

**Clifford Geertz**

**Conocimiento local**

*Ensayos sobre la interpretación de las culturas*



## INTRODUCCIÓN

Cuando, hace una década, reuní un cierto número de ensayos propios y los publiqué bajo el título, a caballo entre la reverencia y el talismán, de *The Interpretation of Cultures*,\* tuve la impresión de que estaba resumiendo una serie de cosas; de que exponía, como dije entonces, lo que ya se había dicho. Sin embargo, en realidad, imponía una carga sobre mis espaldas. En antropología también ocurre que quien dice A debe decir B, y yo consumí entonces una buena parte de mi tiempo intentando hacer eso. Los ensayos que vienen a continuación son resultado de ese esfuerzo; sin embargo, ahora sé perfectamente que nunca unos ensayos están más cerca del origen de una línea de pensamiento dada que cuando son consecuencia de ésta.

Asimismo; soy más consciente que entonces de la enorme influencia que esta línea de pensamiento -una suerte de cruce entre la escasa disposición del experto para el matiz y la del exégeta para la comparación-ha llegado a alcanzar en las ciencias sociales. En parte, la explicación es bien simple. Hace diez años, la idea de que los fenómenos culturales debían ser tratados como sistemas significativos que plantean cuestiones expositivas causaba una mayor alarma entre los científicos sociales -pues suelen ser alérgicos a todo aquello que sea literario o inexacto-de la que causa hoy día. En parte, dicha importancia se debe a la convicción creciente de que la aproximación clásica que abordaba tales fenómenos, la física social de leyes y causas, no trajo consigo el triunfo de la predicción, del control y de la verificación que durante tanto tiempo se nos había pro metido en su nombre. Y en parte, es consecuencia de una desprovincialización intelectual. Finalmente, las corrientes más amplias del pensamiento moderno han empezado a influir sobre lo que fue, y en muchas regiones todavía es, una empresa modesta y aislada.

De estas novedades, tal vez la última sea la más importante. La introducción en las ciencias sociales de concepciones de filósofos como Heidegger, Wittgenstein, Gadamer o Ricoeur, de críticos como

\* C. Geertz, *La interpretación de las culturas*, México, Gedisa, 1987. (frad. Alberto L. Bixio.) (f.)

Burke, Frye, Jameson o Fish, y de subversivos camaleónicos como Foucault, Habermas, Barthes o Kuhn hace altamente improbable cualquier posibilidad de retorno a una concepción meramente tecnológica de dichas ciencias. Por supuesto, las objeciones a una concepción semejante no son completamente nuevas –en este punto, siempre ha de reclamarse el nombre de Weber, junto con los de Freud y Collingwood-. Pero sus consecuencias, en cambio, sí lo son. Acojiendo en su seno algunas de las originalidades más desconcertantes del siglo XX, el estudio de la sociedad parece encaminarse realmente hacia una situación irregular.

Es cierto que ese estudio se ha hecho más plural. Aunque los que tomaron esa concepción por una gran idea se hallan todavía entre nosotros, la invocación a «una teoría general» de lo social suena cada vez más hueca, al tiempo que las pretensiones de haberla alcanzado parecen propias de un megalómano. Supongo que cabe discutir si se debe a que es demasiado pronto para desarrollar una ciencia unificada, o bien demasiado tarde para creer en ella. No obstante, nunca tal aspiración había parecido más lejana, más difícil de imaginar o menos ciertamente deseable de lo que lo es en la actualidad. La Sociología no está a punto de empezar, como a menudo anunciaba con guasa Talcott Parsons. Más bien, se halla dispersa en distintos sistemas.

Aunque los sistemas son la verdadera sustancia de la antropología cultural, interesada básicamente en intentar determinar el significado de lo que están haciendo ese o aquel pueblo, este proceso es inherente a ella. Incluso en sus modos más universales –evolucionista, difusionista, funcionalista, y más recientemente estructuralista o sociobiológico-, la antropología siempre ha asumido la dependencia que lo observado tiene del lugar en que se observa, y de aquello junto a lo que se observa. Para un etnógrafo que aborde la mecánica de unas ideas distantes, las formas del conocimiento son siempre inequívocamente locales, inseparables de su instrumental y de sus marcos de actuación. Este hecho puede velarse con retórica ecuménica, o bien desdibujarse con estruendosas teorías, pero realmente no se puede hacer desaparecer.

Constituyendo claramente una de las disciplinas más apegadas a su territorio, hostil a cualquier tentativa de pretensiones intelectuales, así como anormalmente orgullosa de su imagen cosmopolita, la antropología se ha transformado, y de un modo bastante singular, para adaptarse a algunas de las variedades más complejas de la opinión moderna. Las tendencias contextualistas, antiformalistas

y relativizantes que conforman el grueso de esa opinión, ese desvío de la atención hacia el examen de las formas a través de las que se verbaliza -se esboza, se explora, se representa- la existencia, en lugar de volcarse sobre la existencia misma, han sido asimiladas con gran facilidad por sabios aventureros acostumbrados a tratar con percepciones e historias extrañas. Maravilla de las maravillas, éstos habían hablado de Wittgenstein desde el principio. Por otra parte, la antropología, más a menudo leída por diversión, por curiosidad o por inquietud moral, e incluso, en situaciones coloniales, por conveniencia administrativa, ha irrumpido ahora en la arena central del debate especulativo. Desde Evans-Pritchard y sus inefables oráculos, desde Lévi-Strauss y sus conocidos *bricoleurs*,\* algunos de los problemas centrales de, como señalo más adelante, «el modo en que pensamos ahora», se han incorporado en términos de materiales antropológicos, métodos antropológicos e ideas antropológicas.

Mi propio trabajo, en tanto rebasa el mero archivismo (una función de la antropología muy infravalorada), representa un esfuerzo por introducir mi método en los extraños márgenes de esta discusión. Todos los ensayos que vienen a continuación son reflexiones documentadas por la vía etnográfica (aunque, sólo Dios lo sabe, puede resultar malinformadas) sobre tópicos generales, sobre ese género de problemas al que los filósofos pueden aproximarse desde fundamentos más conjeturales, los críticos desde fundamentos más textuales, o los historiadores desde fundamentos más inductivos. La naturaleza figurativa de la teoría social, la interacción moral de mentalidades opuestas, las dificultades prácticas para observar las cosas tal como otros las observan, el estatuto epistemológico del sentido común, el poder clarificador del arte, la construcción simbólica de la autoridad, la ruidosa diversidad de la vida intelectual moderna, así como la relación entre lo que la gente toma como un hecho y lo que considera justo; estos temas son abordados, uno tras otro, en un intento de comprender de algún modo cómo comprendemos comprensiones que no nos son propias.

Esta tarea, «la comprensión de la comprensión», se suele designar actualmente con el nombre de hermenéutica, y en ese sentido, lo que yo hago encaja bastante bien bajo semejante rúbrica, particularmente si se le añade el término «cultural». Sin embargo, lo que sigue no se sitúa en la perspectiva de una «teoría y metodología de

\* En francés, en el original. A partir de ahora, las cursivas señalan términos en diferentes lenguas que como tales aparecen en el texto original. (T.)

la interpretación» (para dar la definición enciclopédica del término), pues no creo que lo que necesite la “hermenéutica” sea materializarse en forma de una para-ciencia, como lo es la epistemología, dado que ya existen suficientes principios generales en el mundo. Lo que en realidad se encontrará es un buen número de verdaderas interpretaciones de algo, así como una serie de formulaciones antropologizantes de algunas de las implicaciones de las interpretaciones que considero más interesantes, y asimismo, un ciclo recurrente de términos -símbolo, sentido, concepción, forma, texto... cultura- diseñados para sugerir que hay un sistema que persiste, que todas esas interrogaciones, apuntadas con tanta variedad, quedan resumidas en una sólida concepción del modo en que se podría emprender una crónica del imaginario de una sociedad.

Sin embargo, si bien dicha concepción es sólida, seguramente no sucede lo mismo con el modo en que hemos de dotarla de existencia práctica y ponerla por consiguiente en marcha. El carácter balbuciente, no sólo de mis propios esfuerzos en estas líneas, sino también de la ciencia social interpretativa en general (como a menudo sugieren los que prefieren de las afirmaciones categóricas), no es resultado de un deseo de disfrazar ese subterfugio mediante alguna forma nueva de profundidad, ni tampoco de retroceder ante las exigencias de la razón. Ni siquiera es resultado de no saber dónde empieza ésta (tarea incierta donde las haya) o, una vez iniciada, de no saber qué rumbo ha de tomar. El argumento se desarrolla tangencialmente, y con él el lenguaje, pues cuanto más preciso y evidente parece un rumbo, menos recomendable resulta.

Renunciar a un intento de explicación de los fenómenos sociales que los entrelace en grandes texturas de causas y efectos para optar por otra que trate de explicarlos situándolos en marcos locales de conocimiento significa sustituir una serie de dificultades bien definidas por otras mal definidas. Por la fuerza lógica de las cosas, la imparcialidad, la generalidad, el fundamento empírico, constituyen características de toda ciencia digna de semejante nombre. Los que adoptan una aproximación taxonómica ambicionan esas esquivas virtudes, y defienden una distinción radical entre la descripción y la evaluación, recluyéndose en el polo descriptivo del binomio; pero los que adoptan la hermenéutica, al rechazar que la distinción sea radical, o al encontrarse de algún modo a horcajadas sobre ella, son excluidos de una estrategia tan vigorosa. Si, como creo, construimos descripciones sobre el modo en que unos u otros -poetas marroquíes, políticos isabelinos, campesinos balineses o abogados norte-

americanos- glosan su experiencia para luego esbozar a partir de esas descripciones de glosas algunas conclusiones acerca de la expresión, el poder, la identidad o la justicia, nos hemos de sentir cada vez más lejos de los estilos estandarizados de demostración. Uno puede dar un rodeo y avanzar por calles paralelas, como señala Wittgenstein en una cita posterior; o bien puede entrever el camino recto ante sí, «aunque por supuesto ... no pueda tomarlo, pues se halla permanentemente cerrado».

Para dar rodeos y avanzar por calles paralelas, nada es más conveniente que el modelo del ensayo. Uno puede desplazarse casi en cualquier dirección, aunque si ciertamente la cosa no funciona, puede retroceder y volver a comenzar por alguna otra opción con un coste moderado en tiempo y decepciones. A media carrera, las rectificaciones son bastante fáciles, pues a uno no le preceden cien páginas de argumentos que deba sostener, como ocurre en una monografía o en un tratado. Los desplazamientos por callejuelas aún más pequeñas, así como los rodeos más amplios, causan poco perjuicio, pues con todo no se confía en que los progresos aumenten inexorablemente, sino en que lo hagan de forma tortuosa e improvisada, mostrándose allí donde aparecen. Y cuando llegamos al momento en que ya no queda nada que decir sobre un tema, el asunto puede simplemente dejarse de lado. «Las obras no se acaban -decía Valéry-, se abandonan.»

