy débilmente: “I have no contributed to the discussion of a general theory of meaning. Of course I have learned from Gottlob Frege, but I do not do that kind of thing”. De hecho esta última parte de la respuesta de Geertz es típica del él, decir que él no hace ese tipo de cosas, no piensa ese tipo de cuestiones. Él las lee, las conoce, y piensa que son las mejores o las más útiles para el tipo de trabajo que la antropología debe hacer y no hay más.

La entrevista va depurando aún más los puntos de vista de Geertz. Cuando se le pregunta si por todo lo que ha dicho él considera que su trabajo es una empresa de antropología interpretativa o semiótica responde que sí pero con matices: “I do

agree that I am interested in meaning and symbols, and in that sense one can understand my work as semiotic, though without a general theory of meaning”. Es decir, es algo así como un semiótico sin una teoría general del significado; de hecho, él no quiere meterse en complicaciones filosóficas y aunque dice que: “I have learned from Saussure” (..) “is not the approach I use”. Como decimos, huye de todo lo que tenga que ver con la teoría, incluso de alguien que siente cercano, como es el caso de Charles Peirce, cuyo acercamiento es: “too much realist for me” y a pesar de que él piensa de sí mismo que: “I more in the Peircean tradition”. Aún así entender la semiótica, como muchos hacen, de una forma “as quasi-logical, quasi-formal discipline”, “is not for me”.

Hay una parte de la problemática que le va planteando el entrevistador ¿por qué no ha estudiado o citado a Umberto Eco? ¿Por qué usa el término símbolo en vez de signo?, que es relevante porque pone de manifiesto algunos de los límites de Geertz. Por ejemplo sobre esta última cuestión, que es capital para la filosofía, distinguir entre símbolo y signo, y que ha sido también muy tematizada en antropología, él sólo puede decir que toma estos términos de Susanne Langer y que él: “I do not really care about the terms”. La distinción entre signo, símbolo y señal es más importante de lo que Geertz cree pero no parece hacerle más caso al tema. En cambio dice cosas interesantes en otros puntos. Por ejemplo: teniendo en cuenta que posiblemente el teórico más importante hoy día en las ciencias sociales sea Michel Foucault, al que se le sigue casi devocionalmente, él critica el tipo de reduccionismo de muchos de sus seguidores de todo al poder. En la polémica de críticas cruzadas que Geertz tuvo con Talad Asad Geertz piensa que Asad “is a marxist who cannot be material-reductionist anymore, so instead he is a power-reductionist”. Como él mismo explica la cuestión es que: “I just do not think that all significance comes down to the distribution of power”. Y realmente nosotros estamos de acuerdo con él. En efecto, el poder no es el alfa y el omega de la vida social y mucho menos de la cultura; no todos los significados vienen dados y controlados por el poder, del mismo modo que la infraestructura o la economía no dotan de sentido y lugar a todas creaciones del espíritu humano.

Creemos que esto que desliza aquí Geertz es realmente importante, en el sentido de que hoy día se trabaja poco fuera de la línea foucaultiana de acercamiento a los fenómenos sociales y, en esto, como en otras cosas, Geertz es más mesurado y pone algo de razón. Tiene una visión más amplia y abierta de lo que son las fuerzas y las dinámicas sociales y sabe que no hay una sola que nos aporte todo el sentido o todas las explicaciones.

El siguiente párrafo queremos copiarlo entero porque nos parece digno de comentarse, transcribimos primero la pregunta del entrevistador y la respuesta de Geertz:

Micheelsen: “Although you say that “you do not systems” (Geertz 2000: x), you refer to art, ideology, common sense, and religion as a systems (Geertz 1983; Geertz 1993). How is this to be understood?”

Geertz: “Well, I think I do not systems, but that is a fair question. The terms were just titles. When you read my analysis of art, religion, etc., it is not that systematic”. Es decir que Geertz reconoce que lo de sistema es sólo una cuestión del lenguaje, incluso una cuestión divertida y nos da una pista para leer su propio trabajo: hay que leerlo con distancia, sabiendo captar la ironía, y al mismo tiempo reconoce que su labor no tiene nada de sistemática. Esto no le quita mérito pues, en efecto, nadie que haya leído la obra entera o una parte importante del trabajo de Geertz puede pensar que éste es sistemático en ningún sentido. Entonces ¿qué es lo que hace Geertz en su trabajo? Pues lo que hace por ejemplo en su más famoso texto “La riña de gallos en Bali” es: “analysis is thus a model or an example of how to do this kind of work”. ¿Qué tipo de trabajo es ese que nos muestra en su hacer?: “understanding things from native point of view” “try to understand how they make sense of their world” aunque eso es algo que sólo se puede hacer: “... in our terms, i.e., the observer’s”. Aunque desde luego este hecho no responde a la pregunta de que si probablemente los nativos tienen una visión sistemática de su vida, global diríamos hoy, ¿cómo es posible que las explicaciones fragmentarias den cuenta de ella, cuando, como Lévi-Strauss nos enseñó, precisamente es en el conjunto de una cultura, donde los diversos artefactos culturales cobran sentido?

La siguiente pregunta que le hace el entrevistador es de lo más importante y la respuesta de Geertz debo decir que nos ha extrañado bastante pues parece acercarlo más a un teórico como Marvin Harris que a la prudencia de juicio que normalmente suele guiar el análisis de Geertz; le dice el entrevistador: “Should one then, after the analysis, go back to the natives and show them ones results”.

Respuesta de Geertz: “In general, no! (...) I tried to that, but the cockfight is based on an illusion, so they do not want to understand it”. “Sometimes people have a natural resistance to understand what they are doing”.

“... they are not interested in social science or alternative understanding/interpretations of what they are doing”. “They really know what means to them”.

A nuestro entender, este es uno de los párrafos más tristes de Geertz. Lo que nos está diciendo es que uno no debe volver al campo donde ha hecho su trabajo y mostrarle los resultados a la gente porque esa gente no está interesada en la ciencia, en el conocimiento occidental ni en lo que “realmente” significa lo que hacen (o nosotros creemos que significa), porque ellos ya tiene su propio significado y no parecen interesados en nada más.

Lo triste de ello es que parecería que aquí se le cuela a Geertz todo el desprecio occidental entre un conocimiento para nosotros, científico, y un conocimiento para ellos que no lo es tanto. Tanto es así que si ellos conocieran lo que nosotros conocemos “if the did, it would not work”. Si lo hicieran, este tipo de acercamiento científico, lo que hacen no funcionaría dejaría de ser lo que es. Y, si bien es cierto, no tiene que ver con la cualidad de valor de sus significados, científicos o no, sino que la distancia que se toma en lo que nosotros llamamos enfoque científico mata la experiencia de la vida social.

Pero esto no tiene que ver con que ellos no estén interesados en la ciencia social o en el conocimiento, tiene que ver con una triste propiedad de nuestro conocimiento al que llamamos científico que mata y diseca su objeto de estudio. Como bien vio Nietzsche una religión o fenómeno social del cual puede hacerse la historia es que está ya muerto. Ciertamente en este párrafo parece más propio de Marvin

Harris y su distinción entre *émic* y *étic*, conocimiento subjetivo de las personas que tienen una cultura y conocimiento objetivo del investigador, que de Geertz¹⁴¹.

Aún así lo principal para Geertz, como él dice, a la hora de dar explicaciones es: “not put ideas in people’s head if they are not in there”. Precisamente por lo que va a decir ahora mismo no se entiende el giro que ha dado antes diciendo que lo que hacemos es ciencia social y que los estudiados no tienen este tipo de acercamiento, – desde luego no lo tienen a aquel fenómeno social que desarrollan como vida–. Y ¿qué es lo que va a decir seguidamente? Pues que: “the model for science is essentially taken from the natural science” y él: “not to do that”. Él no hace eso. No hace una ciencia de la religión. Él no hace ciencia porque piensa, como hemos visto, que la ciencia ha sido tomada en el sentido de las ciencias duras y de ellas la hemos traspasado con todas sus formas de ver el mundo a las ciencias sociales, especialmente desde la época de E. Tylor. “From behaviorisms in the 1920s to social biology today, are destructive of what I want to do in the social sciences, which is to help people understand one another”. Simplemente no hace ciencia porque no quiere que ésta sea entendida en un sentido positivista. La ciencia pues que haría Geertz no sería ciencia sino pura hermenéutica, pura interpretación.

Aunque inmediatamente se desdiga para decir que sólo está en contra de eso que podemos llamar ciencias positivistas, en el caso de las ciencias sociales, el behaviorismo de comienzos del siglo XX o la sociobiología de hoy día. En cualquier caso hemos querido recalcar y traspasar al lector el caos de ideas que Geertz parece tener en la cabeza, puesto que para no ser un filósofo está muy preocupado de que no le confundan epistemológicamente con una postura u otra, con una interpretación u otra. Es un hombre que continuamente va ajustando el rumbo de la quilla de su barco, aunque muchas veces no podamos prever de sus dichos anteriores lo que ahora va a hacer porque no parece haber un pensamiento profundo y bien articulado de-

¹⁴¹ Bien es verdad que Geertz tampoco es que le de mucha importancia a lo científico, para él, la ciencia social es un fenómeno cultural de nuestra sociedad, no es el conocimiento cierto frente a otros tipos de conocimiento inferiores. Sino simplemente es un modo de conocer guiado por un determinado método válido para nosotros.

trás, sino una serie de renunciaciones y rechazos que van organizando por negación lo que propone Geertz¹⁴².

Una de las ideas que realmente compromete más la afirmación de Geertz de que es un moderno tardío es que él afirma textualmente que: “I don’t believe in cultural evolution”. Para entender bien el pensamiento de Geertz hay que dejarle exponer todo su contenido, afirma seguidamente: “culture changes and grows, and maybe by some standards, it evolves. I do believe that culture is involved in our brain’s evolution. However, culture does not evolve in the Darwinian sense” Es decir: “Yo no creo en la evolución cultural. La cultura cambia y crece y puede ser que dentro de ciertos estándares evolucione. Creo que la cultura está involucrada en la evolución de nuestro cerebro. Sin embargo la cultura no evoluciona en sentido darwinista”. La verdad es que es extraordinariamente difícil para nosotros seguir lo que Geertz está diciendo en esta retahíla de argumentos que parecen mutuamente contradictorios. Veamos que podemos sacar de ello. Primero, como hemos visto, dice que no cree en la evolución de la cultura. Tal y como nosotros entendemos esto lo que quiere decir es que no cree en la evolución de la cultura en un sentido transcultural, es decir en que haya culturas más avanzadas o evolucionadas que otras. Dicho de otro modo, los EEUU no están más evolucionados culturalmente que los yoruba o los tuareg del Magreb. Que unos sepan curar algunos tipos de cáncer o enviar cohetes a la luna no es en términos, por así decirlo, de la humanidad en su conjunto, remarcable. Pero por otro lado afirma que las culturas cambian y crecen aunque no evolucionan, puesto que parece que evolucionar, en sentido darwiniano como dice después, implica la idea de una mejor adaptación al medio, y lo que es peor, que las más adaptadas son capaces de desplazar a las menos adaptadas. Por tanto las culturas crecen y se desarrollan pero no evolucionan (porque si evolucionasen que es la palabra que hay que evitar a toda costa, habría algún criterio no interno a la propia cultura sino metacultural, que se aplicase a todas las culturas, como la evolución se

¹⁴² Con todo hemos de decir que en lo que a nosotros respecta no podemos estar más de acuerdo con que de lo que se trata, y lo que nosotros mismos intentamos hacer es “to help people understand one another”. Ésta es la más noble aspiración de las ciencias sociales.

aplica a todas las especies, que permitiría juzgar a unas y otras y eso es anatema para la bien pensante antropología norteamericana contemporánea).

Para remarcar esta idea él mismo dice que "...I talk about the evolution of the brain and the growth of culture". Y ¿por qué habla de la evolución del cerebro? Pues porque como todo antropólogo bien pensante tiene que reconocer que los seres humanos en el sentido de *Homo sapiens* hemos evolucionado desde especies anteriores, y de ello no puede dudarse que ha habido una evolución innegable. Es decir, no somos lo mismo que *Homo erectus* o *Ardipithecus ramidus*, como es evidente que no somos iguales a los chimpancés. Pero seguidamente afirma Geertz que él cree que "culture is involved in our brain evolution". Es decir que la cultura ha tenido mucho que ver en el desarrollo y la evolución del cerebro y que esta no se puede explicar de la misma manera que se ha explicado la evolución de las manos o de la capa de pelo que supuestamente recubriría el cuerpo de nuestros ancestros. Pero esto genera muchos problemas. Por ejemplo, si la cultura ha hecho evolucionar a nuestros cerebros, diferentes culturas podrán hacer evolucionar de manera distinta (hacia nuevas direcciones y nuevas especies) nuestros cerebros. Además como la diversidad cultural que hay hoy en el mundo es escandalosamente amplísima, tanto que deja en nada los cambios culturales habidos en toda la prehistoria hasta el paleolítico superior comparados con la diversidad cultural de una única ciudad como Nueva York, cabe inferir de lo que dice Geertz que el desarrollo de tantas y tan diversas culturas está haciendo que nuestros cerebros, los de los seres humanos actuales, evolucionen (y de una manera mucho más rápida) hacia cerebros distintos.

Es decir, que si ligamos la evolución del cerebro al crecimiento y desarrollo y variabilidad de las culturas estamos introduciendo que un factor de evolución de éste son los artefactos culturales. Ya que nuestra evolución cerebral no es sólo de artefactos mentales sino de aspectos genéticos (aumento de la masa cerebral, de las conexiones neuronales, desarrollo del neocortex, etc.) podemos deslizarnos hacia un sutilísimo racismo muy peligroso. Tal vez la cultura como él dice no evolucione en sentido darwiniano, pero el cerebro, que es un órgano, sólo puede hacerlo así. Si no quiere caer en tal riesgo tendría que hablar de que las culturas hacen desarrollarse la

mente, no el cerebro, pero eso es algo que nos llevaría a otros problemas y que Geertz no dice. Pensar que el crecimiento de la cultura no va a conllevar la evolución cerebral no parece sensato a día de hoy, con lo que sabemos de evolución, y desde luego nuestra mente, nuestras ideas, no dejan de cambiar y de evolucionar: en el sentido de que unas (supuestamente más adaptadas¹⁴³) desplazan a otras.

En general toda esta gran confusión entre mente, cultura, cerebro, evolución, paradigma, crecimiento, cambio, etc. es enojosa en cualquiera de los pensadores actuales, porque o bien acaban diciendo cosas que van contra el sentido común, como que las culturas no evolucionan y de ahí para arriba, o bien acaban entregándose a alguna forma de racismo o de límites mentales que algunos han traspasado y otros no. Indudablemente nosotros no tenemos la respuesta, pero tan insensato nos parece, como hace gran parte de la antropología evolutiva (paleoantropología) actual pretender que el arte pre-homo sapiens, o el lenguaje de los chimpancés nos igualan a ellos, cuando no tienen nada que ver, como pretender que dentro de género Homo y de la especie sapiens, nosotros estamos en el pináculo (que sólo nuestros descendientes culturales podrán superar) evolutivo. En el fondo es un problema político, ha habido una gran evolución de la cultura en occidente, que ha dejado absolutamente obsoletas otras formas de conocimiento de otras culturas, y al mismo tiempo hay una cantidad ingente de barbarie en occidente, que las culturas más simples comprenden perfectamente y evitan. ¿Ciencia occidental y moral oriental como decían los japoneses de la era Meiji que quería desarrollar su país? Algo así, pero repensando la ciencia occidental, que sólo se ha fijado en la parte cuantitativa de los fenómenos observables, renunciando a lo cualitativo, la metafísica y tantas otras cosas, al tiempo que ilustramos, las tradiciones morales de la humanidad, tanto las no occidentales como las propiamente occidentales que son mucho más valiosas de lo que las polémicas políticas de los últimos dos siglos nos han querido vender (o nos han impuesto decir).

¹⁴³ Podría ser interesante traer a colación la polémica Popper- Khun precisamente sobre la evolución o cambio de las ideas científicas, en las que unas, nuevas y aparentemente mejores, desplazan a otras.

Desafortunadamente, creemos que las explicaciones que al final de la entrevista el profesor Micheelsen da son mejores, o más claras, que el propio pensamiento de Geertz. El profesor danés reunifica muchos conceptos que en Geertz apenas está introducidos como frases fragmentarias y les da una cohesión y una fuerza que a nuestro entender no están en los textos de Geertz, y que el mismo Geertz nunca ha sabido darles. La teoría que Micheelsen acaba presentando, en la que se nos dice que un símbolo es tres cosas a la vez: el aspecto visible del símbolo, aquello a lo que el símbolo refiere y la interpretación del símbolo y, que esta última está inscrita en el símbolo sólo y en tanto está dentro del marco de la cultura que lo ha producido mientras que fuera de ella este tercer aspecto (incluso se podría decir que el segundo aspecto también) dejan de estar presentes y por ello no se pueden descodificar fuera de la cultura que lo ha producido, no sólo es lo que se ha dicho siempre, sino que Geertz nunca ha llegado a explicitarlo de una manera tan clara y precisa. Por eso necesitamos los traductores culturales, los que nos explican la segunda y la tercera dimensión del símbolo. Pero como Wittgenstein enseñó que no existe lenguaje privado –y de existir éste no sería relevante en la comunicación humana y ya que los símbolos no tienen significado intrínseco *per se*– descodificar las reglas públicas de comprensión de símbolos es posible y es la labor del antropólogo, es decir, aprender otra cultura. Esto tampoco Geertz ha sido capaz de plantearlo nunca con esta meridiana y clarificadora sencillez. Aunque no hemos de olvidar que también el símbolo tal y como nosotros hablamos de él es una creación nuestra, una herramienta muy útil, pero propia y por eso estamos siempre encerrados en nuestra cultura, puesto que la fórmula para llegar a los otros, la descodificación de sus símbolos, es una empresa propia, iniciada y acabada desde teorías propias (occidentales) y con rendimientos, tal vez, únicamente para nosotros.

(“The symbols as a analytical concept is already coming from a specific perspective”). El símbolo “is already a theoretically formulated concept” (es todavía un concepto formulado teóricamente) “not in direct contact with the data” (no en contacto directo con los datos-hechos). Pero estos símbolos, están en matrices que los organizan y les dan sentido, y esas matrices pueden ser aprendidas o descodificadas

en parte por personas de otras culturas, extranjeras¹⁴⁴. Estos sistemas organizan los símbolos, o mejor dicho los símbolos se organizan en ellos puesto que estos sistemas (que se llaman así porque expresan las relaciones sistemáticas, unas dependen de otras, de los símbolos que organizan) religión, arte, sentido común, etc. tienen tipos de relaciones que son propias de todas las culturas (“general relations between systems in all of cultures”). O más precisamente los diferentes dominios o sistemas (religión, arte, ideología, etc.) tienen relaciones internas (están organizadas localmente) que dan sentido a los símbolos locales; y éstas son propias de cada cultura pero tienen relaciones entre ellas (el arte con la religión, la ideología con el sentido común) que son propias a estos sistemas en todas las culturas. No sabemos por qué Geertz se cree capacitado para reconocer estos sistemas cuando su contenido es diferente a lo que él conoce (el sistema occidental) ni por qué dice que sus relaciones son semejantes pero en el excelente resumen que Micheelsen está haciendo del pensamiento de Geertz esto no queda explicado. El propio autor danés se lo pregunta. Pero Geertz esquiva la pregunta.

Al final las aporías y dificultades de Geertz vienen a morir al problema del significado del símbolo: ¿qué quiere decir que algo es símbolo de algo o de qué sirve definir al hombre como el animal simbólico? ¿Es consciente Geertz de lo que esto quiere decir y de lo que significa cuando lo aplica al análisis de la religión o de la propia antropología? En opinión del estudioso danés, y en la nuestra, no. Y no deja de ser casi escandaloso que alguien que ha dedicado toda su vida profesional al trabajo del símbolo no conozca la obra de Cassirer, no la use y no la cite. Y en el fondo no es sólo un problema de Geertz, posiblemente nadie sepa a ciencia cierta qué significa esta noción tan extraña y que apareció de manera tan súbita en la filosofía contemporánea. Como dice Micheelsen la cosa está aún en cómo entendamos la definición de símbolo. Y esto, lejos de ser algo claro, es muy problemático.

¹⁴⁴ Aunque no se entienda cómo esto es posible cuando el mismo concepto de símbolo, según nos acaban de decir, es occidental, y por supuesto las matrices completas que organizan los “símbolos” de los otros quedan atrapadas tras una doble o triple barrera de traducciones: ¿tienen ellos símbolos en el sentido nuestro? ¿cómo los organizan? ¿qué implican para ellos?

Como dice nuestro comentarista el trabajo de Geertz intencionadamente nunca produce conclusiones generales, de ningún tipo, salvo quizás que toda generalización del tipo “todas las sociedades tienen... es infundado o banal”. Dicho de otro modo, todo conocimiento habrá de ser local, es decir, relativo: relativo a aquello de quienes estemos hablando, todo lo demás parece ser metafísica peligrosa. De hecho no deja de ser en algún sentido una visión triste de las cosas pensar que lo que tenemos son tan solo “particularidades, individualidades, rarezas, discontinuidades, contrastes, singularidades...” una “profunda diversidad”. Llega un momento en que hasta el ser humano con mayor tolerancia a la novedad se cansa de tanto conocimiento local y aspira a poder decir algo de manera general (aunque sea que todos los pueblos usan símbolos o que éstos tienen relaciones sistémicas entre ellos en todas las culturas, si bien no son las mismas en las diversas tradiciones).

Tenemos, según Geertz, que crear un pensamiento que responda a todo eso, para “dibujar” una conexión que no sea ni completa ni invariable, ni primaria, ni uniforme, pero si real. De todos modos dado el fuerte apego que los humanos tienen por sus propias señas de identidad no está claro cómo podríamos convivir si no limitásemos las diferencias, por lo menos en algunas cuantas cosas esenciales que nos permitiesen cierto entendimiento. Quizás todos tengamos que hacer renunciaciones para ello y pocos parecemos estar dispuestos a hacerlas.

Tal vez la opción que propone Geertz sea mejor que su alternativa, siendo ésta convertimos en émulos de la educación ateniense que trata de formar mediante la *paideia* el mejor ciudadano posible, pero sinceramente no se ve cómo esto, una vez más allá de las palabras, pueda concretarse en contenidos reales que sean relevantes. ¿Qué debemos aprender todos de cada una de las culturas? Nada (según Geertz) pues el propio ideal de una cultura común, la mejor posible, independientemente de cuál sea su origen es una quimera tintada de calamidad. Tal vez sea cierto y debemos conformarnos con la cacofonía sobre todos los temas que se da en la actualidad, pero oteando el desarrollo histórico de encuentros y desencuentros entre los pueblos parece extraño que esta situación se prolongue mucho más allá en términos históricos.

Micheelsen señala que quizás no sea posible hacer ciencia como pretende Geertz con un simple método descriptivo, una aplicación pragmática de los métodos fenomenológico y hermenéutico, pero las propias reflexiones del doctor Micheelsen de Dinamarca tendrán que quedar para otro momento. Damos así por finalizada una de las mejores entrevistas y, en nuestra opinión, de las mejores exposiciones que se han hecho del pensamiento de Geertz, así como de algunos de sus límites.

iii) *A mitologia de um antropólogo*

Quizás, lo más interesante de esta entrevista son las preguntas y dificultades que plantea el entrevistador a nuestro autor. Entre ellas está una muy clara: señor Geertz, ¿cuáles son los límites de la interpretación? Si uno escribe y lo que escribe son interpretaciones, que están construidas a su vez sobre las interpretaciones de su cultura que cada informante hace, y que serán interpretadas por el lector –por cada lector de manera diferente–, esto se parece demasiado a un bucle infinito. Nadie sabe en qué lugar de la discusión se está, qué es interpretación o interpretable, y qué no lo es (suponiendo que algo no lo sea) y cuál es el valor de cada una de las interpretaciones.

La respuesta de Geertz a estas cuestiones, que plantean un verdadero problema filosófico, es simplemente que “no creo que haya un punto final obvio que diga exactamente dónde está el límite de la interpretación, pero después de 4000 (evidentemente este número no es más que un uso retórico) discusiones sobre la riña de gallos, tal vez baste¹⁴⁵ (la aclaración es nuestra). La verdad es que es probable que baste pero quizás sólo probable y en cualquier caso esto no supera filosóficamente las preguntas que le hace el entrevistador. Es decir, Geertz parece recurrir al sentido común que ha rechazado otras veces para detener las dificultades que le plantean. Curioso, pobre por parte de Geertz a la hora de defender su sistema.

A nuestro entender, una de las mayores ventajas de esta entrevista es que

¹⁴⁵ “Não creio que haja um ponto final óbvio que diga exatamente onde é o fim da interpretação, mas, depois de um tempo, depois de 4000 discussões acerca da briga de galos, quem sabe baste”.

muestra, con una escandalosa facilidad, las debilidades de los presupuestos filosóficos que aparentemente Geertz maneja para lanzar al mundo su nueva teoría revolucionaria. Que un antropólogo brasileño en tan solo 4 páginas de una entrevista pueda poner en tales dificultades a un maestro, que para entonces ya contaba con 74 años, dice mucho.

Es de lo más aleccionador la siguiente pregunta que le hace el entrevistador; le espetta: ¿cómo se puede escapar al nihilismo en la interpretación? Es realmente un momento tenso que se transmite incluso al texto, por primera vez alguien se atreve a decirle algo así a Geertz y la respuesta de éste la podemos leer entre sorprendida y defensiva. “Yo no veo cuál es el papel del nihilismo, si fueses nihilista no comenzarías a interpretar”.

Queremos traducir el resto de la respuesta porque no tiene desperdicio. Ante la pregunta del entrevistador que le lleva al problema de que cualquiera puede dar su interpretación y que tanto valdrían tanto una como otra y que cada uno podría decir lo que quisiera (y por tanto ¿para qué sirve el trabajo de antropólogo?), Geertz responde simplemente diciendo que trabaja, que hace trabajo de campo, aunque no de ninguna razón de por qué lo hace o por qué su trabajo lo coloca en una mejor posición que al no antropólogo o incluso al que no ha ido nunca a hacer trabajo de campo¹⁴⁶. “Si fueses nihilista no comenzarías a interpretar. No intentarías al menos co-

¹⁴⁶ La cuestión que se está debatiendo es la siguiente. Señor Geertz, si usted dice que todo son interpretaciones, tanto la suya como la que hace un lector de sus textos, ¿en qué se diferencian, otológicamente podríamos decir, su interpretación de la que podría hacer cualquier otra persona? Además, ya que el mejor de los informantes a su vez simplemente lo único que está haciendo es hacer una interpretación de su cultura, ¿por qué deberíamos creerle o privilegiarle respecto de otras personas? Según Geertz porque las interpretaciones son públicas, pero si lo son entonces no puede interpretar cada uno lo que quiere, y leer interpretaciones tendría sentido dentro del contexto de que hay cosas que sólo pueden interpretarse así para que el resto de los miembros de una cultura las reconozcan como propias. No hay una verdad a la que llegar o una realidad última de las culturas, sino la fenomenología (cómo vive la gente su propia cultura, su propia interpretación) de la vivencia. Dicho de otro modo, lo último, la verdad, la sustancia, es la propia interpretación que los nativos hacen de su cultura. Sobre esa interpretación Geertz construye la suya marcada, como la de los nativos, por sus propios referentes culturales, y nos la transmite a sus lectores. Todo el meollo, todo lo que hay que descifrar, son interpretaciones de interpretaciones, no hay más en la vida social ni en la mente. Esto no es nihilismo porque realmente hay algo y algo que hacer, hay culturas (que son interpretaciones de la existencia) y hay que interpretar esas culturas e informar a otras (en este caso la nuestra que tiene este extraño artefacto cultural que llamamos antropología) de otras formas de interpretar la vida que tie-

menzar a entender a los otros. Creo que hay una diferencia entre nihilismo y una simple ausencia de certeza. Es verdad que casi todas las interpretaciones antropológicas tienen un residuo de incerteza, de vaguedad, indeterminación, contingencia. Pero eso no es nihilismo, eso es el modo en que el mundo es. Si fuese realmente un nihilista no le preocuparía nada, no intentaría comprender nada, no interpretaría nada. No escribiría, o al menos yo no veo razón para que escribiese, un gran libro sobre nada”.

A nuestro entender este párrafo es tremendamente esclarecedor porque en vez de argumentar filosóficamente por qué no es un nihilista –como parece que podría llevarnos a pensar el hecho de que todo sean interpretaciones y no tener criterios últimos sobre estas–, lo que dice es que de hecho él trabaja, va al campo, escribe libros: ¿lo ve? ¡Si fuera un nihilista no lo haría! Pero ese ¿qué tipo de respuesta es? Sinceramente suena a pataleta, quedan en un segundo destapadas las vergüenzas del sistema geertziano y es que con esto de las interpretaciones no se ha pensado a dónde nos pueden llevar en ciencia. Geertz lo repite porque Gadamer y Ricoeur lo dicen, y parece quedar bien, pero está claro que no se ha parado a pensar lo que conlleva. Es realmente impactante verlo así de crudo y claro¹⁴⁷.

De hecho, cuando el entrevistador vuelve a hacerle una pregunta interesante, si él se considera un relativista cultural o alguien que piensa en la naturaleza humana como algo anterior y previo a las culturas y común, Geertz vuelve a esquivar la pregunta diciendo que esta discusión está demasiado trufada de política en los EEUU y que, por ello, él se presenta como un anti-antirrelativista. Independientemente de la verdad de ello, ciertamente vuelve a escamotear otra pregunta clave que podría dar-

nen otras gentes. Ésa es la labor del antropólogo.

