

## *Antropología y emociones: Geertz y Taylor*

Javier Atencia Escalante. Universidad de Málaga

En *La interpretación de las culturas* Clifford Geertz sigue la idea de Max Weber que sostiene que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido. Geertz considera que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser, por tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones. Así lo que Geertz invita a buscar es la comprensión, interpretando expresiones sociales que son enigmáticas a primera vista<sup>1</sup>. Geertz se sitúa en contra del operacionismo, que busca investigar los fenómenos sociales a través de indicadores medibles y se basa en el positivismo lógico, como medio de explicación en las ciencias sociales aunque no resta importancia a ciertos aportes introducidos por esta corriente: si uno desea comprender lo que es una ciencia, en primer lugar se debería prestar atención, no a sus teorías o a sus descubrimientos y ciertamente no a lo que sus abogados dicen; se debe atender a lo que hacen los que las practican<sup>2</sup>. Así la etnografía queda en su exposición no sólo como una cuestión de método teórico aplicable a cualquier comunidad sino que hacer etnografía es establecer relaciones, seleccionar a los informantes, establecer genealogías, trazar mapas, llevar un diario, etc. Pero el conjunto de estas técnicas y procedimientos no definen la empresa de la etnografía. Lo que la define según el autor estadounidense es cierto tipo de esfuerzo intelectual. Con este esfuerzo el etnógrafo proporciona una descripción densa de lo que se quiere explicar que no agota todas las posibles explicaciones que proporcionan otros esfuerzos intelectuales.

Es indispensable introducir el ejemplo que él mismo presenta de las posibles interpretaciones del caso de dos muchachos que contraen el párpado rápidamente. Vistos fenomenicamente, fotografiados por una cámara, no sería posible distinguir entre un tic y un guiño. Pero es evidente la diferencia que hay entre un tic y un guiño. Podemos sostener por tanto con Geertz que el análisis de una emoción como el de un rito, una costumbre, una idea, etc. consiste en desentrañar las estructuras de significación y en determinar su campo social y su alcance<sup>3</sup>. Preguntar si una cultura, dice Geertz, es subjetiva u objetiva está por entero mal planteado. Una vez que la acción humana es vista como acción simbólica carece de sentido intentar saber si la cultura es conducta estructurada, o una estructura de la mente, o hasta las dos cosas mezcladas<sup>4</sup>. Según Geertz la etnografía es descripción densa: "lo que en realidad encara un etnógrafo (salvo cuando está entregado a la más automática de las rutinas que es la recolección de datos) es una multiplicidad de estructuras conceptuales complejas, muchas de las cuales están superpuestas o entrelazadas entre sí, estructuras que son al mismo tiempo extrañas, irregulares, no explícitas, y a las cuales el etnógrafo debe ingeniarse de alguna manera, para captarlas primero y captarlas después"<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> C. Geertz. "Descripción densa". En *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 1996. p. 20.

<sup>2</sup> C. Geertz. "Descripción densa". pp. 20-1.

<sup>3</sup> C. Geertz. "Descripción densa". p. 24.

<sup>4</sup> C. Geertz. "Descripción densa". p. 24.

<sup>5</sup> C. Geertz. "Descripción densa". p. 24.

Este planteamiento puede usarse para aclarar controversias acerca de la afectividad; es el planteamiento que Taylor usa en *Self-interpreting Animals*<sup>6</sup>. La vergüenza, dice el autor canadiense, es una emoción que un sujeto experimenta con relación a una dimensión de su existencia como sujeto. Aquello que puede ser vergonzoso son propiedades que son esencialmente propiedades referidas a un sujeto. Que nos avergüence ser bajos o tener una voz aguda o manos afeminadas sólo tiene sentido para alguien determinado que se encuentra en el seno de una cultura, al amparo de una red de significados mediante los que una cultura precisa expresa sus creencias y valores. El *import* vergüenza sólo puede ser explicado en referencia al sujeto que experimenta su mundo de una determinada forma<sup>7</sup>. La madeja de significaciones que hacen que nos sintamos melancólicos o avergonzados no deja sitio a una exposición de las emociones entendida de un modo objetivado y causado por un mecanismo porque como habría dicho el propio Geertz: “la realización de una vida emocional claramente articulada, bien ordenada, efectiva, no es en el hombre una cuestión de ingenioso control, una especie de hábil ingeniería hidráulica para encauzar los afectos; es más bien una cuestión de dar forma determinada, explícita y específica al flujo general y difuso de las sensaciones del organismo, es cuestión de imponer a los continuos desplazamientos de la sensibilidad a que estamos inherentemente sujetos un orden reconocible y significativo, de suerte que podamos no sólo sentir, sino saber lo que sentimos y obrar en consecuencia”<sup>8</sup>.

