

Publicado: 2003-10



Sobre la contestación de Enrique Anrubia a Carlos Reynoso. Enumerando dificultades para entender una crítica interpretativista

About the Enrique Anrubia's answer to Carlos Reynoso: Numbering difficulties to understand an interpretativist viewpoint

Jorge Eduardo Miceli

Antropólogo docente e investigador. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Buenos Aires.

jmiceli@infovia.com.ar

RESUMEN

Este artículo representa una respuesta parcial a las críticas que Enrique Anrubia le formula a los comentarios de Carlos Reynoso sobre Clifford Geertz y su concepción de la inferencia clínica. A partir de esta respuesta se desarrolla una revisión general del modo en que el primero establece referencias respecto de las ideas de Geertz.

ABSTRACT

This article represents a partial response to Enrique Anrubia's criticisms on the comments of Carlos Reynoso concerning Clifford Geertz and his conception of clinical inference. Based on this response, we undertake a general review of the way that the first author make references to Geertz's ideas.

PALABRAS CLAVE | KEYWORDS

antropología posmoderna | Clifford Geertz | crítica interpretativista | hermenéutica | Post-modern anthropology | interpretativist criticism | hermeneutics

Introducción al debate

Podemos decir que el paradigma interpretativista lleva más de una década y media de existencia en la antropología. En lengua castellana ha sido Carlos Reynoso quien ha hecho la primer traducción de Geertz de *La interpretación de las culturas* (1) y la primer compilación y el comentario crítico introductorio del posmodernismo etnográfico en *El surgimiento de la antropología posmoderna* (2).

Bastante tiempo ha pasado desde que estos textos inaugurales han ingresado al patrimonio de la disciplina, pero creemos que esto no se tradujo, como hubiese sido deseable, en un debate extendido acerca de cuales han sido sus contribuciones a la antropología.

Mientras tanto, Clifford Geertz ha traspasado más de una vez las fronteras académicas de origen, y en la actualidad son más los investigadores provenientes de otras ciencias sociales que antropólogos los que se reivindicán geertzianos y defensores a ultranza de las particularidades de la descripción densa.

El vínculo entre Reynoso y Geertz superó, por otra parte, el ejercicio de la traducción erudita, ya que hacia 1995 el primero publicó un ensayo llamado "El lado oscuro de la descripción densa" en el que, con ánimo de interpelación teórica más que de balance clausurado, se hace una crítica sistemática de las ideas de Geertz.

En el curso del año 2002, el antropólogo español Enrique Anrubia, de la Universidad Católica de Murcia, elaboró una contestación a la crítica de Reynoso que salió publicada en varios sitios de Internet (3). El artículo no hace una revisión general de lo dicho por Reynoso en su crítica, sino que se concentra en la idea de inferencia clínica y despliega a partir de allí tanto su visión del interpretativismo como su posición sobre lo que Reynoso comenta.

A pesar de que nos tienta ejercer una reseña que exceda lo meramente epistemológico, el artículo de Anrubia puede tomarse en cuenta para, al menos, redescubrir los rigores que un cotejo intertextual puede

otorgarle a la crítica académica.

Desglosaremos, de acuerdo a este propósito, algunas ideas que no por ser argumentativamente secundarias dejan de brindar indicios sobre las inclinaciones teóricas más globales del autor.

No hemos pensado asumir, en este sentido, la falaz postura de pretender situarnos en un plano de equidistante objetividad, y es por ello que trataremos de mostrar en todo momento que es lo que pensamos. Huelga decir que, para el lector, este mismo sesgo debe ser un parámetro a tener en cuenta al momento de desarrollar su propio juicio sobre nuestra crítica.

1. La cuestión teórica: La paradoja solipsista

Si bien no centraremos nuestra atención en una evaluación epistemológica de la posición geertziana, a cambio haremos el ejercicio de extrapolar algunas consecuencias teóricas generales de aquellos pasajes que Anrubia cita en su artículo. Trazar una panorámica del interpretativismo geertziano demanda una puesta en escena que no desplegaremos por cuestiones de pertinencia, pero estamos convencidos de que la raigambre de aquello que criticamos no radica en un desajuste o un malentendido parcial achacable solo a una exégesis deficiente. Más bien estas ideas conforman, a nuestro modo de ver, un núcleo repetitivo de preconceptos que forman escuela no por su justeza descriptiva o consistencia argumentativa, sino por cierto aire de familia que los vincula directamente con el ideario posmoderno que hasta hace poco hacía furor en todo el mundo y que en la actualidad ha asumido una actitud quizás más recatada.

En primer lugar, entonces, tenemos observaciones de tipo formal con las que estamos en pleno desacuerdo y que de algún modo abren el juego de nuestra propia postura teórica.

El artículo empieza en un tono anecdótico, tejiendo su línea de razonamientos a partir de la descripción de un encuentro accidental entre Geertz, Lévi-Strauss y Fred Eggan. Anrubia se muestra muy atento a las cuestiones de forma que rigen un diálogo de pares, pero sin embargo, como veremos con más detenimiento, el contenido lógico y las implicaciones de los razonamientos teóricos que reivindica le parecen menos atendibles como objeto de reflexión.

La referencia al antropólogo español Lluís Duch, inaugura la adscripción a una línea de pensamiento con la que disentimos del modo más enfático.

Tempranamente, las referencias a Clifford Geertz comienzan citando un párrafo que es algo así como la celebración de lo que denominaremos el solipsismo de la visión interpretativa:

"Para Duch la "confesión" de la que Geertz habla no es sino la manifestación teórica de la tesis que muestra la necesidad de autointerpretación del ser humano a través de la exégesis del mundo, ya que "en toda definición de un objeto, de un acontecimiento o de una acción que hasta ahora nos había sido ajena nos definimos (Duch 1998:26), es decir, la construcción y fusión hermenéutica de la autobiografía y del objeto de estudio. Esto implica una suerte de reconstrucción -con la autocensura incluida- de aquello que nos contamos que somos, de tal forma que la necesidad de representar simbólicamente la realidad implica que "no es suficiente que un individuo o una sociedad entera, desde el exterior, retóricamente, argumentativamente, rechacen una determinada forma expresiva (por ejemplo, mítica) (Duch 1998: 26).