¹⁴⁷ O tal vez sí se ha parado a pensar lo que conlleva, conlleva la renuncia a algo que sea la verdad entendida de un modo exacto o inmutable, metafísica u ontológicamente fundado. Simplemente reubica la antropología al lado de la literatura y la crítica literaria, como una labor de interpretación y decodificación de significados posibles o probables. Lo que Geertz está diciendo es que las cosas que escribimos en antropología tendrán que ver más con estas ciencias del significado y la valoración que con otras que piensen los hechos sociales y sus interpretaciones como vectores o magnitudes absolutas. Ahora entendemos realmente la enorme distancia entre un Geertz y un Marvin Harris, por ejemplo.

nos no sólo muchos datos sobre el pensamiento de Geertz, sino algo a lo que el propio Geertz podría ayudar a contestar (el status del universalismo y el relativismo).

En general en todas las respuesta de esta entrevista Geertz se nos aparece profundamente decepcionante: cuando le preguntan sobre la globalización a uno de los antropólogos que en principio más podría decir sobre ello en el mundo, sólo es capaz de ilustrarnos con la idea que si bien se está expandiendo un nuevo orden neoliberal esto no está ocurriendo sin resistencias. Brillante...

Tal vez lo más valioso de esta entrevista ocurre cuando el entrevistador le pregunta por los posmodernos y la influencia que estos han tenido en la antropología. De ellos dice que piensa que, como crítica, han tenido un valor significativo, pero como fuerza positiva y constructiva se muestra un poco más escéptico (no lo ve tan claro). Creo que la mayoría de gente podría estar de acuerdo en líneas generales con este análisis, sobre todo en la segunda parte del mismo porque la posmodernidad no ha construido nada digno de conservarse.

A decir verdad no es que el sistema de Geertz sea tan malo como parece; simplemente hay que asumir que Geertz ha renunciado a todas aquellas cosas que nos puedan sonar a verdad en el sentido que la tradición filosófica occidental le había otorgado a esta palabra. Tendremos que aprender a reubicarnos en la ciencias humanas y a vivir con una realidad que es cambiante, polimórfica, interpretativa, subjetiva, intersubjetiva, y en cualquier caso para la que no hay criterios últimos y definitivos. Esto se aplica a todas las ciencias humanas, sea el derecho, la economía, la antropología, la historia, la política, el arte, etc. De ello no tiene culpa nadie sino el habernos dado cuenta de que la realidad tiene estas características que la hacen inaprensible según los modelos positivistas o metafísicos anteriores.

A diferencia de los simples posmodernos que recalcan las dificultades para realizar cualquier tipo de trabajo, Geertz nos ha querido dar al menos una última herramienta: bien, es posible que ya no podamos llegar a las certidumbres que otrora creíamos cercanas, pero eso no quiere decir que no podamos hacer nada. Al igual que hacemos con la vida en general y con las artes en particular, podemos interpretar, crear, opinar, escribir, suscribir, impugnar, tratar de entender y finalmente inter-

pelar a una cultura, aunque siempre sabiendo que tanto la cultura en cuestión como nuestras interpretaciones sobre ella no son sino ficta, facta, y que no se anclan en más realidad que en la particular constitución del mundo humano del que simplemente podemos decir que es así.

IV. REPENSANDO A CLIFFORD GEERTZ

En este capítulo vamos a ensayar un método de trabajo completamente diferente al que veníamos usando hasta ahora. Si nuestro primer acercamiento a la obra de Geertz ha sido el de desmenuzar los libros más importantes de su producción rastreando las aportaciones que en ellos hace, ahora cambiaremos rápidamente de enfoque. En el caso de que siguiéramos apegados siempre al ritmo interno de las obras de Geertz no podríamos señalar ciertas conexiones que se encuentran dispersas por sus trabajos pero que parecen vertebrar sus ideas sobre su labor y su objeto de estudio de una manera fundamental. Por tanto lo que vamos a hacer ahora es ensayar unos acercamientos que vayan a encontrar algunos problemas que Geertz plantea en sus libros o que sus libros nos plantean a nosotros de modo casi oblicuo. No son las grandes tesis de Geertz, no son sus grandes aportaciones, no son quizás sus programas de trabajo, pero ciertas reflexiones dejadas caer casi al azar y ciertas características no analizadas de su discurso, pueden darnos mucha más información de la que en principio parecería cuando se trata de entender qué personaje tenemos delante.

Por eso pretendemos que estas cuestiones sobre las que vamos a reflexionar en este cuarto capítulo sean precisamente eso, cuestiones abiertas: abiertas a la discusión y que permitan trabajar los lados de la obra de Geertz menos tratados. El sistema de proyectar luces, como si de un foco se tratase, sobre los implícitos, o explícitos poco tematizados de Geertz, no pretende ser definitivo: pretende, por el contrario, iluminar lugares menos visitados de la obra del gran antropólogo norteamericano.

1. LAS PREGUNTAS

El gran mérito de Geertz, su gran atractivo y lo que le ha salvado de ser un autor secundario en la antropología, es la pertinencia de sus preguntas, por ejemplo, en la página 19 de *Observando el Islam* (uno de los libros más interesantes de su producción según esta óptica) se pregunta: “¿Cómo reaccionan los hombres con sensi-

bilidad religiosa, cuando la maquinaria de la fe comienza a resquebrajarse?” En efecto esa es la pregunta esencial desde el punto de vista de las ciencias sociales (desde el punto de vista de la teología quizás sea si Dios está cambiando o no, si es ya alcanzable o no, o si puede existir en las formas que le hemos dado y comprendido hasta ahora, etc.). Desde el punto de vista social, la pregunta, o una de ellas y de las más interesantes que podemos hacernos, es precisamente ésta que se hace Geertz.

Si Geertz se hace atinadas preguntas es porque tiene una sensibilidad especial para detectar los problemas que están en el aire en un momento o sociedad dadas, de hecho a nuestro entender ésta es la parte más interesante de Geertz y no sus esfuerzos por tratar de leer y traspasar la filosofía contemporánea –no siempre bien digerida– a la antropología. Por ejemplo, en las páginas 32-33 del mismo libro mencionado, *Observando el Islam*, se hace preguntas y reflexiona sobre cosas como estas:

“En Indonesia (...) el choque entre lo que el Corán revela, lo que la tradición sunní, (esto es, la ortodoxa), cree que revela, y lo que los hombres que se sienten musulmanes creen en la práctica, se hace cada día más inevitable”.

Si tenemos en cuenta que este libro está escrito en 1968 es mucho más interesante constatar con qué finura el olfato de Geertz se percataba de que las cosas estaban cambiando y mucho. Luego plantea, en la misma página 32: “Dada la creciente diversificación de las experiencias individuales y la espectacularidad multiformidad que constituye el sello distintivo de la conciencia moderna, la tarea del Islam (y de hecho, de cualquier tradición religiosa) de transmitir la fe de ciertos hombres, y de instruirlos con ella, se está haciendo cada vez más difícil”.

Personalmente nos parece una cartografía de la problemática que asedia al Islam, sea en las macrourbes del sudeste asiático javanés (Yakarta) o en las polvorientas tierras del norte de África, fantástica. Supone situar el problema religioso no en una óptica de lucha entre fe y razón o entre argumentos a favor o en contra de las Iglesias o las creencias, sino en la realidad fáctica de formar “comunidad”. Opiniones semejantes, en este caso desde el punto de vista religioso, en una sociedad que ha perdido los lugares de autoridad única, al mismo tiempo que se ve obligada a ex-

plotar los de dominación de forma más fuerte porque su univocidad en la sociedad, está cuestionada. Este acercamiento nos parece mucho más productivo que aquellos en los que los enclaustrados intelectuales occidentales se suelen perder: puros argumentos filosóficos con los que no se avanza ni un solo paso en ninguna dirección mientras la brecha y el malestar crecen.

En general los replanteamientos de los problemas en la obra de Geertz tienen fuerza porque no son filosofía de la antropología (esto lo hace, y es su parte más famosa aunque a nuestro juicio menos valiosa, cuando se ve obligado a reflexionar sobre la propia antropología, como veremos después), sino que son contactos inteligentes con la realidad, en su caso con las realidades sociales. Decimos “inteligentes”, porque aportan más conceptos y divisiones más pertinentes que aquellos con las que normalmente se plateaban los problemas desde la filosofía de la sociedad, sea hecha por historiadores, antropólogos, sociólogos o filósofos. Así, por ejemplo, Geertz explica muy bien (p.34¹⁴⁸), contra la filosofía barata de ciertos autores filósofos occidentales, que “la religiosidad no es simplemente saber la verdad, o lo que se confunde con ella; es el hecho de englobarla, vivirla y entregarse a ella por entero”. Al hablar de religiosidad que es lo que los hombres tienen más que religión propiamente dicha (quizás nos confundimos) y plantear el problema no en términos de verdad o falsedad, sino de vivencia de la religión, la cuestión se amplía muchísimo, al mismo tiempo que gana en pertinencia.

Por eso, y en éste mismo nivel, el párrafo que finaliza la página 36 es un párrafo maestro; dice Geertz hablando de los problemas de la creencia en las sociedades islámicas actuales que está estudiando:

“Son, asimismo y de un modo más fundamental, procesos sociales, transformaciones en la calidad de la vida colectiva. Ni el pensamiento ni el sentimiento son, al menos entre los humanos, autónomos, corrientes independientes de subjetividad, pues cada uno es ineludiblemente dependiente de la utilización por individuos de

¹⁴⁸ Todas las citas siguientes, mientras no se especifique lo contrario, se refieren al libro *Observando el Islam*.

“sistemas de significación” socialmente provechosos, constructores culturales expresados en el lenguaje¹⁴⁹, la costumbre, el arte y la tecnología, es decir símbolos¹⁵⁰. Esto es tan cierto para la religiosidad como lo es para cualquier otra capacidad humana. Sin estos modelos de conocimiento desarrollados colectivamente, transmitidos socialmente y objetivados culturalmente –mitos, ritos, doctrinas, fetiches o cualquier otra cosa– la religiosidad no existiría. Y cuando estos modelos se alteran puesto que, dada la provisionalidad de las cosas mundanas lo hacen inevitablemente (y de hecho continuamente), la religiosidad se altera con éstos. Puesto que la vida se mueve, la creencia se mueve con ésta, y ayuda además a moverla. Sin más rodeos, y esté como esté Dios –vivo, muerto o simplemente enfermo–, la religión es una institución social, el culto una actividad social y la fe una fuerza social¹⁵¹. Describir el modelo de sus cambios no es ni coleccionar vestigios de revelación, ni reunir una crónica de errores. Es escribir una crónica social de la imaginación¹⁵²”.

Una cosa difícil de aceptar de Geertz es que no sólo no asume nunca una crítica sino que sólo podría aceptarla desde sus campos de actuación (la antropología hermenéutica), con su baraja de cartas, y no hay un diálogo con la sociobiología, el materialismo cultural, los estudios culturales, o la sociología británica, y cuando sus

¹⁴⁹ Nótese que dice “expresados en el lenguaje”, podía hacer dicho expresados *por* el lenguaje o prisioneros del lenguaje pero ni siquiera dice determinados con el lenguaje. Sin duda el Geertz más interesantes es éste, antes de que las teorías filosóficas, por ejemplo wittgensteinianas, vengan a confundirle y tentarle.

¹⁵⁰ Fijémonos cómo en un texto relativamente temprano de Geertz, no olvidemos que estamos ante un texto que se publica en 1968, ya ha desarrollado la idea de que toda acción social es simbólica. De esto nos ocuparemos posteriormente.

¹⁵¹ Desde luego es difícil ser más weberiano en el análisis de la religión de lo que es aquí Geertz, bien es verdad que ya nos había advertido en la introducción a *Observando el Islam* de que esto iba a ser así. Pero lo curioso es el desplazamiento semántico: fíjense cómo al final no dice que la religiosidad sea una fuerza social o una institución social, sino que dice que lo que es tal cosa es la religión. Este es el punto con el que más adelante habremos de enfrentarnos, pues estamos en profundo desacuerdo y creemos que éste hecho, tomar las manifestaciones sociales o culturales de las cosas por lo que estas cosas son, es un error filosófico de Geertz que le lastrará su comprensión de la vida humana hasta el final.

¹⁵² Tampoco podríamos nosotros asegurar que la facultad que desarrolla la fe y la religión y sobre la que se fundan ambas sea la imaginación. Suponemos que más de un filósofo o teólogo querría discutirse. Máxime cuando esta última frase lapidaria y espectacular, no es una metáfora, sino una justa expresión de lo que Geertz cree que es el tema que está tratando.

entrevistadores le ponen ante el espejo de tales dificultades simplemente se limita a decir que él no hace eso. Por ejemplo en la página 54 de *Observando el Islam* afirma que “dos hombres, dos culturas¹⁵³” pero uno no sabe cuándo comienza una cultura y acaba otra o qué es una cultura, cómo está hecha, cuándo uno pertenece a ella, cuándo “cristaliza”, si la historia es importante o no para saber de tal o cual cultura, etc. Esto es de lo más problemático, pues para expresar diferencias dentro de una misma cultura en vez de recurrir a la personalidad o a distintos estilos de vida dentro de la misma, habla de dos culturas como hemos visto.

Él, Geertz, que no habla nunca de esencia ni nada por el estilo, habla aquí del “ethos” de una cultura, porque es la única manera que tiene de hablar de condiciones propias a tal cultura. Lo intrínseco, lo propio, lo indisociable para que algo no deje de ser lo que es. Curiosamente ese grado de esencialismo, que permite que dos hablantes, como en el ejemplo de estas páginas que citábamos, se enfrenten, se lo negará a la sociedad occidental y en general a las sociedades actuales cuando hable de ellas (“ahora que Jane Austen queda tan lejos de nosotros como Bali”). Esto convierte el recurso a las diferencias culturales en algo arbitrario, que puede aplicarse tanto a individuos que viven en la misma cultura (aunque no necesariamente en el mismo universo mental) como que se niega en otros lugares o incluso se dice que puede no darse. De hecho el mosaico de culturas con el que Geertz pinta a Occidente, y al mundo en este momento, a veces parece que más que un verdadero mosaico sea un mundo sin cultura, o con tantas culturas como individuos. Por resumir: a veces hay una cultura que descifrar que es pública y comparte todo un pueblo, a veces la cultura es algo que tiene cada individuo de manera aislada, a veces estas culturas tienen un ethos propio que les hacen ser lo que son y a veces no. Depende –no del caso– sino de lo que a Geertz le interese en cada momento de la argumentación.

Otro ejemplo de las preguntas que se hace nuestro autor se puede observar en *Tras los hechos* (p.38). Aquí Geertz vuelve a hacerse muy buenas y pertinentes pre-

¹⁵³ Queriendo significar que cada hombre, incluso de un mismo mundo como pueden ser dos musulmanes de la misma época y el mismo país, tienen culturas diferentes. Y, sí, dice culturas.

guntas: “¿Por qué a través de tantos cambios tan abruptos y totales (...) ambos países¹⁵⁴ muestran aspectos que perduran y que incluso los ciudadanos más inclinados hacia la inmediatez y la emancipación, volcados al desarrollo y la modernidad, y que repudian la tradición no pueden, por mucho que les irrite (“¿por qué, oh, por qué nosotros nunca cambiamos?”) dejar de ver?”

Es interesante que a través de dos libros aparentemente tan distintos (una biografía intelectual como es *Tras los hechos* y un libro de reflexión sobre dos sociedades distintas como es *Observando el Islam*), Geertz siga preguntándose sobre lo mismo. Sigue comparando las dos naciones que tanto le han ocupado su vida de investigador, Indonesia y Marruecos, y encontrando similitudes extrañas en dos culturas que, salvo el Islam, no parecen compartir nada más. Aunque a nadie se le escapa que si podemos hablar de culturas es porque hay un sujeto que las posee, que las tiene, que las desarrolla. Es decir, precisamente por reconocer la diversidad cultural reconocemos la humanidad de todos, pues las nutrias o los árboles no tienen culturas. Y las variaciones de técnicas de los chimpancés sólo pueden merecer éste nombre para los fanáticos de la continuidad humano-animal.

Este hecho tan básico, si tiene culturas con todos los requisitos que todas las culturas manifiestan, es hombre o, porque es hombre tiene cultura, parece suponer a veces todo un desafío para los antropólogos y primatólogos más apegados a la inmediatez de su propio trabajo de campo. Sobre estas preguntas, por qué a pesar de tantos cambios parece que hay cosas que no cambian y que hacen que Marruecos siga siendo Marruecos e Indonesia, Indonesia, es sobre lo que se está preguntando Geertz. Y merece la pena reflexionarse, a pesar de que haya habido en la antropología toda una corriente de pensadores que le han negado su importancia a la historia, pues ¿qué otra cosa puede hacer a los marroquíes, marroquíes y a los indonesios, indonesios que su particular historia¹⁵⁵? Ese condensado de historia es lo que explica

¹⁵⁴ Se refiere a Indonesia y Marruecos.

¹⁵⁵ La historia aquí no es sólo el vector del tiempo o la lista de hechos acaecidos, sino el condensado de respuestas a la vida, la sociedad, el mundo y el hombre que comunidades distintas van haciendo. De todo ese precipitado de saber, tiempo y reflexión, vivencia y desgracia -

su cultura, sin por ello negar que una cultura tiene que responder a unos mínimos criterios de utilidad práctica, imaginación moral y organización social. Como sabemos, desafortunadamente, el funcionalismo evitó toda referencia a la historia y posteriormente su influencia ha sido fuerte en todo el ámbito anglosajón como una herramienta para distinguir arbitrariamente antropología de historia. Sólo los antropólogos europeos o formados en Europa han mantenido algo de la importancia de la historia para la comprensión de las culturas como Marshall Sahlins o Caro Baroja.

2. LA ESCRITURA METAFÓRICA DE CLIFFORD GEERTZ

Cómo hemos señalado muchas veces a lo largo de este trabajo, Clifford Geertz ha dedicado una enorme cantidad de tiempo y energía a pensar sobre la escritura y su relación con la antropología. Evidentemente sus reflexiones no se han quedado sólo en el plano formal sino que han descendido a sus propios textos marcándolos de una manera muy personal. Se ha hecho notar con frecuencia que el doctor Geertz escribía muy bien, y que sus obras son amenas al mismo tiempo que sugerentes y sencillas. Estas tres cualidades, la sencillez, la amenidad y la capacidad de fascinación, no han sido otorgadas sin más al trabajo de Geertz, sino que son fruto de una continua labor con los textos. Para un hombre que ha dedicado tanto tiempo a estudiar los recursos con los que otros antropólogos consiguen sus efectos sobre el lector no debería haber sido muy difícil reconocer los propios quiebros y artificios de su estilo, pero Geertz se calló su propia opinión sobre su trabajo.

A nuestro entender el estilo de Geertz es sumamente variado. Podemos clasificarlo diciendo que presenta estas características que vamos a enumerar que aparecen y desaparecen de sus textos, no en función de la época (no hay una cronología de los estilos de Geertz), sino del efecto que quiere conseguir:

respuestas en una palabra- surge lo que llamamos una cultura concreta, histórica, real.

- 1) A veces el estilo de Geertz es sumamente barroco. Nos transporta a un mundo lejano y desconocido como si se tratase de un buen novelista, causando asombro y sorpresa en el lector.
- 2) Otras veces el estilo de Geertz es conciso y casi sobrio, como si quisiera dar a entender que lo que dice es así y no tiene más vuelta de hoja.
- 3) A menudo Geertz utiliza frases muy largas cargadas de adjetivos que desorientan al lector por la poca sensación que dan de estar bien empleados. Esto lo hace para lograr confundir al lector y es una característica de sus textos más barrocos, en la que uno ya no sabe a qué agarrarse. Son textos contruidos como en espiral, que reflejan el caos de sonidos y colores del mundo moderno o de la Indonesia decimonónica. Textos con un gran poder sugestivo, más parecidos a imágenes y canciones que a exposiciones argumentales.
- 4) Al hilo de esto último hay que decir que si en algo es fuerte el profesor Geertz es en la creación de imágenes: cualquiera que haya leído su texto sobre la riña de gallos en Bali, no puede dejar de imaginar las plumas volando, los gritos de la gente, la sangre de los gallos, los espolones con fundas de acero... Precisamente esa construcción de imágenes es lo que ha permitido a tantos escritores de tantas distintas épocas y culturas cautivar la mente y el espíritu de la gente, y ese don lo tenía Geertz.
- 5) Una curiosísima forma de argumentar o citar es la que posee Geertz; consiste en mentar a un sabio para defender una postura propia. Por ejemplo, se puede decir que tras el trabajo de Saussure es evidente que todo el mundo mental se encuentra lingüistizado, que esta lingüistización es cultural y que lo único que se puede hacer con un lenguaje es descodificarlo. (Supongamos que el ejemplo sea válido). Tal vez sea así, pero sería conveniente que se nos dijera dónde Saussure dijo tal cosa, con qué argumentos, cómo está la cuestión, si alguien le contradijo o si hoy día se piensa así. Geertz no hace nada de eso, simplemente pone un nombre al principio de

su exposición y le atribuye cuanto quiera atribuirle para que su postura aparezca como inevitable.

- 6) Una excesiva predilección por los argumentos *ad hominem*. Particularmente nosotros encontramos ya un poco agotador tal hincapié en los argumentos destinados a ridiculizar, situar, calificar o descalificar a otro autor. Para los que nos formamos con Platón –y el resto de la tradición filosófica– pensamos que el debate es un debate de ideas y no de personas. Por ello resulta tedioso y enojoso que se nos diga que el posicionamiento del antropólogo es todo cuanto podemos hacer en antropología para no mentir y falsear la realidad. Para aquellos a los que la publicación de los diarios de Malinowski, o los puntos oscuros de la vida de Einstein no nos hacen dudar de la calidad de su trabajo este tipo de cuestiones acaban saturando la discusión rápidamente. Lo que ocurre es que en nuestro tiempo, esta época de renacimiento de la vieja sofística que llamamos posmodernidad, parece impensable actuar de otro modo. Creemos en cambio que haberse dado tanto a estos argumentos es un error de Geertz.

Vamos a mostrar algunos ejemplos de estos puntos que estamos haciendo notar:

Por ejemplo, este párrafo es de un barroquismo digno de citarse p. 81 de *Los usos de la diversidad*: “Lo que antaño, en el bendito neolítico, fue de hecho algo parecido al mundo de sociedades íntegras en comunicación distante de Lévi-Strauss, se ha convertido en algo más parecido al mundo posmoderno de sensibilidades enfrentadas en contacto ineludible del que nos habla Danto. Como la nostalgia, la diversidad ya no es lo que era, y el encerrar la vida en vagones separados para producir renovación cultural o el desperdigarlas en efectos de contraste para desatar energías morales, esos son sueños románticos no exentos de peligro.”

Una de las cosas que hay que tener en cuenta a la hora de enjuiciar la forma de escribir de Geertz, más allá de los extraños quiebros de sus metáforas o de sus usos barrocos de las imágenes (los textos de Geertz, como los de todo buen antropólogo

están llenos de imágenes) es su gran ironía. Hay textos o fragmentos de textos que son incluso cómicos y, normalmente, sin caer en el mal gusto de atacar con ellos a nadie. Suelen ser los comentarios a la obra de otros autores lo que permiten la entrada de la ironía en el texto, pero siempre es una ironía suave, que nos hace esbozar una sonrisa, no un desprecio por el otro autor. Normalmente cuando habla de su trabajo en forma de descripción general (estamos pensando en *Negara* un libro que quizás por ser de historia es mucho más dado a las afirmaciones maximalista del tipo “esto es así”, “aquello se hacía de aquel modo”...) no se permite esas ironías, pero raro es el texto en el que él mismo no salga citado en un contexto cómico. Podemos estar casi seguros de que cuando Geertz aparece en escena (y lo hace muchas veces en sus obras) va a aparecer despistado, confuso, metiendo la pata o sorprendido, dejado en evidencia por los nativos o apiadándose de su condición de americano ingenuo. Quizás sea un recurso retórico para crear simpatía por su figura pero si es así hay que reconocer que lo consigue, al menos moderadamente.

Imagínarnos a este americano bienintencionado, con algunas cosas que decir, muchas que hacer y poniendo su esfuerzo en comprender cosas que, siendo tan americano como él se muestra, deben de parecerle extrañísimas, no deja de tener su gracia. La fina ironía de Geertz no suele esconder maldad, sino más bien poner en claro la evidencia de que detrás de las fachadas perfectas, las pipas y los trajes de tweed, hay personas con intereses, más o menos legítimos, que entienden más o menos cosas, al tiempo que no comprenden otras y que meten la pata o aciertan según ocasiones. Con frecuencia estos “errores” le permiten grandes aciertos pues su texto más famoso, “Juego profundo: notas sobre la riña de gallos en Bali”, aparece después de que un despistado Geertz y su mujer salieran corriendo de la policía local.

En cuanto a la forma de escribir de Geertz merece la pena notar, que en sus primeras obras como en *Agricultural involution*, cita de manera completamente normal. Es decir, explica un problema o una cuestión y cuando tiene que hacer una referencia la hace y se acabó, sin ningún tipo de problema o innovación extraña. Estas notas son al pie de página y explican lo que Geertz quiere decir y luego ponen la referencia: todo muy clásico y bien planteado. Cuando escribe *Peddlers and Prin-*

ces, o con Hildred Geertz (su mujer) *Kinship in Bali*, o bien no hay notas durante muchas páginas –porque es su propia investigación etnográfica– o bien cuando las hay están cortadas por el mismo patrón tradicional. Las notas aparecen al pie citando una obra que ahonda en el punto de vista que Geertz quiere mantener o que dan datos relevantes para la argumentación. Lo mismo pasa en *Negara*, ese gran libro en el que las notas están desplazadas al final del mismo, pero siguen cortadas por el mismo patrón: son notas muy pertinentes, por cierto muy eruditas, sobre textos balineses y bibliografía secundaria, que tratan la cuestión como se debe hacer. Pero en un momento determinado, cuando Geertz quiere hacer artículos de “teoría” “opinión”, “ensayos” o como queramos llamarlos, cambia totalmente su forma de trabajar este aspecto. De repente lo que antes eran notas para citar autores que de forma técnica tenían que ver con el tema, se convierten ahora en referencias a nombres que no tienen que ver directamente con lo tratado. Los especialistas sobre mitología balinesa o formas sociales marroquíes dejan paso a los grandes nombres de la filosofía, la sociología o la antropología contemporáneas que son mentados más que propiamente citados, porque no se citan sus obras sino que se mentan en general diciendo que lo que han dicho es muy importante. Pero no hay referencias a libros ni a frases entrecomilladas ni a nada por el estilo, simplemente se dice que lo que han dicho tales autores nos ponen en situación de poder decir tal cosa (como tratábamos de explicar antes con el ejemplo de Saussure). Es realmente curiosa esta manera de citar.

El texto en que Geertz confiesa que Wittgenstein es su verdadero maestro es *Available light* es decir, el último de los textos de su vida. Ahora que nadie cita a Weber y que, en efecto, el pensador austríaco es considerado quizás el más importante del siglo XX. Todo esto nos lo dice en la página 14 de la edición española de *Available light*. Pero hasta entonces había parecido claro que, aunque citando a Wittgenstein, a quien realmente seguía era a Weber por la influencia de Talcott Parsons y el primer proyecto de estudio que había realizado en Indonesia. Y de hecho su hermenéutica parece más cercana en un principio a la del pensador alemán que a la del austríaco, si bien, con el tiempo, mientras va haciendo más hincapié en las pa-

labras, podemos empezar a detectar este cambio de tendencia. En cualquier caso sorprende encontrar tan al final de la vida de un investigador una entrega tan total a un pensador que hasta entonces no había supuesto una referencia tan fuerte en su obra. Y no sorprende menos el que las otras grandes figuras con las que parecía que podríamos haber entendido mejor a Geertz están ausentes de ese último texto. No es que esto genere grandes problemas, simplemente permite una lectura de Geertz más alejada de Talcott Parsons, Lévi-Strauss, Margaret Mead y la antropología en general para acercarlo más a un discípulo en ciencias sociales de Wittgenstein. Particularmente, pero no queremos levantar nuestro testimonio contra el del propio Geertz, pensamos que Ricoeur ha sido más decisivo y profundo en su influencia sobre Geertz que Wittgenstein pero no insistiremos más en ello.

En cuanto a la ironía geertziana de la que ya hemos hablado queremos traer al lector a este texto escogido como ejemplo, pertenece al inicio del capítulo 12 de la *Interpretación de las culturas, "Política del pasado, política actual"*: "En años recientes el principal terreno de convergencia de las diversas ramas del saber que de algún modo constituyen las ciencias sociales fue el estudio del llamado Tercer Mundo: las naciones en formación y los tambaleantes Estados de Asia, África y América Latina. En este enigmático campo la antropología, la sociología, la ciencia política, la historia, la economía, la psicología así como la más antigua de nuestras disciplinas, la adivinación (¿!?) se encontraron en la inusitada posición de abordar de manera diferente un cuerpo de datos que era sustancialmente el mismo" (El paréntesis es nuestro).

Desde luego leer lo que se cree que es un estudio serio de antropología y encontrarse con esta mención a la adivinación en un contexto aparentemente no irónico (indudablemente lo es) no deja de resultar sorprendente. Es este tipo de cosas las que en una primera lectura pueden espantar al lector profesional o experto, del mismo modo que cautivan al aficionado, pero con serenidad se aprecia que es parte de la forma de escribir de Geertz y que no resiente la calidad de los análisis expuestos.

No nos resistimos a poner aquí otro ejemplo más de las cosas que hemos de "aguantarle" a Geertz los que nos dedicamos a estudiarle. Dice Geertz en la primera

línea del primer párrafo del capítulo VIII de su libro *Conocimiento local*¹⁵⁶: “Como la navegación, la jardinería, la política y la poesía, el derecho y la etnografía son oficios de lugar: actúan a la luz del conocimiento local”. Realmente uno no sabe cómo reaccionar ante este batiburrillo arbitrario, cómico y que sólo se puede leer con una gran dosis de distanciamiento. ¿Habremos de tomarnos en serio lo que viene, entonces, después? O ¿quizás entenderemos que a Geertz lo que le preocupa es escribir buscando antes la aquiescencia del público que el rigor argumentativo? Lo dejamos a la reflexión del lector.