Otra ventaja de la forma ensayística es que se adapta fácilmente a distintas necesidades. La habilidad para sostener una línea de pensamiento coherente en medio de un frenesí de invitaciones propuestas en total desorden, el talento para hablar aquí, para contribuir allí, para honrar la memoria de uno o para homenajear la carrera de otro, para fomentar la causa de ese diario o aquella organización, o simplemente para pagar favores similares a los que uno mismo ha solicitado a otros, es, aunque se mencione raramente, una de las condiciones definitorias de la vida intelectual contemporánea. Se puede luchar contra ello y, para evitar distribuir la vida de uno con cuentagotas, debe lucharse, al menos hasta cierto punto. Pero, asimismo, uno está obligado a repetir, una y otra vez, y a menos que sea un acrobata, la fórmula antropológica («la cultura es aprendida»; «las cosas cambian»; «son muchos los mundos posibles»), retornando al relato propio para así acumular ciertos progresos en el análisis. Todos los ensayos que vienen a continuación constituyen respuestas particulares a esas invitaciones desunidas y, en numerosas ocasiones, independientes entre sí. Sin embargo, todos ellos representan pasos

sucesivos en un tenaz intento por ofrecer un programa general. Sea lo que fuere lo que exijan unas audiencias tan variadas -abogados, críticos literarios, filósofos, sociólogos, o los eclécticos sabios de la American Academy of Arts and Sciences (en la que se pronunciaron dos de estos ensayos)-, lo que éstas hallaron fue «antropología interpretativa», es decir, mi propio camino.

El ensayo que abre el volumen, «Géneros confusos», fue originalmente presentado, y de forma bastante apropiada, en forma de conferencia en el Consejo de Humanidades del Estado de Nevada, en Reno. La intención era decir alguna que otra cosa razonablemente coherente sobre la relación entre las Humanidades y las Ciencias Sociales, una cuestión ante la que continuamente se invita a los antropólogos a que tomen la palabra, pues de ellos suele decirse que se hallan a caballo entre ambas, y a la cual respondo (siguiendo la máxima del examen «Si no conoces la respuesta, discute la pregunta»), tratando, en primer lugar, de sembrar dudas sobre la validez de la propia distinción. Grandes rúbricas tales como Ciencia Natural, Ciencia Biológica, Ciencia Social y Humanidades tienen sus usos curriculares, al clasificar a los eruditos en clichés y en comunidades profesionales, y al distinguir tradiciones amplias de estilos intelectuales. Por supuesto, los trabajos integrados bajo una de esas rúbricas muestran algunas semejanzas generales entre sí, así como algunas diferencias genuinas con respecto a aquellos que se hallan enmarcados en otras. Por lo que yo sé, no es posible llevar a cabo la historiografía de un ademán, y las inercias en una novela constituyen un fenómeno distinto. Sin embargo, cuando esas rúbricas se toman como un mapa de la vida moderna intelectual o, peor aún, como un catálogo taxonómico en el que clasificar especies de estudiosos, alejan de la vista lo que realmente sucede en otro lugar, allí donde hombres y mujeres están pensando acerca de las cosas, registrando aquello que piensan.

Por lo que se refiere a las ciencias sociales, cualquier tentativa que pretenda definir las de modo natural, mediante un esquema dividido en esencias y accidentes, así como localizarlas con una latitud y longitud definidas en el espacio erudito, está, tan pronto como uno pasa de las etiquetas a los casos, condenada al fracaso. No se puede añadir lo que Lévi-Strauss dijo a lo que B. F. Skinner señaló sobre algunas de las más vacuas categorías. En «Géneros confusos», argumento, en primer lugar, que este extraño estado ha llegado a ser aparentemente la condición natural de las cosas y, en segundo lugar, que dicho estado conduce a realineamientos significativos en las



afinidades de los estudiosos -quién toma prestado de quién-. Más particularmente, tal estado de cosas ha supuesto que un número creciente de personas intenten comprender las insurrecciones, los hospitales o por qué las chanzas que ahora se tienen en estima recurren a la lingüística, la estética, la historia cultural, el derecho o la crítica literaria para encontrar materias en las que inspirarse en lugar de hacerlo, como era la costumbre, en la mecánica o la fisiología. Que esto signifique reducir el estatuto científico de las ciencias sociales o aumentar el de los estudios humanísticos (o, como creo, alterar nuestra visión, en todo caso no demasiado estable, de lo que debemos considerar como ciencia), es algo que no está del todo claro, y tal vez no sea del todo importante. Sin embargo, lo que sí está claro, y es importante (así como desconcertante) es que significa cambiar el carácter de ambas.

Es desconcertante no sólo porque nadie sabe dónde acabará, sino también porque, a medida que cambia el idioma de la explicación social (sus inflexiones y metáforas), nuestro sentido de lo que constituye esa explicación, por qué lo queremos y cómo se relaciona con otras cosas que valoramos, cambia también. No sólo se transforma la teoría o el método, o incluso el objeto de estudio; es el proyecto en su conjunto.

El segundo ensayo, «Hallado en traducción», presentado originalmente en el seminario Lionel Trilling Memorial de la Universidad de Columbia, trata de elaborar esta proposición de forma algo más concreta, al comparar el tipo de cosas que hace un etnógrafo de mi tía lante con el tipo de cosas que hace un crítico como Trilling para descubrir que, al fin y al cabo, éstas no son tan distintas. Exponer las representaciones balinesas sobre la permanencia de las cosas en el mundo en tensión interpretativa con uno mismo, como una suerte de comentario sobre ellas, y calcular la relevancia de las descripciones literarias de la vida -tales como las de Austen, Hardy, o Faulkner- para el comportamiento práctico no son meras actividades afines. Son una misma actividad llevada a cabo de modo diferente.

He definido esta actividad, con intenciones bastante más amplias que las inmediatas a este ensayo, como «la historia social de la imaginación moral», significando con ello que la exposición de nuestro sentido de nosotros mismos y de los otros -de nosotros entre los otros- no sólo queda afectado por el tráfico con nuestras propias formas culturales, sino en un grado notable por la descripción de formas que no son inmediatamente nuestras realizada por antropólo-

gos, críticos, historiadores, etc., quienes las hacen, una vez reelabo-

radas y redirigidas, derivativamente nuestras. Especialmente en el mundo moderno, donde quedan muy pocas cosas que sean lo bastante lejanas, pasadas o esotéricas como para que alguien pueda investigar algo aún no descrito, y donde vivimos inmersos en un meta comentario (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), nuestra conciencia es determinada al menos en un mismo grado tanto por el modo en que supuestamente vemos a los otros, en algún otro lugar en el horizonte del mundo, como por el modo en que ellos mismos miran hacia aquí, hacia donde estamos ahora, a nosotros. A mi entender, la inestabilidad que esto introduce en nuestras vidas morales (por no mencionar la que introduce en nuestra conciencia epistemológica) nos incita, al fin y al cabo, a juzgar otras formas de vida con la doble intención de liberarnos de esa sensación de creer en demasiadas cosas a la vez que parece obsesionarnos y de nuestro excesivo interés por la posición que ocupamos, o por si algo puede llevarnos a una posición determinada. Y es la afirmación de que son capaces de ayudarnos en eso lo que vincula, a pesar de sus diferencias en concepciones y métodos, a aquellos que son como Trilling, que trata de averiguar cómo definir ante sus contemporáneos a Jane Austen, y a aquellos que son como yo mismo, que trato de averiguar cómo definir ante los míos una serie de construcciones imaginativas -la inmola ción de viudas y otras cosas semejantes- de las que mis contemporáneos se hallan aún más lejos en creencias y sensibilidades de lo que lo están de Austen.

He aludido a esta concepción de lo que los expertos culturales de todo tipo pretenden poder hacer por nosotros empleando el término de «traducción» -un tropo corriente en mi propia disciplina, al menos desde Evans-Pritchard- y, al invocar un verso de James Merrill, plantearé que, aunque se ha perdido buena parte de ello, también otra parte, por ambigua e inquietante que sea, se ha encontrado. Sin embargo, falta examinar lo que ello implica, esto es, cómo se ha producido. En «Desde el punto de vista del nativo», el artículo ante el que en su día reaccionó Trilling, lo examinaré, y con cierto detalle, al menos por lo que se refiere a la antropología.

O, cuando menos, para mi propia antropología. Esta vez, lo hice con ocasión de una conferencia pronunciada en la American Academy of Arts and Sciences, donde, puesto que se me concedía un premio por mi trabajo, pensé que debía intentar explicar lo que un tipo de trabajo semejante comportaba. La publicación, varios años antes, de

la obra de Malinowski, *A Diary in the Strict Sense of the Term*,\* ha bía sembrado numerosas dudas sobre la idea de que los antropólogos obtenían sus resultados mediante una especial habilidad para «ponerse en la piel» de los salvajes, idea usualmente conocida como «empatía». No sabemos exactamente cuánto crédito se concedía a tal idea («A medida que hay más antropólogos que escriben sobre los Estados Unidos», mascullaba Bernard DeVoto cuando se presentó el libro de Mead *And Keep Your Powder Dry*, «menos creemos lo que dicen sobre Samoa»); sin embargo, con el *Diario* y sus revelaciones acerca de un hombre tan profundamente absorto en sí mismo como para sugerir que debía haberse dedicado a la poesía romántica, la cuestión de saber cómo alcanzaron ese estado (tanto Malinowski como, a pesar de DeVoto, también claramente Mead) exigía estudiar se en términos menos subjetivos.

Las personas entre las que he trabajado -varias clases de marroquíes e indonesios; musulmanes, hindúes, y unos que se disfrazan de otros- difícilmente pueden considerarse salvajes, sea cual fuere la definición que de tal término se emplee; pero la relación que cada uno de ellos establece con las cosas difiere bastante como para plantear el problema desde un marco general. Para demostrar esto, en primer lugar describí, y un tanto telegráficamente, los conceptos de conciencia de sí mismo que localizé en la zona central de Java, el sur de Bali, y el Medio Atlas marroquí, e, incluso más telegráficamente, las estructuras de pensamiento y acción más amplias en las que tales concepciones prosperaban. Seguidamente argumenté que lo que los antropólogos habían hecho para obtener estos datos había sido derivar entre dos tipos de descripciones -entre unas observaciones cada vez más enmarañadas (sobre la distinción de sentimientos entre los javaneses, sobre los nombres de los niños entre los balineses, sobre el modo en que los marroquíes se refieren a las amistades) y unas caracterizaciones cada vez más sinópticas («quietismo», «dramatismo», «contextualismo»)- de un modo tal que, vinculándose ambos métodos en la mente, presentasen un retrato creíble y detallado de una forma de vida humana. En este caso, el término «traducción» no consiste en una simple refundición de los modos que otros tienen de disponer las cosas en nuestro propio modo de situar las (que es el modo en que las cosas se pierden), sino la exposición, mediante nuestras locuciones, de la lógica de sus modos de disposi-

\* Bronislaw Malinowski, *Diario de campo en Melanesia*, Madrid, Júcar, 1989. (trad. Alberto Cardín.) (f.)

ción; una concepción que de nuevo se halla más próxima a lo que hace un crítico para arrojar luz sobre un poema que a lo que hace un astrónomo para tomar nota de una nueva estrella.