La descripción de una emoción ha de tener en cuenta su carácter simbólico, es decir, el significado que tiene debido a la trama simbólica en que se encuentra. Taylor y Geertz coinciden en que las descripciones de acciones simbólicas deben encararse atendiendo a los valores que imaginamos en los agentes que llevan a cabo este tipo de acciones cuando interpretan valorativamente situaciones concretas. Es necesario atender a las fórmulas que usan los habitantes de cierta red de significaciones para definir lo que sucede pero también encontrar cómo un agente en particular se ajusta reajustando las significaciones implícitas y explícitas de esa red que es toda cultura. Con esta manera de comprender qué es una acción simbólica y cultural, lo real depende del diálogo intersubjetivo y no de un punto de vista absoluto que puede desvincularse de toda la red de significaciones. Una descripción densa intenta descifrar significados que yacen en una red de significados que es recorrida lingüísticamente por agentes con la capacidad de trazar nuevos enlaces y nudos en una red interpretativa. Este enfoque semiótico de la actividad humana permite ayudar a comprender de modo conceptual el modo de comportarnos o emocionarnos. Como dice Geertz intentar escribir una Teoría general de la interpretación cultural<sup>9</sup> y del mismo modo una Teoría general de la interpretación emocional no es posible porque cada uno de nosotros establecemos una distancia diferente a la hora de comprendernos a nosotros mismos y a los otros. A la hora de hacer una descripción densa podemos alcanzar mayor o menor densidad en la descripción que hacemos, a medida que la densidad de la descripción es mayor la posibilidad de comprender acciones y emociones aumenta. Es decir, que la objetividad en estas materias sea imposible no quiere decir que todas las descripciones sean igualmente clarificadoras. Hay cierta estructura, cierta red de significaciones que está ahí y pasarla por alto implicaría una pésima caracterización de acciones o emociones. El

<sup>6</sup> Ch. Taylor. “*Self-interpreting Animals*”. En *Human Agency and Language*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985. pp. 45-76.

<sup>7</sup> Ch. Taylor. “*Self-interpreting Animals*”, p. 53.

<sup>8</sup> C. Geertz. “El desarrollo de la cultura y la evolución de la mente”. En *La interpretación de las culturas*. p. 80.

<sup>9</sup> C. Geertz. “Descripción densa”. En *La interpretación de las culturas*. p. 36.

llanto de un bosquimano no deber ser interpretado a la luz de las significaciones que nos permiten comprender por qué llora un francés. Hay una estructura simbólica en la que el llanto ha tenido lugar y que suele desconsiderarse<sup>10</sup>.

El etnógrafo, o cualquiera que interpreta un gesto se encuentra dentro de una madeja de significados y prejuicios imposibles de anular o neutralizar. El sentido que tiene lo real, sus gestos y matices, no es accesible desde un lugar desvinculado y neutral. El sentido de lo real no puede llegar a ser monopolizado por una mirada objetiva. El mundo cultural en que vivimos no es cristalino y unívoco. El mundo nos deja perplejos justo cuando no lo esperamos. La perplejidad sólo es posible en un mundo que deja sitio a la ambigüedad. Si llamamos a algo "mundo" o "cultura" o denominamos a alguien "persona", es precisamente porque responde al titubeo de la existencia. Es cierto que el mundo cultural es siempre una interpretación o una concepción de la realidad, que es mundo ya interpretado, pero también lo es que esa interpretación deja siempre residuos de misterio y de oscuridad (o de luz), que no es, que no puede ser, exhaustiva. Porque ninguna interpretación, ninguna hermenéutica, agota lo interpretado.

Podría defenderse con Geertz<sup>11</sup> que una cultura es un código simbólico, un sistema de símbolos, y que, por tanto, cuenta con los arquetipos necesarios para descifrar la experiencia. Y quizá cabría pensar que esa tesis asimila el mundo cultural a un posible mundo virtual generado por un programa informático; que, en el fondo, todos vivimos bajo la pauta de este programa que simula ser una cultura, que todos vivimos en un mundo mental que otros, que algo fuera de nosotros, generó. Pero una pauta simbólica de la conducta o una comprensión según arquetipos simbólicos no resulta similar, más bien se opone a, una programación informática. Si hay algo irreducible a la sintáctica computacional son justamente los símbolos. En este sentido, recordando la película *Matrix*<sup>12</sup>, el personaje principal Neo cuando se encuentra dentro del programa informático que es *The Matrix* (la matriz) desconoce su propia cultura tradicional, los arquetipos de su cultura. En ese momento Neo es simplemente un mecanismo de respuestas automáticas y objetivadas. Pero, parece que manejarse en el ámbito de lo real implica hacerlo desde una cultura y una tradición moldeada por nuestras originales afinidades. Cuando estamos comprometidos con el mundo que nos rodea es cuando