Por seguir con los ejemplos que pone Geertz y sus formas de hablar y de escribir vamos a proporcionar al lector algunos casos, por ejemplo:

En la página 17 de *Observando el Islam*, escribiendo sobre religión, dice que los movimientos religiosos no son tan visibles como los políticos (algo que parece un error mayúsculo y mucho más en el 2011, donde la religión para gran parte del mundo, —especialmente el islámico— es una forma de política y reafirmación nacional) y afirma lo siguiente: “El vino añejo entra con facilidad en nuevas botellas mientras las viejas botellas contienen vino joven”. Quizás no son las mejores metáforas para tratar la religión, especialmente la musulmana.

Así mismo en la página 20 de la misma obra, *Observando el Islam*, hablando de cómo responder a los problemas sociales (en este caso al problema de los cambios acelerados en el mundo que están alterando las formas religiosas) dice Geertz: “Nosotros somos miniaturistas de las ciencias sociales, pues pintamos sobre lienzos liliputienses, lo que creemos que son trazos delicados”. No hay duda de que es un lenguaje no sólo metafórico, sino que sorprende encontrar en obras “científicas”.

Seguimos, en la página 39, siempre de la misma obra, hablando de cómo estudiar los cambios que la modernidad ha inducido en las sociedades no occidentales, y desde el punto de vista de Geertz de que lo fundamental es este “drama” (en sentido no agonístico sino representacional) que se ha dado en los lugares a estudiar —los países del tercer mundo— y no la dinámica propia en los países del primer mundo, o

¹⁵⁶ 1968

de la filosofía de la modernidad dice Geertz: “pero no es exagerado decir, al menos por lo que respecta a la sociología de la religión, que no hay ninguna ruta al conocimiento general, salvo a través de una *densa espesura de particularidades*”. Es este tipo de expresiones las que normalmente trufan los textos de Geertz, especialmente cuando escriba teoría, como veremos cuando lleguemos a los ejemplos más claros de la *La Interpretación de las culturas*. Y en este caso concreto de la “*densa espesura de particularidades*” sólo podrá dar cuenta la descripción densa como vimos.

Hemos de entender que en Geertz la metáfora es esencial no sólo como parte de su estilo personal, del ser reconocible y sorprendente como autor, que también, sino para tratar de reflejar que la vida es algo mucho más amplio y móvil que las categorizaciones de la razón tradicionales. “Intentaré avanzar por esta espesura, po-dándola y desbrozándola, tanto como pueda, y evitaré hablarles más de la cuenta del teatro de sombras indonesio o de las romerías de los santos marroquíes, de lo que ustedes desean conocer¹⁵⁷ (*Observando el Islam*, p.40).

Términos como caldera espiritual (para referirse al Marruecos del siglo XVII, p. 50 de *Observando el Islam*) no dejan indiferentes a nadie y aunque tienen valor cognoscitivo nos obligan a pensar cuál.

La escritura de Geertz no se agota en sus quiebros irónicos y sus abruptas metáforas sino que también recorre los extraños senderos de la adjetivación. Por ejemplo acercándole incluso al trabajo del novelista: tiene incluso guiños cómicos cuando en la página 41 de *Observando el Islam* nos dice aquello de que nos preguntamos si realmente “hay dendróltras practicando dendrolatría en arcanas ceremonias dendrolátricas”.

A veces se lanza directamente al oficio del novelista ya sin tapujos. Para no cansar, nos remitimos a las páginas: p.43-48 de *Observando el Islam* como una buena novela de aventuras (la versión indonesia del mito del Islam), y a las 48-54 (para

¹⁵⁷ Desde luego si este libro estuviera escrito para antropólogos esta última frase no tendría sentido pues deseamos conocer tanto como sea posible, de hecho estamos apasionados por el tema y lamentamos que Geertz no nos de más información, lo cual nos pone sobre la pista de que Geertz no escribe sólo para colegas ni siquiera sea posiblemente esta su preocupación principal.

la versión marroquí de la misma historia). Por no hablar de la famosa historia en Marruecos de las ovejas y los francesas (con la que abre su libro *La interpretación de las culturas*) o de la lucha de gallos en Bali. Continuamente en sus obras parece tener la tentación de ponerse a contar historias a medio camino entre las crónicas, los viajes de aventuras y las comedias... y sólo muy de vez en cuando consigue dominarse. Las siguientes citas corresponden todas a la obra *Observando el Islam*. A través de ellas el lector podrá juzgar algunos quiebros curiosos del lenguaje de Geertz:

P. 43 “dichos hombres son metáforas”

¿Cómo se puede decir que dichos hombres sean metáforas? Lo que querrá decir es que tales hombres se han vuelto símbolos o iconos de una cultura, crean mitos a su alrededor (suponiendo que sean mitos y no verdad) y ya está, pero ¿cómo que metáforas, qué ganamos con eso, qué comprendemos?

“La capital era el escenario” p. 58. El escenario del drama que constituía la cultura para los balineses. La capital no era una ciudad, centro político y religioso de la vida de los pueblos de alrededor... ni nada de eso, era, simplemente, un escenario. Así lo dice Geertz.

P.62 “A comienzos del siglo XIX quedaron asentados los perfiles más gruesos del cuadro religioso indonesio, un collage más que una escena”. ¿Cómo que collages? ¿Cómo que escenas? ¿Qué metáforas son estas para definir una civilización?

P.64 “autoridad sentimental”. (Expresión basada en la autoridad carismática de Max Weber). ¿Realmente, esto es vocabulario científico, es decir: vocabulario que busca aclarar cosas, comprenderlas?

Y luego, otra vez, esta forma horrible de escribir (para tratar de comprender algo) con la que uno no sabe qué hacer (p. 76): “Después de todo, aquello que tienen en común Kaliaga y Liusi es lo que tienen en común los planetas y los péndulos: observados bajo su propia luz, sus grandes diferencias los conectan.” (¿?) ¿Qué tiene que ver un estudio comparativo de la religión –de forma empirista por demás– con esto? No es ya a qué viene la frase, pues entendemos que en todo texto por muy científico que sea puede haber una licencia literaria, sino ¿qué decir Geertz?

Es clave toda esta obra para entender la escritura de Geertz, el siguiente capítulo, el tercero, que comienza en la p.77, se llama “*Interludio escriturístico*”¹⁵⁸. Y en la misma página nos dice: “Nada, al parecer, cambia tanto como lo que es permanente”. (¿Será una reencarnación de Heráclito y su oscuro lenguaje?) ¿Qué tipo de escritura es ésta? casi no nos atrevemos a valorarla sino tan solo a mostrarla. Y eso que en esa misma página tiene consideraciones muy interesantes sobre la mutabilidad de la religión...

Para la forma de escribir de Geertz y ver cómo se fue acentuando con el tiempo resulta esclarecedor ver, por ejemplo, el índice de su último libro: “*Available light*”, no tiene desperdicio. Como el de *Tras los hechos*, que es su autobiografía intelectual, constituye un índice caótico, sin orden, sin títulos que nos den información de lo que va a hablar en sus capítulos, etc. De hecho el índice, a veces está después del prólogo.

Y así podríamos seguir y seguir citando ejemplos, por ejemplo sobre la forma de escribir las dos primeras páginas de “*El sentido común como sistema cultural*”, recordemos, un artículo que formaba parte de *Conocimiento local*. No tienen desperdicio, es una mezcla de cosas y metáforas inabarcable.

O también, por ejemplo, la p.121 de *Observando el Islam* incorpora un lenguaje propio de la cabalgata de las walkirias de Wagner.

p.139 (*Observando el Islam*) de la misma obra: metáforas como que la vida religiosa engulle.

Tras los hechos (1996, edición en castellano, 1995 edición inglesa):

Geertz sigue avanzando en sus obras en el camino de la posmodernidad antropológica queriendo ponerse al día y haciendo afirmaciones más fuertes que aquellas sobre las que había construido sus grandes monografías de Indonesia y Marruecos, por ejemplo dice en la p.12 que lo único que podemos hacer, se entiende que un antropólogo puede hacer es:

“Sentirse satisfecho con remolinos y conexiones inconstantes; nubes que se

¹⁵⁸ Un nombre ya de por sí de lo más revelador.

agregan, nubes que se dispersan (...) nadie que esté navegando en medio de todo ello, como Fabrice en Waterloo, está en condiciones de componerlo, ni en ese momento ni después¹⁵⁹. Lo único que podemos construir¹⁶⁰, si tomamos notas y sobrevivimos, son relatos retrospectivos de la conexión de cosas que aparentemente han sucedido: recomponiendo un rompecabezas, en pos de los hechos”¹⁶¹. O:

“Es necesario, pues, sentirse satisfechos con remolinos y conexiones inconstantes, nubes que se agregan, nubes que se dispersan. No hay una historia general que contar, no hay un retrato sinóptico que dibujar”.

Lógicamente aquí, en esto de que no hay una historia general que contar, a parte de las metáforas, vemos la influencia de Ricoeur y Foucault sobre que no hay mega o metarrelatos, que sólo es posible un acercamiento naif. Algo de lo que muchos dudamos que pueda producir conocimiento.

Podemos multiplicar los ejemplos de Geertz hasta el infinito. Siempre buscando una metáfora abrupta¹⁶², una frase novedosa, sorpresa en el lector.

p. 15 también de *Tras los hechos* (todas las citas que siguen son de esta obra): “el color de la experiencia”. Otra de esas metáforas que tanto le gustan a Geertz.

¹⁵⁹ Es interesante porque aquí Geertz transmite la idea de que, en efecto, el momento reflexivo de la antropología no va a dar con la tecla que el trabajo de campo, la pura etnografía, o el momento reflexivo, quizás no hayan aportado. Retirarnos a casa a pensar tampoco parece que sirva de mucho.

¹⁶⁰ Nótese que la metáfora no es casual. De hecho para Geertz no es ni siquiera una metáfora, ya que los textos son ficta, ficciones y facta, constructos, hechos (productos de la acción del escritor-etnográfico) y eso es lo único que hay. Éste es el camino que va recorriendo desde que publicó para el famoso seminario de Santa Fe “*Writing culture*” su texto *Géneros confusos*, y que potenció con “*El antropólogo como autor*”.

¹⁶¹ Aquí lo que parece haber es un miedo puritano de Geertz, y otros, a que una cosa, por el hecho de que la dice siempre alguien, es siempre falsa. El hecho de que haya un sujeto que habla y que ha tomado mucha más importancia que lo que dice, es una parte fundamental de la concepción del argumento *ad hominem*. No importa lo que se dice, importa quién lo dice. Y gastamos mucho más tiempo y esfuerzo hoy día en saber quién dice qué y por qué, que en tratar de averiguar si lo que dice es verdad o no, razonable o disparatado. Obvio que sea así para una sociedad que no cree en la verdad y que a lo único que recurre es a la sospecha sobre los otros para aplaudirlos o ponerlos en cuarentena. Es decir a la calificación o descalificación política. Aquí ya no se trata de la verdad, ni de su lugar, sino del poder de una afirmación y de su esencia como poder, a saber: de su capacidad de transformación de la “realidad”. (Realidad que es pensada, claro está, en términos de realidad social, mental, ideológica.

¹⁶² Llamamos metáfora abrupta a una metáfora fuerte, que compara dos cosas difícilmente comparables en unos alardes del lenguaje verdaderamente extravagantes.

Escritura que es propiamente literatura sin ambages, p.20: “Militantes musulmanes ya maduros ocasionalmente reflexionaban, especialmente cuando les preguntaba un extraño que los había conocido cuando (ambos) eran jóvenes, sobre cuán cerca estuvieron ellos mismos de haber tenido un cruel final. Pero, en general, la ciudad era como una balsa sobre la cual una vez se abatió una tormenta llevándose todo, hace mucho tiempo, cuando había otro clima”.

Las florituras de la escritura de Geertz no tienen límites: p. 27: “Éstos son los hechos. O, al menos, así los he contado.”

p.33: “el impresionismo, invocar camellos y minaretes, terrazas de arroz y sombras chinas, produce una visión de las cosas que es propia de una postal. El empirismo, una colección de detalles culturales, produce un listín telefónico etnográfico. Y el tematismo, grandes sentimientos e ideas, produce una ópera histórica. No obstante, Marruecos, la Rivera Sur, tiene algo de póster, e Indonesia, tres mil islas (catorce mil si contamos las rocas emergidas) y tal vez doscientos idiomas, es un poco como una lista de teléfonos y ambos, nunca demasiado estables por mucho tiempo, *son operas históricas*”.

Claro, ¿qué podemos hacer con un párrafo así? Operas históricas...

A nuestro entender, es interesante leer, como estamos haciendo, *Tras los hechos* después de *Observando el Islam*, porque en el fondo es el mismo libro: uno escrito en 1968 y la reedición (en forma de autobiografía intelectual en vez de ensayo) en 1995. Es la comparación, con el nexo del Islam, entre Indonesia y Marruecos.

p.35: “(...) regímenes débiles dominando pueblos todavía amorfos, y proponer otra: paisajes históricos cubiertos de política”.

El que quiera leer a Geertz, ya sea dentro de la academia ya dentro del simple interés por Marruecos o Indonesia, debe prepararse para este lenguaje continuamente. Además del uso de la primera persona del singular prácticamente todo el tiempo. Cuando usa la primera del plural es porque en efecto había alguien más aparte de él.

p.48 “los científicos sociales somos... adivinadores profesionales. (*Tras los hechos*)

p. 49: “las tontorronas banalidades de la teoría”.

El siguiente párrafo es aún mejor, una forma de como escribir sin decir nada (p. 56 de *Tras los hechos*): “Una vez que se empieza a mirar o escuchar las cosas de este modo lo que encontramos por todos lados, como un físico con una nueva partícula o un filólogo con una nueva etimología, son “evidencias” (y “contraevidencias”). La cultura implica temas polifónicos, incluso desarmónicos, que invocan contratemas que a su vez invocan otros temas que, instructivamente, ayudan a equilibrar los originales”.

Cuando uno lee un párrafo así no cabe más que preguntarse: ¿qué diantres está diciendo Geertz? Parece que esté diciendo tonterías, gastando tinta sin sentido...

No es sólo que su escritura sea más o menos metafórica, es que escribe novelas, en las pp. 73-77, cargadas de literatura por todas partes, lo que Geertz hace es una novela. Y no estaría mal si no tratara permanentemente de convencernos de su científicidad, de su autenticidad y su capacidad como etnógrafo. En general, el final de esta historia con moralina y todo a ritmo, de claroscuro literario (p. 77) es de lo más desagradable para tratar de hacer un texto que no quiere ser historia porque le parece demasiado literaria sino “ciencia social”.

Vamos a transcribir ahora, aun a riesgo de agotar la paciencia del lector, un texto largo para que se vea hasta qué punto Geertz escribe novelas y lo hace constantemente. (No conforme que estar reescribiendo en *Tras los hechos* en el fondo, otra versión de *Islam Observed*):

“Está amaneciendo, son entres las cuatro y media y las cinco de la mañana a comienzos del mes de octubre de 1957. Mi esposa y yo estamos viviendo al sudoeste de Bali con una familia brahmán que poco a poco va abandonando sus tradiciones y camina por la senda del progreso modernizador. En el pasado fueron designados clérigos de la corte local, oficiantes rituales para señores y reyes, pero ya no hay sumo sacerdote ni expectativa de que lo haya. El padre, que en su juventud había estado preparándose para la ordenación, es un barbero ambulante con fama de bastante malo. Los hijos están en la escuela esperando convertirse en funcionarios públicos, aunque acabarán como gerentes de hotel. Las hijas, también en la escuela, están estudiando para convertirse en algo que creo que en Bali no había existido nunca con

anterioridad: bailarinas profesionales en espectáculos de pago. Una década después las vi actuar –con su padre como agente y con la reputación de ser muy hábil– delante de cerca de mil personas en el salón de una convención en Chicago.

Nos despertarnos al darnos cuenta que alrededor de 50 o 60 hombres balineses han irrumpido en nuestro pequeño patio. Ellos simplemente están allí quietos y en silencio, ordenados en filas, vistiendo la ropa que se usa para trabajar en las terrazas de arroz. Salto de la cama temiendo lo peor, un ataque, una protesta, una acusación. Son tiempos muy tensos, Sukarno, irritado con el asunto de Nueva Guinea, está preparándose para expulsar de una vez por todas a todos los holandeses. En la Célebes y en Sumatra amenaza con estallar la guerra civil. Un médico europeo había sido recientemente asesinado con una azada por su asistente balinés. La mayoría de los extranjeros han abandonado el país o como en el caso de unos pintores expatriados, que habían estado allí durante décadas y se habían casado con balinesas, han sido forzados a dejar la isla. Pero no consigo imaginar el motivo que habría causado esta confrontación. Hemos estado trabajando sobre temas tales como presas para irrigación, mercados aldeanos, manufactureros de hielo, rituales de raspar dientes. Difícilmente se pueden considerar actividades que den motivo a sospechas y problemas.

Cuando salgo fuera los hombres comienza a murmurar “pregúntale tú” “no, pregúntale tú” empujándose con el hombro animándose unos a otros a tomar coraje. Uno de los hombres más viejos finalmente da un paso hacia mí. Haciendo una reverencia dice en una voz tan apagada que casi no puedo escuchar: Por favor perdónenos padre (yo tenía treinta y un años y él podría tener cualquier edad entre cincuenta y ochenta), pero tenemos una pregunta que le queremos hacer. La RRI (radio estatal) dice que los rusos han puesto un satélite arriba en el cielo. Pero como la RRI está controlada por el gobierno no sabemos si creémoslo. “¿Es cierto eso?” Les dije: sí, lo han hecho, está allá arriba, dando vueltas, justo en este momento. Se miraron los unos a los otros y dijeron si un americano admite que lo han hecho los rusos, entonces debe ser verdad, y el hombre más viejo se disculpó de nuevo con gran ceremonia, por haberse atrevido a molestarme, y el grupo se perdió entre la bruma matinal. Empirismo en acción. La guerra fría en tiempo real” (páginas 72 y ss).

p. 77 de *Tras los hechos*:

“Permítanme ahora cambiar completamente de escena. Para irnos atrás en el tiempo, a 1958, en Sumatra. A un drama más elevado, la guerra civil. Mi esposa y yo; ella gravemente enferma, por un momento pensábamos que iba a morir, con hepatitis infecciosa, yo, no tan grave, con malaria, disentería, y un caso curioso de miopía iatrogénica, causada por unas medicinas mal prescritas, estamos en Padang, un pequeño puerto mal protegido en la insegura costa oeste de la isla. Nos ha llevado allí la teoría de que la comparación entre una región fuertemente musulmana (Minangkabau, de la cual Padang era, por decir así, la metrópoli) otra fuertemente cristiana (Minahassa, en el norte de las Célebes, donde queríamos ir después) y la Bali hindú (donde acabábamos de estar) nos ayudará a profundizar nuestra comprensión de la complejidad de la espiritualidad Indonesia.

Podía haber salido pero nuestro cronograma se ha ido al garete. Una rebelión regional que se había estado preparando durante un año aproximadamente, pero que ellos aseguraban, como siempre aseguran, sobre lo que parece inevitable, nunca iba a pasar de verdad (“lo acabarán solucionando, ellos siempre lo hacen”) finalmente estalló al día siguiente de nuestras llegada. Peor todavía, Padang es el cuartel general de los rebeldes, el gobierno insurgente está instalado en nuestro hotel; su comandancia militar está más abajo en la misma calle. Como centinelas oceánicos se vislumbran fuera del puerto los buques de guerra del gobierno central. Sukarno está en Tokio, donde, sufriendo y viviendo la vida, pasó un buen tiempo durante esos días; hay una pausa en el ojo del huracán mientras el país aguarda su regreso. La expectativa es que él haga el discurso y llegue a un acuerdo para evitar la guerra. (Todo lo que los rebeldes quieren es una remodelación del consejo de ministros, y Dios sabe que Sukarno lo ha hecho a menudo.) Él vuelve por la tarde y nada más descender del avión pronuncia un discurso insólito que destruye esas esperanzas. Lo oigo echado sobre la radio en nuestra baranda con una docena de jóvenes minangkabaos encendidos. (Ellos vinieron hacia mí con un cartel en inglés que ponía “arriba y abajo con Husein” –el cabecilla del ejército rebelde– en mi única intervención en la política indonesia les dije que no lo habían escrito del todo bien). Sukarno se muestra

seguro, elocuente, directo y sobre todo resolutivo: condena la revuelta, declara el bloqueo, amenaza con invadir. Los minangkabaos parecen enfermos, están realmente pálidos. A la mañana siguiente los barcos de guerra interceptan algunos bajeles extranjeros que intentaban entrar al puerto e impiden partir a los que quería salir; alrededor del hotel y a lo largo de la línea de agua se disponen ametralladoras y piezas de artillería protegidas con sacos de arena; se producen dos alarma aéreas. Parece que estamos inmobilizados.

Los dos meses siguientes fueron como una película de aventuras – un vuelo a una ciudad montañosa cuando la situación en Padang se hizo insostenible, otra vez desde esa ciudad, cuando comienza a ser bombardeada por el gobierno central, a través de la vasta selva tropical de Sumatra central...carreteras bombardeadas, refugiados arrastrando los pies, puentes destrozados por las bombas... hasta un campo de petróleo controlado por los rebeldes, en la costa este, donde por fin mi mujer todavía demasiado débil para caminar, puede recibir verdadera atención médica; el campo cae en poder de los paracaidistas del gobierno central que silenciosamente habían caído del cielo de la mañana –cuyos detalles podemos dejar aparte–. Lo que es extraño (y parecía extraño entonces) es cuán rodeada estaba en todo momento esta Indonesia aparentemente profunda por la ubicuidad de los Estados Unidos de América. No importa cuánto te alejes de algunas cosas, al parecer éstas como las deudas, el desconcierto, los fallos o la infancia, siempre están ahí.

Una de las razones por las que los Estados Unidos estaba “allí”, en el transcurso de esta huida caótica era que, como todos, incluido yo mismo, asumíamos entonces, mi país estaba más que un poco implicado en todo el asunto. La rebelión y su represión (ya que la final fue pulverizada) eran asuntos indonesios, producidos por rivalidades indonesias, justificados por ideas indonesias y llevados a cabos por instrumentos indonesios; pero la pesca americana en río revuelto era... ¿cómo lo podría decir?... significativa; después de todo, estos eran los días de glorias de John Foster Dulles, para quien ningún conflicto era demasiado remoto o insignificante, siempre que sonara el eco del anticomunismo. Se rumoreaba que los americanos abastecían de armas a los rebeldes, se decía que agentes de la CIA andaban por ahí

maquinando, Dulles, producía turbulencias dullesianas acerca del reconocimiento del gobierno rebelde y una serie de acontecimientos singulares –la descarga cerca de una base aérea de Sumatra de un lote de armas fabricadas en Michigan, y abatimiento en el este de Indonesia de un piloto americano a bordo de un bombardero rebelde, el contrabando de productos americanos desde Taiwán a Chiang– mantuvieron ocupado al embajador de Estados Unidos en Yakarta dando explicaciones, desmintiendo informaciones, pidiendo disculpas y haciendo comentarios tranquilizadores. Para un americano, estar en territorio rebelde justo en aquel momento no era una empresa inocente, por muy inadvertidamente que hubiese ocurrido todo. A algunas causas te unes, otras se unen a ti. Dios sabrá quién pensaron aquellos estudiantes que yo era realmente.

Cuando llegaron a Padang ya había un americano allí –el jefe de la biblioteca del servicio de información de los Estados Unidos– pero huyó enseguida o bien fue evacuado (no fue claro sobre este asunto, lo único que dejó claro es que no podíamos irnos con él), pidiéndonos que cuando nos fuéramos le sacáramos su flamante automóvil que había escondido en un bosque de las inmediaciones. Él no nos sugirió cómo hacerlo, pero en cualquier caso no lo debió de esconder muy bien porque cuando lo fuimos a buscar para escaparnos ya no estaba allí. Poco después de su partida llegaron una docena de periodistas americanos que se alojaron por unos días en el hotel. (Yo estaba por aquel entonces tan desorientado que le pregunté a uno de ellos a quien apoyaba la CBS.) Pero se aburrieron en seguida porque “no pasaba nada” y no habían podido encontrar un líder rebelde –por entonces, ya estaban escondidos en la selva– con quien hacer una entrevista, así que volvieron a Yakarta, de la misma manera que habían llegado –hay bloqueos y bloqueos–. Como antropólogo, siempre dispuesto, intenté contarles sobre la sociedad que se estaba rebelando –una de las pocas en el mundo que es a la vez musulmana y matrilineal–, pero no mostraron interés. En los Estados Unidos mi madre llamó al Departamento de Estado. Le dijeron que como no habían oído nada de nosotros durante más de un mes suponían que habíamos muerto”.

La lista de casos podría continuar cuanto tiempo durase la paciencia del lector.

Se han seleccionado estos textos como se podrían haber seleccionado otros, si bien cada uno de los ejemplos, refleja algunas características del estilo de Geertz: su pasión por la novelas, sus metáforas abruptas, sus barrocos párrafos, su fina ironía y humor, su sencillez cuando lo requiere... Realmente es un maestro del estilo y gracias a la propia realidad del idioma inglés es fácilmente traducible y vertible a otras lenguas. Incluso en español, sin tener que disponer de la copia original en inglés, se aprecian fácilmente las características del estilo de Geertz. Júzguense las bondades o los inconvenientes que tiene esta forma de escribir para las ciencias sociales.

3. LAS IDEAS

Como Clifford Geertz ha pasado a la historia de la antropología como un pope de la misma conviene examinar sus ideas de cerca y no asumir sin más que dice cosas interesantes y oportunas, que es lo que con frecuencia pasa con estos grandes nombres; el personaje borra el trabajo que produce. Para ello vamos a dividir los intereses que para nosotros tiene la obra de Geertz en diversos grupos temáticos que a nuestro entender pueden dar estructura a un trabajo que, como todo esfuerzo posmoderno, se caracteriza básicamente por su falta de estructura. En efecto, mirando la obra de Clifford Geertz en perspectiva nadie podría decir que se trata de un desarrollo progresivo de una serie de ideas que va a ir analizando y contrastando en diversos ámbitos. Antes bien, su propia obra se encuentra fragmentada en artículos, revistas, congresos, ponencias, debates, monografías, etc. Tanto es así que las dos obras teóricas más importantes de Geertz y, por tanto, las que más nos interesan, esto es: *La interpretación de las culturas* y *Conocimiento local* son recopilaciones de artículos hechas por el propio Geertz. Nuestra aspiración es ir más allá de las retóricas y las loas al gran hombre y tratar de acercarnos a las propuestas y novedades de Geertz, para ello alguno de los grupos temáticos de intereses de Geertz que antes citábamos y que vamos a tratar son:

- Es un trabajador de campo normal, no muy destacado (en nuestra opinión).
- Descubre el “huevo de colón” diciéndonos que de lo que se trata es de entender al otro y que a eso dedica su trabajo, cuando es lo que han hecho siempre todos los investigadores, aunque no fuesen antropólogos en el sentido moderno del término.
- Nos dice que la interpretación es lo importante, que lo que hay que interpretar son culturas concretas (aquí están sus deudas con la hermenéutica y Heidegger), pero no nos dice cómo hemos de interpretar.
- El famoso ensayo de la riña de gallos balinesa que a posteriori el concibe como modelo de la antropología hermenéutica, no lo ha vuelto a ensayar ni antes ni después.
- Él mismo se sitúa poco a la hora de lo que quiere hacer, salvo repetir una y mil veces que quiere interpretar, pero parece claro que es insuficiente.
- Usa el término cultura del mismo modo que los materialistas o Marx usan el de infraestructura: con una oscuridad y una generalización tan grande que no sirve para nada sino para obsesionarnos con la cultura, pero es que esto no explica nada.
- Cuando trata de la alteridad de las culturas da la sensación de que es tan difícil de comprender un marroquí actual, para nosotros, como un hitita o un salvaje de Nueva Guinea. Y ¡no es lo mismo! No entraña las mismas dificultades comprender a un norteamericano o un francés que a un ruso o a un nativo de Bali. Y todo esto hay que medirlo. Si su trabajo es explicarnos cómo viven los otros ¿por qué su trabajo de campo explica en general tan poco?
- Un problema de los textos de Geertz es que hay textos que no son auténticos y que circulan por ejemplo por la red, contruidos a base de retazos de aquí y de allá (fragmentos de fragmentos). Y otro, que como escribió muchos artículos y dio muchísimas conferencias, simposiums y demás, hay muchos libros suyos que son libros de reunificación de artículos que exis-

ten en algunos mercados y en otros no. Esto hace que a veces las lecturas de Geertz hayan sido casi a la carta, según requiriera el interesado.

El tema no es saber si lo que dice Geertz es verdad o no, ¡ya quisiéramos poder plantear la cuestión en estos términos!, el tema es saber si lo que dice es relevante para algo o no. Cuando decimos que toda conducta humana es simbólica es lo mismo que si dijéramos que toda conducta humana es nube o rayo, es decir nada absolutamente, pues algo que pretende explicar todo no explica nada ya que ¿qué podemos hacer con lo simbólico sino decir que es simbólico? Cuando se trata de que la hermenéutica se pretende pasar como algo nuevo en ciencias humanas (siendo así que es tan vieja como la tradición de crítica e interpretación bíblica, por ejemplo) se está errando. Nosotros no tenemos la culpa de que los abuelos intelectuales del señor Geertz sólo le permitan remontar su tradición hasta hace 60 años, pero ha sido una parte fundamental de la historia de Occidente el ser consciente de que hay interpretaciones¹⁶³. Sin embargo lo más llamativo es que él, Geertz, no propone un método de interpretar. Supongamos que todo lo que tenemos que hacer es interpretar, pero ¿qué? Y ¿desde dónde, bajo qué sistema, hacia qué fin? ¿Cómo lo hacemos? ¿Valen lo mismo todas las interpretaciones?