Si uno asume literalmente este comentario en sus consecuencias metodológicas, el programa de investigación que se abre ante nuestros ojos es francamente desolador. ¿Cómo es posible que el resultado de un trabajo de campo pueda prefigurarse en base a las opiniones que el antropólogo tenga de las entidades que estudia? ¿Qué tipo de apertura a lo fáctico o a lo teórico implica esta forma de pensar?

Del mismo modo podemos reflexionar sobre lo inaceptable que resulta sostener que el tipo de cosas que un antropólogo dirá sobre una tribu dependerá solamente de su autopercepción. A menos que la exégesis de esta afirmación geertziana implique un sofisticado aparato conceptual que nuestra ignorancia irremediadamente no nos provee, estamos autorizados a pensar que la interpretación de una cultura,

para Geertz, se reduce a una extrapolación de los íntimos dramas que el antropólogo enfrentó en su pasado biográfico. Imaginémos, de acuerdo a esta idea, a Malinowski hablando de los trobriandeses exclusivamente en términos de su propia falta de autoestima o, tal vez, de la personal irritación que una figura paterna indígena le produce por parecerse a su propio padre. Si bien estos aspectos pueden ofrecer interés para una sociología del conocimiento, no podemos sacar la conclusión de que toda generalización teórica es una extensión puntual de la autoimagen del antropólogo. Digamos, que, si este es el caso y si esto es posible para un antropólogo en particular, podemos afirmar que sin dudas no es ese un buen profesional. Sería, variando las circunstancias, lo mismo que sostener que un buen psicólogo es aquel capaz de ver en su paciente solo sus propios traumas constitutivos. Esta fusión entre sujeto y objeto representa, si hiciese falta enfatizarlo, la total eliminación de la posibilidad de conocer.

Todo saber sería, de esta manera, una simple extensión de la autorreferencialidad. El solipsismo ilustrado de esta visión implica, si hiciese falta decirlo, la total ignorancia de la condición de alteridad que justamente se pretende describir.

Una de las precondiciones de esta pretensión de fusión hermenéutica es la creencia, entusiastamente reivindicada, en la posibilidad de que un sujeto occidental, heredero de una tradición racional e iluminista, desarrolle de modo casi mecánico los sutiles matices de la subjetividad de un nativo proveniente de una cultura que se desconoce.

Subrayemos, eso sí, que no es este un problema novedoso para la filosofía y la antropología, ya que toda la tradición comprensivista en sociología de algún modo abreva en las fuentes del problema metodológico de la perspectiva hermenéutica. Lo que nos resulta tristemente novedoso es esta solución apriorística al problema de la distancia cognoscitiva entre sujeto y objeto.

La fusión hermenéutica, planteada en estos términos abrumadoramente simplificadores, aniquila la originalidad ontológica de lo que es subjetivamente extraño al investigador. Curiosamente, creyendo respetar lo ajeno se practica la disertación complaciente sobre lo propio.

Lo importante del caso es que no creemos, a fin de cuentas, que esta filiación teórica sea secundaria en la disposición que el autor tiene a suscribir con entusiasmo las formulaciones más extremas que puedan hacerse desde la óptica interpretativista. Todo lo contrario, traemos esto a colación porque pensamos que esta actitud plenamente monológica debe ser subrayada en un paradigma que pretende erigirse como la máxima expresión teórica de la intención de explicar una cultura en sus propios términos. Hay, si hiciese falta observarlo, una tensión insostenible entre creer que un trabajo etnográfico solo puede llevarse a cabo como ejercicio más o menos autocomplaciente de reflexión autobiográfica y por otro lado pretender acceder a estas particularidades culturales buscando la presencia de atributos ontológicamente extraños al punto de vista del investigador.

Ya abocándonos al terreno de sus propias afirmaciones, Anrubia desarrolla una paráfrasis de los planteos de Duch para terminar adhiriendo a ellos como si fueran casi de su propia invención. Inicialmente diferenciadas las posturas de Geertz y Dutch, en el remate del comentario aparecen sin embargo confundidas:

"La imperiosa contingencia de la necesidad hermenéutica del ser humano -por raro que suene hermanar la necesidad y la contingencia en esta frase - implica que las afirmaciones sobre algo o sobre alguien no se resuelven nunca en base a conjeturas del estilo "desde afuera se ve", "la mayoría piensa", etc. o, por lo menos, no aparece que esa sea la mejor forma de comprensión posible de, como dice Geertz o Duch, otra cultura u otro antropólogo" (Anrubia 2002).

Más allá del recurso de dudosa pertinencia analítica de un oxímoron que pretende hacerse pasar por lucidez literaria (la conjunción del adjetivo imperiosa y el sustantivo contingencia), lo que Anrubia presenta casi como un hallazgo personal es algo sabido por la antropología hace por lo menos más de 50 años desde el momento en que la antropología cognitiva y posteriormente el materialismo de Marvin Harris exteriorizaron las diferencias existentes entre las visiones emic y etic de una cultura. Adicionalmente, la tajante generalización de que no es posible llevar a cabo análisis "etic" de un fenómeno cultural resulta errónea de cara a antiguos desarrollos de la disciplina que conocemos como antropología. Tal vez Anrubia quiera decir que desde su punto de vista no es recomendable elegir este

camino, pero no puede sostener que las cosas nunca se resuelven de ese modo porque eso contradice por completo la historia disciplinar. Desde el distribucionalismo de Bloomfield hasta los análisis comparativistas de Murdock en la escuela de Yale se ha demostrado hasta el hartazgo que hay un modo de teorizar sobre una cultura sin tener en cuenta el punto de vista de los informantes nativos. Es más, antes de que existiese el trabajo de campo como técnica más o menos institucionalizada en la antropología, Lewis Morgan y Edward Taylor teorizaban sobre numerosísimas realidades transculturales sin recurrir a la opinión nativa y sin siquiera haberse interesado por ella.