Sea como fuere, esta captación de «SUS» concepciones a través de «nuestro» vocabulario es una de aquellas cosas que se asemejan a montar en bicicleta, ya que es más fácil de hacer que de explicar. Y en los dos ensayos siguientes (de una forma bastante más organizada) trato en cierto modo de hacer algo parecido con lo que, bajo ciertas descripciones, aunque no bajo la mía, podrían ser los extremos antagónicos de una cultura: el sentido común y el arte.

Es cierto que, para muchas personas, y más especialmente para sus defensores, el sentido común no es después de todo un fenómeno cultural, sino la simple verdad de las cosas aprehendidas naturalmente; hechos simples admitidos por hombres simples. Por ello, comencé «El sentido común como sistema cultural», presentado inicialmente como una ponencia en el ciclo John Dewey del Antioch College, en medio de la sublevación de los sesenta, argumentando, contrariamente a esa (sensata) idea, que el sentido común *era* un sistema cultural; un cuerpo imprecisamente conectado de creencias y de juicios, y no lo que cualquiera que vincule correctamente esas creencias y juicios no puede menos que pensar. Tal vez haya cosas que, si se vinculan correctamente, no quede más remedio que pensar **-que** las rocas son duras y la muerte inevitable-. Y hay ciertamente otras **-que** las rocas son insensibles y la muerte desagradable-sobre las que nadie duda, aunque Wordsworth diera una vida moral a las piedras y los fascistas gritasen *viva la muerte* a Unamuno. Sin embargo, el sentido común tiene más que ver con el modo en que se aborda un mundo donde se producen tales cosas que con el mero reconocimiento de que ocurren de ese modo. El sentido común no es una capacidad encomiable, como el lanzamiento perfecto; es una estructura especial de la mente, como la fe o el legalismo. Y como la fe o el legalismo (o la ética, o la cosmología), diverge de un lugar al otro, aunque no obstante adopte una forma característica.

El resto del ensayo trata de ilustrar todo ello, primero con algunos ejemplos tomados de la literatura antropológica (de Evans Pritchard sobre la brujería, de Edgerton sobre el hermafroditismo) que exponen las variaciones para después, una vez señalados ciertos rasgos que se consideren específicos del sentido común en cualquier clima (desconfianza en la astucia, exaltación de lo práctico, y así sucesivamente), intentar exponer la forma que éste adopta. Así, la oscilación entre la observación particular de concepciones particulares

y la definición global de la actitud que las impregna gobierna nueva mente cualquier progreso en el análisis. Sólo aquí hay un intento de integrar las cosas en cuestiones más amplias: la construcción de las categorías antropológicas, la generalización de sus referencias y las condiciones de su uso.

Cuando se observa el arte, esas cuestiones se hacen, si cabe, más incisivas, pues el debate sobre la aplicación de la categoría de arte a contextos «no-occidentales» o «pre-modernos» ha sido particularmente implacable, incluso cuando se compara con debates similares concernientes a la religión, la ciencia, la ideología o el derecho. Asimismo, ha sido particularmente improductivo. Sea cual fuere el nombre que se quiera emplear para designar las paredes de una caverna, atestadas de imágenes superpuestas con animales hieráticos, a la torre fálica de un templo, a un escudo emplumado, a un texto en pergamino o a una cara tatuada, lo cierto es que, pese a todo, nos enfrentamos a fenómenos, y quizás también a la sensación de que añadir el intercambio kula y el libro del Apocalipsis no significaría sino malograr la serie. La cuestión no es si el arte (o cualquier otra cosa) es universal; más bien, es si se puede hablar acerca de la talla del África Occidental, la pintura en hoja de palma de Nueva Guinea, la creación pictórica del Quattrocento y la versificación marroquí de un modo tal que esos fenómenos se arrojen algún tipo de luz entre sí.

El ensayo en el que he intentado hacer exactamente eso, «El Arte como sistema cultural», fue presentado en la Universidad Johns Hopkins como parte de un caótico simposio interdisciplinar —en el que participaban desde Maurice Mandelbaum, Paul de Man y Alan Dun hasta Umberto Eco, Thomas Sebeok y Roman Jakobson— sobre «Semiótica» (la ocasión la propiciaba un homenaje a Charles Peirce, persona que en ciertos momentos había inspirado la actividad de dicha universidad), con el resultado de que me sorprendí casi tan interesado en cómo *no* hablar acerca de tales cosas —en base a algún tipo de formalismo mecánico—, como en desarrollar mi propio enfoque. En particular, me parecía necesario oponerme a la identificación de la semiótica, en el sentido general de ciencia de los signos, con el estructuralismo (en tanto constituyese una especie de racionalismo de alta tecnología, me parecía necesario oponerme de forma genérica al estructuralismo). Así que eché mano de mis ejemplos —el análisis de Robert Faris Thompson sobre el dibujo entre los yoruba, el de Anthony Forge sobre el color entre los abelam, el de Michael Baxandall sobre la composición renacentista, y el mío propio sobre la retórica marroquí— para sugerir que el modo más útil de comprender lo que significan tales «significantes» es la contextualización social, y no su adecuación a paradigmas esquemáticos o su descomposición en esos sistemas abstractos de normas que supuestamente los <<generan>>. Lo que nos permite hablar eficazmente del

conjunto de esos significantes es que todos manifiestan una sensibilidad comunitaria, expresan localmente a los locales una mentalidad local.

Al igual que el sentido común —o "la religión, o el derecho, o incluso la ciencia, aunque en este caso se trata, dadas nuestras predilecciones, de una materia escabrosa—, el arte no es, ni un fenómeno trascendental que adopta disfraces variados en diferentes culturas, ni una noción tan profundamente determinada por la cultura como para resultar inútil más allá de Europa. No sólo la Ley de Sweeney («Tengo que emplear palabras cuando hablo contigo»), sino el simple hecho de que parece más provechoso poner en relación el pensamiento del teatro y la ópera de Noh, o Shalako y *L'Oiseau de Feu*, que pensar a cualquiera de ellos en relación con la construcción de caños o el Código Civil (aunque, recordando el Zen y la conservación de motocicletas, uno no puede estar demasiado seguro de ello) sugieren que el culturalismo radical no se producirá en parte alguna. Y la imposibilidad de subsumir cosas tan distintas en algunos niveles más abstractos y vacuos —«objetos de belleza», «presencias afectivas», «formas expresivas»— sugiere que el enfoque universalista apenas es más prometedor. La reorganización de las categorías (las nuestras y las de otros pueblos —consideremos el «tabú»—) de un modo tal que puedan divulgarse más allá de los contextos en los que se gestaron y adquirieron sentido originalmente con el fin de encontrar afinidades y señalar diferencias es en gran medida la función principal de la «traducción» en antropología. En gran medida —y considerando lo que se ha hecho con la «familia», la «casta», el «mercado» o el «Estado»—, es la aspiración de la propia antropología.

El siguiente ensayo, «Centros, reyes y carisma», destinado a un volumen en honor del sociólogo teórico Edward Shils, se centra en esa categoría tan útilmente torturada —junto con «alienación», «ego», «anomia» y, por supuesto, «cultura»—, se halla entre las más útiles y torturadas de toda la ciencia social—denominada «carisma». Originalmente, carisma era un término teológico cristiano que tenía que ver con una capacidad concedida por Dios para obrar milagros; más tarde, Max Weber lo transformó en una categoría que definía el liderazgo de tipo personalista, liderazgo que ha crecido hasta tornarse demasiado familiar en nuestro siglo. En todo caso, en épocas recién-

tes, el excesivo empleo del término ha oscurecido su genealogía y ha sesgado su carácter político casi por completo, transformándolo en un sinónimo pretencioso de la celebridad, la popularidad, el glamour, o el atractivo sexual. En «Centros...», he intentado restaurar tanto la genealogía como el carácter político, al comparar los progresos de la realeza en la Inglaterra más o menos protestante del final de la dinastía Tudor, en la Java más o menos hindú de las postrimerías del reino de Majapahit, en el Marruecos más o menos islámico del período tardío de dominación alauita.

Esta yuxtaposición de los viajes de la reina Isabel a través de su reino en calidad de representación alegórica de la castidad, la paz y la seguridad en el mar, los desfiles de Hayam Wuruk a través del suyo como encarnación del sol y de la luna resplandeciente sobre la esfera terrestre, así como las expediciones de Mulay Hassan a través del suyo como expresión material del deseo divino pretende, como las yuxtaposiciones igualmente excéntricas de los primeros ensayos, alcanzar la mayor generalización posible, al orquestar los contrastes en lugar de aislar las regularidades o abstraer los tipos. Se supone que es la analogía la que proporciona información en esta clase de ejercicio antropológico, y el valor de las teorías depende de su capacidad para establecer analogías efectivas. En este caso, el concepto de carisma nos permite, al atraer nuestra atención hacia la fascinación del poder, construir este tipo de analogía entre el culto a una reina virgen, a un rey divino, y a un comendador de los creyentes.

Todo esto puede ser quizás aceptable por lo que se refiere a las monarquías tradicionales, donde el simbolismo de la dominación resulta tan notorio y se halla tan elaborado; en cambio, es una cuestión de difícil solución saber si, al extender la comparación a los Estados modernos (como yo hago en una conclusión bastante apresurada y anecdótica), la analogía se deforma más allá de los límites razonables. Uno puede tener sus dudas de que la política de altos vuelos se haya desmitificado completamente en tales estados, e incluso de que lo pueda estar en alguna ocasión. Pero la cuestión general que se suscita al considerar la materia contra un fondo comparativo tan panorámico -hasta qué punto puede aplicarse a nosotros mismos un modelo de análisis diseñado para ser aplicado tiempo atrás o en lugares distantes- permanece a pesar de todo. El problema de De Voto es demasiado real: ¿Qué podría colegirse, salvo el impresionismo o la mera autoparodia, además de un cierto grado de interés personal, de las discusiones antropológicas sobre la cultura moderna?