- La caricatura de la Ilustración: Una cosa que hace Geertz todo el tiempo es contraponer su nueva forma de hombre posicionado culturalmente con un supuesto hombre máquina de la Ilustración, imagen platónica del hombre que no se sabe dónde viviría y al que Geertz achaca todos los males. El hombre de la Ilustración, no es ninguno –que nos diga qué autor ha defendido que los hombres no tienen tradiciones e historia y que eso les hace distintos–. Y si hay alguno que lo haya dicho que lo cite. Por otro lado, el hecho de que por debajo de las diferencias culturales exista una parte de humanidad común no es ningún logro de la Ilustración. A esas preguntas ya se enfrentó el mundo griego en la polémica entre Sócrates-Platón y los

¹⁶³ De hecho gran parte de la obra de Aristóteles está destinada a justificar el alcance de las interpretaciones y cómo se pueden hacer estas. Qué es necesariamente verdad y qué es sólo probable, etc.

sofistas. Para haber estudiado tanta filosofía como dice parece que no estudió nada más antiguo que el siglo XIX norteamericano a los que cita continuamente (James o Keneth Burke).

- El observador situado (una expresión de Renato Rosaldo). Una cosa que no alcanzamos a comprender es esta obsesión por situarse como observador. Esta angustia de expresar en cada página quién es el que escribe y desde dónde escribe con una ansiedad como si se nos fueran a ver las vergüenzas nos parece excesiva. Resulta que así que el lector de un texto acaba sabiendo mucho más de la vida y andanzas del escritor de la monografía etnográfica (que no le interesan lo más mínimo) y nada de lo que realmente quiere saber, que son los azande, los nuer, los marroquíes o los japoneses. Está bien, quizás, decir de donde se viene pero esta obsesión parte de la premisa de que no se puede ser objetivo, no se puede decir verdad, sólo se puede decir lo que a nosotros nos parece, lo cual es casi incontrastable¹⁶⁴. Cuando en su obra, Geertz, explica por qué una mala monografía sobre los indios es una mala monografía, no dice que sea porque no diga la verdad sino porque el lector percibe que no hay un mismo registro de explicación e interpretación dentro del texto que está leyendo o, dicho de otro modo, que no es verosímil. Lo cual es absurdo. No importa, o en el fondo no debería importar, que yo sea buen o mal escritor sino si los masagetas se comen a sus padres una vez muertos o si tal tribu abandona a sus ancianos en el bosque. Esta autentica obsesión con el observador situado sólo se comprende cuando hemos renunciado a la verdad y hemos de decir quiénes somos para que hagamos públicos nuestros compromisos ideológicos por-

¹⁶⁴ Una de las cosas más importantes que se llevó la verdad cuando la desterramos de esta tierra fue el concepto de mentira. Si no hay verdad se nos puede mentir impunemente porque, ¿qué es verdad y qué mentira? ¿Qué es acierto y qué es error? Por esto todas estas teorías pseudofilosóficas han tenido que reconvertir la cuestión a la parte de moralina emocional: lo importante es no tener mala fe. (Véase por ejemplo el odio a la mala fe que tenía Sartre, porque era lo único que aún le resguardaba del error total o de convertir la vida común en una selva de engaños y mentiras).

que, como no creemos en la posibilidad de la verdad, tenemos al menos que mostrar para quién trabajamos. Es un parco favor la ciencia de la antropología. En este mismo sentido es muy revelador que Geertz no habla jamás de objetividad, sino de intersubjetividad. Intersubjetividad ésta que se logra mediante el lenguaje.

- El problema del lenguaje. Para Geertz un mundo cultural (una cultura, no usa, reveladoramente, nunca la palabra sociedad, y es revelador por su animadversión a la teoría británica y por su intención de hacerse un nombre nuevo y revolucionario –hay que matar al padre–) es un sistema de consenso simbólico. Desde esta perspectiva se entiende perfectamente que los seguidores de Foucault o los marxistas le hayan dicho que donde queda aquí la realidad del poder y la dominación si resulta que todo en una cultura es un consenso simbólico. En efecto, si es un consenso, algo que todos pueden descodificar, no se entiende los modos de presión de parte del poder para afectar a la vida de las personas. Sólo podría alterar la forma de significar de los signos pero esto, como es común, propio a un colectivo, es algo que quedaría incluso fuera de la acción de un agente externo como sería un poder impuesto. Todo lo cual es absurdo. Sin duda el poder puede imponer e impone desde representaciones hasta tareas y trabajos, desde prisión hasta una vida en villas de lujo. El problema es que no todas las culturas están tan bien engrasadas como Geertz cree.
- Las metáforas: Nos preguntamos ¿qué ganamos diciendo que el Estado tal o la vida en tal cultura es como un teatro o es un teatro? En el teatro la gente actúa, representa, hay una distancia entre lo que uno es y lo que hace en el teatro, que puede ser pura fantasía y no tener nada que ver conmigo sino a través de las ficciones del arte. ¿Qué tiene que ver el teatro y sus representaciones artísticas con el ir a cavar la tierra todos los días, bordar un mantel tras otro o desplumar un gallo? Si acaso, cuando Geertz describe la vida del Negara de Bali en el siglo XIX, podría hablar en términos de teatro del ceremonial de la corte, pero no de los balineses. Por mucho que nos

quiera hacer creer (y esto liga con el punto anterior de no ver conflicto en las sociedades) que todos participaban de tal especie de drogadicción simbólica pública destinada a dramatizar la vida ¿habrá alguien que se lo crea? Si esto fuera así, si uno estuviera tan preso de la dramática simbólica como quiere dar a entender Geertz, nunca habría habido conflictos en Bali, nunca rebeliones ni disgustos, ni a nivel personal ni a nivel general. La única posibilidad de conflicto estaría en que la dramatización que sostiene al mundo no se estuviera haciendo bien, por tanto la única posible forma de revolución social sería aquella destinada (como en el Japón Meiji) a lograr que la dramatización de lo mismo se hiciera según corresponde. En efecto, nadie ha vivido tan ajeno a la vida real con sus problemas (que el universo supraestructural de la ideología no puede obviar) como para vivir en esta especie de opiácea drogadicción por símbolos. Entendemos perfectamente la crítica que se le ha hecho a Geertz de que sus balineses, o cualquiera otros de sus explicados y estudiados, parecen zombis presos de un software informático mental que sería su cultura.

Lo interesante, en cambio, es llegar al nivel que Geertz no llega. Para Geertz comprender es descodificar el conjunto de símbolos que dan acceso a una cultura. A eso se reduce el comprender. En cambio la investigación antropológica ha sido, y es, algo muy distinto. Primero captamos a los otros: vemos lo que hacen, oímos lo que dicen, palpamos lo que tienen, olemos lo que cocinan, etc. En un segundo momento aprendemos su lengua. Y a partir de entonces podemos hacer una cosa fundamental que es preguntar. Preguntar y entender lo que nos explican. Además podemos hacer otra cosa fundamental que consiste en leer sus libros (en el caso de las culturas que los tienen). Esto, nos permite entrar en su mundo moral e intelectual de una manera profunda. Al preguntar por qué hacen tal o cual cosa, no sólo aprendemos cuál es el lugar simbólico de una conducta o un hecho cultural en su sistema, entendemos, lo cual es al menos igual de importante, para qué lo hacen en el mundo de la materialidad. Es decir por qué sacan agua de un pozo. Por qué los hombres se casan en determinadas sociedades donde hay mucha mortalidad masculina con varias mujeres,

etc. Esto es algo que nunca podríamos aprender si nos quedáramos en la descripción simbólica del matrimonio polígamo que propondría Geertz (en éste sentido hay que estar mucho más cercano a Marvin Harris o la funcionalismo de lo que Geertz está).

Y luego hay un tercer nivel de investigación aún más profundo y mucho más importante. Que es entrar en los sentimientos de la gente. Todo el mundo tiene hambre, por tanto necesita comer. Todo el mundo nace desvalido, por tanto, necesita cuidados. Todo el mundo nace sin ningún tipo de educación, por tanto, hay que educarle (desde a andar de forma bípeda a controlar los esfínteres del cuerpo). Todo el mundo siente miedo, amor, odio, deseo sexual, frío, calor, tiene esperanzas y deseos, frustraciones e ilusiones. Lo que tenemos que hacer es ver cómo una cultura da respuesta a todos esos desafíos humanos y si lo hace mejor o peor. Aquí podemos juzgar el mejor o peor por la salud de los individuos, tanto física como mental, que proporciona una cultura, al mismo tiempo que por el grado de desarrollo que consigue una sociedad. Nos explicamos. Si una sociedad no sabe curar una enfermedad, hacer un puente, un barco, recorrer más distancias de lo que les permiten sus pies en una jornada, ni hacer una casa que aguante a la intemperie, etc. está en una situación de manifiesta inferioridad respecto a otra que lo consiga. Si una sociedad es capaz de matar a gran parte de sus personas para lograr fines simbólicos es peor sociedad que la que no necesita matar a nadie para lograr esos mismos fines ideológicos. (Eidéticos nos gusta más).

Geertz no sólo no habla nunca de sociedades, sino que no reconoce el hecho más que evidente de la evolución social. A nuestro entender las sociedades de horda comparten entre sí muchos rasgos que no comparten con las sociedades estatales, las cuales comparten entre sí muchos otros rasgos que no comparten con las sociedades cazadoras recolectoras, etc. Esto, que ha sido un logro de la antropología positivista, evolucionista y comparativista de los dos últimos siglos –darse cuenta de que hay niveles de desarrollo de las sociedades, niveles de complejidad social, que hacen que las mismas o muy parecidas instituciones se den en el Japón feudal y la Europa medieval, o en la China imperial y el Imperio Romano– es completamente obviado por Geertz. Él simplemente estudiaría los consensos simbólicos de tal o cual socie-

dad y no podría comparar, porque no hay nada que comparar. Por eso mismo bajo la denominación de Islam como un consenso simbólico que hace que desde cierto punto de vista Indonesia y Marruecos sean la misma sociedad posiblemente Geertz esté llegando en *Observando el Islam* más lejos de donde su propia teoría le podría llevar. Comparando incomparables como él mismo dice.

- La cultura como texto que se lee. Esta es una metáfora insidiosa. No contento con reducir las sociedades a su cultura (lo cual tiene muchísimas implicaciones de todo tipo y que no permiten aclarar que lo que estudiamos los antropólogos e historiadores es el hecho humano en el tiempo) ahora nos dice que toda cultura es legible como un texto. Nosotros quisiéramos saber qué adelantamos desde esta posición para, por ejemplo, describir los usos en las minas americanas de España en el siglo XVII. Cuando vemos a miles de indios yendo a trabajar en las minas y morir en condiciones abyectas de la máxima esclavitud de hecho (al menos mientras se trabaja allí) ¿qué ganamos diciendo que eso es un texto? ¿Nos permite acaso comprender mejor lo que estamos viendo? Cuando vemos los sacrificios humanos aztecas o leemos la destrucción de la campiña británica por las fábricas del siglo XIX y el proceso de subproletarización de millones de personas ¿qué ganamos a la hora de entenderlo diciendo que son textos? ¿Cómo pueden ser textos tocar el violín, forjar una espada, degollar a un criminal o declarar una guerra? ¿Cómo pueden ser textos casarse o comprarse un reloj, arreglar un coche o pilotar un avión? ¿Qué tiene que ver esto con los textos? ¿Qué avanzamos o aclaramos? Nada de nada, lo sentimos mucho por Geertz y su maestro Ricoeur.

Decimos que es una metáfora insidiosa, porque permite ver las cosas de una manera totalmente artificial sin fijarse en los dramas humanos y sus peripecias vitales. Lo cual convierte a Geertz en un liberal de ultraderecha, del mismo modo que la metáfora del teatro también lo hacía. Si yo digo que degollar a mi hijo por los dioses es un texto, o que puede ser leído como un texto y que tallar un friso de madera es otro texto ¿qué gano con ello sino no entender nada, no poder acceder a la rabia, la

injusticia –la vida en última instancia– de una sociedad que ve degollar a sus primogénitos? El problema con Geertz, como con Wittgenstein, es que la vida no son textos, ni son lo que decimos de ella; todos los poetas desde Homero hasta Unamuno se han lamentado siempre de que la vida del corazón humano y la experiencia humana no la podemos volcar en palabras ni lenguaje. Que quedan siempre cosas fundamentalísimas que por más que intentemos decir no podemos expresar. No es lo mismo entender que alguien está enamorado que estarlo uno mismo. Pero no se trata, como decía Hume, de una diferencia de intensidad en la emoción, sino que la diferencia es cualitativa, una cosa es un acto de vida, es en lo que consiste la vida realmente (estar enamorado), lo que nos hace ser sujetos, personas y humanos, y lo otro es una simple reflexión que evoca recuerdos.

Entre que todo es simbólico, que los símbolos son legibles como textos y que los textos son interpretables, se dan reducciones y más reducciones, cada vez a esferas más pequeñas que nos confinan al poder del hermeneuta, nos dejan presos de sus gustos o aficiones, de su estupidez o genialidad; porque no es que no haya ya verdad a la que referir lo que vive la gente, es que no hay ni vida¹⁶⁵. Prácticamente lo que hace Geertz es traspasar a la cultura todos los poderes que esa Ilustración, que tanto detesta, le había conferido a la naturaleza humana, con una diferencia fundamental, uno está preso de su cultura, sólo puede oír las voces de los que hablan su mismo idioma. El uso, en cambio, de la naturaleza humana era universal, todos éramos hombres y por tanto susceptibles de comprendernos. La hermenéutica cultural nos encierra por contra en nuestras “culturas en conflicto”.

Hay otro hecho sorprendente en la obra de Clifford Geertz y de muchos antropólogos actuales, se trata de su alucinada constatación de que no podemos entrar en el cerebro de un balinés o un guineano. Es verdad, no podemos, gracias a Dios. No podemos violar la intimidad mental de nadie¹⁶⁶. Pero ¿eso quiere decir que no po-

¹⁶⁵ Sólo hay hechos de lenguaje, por eso James Clifford puede decir que su trabajo como antropólogo consiste en leer las monografías de los colegas.

¹⁶⁶ Al menos por el momento.

demos comprenderlos y que vivimos en mundos estancos presos de nuestro software cultural? ¡No!, del mismo modo que no podemos entrar en el cerebro de nuestro vecino y nadie nos dice por ello que no podemos entendernos por las intraspasables barreras culturales.

Lo que hay que entender –y sin esto no sólo no se comprende nada, sino que la investigación antropológica no tiene ningún sentido (por tanto el trabajo del profesor Geertz carecería de valor)– es, como decía Empédocles¹⁶⁷ que los dioses no han revelado al hombre todo de golpe. Que se trata de una investigación en el que uno va comprendiendo poco a poco más esferas de lo que hacen los otros, y se comprenden las cosas porque se refieren a acciones, actitudes y vivencias que uno ha tenido al menos en parte. Si no, si eso no se da, no se comprende nada. Ése es el problema entre el creyente y el ateo, por ejemplo, que no pueden explicarse más que racionalmente, sin experiencia (descodificando esos símbolos lingüísticos de los que habla Geertz), lo que creen o sienten. Se puede explicar, pero no se puede comprender. Se comprende cuando lo que nos dicen nos refiere a nuestra experiencia, a lo que nosotros sabemos, si no sólo se entiende.

En la comprensión humana hay dos niveles, uno puramente racional, se entiende una definición, se “ve”, y otro mucho más importante, que implica las referencias a la vida del que escucha y comprende. Es algo así como tratar de explicarle cómo se ve el amarillo a un ciego. La comunicación humana ha sobrepasado desde siempre todas las barreras del lenguaje y las costumbres para llegar a comprensiones, y la historia de los encuentros de los pueblos y, en general, de las gentes es la historia de hacer comprensibles los unos a los otros lo que uno dice, lo que uno ve, lo que uno vive. Sin duda hay mil maneras de plantear la vida, pero esas mil maneras son, al menos en algo, parecidas. Si nosotros no supiéramos qué es el miedo no podríamos entender los sacrificios aztecas a los dioses. ¿Por qué lo sabemos?, porque sabemos lo que es el terror e imaginamos lo que es la angustia de estar viendo la propia civilización desaparecer, posiblemente por la falta de agua, comprendemos lo

¹⁶⁷ Y que repite Aristóteles.

que es el ritual de sacrificio del prisionero azteca, aunque nosotros no lo hayamos tenido que practicar nunca. Indudablemente comprendemos, porque sentimos el miedo, pero no es un hecho de nuestra vida (como en el ejemplo que poníamos antes de David Hume y el enamoramiento), porque nosotros nunca hemos matado a un prisionero azteca en el altar de un dios caníbal.

De todos modos el error es parte de la búsqueda de la verdad casi tanto como el acierto. Es decir: nosotros podemos representarnos una mala idea de lo que era el sacrificio azteca o de lo que es la boda entre los balineses. Lo decimos, lo expresamos y hay automáticamente una crítica pública a lo que decimos, que no es ningún sistema occidental de valoración de papers, ni ningún linchamiento mediático a quien habla, sino que alguien que conoce cómo es aquello nos dice no, mira, esto es así, y no asá, estas ideas están presentes y éstas no, se hace por esto y no por lo otro, etc. Como Geertz prescinde de la verdad no puede introducir el error como una vía a la verdad, por la corrección del mismo, sino que debemos posicionarnos, decir una y mil veces quiénes somos y qué hacemos para que nuestros errores pasen como limitaciones constitutivas de nuestra cultura a la comprensión de otras culturas. Todo esto, además de ser una majadería, no sólo no nos permite avanzar en el conocimiento, sino que nos hace retroceder y oscurece mucho más lo que es el proceso de acercamiento paulatino y comprensión de otras personas.

Ahora, además, haremos una revelación trascendental cuya importancia intelectual asombra: no sólo no comprendemos la cultura haiwainana del siglo XVIII que mató a James Cook, es que tampoco comprendemos a las personas más cercanas a nosotros¹⁶⁸. Pues claro que hay malentendidos, que hay cosas que no se explican y no se entienden, pero que si se pueden explicar y entender se tiene que hacer desde lo común humano. Si no tuviéramos formas de imaginación comunes que nos permitieran imaginar de lo que nos hablan, los rituales de otras culturas serían simplemente lo no pensable para nosotros. A determinadas personas, tomadas individualmente podemos no entenderlas, en cambio, las culturas, son todas entendibles.

¹⁶⁸ Recordemos la distinción que hemos hecho entre entender y comprender.

Y lo son, porque están basadas en los sentimientos y necesidades generales humanas y en las formas en que la razón ha tratado de encauzar esos sentimientos comunes; a veces inteligentemente a veces muy torpemente. Hay culturas que han conseguido dar salida a la olla en ebullición de sentimientos que son los seres humanos, llenos de deseos, pasiones etc., de forma pacífica y ordenada y otras que no, que lo han hecho de forma salvaje o anárquica. Pero como las necesidades humanas son siempre las mismas y todos llevamos en nosotros los mismos sentimientos y la potencialidad de desarrollarlos, los buenos y los malos, nos son perfectamente comprensibles las disputas entre las favoritas y mujeres de los emperadores chinos a lo largo de la historia –matándose unas a otras y a sus hijos– aunque nosotros no practiquemos la poligamia.

Una persona no es buena por no conocer el mal, sino por dominarlo, controlarlo, encauzarlo y eliminarlo de sus acciones y de sus pensamientos, de forma que los sentimientos de los que se nutre el mal como son los celos, la envidia, el odio o la agresividad, no lleguen nunca a convertirse en acciones y, en la menor medida posible, en palabras o pensamientos. De hecho cuando encontramos a alguien que en su pureza o ingenuidad no conoce los celos, la ira, el odio o el resentimiento lo que decimos es que es un ángel. Es decir, no es humano. Puesto que la naturaleza humana está hecha precisamente de todos esos malos sentimientos (además de los buenos, claro está), que la razón y el sentido, moldean, anulan, subliman o potencian.

Desde éste punto de vista no sólo se puede hablar de bien y mal sino de malas culturas y buenas culturas o lo que es lo mismo, de culturas superiores e inferiores. Por ejemplo: la cultura occidental actual está entre las más inferiores en lo que a nivel de salud mental de sus individuos se refiere. Es una pésima cultura, sólo comparable a la enloquecida paranoia asesina de los aztecas o los mongoles, que, aunque consigo mismos no eran especialmente crueles, lo eran con todos los demás. La cultura islámica de Al-Ándalus, con todos sus peros, era posiblemente en este campo infinitamente mejor que la actual cultura occidental. Del mismo modo que lo era la cultura occidental del siglo XVIII. La cultura norteamericana del siglo XIX con sus esclavos en el sur, sus obreros en el norte, sus guerras continuas, su falta de regula-

ción de la vida económica que permitió el auge de los “barones piratas” –grandes especuladores que llevaron la miseria a todo un continente–, etc., era mucho peor que la cultura tradicional japonesa donde cada señor feudal tenía que preocuparse por el bienestar de sus vasallos. Desde este punto de vista es muy fácil, pese a lo que se dice y piensa, hacer una historia moral de la humanidad.

Es Clifford Geertz o el relativismo antropológico quien tiene que demostrar que no podemos entender a los demás, porque la historia de la humanidad está permanente llena de hechos en sentido contrario. No es una mala comprensión del otro la que enfrentaba a cristianos y musulmanes en la Edad Media o en la actualidad, tenemos más que de sobra la capacidad de entender su cultura, como ellos la nuestra, lo que los enfrentaba y enfrenta era un conflicto de poder e intereses, identidad y política, que es en última instancia lo que siempre enfrenta a los hombres.

No queremos decir con esto que la ignorancia o los malentendidos no sean fuente de conflictos, claro que sí, pero la ignorancia se solventa, por ejemplo leyendo a antropólogos que nos expliquen lo que hacen otros pueblos. Un antropólogo no es alguien que tenga competencias especiales, sino el tiempo libre y pagado para investigar un caso, y los malentendidos se corrigen, en cambio el enfrentamiento puede continuar. No hay un problema de traducción cultural entre palestinos e israelíes. Lo que hay es que ambos quieren Jerusalén, que ambos quieren el poco agua que hay, que ambos quieren un Estado más potente que el otro¹⁶⁹, que todos quieren el nivel de vida de los israelíes y el aprecio y reconocimiento internacional que éstos tienen, etc. Y entrando en lo pequeño que los palestinos no soportan los asentamientos israelíes en su territorio y los israelíes quieren quedarse con lo que es la tierra que compone el Estado de Israel, es decir: política, intereses, hechos. No interpretaciones, símbolos y malentendidos culturales, reducir el conflicto a la ignorancia es la mejor forma de enmascararlo y una forma de infantilismo político e intelectual absurdo. Desgraciadamente muy practicada hoy en día.

No deja de ser curioso, nosotros diríamos curiosísimo incluso, que alguien

¹⁶⁹ O, en el caso de los palestinos, al menos un Estado.

como Geertz, no trate sobre el problema del relativismo cultural. Al menos no como debería tratarse la cuestión: con argumentos, contraargumentos y demás, de hecho sólo lo trata un poco más así, académica o filosóficamente, en “*Anti-antirrelativismo*” y le da un enfoque claramente político. El caso es que podemos estar de acuerdo en que no existe el hombre como tal en abstracto, sino los rusos, españoles o tailandeses y además que no cualquier ruso o italiano o japonés, sino el de un determinado momento histórico. Esto es algo que ni el más acérrimo defensor del idealismo puro podría negar. Y no lo haría Platón, pero el ruso el español y el balinés, incluso el azteca, son humanos. La clave está en no reducir ni un átomo la complejidad cultural y humana al decir que todos somos iguales, seres humanos y potencialmente iguales en dignidad. Como dijimos si reconocemos que hay diferencias culturales al mismo tiempo estamos implícitamente reconociendo que hay seres humanos, que hay humanidad común, y por tanto que hay naturaleza humana. En qué consistan estas cosas ya lo podremos discutir pero no hablamos de ritos de paso entre las bacterias o estilos en el vestir entre los perros, simplemente porque no los hay, no son humanos.

Resumiendo: después de todo ¿qué es lo que aporta Clifford Geertz a la antropología?

1) Su concepción de la descripción densa, lo cual no tiene más importancia ni hay sido seguido por nadie.

2) Su obsesión por los usos del lenguaje. Que nos demos cuenta de que al escribir construimos *ficta* y que quizás forzamos las cosas para darle una imagen y una presentación que no son totalmente reales. Puesto que la vida siempre es más compleja y difusa y nosotros la reducimos para explicarla y que quede bien. (Toda teoría en el fondo trata de simplificar la explicación de los fenómenos porque el material empírico es casi infinito, inabarcable).

3) Que los hechos sociales se leen como textos. Esto, en nuestra opinión, no va a ningún sitio. Por mucho que digamos que entonces hay que atender a su gramática y descodificarlos aprendiendo ese idioma y que por tanto hay un lector (que es el etnógrafo) esto a nosotros no nos esclarece nada.

4) Que la conducta es simbólica. Esto nos parece lo principal de Geertz. La conducta es mucho más simbólica y continuamente va enviando muchos más mensajes a unos y a otros de lo que hasta ahora hemos reconocido. Muchas cosas que normalmente no le hemos prestado atención en su capacidad simbólica, la ropa, el baile etc., expresan y dicen mucho de la cultura y la gente. Hay muchos implícitos en la conducta de las personas y hay que conocer qué acción humana ponen en marcha los símbolos y qué significan esos símbolos (un baile erotizante por ejemplo).

5) Que los significados son públicos, no privados. Por tanto está abiertos y sujetos a un vaivén público de símbolos decodificables, por lo menos para los nativos de una cultura (son los balineses los que se excitan con las peleas de gallos balinesas). A través de la descripción densa el antropólogo va entrando en esta gramática de símbolos y signos y la descodifica comprendiendo el sentido. Aunque a nuestro parecer comete el error de pensar que revelar la gramática de los símbolos (que serían sistemas, sistemas de símbolos que llamamos culturas –nosotros no tenemos claro que las culturas estén tan bien integradas en todos sus símbolos como el lenguaje–) es entender una cultura. Y se deja de lado la semántica. De hecho ni le interesa. Parece preocuparle más las relaciones entre las cosas que las cosas mismas (entendiendo que hablamos de hechos culturales). Entiende que lo público tiene un enorme papel porque las acciones, pensamientos y actuaciones de las personas están limitadas a un espectro de actuaciones que les viene dado por su cultura. Las máscaras que pueden ponerse son limitadas. Los recursos que tienen para pensar son los de su cultura, y los puede reelaborar pero de ahí no se sale.

6) La comparación etnográfica no revela cándidos universales sino que clarifica los términos privilegiados por una cultura u otra para organizar la experiencia humana. Esto también puede ser recogido y ser valioso a nuestro entender.

7) Pensar que una cultura es un consenso. Es un tema fundamental que se plantea en *Available Light: ¿qué es una cultura si no es un consenso?* Es fundamental para saber hasta dónde podemos forzar nuestra cultura y por qué la intrusión de prácticas fragmentadas de otras culturas en Occidente, por ejemplo, nos ha llevado al caos y la angustia de hoy en día. Porque tal o cual práctica estaban creadas en

conjuntos más o menos armónicos (curiosamente estos conjuntos parecen ser menos armónicos cuanto más desarrollada está una sociedad; es más armónica la sociedad samoana que la de Sumer, y esta es a su vez más armónica que la de la Europa moderna. El problema es, como siempre, tratar de hacer toda una explicación del ser humano o las culturas desde un único rasgo como por ejemplo la libertad, que hacemos en occidente diosa de todo lo demás. Digamos que en occidente mantendríamos el consenso de que la libertad es lo esencial, cuando lo cierto es que hay muchas formas de entender la libertad, y esgrimiendo a esta se puede estar atentando contra la fidelidad, la ingenuidad (en el buen sentido), la independencia de un país o la integridad física. El reto es no simplificar los análisis ni divinizar una noción. Para saber qué es lo propio de los humanos o sobre qué construir nuestra cultura no podemos hacerlo sólo sobre la libertad, o sobre la obediencia, o sobre la pureza, o el peligro, o el miedo o el amor, o la ira o los celos o el afán de lucro o el deseo de superación o la religión. Lo ideal es pensar una sociedad con todos esos principios y muchos más, que construyan un edificio sensato que dé sentido a las personas que viven en él. Porque los samoanos o los reyes balineses que se inmolaban, como cualquier otra persona, lo que temen y contra lo que se enfrentan y para lo que existe la cultura como algo más que la regulación de las funciones biológicas básicas, es para dar sentido a la vida, la muerte y el resto de la experiencia humana. Por tanto conseguir consensos sobre cómo queremos vivir y qué queremos creer es fundamental. Pero, a nadie se le escapa que en el mundo de hoy estos consensos son de lo más difícil de admitir. Por eso números intelectuales, entre ellos Geertz, lo que se están planteando es si podemos vivir en sociedades y crear culturas que fallan en esta premisa básica, es decir: que no son consensos de nada o casi nada.

Desde la famosa obra de Adorno *Minima moralia*, se está pensando con insistencia esta cuestión, a saber: qué grado de alteridad, de no consenso, podemos admitir y aún así seguir siendo una sociedad o una nación. O dicho de otro modo, qué hacemos con las personas que le niegan las transfusiones de sangre a sus hijos por motivos religiosos, que creen que el dinero o el sexo son lo único importante en la vida, que desprecian la creencia en la religión de millones de seres humanos, que

consideran que el asesinato de inocentes está justificado o que el aborto es legal y legítimo. En estas controvertidas cuestiones se ve lo difícil que es hoy en día establecer acuerdos, ni que sean de mínimos, sobre estas cuestiones, porque lejos de ser cuestiones menores son de lo más importante para la vida individual y en común. Bien es verdad que se tiende a exagerar la novedad de esta situación con la que las polis griegas ya tuvieron que enfrentarse y que llenan páginas y páginas de todos los filósofos desde entonces hasta hoy. Pero viniendo de una época de naciones cerradas, definidas como esencialismo históricos, al modelo del siglo XIX, estamos poco preparados para volver a pensar tal alteridad. La Edad Media estuvo en ese sentido mucho más abierta y discutió mucho más estas cuestiones que la filosofía euroamericana del siglo XIX.