La predilección sobre las opiniones del interpretativismo se extiende, por supuesto, al mismo contrapunto que Geertz desarrolla con Lévi-Strauss sobre *La pensée sauvage*:

"La reflexión teórica con la que Geertz está de acuerdo no es una reflexión ad intra, sino la apertura de miras gnoseológicas que pueden aportar otras ramas académicas como la historia, la filosofía, la lingüística o, por qué no decirlo, las ciencias naturales. De hecho, en el mismo artículo que Geertz escribió sobre *La pensée sauvage* de Lévi-Strauss y que tan "finamente" discutió con él, dejó en papel una de las más lapidarias frases sobre, por un lado, la apertura de la antropología a la filosofía, y por otro, sobre la naturaleza de la misma antropología cultural; reza así:

Para el antropólogo, cuya profesión es estudiar otras culturas, el enigma está siempre presente. Su relación personal con su objeto de estudio es, quizás más que para cualquier otro científico, inevitablemente problemática. Si uno sabe lo que el antropólogo piensa acerca de qué es un salvaje, entonces ya tiene la clave de su obra. Si uno sabe lo que el antropólogo piensa acerca de sí mismo, entonces uno conoce de forma general el tipo de cosas que dirá sobre la tribu que está estudiando. Toda etnografía es en parte filosofía, y una buena dosis del resto es confesión" (Anrubia 2002).

La promocionada apertura de miras gnoseológicas resulta, paradójicamente, en un acotamiento y en una reducción pasmosa de la vocación necesaria para volcarse a la investigación etnográfica. En efecto, y transitando el camino que comentamos más arriba ¿Qué apertura gnoseológica implica sostener que si se sabe lo que el antropólogo piensa de sí mismo ya se sabrá lo que puede decir de un grupo humano cualquiera? Es por lo menos curioso el truco por el cual una actitud solipsista, cómoda y metodológicamente conservadora se describe como cognitivamente abierta. Si una etnografía es en parte filosofía y en parte confesión estamos ante una situación de indigencia teórica y metodológica que resulta más abominable que digna de festejo.

Para ordenar un poco el panorama y también la genealogía de nuestro propio disenso, diríamos que disentimos en varios aspectos con este tipo de observaciones:

Felizmente, no creemos que la empresa etnográfica sea lo que Geertz dice que es.

Hace falta algo más que vanagloriarnos de nuestros prejuicios para obtener credibilidad como investigadores de campo. No nos extenderemos en esto porque sentar postura con amplitud implicaría la inauguración de un campo de reflexión autónomo, pero vale la pena acotar que le demandó décadas de fructíferos esfuerzos a la antropología refinar su aparato metodológico para lograr que la recolección de información etnográfica fuese bastante más que un ejercicio de reconfirmación de preconceptos. Las innumerables investigaciones de campo que desde su nacimiento mismo como ciencia dan cuenta de puntos de vistas radicalmente distintos al occidental cuestionan a las claras la suposición de que el etnógrafo recurre al estudio de una sociedad solo para ilustrar de algún modo aspectos desconocidos de su propio self.

Toda la empresa del relativismo lingüístico de Benjamín L. Whorf, por ejemplo, muestra cabalmente que el grado de alteridad y originalidad de la percepción lingüísticamente mediada del entorno hacen imposible plantear la investigación etnográfica como una empresa autoextensiva que involucre solo filosofía y actitud confesional. Si no es posible una inmersión más o menos rigurosa en los dispositivos de percepción propios de cada cultura (proyecto que con creces ha logrado plasmar mucho mejor la antropología cognitiva norteamericana (4)), una inmersión que por supuesto sobrepase nuestra colección de afirmaciones y emotividades apriorísticas, entonces no hay proyecto científico viable para un antropólogo. La antropología ha excedido con creces la práctica de la especulación libre sobre la otredad, porque las otredades que interesan son únicamente las que tiene existencia empírica y no las que

imaginariamente satisfacen la necesidad de autoanálisis del etnógrafo.

Por otro lado, no pensamos que ella deba ser lo que Geertz pregona y Anrubia suscribe con entusiasmo.

Más allá de la constatación de esta realidad pretérita de la disciplina, pensamos que es válido preguntarse si es positivo que una ciencia con semejante programa de investigación logre plasmarse en los hechos. Al margen de algunos despropósitos más o menos contemporáneos imputables a algunos autores posmodernos, es saludable comprobar que esta empresa solipsista no ha tenido siquiera lugar en la tradición antropológica clásica. En esta precaria lógica de enrolamientos epistemológicos, y si queda alguna duda al respecto, es bueno reiterar que nuestro propio sesgo teórico nos lleva a creer que lo mejor para la antropología es perseverar en el camino negador de la autocomplacencia que acaso marcó su nacimiento.

2. Sobre tonos, formas y contenidos

Anrubia sitúa el debate textualizando las divergencias de Reynoso con las ideas de Geertz que el mismo tradujo, pero al final de su panorámica echa mano de un recurso de poca reputación en el debate de ideas: la descalificación apelando a nociones de supuesto "buen gusto":

"A este respecto el artículo de Reynoso roza lo que Sánchez Dura dijo de las críticas de Gellner a Geertz: 'rayando el mal tono' " (Sánchez 1999:16).

Subrayamos el desconcierto que este tipo de comentarios nos produce cuando intentamos establecer su grado de pertinencia en una discusión teórica. A esta altura, pareciera ser que la necesidad de tibieza evaluativa (y ni siquiera de belleza literaria) haya inundado en un todo el punto de vista de Anrubia. Se puede ser todo lo inconsistente y arbitrario que se desee en el plano de las teorías y de sus metodologías asociadas, pero nunca debe uno rayar en el mal tono a menos que se desee ser excluido del parnaso de las posiciones epistemológicas decorosas. No remarcamos esta maniobra por preciosismo, sino porque creemos que tal actitud representa a las claras la liviandad argumentativa de esta posición.

Por otro lado, y mucho más notoriamente, la forma en que Anrubia glosa la opinión de Reynoso sobre Geertz es, siendo muy benévolo, confusa en grado extremo:

"En lugar de comenzar con una serie de observaciones e intentar incluirlas bajo el dominio de una ley, esa inferencia comienza con una serie de significantes (presuntivos) e intenta situarlos dentro de un marco inteligible. En el estudio de la cultura los significados (...) son símbolos o haces de actos simbólicos, y aquí la meta es (...) sino el análisis del discurso social" (Geertz 1973: 26). De este tipo de sentencias Reynoso arguye que "el pensamiento abductivo de Peirce y Sebeok y la inferencia clínica de Geertz son la misma cosa' y sentencia que lo que Geertz está diciendo es que este tipo de inferencia "no responde a la estructura lógica de la deducción, se ejemplifica idealmente con la medicina, no puede enseñarse bajo la forma de un conjunto de reglas y está más o menos ligada al libre vuelo de la imaginación (Reynoso 1995: 16) " (Anrubia 2002).