En los dos ensayos finales -O-, con mayor exactitud, un ensayo



y un mini-tratado tripartito-, retorno a esta cuestión. «El modo en que pensamos ahora» fue presentado originariamente como una conferencia en el bicentenario de la American Academy of Arts and Sciences bajo el tema general de «Unidad y diversidad: la vida de la mente», esto es, como una suerte de contrapunto dialéctico a otra conferencia expuesta por el experto en inteligencia artificial Herbert Simon. En esta ocasión, me tomé a pecho el ataque, y pensando sobre lo que Simon probablemente habría querido decir, distinguí en tres aproximaciones al estudio del «pensamiento» humano que están actualmente en boga y que considero razonablemente distintas: una unitaria, que lo concibe como un proceso psicológico, limitado al individuo y gobernado por leyes, y otra pluralista, que lo concibe como un producto colectivo, codificado culturalmente y construido históricamente -pensamiento en el cerebro, pensamiento en el mundo-. En lugar de intentar decidirme entre ellas (en sus formas radicales -Chomsky y Whorf-, ninguna parece especialmente plausible), tracé en primer lugar la tensión entre ambas tal y como se ha desarrollado en la antropología -«pensamiento primitivo», «relativismo conceptual», y todo eso- para conseguir una fuerza incontestable y a menudo adulterante de la teoría etnológica. Luego, tras retornar nuevamente a las nociones de interpretación, traducción, géneros confusos y comparación analógica, procuré mostrar que la enorme diversidad del pensamiento moderno tal y como de hecho lo encontramos a nuestro alrededor en cada una de sus formas, desde poemas hasta ecuaciones, debe ser reconocida si estamos dispuestos a comprender la vida de la mente allí donde se manifiesta, y que esto puede cumplirse sin menoscabo para la idea de que el pensamiento humano posee sus propias coacciones y sus propias fidelidades.

Para lograr esto, es decir, para producir una descripción del pensamiento moderno que pueda dar cuenta del hecho de que unas tareas tan dispares 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 pueden constituir para nosotros una única categoría, es necesario entender esas tareas como actividades sociales en un mundo social. Las distintas disciplinas y cuasi-disciplinas que componen las artes y las ciencias, para aquellos que están familiarizados con ellas, no son una mera secuencia de labores técnicas y de obligaciones vocacionales; son estructuras culturales en cuyos términos se forman las actitudes y se dirigen las vidas. La física y la aruspicina, la escultura y la escarificación,

son semejantes cuando menos en eso: para sus practicantes, confirman ciertos modos particulares de compromiso con la vida; y para el resto de nosotros los ilustran. En lo que difieren es en el hecho de que, aunque al menos en la actualidad sabemos algo acerca de los tipos de compromisos que suelen sostener la aruspicina y la es carificación, la física y la escultura, y todos los restantes grandes de partamentos de la vida de la mente, permanecen en su mayor parte etnográficamente opacos, como meras formas reconocidas de hacer las cosas reconocibles.

El resto del ensayo consiste pues en algunas reflexiones sobre los fantasmas («subjetivismo», «idealismo», «relativismo», y otros semejantes) que los académicos evocan para imposibilitar toda aproximación etnográfica a su pensamiento; sobre algunos métodos de la antropología que ya se han puesto en práctica, y mediante los que podría llevarse a cabo una aproximación semejante, una vez rechazados esos fantasmas por la inventiva que exigen; y, en el caso de que finalmente se lleve a cabo, sobre la utilidad de una aproximación como ésta para la construcción de un modelo más realista de educación liberal que el de los caballeros atenienses, que todavía predomina, por disfrazado que esté bajo la forma de universidades como la de Cambridge. Sin embargo, es sólo en los tres ensayos finales, dedicados a una materia particular de la vida de la mente, esto es, al derecho, y a una consecuencia particular dentro de esta materia, es decir, a la relación entre la descripción de los hechos y la aplicación de la ley en los procesos jurídicos, donde dicho programa -entendiendo los pensamientos como *choses sociales*- se pone a prueba empíricamente.

Estos ensayos, titulados de forma colectiva «Conocimiento local: hecho y ley en la perspectiva comparativa», fueron presentados en el marco de las conferencias Storrs de 1981, en la Yale Law School, y constituyen los únicos ensayos de los aquí reunidos que no habían sido publicados previamente. Tratando de imaginar algo propiamente antropológico que pudiera ser de interés para abogados, estudiantes y profesores de derecho, e incluso tal vez para algún que otro juez descarriado, pensé en discutir el tópico fundamental de la jurisprudencia anglo-americana y de la adjudicación del *common law*,\* la distinción entre lo que es y lo que debe ser, entre los hechos y la legalidad, trazando sus correlatos en otras tres tradiciones legales que yo había encontrado en el curso de mis propias investigaciones: la islámica, la india y la malayo-indonesia. La estrategia consistía, prime-

\* Véase nota a pie de página en el mencionado capítulo. (T.)

ro, en examinar la cuestión tal y como se presenta en los Estados Unidos en la actualidad; segundo, en describir las diferentes formas que adopta en esas otras tradiciones -que son tan diferentes entre sí que exigen una reformulación minuciosa de todo ello-; y tercero, en señalar alguna cosa acerca de las implicaciones que esas diferencias tienen para la evolución de los procesos judiciales ordinarios en un mundo donde, al no hallarse confinadas a sus terrenos clásicos, las tradiciones legales están siendo impelidas hacia formas de careo más directas y prácticas.

De acuerdo con ello, las conferencias describen, una vez más, un movimiento un tanto dialéctico, al navegar entre una observación de las cosas en términos jurídicos y otra en términos antropológicos; entre las modernas disposiciones occidentales y las clásicas del Medio Oriente y de Asia; entre el derecho como una estructura normativa de ideas y el derecho como un cuerpo de procedimientos decisivos; entre unas sensibilidades amplias y los casos inmediatos; entre las tradiciones legales como sistemas autónomos y las tradiciones legales como ideologías opuestas; en fin, entre los pequeños imaginarios del conocimiento local y los grandes de todo propósito cosmopolita. Todo resulta casi experimental: un intento de ensayar la fórmula hecho-ley mediante la observación de lo que permanece de ésta tras haberla revisado a través de los cambios de un análisis comparativo precipitado. Lo que dicho análisis produce apenas si nos sorprende: así es como se presentan todos estos experimentos sin métrica. Pero tal vez posee un mayor interés lo que permanece (una acomodación de un lenguaje de coherencia general y un lenguaje de consecuencias prácticas) y lo que no (una concepción imitada socialmente de los procesos legales).

Así pues, en el último análisis, como en el primero, el estudio interpretativo de la cultura representa un intento de plantear unos términos que testimonien la diversidad de las vías que los seres humanos adoptan para construir sus vidas por medio de su propia actividad. En las modalidades de ciencia más usuales, la estrategia consiste en manejarse entre eso que los estadísticos llaman errores de tipo uno y de tipo dos -aceptar aquellas hipótesis que uno haría bien en rechazar y rechazar aquellas que uno debería aceptar-; en este caso, eso significa manejarse entre la sobreinterpretación y la infrainterpretación, viendo en las cosas más de lo que la razón permite y menos de lo que ésta exige. Mientras que el primer tipo de error, contar historias a la gente que nadie sino un profesor puede creerse, ha sido muy señalado y un tanto exagerado, el segundo, esto

es, 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 de masiado cuando la situación se hace crítica («cuando el avance se transforma en empujón»), ha sido señalado en mucha menor medida. Pero uno es tan perjudicial como el otro. No estamos rodeados (y no obstante estamos rodeados) ni por marcianos, ni mucho menos por copias convincentes de nosotros mismos; una proposición que no tiene otra importancia que el «nosotros» -etnógrafos estadounidenses, jueces marroquíes, metafísicos javaneses o danzantes bali- desde el que partimos.

Vernos a nosotros mismos como los otros nos ven puede ser revelador. Ver a los otros como parte de una naturaleza que también es la propia constituye un hecho de la más elemental decencia. Sin embargo, con mucho, es más difícil lograr la proeza de 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, que no la extensión de la mente, sin la que la objetividad es mera autocomplacencia y la tolerancia un fraude. Si a la antropología interpretativa le espera alguna tarea en el mundo, es mantener viva esa verdad fugitiva.

## GÉNEROS CONFUSOS: LA REFIGURACIÓN DEL PENSAMIENTO SOCIAL

### 1

En el ámbito de las ciencias sociales, creo que hay muchas cosas que son ciertas. Una es que, en años recientes, ha habido una enorme mezcla de géneros en la vida intelectual, y que esa amalgama de géneros continúa produciéndose. Otra es que muchos científicos sociales han renunciado a un ideal de explicación basado en leyes y ejemplos para asumir otro basado en casos e interpretaciones, buscando menos la clase de cosa que conecta planetas y péndulos y más esa clase que conecta crisantemos y espadas. Una tercera cosa es que, en la comprensión sociológica, las analogías extraídas de las humanidades están empezando a desempeñar el mismo papel que las extraídas de las profesiones y la tecnología han desempeñado ya desde hace tiempo en la comprensión física. Además, no sólo creo que tales cosas son ciertas, sino que lo son en su conjunto; y en este caso, mi objeto de estudio es el giro cultural que las ha hecho posibles: la refiguración del pensamiento social.

Esta mezcla de géneros no consiste simplemente en el hecho de que Harry Houdini o Richard Nixon se conviertan en personajes de novela, o que las terribles juergas del Medio Oeste se describan como si un novelista gótico las hubiera imaginado. Se trata de que las cuestiones filosóficas se parecen a la crítica literaria (pensemos en los trabajos de Stanley Cavell sobre Beckett o Thoreau, o los de Sartre sobre Flaubert), de que los debates científicos recuerdan a fragmentos de bellas letras (Lewis Thomas, Loren Eiseley), de que las fantasías barrocas se presentan como observaciones empíricas inexplicables (Borges, Barthelemy), en fin, de una historia que consiste en ecuaciones y tablas o en testimonios de los tribunales de justicia (Fogel y Engerman, *Le Roi Ladurie*), de pruebas documentales que han de leerse como verdaderas confesiones (Mailer), de parábolas que pasan por ser etnografías (Castenada), de tratados teóricos presentados como documentales turísticos (Lévi-Strauss), de argumentos ideo-

lógicos ofrecidos como investigaciones historiográficas (Edward Said), de estudios epistemológicos construidos como panfletos políticos (Paul Feyerabend), de polémicas metodológicas disfrazadas de memorias personales (James Watson). *Pale Fire*, la obra de Nabokov, ese objeto imposible hecho de poesía y ficción, notas a pie de página e imágenes de la clínica, parece un signo de estos tiempos; lo único que falta es la teoría cuántica en verso o una biografía expresada en álgebra.