Otras ideas de Geertz, quizás menores pero no carentes de todo interés son, por ejemplo:

Su concepción de que la antropología es un género literario a medio camino entre otros géneros, tipo *collages* y que en eso radica su fuerza y su atractivo, véase “*Géneros confusos*”, en *El nacimiento de la antropología posmoderna* que es el texto clave donde tematiza ésta idea.

Como nos explica en *Tras los hechos*: hacer etnografía es buscar hechos, construirlos, tratar de explicarlos sabiendo que sólo tenemos para ellos remiendos mentales y tenemos que aceptar que son explicaciones débiles, provisionales, y que pueden cambiar para cualquier otro que lo describa. Pero estos hechos, en sentido débil, han de ser interpretados y no sólo interpretados sino presentados a un determinado público de modo que éste de su aceptación. De ahí, como señalábamos, la importancia de las retóricas en la antropología en particular y en la ciencia en general.

Junto a esta concepción se esconde la idea de que la antropología es esencialmente algo no científico (en el sentido de exacto, de acabado) y que no puede explicar demasiado. Cuando explica mucho es sospechosa, por eso sospechaba Geertz del estructuralismo, ya sea de Lévi-Strauss o Sahlins, o de la sociobiología de Wilson. Evidentemente, si los hechos están contruidos por nuestras interpretaciones de los mismos y a su vez sólo son comprensibles entre las limitaciones de nuestra pequeña

duración temporal y si nuestros sistemas de conocimiento no son demasiado fiables porque están demasiado mediados por nuestra falible condición humana, la verdad como tal es algo que está más allá de nuestras posibilidades. Y la pretensión de la ciencia de ser un discurso sobre la verdad de los otros, máxime cuando además implica las complejidades de la traducción cultural, es una quimera.

Por esto mismo, porque lo que tenemos son interpretaciones más o menos creíbles o fiables que hacemos cada uno, según nuestra cultura, según nuestra época, de aquello que otros pensaron y vivieron, todo lugar de dogmatismo moral no tiene ningún sentido. O mejor dicho, puede tener un sentido social, temporal, político o pragmático, aquello que a cada sociedad le venga bien, pero no un sentido transtemporal o definitivo pues la condición humana es epocal, histórica, cultural, es la encarnación de una determinada cultura con todos sus prejuicios, errores, cosas que desconoce o cosas que cree saber. Por eso, en este mundo nuestro tan cambiante, no hay agarraderas a las que asirnos, no hay metadisursos sobre los valores, la verdad o la ciencia, como no los hay sobre el derecho o la religión, sólo hay los discursos mismos, necesarios pero forzosamente locales, limitados. Es básicamente una postura antifilosófica, aunque muchas veces caiga en contradicciones sin reparar en ellas.

Para Geertz si hay algo natural en el ser humano es el hecho de tener culturas, de ser seres culturales. No seres con culturas, no hay humanos que tiene culturas, hay seres culturales que llamamos humanos. Por eso ha podido decir que el mismo sentido común o cualquier otra cosa que los filósofos o las personas normales pudieran aducir que traspasara los límites de una determinada cultura son simplemente culturales. Así Geertz habla del sentido común como un artefacto cultural o de la religión o de cualquier otra cosa. Como dejando al dominio de una cultura, sin reglas ancladas en lo humano, sino con una simple gramática "*lingüístico modo*" el dominio de la mente, podemos hablar de una humanidad común es algo que desconocemos, pero Geertz no se inquieta por ello. Legítimamente podría decir que él nunca ha hablado de una humanidad común, a pesar de que no hacerlo genera inmensos problemas.

De hecho los acercamientos que tenemos para lidiar con un mundo que cambia

de manera más deprisa que nuestras herramientas para enfrentarnos a él no son muy satisfactorios. Geertz afirma que “ya no es posible, ni siquiera para el antropólogo más metódico, fijar la vista en la forma y la coherencia, volver a contar este tipo de historias. Las partes son pedazos, el todo es un ensamble, y las grandes categorías de la etnografía comparativa parecen toscas y deformadas”. Por eso, porque ya no hay Estados-nación, derecho internacional, religiones universales, consensos sobre la historia o legítimos intereses, es por lo que el mundo avanza sin rumbo cada vez más deprisa hacia nadie sabe dónde. En este ecosistema, el antropólogo que crea que puede aplicar lo que aprendimos de nuestros maestros, cuando el clima era otro y hasta el sol parecía lucir más, a nuestros contemporáneos, es un ingenuo petulante o no se ha enterado de que el mundo ha cambiado. Como Geertz dice en la página 140 de *Tras los hechos*: “La sensación de que el cambio es liberador y de que sus consecuencia insoportables” y “que la gente común por fin ha entrado en la historia” es ineludible. Y si eso se puede aplicar al Islam, mucho más habrá que aplicarlo a Occidente. No tenemos categorías para una época de tantos cambios como la que estamos viviendo, refugiarnos en las antiguas no sirve ni servirá de nada.

4. SOBRE LA DIFICULTAD DE LEER A GEERTZ:

Una de las primeras cosas que hemos de advertir al acercarnos al estudio científico de Geertz es el carácter propio de su trabajo. Las dos características esenciales más llamativas de este trabajo, o las que más dificultades presentan para poder hacer un estudio sistemático son: Primero la gran dispersión de la obra, no sólo física (como dijimos Geertz es un gran maestro escribiendo artículos y muchas de sus mayores contribuciones a la disciplina no son sino eso, artículos) sino que además a esta dificultad se le suma un regusto literario que hace difícil extraer las ideas que trabaja desde el nivel de los índices de un libro hasta el nivel de una afirmación concreta. El gusto por lo literario está enormemente presente en su obra. En los títulos, los nombres de los capítulos, las metáforas que utiliza, la literatura que trabaja, etc. Es el gusto por el matiz, por la idea, no lógica y unívocamente expresada sino mati-

zada mil veces y revisada y re-revisada, la caricatura, la sátira, la comparación sorprendente (pertinente o no) la adjetivación profusa (casi a cada sustantivo corresponde un adjetivo) el estilo llano y sencillo, más próximo a un Hemingway que a un James Joyce, son todo ellos recursos presentes continuamente en su trabajo. Esto, lógicamente, dificulta el análisis de lo que Geertz nos quiere decir, entre otras cosas porque aunque no sea un hombre contradictorio sí que es el típico hombre del matiz. Casi siempre, salvo en algunas ideas básicas en las que deja muy clara su postura, estamos convencidos de que en una discusión con Geertz, siempre éste podría replicar que no era exactamente esto o aquello lo que el quería decir, lo cual es algo desesperante, pero también mucho más entretenido.

Es un avance que la filosofía o las ciencias puedan tener en cuenta el matiz y el punto de vista a la hora de argumentar. Si las cosas no son nunca blancas o negras, lo son mucho menos si cabe en la antropología. Es decir, la labor de la antropología no es enjuiciar, esa es quizás la del filósofo moral o el teólogo, sino que es la de dar cuenta de los por qué de otras gentes, independientemente de lo que le parezca estos porqués al antropólogo. Y normalmente se le acaba cogiendo cariño a las otras razones de la gente “extraña” entre la que un antropólogo vive gran parte de su vida (suponemos que es inevitable). Aunque esto mismo ahonde en la idea, de que hay transmisión de información y de conocimiento con otra gente y que pensar las culturas como mónadas cerradas es de lo más absurdo. En cualquier caso, leer a Geertz, desde cierto punto de vista, es una actividad refrescante, precisamente por esta falta, aparente a veces, de dogmatismo, este gusto por el detalle y su alta capacidad literaria. En cualquier caso todos los grandes nombres de la antropología son también grandes escritores, pero Geertz tiene una ventaja añadida: fuera de sus monografías sobre Marruecos o Bali, el lenguaje técnico que utiliza es mínimo. Cualquiera puede leer *Observando el Islam, Tras los hechos o Los usos de la diversidad*. Nada que ver por tanto con los complejos sistemas lógicos y terminológicos de Lévi-Strauss, por ejemplo.

De todos modos también conviene advertir que cada libro tiene a su vez su técnica literaria distinta y está compuesto de distinto modo. Desde “una breve histo-

ria de casi todo” que son sus *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos (Available Light)*, hasta el estilo más clásico utilizado en *Negara*, hay muchos puntos intermedios. Algunos capítulos de *El antropólogo como autor* casi parecen crónicas de periodista, en cambio en *Observando el Islam* está muy cerca del novelista, no sin cierta calidad, todo hay que decirlo.

Es difícil decir que Clifford Geertz se haya dedicado a la naturaleza humana, y su estudio, cuando no ha hablado nada más que de sistemas culturales. No ha hablado de la rabia, la ira, las necesidades biológicas humanas, el amor, la esperanza, el dolor, el miedo, la ansiedad, la enfermedad, etc. Así, lo único que hacemos son guías de viajes. Sin duda esto es una falta en un antropólogo, al menos a nuestro entender. Estos estudiosos no deberían limitarse a describir, sino que estaría bien que en algún momento, y entendiendo que quizás sean saltos epistemológicos fuertes, hay que proponer, que sintetizar, que arriesgarse a decir algo sobre lo común. Pero de ello la posmodernidad y en general la antropología de el último tercio del siglo XX sabe muy poco.

Un leitmotiv que acabará teniendo gran importancia en la posmodernidad, y que marca en buena medida el ethos de toda esta corriente de antropología es lo que dice Geertz en *Tras los hechos*: la ciudad “ahora no estaba siendo recompuesta, estaba siendo re-imaginada” (p.89). Y lo mismo que se dice de la ciudad se dice de los países, las naciones, las culturas o cualquier otra cosa que se considerara anteriormente clara y no problemática (por ejemplo, Foucault lo dice del ser humano). Es este estado de inseguridad, angustia o felicidad ante la anomia que la posmodernidad no sólo se ha limitado a describir, sino que ha disfrutado creando el que reina hoy día.

La clave aquí está en la palabra imaginar. Para los posmodernos, como para la antropología interpretativa o hermenéutica, lo que hace el ser humano es imaginar, vivir en aquellas redes de significados de las que hablaba Weber en las que los hombres están atrapados. Por eso la imaginación y la descripción de la imaginación son tan importantes para estos antropólogos, así por ejemplo se dice en la página 142 de *Tras los hechos*: “Imagina”. Aunque teniendo en cuenta cuál ha sido la tradición de estudios occidentales es difícil comprender cómo pueden entrar estas afir-

maciones en un libro de “ciencia social”; al menos que dejemos todo a la pura descripción del ser humano, donde efectivamente se imagina también.

Drama y decoración y otras palabras semejantes que usa con el fin de explicar todo este asunto, 187 (*Negara*). Hasta aquí la descripción del mundo de los sueños que hace la antropología hermenéutica moderna.

Su forma de escribir también es curiosa, como hemos visto muchas veces a lo largo de este trabajo, mete en la misma argumentación, globos, ingenieros aeroespaciales, cucharas de madera y carreras de bólidos y se queda tan ancho. Da la sensación de que ha oído campanas de la posmodernidad filosófica pero que no la leído a fondo, o no ha acabado de entender de qué se habla.

Él dice que la forma de escribir antropología es el ensayo, y no el tratado o la monografía (incluso sus etnografías son más bien ensayos). De hecho como etnógrafo no es que sea un autor muy destacado. De todos modos para ver hasta dónde es capaz de llegar Geertz en su manera de escribir merece la pena leer su famoso artículo géneros confusos. Aquí, el lenguaje de Geertz no tiene desperdicios, (es el artículo para el seminario de Santa Fe, recordémoslo) dice cosas como: “Describir la conducta humana según la analogía del jugador y el oponente, o del actor y la audiencia, parece, a pesar de sus trampas, más natural que describirla en términos del escritor y el lector. *Prima facie*, la sugerencia de que las actividades de los espías, amantes, doctores, brujos o pacientes mentales son movidas o performances es seguramente mucho más plausible que la idea de que son frases”.

O en su obra *Negara*, escribe cosas de esta guisa:

“Como el borde manchado de hollín de una gigantesca pava” p. 36 de *Negara*.

Sería prolijo exponer los casos en las que las metáforas de Geertz resultan sorprendentes pero si el lector quiere hacerse una idea puede acudir a la p. 186 y ss. de *Negara*, donde encontrará supermetáforas que plagan el texto. Texto en el que, curiosamente, está explicando con la metáfora del teatro aquello que según él muchas veces no se puede explicar: el sentido y significado de las concepciones balinesas sobre la realeza, el centro divino ejemplar, dentro y fuera de los límites del alma y cosas por el estilo.

5. REFLEXIONES SOBRE LA CULTURA Y LOS ESTADOS POSMODERNOS

Lo que hay que entender es que no sólo hay culturas, ni todo en las culturas es público ni todos los usos y costumbres, hechos y pensamientos que se dan en una cultura son públicos, como cree Geertz (p. 121 de *Observando el Islam*). No, hay mucho de abierto en las culturas, cosas que las culturas no han codificado y hay también falta de cultura en ciertas culturas, o sociedades. Lugares que no se han reflexionado, problemas a los que no se ha dado solución, o espacios de simple libertad individual, porque nunca el ser humano ha estado tan preso en todo su ser de su cultura como ahora, por tanto en todas las anteriores había más libertad en este sentido, aunque hoy nos cueste mucho apreciarla y reconstruirla¹⁷⁰. No todos los campesinos del Languedoc en el siglo XIV pensaban igual ni su conservadurismo era tan grande desde cierto punto de vista. Las culturas hasta los Estados tiránicos de las democracias modernas no han tenido tal poder de configurar a los seres humanos. O mejor dicho, lo tuvieron quizás en las sociedades mínimas, en horda, como los yanomami o los que estudiaba Pierre Clastres en Paraguay, pero no en las sociedades estatales antiguas y modernas hasta llegar a la edad contemporánea. Eso no quiere decir que cuando se tenían que hacer públicos ciertos procedimientos no hubiera que contestar de forma como se esperaba o que haya cosas sobre las que no se dejara ninguna libertad y cosas sobre las que verdaderamente las sociedades anteriores fueron extraordinariamente homogéneas y conservadoras (ej. de control sobre la gente la Inquisición, los procesos por impiedad a los filósofos griegos, el conservadurismo del culto de los muertos, etc.).

En efecto las culturas comparten en el fondo lo fundamental, son todas tan distintas que sólo podemos describirlas y además encerrados en nuestras categorías.

¹⁷⁰ Reconocemos que esto es una intuición que se basa en lecturas y en la creencia de que hoy la publicidad, los medios de comunicación, la propaganda democrática y los partidos políticos, junto con la ciencia y lo políticamente correcto dominan nuestras almas de una manera casi dictatorial. Pero eso no reduce el riesgo de que ésta sea una afirmación maximalista que hay que probar. Tomémosla por ello prudencialmente. Creo que las culturas y los Estados anteriores no tenían la capacidad de control físico y de pensamiento que tienen hoy en la sociedad de la “información” los Estados y las corporaciones modernas pero sin duda habrá que estudiar caso por caso.

No, sobre esto hay que mediar y esa mediación, mal vista, oscuramente intuida y sobre todo extremadamente mal resuelta a nivel teórico desde la antropología hermenéutica es un problema importante y legítimo que acucia a Geertz. No quiere resolverlo como Marvin Harris o la sociobiología reduciéndolo (al materialismo cultural, a la sociobiología de un Wilson o al determinismo ecológico, a pesar de que *Agricultural involution* y *Pedlers and princes* podrían parecer que iban a ir por ahí). Él no acaba nunca de resolver esta cuestión y lo sabe y se da cuenta y por eso sus libros siempre son una vuelta a estos temas. Cómo conocer al otro, cómo hacerlo sin contaminarlo por nuestro punto de vista, sin encasillarlos en etiquetas que han demostrado no ser del todo útiles como salvajes o civilizados y cómo hacerlo en un mundo tan tremendamente cambiante. El no querer recudir este problema ni a su parte material, ni psicológica ni social, es algo que honra a Geertz, pero claro reducirlo a la descodificación de las reglas culturales de un grupo no parece mejor. Aunque Geertz trate de abrir el espectro de lo que es cultural e interpretable a todo. Pero esto en vez de resolver el problema lo deja como está pues una categoría que sirve para todo, una explicación única para el vuelo de los pájaros pintados en una bata china y para el cultivo de arroz en los arrozales de Java no tiene sentido. Aunque haya a quien no le guste, nosotros pensamos precisamente que la solución para resolver estas cuestiones o para mejor estudiarlas es trabajar en todas las tradiciones antropológicas al mismo tiempo. Es decir: el estudio psicológico de las actitudes de la gente en una cultura puede ser muy interesante, al mismo tiempo el estudio histórico para saber qué ha pasado y cómo las cosas han llegado a ser lo que son. Así mismo el estudio ecológico-económico, de corte materialista y con un cierto sentido a la ecología cultural de un Steward, o una sociología de la dinámica de las masas humanas (que es fundamental), pueden ser complementarios y no antagónicos si sabemos delimitar bien los campos de unas estrategias y otras. No hay que desechar la posible entente de saberes que nos permitan un conocimiento mucho mayor de una sociedad estudiada. Hasta ahora el sueño de una teoría unificada que lo explique todo sólo ha sido eso, un sueño, tanto en física como en cualquier otra ciencia. Y posiblemente lo sea porque la realidad no puede verse desde un único prisma o punto

de vista. Cuando en las ciencias humanas una teoría ha pretendido explicarlo todo, por ejemplo el psicoanálisis, la sociobiología o el marxismo, ha cometido tantos excesos que ha sido vista como una dictadura intelectual. La clave está precisamente en analizar los análisis y complementarlos. No podemos quedarnos con la visión de Japón que da Mishima, pero leer a Mishima nos dice muchas cosas de Japón y aprendemos mucho leyéndolo.

Geertz cree que “cultura es la urdimbre de significaciones atendiendo a las cuales los seres humanos interpretan su experiencia y orientan su acción”; mientras que la estructura social “es la forma que toma esa acción, la red existente de relaciones humanas” (p. 133 de la I. C.). Cuando estas redes de significación fallan lo que nos encontramos es la angustia que sobrecoge a los presentes ante el cadáver de un niño no tratado ritualmente (p.134). Y este deshacerse de las viejas culturas está basado en parte en que “cuando cada hombre puede ganarse la vida independiente de sus vecinos –como chofer, comerciante, empleado u obrero– su sentido de la importancia de la comunidad vecinal naturalmente disminuye” (p. 136). Todo lo cual lleva a que hasta en las comunidades más rurales del sureste asiático “las gentes ya no están de acuerdo sobre nada; una persona dice una cosa y otra nos dice otra” (p. 145). Lo que se da hoy es que “la gente se ve obligada a vivir en una intimidad que quisiera evitar” (p.151) ya que “... somos diferentes clases de personas que por fuerza deben vivir juntas a pesar de nuestros serios desacuerdos tocante a los valores), lo cual determina ese profundo malestar...” (p. 151). La vieja cultura ya no genera comunidad y vida por sí misma, ahora “para justificarse, la autoridad exige algo más que prácticas cortesanas, exige “razones”, es decir doctrina” (p.164). Y todo esto que está pasando conlleva el riesgo de que “los hechos se desarrollen demasiado rápidamente para que los balineses consigan conservar su herencia cultural...” (p. 161). (Aquí el ejemplo es balinés pero puede valer para cualquier cultura). De hecho la sensación de que “el conflicto normal que entraña una pugna electoral por obtener un cargo se ve acentuado por la idea de que absolutamente todo está en juego: la idea expresada en “si ganamos el país es nuestro”” (p. 150) no se da sólo en Indonesia sino en todo el mundo.

La tensión entre sentimientos primordiales (los nacionalistas de alguna forma) y política civil, donde para entrar en los segundos hay que librarse de los primeros porque territorio, etnia, grupo religioso, países y fronteras políticas nunca coinciden, aumenta hasta el malestar. La pedagogía civil acaba desvalorizando las identidades, convirtiéndonos a todos en todo el mundo en una mayonesa de lo mismo, puesto que las consecuencias sociales de los usos democráticos y la sociedad capitalista competitiva son bien claras.

Aún así, es cierto que, como ve Geertz, no es un proceso ya acabado y al que no se le pueda dar marcha atrás. De hecho hay una tensión continua entre la política civil para todos y los nichos de identidad “prerracionales”, con los que uno “nace”: comunidad, religión, raza, lengua, cultura... Antes que con los que uno se construye políticamente: somos demócratas (que es otra forma de identidad, no nos confundamos), creemos en los derechos individuales, en la escuela laica, la separación Iglesia-Estado, los tribunales civiles, etc. (p.236, todas las últimas citas son de la I.C.). Se da que aún nos seguimos sintiendo más vinculados a las relaciones de identidad pre-políticas.

6. GEERTZ Y SUS CONTEMPORÁNEOS

i) Los grandes nombres

Hay una serie de autores que tanto por edad como por intereses han tenido vidas paralelas a las de Clifford Geertz (1926-2006), son los antropólogos más importantes de su generación o filósofos, y vale la pena decir algunas cosas sobre ellos y sobre las relaciones del estudioso americano con ellos. Los más destacados, los únicos de los que diremos algo, podrían ser los siguientes.

Richard Rorty (1931-2007)

Claude Lévi-Strauss (1908-2009)

Marshall Sahlins (1930...)

Mary Douglas (1921-2007)

Marvin Harris (1927-2001)

Victor Turner (1920-1983)

David Schneider (1918-1995)

Raymond Firth (1901-2002) (Profesor en Chicago 1970-71)

Sus mayores serían: Kroeber (1876-1960), Kluckhohn (1905-1960), Evans Pritchard (1902-1973), Margaret Mead (1901-1978), Cora Dubois (1903-1991), Gregory Bateson (1904-1980), Paul Bohannan (1920-2007), Derek Freeman (1916-2001)...

Sus “hijos”: James Clifford, Renato Rosaldo, Vicent Capranzano, G. Marcus, Paul Rabinow, Carlos Reynoso...

Sus maestros: Wittgenstein, Ricoeur (más que el primero en nuestra opinión) Susanne Langer (mucho más importante de lo que se ha dicho sobre todo cuando escribió la *Interpretación de las culturas*) Max Weber (el hombre cogido en redes de significación por él tejidas), Talcott Parsons (la ciencia general de la vida social), Gilbert Ryle (la descripción densa), C. Kluckhohn (trabajo de campo y conceptos de cultura), Margaret Mead (el estímulo para dedicarse a la antropología), Kenneth Burke (no confundir con Peter Burke ni con Edward Burke, extrajo de él la concepción de la vida social como drama), Gadamer (la hermeneútica), Víctor Turner (las metáforas), Cora Dubois (dirigió su tesis)...

Otros autores con influencia en Geertz pero más lejanos: Karl Mannheim, Peter Burke, Peirce, John Dewey, Benjamín Worf (cuestiones sobre el lenguaje), J. Bruner, Chales Taylor (su análisis de las sociedades contemporáneas), Thomas Kuhn (el estatuto de la ciencia), M. Foucault...

Aún más lejos: Durkheim (la sociedad que se autoadora), Malinowski (el impacto de su *Diario*), Evans Pritchard, Erwin Goffman (metáfora teatral), Meyer Fortes, Raymond Firth, E. Sihls, Mary Douglas, Roland Barthes, Freud (lo que en el “fondo” los seres humanos son), Erving Goffman, Nelson Goodman, Gombrich, Kantorowith (el valor simbólico de las cosas), Huizinga (la vida como juego), Derrida, Heidegger, Habermas, Kroeber y Leslie White.

Es difícil enjuiciar a una personalidad tan poderosa como la de Clifford Geertz. Para bien o para mal, y pensemos lo que pensemos de él, lo cierto es que su

manera propia de entender la antropología y muchas de sus visiones han estado ocupando de una manera central a la disciplina desde los años 70 del siglo XX. Quizás, cuando le comparamos con otros maestros de la disciplina como Víctor Turner, Mary Douglas, Lévi-Strauss o Marshall Sahlins, su figura queda empequeñecida en cierto sentido, o al menos tenemos la sensación de que la parte fundamental del trabajo de Geertz no es tan potente como la de estos otros autores. A fin de cuentas estos otros contemporáneos suyos fueron personas cuyas investigaciones etnográficas se han convertido en clásicos contemporáneos, algo que las de Geertz, especialmente las de Marruecos, no han conseguido. Si pensamos en el conocimiento eruditísimo que en todos sus libros muestra Sahlins, en la calidad de la etnografía de Douglas, en la maestría en la interpretación de Lévi-Strauss o en la creatividad de Turner, por seguir con los ejemplos propuestos, es posible que la figura de Geertz palidezca. Pero por el contrario pensamos que, al pasar de los años, algunas de las cuestiones que suscitó Clifford Geertz nos acompañarán más tiempo que las que otros estudiosos de su tiempo plantearon.

Es verdad que el momento álgido de la fama de Clifford Geertz ha pasado ya, del mismo modo que la moda del estructuralismo se acabó en los 80, después de unos trepidantes 70. Es posible que la figura de Marshall Sahlins domine hoy la disciplina de una manera que Geertz, que ya no está con nosotros, no puede hacer, o incluso es posible que los caminos abiertos por Mary Douglas rijan más investigaciones que los que en un cierto momento transitó Geertz. Sí, tal vez todo ello sea cierto, pero o el análisis cultural se ocupa de los significados (antropología simbólica) y en los términos y formas en los que significan en su contexto (antropología hermenéutica y conocimiento local) o no será nada. Al menos, nada valioso. Ya no se trata de saber si la antropología es una ciencia y de qué modo lo es o no, o con cuáles otras ciencias tiene que aliarse; la pregunta de hoy día es si ante los medios de comunicación de masas, la hiperinflación de información o los viajes low cost a cualquier parte del mundo (por no hablar de los ejércitos de sociólogos, psicólogos, trabajadores sociales, historiadores, filósofos a la búsqueda de algo mejor que la verdad, etc.) la antropología mantiene algún sentido y utilidad.

Para ponderar bien el tipo de trabajo que Clifford Geertz ha hecho y las respuestas que ha dado tenemos que tener también en cuenta cómo era la antropología que él se encontró cuando llegó a la disciplina a principios de los años 50 y en qué se ha convertido tras su muerte. En las casi 5 décadas que duró su vida pública como intelectual las transformaciones que han sacudido el planeta son, a decir de todo el mundo, las mayores que ha sufrido la humanidad en su historia. Y el ritmo del cambio lejos de disminuir parece seguir creciendo. Si Clifford Geertz, y otros como él, cada uno en diferentes líneas de trabajo, no hubieran innovado en la disciplina, si hubieran seguido el camino que los grandes maestros a los que todos admiramos como Malinowski o Evans-Pritchard posiblemente hoy, a falta de nativos que estudiar, la antropología ya no existiría. Si, en cambio, la antropología se ha expandido, sobre todo en América, a casi todos los ámbitos pensables del análisis y la acción social se debe en buena medida a la transformación que se ha operado en la disciplina. Y en esta transformación el peso específico de Clifford Geertz ha sido grande.

Su malestar con la antropología tradicional de raigambre colonialista, su hincapié en entender que los significados de las cosas han de ser públicos para que sean parte de una cultura y configuren cultura, su capacidad para no renunciar a la diversidad ante los ataques poderosos de visiones estadísticas, pseudocientíficas o totalizadoras como el ecologismo cultural, el materialismo cultural, la sociobiología o los atentados políticos y religiosos que parecían justificar el abandono de civilizaciones enteras a la ruina de la historia, etc. hacen de él alguien preocupado siempre por lo único que debe preocupar a la antropología y que es su única, o más poderosa, razón de ser: la búsqueda del significado de la vida y las cosas para los otros, para las personas. Como llega a decir él mismo al final de la última página de su último libro (*Available light*) si algo tenemos es “la obligación moral de la esperanza”.

Son muchos los ataques que ha sufrido y seguirá sufriendo la figura y la obra de Geertz, o de sus seguidores: que si no es científico, que si es un relativista cultural, que si la verdad se pierde en su obra, que si practica una antropología ingenua... o cualquier otra cosa, pero hay que entender a qué se está oponiendo y contra qué está luchando Geertz. Tratar de construir una ciencia social que nos lleve a análisis

invariables, a estadios de civilización por los que todos los pueblos han de pasar, o a desarrollos mentales, conceptuales, científicos o eidéticos comunes, hace que sea demasiado fácil oprimir toda creatividad humana y, sobre todo, devaluar todo aquello que nosotros no somos. Como dice Geertz luchar contra cualquier excepcionalismo (sea el occidental o el oriental, el islámico o el cristiano) pero también contra cualquier exotismo es un compromiso con la verdad, con el análisis racional y sereno de lo que hay, y en la medida de lo posible, ciertamente, una afortunada distancia con nuestros propios prejuicios. Demasiado fácil se lo había puesto la Ilustración a sí misma para criticar todo lo que no fuera ella, llamando salvajes y bárbaros a todos los demás pueblos, y a todas las otras ideas: fantasmas, magia, superstición, mito, etc. Contra los herederos de esa postura merece la pena luchar por encontrar el significado que otras cosas adquieren para otros hombres; al reconocer que el propio valor que nosotros otorgamos no es sino eso: significados otorgados por consenso de personas a símbolos. Y los valores, ya lo sabemos, dependen de quién valore¹⁷¹.

Que esto lleve al relativismo absoluto, padre de todos los males y fuente de todas las caídas, es algo más que discutible, y algo que Geertz nunca compartió ni defendió, sino que como buen científico social (pocos lo son) pretendió primero comprender antes de juzgar y ampliar lo que entendemos por entender antes que clasificar. Por eso su empeño quedará para todos aquellos que no nos conformamos con el “mecanismo” de las cosas, nos lo presenten este de manera más refinada (Lévi-Strauss) o más burdamente (Marvin Harris); sino con su valor, su sentido y su significado¹⁷².