Resulta simple la forma en que se puede cuestionar la consistencia lógica de este párrafo. En ningún momento Reynoso se arriesga a sentenciar que lo que Geertz está diciendo es algo que Geertz no dice literalmente. En todo caso, lo que Reynoso hace es deslizarse un juicio sustentado en su propia visión de la propuesta geertziana. No creemos que este desatino sea incidental, sino que bien forma parte de una estrategia más o menos permanente de desacreditación basada en el uso no riguroso de la paráfrasis verbal. Anrubia, interesado visiblemente en los esplendores estéticos del paradigma interpretativo, parece sin embargo tener serios inconvenientes expresivos al momento de diferenciar los tres planos de su análisis, que son respectivamente:

- A. Lo que Geertz dice.
- B. Lo que Reynoso opina sobre lo que Geertz dice.
- C. Lo que él mismo opina de lo que Reynoso dice de Geertz.

El grado de confusión e inadecuación verbal es extremo en el siguiente párrafo, en donde un lector standard y poco imaginativo puede ya no saber de qué se está hablando. Lo que sigue es una

continuación textualmente encadenada del último párrafo que citamos:

"A partir de ahí Reynoso afirma que es falso, puesto que si de suyo algo ha sido estructuralmente formalizado ha sido el pensamiento abductivo, gracias a los sistemas expertos, esto es, sistemas computacionales que ejecutan inferencias a partir de indicios "tan heterogéneos como las prácticas culturales a las que Geertz se refiere (Reynoso 1995: 16)" (Anrubia 2002).

Nos preguntamos, sinceramente, cual es, para Anrubia, aquel objeto acerca del cual, según él, Reynoso predica que es falso. En nuestro forzado y excitante *multiple choice* oracular tenemos por lo menos estas posibilidades:

Que Anrubia cree que para Reynoso es falsa la afirmación de Geertz de que la interpretación de una cultura se desarrolla por postulación de significados presuntivos articulados en una construcción global.

Que Anrubia cree que para Reynoso es falsa la idea de que la interpretación no se ajusta al proceso deductivo sujeto a reglas.

Que Anrubia cree que para Reynoso es falso que el pensamiento abductivo no es formalizable.

Es realmente inquietante el nivel de indeterminación de esta atribución de falsedad, y lo señalamos porque afecta seriamente cualquier intento de interpretación no digamos riguroso, sino simplemente aceptable. Estos despropósitos merecen destacarse no solo por su existencia aislada, sino por su multiplicidad intolerable en el espacio de un artículo de menos de siete páginas.

A continuación de la crítica observación anterior el autor intenta aportarle al lector su punto de vista sobre los méritos y potencialidades atribuibles al paradigma geertziano:

"Realmente lo que está en juego es la posibilidad, desde el programa geertziano, de poder hacer afirmaciones generales sobre hechos particulares y al revés, poder hacer afirmaciones particulares sobre hechos generales, o con otras palabras: qué papel juega el todo en la parte y la parte en el todo. La cuestión no es preguntarse sobre "Las prácticas culturales a las que Geertz se refiere" sino a qué se refiere Geertz cuando habla de inferencia clínica" (Anrubia 2002).

Aquí Anrubia asume la palabra e intenta desplegar sus virtudes exegéticas sobre Geertz. Frente a la descontextualizada paráfrasis de Reynoso agrega un comentario que no se sabe si tiene con ella una relación de complementariedad, negación, subestimación o llana indiferencia. Su actividad interpretativa lo lleva solo a la extrema pobreza de postular que, en realidad, lo importante en la inferencia clínica es vincular el todo con la parte y la parte con el todo, un lugar común que ya ni siquiera forma parte del lenguaje de la comunidad científica, sino de la sensibilidad intelectual más prosaica y menos entrenada. Se esté de acuerdo o no con lo que Reynoso postula, lo que no se puede negar es el grado de precisión con que concreta esta empresa. Ejemplificando, notamos que Anrubia no niega o relativiza que la inferencia clínica no responde a la estructura lógica de la deducción, ni que no esté sujeta a reglas, actitud que tal vez resultase pertinente desde su perspectiva. Por otro lado, tampoco Reynoso proclama que la inferencia clínica geertziana no pretende relacionar el todo con la parte, por lo que no se entiende el énfasis en destacar este punto.

El punto flaco es aquí la pobreza metodológica reportada por la inferencia clínica, no el hecho de que sirva o no para ir de lo particular a lo general o viceversa. Más que impugnar el uso de este concepto lo que se cuestiona es su valor como dispositivo de análisis formalizable y consecuentemente recuperable por el resto de la comunidad científica.

El estilo intrincado de Anrubia nos sigue presentando fatigosos desafíos en el párrafo subsiguiente:

"Por un lado, hay que decir que Reynoso está interpretando que lo que Geertz intenta afirmar es que la descripción cultural sólo cobra vigencia de validez en el momento en que dicha descripción -los balineses son teatrales, los españoles son carnavalescos- es capaz de unir variables tan heterogéneas como crisantemos y espadas, antes que la deducción más directa que puede haber entre, por ejemplo, entre parentesco y poder político. Sin embargo, no es

eso lo que está afirmando Geertz. Para éste la capacidad de las afirmaciones generales, la posibilidad de hacer Teoría, no puede basarse bajo ningún concepto en programas previos a la concreción de la cultura que se va a estudiar. Describir una cultura en términos interpretativos significa acercarse a ella de tal forma que sea ella misma la que posibilite su misma explicación " (Anrubia 2002).

Nuevamente, se niega o relativiza una afirmación A con una afirmación B que no guarda con ella relación decodificable a simple vista. En efecto ¿Qué relación hay entre suponer la validez de una descripción por su capacidad de ligar lo heterogéneo y afirmar que el acontecer teórico debe o no sustentarse en programas previos a la realidad cultural que se va a estudiar? No decimos que el nexo entre estas dos proposiciones es inexistente, sino que está elidido o ausente de la trama textual. Anrubia no lleva a la superficie sus supuestos, y elabora refutaciones que están basadas en una lógica de yuxtaposición de enunciados sin valor relacional intrínseco.