Por supuesto, y hasta cierto punto, este tipo de cosas ha sucedido siempre -Lucrecio, Mandeville y Erasmo Darwin presentaron todas sus teorías en rima-. Ahora bien, la actual confusión de variedades del discurso ha crecido hasta un punto en que resulta realmente difícil clasificar a los autores (¿Qué es Foucault -un historiador, un filósofo, un teórico político-? ¿Qué es Thomas Kuhn -un historiador, un filósofo, un sociólogo del conocimiento-?) o bien clasificar las obras (¿Qué es *After Babel* de Georges Steiner\* -lingüística, crítica literaria o historia cultural-? ¿Qué es *On Being Blue* de William Gass -un tratado, una simple charla o una apología-?). De este modo, no hablamos de una cuestión que se refiera a deportes extravagantes y a curiosidades ocasionales, o del hecho admitido de que lo innovador es, por definición, difícil de categorizar. En realidad, hablamos de un fenómeno que es lo bastante general y específico como para sugerir que lo que estamos observando no es otro simple trazado del mapa cultural -el desplazamiento de unas pocas fronteras en disputa, la señalización de ciertos lagos de montaña pintorescos-, sino una alteración radical de los principios de la propia cartografía. Algo que le está sucediendo al modo en que pensamos sobre el modo en que pensamos.

Y no necesitamos aceptar esas visiones herméticas de la *écriture* que la conciben como si ésta consistiera en un puñado de signos que significan signos, ni tampoco hemos de abandonarnos tan libremente al placer del texto de forma que su significado desaparezca de nuestras respuestas, para percibir que un sesgo definitivamente demográfico se ha impuesto sobre nuestra concepción de lo que leemos y escribimos. Las propiedades que conectan unos textos con otros, que los sitúan, al menos ontológicamente, a un mismo nivel, empiezan a ser tan importantes para caracterizarlos como las que los dividen; y en lugar de hallarnos frente a una matriz de especies natura-

\* Georges Steiner, *Después de Babel. Aspectos del lenguaje y la traducción*, México, F.C.E., 1981. (T.)

les, de tipos fijos divididos por diferencias cualitativas claras, nos vemos rodeados por un campo enorme y casi continuo de obras diversamente pensadas y variadamente construidas, campo que sólo podemos ordenar en la práctica, relacionadamente, en razón de los propósitos que nos caracterizan. No se trata de que ya no dispongamos de convenciones interpretativas; tenemos más que nunca, construidas (a menudo de forma chapucera) para acomodarnos a una situación a la vez fluida, plural, dispersa e inevitablemente caótica.

Por lo que se refiere a las ciencias sociales, esto significa que esa falta de carácter tantas veces lamentada ya no las sitúa en terreno aparte. Eso se ha vuelto ahora aún más difícil, por cuanto siempre han sido consideradas como ciencias naturales subdesarrolladas que esperan sólo el tiempo y la intervención de las regiones más avanzadas de la ciencia para adquirir solidez, o bien como usurpadoras ignorantes y pretenciosas de la misión de las humanidades, que prometían certezas que no podían cumplirse, o aun como si asumiesen una empresa claramente distinta, una tercera cultura entre las dos culturas canónicas de Snow. Pero todo esto es para bien: las personas que se califican de científicos sociales (o conductuales, o humanistas, o culturales), liberadas de la tarea de convertirse en individuos taxonómicamente honorables, tarea que por otra parte nadie lleva a cabo, han logrado la libertad necesaria para desarrollar su trabajo en función de sus necesidades, y no de acuerdo con las ideas heredadas sobre lo que deben o no deben hacer. Lo que Clyde Kluckhohn dijo en una ocasión sobre la antropología -que es una licencia para la caza intelectual furtiva- no sólo parece ahora más cierto que nunca, sino que además lo es para otros ámbitos, y no sólo para la antropología. Nacidas omniformes, las ciencias sociales prosperarán cuando la condición que he descrito sea general.

Así, los científicos sociales han empezado a comprender que no necesitaban emular a los físicos o a los humanistas de gabinete, ni siquiera inventar algún nuevo dominio del ser que sirviese como objeto de sus investigaciones. En cambio, podían proceder según su vocación, intentando descubrir un orden de la vida colectiva y determinando las conexiones de lo que habían estado realizando con iniciativas afines, siempre y cuando hubiesen realizado efectivamente alguna cosa; de este modo, muchos de ellos han asumido un enfoque esencialmente hermenéutico -o, si esa palabra produce sobresaltos, al evocar imágenes de fanáticos bíblicos, charlatanes literarios y profesores teutones, un enfoque «interpretativo»- de sus tareas. Es cierto que, dada la nueva confusión de géneros, muchos han optado por

otro tipo de enfoques: por el estructuralismo, por el neopositivismo, por el neomarxismo, por el micro-micro descriptivismo o por la macro-macro construcción de sistemas, o aun por esa curiosa combinación de sentido y sinsentido comunes que es la sociobiología. Pero la tendencia hacia una concepción de la vida social como algo organizado en términos de símbolos (signos, representaciones, *signifiants*, *Darstellungen*... la terminología varía) cuyo significado (sentido, importancia, *signification*, *Bedeutung*...) podemos alcanzar si estamos dispuestos a comprender esa organización y a formular sus principios, se ha desarrollado hasta alcanzar proporciones formidables. Los bosques están llenos de intérpretes ambiciosos.

La explicación interpretativa –y se trata de una forma de explicación, no sólo de glosografía exaltada– centra su atención en el significado que las instituciones, acciones, imágenes, expresiones, acontecimientos y costumbres (esto es, todos aquellos objetos que por lo común son del interés de la ciencia social) tienen para quienes poseen tales instituciones, acciones, costumbres, etc. Como resultado de ello, no se expresa mediante leyes como la de Boyle, o en fuerzas como la de Volta, o a través de mecanismos como el de Darwin, sino por medio de construcciones como las de Burckhardt, Weber o Freud: análisis sistemáticos del mundo conceptual en el que viven los *con dottiere*, los calvinistas o los paranoicos.

La forma que adoptan esas construcciones varía: retratos en el caso de Burckhardt, modelos en el de Weber, y diagnósticos en el de Freud. Pero todas ellas representan intentos de formular el modo en que ese pueblo o aquél, ese período o aquél, esa persona o aquélla, dan sentido a sus vidas y, una vez se comprende esto, averiguar lo que nosotros mismos entendemos por orden social, cambio histórico o funcionamiento psíquico en general. La investigación se centra en los casos o en conjuntos de casos, y en las características particulares que los distinguen; sin embargo, sus propósitos son de tanta envergadura como los de la mecánica o la fisiología: distinguir los materiales de la experiencia humana.

Hay ciertas novedades en la retórica analítica, en los tropos y metáforas de la explicación que acompañan a tales propósitos y a los métodos que se emplean para alcanzarlos. Ya que la teoría, científica o de otro tipo, se mueve principalmente por analogías, mediante una comprensión «como si» de lo menos inteligible por lo más inteligible (la tierra es un imán, el corazón es una bomba, la luz es una onda, el cerebro es un computador, el espacio es un globo), cuando su curso cambia, los conceptos a través de los que se expresa cam-



bian con ella. En los estadios más antiguos de las ciencias naturales, antes de que las analogías se interiorizaran tan profundamente —y en aquellas ciencias (cibernética, neurología) en las que todavía no lo estaban—, fue el mundo de los oficios y, más tarde, el de la industria, el que proporcionó en gran parte las realidades fácilmente comprensibles (fácilmente comprensibles porque, *certum quod factum*, como señaló Vico, el hombre las había creado) mediante cuya aplicación podían las realidades incomprensibles (incomprensibles al no haber sido creadas por la mano del hombre) incorporarse al ámbito de lo conocido. La ciencia debe más a la máquina de vapor de lo que la máquina de vapor debe a la ciencia; sin el arte del tinte, no hubiera existido la química; la metalurgia no es sino una teorización de la minería. En las ciencias sociales, o cuando menos en las que han abandonado una concepción reduccionista de sí mismas, las analogías empiezan a provenir cada vez más de las argucias de la representación cultural que de las propias de la manipulación física —del teatro, de la pintura, de la gramática, de la literatura, del derecho, del juego—. Lo que la palanca hizo por los físicos, los movimientos del ajedrez prometen hacerlo por la sociología.

Por supuesto, las promesas no siempre se cumplen, y cuando lo hacen, a menudo se toman amenazantes; pero sin duda, la presentación de la teoría social en unos términos más familiares a los tahúres y estetas que a los fontaneros e ingenieros ya se ha puesto en marcha. El recurso a las humanidades para las analogías explicativas de las ciencias sociales es a la vez una prueba de la desestabilización de los géneros y del ascenso del «giro interpretativo», y su consecuencia más visible es la transformación del estilo discursivo de los estudios sociales. Los instrumentos del razonamiento están cambiando, y la sociedad se representa cada vez menos como una máquina elaborada o como un cuasi-organismo, y más como un juego serio, como un drama callejero o como un texto conductista.

## II

Por descontado, toda esta confusión sobre las propiedades de la composición, la investigación y la explicación supone una alteración radical de la imaginación sociológica, al impulsarla hacia rumbos tan difíciles como desconocidos. Y como todos aquellos cambios que se han producido en los usos de la mente, probablemente podrán conducirnos tanto hacia la oscuridad y la ilusión como hacia la preci-

sión y la verdad. Para que el resultado no se reduzca a un complicado parloteo o a un sinsentido aún mayor, deberá desarrollar una conciencia crítica; y puesto que hemos de extraer de las humanidades muchas más metáforas, métodos, teorías y estilos que antes, esa conciencia deberá en buena lógica proceder de los humanistas y de sus apologistas, y no de los científicos naturales y los suyos. Es un eufemismo afirmar que los humanistas, después de tantos años considerando a los científicos sociales como tecnólogos o intrusos, es tan mal pertrechados para ello.

Los científicos sociales, al haberse liberado, aunque sólo parcialmente, de sus sueños de física social **-de** las leyes de alcance universal, de la ciencia unificada, del operacionalismo y todo **eso-** apenas si se hallan más pertrechados. Para ellos, la confusión general de identidades vocacionales no podía haber llegado en mejor momento. Si éstos han de desarrollar sistemas de análisis en los que concepciones tales como obedecer una regla, construir una representación, expresar una actitud o formarse una opinión desempeñen un papel central **-en** lugar de concepciones tales como aislar una causa, determinar una variable, medir una fuerza o definir una función necesitarán toda la ayuda que puedan obtener de la gente que se halla más a gusto entre tales nociones de lo que ellos lo están. No se requiere una hermandad interdisciplinaria, y mucho menos un eclecticismo esotérico; se requiere el reconocimiento en todos los sentidos de que las líneas que agrupan a los estudiosos en comunidades intelectuales, o (lo que es lo mismo) que los clasifican en comunidades diferentes, dibujan en estos días ángulos enormemente discordantes.