Precisamente, comparando la relación con estos dos autores, podemos valorar mejor a Geertz. Lévi-Strauss siempre le obsesionó y posiblemente fue a distancia su maestro, al menos en aquello que no quería ser, porque Lévi-Strauss no buscaba el

¹⁷¹ A diferencia de las virtudes, pero eso queda para un libro de ética.

¹⁷² Si bien es verdad que Geertz decía que lo que a él le interesaba era saber como los símbolos cumplen su función y que mundo crean y no las interioridades de la teología hindú, podemos ver más allá de sus palabras, que no es tan impermeable a los modos de hacer de los otros como pretendió.

Hombre en los hombres porque sí, sino para dignificar al débil, para mostrar que las razones, las culturas, los mitos y las vida de los otros, también tiene sentido y lógica y que, de hecho, se construyen de la misma manera que nosotros hemos construido las nuestras. En cambio Harris, con su erudición descuidada, sus resultados aberrantes y su preocupación por el proceso mucho más que por el sentido, permite otro tipo de acercamientos a la gente. La distinción entre *etic* y *emic* puede hacerse odiosa reduciendo todo lo *émic* a accesorio, superfluo o fantasioso y lo *etic* (que es el científico social quien decide lo que es *étic* siendo así que no es sino una escala de valores materialista) a lo “verdaderamente” real, lo importante, lo sustantivo. Tratar a los hombres como hormigas (como hace Wilson) o como ovejas clonables (como la promesa de Dolly parece hacer fértil) no es algo de lo que guste Geertz. Tal vez Geertz se extralimitó a veces, quizás forzó demasiado el lenguaje, la metáfora y la sensación de que nada sólido hay bajo nuestros pies, pero hay que entenderlo, y ver el mundo que la ciencia cognitiva, la psicología conductista o profunda, la programación, los avances genéticos o la informática cuántica dibujaban ante él. Y no es que el rechazara estas ciencias, al menos no todas, al menos no en todo, pero mediar entre este cosmos de alta ciencia occidental, que se está globalizando a un ritmo asombroso, al mismo tiempo que motines políticos, revoluciones religiosas, crisis institucionales, deudas impagables y pobreza creciente era una labor importante a la que la antropología podía contribuir apelando al sentido, al significado.

Muy probablemente en la actual coyuntura internacional las preguntas por el por qué han quedado en un segundo plano ante las preguntas sobre el para y el cómo. Si a la primera se responde con motivos, a las segundas se les achaca el fin y la forma. Estas tres preguntas nunca fueron separadas en la teoría clásica de la acción (por ejemplo en Aristóteles donde estas y otra más completan el marco de las 4 causas de las cosas) pero desgraciadamente han sido artificialmente mutiladas en la modernidad. Es lógico que Foucault domine actualmente con todas sus sospechas políticas el panorama de la reflexión general en antropología y filosofía, pues el mundo de hoy se presta a las lecturas prejuiciosas de los deseos de poder de unos y otros, y de cómo estos se van a llevar a cabo. Los intelectuales agotan sus fuerzas

como francotiradores de lo políticamente incorrecto en un discurso que a fuerza de repetirse se ha hecho oficial. Un tipo de discurso y de actitud que se ensaya y se enseña desde las universidades a los medios de comunicación. Pero Geertz no recorre este tipo de trillados caminos, sus sendas, son diferentes, sinuosas, preguntan a la gente por qué hacen las cosas, por qué les impresionan tales representaciones o cuáles discursos, por qué se visten así, adoran a lo que adoran o ponen a pelear gallos. A fin de cuentas, Geertz, se está preguntando por qué significa ser humanos, no por cual es el método de sometimiento de unos por otros y punto; ni tampoco por cómo funciona la conciencia o el cuerpo para crear eso que llamamos ser humano, sino por cómo el ser humano construye las cosas que dan sentido a su vida (en cierta manera si se quiere hace fenomenología). Por todos estos empeños la labor de Geertz merece ser proseguida y merece serlo hasta el infinito, pues siempre habrá razones distintas de las nuestras, distintas de las del que habla, piensa o escribe. Estas preguntas, profundamente humanas, son las que vale la pena hacer y son las que Clifford Geertz estuvo haciéndose toda la vida, a riesgo más de una vez, de perder la suya propia en el empeño.

Tal vez muchas de las cosas que él dijera no se entiendan hoy, o estemos tentados a usar herramientas poderosas que dan respuestas en otro orden de cosas para responderlas, pero todo lo dicho junto con su hincapié en cómo decimos las cosas y cómo las describimos, tiene un valor propio. Alejarnos de la descripción mítica del mundo visto bajo el “ojo de Dios” es una labor que no ha sido pequeña y que era necesaria en momentos en los que todo parecía a punto de ser dicho. Hoy, cuando la pluralidad de las voces que oímos no deja de crecer, este análisis es más necesario que nunca. Que lo que decimos marca mucho la forma en que tal cosa puede ser comprendida y que no es un prejuicio del que nos podamos librar sino una forma irremediable de la subjetividad humana, es algo que ha sido notado siempre en la historia de las ciencias humanas, pero pocas veces tematizado con la fuerza que él lo hizo. Es algo que le debemos en buena medida a Geertz, a despecho de todos los miles de seguidores, un tanto forzados, que dicen unas cosas con la boca pequeña y publican otras con la boca grande.

Si la cuestión es si ha tenido Geertz la influencia de Margaret Mead, la erudición de James Frazer, el olfato etnográfico de Meyer Fortes o Paul Bohannon o la creatividad de Gregory Bateson, la respuesta es no, a pesar de que ha tenido mucho de todo ello, pero si la pregunta fuese: ¿ha tenido Geertz un estilo propio de escritura, una genuina preocupación por los otros, una manera innovadora de acercar la filosofía a la antropología y unos resultados importantes en la descripción de hechos sociales que podemos incorporar a los análisis de nuestra civilización? La respuesta entonces, sería sin duda que sí. Y no es poco mérito. Que otros dominen los estudios en estos momentos, donde la sospecha y la destrucción del sentido de otros, o del nuestro, a costa de lo políticamente incorrecto o de lo “científico”, es lo propio de la actualidad. Pero un mundo más equilibrado requerirá de constructores genuinos de sentido y sin duda de intérpretes del mismo.

Tal vez que Clifford Geertz pasara por tantas y tan buenas instituciones de estudio (Harvard, el MIT, Berkeley, Palo Alto, Chicago, Princeton...), a veces sólo lejanamente relacionadas con el trabajo que hacía, fuera quizás un hecho un tanto injusto y desproporcionado a sus méritos, pero no cabe duda que el trabajo que realizó estando en ellos bien valió la pena. Su teoría de que el antropólogo interpreta y que por tanto hay que estar atento a cómo lo hace y desde dónde lo hace, de que los hechos sociales son legibles como textos e interpretables, de que la propia descripción de tales hechos los crea en un cierto sentido y de que la clave es encontrar las formas locales de significación de los símbolos, entendiéndolo que todo hecho cultural es simbólico, perdurará tiempo como un modo legítimo y fértil de hacer antropología.

ii) Los críticos de Geertz

Son raros los casos en los que Clifford Geertz se pone a polemizar directamente con otro autor sobre alguna cuestión. Y desde luego no porque le faltasen oportunidades, ya que su vida, una vida en los centros de estudio más prestigiosos de EEUU, desató muchas envidias y ciertas polémicas. Pero en su trabajo científico, en el que superabundan las citas a otros autores, no es frecuente encontrar algún tipo de

polémica recurrente. Puestos a pensar en un candidato a la polémica creemos que el ideal hubiera sido Marvin Harris. No sólo porque las fechas de su vida y de su actividad coinciden en gran medida, ni tan solo porque ambos hayan sido los dos antropólogos norteamericanos más famosos de la segunda mitad del siglo XX, ni porque la distancia entre Columbia (donde enseñaba Harris hasta que se marchó a Florida) y Princeton sea pequeña, sino porque intelectualmente estaban en las antípodas. Además, se conocían, no sólo por su gran popularidad sino porque ambos eran miembros de la Asociación Americana de Antropología (la famosa AAA: American Anthropological Association).

Pero lo principal es que las tesis que defendían uno y otro eran totalmente opuestas. Teniendo en cuenta la gran relevancia de la obra de los dos es extraño, y no hemos encontrado una respuesta satisfactoria, el hecho de que no tuvieran un debate académico profundo. Si bien Harris cita alguna vez (en sus últimas obras sobre todo) a Geertz, éste (hasta donde hemos podido comprobar) no cita nunca a Harris¹⁷³. No es menos cierto que hay veces en que las polémicas de Harris (Harris estuvo polemizando toda su vida) parecen apuntar a Geertz o en general a los posmodernos y las ideas que los sustentaron (y Geertz comparte bastantes cosas con estos autores, recordemos que muchos habían sido alumnos suyos). Pero siempre es un debate lateral, como si se miraran en la distancia sin querer entrar en un intercambio intelectual frontal. En nuestra opinión, Harris cayó en la trampa de hacerse impopular entre sus colegas, dejarse encasillar como un divulgador de la antropología que ganaba en éxito entre lectores no especializados a costa de perder calidad científica. Personalmente no creemos que las obras de Harris carezcan de calidad o potencia científica y a nuestro entender se les ha dedicado menos tiempo del que merecerían en el ámbito universitario. Por otra parte Geertz se presenta a sí mismo en las antípodas de esta figura, él es el gran profesor, el pope de la disciplina, alejado de polémicas para centrarse en sus muy buenas y muy importantes investigacio-

¹⁷³ A lo mejor algún eruditísimo estudioso de la obra de Geertz encuentra alguna referencia entre los cientos de artículos que produjo.

nes científicas. Lo cierto es que tampoco esta visión es cierta porque ni el pensamiento de Geertz es tan potente ni su trabajo tan esencial. Y desde luego el reto intelectual que representaba Harris merecía la pena recogerse. En cierta medida tenemos la sensación de que Harris le daba miedo a Geertz puesto que cuando Geertz no quiere tocar un punto que claramente comprometería sus teorías sale por la tangente afirmando que él no habla de esas cosas o realiza otro tipo de trabajo. Y ahí queda el asunto. No estuvo (Geertz) tan atento como quiso parecer a todas las distintas corrientes intelectuales de su tiempo, como no lo estuvo a la sociobiología a la que apenas dedica alguna vez unas líneas desdeñosas.

En cambio el único autor que a lo largo de los años, y sin que este fuera su interlocutor (ya que Lévi-Strauss nunca contestó a los comentarios de Geertz), fue tratado por Geertz fue el francés. Desde nuestro punto de vista, y atendiendo al tipo de crítica-comentario que hace Geertz, la situación es un poco la inversa que con Marvin Harris. Geertz percibió muy claramente que la figura de Lévi-Strauss era un trampolín para la fama; hoy casi cuesta reconstruir el tremendo impacto que el pensador galo tuvo en todo el mundo pero en los años 70 el estructuralismo era casi una religión entre los antropólogos más brillantes de la academia, llegando a convertir a hombres de la talla de Marshall Sahlins.

Desde este punto de vista Lévi-Strauss ya era en los años 70 lo que Geertz quería algún día ser, el verdadero gurú de la disciplina. Si comparamos la complejidad de la obra de los dos antropólogos y su potencia intelectual, así como su formación filosófica (en pensamiento puro) y la profundidad de lo que dicen no hay duda que Lévi-Strauss está muy por delante de Geertz. El pensador francés es mucho más complejo, interesante, renovador, exigente con el lector, y ambicioso. El norteamericano prácticamente se reduce a hacer buen trabajo de campo (tampoco excepcional) y a revelar algunos puntos interesantes del papel del antropólogo como autor de escritos y panegirista de la multiculturalidad a un nivel científico (destacando las imposibilidades de un completo contacto con el otro). Esto desde luego no mide el éxito de uno y otro, de hecho es más fácil que a cierto nivel perdure más el nombre de Geertz, que escribe de manera mucho más sencilla y que es más fácilmente re-

sumible, que las teorías archicomplejas de Lévi-Strauss, al cual la mayoría de los que incluso en tiempos fueron sus discípulos han abandonado al menos en parte. Pero siguiendo con el tema que nos interesa no es menos cierto que no son pocas veces las que Geertz cita a Lévi-Strauss y nunca para celebrar lo que dice, si bien, en un educado gesto entre colegas nunca niega sus grandes méritos.

El tipo de crítica que hace Geertz en general adolece de la misma deficiencia que el resto de la obra del norteamericano y es su falta de profundidad. Igual que no nos llega a transmitir el meollo de la vida en Java o Marruecos, suponiendo que haya algo así como el meollo de la vida, o la sustancia que las hace originales y distintas, tampoco consigue que sus críticas vayan mucho más allá del aspecto formal de los textos del criticado. Esto se ve muy bien en *El antropólogo como autor*, que ya trabajamos; a veces cae en una simplificación excesiva de los argumentos del contrario. Esa reducción típicamente norteamericana de los matices teóricos es muy perjudicial en ciencias que tienen que hilar tan fino como la antropología. El mismo desprecio por los matices adolece Marvin Harris pero por lo menos éste lo argumentaba con razones, en tanto que Geertz simplemente los elimina de sus análisis¹⁷⁴. Que luego nos recuerde que las cosas no son tan sencillas no contribuye en modo alguno a la sensación que tenemos cuando le leemos de que no ha querido entrar a fondo en el problema. De hecho cuando los críticos de su obra han sido señalando las dificultades de aceptar que cada mundo de significación refiera a sí mismo y sólo allí tome sentido y al mismo tiempo que alguien pueda hacer etnografía las retiradas de Geertz se han vuelto clásicas. Como ya hemos señalado varias veces no basta con decir que uno no trabaja ese tema o que sólo dice lo que dice para que las objeciones que nos hacen a nuestro trabajo queden sin peso. Pero este es Geertz y ésta es, en parte, su relación con algunos de los antropólogos más famosos del siglo XX.

De hecho es casi una obsesión lo que Geertz tiene por filiarse con la figura de

¹⁷⁴ Es verdad que en otras partes de este trabajo hemos afirmado que Geertz es el hombre de los matices, pero parece estar más atento a recurrir a estos cuando se trata de exponer su pensamiento que cuando se trata de comprender el de los demás. Sin duda la obra de Lévi-Strauss merecía acercamiento epistemológicamente más relevantes que los que Geertz le dedicó.

Lévi-Strauss. Cuando el joven Geertz pensaba en dónde haría trabajo de campo, pensaba en Brasil; hay que tener en cuenta que eran los años 50 y que Lévi-Strauss ya llevaba 20 años haciendo eso mismo (trabajo de campo en Brasil). Otro ejemplo podría ser cuando en la página 186 de *Available light* cuando se trata de citar para dar algún orden a los nombres más relevantes de algunas nuevas disciplinas que han emergido proyectando sus discursos sobre lo humano dice Geertz: “Vygotsky, Goodman y Bartlett a Edelman, Simon y Premack (¡por no hablar de Geertz y Lévi-Strauss!)”, es decir, hay un esfuerzo continuo por filiarse con el pensador francés.

iii) Opiniones sobre cómo entender el trabajo antropológico

Tanto Marvin Harris como Clifford Geertz parecen entender que hay dos grandes tradiciones de análisis social; una de ellas, la marxista cientifista, ilustrada y positivista, que en cada una de sus diferentes versiones se retrotraería de alguna forma u otra a K. Marx y más allá de él a la Ilustración. La otra tendría como padre a M. Weber y la concepción fundamental de que sobre las puras bases descriptivas y materialistas no se funda el mundo humano sino sobre el significado¹⁷⁵. Relaciones economicosociales frente a sentido y significado, enmarcan en gran medida el debate en el que ha tenido que lidiar C. Geertz. El mismo hecho de hacer tanto hincapié en la antropología cultural y de hablar de culturas frente a la antropología social británica tradicional, que hablaba de sociedades, nos aporta muchísimas claves del mundo en el que se mueve esta discusión. No sólo Geertz cartografiará muchas veces esta distancia entre él y sus colegas de la antropología simbólica (que no deja de ser sino un redescubrimiento de lo cultural, lo variable y lo contingente, frente a lo universal y omniabarcador) con respecto a sus rivales británicos, sino que ésta historia de encuentros y desencuentros tiene muchos peldaños más.

Queremos citar un texto para que se vea hasta qué punto Geertz es deudor de Weber en su concepción básica de lo que es la labor del antropólogo, del mismo mo-

¹⁷⁵ Aquí autores como Dilthey y otros que pusieron su enfoque más en el sentido que en las causas deterministas de la historia tendrían su lugar.

do que en su metodología lo será de Wittgenstein y Ricoeur. Dice Geertz en la primera página del prefacio de *Observando el Islam*: “Déjenme entonces señalar simplemente que mi aproximación al estudio comparativo de la religión ha estado determinada por mis reacciones, tan a menudo elogiosas como reprobatorias, ante los métodos y conceptos de Talcott Parsons, Clyde Kluckhohn, Edward Shils, Robert Bellah y Wilfred Cantwell Smith, y que su presencia intelectual puede vislumbrarse, aunque no siempre en formas que ellos aprobarían, a lo largo de este modesto libro, como puede serlo la del hombre que hizo posible al mismo tiempo sus respectivos trabajos y el mío, Max Weber”.

Es sumamente interesante comprar tal afirmación con la que en paralelo a esta realiza quien debería haber sido a priori el principal interlocutor intelectual de Geertz, Marvin Harris, conocido defensor del materialismo cultural y que dice lo siguiente: “Una cosa es comparar a Marx con Max Weber, el más grande de sus críticos del siglo XX, y otra enteramente distinta compararlo con algunos de sus vacilantes contemporáneos” (En nuestra opinión está pensando en Geertz, Marvin Harris, sobre el Marxismo, la influencia de Marx).

Ambos, tanto Marvin Harris como Clifford Geertz, parecen entender la filosofía del análisis social de la misma manera: hay una manera ilustrada de enfrentarse a las sociedades y las culturas (que es la que defendería el marxismo y en general toda una pléyade de teóricos que Harris cita en su famosa *DTA*) frente a todo otro plantel de pensadores que han querido salvaguardar lo local, lo cultural, lo autóctono, lo interpretativo, etc. Ambos han concebido el campo del análisis social desde una especie de guerra de iluministas y contrailuministas donde la lucha feroz por lo real es realmente feroz. Posiblemente ésta sea la peor forma de enfrentarse a un problema tan complejo como el de por qué existe la naturaleza humana o en qué consiste la diversidad. No sólo porque hay vías intermedias, que son siempre las mejores, sino porque la forma de trabajar de unos y otros es altamente ineficaz. Por ejemplo, los "ilustrados", llamémoslos así, creen tener *la Razón* de su parte, sean sociobiólogos o científicos sociales. Lo que menos les importa es salvaguardar un algo emocional, pretendidamente humano, que estaría en la base de la dignidad humana, los senti-

mientos humanos, o incluso la libertad. El frío bisturí de la explicación científica no entiende de estas tonterías. La Ilustración se automuestra en su verdad en la conquista material del mundo y desde allí (el modelo siempre serán las ciencias duras, la técnica y su grado de control sobre el mundo) se pontifica con respecto a los sistemas sociales, políticos, religiosos, ideológicos, etc. Pareciera que la Ilustración, en el sentido de saber calcular la trayectoria de una bomba o fabricar aparatos de radiofrecuencia, conllevara todo un sistema de opiniones, que son certezas, sobre todo el resto de la vida humana, desde el aborto (del que Harris se declara defensor) hasta la legitimidad de la creencia, que Comte había declarado superada en La Era de la Razon o Tercer Estado, el positivo).

Por otro lado los antiilustrados parecen pecar del mismo defecto pero al revés. Si Harris parece plantear el marxismo como única forma social racional y verdaderamente ilustrada, en un alarde de egocentrismo intelectual y patriotismo moral curioso en alguien que dice haber hecho de la crítica su profesión, lo contrario parece servir para Geertz. Es decir, deducimos de la arbitrariedad de comportamientos humanos que nada podemos decir sobre los hombres que no sea una simple tautología, ir más allá de eso es no comprender nada, pecar de etnocentrismo, separarse de la labor de la antropología que es conocer y comprender a los demás en su singularidad y localidad, etc. Uno de los mayores defectos que tiene la postura antiilustrada, del mismo modo que la ilustrada, es su deseo de no respetar lugar sacrosanto alguno para la humanidad (porque no existen tales lugares y todo es reducible a las relaciones materiales en la explicación ilustrada y las relaciones sociales en la histórico-filosófica-hermenéutica).

En cuanto a los antiilustrados y su odio a las generalizaciones o a hablar de la naturaleza humana siempre hay algún antropólogo que es capaz de decir sobre cualquier tema "en mi tribu no". Curiosamente los antiilustrados creen que de esta afirmación, hecha así, se sigue que no hay universales naturales transculturales. Uno de los hechos más contradictorios de esta posición es que manifiestan por activa y por pasiva que para que un hecho, comportamiento, ítem cultural etc., tenga sentido ha de ser analizado en su contexto, no se puede hablar del salvajismo de ciertas prácti-

cas (de la que todos estaríamos punto de afirmar que son salvajes) sin entender el contexto en el que se dan, que explica y justifica tal comportamiento-institución. Pero al mismo tiempo que exigen esa visión holística de lo social para entender tal o cual comportamiento no les importa hacer este truco de chistera de sacarse cualquier extravagancia completamente fuera de contexto para tratar de negar la universalidad de un comportamiento humano¹⁷⁶. Y ahora ya no se atienden a contextos y razones, se dice que puesto que se da, la generalización de lo que se pretendía es errónea.

Hay una tercera vía que es la que va a animar la crítica y el análisis de la obra de Clifford Geertz que vamos a hacer aquí. No es una vía nada original. Se trata simplemente de la vieja postura humanista. El humanismo, por un lado, trata de querer descubrir universales en la conducta humana porque piensa que así se comprende que todos somos partes de una gran familia humana, que los demás no son salvajes incomprensibles o si queremos renunciar al adjetivo salvaje, no son simplemente incomprensibles, sino que comparten corazón, razón y sentimientos con todos los demás seres humanos. Por eso queremos poder decir que pegar a una persona está mal, que asesinar está mal, que una cultura que no respeta la libertad de sus individuos o cuyas prácticas sociales los llevan a enloquecer, mutilarse o inmolarse es una cultura bárbara y salvaje, independientemente de quién lo practique y cuándo lo practique.

Sin duda, estos adjetivos (bárbaro, salvaje) no son paquetes estancos: podemos observar comportamientos salvajes en culturas que por lo demás no lo son y comportamientos saludables en culturas que nos parecen bárbaras. Además hay que distinguir muy bien dos factores que estos dos rivales (ilustrados y contrailustrados) no han distinguido siempre bien. Cuando enjuiciamos o describimos una cultura hay dos términos diferentes, uno son los términos sobre su complejidad técnica y social que puede hacer que una cultura o sociedad la describamos como muy desarrollada

¹⁷⁶ En vez de comparar sociedades diferentes a modo de conjunto. Ni siquiera Geertz escapa a ésta crítica a pesar de haber comparado dos sociedades bien distintas como la indonesia y la marroquí. Con todo, Geertz, nunca se llamaría a sí mismo un antiilustrado sino un moderno tardío.

o muy poco y otros son los términos sobre su acción moral sobre el mundo: cómo se comportan, qué creen, a qué ideales aspiran. Aquí no sólo podemos hablar de complejidad o no sino de salvajismo, barbarie o civilización en sentido moral.

El problema radica en que hemos arrastrado del siglo XIX la casi identidad de conceptos y palabras a este respecto, es decir: salvajismo y barbarie, así como civilización no eran para Morgan¹⁷⁷ términos morales, sino términos que hacían referencia a la complejidad de una sociedad y el tipo de relaciones que la regían. Del mismo modo, pensamos habitualmente que el salvajismo en sentido moral, es patrimonio siempre de los otros, especialmente porque en Occidente nuestro dominio racional-técnico-científico (aquel al que se agarraban los ilustrados como a un clavo ardiendo) parece permitirnos pensar a los demás en términos de inferioridad. Como se ve toda esta discusión está mal planteada y es un gigantesco fraude. Para los humanistas se puede y deben enjuiciar prácticas sociales de otras sociedades porque si no (frente a los contrailustrados) nunca podríamos proporcionar ningún tipo de progreso social a los demás. Si consideramos que el analfabetismo no es ni bueno ni malo sino una forma propia de una cultura ¿cómo podrá salir esa cultura del analfabetismo? En realidad las evidencias de que al contacto con una cultura superior una cultura inferior, menos desarrollada material y moralmente, se acultura son infinitas desde que tenemos capacidad documental para registrar tal evidencia en la historia. Pero para esta postura la libertad personal, individual, el bien común, los derechos y deberes de individuos y colectivos, el lugar sacrosanto de los sentimientos y las creencias, que no deben ser violados ni menospreciados, la libertad humana, la razón, etc. son la base de nuestro análisis.

Acabar con una cultura, que es una forma de ver el mundo es siempre una tragedia, sólo asumible si los miembros de esa cultura quieren cambiar su forma de estar en el mundo. Pretender que hay un sistema social que es el mejor y que prácticamente no puede ser reformado, sea ese sistema el capitalismo, el marxismo o el que sea, es una barbaridad entre otras cosas porque, como se han dedicado a poner

¹⁷⁷ Véase Lewis Henry Morgan, *La sociedad primitiva*, Ayuso, Madrid, 1971.

de relieve los contrailustrados, el grado de barbarie de Occidente muchas veces no ha tenido nada que envidiar al de los más salvajes pueblos de la historia.

Asumir que hay diferentes formas de ver el mundo que deben ser no sólo respetadas sino estimuladas y disfrutadas es un don maravilloso que hemos de incorporar al análisis social. Creer que un hombre sólo puede vivir en una cultura es un absurdo tan grande que impediría todo cambio cultural por imitación foránea. Las relaciones entre culturas y entre varias culturas en una vida humana, si se dan por su situación vital (viajes etc.) son mucho más complejas que todo o nada. Aquí lo que necesitamos es mucha más diversidad cultural e imaginación de la que hemos demostrado hasta ahora. Pero ¿diversidad cultural significa alteridad cultural? ¿Cualquier cosa vale y en cualquier medida? No, porque, en efecto, una cultura tiene mucho de consenso.

Nos parece en este caso que la definición de Geertz es una genialidad: un cultura es un consenso, básicamente, por tanto tiene que haber consensos muy potentes, no de mínimos como la moral de Adorno (*Minima moralia*¹⁷⁸) sino de máximos y al mismo tiempo dejar toda la creatividad del ser humano para explorar la vida y el arte, la estética y las relaciones humanas. Esos consensos han de ser, sólo pueden ser: morales, prepolíticos. Así de simple y de complejo. Para un humanista esos consensos son los siguientes: el ser humano es lo más importante en el mundo, no los animales. El ser humano puede deshumanizarse y convertirse en un bárbaro, del mismo modo que puede progresar y hacerse tan valioso como no podemos concebir por primera vez al verle, de ahí el valor fundamentalísimo que siempre ha otorgado el humanismo a la educación. El ser humano es un ser moral, aquel que niegue esta perspectiva, lo que hace es deshumanizarnos (el mejor criterio para ver que esto no es dogmática sin sentido es remitirse a que tipo de acción hacen los llamados inmoralistas).

La intimidad de un ser humano es sagrada, la mental, la emocional y la cultural, a nadie se le puede imponer nada si no es con algún grado de su consentimiento

¹⁷⁸ Véase: Theodor Adorno, *Minima Moralia*, Madrid, Akal, 2004

y sólo buscando su bien (y aún así tan sólo si éste ha visto que es por su bien y en efecto está de acuerdo en intentar alcanzarlo). La libertad humana no se discute: libertad para crear, vivir, soñar sus sueños y avanzar en la dirección que su inteligencia le de a entender. Hay universalizables en la vida humana, es decir valores que descubiertos y practicados en una cultura se pueden extrapolar a todo el mundo. Hay que entender bien entonces qué quiere decir universalizable que no quiere decir objetivo (triste remedo de otros lenguajes) ni insuperable (que nadie podrá hacer algo contrario), sino algo que, en efecto, se puede dar en todo el mundo porque está basado en emociones que todos pueden sentir y en capacidades de razón que todos comparten. Independientemente de que unos las hayan desarrollado hasta el infinito y otros las tengan tan aletargadas que crean que ni las tienen.

La variedad humana por el carácter es tan infinita como enriquecedora. No entender esto y pretender que las prácticas buenas son buenas para todo el mundo o para nadie es propio de idiotas ilustrados a los que ya refutaba Platón en la *República*. Lo que es universal es la búsqueda de la justicia, del bien común, del mayor desarrollo personal, moral, intelectual y físico posible para el sujeto. Por supuesto la noción de sujeto con todos sus derechos y capacidades es clave. El odio, la ira, la rabia, la frustración, el dolor (físico o psíquico) la ansiedad, la angustia, el pánico, el amor, el deleite, la felicidad, la alegría, la bondad, la caridad, la conmiseración, el desamparo, el miedo, la amistad, la entrega, la curiosidad, la sensación de triunfo, los remordimientos, y semejantes dan una base más que enorme para decir esto. La capacidad de aprender, tener lenguaje, tener una conducta simbólica, poder creer, fiarnos o no fiarnos etc., es la naturaleza humana, que existe y está hecha con estos mimbres. Renunciar a estos conceptos y sus implicaciones y no ver cómo una cultura responde a tales o cuales necesidades humanas (que es una buena manera de enjuiciar una cultura) nos deja en un mundo sin sentido, como idiotas que no saben qué hacer o dónde ir y qué consumen tiempo en vez de vivir, pues no saben qué hacer con él.