Por otro lado, la objeción de contenido y articulación lógica que podemos hacer en este caso es mucho más seria. ¿Qué quiere decir que una teoría no puede sustentarse en programas previos a la concreción de una cultura que se va a estudiar? Antes que nada, ¿Qué significa la frase "concreción de una cultura"? ¿Se habla de la concreción de la vida material, del acontecer simbólico de una sociedad, o se está hablando de la concreción del estudio de una cultura? ¿Es posible que la correcta interpretación de una idea involucre, de nuevo, tantas necesarias salvedades?

Si acertamos a entender el sentido de esta expresión, agudizando al máximo nuestra ubicuidad discursiva y epistemológica, ¿Se estaría diciendo simplemente que el etnógrafo no debe disponer de un marco teórico para hacer trabajo de campo? ¿Se estará planteando que el etnógrafo no debe considerar, más allá de su filiación teórica, generalizaciones apriorísticas sobre su objeto de estudio? Una vez más el nivel de indeterminación de lo que se dice obstaculiza el adecuado ejercicio analítico. En todo caso, teniendo en cuenta ambas posibles lecturas, va de suyo que no acordamos con una posición teórica que asegure que las generalizaciones sobre el acontecer simbólico de una cultura no pueden formularse en un momento preinvestigativo y someterse a contraste empírico indirecto.

Parece haber aquí una extrema confusión acerca del status epistemológico de una teoría. En primer lugar, y más allá de que adscriba de modo crítico a las especificidades del método hipotético-deductivo, un estudiante novel de ciencias sociales sabe que la posesión de un marco teórico no implica la puesta en escena de un conglomerado de hipótesis específicas. En segunda instancia, y en el caso de haberse construido por derivación, estas hipótesis admiten siempre la posibilidad de ser falsadas por medios directos o indirectos. En la más pobre introducción al método científico de cualquier curso universitario se asume que una formulación teórica está integrada por supuestos subyacentes de los cuales se vale el investigador para construir luego hipótesis que observacionalmente impliquen algo. Sostener que un antropólogo no puede basarse en constructos teóricos previos equivale a pretender retraerlo a una especie de virginidad perceptiva que desde el mismo surgimiento del positivismo comtiano ha sido severamente impugnada. Realmente intimida que se pueda presentar como hallazgo o posición original un conjunto de ideas tan evidentemente superadas por cualquier disciplina contemporánea que aspire a la cientificidad (5).

La exégesis de Anrubia sigue estando saturada de los mismos ingredientes que venimos reseñando: hay una muy pobre glosa de la posición geertziana y además se plantea una discusión huidiza con supuestas interpretaciones de Reynoso que tampoco se aluden con mínima claridad:

"Describir una cultura en términos interpretativos significa acercarse a ella de tal forma que sea ella misma la que posibilite su misma explicación. Pero ¿qué quiere decir ficcionalización? Como dice Geertz: formar, modelar (Geertz 1973: 15); verbos que no conllevan para nada la falsedad de dicha ficcionalización" (Anrubia 2002).

Nuevamente la cuestión teórica se trata con una ligereza difícil de soportar. ¿Qué significa en verdad que una cultura posibilite su propia explicación? ¿Se está negando que son las categorías del investigador las que generan la explicación del objeto de estudio configurado por la cultura?

Por otro lado, este diálogo de un solo interlocutor se sigue desarrollando como hasta ahora. ¿Quién está

argumentando que la ficcionalización implica falsedad? ¿Por qué el autor del artículo se empeña en salvar a la *fictio* geertziana de la acusación de falsedad?

Frente a una imputación bastante precisa se contesta con una apología difusa de la ficcionalización como método. No está en el candelero el hecho de que la ficcionalización sea pasible de falsedad. Lo que se critica, en todo caso, es que la inferencia clínica constituya en método formalmente comunicable de interpretación simbólica.

Más allá de nuestras numerosísimas disidencias a nivel teórico (entre las cuales la negación a establecer leyes generales no es la menor), creemos que los párrafos de remate son la última demostración de la inespecificidad y vaguedad metafórica que afecta a todo el contenido del artículo:

"La inferencia de Geertz no es una aleatoriedad en la interpretación sino la mutua referencia que existe entre la parte y el todo, pero de tal manera que el todo no es nunca un todo clausurado, cerrado y abarcativo por la tan famosa "mirada antropológica": el todo no es un más allá de nada, de la misma forma que tampoco lo puede ser la interpretación antropológica. Es en este sentido donde se niega la idea de que la réplica a la interpretación cultural pueda ser solamente a través de un método deductivo o de la simple estadística, pues retomando lo que dice Duch "no es suficiente que un individuo o una sociedad entera, desde el exterior, retóricamente, argumentativamente, rechacen una determinada forma expresiva" (Duch 1998:26)" (Anrubia 2002).

La visión que Reynoso tiene de la descripción densa queda reducida, para Anrubia, a una suposición de "aleatoriedad" en la interpretación. Aquí hay, además de una decodificación pobre y apresurada de lo que otro dice, un ejercicio de reduccionismo que es incompatible con la discusión racional de ideas. Nuevamente, es necesario remarcar que para Reynoso el principal problema con la inferencia clínica no es su carácter apriorísticamente erróneo, sino el hecho de que, justamente de la mano de quien le ha dado cartas en el paradigma interpretativista, esta noción ha alcanzado un grado de especificación formal muy escaso.

Lo importante para Reynoso es que el concepto de inferencia clínica no solo no ha sido caracterizado productivamente en su visión geertziana, sino que ya había sido infinitamente mejor planteado en términos computacionales.