El aspecto en el que las reflexiones de los humanistas sobre las costumbres de los científicos sociales parece más urgente se refiere al despliegue de modelos extraídos de los dominios humanistas en el análisis social: ese «cauteloso razonamiento analógico», como Locke lo llamó, «que nos conduce a menudo al descubrimiento de verdades y producciones útiles que de otro modo hubieran permanecido ocultas». (Locke estaba hablando de la fricción de dos palos para producir fuego, y de la teoría del calor como fricción atómica, aun que también podían haberle servido las sociedades comerciales y los contratos sociales.) Conservar el razonamiento cauteloso, con tal utilidad, con tales certidumbres, es, por decirlo de algún modo, la clave del juego.

La analogía del juego es cada vez más popular en la teoría social contemporánea, y necesita cada vez más un examen crítico. El em-

peño en entender cualquier tipo de comportamiento social como una u otra suerte de juego proviene de un buen número de fuentes (sin excluir, tal vez, la importancia de los deportes televisados en la sociedad de masas). No obstante, las más importantes son la concepción de Wittgenstein de las formas de vida como juegos del lenguaje, la concepción lúdica de la cultura de Huizinga, así como la nueva estrategia de la obra de von Neumann y Morgenstern, *Theory of Games and Economic Behavior*. De Wittgenstein proviene la noción de acción intencional como «algo que obedece una regla»; de Huizinga, la del juego como forma paradigmática de la vida colectiva; de von Neumann y Morgenstern, la del comportamiento social como una manobra recíproca para alcanzar beneficios distributivos. Tomadas en su conjunto, conducen a un estilo de interpretación enervado y enervante en las ciencias sociales, un estilo que mezcla un fuerte sentido del orden de las cosas con un sentido igualmente fuerte de la arbitrariedad radical de dicho orden: la inevitabilidad de una estrategia ajedrecística, que asimismo podría haberse planteado de otro modo.

Por ejemplo, los escritos de Erving Goffman –tal vez el sociólogo estadounidense más celebrado del momento, y ciertamente el más ingenioso– descansan casi enteramente sobre la analogía del juego. (Goffman también emplea con frecuencia el lenguaje de la escena, pero como su visión del teatro considera que éste es una especie extrañamente amanerada de juego interactivo –una suerte de ping pong de máscaras–, su trabajo no es, en principio, realmente dramático.) Goffman aplica la metáfora del juego a casi todo lo que puede abarcar con sus manos, lo cual, puesto que él no es especialmente respetuoso con los derechos de propiedad, es verdaderamente una gran cosa. El vaivén de mentiras, meta-mentiras, verdades increíbles, amenazas, torturas, sobornos y chantajes que comprende el mundo del espionaje se construye como un «juego expresivo»; un carnaval de engaños semejante a la vida en general, ya que, en una frase que podría proceder de Conrad o de Le Carré, «los agentes [son] un poco como todos nosotros, y todos nosotros [somos] un poco como los agentes». La etiqueta, la diplomacia, el crimen, las finanzas, la publicidad, la ley, la seducción y el «reino del decoro burlesco» cotidiano se conciben como «juegos informativos» –estructuras lúdicas de jugadores, equipos, movimientos, posiciones, señales, estados de información, jugadas y consecuencias, en las que sólo prosperan los «buenos jugadores»–, los deseosos y capaces de «disimular en todas las ocasiones».

Según los trabajos de Goffman, lo que sucede en un hospital psi-


quiátrico, en cualquier hospital o prisión o incluso en un internado, es un «juego ritual de adquisición del *self*\*», juego en el que el equipo médico o docente posee la mayoría de las figuras y todos los triunfos de la baraja. Un careo, la deliberación de un jurado, «una tarea llevada a cabo conjuntamente por personas físicamente cercanas en tres SÍ», un baile, el acto amoroso o un combate de boxeo **-de** hecho, todos los encuentros cara a cara-, son juegos en los que «Como todo psicótico o cómico debe saber, cualquier jugada incorrecta puede atravesar la fina membrana de la realidad inmediata». El conflicto social, la desviación, la actividad empresarial, los roles sexuales, los ritos religiosos, la jerarquía del estatus y la simple necesidad de aprobación humana, reciben el mismo tratamiento. La vida no es sino una caja de estrategias.

O mejor aún, como señaló en una ocasión Damon Runyon, es un tres contra dos. La imagen de la sociedad que surge de los trabajos de Goffman, y de la multitud de investigadores que de un modo u otro le imitan o dependen de él, es la de una continua oleada de tácticas, trucos, artificios, «faroles», disfraces, conspiraciones y grandes fraudes, en la que los individuos y las coaliciones de éstos se esfuerzan **-a** veces con habilidad, aunque más a menudo de forma cómica-en participar en enigmáticos juegos cuya estructura es clara pero cuya finalidad no lo es tanto. La visión de Goffman es radicalmente antiromántica, amarga y desoladora, y se conjuga bastante mal con las devociones humanistas tradicionales. Pero no por ello es menos poderosa. A pesar de su resignada ética al estilo del dicho «tómalo tal como llegue», ni siquiera es tan inhumana como parece.

Sea como fuere, no todas las concepciones lúdicas de la vida social son tan inflexibles, y algunas resultan verdaderamente traviesas. Lo que las conecta entre sí es la opinión de que los seres humanos no están guiados por fuerzas sino sometidos a reglas, que las reglas sugieren estrategias, las estrategias inspiran acciones, y las acciones pueden resultar valiosas por sí mismas *-pour le sport-*. Como los juegos en sentido estricto **-el** béisbol, el póker o el parchís-, que crean pequeños universos de sentido en los que ciertas cosas

\* He mantenido sin traducir el concepto *self* a lo largo del texto por cuanto poseen unos matices de los que difícilmente pueden dar cuenta los conceptos «yo» o «Ser» del español. El término *self* fue acuñado en la escuela americana precisamente por G. H. Mead y E. Goffman, y si bien ha sido casi siempre traducido en español por «persona», la clara distinción que el propio autor establece entre *person* y *self* impide emplear en la presente traducción el término «persona». En todo caso, la traducción más aproximada sería «sí mismo». (T.)

pueden darse y ciertas no (no se puede enrocar en el dominó), así ocurre también con los juegos analógicos como el culto, el gobierno o el cortejo sexual (no se puede exigir una sublevación en un banco). Concebir la sociedad como una colección de juegos significa imnginarla como una gran pluralidad de convenciones aceptadas y de procedimientos apropiados -mundos herméticos y mal ventilados de jugadas y contrajugadas, la vida *en regle*-. «Me pregunto», -se su pone que dijo el príncipe Metternich cuando, en un baile real, un ayudante suyo le susurró al oído que el Zar de todas las Rusias había muerto, «me pregunto qué motivo ha podido tener.»

Probablemente la analogía del juego no sea una concepción que agrade a los humanistas, a quienes les gusta pensar que la gente no obedece reglas ni conspira para adquirir ventajas, sino que actúa libremente, realizando así sus capacidades más admirables. Sin embargo, es difícil discutir el hecho de que esa concepción parece explicar gran cantidad de aspectos de la vida moderna, y en muchos sentidos, captar su tono. («Si no puede soportar el maquiavelismo», rezaba una reciente caricatura del *New Yorker*, «abandone la conspiración.») De este modo, si se quiere contrarrestar la analogía del juego, eso no puede hacerse mediante el mero desdén, rechazando escudriñar a través del telescopio, ni tampoco en virtud de la repetición de verdades santificadas, esgrimiendo las Sagradas Escrituras con tra el sol. Resulta necesario abordar los detalles de la cuestión, examinar los estudios y criticar las interpretaciones -ya sea la de Goffman sobre el crimen como un juego de personajes, la de Harold Garfinkel sobre el cambio de sexo como un juego de identidades, la de Gregory Bateson sobre la esquizofrenia como una confusión de normas, o la mía propia sobre las complicadas actividades en un bazar del Oriente Medio como una lucha de informaciones-. A medida que la teoría social abandona las metáforas propulsivas (el lenguaje de los pistones) para asumir las metáforas lúdicas (el lenguaje de los pasatiempos), las humanidades se vinculan a sus argumentos,  al modo de espectadores escépticos, sino, como fuente de su imaginario, al modo de cómplices imputables.

### III

La analogía del drama en la vida social se ha empleado durante mucho tiempo requerida de un modo casual -todo el mundo es un escenario, y nosotros no somos sino pobres actores que se pavonean,

etc.-. Y los términos del teatro, más notablemente el término «rol», han sido esenciales en el discurso sociológico al menos desde los años treinta. Sólo dos cosas son relativamente nuevas -nuevas, aunque no sin precedentes-. La primera es que, debido a la gran importancia de la analogía, ésta se empieza a aplicar extensiva y sistemáticamente, en lugar de desplegarse de forma gradual -unas pocas alusiones aquí, unos pocos tropos allí-. Y la segunda es que está empezando a aplicarse cada vez menos en el sentido peyorativo -como un «mero *show*» de máscaras y farsa- que solía caracterizar su uso tradicional, y más de un modo constructivo, genuinamente dramático: representar, y no fingir, como apuntó el antropólogo Victor Turner.

Por supuesto, ambos desarrollos están vinculados. Una visión construccionista de lo que es el teatro -esto es, *póiesis*-supone que una perspectiva dramática en las ciencias sociales necesita hacer algo más que apuntar el hecho de que todos tenemos nuestras entradas y salidas, que actuamos según nuestros papeles, que confundimos el pie y que amamos la ostentación. Tal vez el mundo sea un *Barnum and Bailey*, y quizás nosotros seamos sombras andantes, pero tomar seriamente la analogía del drama exige investigar más allá de tales ironías familiares, en las estrategias expresivas que al fin y al cabo hacen que la vida colectiva parezca algo tangible. El problema de las analogías -aunque también constituye su gloria-es que asimilan en ambas direcciones lo que comparan. Tras haber jugueteado con el lenguaje del teatro, algunos científicos sociales han sido atraídos hacia las complejas espirales de su estética.

Una explotación tan minuciosa de la analogía del drama en la teoría social -en tanto analogía, y no como metáfora accidental- ha bebido de las fuentes de las humanidades de un modo difícilmente conmensurable. Por un lado, está la llamada teoría ritual del drama, asociada a figuras tan diversas como Jane Harrison, Francis Fergusson, T. S. Eliot y Antonin Artaud. Por otro, existe la teoría de la acción simbólica -el «dramatismo», como él la denomina- del filósofo y teórico de la literatura estadounidense Kenneth Burke, cuya influencia es, por lo menos en los Estados Unidos, a la vez enorme y esquiva -dado que actualmente casi nadie usa su barroco vocabulario, con sus reducciones, proporciones, etc.-. El problema reside en que estos enfoques derivan hacia rumbos bastante opuestos: la teoría ritual hacia las afinidades entre el teatro y la religión -el drama como comunión, y el templo como escenario-; la teoría de la acción simbólica, en cambio, hacia las que existen entre el teatro y

la retórica -el drama como persuasión, y el estrado como escenario-. Y esto provoca que las bases de la analogía -lo que comparan el *théatron* y el *ágora*- resulten difíciles de focalizar. Es bastante evidente que la liturgia y la ideología son histriónicas, como lo son la etiqueta y la publicidad. Pero lo que esto significa es cualquier cosa menos histriónico.