7. A VUELTAS CON LA ANTROPOLOGÍA POSMODERNA; ESBOZO FINAL

La antropología posmoderna es un epifenómeno de la antropología hermenéutica y simbólica que se empezó a desarrollar en los EEUU en los años 60 y 70 del siglo XX. Esto se puede comprobar fácilmente porque la mayoría de sus grandes autores son alumnos de los antropólogos que desarrollaron estas subramas de la antropología. No hay una clara frontera entre qué es la antropología posmoderna y la antropología interpretativa, cognitivista o simbólica (sus ancestros inmediatos) porque algunos de los autores de estas últimas corrientes luego han sido vistos como predecesores o incluso como representantes de la antropología posmoderna. En general se admite que la antropología posmoderna vendría a nacer en torno a la obra de Clifford Geertz, *la interpretación de las culturas*, publicada en los EEUU en 1973. Para el año 1984 en el que se celebró el Seminario de Santa Fe, toda una nueva generación de jóvenes (entonces) antropólogos posmodernos había ya nacido y plantaba cara a los modos de hacer de Geertz. Esta joven generación radicalizó las ideas de Geertz, las llevó a su extremo muchas veces y fraguaron un modo de hacer en antropología que si bien no ha llegado nunca a ser dominante por completo en la disciplina ha tenido adeptos hasta hoy. En general, como la posmodernidad misma, la antropología posmoderna se caracteriza por una cacofonía de voces en la autoría, una renuncia a la verdad incluso como concepto regulador, una crítica a todos los metadiscursos, en especial los legitimantes, particularmente los de Occidente, y el abandono de los métodos clásicos de investigación etnográfica. También se ha privilegiado la importancia del lenguaje del antropólogo así como el reflejar quién es, qué intereses le mueven, para qué y para quién, trabaja. A modo de la filosofía de la sospecha, aquí tendríamos una filosofía de la sospecha.

Que la antropología es hija de la filosofía se deja ver en que fuera de su momento descriptivo (que llamamos etnografía) no ha avanzado ni una micra en sus primeros 2 siglos de vida. Como decía Kant de la filosofía, no hacemos más que discutir sin ponernos nunca de acuerdo. En el fondo la antropología no es sino una mezcla de historia (etnografía o momento descriptivo, ¿o es que alguien pensó que para historiar un hecho hay que esperar a que éste sea pasado?) y filosofía (en su

momento especulativo que los antropólogos llaman reflexivo.) A la pregunta ¿qué es el hombre?, que es la pregunta que funda esta ciencia (Kant, *Antropología*¹⁷⁹) la antropología ha respondido que un híbrido de naturaleza y cultura. Pero esto, en vez de solucionarnos problemas, parece que lo que ha hecho ha sido multiplicarlos, pues no hay pregunta más difícil ni para la que se hayan propuesto más soluciones diversas e insuficientes. Ahora se tratar de saber qué es entonces la naturaleza (especialmente la humana) y la cultura. Asediada para dar una respuesta (que le permitiera subsistir como saber ya que su legitimidad y su misma existencia se basan en tal pregunta) la antropología ha recurrido a todas las ciencias que ha tenido a su alcance para tratar de responderla; así hemos visto desfilar por los intereses temporales de la antropología la geografía, la biología, la psicología, la primatología, el racismo, la sociología, la psicobiología evolutiva, la sociobiología, las neurociencias, las ciencias de la complejidad, la genética, la computación y hasta la mística y el ocultismo. Pero todo esto no ha sido capaz de proporcionar a la antropología un saber que le permita afirmar qué es el ser humano ni distinguir entre el binomio naturaleza-cultura.

Durante mucho tiempo se intentaron oponer naturaleza y cultura (estas fueron las primeras estrategias explicativas, ya a favor de la naturaleza ya a favor de la cultura). Posteriormente se dio la primacía a una de ellas, no oponiéndolas sino negando su contraria, y finalmente se han tratado de reunir argumentando, muy inteligentemente, que somos un híbrido de las dos. Que los griegos del siglo V a. C. no son los berlineses de época de Hegel ya podíamos sospecharlo sin leer a Geertz y su localización cultural de la naturaleza humana basada en el concepto de epocal de Heidegger, pensador al que extrañamente no cita nunca o casi nunca, ni tampoco a sus críticos o comentaristas. Pero eso no explica cómo es posible que nosotros podamos leer los escritos de Platón o Cicerón y entenderlos con tal claridad; incluso que los comprendamos mejor muchas veces que los comportamientos de nuestro vecino, por ejemplo, seguidor del heavy metal (es decir que muchos de los comportamientos de

¹⁷⁹ Véase I. Kant, *Antropología en sentido pragmático*, Madrid, Alianza Editorial, 2004.

nuestros contemporáneos). Parece que la instalación epocal y cultural funciona hasta cierto punto o habría que reconocer que, extrañamente, algunos vivimos en la misma cultura que Cicerón y no que nuestros vecinos, a pesar de que este último ha ido a la misma escuela que nosotros, usa la misma tecnología, tiene un nivel socioeconómico parecido, etc., pero escucha otra música, manifiesta otros intereses, otra forma de estar en el mundo... con diferencias importantes.

Por otro lado, no es menos notable observar que cuando leemos la *Novela de Genji*, escrita por Murasaki Sikibu¹⁸⁰, en el siglo XII en Japón, por una mujer de la alta nobleza cortesana (un mundo más lejano al nuestro parece casi impensable) la entendemos perfectamente, de hecho nos encanta, y Genji puede ser hasta un modelo de conducta para nosotros. Nos emocionamos con ella y notamos que es una obra de arte. Tanto que sospechamos que lo único que necesitamos para comprender ciertas partes es una explicación. Y ésta llega, como cuando nos cuentan que la princesa de la segunda parte del Genji puede ser el mismo Genji. Es posible que los bisontes de Altamira (y ahí sí que no es posible buscar nada más lejano) fueran completamente comprensibles para nosotros si uno de sus autores se tomara el tiempo de explicárnoslos.

Así mismo, Geertz atribuye a la cultura un poder homogenizador que no tiene ni por asomo. Aparentemente habla de la multiplicidad por haber renunciado al hombre universal ilustrado, hombre al que ha sustituido por el hombre cultural concreto. Pero claro, que 1350 millones de chinos sean semejantes y descriptibles describiendo una cultura no se lo puede creer nadie. Y el problema, cuando viajamos al extranjero, es que muchas veces al conocer a alguien nos damos cuenta de que podemos concordar mucho mejor con él-ella que con nuestro vecino¹⁸¹. De modo que no hay ningún argumento para decidir de una vez por todas si nuestro vecino es mas parecido a nosotros que tal o cual persona extranjera. Sobre todo si una cultura, co-

¹⁸⁰ Murakami Sikibu, *La novela de Genji*, Destino, Barcelona, 2008.

¹⁸¹ A este respecto es recomendable ver la película *Gran Torino*, USA, 2008, que puede ayudar a entender algo de lo que estamos comentando.

mo dice Geertz, es un consenso o un querer compartir cosas. Y al revés también pasa. No tenemos un criterio definitivo para juzgar si nuestro vecino es o no más parecido o diferente a nosotros. El problema de la antropología, como el de la filosofía, es que continuamente hace afirmaciones que son totalmente injustificables en su extensión máxima, aunque sean ciertas en un campo menor de extensión. Algunas cuestiones que estas reflexiones de la antropología posmoderna nos suscitan a nosotros serían, por ejemplo, que:

No todos los usos humanos son culturas, se necesita unos requisitos, básicamente atender a las necesidades de la sociedad que tiene tal cultura, para que estos lleguen a codificar.

¿La moral son sentimientos que se codifican en costumbres que se codifican en instituciones que llamamos cultura –como pretende esta visión un tanto simplista– o hay más registros que entran a decidir lo que acaba constituyendo usos morales y culturales de una sociedad?

Una cultura es una tradición y una tradición es un uso aprendido de cómo hacer las cosas. Una tradición es una forma social de cómo hacer las cosas. Pero no todas las cosas de la vida están codificadas, al menos de forma positiva, por una cultura, y si lo están de modo negativo (es decir no dicen nada sobre tal cosa) dejan un campo muy amplio para actuar. Por eso la mayor arbitrariedad en las conductas se da donde la cultura no dice cómo comportarse, y eso nos puede explicar muchas cosas del cambio cultural y de por qué la nuestra, actualmente, no es ciertamente una cultura integrada, sino un conjunto, un tanto amorfo, de usos humanos. Porque ya no tienen relación con la sociedad, es decir con el hacer público, común, lo que hacemos. Las cosas que todos los humanos hacen: todos se emparejan, todos se mueren, todos duermen, todos respiran, todos comen, todos conviven, etc., dejan de ser comunes y se revelan polimórficos, amorfos o disformes.

Hasta ahora, para saber si un comportamiento era parte de una cultura podíamos ver si destruye o mantiene la sociedad¹⁸². Si la destruye, como Auschwitz, no

¹⁸² Afirmamos esto de manera provisional.

es una cultura. Es sólo un comportamiento. La cultura tiene un grado de integración que es dar solución y forma a las necesidades y aspiraciones de una sociedad. Pero todo ello hoy día parece más lejano que nunca, cuando la normalidad se encuentra en retroceso y como objeto de estudio de los psicólogos, al tiempo que crece una alteridad difusa cuyo sentido se nos escapa a muchas personas que convivimos política o físicamente con las personas que tienen tales costumbres. Es posible que en términos históricos el tamaño de esta confusión de prácticas e intereses sea bastante privativo de nuestra “sociedad”.

Pero la cultura no lo codifica todo, ni son todos cerrados, si no, no podríamos avanzar, salir de ella etc. El difícil equilibrio entre lo que conservar y lo que aportar de nuevo no es fácil de mantener, al menos para una sociedad como la nuestra que ha hecho del cambio y lo nuevo, su legitimidad desde finales del siglo XVIII.

A nuestro parecer, más que culturas los seres humanos tenemos costumbres, que no es lo mismo que trasladar el problema cambiando la palabra porque dentro de una misma cultura (entendida como civilización) hay costumbres muy diversas. Y además los seres humanos nos podemos acostumbrar a casi todo y de muchas maneras. Pero el proceso de acostumbrarse requiere nuestra intervención y una parte dejada al mundo. No todo en el mundo humano está bajo la soberanía de lo que llamamos cultura. Pero hay que definir qué no lo está.

Las culturas tienen que dar soluciones a condiciones cambiantes, sólo que cambian mucho más rápido en nuestra sociedad que en otras sociedades. Del mismo modo que se ha acelerado el ritmo de cambio cultural se ha acelerado el ritmo de respuestas a esos cambios, lo cual, a su vez, genera otros cambios. No todos los desafíos a los que responde una cultura son exógenos, también los hay endógenos porque una nueva generación entiende los principios de una parte de su cultura de manera diferente o ven cosas que los que crearon esos principios no vieron. O los fuerzan para sus fines, o se los saltan, o dicen que los defienden y los falsean, etc. Es decir, cultura (como pauta social de comportamiento reglamentada) y comportamiento (real) no son idénticos. Ni sentimientos y codificación cultural de lo general dentro de una cultura es tampoco idéntico. Tenemos que tematizar la diferencia en-

tre normal / patológico y general / particular. Que no es público-privado. Ni lo privado es siempre de una sola persona ni lo público de todos, porque dentro de una misma cultura hay militares y curas, filósofos y artesanos.

CONCLUSIONES

El programa de trabajo de Geertz, si bien como sistema completo no sea posiblemente muy consistente, en sus desarrollos parciales llega a ser muy razonable.

1) El hecho de pensar que cada cultura es la única forma de explicar, o quizás la mejor forma, los desarrollos de sus fenómenos concretos, sin duda sólo puede suscitar el reconocimiento de todos.

2) Ligado con el punto anterior, el reconocer que la antropología como ciencia es un discurso occidental, que trata de recoger las prácticas de otros y de hacerlas significativas, en la medida de nuestras posibilidades, a nuestra cultura es otro logro. Si no tomáramos esta distancia estaríamos cayendo en la falacia de la que Geertz se ríe, diciendo que si la antropología fuese la descripción de una sociedad en sus propios términos sería como una etnografía de la brujería escrita por una bruja.

3) El darse cuenta y traspasar a la antropología la idea de que el pensamiento es esencialmente público, ya que pensamos con un lenguaje aprendido culturalmente, con unos conceptos desarrollados localmente y con unos intereses anclados en nuestra vida, que necesariamente hemos de compartir con la de nuestros semejantes, da un giro interesante al cómo se habían planteado las cosas habitualmente. Del modelo de hombre encerrado en una torre de subjetividad absoluta al modelo de hombre comprometido con un lenguaje, una vida diaria, común a la mayoría y aún a todos los de una cultura si ésta está integrada, pensando en el mundo y con el mundo, etc., hay un avance importante a nuestro entender.

4) El no traspasar a un modelo metafísico de lo que es el hombre los descubrimientos y desarrollos locales de la etnografía, aunque teóricamente sea una deficiencia, permite una plasticidad de acercamientos a lo diverso, al trabajo de campo, que sin duda fertiliza la empresa de salir al encuentro del otro. El reconocer que somos quienes somos, con nuestro pasado, nuestros intereses, gustos, apetencias etc. y que nunca podremos llegar a ser el otro, si bien es problemático al creer que es el re-

sultado de una función cultural¹⁸³, es interesante para no engañarnos demasiado sobre nuestras capacidades a la hora de hacer etnografía.

5) El haber hecho tanto hincapié en hacernos notar cómo los diversos antropólogos lo que hacen en un momento dado es escritura y que ésta se puede analizar y se debe analizar, no como una verdad dada sin más, sino con todas las formulaciones de la retórica literaria para persuadir, convencer, transmitir una idea u oscurecer un problema es sin duda una conquista importante. Empezamos a temerle a las palabras, a darnos cuenta de su poder evocativo, del tono sentimental de los discursos o del de la fría “objetividad” científica. Todas estas técnicas literarias y muchas otras, no son sino eso, técnicas literarias, y no debemos confundirlas con la verdad de lo que se dice, si bien explican muchas veces el éxito en la Academia y fuera de ella de ciertos profesionales. Ciertamente el antropólogo escribe y escribe con unos determinados recursos, con unas intenciones y transmitiendo por lo general el tono que para él tiene el tipo de acercamiento que ha hecho a la cultura estudiada. A veces la literatura (también la “científica”) dice más de quien la escribe que de lo que se escribe. Tal vez esto no sea del todo malo, no hay que quedarse simplemente en que todo es retórica y que detrás de ello no hay nada, sino que merece la pena darse cuenta de cuáles son los usos del lenguaje para comprender mejor qué tipo de texto y con qué intención es el que tenemos delante¹⁸⁴. Por lo tanto no podemos negar que para nosotros han sido muy valiosas todas estas cosas que nos ha enseñado Geertz.

Evidentemente la mayoría de estos logros no son suyos, en el sentido de que no son creaciones originales suyas; provienen en su mayor parte de la filosofía del siglo XX, pero él las ha incorporado a su trabajo, las ha hecho suyas, las utiliza y las defiende y, además, ha sido el primero en reunir las y presentarlas así en la profesión antropológica. Sin duda esto es un mérito de Clifford Geertz e independientemente

¹⁸³ Creer que nuestro aislamiento respecto de los otros está anclado en nuestra cultura y no darse cuenta de que las objeciones se refieren a la misma realidad de la subjetividad humana.

¹⁸⁴ Particularmente nos ha servido mucho esta perspectiva, en nuestros últimos estudios sobre Marx, pues hemos podido analizar y comprender gracias a qué recursos lingüísticos, Marx aparece siempre como una persona tan violenta en sus escritos y por qué quiere transmitir siempre esa sensación de violencia, de dique a punto de reventar, de revolución a punto de estallar.

de que las nuevas generaciones de antropólogos sigan esta manera de trabajar u otras queda claro que es una manera importante y a tener en cuenta de enfrentarse con los hechos.

6) Otra cosa buena de Clifford Geertz que no hay que menospreciar es que hizo muchísimas cosas en su vida y debe ser reconocido por ellas. Fue profesor universitario durante unos 15 años, fue investigador dedicado a tiempo completo durante muchos más, fue un gran trabajador de campo que no se conformó con hacer un par de estancias y malgastar toda su vida aburriendo a sus oyentes con los mismos cansinos ejemplos (como hacen algunos antropólogos). Fue un gran lector no sólo de antropología sino de filosofía (si bien prácticamente sólo del siglo XX), historia, historia del arte, estética, crítica literaria, ciencia, etc. Por si todo esto fuera poco su trabajo de campo, al que ya hemos hecho referencia, en sociedades muy distintas (Java y Bali primero, ambas pertenecen a Indonesia pero son muy diferentes) y Marruecos después, fue original y fructífero¹⁸⁵. Esto le llevo a aprender muchos y muy diversos idiomas con la dificultad que esto tiene: indonesio, algo de balinés, algo de sánscrito, francés, holandés, árabe clásico, árabe coloquial..., lo cual incluso entre los antropólogos es todo un record, pues no bastan unas simples palabras o entenderse en una conversación informal para desarrollar un trabajo científico como el que Geertz llevó a cabo.

7) Dicho todo lo demás, cabe apuntar que igualmente fue un autor extremadamente prolífico, que sus artículos se cuentan por cientos, como se puede comprobar en las referencias de la bibliografía, y en muy variados idiomas. Fue generoso a la hora de conceder entrevistas, tanto orales (que se escribieron) como para la televisión (también referenciadas en la bibliografía).

8) Del mismo modo contribuyó a muchas instituciones americanas e internacionales de primer nivel ya sea como profesor y conferenciante (Harvard, Yale, Cornell, Princeton, Berkeley, Palo Alto, el MIT...) o como gerente, ayudante, director o

¹⁸⁵ Sobre todo porque creó escuelas vinculadas a él o al tipo de trabajo que él hacía, dinamizando mucho las áreas estudiadas primitivamente sólo por él y su mujer.

becario; como en el museo de Americano de Historia Natural, la Academia Americana de Artes y Ciencias, el Consejo de Relaciones Exteriores, la Sociedad Americana de Filosofía, la Academia Nacional de las Ciencias, la Asociación Americana para el Avance de la Ciencia, la Academia Británica o el del Real Instituto Antropológico de Gran Bretaña e Irlanda.

9) Y aunque éste sea un trabajo fundamentalmente teórico, y atento a los logros teóricos de Geertz, lo cierto es que tampoco hay que olvidar su trabajo de campo, desigual pero interesante. De las tres sociedades donde Geertz hizo trabajo de campo, quizás la más interesante sea la de Bali, no sólo porque posiblemente sea la que mejores libros le ha hecho escribir, sino también porque la capacidad de síntesis de la cultura balinesa y su plasticidad, le dio un buen modelo desde el que afrontar el hecho de que el mundo estaba cambiando muy deprisa y que había que ser también muy flexible para poder interpretarlo. Es verdad que no hacía demasiado tiempo que Bali había sido estudiada por M. Mead y Gregory Bateson, su marido, y que en general conocemos mucho mejor Bali que otras sociedades del mundo, pero no por ello su trabajo (y el de su mujer, véase *Kinship in Bali*) deja de ser interesante.

De Java, de la que al menos en Occidente había entonces, y aún hoy, menos literatura, se podía esperar quizás algo más. Si falló no fue porque Geertz no entendiera los fundamentos de la cultura javanesa, sino porque es una isla grande, superpoblada, y que requería muchos años de estudio, tal vez toda una vida, cosa que Geertz no le dedicó. Trabajó siempre en pequeñas aldeas como Pare y no nos habla nunca, por ejemplo, de la gran urbe de Yakarta. Y finalmente Marruecos, con diferencia el peor de sus trabajos, posiblemente Geertz no se sintiera tan a gusto en una cultura tan cerrada y con un cierto nivel de violencia siempre latente como la marroquí. Además no siempre ha sido fácil ser un norteamericano en un país árabe durante la guerra fría y la consolidación del Estado de Israel, pero sea por lo que fuere, sus estudios sobre Marruecos palidecen comparados con los de otros especialistas. Quizás porque es una sociedad mucho más trabajada, con abundante bibliografía en francés y español, quizás porque aquí también se encerró demasiado en una pequeña población (Sefrou), quizás porque el ethos de la cultura no le atraía tanto... Además

hay que contar también con una cierta decadencia física¹⁸⁶ y de popularidad en la disciplina de Clifford Geertz: sus estudios sobre Marruecos han sido mucho menos trabajados y comentados; de hecho casi todos los pocos estudiosos que hay de Geertz de momento, los pasan por alto, y en efecto, Geertz, nunca residió de manera estable allí. Los períodos de investigación ya no eran de años, sino de meses y, aunque volviera cada curso a investigar, no es lo mismo. Por último, la disciplina ya estaba virando hacia otros autores e intereses que quizás expliquen también una aparente cierta desgana en Geertz. Con todo se las arregló para publicar muchos artículos y una monografía de más de 500 páginas *Meaning and order in moroccan society*, que no es poco.

10) En última instancia no hay nada que sea algo así como reflexiones de Geertz sobre el ser humano en general, sobre las sociedades en general o sobre la bondad o error de ciertas prácticas. No encontramos más que un trabajo de campo anclado en la visión de la ciencia que sostiene que ésta no es más que un discurso occidental que a lo más que puede llegar es a hacer significativo a los occidentales ciertas prácticas de otros pueblos. Y si esto se consigue es por la persuasión del lenguaje. Si hay algo que comunicar se da entre culturas que son esencialmente diferentes y que no pueden dejar de serlo, salvo que ilegítimamente las forcemos a ello.

Lo que está detrás de toda esta mentalidad es una antropología que le reconoce a la especie humana una realidad común en lo físico (todos tenemos que dormir, todos necesitamos comer) pero nada más, en tanto piensa al ser humano como un ser esencialmente cultural. No es sólo que lo humano se da siempre y sólo a través de una cultura concreta, sino que los seres humanos son, como hemos dicho, esencialmente seres culturales y la humanidad se haya dividida en sistemas de significación que para unos u otros son denotativos y que llamamos culturas. La descodificación simbólica que hace el antropólogo es la descodificación de cómo los signos mueven a la acción, que es lo observable, lo experimentable, no la descodificación del significado de tales símbolos en su contexto –para una determinada cultura– porque ahí

¹⁸⁶ Fue el último de sus trabajos de campo, aunque posteriormente volvería a Indonesia.

hay una barrera que nos impide llegar a ello, pues esto exigiría, ser o pensar como uno de nuestros estudiados.

11) Aunque en lo negativo hay ciertas cosas de su trabajo que se han descuidado. Por ejemplo, las pocas, poquísimas veces, que Geertz cita un texto para iluminar algo de la cultura de la que nos está hablando (la verdad es que llama la atención la poca cantidad de textos de primera mano que hay en Geertz) curiosamente son más fáciles de entender por un lector occidental a pesar de estar escritos hace centenares de años en países a miles de kilómetros del nuestro, que, a veces, la propia obra de Clifford Geertz. Así por ejemplo en su obra *Negara*, Geertz cita un texto del llamado Dasar Filsafah Adat Minangkabau que dice así:

“El agua circula por las cañas de bambú;

el consenso circula por las discusiones convenientes.

El agua fluye a través del bambú.

La verdad a través del hombre”.

Lo cierto es que podemos olvidarnos de que el texto mentado es posiblemente mucho más comprensible y sensato que bastante de lo que ha dicho Geertz y tantos otros intelectuales de la segunda mitad del siglo XX, con sus lenguajes enrevesados y mal articulados¹⁸⁷. Lo raro, por tanto, del trabajo de Geertz es que salvo en *Negara*, el único de sus libros donde de verdad notamos una gran erudición sobre lo que está escribiendo y que curiosamente es un libro de historia, en el resto nos encontramos ante un enorme ejercicio de interpretación que oscurece los hechos interpretados. Vemos continuas menciones a filósofos actuales y un gran aparato intelectual diseñado para explicar cosas de una determinada forma (con esa mezcla de caos y batiburrillo, de ironía y pretensión de seriedad que tiene Geertz y que hace que sus textos se parezcan a centros comerciales en hora punta, todo ruido, colores y confusión¹⁸⁸), pero no vemos lo que se quiere explicar. Es como si un gran juego de ma-

¹⁸⁷ Estamos pensando en la dificultad de autores como, Heidegger, Foucault o Derrida.

¹⁸⁸ Si bien hay que reconocer que en este aspecto hay textos aun peores, donde la sensación de perder pie es aún más notable, sobre todo entre los antropólogos posmodernos propiamente dichos, pero no hay duda de que Geertz aporta su granito de arena al género.

nos escondiese el género que nos quieren vender. Que Geertz haya escrito tanto sobre las dificultades de encontrarse con el otro cuando nos escabulle los textos en vez de dedicarse a mostrarlos y hacerlos conocer a la comunidad de investigadores, no es precisamente un buen modelo.

La enorme importancia que la retórica ha tomado en el trabajo de Geertz, por ejemplo, nos lleva a pensar si no estamos en un momento relativamente parecido al pre-platónico en Grecia. Aunque fuese Aristóteles el autor de un libro llamado *Retórica*, lo cierto es que ésta es la ciencia básica de los sofistas y es una ciencia que ha sido retomada con fuerza por el posmodernismo. Reducir todo a la retórica y sus usos, o al menos la mayor parte, pretender que no hay verdad sino sólo capacidad de persuadir (como mostrábamos en la entrevista que le hizo Gary Olson a Geertz); un gran dominio de una erudición variada, poco sistemática, pronta a mistificar y nunca presta a llegar al fondo de las cuestiones... todas estas cosas y muchas otras dan un aire de familia a los sofistas y a la posmodernidad, incluso a algunos intelectuales del final de la modernidad. Si desde Hegel hasta hoy ha aparecido el intelectual público como una figura social, podemos decir que es una analogía bastante recurrente el compararlos con la emergencia de los sofistas en la Grecia clásica. Se pasa de los públicos especializados, de alta cualificación técnica en la materia, a las ideologías de consumo de masas y no es del todo descabellado que un filósofo tan importante como Karl Popper haya titulado el tiempo anterior a Platón como la Ilustración pre-socrática. Después de la Ilustración vuelve siempre la sofística, que es una hija de ella, y es posible que estemos viviendo, en la actualidad, un tiempo parecido.

En cambio, no se ha producido una síntesis, como sí que se produjo en las obras de Platón y Aristóteles entre el conocimiento científico y el humano, el humanístico y el físico-matemático, el biológico-médico y el ético. Sin esta fusión el mundo parecería caminar hacia lo que fue el helenismo: un enjambre de saberes en confusión donde la filosofía tomó vuelos demasiados especulativos (neoplatonismo exagerado, hoy pensamiento débil) y las ciencias se concentraron en saberes concretos (ahora más peligrosos por la multiplicación de su poder de dominio sobre el ser humano la naturaleza). Además vuelven a retornar nociones muy antiguas, como esa

mezcla de autoayuda, mística y ufología que vemos en cualquier librería junto con el cinismo barato y el ateísmo cientifista también barato. Quizás estemos demasiado encerrados en estas visiones y juzgando demasiado el presente por nuestras experiencias históricas del pasado, pero cuando vemos a estos autores hablar de la decadencia y el auge de las culturas, como organismos vivos y cosas por el estilo, nos vienen a la mente muchas referencias a teorías anteriores al siglo XVIII y la Ilustración.

Por ejemplo, todas las cuestiones que Geertz afirmaba en la entrevista con Gary Olson de que si él es un constructivista social, que si hace descripción densa, las metáforas, los tropos, los símbolos y lo signos, si es un escritor o no, etc. la verdad es que parecen cuestión sólo de nombres. No implican nada más que juegos de palabras con los que se cambian etiquetas. Parecen decir cosas pero, realmente, dicen poco, ya que no se puede ser moderno, ni siquiera tardío como se define Geertz, y no creer en la verdad o el progreso.

Finalmente, siempre hemos considerado que, como enseñaba Platón, los argumentos *ad hominem*, o *ad personam*, no son argumentos refutadores de nada. Cuando Geertz y otros hacen tanto hincapié en hablar del observador situado, expresando que tenemos que decir quiénes somos, de dónde venimos, a dónde vamos, por qué hacemos lo que hacemos, etc. Y no sólo eso sino que el análisis de los textos que producimos cae mucho más en estar mirando “quien lo ha dicho” antes de en lo que dice, estamos volviendo a los tiempos de la sofística. A los tiempo del calumnia que algo queda, a la claudicación del pensamiento. La filosofía, y con ella todas las ciencias sociales, que no son sino aplicaciones locales de la racionalidad que llamamos filosofía, se basan en una premisa básica: se afirma que si vamos a debatir, si vamos a discutir, tenemos que estar dispuestos a cambiar nuestro punto de vista si nos dan razones suficientes para ello. Dicho de otro modo, en la filosofía el cuadrilátero es el siguiente: yo tengo una opinión, una idea, usted tiene otra, quizás en sentido distinto o al menos no coincidente. Manifestamos nuestro desacuerdo. Ahora discutimos sobre la verdad o la falsedad de nuestras opiniones porque aquí todos somos buscadores de la verdad (¿qué otra cosa honesta y decente se puede ser?) de

modo que yo le doy razones que sustenten lo que afirmo y usted hace lo mismo con lo que piensa.

Precisamente, son esas las cosas que nunca hace Geertz. Cuando se enfrenta con alguien que puede impugnar sus tesis o su programa, como podría ser el materialismo cultural o la sociobiología o cualquier otra cosa, simplemente, como ya dijimos, afirma que él no se dedica a ello. O que el tiempo ha demostrado que esos acercamientos (por ejemplo el de Chomsky del que habla bastante en la entrevista con Gary Olson) estaban equivocados o no eran pertinentes. Pero no hay razones, no hay argumentos, no hay textos, no hay verdadera discusión, lo único que parece sostener el punto de vista de Geertz es que él está allí para decirlo y mantenerlo, el puro poder de su presencia, en este caso desde Princeton.

BIBLIOGRAFÍA

1. CLIFFORD GEERTZ

i) Libros

The Religion of Java, 1960, University of Chicago Press. (Libro producido sobre el texto de su tesis doctoral *The religions in Java*).