Esta cita completa, que ha sido recortada en la referencia hecha por Anrubia, muestra con mayor claridad esta posición:

"La inferencia clínica es el primer tipo de proceso inferencial que ha sido formalizado y mecanizado, infinidad de veces, bajo la guisa de los llamados Sistemas Expertos. Un Sistema Experto es, en efecto, un programa de computadora que ejecuta inferencias basándose en indicios tan heterogéneos e imprecisos como las prácticas culturales que Geertz refiere. Existen docenas de Sistemas Expertos operando en hospitales, instituciones científicas y centros de desarrollo computacional, y hasta se han propuesto taxonomías para clasificar estos sistemas, que configuran una especie de proliferación desbordante. Todos los especialistas en diagnóstico clínica han oído hablar de MYCIN, NEOMYCIN, PIP, INTERNIST, CADUCEUS y otros programas computados que concentran, mal o bien, el saber sedimentado de los expertos. Más aún: el proceso de elicitación del conocimiento de los expertos en diagnóstico clínica y de otras variedades indiciarias de la inferencia es tan aburridamente mecánico, tan regular, que en las instituciones de avanzada ya no se realiza mediante entrevistas, sino utilizando sistemas de computación especializados (Guru, VPExpert, KES, etc.)" (Reynoso 1995: 21).

En ningún momento se habla de aleatoriedad de interpretaciones, sino de procesos de inferencia que han sido lo suficientemente formalizados como para dar cuenta de aspectos que Geertz pretende dejar librados a la omnipresente genialidad de los cultores de la descripción densa. La alternativa al oscurantismo geertziano no es (como sugiere Anrubia que Reynoso sostiene), la negación axiomática de los procedimientos que hacen posible la inferencia clínica, sino la clarificación y la exposición de los detalles que la hacen posible. Es este ocultamiento deliberado de la textura del método lo que de algún modo otorga legitimidad a la crítica epistemológica. Ni siquiera estamos en condiciones de sostener que

la inferencia clínica geertziana es falible como método, como sí podríamos hacerlo con la antropología cognitiva. Su grado casi inexistente de especificación es acaso el reaseguro de su inmunidad conceptual (6).

El comodísimo holismo que se encarna tras la acotación de que lo importante es "la mutua referencia que existe entre la parte y el todo" no alcanza para prestigiar un recurso metodológico que a todas luces puede ser recusable por su extrema vaguedad. En efecto, ¿Cómo se define la parte y como se define el todo en cada investigación particular? ¿Que garantiza que ambas instancias se vinculen productivamente en una labor interpretativa cualquiera? ¿Hay alguna forma de control metodológico que evite partir de una inferencia clínica que tal vez nos parezca sugestiva y terminar sosteniendo virtualmente cualquier cosa de un conglomerado cultural cualquiera? Por otro lado, ¿de qué manera este supuesto vínculo gestáltico se opone a un método deductivo o al uso inferencial de la estadística?

Esta teatralizada dicotomía entre la profundidad de la interpretación geertziana y la superficialidad de las legiones de tontos positivistas se asienta, entre otras fatigosas desventuras, en anquilosadas nociones acerca de la manera en que diferentes heurísticas pueden convivir en un programa de investigación.

A lo sumo este tipo de afirmaciones nos remite a cuestiones conceptuales que nos parecen enteramente obvias. No se entiende, en este sentido, el énfasis en presentar como novedosa la cuestión de que desde el exterior de una cultura se puede sostener la invalidez de una forma de expresión en contraposición a lo que la misma cultura sostiene. En este contexto, y más allá de lo que la palabra rechazo conlleva en cuanto a posibilidades de semantización libre (¿De qué rechazo se habla? ¿Del rechazo valorativo o de la discordancia sobre la ontología de algún fenómeno?), a cualquier antropólogo le queda en claro que sus explicaciones sobre lo real no tienen porque coincidir con las del nativo, y lo mismo acontece respecto de sus juicios de valor. Además de no descubrir estrictamente nada nuevo, ni de traer a la palestra cuestiones que no hayan sido remarcadas desde el mismo surgimiento de la antropología, nosotros debemos enfrentarnos a una puesta en escena de estos elementos como si ellos entrañaran algún viso de novedad.

Finalmente, si cabía alguna duda respecto de los parámetros que Anrubia considera válidos para juzgar la calidad de una descripción densa, el párrafo siguiente las despeja enfáticamente:

"Esto implica un acto autorial por parte del antropólogo; importa pues la finura y la habilidad de su interpretación, pero no meramente como interpretación contrastable empíricamente, ni como puro ejercicio literario, sino como interpretación que es capaz de hacer lo que decía Aristóteles sobre la inteligencia: dar orden a lo disperso" (Anrubia 2002)

Nótese, en primer lugar, la ausencia de aportes metodológicos para discriminar buenas de malas interpretaciones, problema epistemológico que el mismo Reynoso destaca en Geertz y que Anrubia repite especularmente (7). Otra vez es válido preguntarse ¿Qué es lo que hace, más allá de la subjetividad del autor, que una interpretación sea calificable como "fina" o "hábil" y otra no? Una posibilidad casi evidente acecha a este problema cognoscitivo, y es considerar como válidas las interpretaciones que ideológicamente o estéticamente nos resultan atractivas. El catálogo de motivos por los cuales una visión de la realidad simbólica puede resultarnos afín es interminable, pero dudamos que esto corrobore mínimamente a la cientificidad o el valor de verdad de nuestro punto de vista. La apelación a Aristóteles tampoco resulta pertinente, porque lo esencial aquí no es darle orden a lo disperso, sino que ese orden tenga carnadura empírica. En efecto, una visión esquizofrénica o paranoide de lo real, por ejemplo, también implica un ordenamiento con un alto nivel de abstracción, pero dudaríamos en concederle una alta reputación como perspectiva explicativa de alguna entidad del mundo fáctico.

Diferentes ordenamientos simbólicos del mundo vienen sucediéndose desde el instante en que el hombre gestó las mitologías y religiones originarias, pero no pensamos que estas cosmovisiones sean equiparables en su pretensión de verdad a lo que entendemos como perspectiva científica.

Como remate de todo lo previamente comentado es la última afirmación de Anrubia la que nos reenvía, en sus consecuencias teóricas, a la escenografía de la contradicción que ya señalamos:

"Es en ese sentido donde, efectivamente, "toda etnografía es en parte filosofía, y una buena dosis del resto es confesión", mostrándose el juego creativo e intersubjetivo, que no velador o

falso, no de la antropología, sino de la misma realidad" (Anrubia 2002).