Probablemente, el principal defensor en la actualidad del enfoque de la teoría ritual en las ciencias sociales sea Víctor Turner. En la medida en que se trata de un antropólogo formado en el ámbito británico y reformado más tarde por el estadounidense, Turner, en una notable serie de trabajos dedicados a la vida ceremonial de una tribu del centro de África, ha desarrollado una concepción del «drama social» como un proceso regenerativo que, al igual que la concepción del «juego social» de Goffman como interacción estratégica, ha atraído hacia sí a un número tan considerable de investigadores que han sido capaces de generar una escuela interpretativa característica y poderosa.

Para Turner, los dramas sociales suceden «en todos los niveles de la organización social, desde el Estado a la familia». Se originan en situaciones conflictivas -un pueblo se rompe en facciones, un marido golpea a su esposa, una región se alza contra el Estado- y proceden hasta su desenlace mediante una conducta convencional re presentada públicamente. A medida que el conflicto degenera en una crisis y en la excitante fluidez de una emoción intensa, en la que la gente se siente a la vez inmersa en un estado de ánimo común y libre de sus ataduras sociales, se invocan las formas ritualizadas de la autoridad -el litigio, la disputa, el sacrificio, la oración- para contener el conflicto y para reproducirlo de forma pacífica. Si éstas tienen éxito, la brecha cicatriza, y el *statu quo*, o algo semejante, queda restaurado; pero si no lo tienen, se acepta que el conflicto no tiene remedio, y las cosas derivan hacia varias clases de finales infelices: migraciones, divorcios o asesinatos en la catedral. Con diferentes grados de rigor y detalle, Turner y sus seguidores han aplicado este esquema a ritos de paso tribales, a ceremonias de curación y a procesos judiciales; a las insurrecciones mexicanas, a las sagas islandesas, a las dificultades de Thomas Becket con Enrique II; a la narrativa picaresca, a los movimientos milenaristas, a los carnavales caribeños y a las expediciones indias en busca de peyote; y a la convulsión política de los sesenta. Una fórmula para todas las épocas.

Esta ductilidad ante los casos es, al mismo tiempo, la fuerza mayor de la versión de la teoría ritual de la analogía del drama y su

debilidad más notoria. Puede exponer algunos de los rasgos más profundos del proceso social, pero a costa de hacer que los asuntos más vívidamente dispares resulten tristemente homogéneos.

Arraigada como está en las dimensiones repetitivas de la acción social -la reconstrucción y reexperimentación de formas conocidas-, la teoría ritual no sólo subraya con particular agudeza las dimensiones temporales y colectivas de esa acción, así como su naturaleza pública inherente; también resalta su poder para transmutar no sólo opiniones, sino, como ha señalado el crítico británico Charles Morgan con respecto al propio drama, a la gente que lo ejecuta. «El gran impacto [del teatro]», -escribe Morgan-, «no estriba ni en la persuasión del intelecto, ni en la seducción de los sentidos... Estriba en el movimiento envolvente de todo drama sobre el alma del hombre. Nos rendimos y somos transformados.» O, cuando menos, lo somos mientras dura el hechizo. Lo que Morgan, en otra frase, denomina «el suspenso de la forma... la incompletud de una completud conocida», es la fuente del poder de este «movimiento envolvente», un poder, como los partidarios de la teoría ritual han demostrado, que no es menos vigoroso (y es menos probable que se considere poco realista) cuando dicho movimiento aparece en un rito de iniciación femenino, en una revolución campesina, en una obra épica nacional o en el camerino de una estrella.

Aun así, esos procesos formalmente similares poseen contenidos distintos. Hablan, como podríamos suponer, de cosas bastante diferentes, y por ello tienen diferentes consecuencias sobre la vida social. Y aunque los partidarios de la teoría ritual no desconocen este hecho, se hallan, precisamente a causa de su compromiso con el movimiento general de las cosas, mal pertrechados para abordarlo. Los grandes ritmos dramáticos, las formas dominantes del teatro, se perciben en los procesos sociales de todos los tipos, formas y significaciones posibles (aunque, de hecho, los partidarios de dicha teoría encuentran mayores afinidades con las periodicidades cíclicas y reiterativas de la comedia que con las progresiones lineales y apasionadas de la tragedia, cuyos desenlaces se suelen considerar más en términos de fracasos que de consecuciones). A pesar de todo, los detalles individualizantes, la clase de cosas que hacen *A Winter's Tale* diferente de *Measure for Measure*, y a *Macbeth* diferente de *Hamlet*, se ven abocados al empirismo enciclopédico: documentación masiva sobre una única proposición -*plus ça change, plus c'est le même changement*-. Si los dramas constituyen, por adoptar una frase de



Susanne Langer, poemas en acción, algo se está perdiendo: lo que éstos expresan, exacta, socialmente.

Es este desvelamiento del significado expresado lo que se proponen llevar a cabo las teorías de la acción simbólica. En este campo, no existe un único nombre cuya mención sea necesaria, sino un catálogo creciente de estudios particulares, algunos de los cuales dependen de Kenneth Burke y otros de Ernst Cassirer, Northrop Frye, Michel Foucault o Émile Durkheim, que se ocupan de expresar parte de lo que el dicho en forma de acto expresa: una coronación, un sermón, un disturbio, una ejecución. Si los partidarios de la teoría ritual, con la mirada puesta sobre la experiencia, suelen ser erizos, los partidarios de la teoría de la acción simbólica, con la mirada puesta sobre la expresión, suelen ser zorros.

Dada la naturaleza dialéctica de las cosas, todos necesitamos oponentes, por lo que ambos enfoques son esenciales. De lo que estamos más necesitados en estos momentos es de alguna vía para sintetizar los. En mi propio análisis del Estado indio tradicional en Bali como un «Estado teatral» -citado aquí no sólo porque sea ejemplar, sino porque es mío-, he intentado abordar este problema. En este análisis me dedico, por un lado (el burkeniano), a mostrar cómo cualquier cosa desde la organización familiar, el comercio, la ley consuetudinaria y el control del agua hasta la mitología, la arquitectura, la iconografía y la cremación se combinan en una manifestación dramática matizada de una forma distinta de teoría política, una concepción particular de lo que son o debieran ser el estatus, el poder, la autoridad y el gobierno: a saber, una réplica del mundo de los dioses que es al mismo tiempo una plantilla para el mundo de los hombres. El Estado ofrece una imagen del orden -un modelo para sus espectadores, en y por sí mismo- que a su vez ordena la sociedad. Por otro lado (el de Turner), en la medida en que el pueblo en general no observa las expresiones del Estado como simples espectadores boquiabiertos, sino como personas muy familiarizadas con éstas, y especialmente con las grandes ceremonias de masas -óperas políticas de dimensiones borgoñonas- que conforman su núcleo, la capacidad de un drama del tipo «nos rendimos y somos transformados» para dar forma a la experiencia constituye la poderosa fuerza que mantiene unido al Estado. Una forma reiterada, escenificada y puesta en marcha por su propia audiencia, hace (en cierto grado, pues el teatro no siempre funciona a la perfección) de la teoría un hecho.

Pero mi impresión es que las personas apropiadas para juzgar tra-

bajos de esta índole deberían ser humanistas que conociesen reputadamente ciertas cosas acerca del teatro, la mimesis y la retórica. Y no sólo con respecto a mi propio trabajo, sino en relación a los que se inscriben en la corriente continuamente ampliada de aquellos análisis sociales en los que la analogía del drama es, de una forma u otra, dominante. En un momento en el que los científicos sociales están hablando de actores, escenas, tramas, representaciones y personajes, y los humanistas están haciendo lo propio sobre motivos, autoridad, persuasión, intercambio y jerarquía, la frontera entre ambos grupos (por reconfortante que sea para los puritanos de un lado, y los caballeros del otro) parece en efecto incierta.

#### IV

La analogía del texto, asumida en la actualidad por los científicos sociales, es, en ciertos aspectos, la más amplia de las recientes refiguraciones de la teoría social, la más audaz, y también la menos desarrollada. Si cabe en mayor grado que «juego» o «drama», «texto» es un término peligrosamente desenfocado, y su aplicación a la acción social, al comportamiento de la gente frente a otra gente, implica una profunda sacudida conceptual, un aspecto particularmente extravagante del «como si». Describir la conducta humana mediante la analogía del jugador y del adversario, o mediante la del actor y su audiencia, parece, a pesar de los escollos, bastante más natural que describirla mediante la analogía del escritor y el lector. A primera vista, la sugerencia de que las actividades de espías, amantes, hechiceros, reyes o pacientes mentales son movimientos o representaciones es seguramente bastante más plausible que la idea de que son frases.

Pero un simple vistazo constituye una dudosa guía cuando se trata de establecer analogías; de otro modo, concebiríamos aún el corazón como un horno, y los pulmones como unos fuelles. La analogía del texto tiene ciertas ventajas poco evidentes, todavía insuficientemente explotadas, y la disimilitud superficial entre el aquí y allí de la interacción social y la sólida serenidad de las líneas de una página es lo que le da —o podría darle si el desacuerdo se dejase de lado su fuerza interpretativa.

La clave para la transición del texto al análogo del texto, de la escritura como discurso a la acción como discurso es, como señaló Paul Ricoeur, el concepto de «inscripción»: la fijación del significado.

Cuando hablamos, nuestras palabras fluyen como acontecimientos, al igual que cualquier otro comportamiento; a menos que lo que digamos quede inscrito en la escritura (o en algún otro procedimiento fijo de registro), será tan evanescente como todo lo que hacemos. Por supuesto, también se desvanecerá si queda inscrito, aunque en todo caso lo hará como la juventud de Dorian Gray; pero al menos su significado —*lo dicho*, y no el *decir*— permanecerá hasta cierto punto y durante algún tiempo. Este fenómeno tampoco es distinto por lo que se refiere a las acciones en general: su significado puede persistir allí donde su realidad no puede.

La gran virtud de la extensión de la noción de texto más allá de las cosas escritas en papel o talladas en la roca es que atrae la atención precisamente sobre ese fenómeno: qué provoca la inscripción de la acción, cuáles son sus vehículos y cómo funcionan éstos, y qué implica para la interpretación sociológica la fijación del significado a partir del flujo de eventos —*la historia a partir de lo sucedido*, el pensamiento a partir de lo pensado, la cultura a partir del comportamiento—. Concebir las instituciones, costumbres y cambios sociales como fenómenos de algún modo «legibles» supone alterar completamente nuestra percepción de lo que es tal interpretación, así como dirigir dicha percepción hacia modos de pensar bastante más familiares al traductor, al exégeta, o al iconógrafo que al analista de test, al analista de factores o al encuestador.