Peddlers and Princes: Social Development and Economic Change in Two Indonesian Towns, 1963, University of Chicago Press.

Agricultural Involution: the process of ecological change in Indonesia, 1963, Berkeley, California, California University Press.

Old Societies and New States. 1963 (editor) New York: Free Press.

The social history of an Indonesian town. Cambridge, Massachussets, USA, 1965, Massachusetts Institute of Technology Press.

Islam Observed, Religious Development in Morocco and Indonesia, 1968, University Of Chicago Press. Hay traducción española: *Observando el Islam*, Paidós, Barcelona, 1994.

The Interpretation of Cultures, 1973. Hay traducción española: *La Interpretación de las Culturas*. Barcelona, Gedisa, 2005.

Myth, Symbol and Culture, (editor) New York: Norton, 1974.

Kinship in Bali, 1975 coauthor: Hildred Geertz, University Of Chicago Press

Meaning and Order in Moroccan Society: Three Essays in Cultural Analysis. [with Hildred Geertz and Lawrence Rosen] 1979 Cambridge: Cambridge University Press.

Negara: The Theatre State in Nineteenth Century Bali, 1980, Princeton University Press. Hay traducción española: *Negara*, Paidós, Barcelona, 2000.

Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology. 1983 New York: Basic Books. Hay traducción española: *Conocimiento Local*, Paidós, Barcelona, 1994.

Works and Lives: The Anthropologist as Author (1988), Stanford University Press. Hay traducción española: *El antropólogo como autor*. Paidós, Barcelona, 1989.

After the Fact: Two Countries, Four Decades, One Anthropologist. The Jerusalem-Harvard Lectures, 1995. Cambridge and London: Harvard University Press. Hay traducción española: *Tras los hechos*, Paidós, Barcelona, 1996.

Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics. 2000 Princeton: Princeton University Press. Hay traducción española, *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*. Paidós, Barcelona, 2002.

ii) Artículos, entrevistas, otros.

“In Memoriam. Entrevista con Clifford Geertz” por Richard Handler, Verano de 1991.

“Clifford Geertz on Ethnography and Social Construction”. Interview by Gary Olson, Invierno de 1991.

“De Bali al posmodernismo: Una entrevista con Clifford Geertz”. Por Silvia Hirsch y Pablo Wright, Noviembre 1992.

“Interview with Clifford Geertz”. Entrevista de Neni Panougirá, 1999.

“I don't do Systems. An Interview with Clifford Geertz”. Entrevista de Arun Michelsen, Octubre 2000.

“A mitologia de um Antropologo”. Entrevista de Victor Aiello Tsu, Febrero 2001.

Las fechas de las entrevistas corresponden a cuando fueron hechas, en este caso creemos que este dato es más relevante que cuando se publicaron ya que muchas de ellas fueron retocadas o ampliadas por los entrevistadores más tarde.

Aquí tenemos una entrevista con Clifford Geertz de casi una hora de duración: http://www.youtube.com/results?search_query=clifford+geertz&aq=f

En esta página podemos encontrar toda la producción de Clifford Geertz, tanto de libros como de artículos en varios idiomas y ordenados por décadas. <http://hypergeertz.jku.at/geertzstart.html>

Puede consultarse también la versión inglesa de la Wikipedia que para este caso cumple bastante bien. http://en.wikipedia.org/wiki/Clifford_Geertz

También la página del instituto de Estudios Avanzados de Princeton (en el cual Geertz pasó los últimos 30 años de su vida), donde si en el buscador uno teclea Clifford Geertz aparecen numerosísimas páginas del más diverso interés: <http://www.ias.edu/>

Aquí (la página del Instituto de Estudios Avanzados de Princeton) puede consultarse el currículum de Clifford Geertz: <http://www.sss.ias.edu/files/pdfs/geertzcv.pdf>

Además en español existen una serie de libros que no existen en otros idiomas y viceversa. Estos libros han sido compilados a base de artículos de Geertz que un editor ha encontrado más interesantes que otros. No es de extrañar por tanto que en diversas lenguas encontremos diversas obras con distintos títulos de Clifford Geertz.

Además incluso sus grandes trabajos como *la Interpretación de las culturas* o *Cocimiento local* en última instancia no son sino una colección de artículos. No son siquiera libros hechos de artículos pero pensados unitariamente para aparecer en formato libro, sino que son recolecciones de artículos que Geertz consideró relevantes y unió a posteriori, cuando la mayoría de ellos o todos habían sido ya publicados como papers.

Algunos de estos “libros” en español de Geertz son: *Los usos de la diversidad*. Paidós, Barcelona, 1993.

El famoso artículo de Geertz “*Géneros confusos la reconfiguración del pensamiento social*”, se encuentra en varios libros pero entre ellos en el *Surgimiento de la Antropología Posmoderna*, AAVV., editado a cargo de Carlos Reynoso. Gedisa, Barcelona, 2003.

2. FUENTES SECUNDARIAS

Adorno, Theodor

Minima Moralia, Akal, Madrid, 2004.

Adorno y Horkheimer

Dialéctica de la Ilustración. Trotta, Madrid, 2004.

Aguilera Portales, Rafael

“El problema del etnocentrismo en el debate antropológico entre Clifford Geertz, Richard Rorty y Lévi-Strauss”, *Gazeta de Antropología*. N° 18, 2002 .

Aguirre Rojas, Carlos Antonio

Antimanual del mal historiador, Montesinos, España, 2007.

Anrubia, Enrique

La versión de nosotros mismos, Comares, Granada, 2008.

“Entre Clifford Geertz y Paul Ricoeur: Tiempo y lugar de la antropología y su verdad” *ABIR*. N°30 Mayo, 2003.

“De tribunales e imputados. Clifford Geertz ante la crítica de Carlos Reynoso y vuelta” *Gazeta de antropología*, n° 18, 2002.

“De ¿Quién es quién? O ¿Quién sabe dónde? Juegos y concursos introductorios sobre la figura desconocida de Clifford Geertz”. *Nomadas 5*, Revista crítica de ciencias sociales y jurídicas.

Aristóteles

Retórica, Gredos, Madrid, 1990.

Augè, Marc

Los no lugares, espacios del anonimato: una antropología de la sobremodernidad, Gedisa, Barcelona, 2005.

La guerra de los sueños, Gedisa, Barcelona, 1998.

El sentido de los otros: actualidad de la antropología. Paidós ibérica, Barcelona, 1996.

Austin, John

Como hacer las cosas con palabras. Paidós, Buenos Aires, 2003.

Bauman, Zygmunt

Modernidad líquida. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica, Barcelona, 1999.

Tiempos líquidos. Tusquets, Barcelona, 2007.

Baxandall, Michael

Pintura y vida cotidiana en el Renacimiento. Gustavo Gili, Barcelona, 1978.

Benedict, Ruth

Patters of culture, Mariner Books, New York, 2005.

El crisantemo y la espada. Alianza Editorial, Madrid, 2003.

Bohannan (Paul) y Glazer (Mark)

Antropología Lecturas. McGraw Hill, Madrid, 1997.

Bonte, (Pierre) y Izard (Michel)

Diccionario Akal de Etnología y Antropología. Akal, Madrid, 2005.

Bourdieu, Pierre

El oficio de científico. Ciencia de la ciencia y reflexividad, Anagrama, Barcelona, 2003.

Burckhardt, Jacob

La cultura del renacimiento en Italia. RBA, Barcelona, 2005.

Clifford, James

Dilemas de la cultura: antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna. Gedisa, Barcelona, 1995.

Retóricas de la antropología / J. Clifford y G.E. Marcus [eds.]. Júcar, Madrid, 1991.

Clastres, Pierre

Crónica de los indios Guayaquís. Alta Fulla, Barcelona, 1998.

Clua i Fainé, Monserrat

“Una vida encantadora en una època fascinant. Clifford Geertz in memoriam”, *Revista d'etnologia de Catalunya*, ISSN 1132-6581, n. 32, 2008, pp. 112-122.

Crapranzano, Vincent

“Herme's dilemma: The Masking of Subversion in Ethnographic Description”, en *Retóricas de la antropología*. G. Marcus y J. Clifford (ed.) University of California Press, Berkeley and Los Ángeles, California, 1986.

Diaz del Castillo, Bernal

Crónica verdadera de la conquista de la nueva España. Biblioteca Homolegens. Madrid, 2009.

Di Giacomo, Susan M.

“Clifford Geertz: una apreciación”, *Revista d'Etnologia de Catalunya*, 2007, (30): 124-128.

Douglas, Mary

Estilos de pensar: ensayos críticos sobre el buen gusto. Gedisa, Barcelona, 1998.

Pureza y peligro: análisis de los conceptos de contaminación y tabú. Siglo XXI, Madrid, 2000.

Símbolos naturales: exploraciones en cosmología. Alianza Editorial, Madrid, 1988.

Durkheim, Emile

Las formas elementales de la vida religiosa. Alianza, Madrid, 2008.

El suicidio: estudio de sociología y otros textos complementarios. Miño y Dávila Editores, Buenos Aires, 2006.

Eco, Umberto & alii

La nueva edad Media. Alianza Editorial, Madrid, 2004.

Elias, Norbert

El proceso de civilización. Fondo de cultura económica, México, 2010.

La sociedad cortesana. Fondo de cultura económica, Madrid, 1993.

Engels, Friedrich

La sagrada familia. La situación de la clase obrera en Inglaterra, Otros escritos de 1845- 46. Crítica, Barcelona, 1978

Evans-Pritchard, sir Arthur Evan

Ensayos de antropología social. Siglo XXI, Madrid, 1990.

Brujería, oráculos y magia entre los Azande. Anagrama, Barcelona, 1997.

Los Nuer, Anagrama, Barcelona, 1992.

Fernandois, Eduardo

“Wittgenstein, Geertz y la comprensión de metáforas” Crítica, revista hispanoamericana de Filosofía. Vol., 40, nº118 (abril 2008).

Fevre, Lucien

Combates por la historia. Ariel, Barcelona, 1973.

Foucault, Michel

La arqueología del saber Siglo XXI, Madrid, 1991.

¿Qué es un autor? El cuenco de Plata ,Buenos Aires, 2010.

Más allá del estructuralismo y la hermenéutica, Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow; prefacio de Michel Foucault, Nueva Visión, Buenos Aires, 2001.

Frazer, sir James

La rama dorada. Fondo de cultura económica, México, 1994.

Freud, Sigmund

El malestar en la cultura. Alianza Editorial, Madrid, 2004.

Más allá del principio del placer, el porvenir de una ilusión. Alianza Editorial, Madrid, 1984.

Totem y Tabú. Alianza editorial, Madrid, 2011.

Gadamer, Hans-Greorg

Verdad y Método I. Fundamentos de una hermenéutica filosófica, Salamanca, Sígueme, 1977.

Verdad y Método II, Salamanca, Sígueme, 2002.

García Lorca, Federico

Obras completas, Aguilar, Madrid, 1974.

García Lorente, José Antonio

La propuesta metafísica de Richard Rorty. Publicaciones de la universidad de Murcia, Murcia, 2010.

Ginzburg, Carlo

El queso y los gusanos: el Cosmos, según molinero del siglo XVI. Península, Barcelona, 2008.

Giddens, Anthony

Sociología. Alianza Editorial, Madrid, 2010.

Gutiérrez Álvarez, Juan José

“Grandes retos de la antropología del siglo XXI”, CS&P Vol. 7 N° 1.

Harris, Marvin

El desarrollo de la teoría antropológica: una historia de las teorías de la cultura. Siglo XXI, Madrid, 2003.

Introducción a la antropología general. Alianza Editorial, Madrid, 2004.

Vacas, cerdos, guerras y brujas: los enigmas de la cultura, Alianza Editorial, Madrid, 1980.

Canibales y reyes: los orígenes de las culturas. Alianza Editorial, Madrid, 1977.

El materialismo cultural. Alianza Editorial, Madrid, 1994.

La cultura norteamericana contemporánea, Alianza Editorial, Madrid, 1984.

Antropología cultural, Alianza Editorial, Madrid, 1998.

Bueno para comer: enigmas de alimentación y cultura. Alianza Editorial, Madrid, 1989.

Nuestra especie. Alianza Editorial, Madrid, 1997.

Teorías sobre la cultura en la era posmoderna. Crítica, Barcelona, 2004.

Hazard, Paul

La crisis de la conciencia europea. Alianza Editorial, Madrid, 1988.

Hobsbawn, Eric

Historia del siglo XX, Crítica, Barcelona, 2001.

La era de las revoluciones, Crítica, Barcelona, 2001.

La era del capital, Crítica, Barcelona, 2002.

La era del imperio, Crítica, Barcelona, 2003.

Los ecos de la marsellesa, Crítica, Barcelona, 2009.

Huntington, Samuel

El choque de civilizaciones. Paidós Ibérica, Barcelona, 1997.

¿Quiénes somos? Paidós Ibérica, Barcelona, 2004.

Johnson, Paul

Historia de los judíos. Editorial Zeta, Barcelona, 2006.

Katorowicz, Ernst

Los dos cuerpos del rey. Alianza Editorial, Madrid, 1985.

Khun, Thomas

La estructura de las revoluciones científicas. Fondo de cultura económica, México, 2006.

Kuper, Adam

Cultura. Paidós, Barcelona, 2001.

Antropología y antropólogos. Anagrama, Barcelona, 1975.

Langer, Susanne

Philosophy in a new key, Harvard University Press, Massachusetts, 1957.

Latour, Bruno

Vida en el Laboratorio. La Construcción de los Hechos Científicos (con Steve Woolgar). Alianza Editorial, Madrid, 1995.

Lévi-Strauss, Claude

Antropología estructural: Mito, sociedad, humanidades. Siglo XXI, México, 2006.

Tristes trópicos. Paidós, Barcelona, 2006.

Mitológicas:

Vol. 1: Lo crudo y lo cocido. Fondo de cultura económica, México, 1964.

Vol. 2: De la miel a las cenizas. Fondo de cultura económica. México, 1967.

Vol. 3: El origen de las maneras de la mesa, Siglo XXI, Madrid, 1968.

Vol. 4: El hombre desnudo. Siglo XXI, Madrid, 1987.

Race et histoire (Raza e historia), Paris, Gallimard, 1952.

Liotard, Jean Françoise

La condición posmoderna. Cátedra, Madrid, 1986.

López Carrera, Juan Cristobal

“La hermenéutica en la antropología: una experiencia y propuesta de trabajo etnográfico: la descripción densa de Clifford Geertz”. *Ra Ximhai*, mayo-agosto, año/vol.1, nº2.

Malinowski, Bronislav

Los argonautas del Pacífico Occidental. Península, Barcelona, 2001.

Crimen y costumbre en la sociedad salvaje. Planeta-De Agostini, Barcelona, 1986.

Diario de campo en Melanesia, Madrid, Júcar, 1989.

Marx, Karl

Manifiesto comunista. Alianza Editorial, Madrid, 2008

La sagrada familia (terminado por Engels). Alianza Editorial, Madrid, 2008

El Capital (1864–1877), (sólo el primer volumen fue terminado por Marx). Ediciones Folio, Barcelona, 1997. En *Obras completas*, Vol. 44

Mead, Margaret

Adolescencia, sexo y cultura en Samoa (1928). Planeta de Agostini, Barcelona, 1993.

Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas (1935). Altaza, Barcelona, 1997.

Cultura y compromiso. Gedisa, Barcelona, 1980.

Miceli, Jorge Eduardo

“Sobre la contestación de Enrique Anrubia a Carlos Reynoso. Enumerando las dificultades para entender una crítica interpretativista”. *Gazeta de antropología*, nº19, 2003.

Morgan, Lewis, Henry

La sociedad primitiva. Ayuso, Madrid, 1971 (primera edición 1881).

Pfeilstetter, Richard

“Del contexto al texto antropológico. Revisando el antropólogo como autor de Clifford Geertz”, *(con)textos. Revista d'antropología i investigació social*. 1 de Maig de 2008.

Ponce, Analía Virginia

“Sobre el conocimiento de la alteridad cultural (o la crisis de la representación en la antropología sociocultural)”. *II congreso interoceánico de Estudios Latinoamericanos*. 11-13 de Septiembre de 2003, Facultad de filosofía y letras, Universidad nacional de Cuyo Mendoza, República Argentina.

Popper, sir Karl R.

Conjeturas y refutaciones. Paidós, Barcelona, 1994.

El mundo de Parménides. Paidós Ibérica, Barcelona, 1999.

Rabinow, Paul

Reflexiones sobre el trabajo de campo en Marruecos, Júcar, Madrid, 1992.

Interpretive social science: a reader, edited by Paul Rabinow and William M. Sullivan, University of California Press, Berkeley, 1979.

Ramírez Barreto, Ana Cristina

“Interpretar, escribir, objetar la cultura”. *AIBR*. Ed., electrónica, nº 43, Madrid, Septiembre-Octubre, 2005.

Reynoso, Carlos

Corrientes en Antropología Contemporánea, Biblos, Buenos Aires, 1998.

El surgimiento de la antropología posmoderna C. Geertz[et al.]; compilación de Carlos Reynoso, Gedisa, Barcelona, 1996.

“El lado oscuro de la descripción densa”, en *Corrientes teóricas en antropología*, Perspectivas desde el siglo XXI. Buenos Aires, Editorial Sb.

Ricoeur, Paul

Del texto a la acción. Fondo de cultura económica, Buenos Aires, 2001.

Ryle, Gilbert

El concepto de lo mental. Paidós, Barcelona, 2005.

Sikibu, Murakami

La novela de Genji, Destino, Barcelona, 2008.

Paul Ricoeur

Sobre la traducción. Paidós, Buenos Aires, 2005.

Teoría de la Interpretación. Siglo XXI, México, 1999.

Renouvin, Pierre

Historia de las relaciones internacionales (siglos XIX y XX), Akal, Madrid, 1998

Ríos Saavedra, Teresa

“La hermenéutica reflexiva en la investigación educativa”, *Ra Xhimhai*, Mayo-agosto, año/vol.1, Número 2. Universidad autónoma indígena de México.

Rorty, Richard

El Futuro de la religión, Richard Rorty y Gianni Vattimo; Santiago Zabala (compilador). Paidós, Barcelona, 2006.

Cultura y modernidad : perspectivas filosóficas de Oriente y Occidente, R. Rorty ... [et al.]. Kairós, Barcelona, 2001.

Pragmatismo y política. Paidós, Barcelona, 1998.

Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Paidós, Barcelona, 1993

Rosaldo, Renato

“Response to Geertz. *New literary history*. Vol.21, N°2, 1990.

Sahlins, Marshall

Islas de Historia. Gedisa, Barcelona, 1987.

Economía de la Edad de Piedra, Madrid, Akal, 1983.

Uso y abuso de la biología: crítica antropológica de la sociobiología. Madrid. Siglo XXI, 1990.

Said, Edward

Orientalismo. Debate, Barcelona, 2002.

Seneca, Lucio Anneo

Sobre la felicidad. Alianza editorial, Madrid, 2006.

Cartas a Lucilio. Editorial, Juventud, 2006.

Sobre la firmeza del sabio. Alianza editorial, Madrid, 2010.

Sobre el ocio. Alianza editorial, Madrid, 2010.

Sobre la brevedad de la vida. Alianza editorial, Madrid, 2010.

Sobre la tranquilidad del alma. Alianza editorial, Madrid, 2010.

Schlusssel, Debiie

“¿Qué tiene de malo la mutilación genital femenina?”, *Grupo de Estudios Estratégicos GEES*, colaboraciones nº 2088, 13 de Diciembre de 2007.

Wittfogel, Karl

El despotismo oriental. Guadarrama, Madrid, 1966.

Weber, Max

La ética protestante y el espíritu del capitalismo. Alianza, Madrid, 2002.

Conceptos sociológicos fundamentales. Alianza Editorial, Madrid, 2006.

El político y el científico. Alianza Editorial, Madrid, 1998.

Sociología del poder, los tipos de dominación. Alianza Editorial, Madrid, 2007.

Estudios sobre sociología de la religión. Itsmo, Madrid, 1997.

Wilson, Edward Osborne

Sociobiología. Ediciones Omega, Barcelona, 1980.

Consilience. Círculo de lectores Galaxia Gutenberg, Barcelona, 1999.

Wittgenstein, Ludwig

Investigaciones filosóficas. Crítica, Barcelona, 2008.

Sobre la certeza. Gedisa, Barcelona, 1988.

Turner, Víctor

La selva de los símbolos. Alianza Editorial, Madrid, 1989.

THE HERMENEUTIC TURN IN ANTHROPOLOGY: CLIFFORD GEERTZ.

Summary

Why Geertz?

We're going to talk about our election by Clifford Geertz and the importance of his work. We are often asked why we chose an author like Clifford Geertz as a subject for the thesis. This is partly because, apart from a few exceptional cases, there are no proper anthropology faculties in Spain and has to live with other faculties more or less related to its object of study. In fact, our interest in anthropology emerged while studying at the University of Barcelona, where there was a distinguished department of anthropology, though not a faculty, nor existed, a proper 4 years degree. That is why, when we arrived in Murcia to carry out our doctorate, it was brought to our attention that, while in Barcelona anthropology was a department of the faculty of Geography and History (and that is how we became to know it) here it was placed, basically, in philosophy. This strange character of anthropology, almost a hybrid, is mostly responsible for the lack of a consistent structure of research and diffusion centres in Spain, so nobody knows exactly what to do with it. If, in addition to that, the thesis one intends to do is not the fruit of a field work according to custom, ethnography, then the incomprehension transfers even to your own professional colleagues.

As a matter of fact, anthropologists consider that until someone has not carried out field work he cannot be called anthropologist as such, in the same way as a doctor who did not practice or a teacher who did not teach would not be a proper professional. In this context, an approach to the theoretical contributions of an anthropologist is always strange. Perhaps it would have been more expectable to do a thesis about any important local problem, that could have been researched, or maybe focus on the ethnography of other authors as a preparation to carry out our own in the future. But we did not opt for any of those, instead, what we have raised in this thesis is a study of the contributions that Clifford Geertz did to the discipline of anthropology, mainly in its theoretical aspect.

Someone may wonder why Geertz and why this emphasis on the theoretical part of his work. This is due to several reasons. About the first question, why Geertz, and perhaps, why now, we will say that we believe him to be one of the anthropologists that has had more influence not only in the forms and manners in which anthropology is developed nowadays, but in a whole series of ideas, that through anthropology have been filtering into common society. In many occasions, mainly in the USA, it has been mentioned the importance of the work and the propaganda of an author like M. Mead in the conflicts experimented by the North American society in the sixties and seventies in the last century, and, no doubt, it had its share of importance. On another level and from another perspective, not so provocative, Geertz, has had, over time, an impact perhaps more lasting in the popular culture of people from the eighties-nineties onwards.

Ideas that nowadays seem usual to us, like the fact that literature, even the scientific one, is an art, taken by the capacity of persuasion and amended by the interests and prospects of the author, or the fact that our glance creates or recreates much of what we see when looking at the others, burst into the discipline with an overwhelming force in Geertz's work. If it is true that we live postmodern times, where cultures are not consensus anymore and crowds –different from what we were– surround us all over, the man who has thematized this best is Geertz. If our societies are more collages than monolithic blocks built in the mould of a state nation, our man is Geertz, and if we believe the Islam to be a capital theme to understand the present world, it would be good not to leave aside Geertz's studies.

It is likely that all these arguments already justify the importance of studying such a relevant anthropologist. But, as Geertz himself says somewhere, it is not likely that the cultural confusion in every field, that nowadays afflicts the Occident, is fruit of an excessive exposure to the customs of the others. That is why it is worth studying as well the process of all these changes in our society and, once again, if there is a man attentive to these questions in the sphere of anthropology, this has been Clifford Geertz.

Besides, a curious phenomenon has happened with Geertz's works. He has

been an extraordinarily well-read author. An author who seemed to explain that imagination was more important than the material, the symbolic and its grammar more than the symbolized, the immaterial than the countable, and the knowledge than the simple action. (In fact in Geertz's opinion knowledge is a form of action). This author, as we mentioned, has been very well-read, but not in the same way as, for instance, Marvin Harris or Lévi-Strauss. The first one was always quite scorned in the academic circles, the second one lived a boom on his theories in the seventies though this enthusiasm for his works waned later on, perhaps frightening many novel readers by their difficulty.

None of these extremes happened with Clifford Geertz. Although he was an author of agile and pleasant prose, at the same time, nobody doubted what an important author he was on the establishment of the discipline and how seriously should be taken what he said. On the other hand, people who read it were not intellectuals looking for the definitive method of the rational knowledge (like in the case of the French thinker) or young people longing for revolutionary ideas like with Marvin Harris. What is most fascinating when studying Geertz is the amount of professionals, from doctors to pedagogues, from social workers to architects, who say to feel influenced by his work. If Geertz recognized Wittgenstein and Ricoeur as his masters, at the same time he has made comprehensible, tangible and applicable for many people the work of these thinkers, applied, specially, to anthropology.

Besides all these, his field work in Indonesia and Morocco has been quite important. Both, for the one he undertook and for what he made fruitful around him. Not in vain, many of the main authors in anthropology in the postmodern era, who hold nowadays very distinguished posts, mainly in the American academy, were Geertz's direct students, mainly during his stay in Morocco. Even so, we think Geertz's best field work was developed on the island of Bali. That work will remain as an important part of the classic acerb of the discipline. On the whole, we thought these were far enough reasons to opt for this author.

But what really confirmed our decision to work on Geertz, being aware that we wanted to study one of the greatest of anthropology to be trained with him prior

to start our own field work, was the gift Geertz had to detect and be speaker of the intellectual movements of his time.

From our point of view, and it is something that we have only been able to confirm through the passage of time, what Geertz really had was an immense dower of opportunism. We do not mean anything wrong by this word, but only that, wherever he went, he was the best tracing the reasons and motives in people's encouragement. He understood absolutely well the nature of the traumatic changes the Third World was suffering in the sixties and seventies. Years in which many of the nations in this Third World were starting to wake up. And, at the same time, he knew how to interpret in a privileged way the reactions and feelings provoked in his readers by the new cultural configuration happening in Occident.

Certainly, this is not by chance. The nature of his reading matters, as we can see, is always monographs and essays by thinkers in the vanguard of the thinking of his epoch, and Geertz is, in a way, the translator of these worries to more human environments. Things presented by other theoreticians in an extremely complex manner within more or less general theories about the change of societies and similar questions, were turned by him into daily controversies about how to organize the poor districts in American cities, the impact of tourism in the information work of the anthropologist or the sensation, always increasing, of loss of cultural diversity, due to globalization, and at the same time moral surprise of some to others, in a world smaller each time. Such a gifted author had to triumph necessarily. In our essay, as per what mentioned above, we believed it convenient to follow Geertz.

That is to say: do a local approach to our subject of study. For this, we have given attention to his advice explaining, in the first place, who Geertz was, where he studied, who with, what he did, where he went, etc. This has taken the second chapter of the thesis. It is not a long chapter, though essential to understand somebody who made so much effort to leave quite clear who he was and where he came from.

Later on, we have focused chapter 3, the most extensive of the thesis, on developing the study of Geertz's main texts. With Geertz, the same as happens with other great writers, you have to, not only explain them but also read them to be

aware of their importance. That is why we have thought that the best way to expound Geertz rigorously, is to let him talk by himself. Analyze directly, next to the texts, his main contributions to the discipline. We have meditated a lot on the order of the books we have set out in our essay. We thought about a chronological, thematic, stylistic... approach though in the end we decided it was best to guide the reader from one group of ideas to another, so that it could be found, if not unity, such a thing is impossible in Geertz, at least, some material to reflect about.

Certainly, there would be a thousand different ways to approach Geertz's texts, though probably due to our deformation as historians, we have considered this the best one: demarcate an important book on Geertz's theoretical work and analyze it. We do not intend to be always right, and certainly, we do not believe to have exhausted the subject in any case, it has simply been our proposal and, to our mind, it has proven fertile. We expect our readers to share the same opinion.

Finally, we have dedicated a last chapter of the thesis, the fourth one, to other questions that did not accommodate within the structure, linear up to a point, we had respected to follow Geertz's works. In this last chapter we try to analyze the questions that highlight in Geertz's work, and the reasons that stand in it. Our voice will be more present here since the point is to see, after all, Geertz's contribution extracted from its context, or rather, generalized from its contexts. That is why, the quotations to the books are not arranged in a way that a book is finished with all its questions and go to the next one, but in a way that, following a question, this is looked for wherever it is. For this same reason, we said that a stronger presence of us in the text is necessary, since we have to value, directly, to which extent Geertz's proposals can be worthwhile to anthropology, and even to philosophy, or not.

If, after all, we have clarified anything about Geertz's work and if, the expert public, connoisseur of many other authors' works, considers that our essay contributes to the comprehension of the American author, it will be doubtless an achievement up to our expectations. Hoping it to be so, we start dealing with the great Californian anthropologist.

Conclusions

While we were doing our thesis we got to the following conclusions, about the thought of Geertz:

First, the best way to explain other cultures is in their own ways. Your explanations have to be local explanations not transcultural ones, which do not exist.

Secondly, the science we call anthropology is just an occidental science, not the point of view of the truth. We do not really reach the truth; we can only expect to find out some interesting ideas for us. We are not obliged to explain other cultures exactly on their own terms, but on meaningful terms for us.

Thirdly, thought is essentially public, as well as language, and both are learnt within the local tradition. We are trapped in this play. It is impossible to go over it. For the anthropological discourse it is necessary to accept it, to understand the reality of the ethnographical work.

Fourthly, Clifford Geertz says that the most important part of anthropologists' works is the writing. What is quite relevant to analyze is what we can call rhetorical uses of writers. It is simply possible that the fame of a relevant author depends on his qualities as a writer.

Fifthly, it is completely impossible to find Clifford Geertz talking about something like principles of human nature (common humanity, universal structures of mind, etc.).