¿En qué sentido puede proponerse que el desarrollo de la perspectiva etnográfica es el que despliega la misma realidad y no el punto de vista del antropólogo? ¿No es esta afirmación abiertamente antagónica respecto a la idea de que la antropología solo combina confesión y filosofía? ¿Cómo puede ser que luego de la apología de la genialidad hermenéutica lleguemos, sin transiciones conceptuales o reformulaciones, a este llano empirismo?

Postular que la misma realidad es la que determina unívocamente la naturaleza de las interpretaciones implica recaer en una reificación ontológica que se opone a un siglo y medio de evolución de la reflexión epistemológica. Nótese el inocultable irracionalismo de este procedimiento intelectual, ya que intentando salvaguardar la pertinencia del abordaje interpretativo se alude al dictamen último del mismo orden fáctico, sin tener en cuenta el carácter hermenéuticamente preconstruido del mismo, que es justamente el punto de vista que tanto se empeña en defender Anrubia.

3. A modo de conclusión

Han pasado casi dos décadas desde el advenimiento del posmodernismo en la antropología (8), y los balances que desde el momento de su irrupción se pueden hacer no nos resultan para nada positivos respecto a la disciplina. Más allá de las cuestiones de contenido teórico que no tuvimos como objetivo central discutir, pero que sin duda hemos tocado porque tienen una especie de "pertinencia desbordante", creemos que este artículo de Anrubia muestra a las claras los innumerables vicios argumentativos que pueden pasarse por alto si uno se maneja, desde el ángulo de la crítica epistemológica, con una liviandad que parece mimetizarse con los mismos planteos de Geertz que se glosan.

Nuestra intención no es sacar conclusiones apocalípticas sobre el estado de la disciplina, pero no podemos dejar de señalar la gravedad de este estado de cosas. Advertimos que los riesgos que se corren con este tipo de planteos tienen que ver más con el vaciamiento teórico y metodológico que con la puesta en escena de ideas que nos parezcan cuestionables.

Las ideas que expusiera Thomas Kuhn acerca de la inconmensurabilidad de los paradigmas son más atendibles que nunca si dentro de una misma disciplina se consolidan visiones tan enfrentadas como el interpretativismo, el posmodernismo y las corrientes fenomenológicas por un lado y el resto de la antropología (en la que aburridamente y felizmente nos incluiríamos) por el otro (9).

Más que complacernos autorreflexivamente por estos elementos que intentamos aportar al debate tratamos de generar un marco de discusión en el cual sea posible analizar críticamente los aportes metodológicos de cada corriente.

En un momento del mundo en el que la irracionalidad gana furibundos adeptos en todas partes, tal vez una de las esperanzas de la humanidad sea refundar un conjunto de disciplinas que sean capaces de acceder, con la mayor objetividad posible, al complejo universo de los fenómenos subjetivos. Antes que clausurar el ingreso a este orden de fenómenos bajo apriorísticos requisitos de idoneidad intelectual, nos inclinamos por el fatigoso camino de reconstruir una disciplina que en otro tiempo se enorgulleció de su vocación de universalidad y pluralismo. El trabajo con métodos, que no pueden más que ser bastante metódicos, la exposición detallada de nuestras premisas y puntos de partida, la manifestación abierta de los parámetros bajo los cuales pretendemos ser juzgados, todo esto acaso configura un deber ser que kantianamente nos convoca al momento de hacer ciencia.

Ninguna de estas atendibles cuestiones parece obsesionar a los cultores de Clifford Geertz.

En el mismo artículo en el que Reynoso desarrolla su examen de la descripción densa se sustancian críticas muy incisivas provenientes en muchos casos de primitivos seguidores de las ideas geertzianas, como James Peacock y Stephen Foster, y se citan impugnaciones muy severas a lo que parece ser el corazón del programa interpretativo: su etnografía de base (Reynoso 1995: 5).

Para citar un ejemplo, según Reynoso la antropóloga de Honolulu Linda Connor ha puesto en duda aspectos cruciales de este método puesto en acción, como la importancia del trance, las reacciones de los participantes de esta situación y hasta la cantidad de términos que los nativos le adjudican, que para

Connor son trece y para Geertz uno solo, que consigna como *nadi* (Reynoso 1995: 5)

Por otra parte, no son aspectos incidentales los que se le cuestionan, y Anrubia debería justificar cual es el fundamento de un rescate que solo se dedica a ponderar el concepto de inferencia clínica frente a una lista interminable de problemas teóricos y metodológicos gravísimos que quedan sin solución tentativa.

Acaso uno de los juicios más certeros sobre el interpretativismo, más allá de las vanidades de su mentor y de sus seguidores, lo haya dado en un momento tan temprano como el año 1984 el antropólogo Roger Shankman:

"Un movimiento sin dirección, un programa atribulado por la inconsistencia, una estrategia que reclama superioridad sobre la ciencia social convencional pero que está limitada por la ausencia de criterios para evaluar teorías alternativas, y estudios de casos que no necesariamente soportan la postura interpretativa ¿puede ser ésta la base de una antropología diferente y de un movimiento intelectual importante" (Shankman 1984: 27, citado en Reynoso 1995) [\(10\)](#).

Solo una cosa más nos parece necesario decir: En el caso de encontrarse, nos parece muy poco probable que Reynoso hablase de ciclones para eludir una hipotética interpelación de Geertz. Es muy posible que su comentario, sin violar ninguna convención de buen tono, fuese incluso bastante menos condescendiente que el que le hizo Lévi-Strauss a Geertz valorando las ideas presentes en *The cerebral savage*.

Notas

1. Esta traducción al español data de 1987.

2. Reynoso 1998b

3. El artículo aparece, por ejemplo, en http://www.ugr.es/~pwlac/G18_04Enrique_Anrubia.html

4. La existencia de la antropología cognitiva, por supuesto, no se le ha pasado por alto a Clifford Geertz. Contestando a Geertz, dice Reynoso: "El fracaso de la etnociencia, por otra parte, no se debe al maridaje de extremo formalismo con extremo subjetivismo (todos los modelos cognitivos tienden a ser formales y no pueden menos que versar sobre cuestiones "subjetivas") sino a razones metodológicas mucho más precisas. Las taxonomías, paradigmas, árboles y demás estructuras, por último, no son en sí ingenuidades. Cuanto más, alguna que otra vez pudo haber sido ingenua la función teórica que se les encomendó; lo que no alcanza, diga lo que diga Geertz, para "destruir" un concepto de cultura que no tiene por qué ser unánime ni monolítico y que él mismo ha definido de mil formas cambiantes" (Reynoso 1998: 33).