Todo esto aparece con una claridad ejemplar en la obra de Alton Becker, un lingüista comparativo, sobre el teatro de sombras javanés, o *wayang*, nombre por el que es conocido. «Wayangear» (no existe otro verbo apropiado) es, como dice Becker, una forma de construir un texto, un modo de reunir símbolos para construir una expresión. Para construirla, para comprender no sólo lo que significa, sino cómo significa, se requiere, según Becker nos dice, una nueva filología.

La filología, el estudio del lenguaje como texto, en contraste con la lingüística, que está centrada en el habla, se ha dedicado tradicionalmente a facilitar el acceso a documentos antiguos, extranjeros o esotéricos a aquellos para quienes eran antiguos, extranjeros o esotéricos. Se glosaban los términos, se añadían las notas, se escribían los comentarios y, cuando era necesario, se realizaban las transcripciones y traducciones —*todo* con el fin de producir una edición anotada tan legible como pudiese el filólogo. El significado se establece en un metanivel; esencialmente, lo que hace un filólogo, una especie de autor secundario, es reinscribir: interpreta un texto a partir de otro texto.

Desde ese punto de partida, las cuestiones resultan bastante sencillas, por difíciles que puedan ser en la práctica. Sin embargo, cuando la labor filológica va más allá de los procedimientos rutinarios del oficio (autenticación, reconstrucción, anotación) para dirigirse a cuestiones conceptuales concernientes a la naturaleza de los textos como tales -es decir, a cuestiones sobre sus principios de construcción-, esa simplicidad se desvanece. El resultado, como señala Becker, ha sido la compartimentación de la filología, término hoy día casi obsoleto, en especialidades inconexas y rivales, y más particularmente, el crecimiento de la división entre los que estudian textos individuales (historiadores, editores, críticos -personas a las que les gusta llamarse a sí mismas humanistas-), y los que estudian la actividad creadora de textos en general (lingüistas, psicólogos, etnógrafos -a los que les gusta llamarse a sí mismos científicos). El estudio de las inscripciones está escindido del estudio de los procesos de inscripción, el estudio del significado establecido está escindido de aquellos procesos sociales que lo establecen. El resultado es una doble restricción. No sólo queda bloqueada la aplicación del análisis textual a materiales no escritos, sino también la aplicación del análisis sociológico a materiales escritos.

La reparación de esta escisión y la integración del estudio de la construcción de textos, de la recuperación de lo dicho a partir del acto de su dicción, en el seno del estudio de los fenómenos sociales -los chistes apaches, las comidas inglesas, los sermones africanos, los institutos estadounidenses, las castas hindúes o la inmolación de las viudas, por mencionar algunos intentos recientes al margen de los de Becker-, constituye al fin y al cabo la tarea de esta «nueva filología», o cualquiera que sea el nombre que eventualmente reciba. «En un mundo multicultural», escribe Becker, «Un mundo de epistemologías múltiples, es necesario un nuevo filólogo -un especialista en relaciones contextuales-en todas las áreas de conocimiento donde la construcción de textos... sea una actividad central: en la literatura, la historia, el derecho, la música, la política, la psicología, el comercio, incluso en la guerra y en la paz.»

Becker señala cuatro órdenes principales de conexión semiótica en un texto social que su nuevo filólogo debe investigar: la relación de sus partes entre sí; la relación del texto con otros asociados a él cultural o históricamente; la relación del texto con aquellos que en cierto modo lo construyen; y finalmente su relación con las realidades

des que se considera que se encuentran fuera de éste. Ciertamente

existen otras -su relación con su *materia*, por señalar una de ellas-; con total seguridad, incluso las cuatro mencionadas presentan con secuencias metodológicas crecientes y profundas que hasta ahora sólo se han estudiado sin excesivo empeño. La «coherencia», la «in ter textualidad», la «intención» y la «referencia» -que vienen a ser más o menos las cuatro relaciones de Becker-: todas esas nociones se tornan más esquivas cuando se sustituye el párrafo o la página por el acto o la institución. Además, como ha mostrado Nelson Goodman, esas nociones no quedan bien definidas para el párrafo o la página, por no decir nada de la pintura, la melodía, la estatua o la danza. En la medida en que exista la teoría del significado que esta contextualización múltiple de los fenómenos culturales implica (al gún tipo de constructivismo simbólico), lo hará en base a un catálogo de insinuaciones vacilantes y de ideas a medio reunir.

Por supuesto, no está nada claro que este tipo de análisis pueda ir más allá de cuestiones tan específicamente expresivas como el teatro de títeres, como lo están las modificaciones que habrán de hacerse para lograrlo. Del mismo modo que los defensores de la idea de que «la vida es un juego» quedan seducidos por las intensidades colectivas, los carnavales y las insurrecciones, por la misma razón los partidarios de la idea de que «la vida es un texto» se inclinan hacia el examen de las formas imaginativas: chanzas, proverbios y artes populares. No hay nada sorprendente o censurable en esto; naturalmente, uno pone a prueba sus analogías allí donde parece que funcionan mejor. Pero seguramente su verdadero destino reside en su capacidad para superar sus fáciles éxitos iniciales para perseguir otros más complicados y menos predecibles -la idea de juego para dar sentido al culto, la idea de drama para explicar qué es el sentido del humor, la idea de texto para clarificar el hecho de la guerra-. Aun en el caso de que finalmente se produzcan, lo cierto es que buena parte de esos logros se hallan, y en mayor grado en la analogía del texto que en las restantes, todavía en ciernes. Por el momento, todo lo que los defensores de la analogía pueden hacer es lo que yo he hecho aquí: ofrecer algunos ejemplos de aplicación, algunos sin tomas del problema, y algunas peticiones de ayuda.

## V

En cualquier caso, ya tenemos suficientes ejemplos. Obviamente, esas tres analogías particulares no sólo se superponen unas a otras

a medida que los escritores van de aquí para allá entre lenguajes lúdicos, dramáticos y textuales, sino que además existen otras analogías humanísticas sobre la escena de la ciencia social que son cuando menos tan prominentes como éstas: los análisis de actos de habla que llevan a cabo Austin y Searle; modalidades de discurso tan diferentes entre sí como la «acción comunicativa» de Habermas o la «arqueología del saber» de Foucault; enfoques representacionistas que imitan el ejemplo de la estética cognitiva de Cassirer, Langer, Gombrich o Goodman; y por supuesto, la criptología superior de Lévi Strauss. Tampoco éstas se hallan bien establecidas interiormente, ni siquiera son homogéneas: las divisiones entre la mentalidad lúdica y la mentalidad estratégica, a las que me he referido con respecto a la analogía del juego, y entre los ritualistas y los retóricos en el caso de la analogía del drama, sin duda tienen su equivalente en el enfoque textual, en las colisiones entre la contra-interpretación de los mandarines del deconstruccionismo y la dominación simbólica de los tribunos del neo-marxismo. Esas cuestiones no son estables, ni tampoco están consensuadas, y parece que no podrán llegar a estar lo a corto plazo. La cuestión verdaderamente importante no consiste en plantear cómo conjugar todo este magnífico desorden, sino en plantear qué significa esa agitación.

Una de las cosas que significa es que, por irregular que sea, un desafío está poniendo en entredicho algunas de las suposiciones centrales de la corriente principal de la ciencia social. La estricta separación de teoría y datos, esto es, la idea del «hecho en bruto»; el esfuerzo para crear un vocabulario formal de análisis depurado de toda referencia subjetiva, es decir, la idea del «lenguaje ideal»; la exigencia de neutralidad moral y la actitud olímpica, a saber, la idea de la «verdad de Dios» -ninguna de estas suposiciones puede prosperar mientras se considere que una explicación consiste en conectar la acción a su significado en lugar del comportamiento a sus determinantes-. Si logra afianzarse, la refiguración de la teoría social presentará un cambio radical en nuestra concepción, no tanto de lo que es el conocimiento, sino de lo que queremos conocer. Los hechos sociales tienen sus causas, mientras que las instituciones sociales tienen sus efectos; sin embargo, el camino que nos lleva a descubrir qué afirmamos al afirmar esto sólo puede reposar en la anotación y posterior revisión de las expresiones, y no en el hecho de postular unas fuerzas que luego deban medirse.

El giro que ha dado un segmento importante de científicos sociales, desde las analogías con procesos físicos a otras con formas sim-

bólicas, ha introducido un debate fundamental en la comunidad de la ciencia social, que afecta no sólo a sus métodos, sino también a sus pretensiones. Es un debate que crece diariamente en intensidad. La edad de oro (o tal vez fuese únicamente de latón) de las ciencias sociales, cuando, fueran cuales fuesen las diferencias entre posiciones teóricas y exigencias empíricas, la ambición básica de la disciplina estaba universalmente aceptada -dar cuenta de la dinámica de la vida colectiva, y alterarla en las direcciones deseadas- ha quedado definitivamente atrás. En la actualidad, hay una gran cantidad de científicos sociales en activo que desean la anatomización del pensamiento, y no la manipulación del comportamiento.

Pero no es únicamente en las ciencias sociales donde esta alteración del modo en que pensamos acerca de cómo pensamos ha tenido implicaciones destabilizadoras. El creciente interés de sociólogos, antropólogos, psicólogos, politólogos e incluso de vez en cuando algún que otro economista avisado por el análisis de sistemas simbólicos plantea -de forma implícita, aunque en ocasiones explícita la cuestión de la relación de tales sistemas con lo que ocurre en el mundo; y lo hace de un modo a la vez bastante distinto al que los humanistas están acostumbrados y bastante menos eludible -con homilías acerca de los valores espirituales, y con examen de conciencia- de lo que a muchos de ellos, según parece, les gustaría.

Si la imagen que un tecnólogo social tiene de lo que es un científico social queda en entredicho debido a todo este interés por el sentido y la significación, aún se cuestionará más la del perro guardián cultural sobre lo que es un humanista. El especialista sin alma que dispensa remedios para el buen comportamiento desaparece, pero con él se va el sabio de atril que dispensa juicios admitidos. La relación entre el pensamiento y la acción en la vida social ya no puede concebirse en términos de sabiduría, del mismo modo que tampoco puede concebirse en términos de pericia. Cómo ha de concebirse, cuáles han de ser las consecuencias de los juegos, dramas o textos que no hemos inventado o presenciado sino vivido son cosas que están lejos de resultar claras. Y para clarificarlas, en todas y cada una de las bifurcaciones que encontremos, tomaremos el más cauteloso de los razonamientos cautelosos.