5. Tal vez valga recordar que los inconvenientes más insuperables de esta actitud teórica han sido incansablemente abordados por la fenomenología y su noción de la reducción eidética como alternativa metodológica. La idea de que uno puede abstraerse de lo que es y contactarse prístinamente con la esencialidad de un fenómeno ha sido suficientemente considerada y rechazada por los mismos seguidores de estas ideas. Comentando la evolución de la perspectiva husserliana, Anthony Giddens reseña este recorrido desde el propósito inicial de esta fenomenología hasta lo que podemos definir como su temprano abandono: "En la búsqueda de una fenomenología trascendental, en consecuencia, el "mundo vivido" y la "actitud natural" -los supuestos comunes que hacemos acerca del mundo físico, de las demás personas y de nosotros mismos en nuestra vida cotidiana- son considerados por el primer Husserl ni más ni menos que como un revoltijo que debe ser despejado para revelar la subjetividad en su forma pura. Desde este lugar seguro, armados con los medios para mirar la existencia en sus aspectos esenciales, y exentos de prejuicios, podemos re-emergir y conquistar el mundo histórico real: reconstituirlo en toda su singular complejidad. *El problema reside en que se niega a ser reconstituido*. No me detendré en este punto, porque las dificultades que se oponen son bien conocidas, y estimularon a Husserl a revisar algunas ideas en sus últimos escritos. Si escapamos del mundo hacia el "reino

soberano" de la conciencia, que no tiene el menor punto de contacto con ese mundo, ¿qué medios poseemos para validar filosóficamente su existencia?. Tal vez la "actitud natural" no sea, después de todo, una pantalla que debemos apartar para penetrar en la esencia de las cosas" (Giddens 1987: 42 [la cursiva es nuestra]).

6. Sobre este mismo ocultamiento opina Reynoso: "A Geertz le resulta fácil, por otra parte, demostrar el fracaso del cientificismo, porque las propias reglas a que se atienen las tendencias del linaje positivista le exigen poner todas las cartas sobre la mesa, y entre esas cartas el cientificismo se obliga a obtener resultados cuya ausencia puede disimularse mejor en un proyecto estético. Pero lo concreto es que se nos ofrece a cambio y hasta qué punto la novedad funciona mejor que lo que ya teníamos. El riesgo de renunciar a todo control metodológico para imitar el deslumbramiento de Geertz por la Europa culta o, en todo caso, para tratar de reproducir su innegable virtuosismo literario, nos parece demasiado grande como para correrlo precisamente ahora, cuando ha de ser el rigor de la ciencia (y no el placer del texto) lo que reivindicamos ante los oscurantistas que niegan nuestros subsidios" (Reynoso1995: 29).

7. Esta cita es clara en tal aspecto: "La idea de que no hay línea divisoria entre los hechos y las interpretaciones puede ser una excusa muy útil para el ejercicio de cierto estilo literario; pero el estilo en cuestión presupone una lectura pasiva. Tómalo o déjalo: las interpretaciones de Geertz son productos terminados, en los que se impide al lector construir su propia versión de la trama" (Reynoso 1995: 15).

8. Consideramos como fecha fundacional el año 1984 en el que se hace la convención de Santa Fe, en Nuevo México.

9. Parecería ser que esta situación de extrema incompatibilidad de ideas ya hizo eclosión en el mismo seno de la academia estadounidense. Distintos antropólogos norteamericanos se están nucleando en lo que denominan "Society for Anthropological Sciences ", que buscaría darle una cobertura institucional y económica a quienes consideran que el desafío de la antropología es, en estos momentos, seguir haciendo ciencia. Se puede conseguir información de esta iniciativa en <http://hcs.ucla.edu/new-orleans-2002/sas-press.htm>. El siguiente párrafo sirve, acaso, como introducción a una posición teórica que reclamamos como necesaria en el momento actual: "*We announce the formation of the Society for Anthropological Sciences (SAS), a new professional group intended to provide a broad forum to promote empirical research and social science in anthropology. The members of SAS want to further the development of anthropological science as empirical knowledge based on testable theory, sound research design and systematic methods for data collection and analysis. By doing so, we seek to fulfill the historic mission of anthropology to describe and explain the range of variation in human biology, society and culture across time and space*".

10. Citado también por Reynoso en "El lado oscuro de la descripción densa" (Reynoso 1995: 5).

Bibliografía

Anrubia, E.

2002 "De tribunales e imputados. Clifford Geertz ante la crítica de Carlos Reynoso, y vuelta", extraído de la *Gazeta de Antropología*: http://www.ugr.es/~pwlac/G18_04Enrique_Anrubia.html

Geertz, C.

1973 *The interpretation of cultures*. New York, Basic Books.

1975 "From the native point of view. On the nature of anthropological understanding", en J. Dolgin, D, Kemnitzer y D. Schneider.

1980 "Blurred genres: The refiguration of Social thought", *American Scholar*, IXL, 2: 165-179.

1983 *Local Knowledge. Further Essays in Interpretative Anthropology*. New York, Basic Books.

1989 *El antropólogo como autor*. Barcelona, Paidós.

Giddens, A.

1987 *Las nuevas reglas del método sociológico*. Buenos Aires, Amorrortu.

Peacock, J.

1975 *Consciousness and change. Symbolic Anthropology in Evolutionary Perspective*. Nueva York, Wiley.

Reynoso, C.

1995 "El lado oscuro de la descripción densa", *Revista de Antropología*, Buenos Aires.

1998a *Corrientes en antropología contemporánea*. Buenos Aires, Biblos.

1998b "Introducción", en C. Reynoso (comp.), *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Barcelona, Gedisa.

2000 *Apogeo y decadencia de los estudios culturales. Una visión antropológica*. Barcelona, Gedisa.

Shankman, P.

1984 "The Thick and the Thin: On the Interpretative Theoretical Program of Clifford Geertz", *Current Anthropology*, v. 25(3): 261-279.

Schutz, A.

1974 *El problema de la realidad social*. Buenos Aires, Amorrortu.