<sup>10</sup> La noción de emoción básica es indispensable para la tesis naturalista. La concepción simbólica de lo real que propone Geertz entra en enfrentamiento directo con las tesis naturalistas, aun presentando, como hacen en ocasiones tesis blandas. Podemos decir que la variabilidad cultural de las emociones responde de plano a lo que Geertz ha llamado la concepción estratigráfica del ser humano lo que supone una tesis blanda. Desde el punto de vista de Geertz, esta tesis blanda presenta al hombre como el resultado de una superposición de niveles –el biológico, el psicológico, el sociológico y el cultural– en la que el inferior fundamenta al superior. Como ve Arregui, “las ventajas del modelo parecen obvias: por una parte, permite establecer la independencia mutua y un cierto orden entre las diversas ciencias que se ocupan de lo humano, y, por otra, asegura una cierta autonomía para la ciencia de la cultura. El ser humano –y con él los fenómenos específicamente humanos– pueden descomponerse en elementos a estudiar por cada una de las disciplinas científicas cultivadas en cada uno de los departamentos universitarios. Las emociones serían así un fenómeno complejo compuesto de cuatro elementos organizados estratigráficamente. El elemento neurológico funcionaría como base o fundamento (según el modelo causal ya mencionado) del elemento psicológico; y ambos planos (la naturaleza humana entendida como conjunto de engranajes biopsicológicos) conformarían la base común sobre la que se edifican las diferencias socioculturales. De manera que, bajo las diferencias socioculturales tan enfatizadas por los antropólogos cabe encontrar –como quiere la hipótesis de las emociones básicas– una constancia y universalidad garantizada por la identidad de los mecanismos y resortes biopsicológicos”. J. V. Arregui. “La configuración cultural de la afectividad”. En J. Choza (ed). *Sentimientos y comportamientos*. Murcia: Universidad Católica de Murcia. pp. 41-75. Sobre la tesis de Geertz véase: Cfr. C. Geertz. “El impacto del concepto de cultura en el concepto de hombre”. En *La interpretación de las culturas*. p. 42.

<sup>11</sup> Geertz C. *La interpretación de las culturas*. p. 17-41.

<sup>12</sup> Wacchoski Brothers. *The Matrix*. Hollywood. 1999.

comienza a ser posible comprender diferentes compromisos con el mundo. En un compromiso particular se cifra una comprensión del ser humano como totalidad. Con la modernidad vivir la vida dejó de ser vivirla —como dice M. Eliade— según modos extrahumanos, conforme a los arquetipos. Fuera de la modernidad, vivir en el corazón de lo real pasaba por asumir los arquetipos, puesto que es lo único verdaderamente real. Vivir en conformidad con los arquetipos equivalía a respetar la 'ley', pues la ley no era sino una hierofanía primordial, la revelación *in illo tempore* de las normas de la existencia hecha por una divinidad o un ser mítico<sup>13</sup>. Con la modernidad se han puesto en cuestión los arquetipos; ningún arquetipo se supone verdadero antes de ser interpretado desde la propia experiencia. El salto mortal que dio la modernidad implica enfrentarse a la propia experiencia estética, es decir, a la propia invención de arquetipos en donde reside, aun en la modernidad, la propia configuración de qué es una vida plena. Encontrar el propio gusto por vivir la propia vida es el reto estético que parece inevitable en el próximo futuro. Esta configuración estética no responde a una regla ni a un mecanismo que determina el camino que debemos seguir.

Algunas de nuestras emociones emergen en una red de significaciones que no permite una determinación objetivada de la emoción. Taylor señala que nuestras emociones, aquellas que son referidas al sujeto, nos abren a un sentido de aquello que consideramos humano. Estas emociones hacen posible al sujeto de estas emociones tener un sentido de lo que es una vida buena o una vida elevada. Esta concepción de la vida buena se perfila y radicaliza existencialmente en una madeja de discriminaciones cualitativas que el agente va realizando. Estas discriminaciones son una parte esencial en la articulación de nuestras emociones. Estas discriminaciones configuran nuestras fuertes y débiles valoraciones. Articular un marco de referencias es explicar qué tiene sentido dentro de nuestras respuestas morales. Esto es, cuando intentamos explicar de un modo muy detallado qué es lo que presuponemos cuando juzgamos que una cierta forma de vida es verdaderamente valiosa o digna de consideración, situamos nuestra dignidad en un cierto logro, consecución o estatus, o definimos nuestras obligaciones morales de una cierta manera, nos encontramos nosotros mismos articulando entre otros lo que aquí he estado llamando “marcos de referencia”<sup>14</sup>.

Captar algo como importante es justamente una forma de valorarlo. Al hablar de las valoraciones, Taylor diferencia cualitativamente entre valoraciones fuertes y débiles. Un ejemplo puede aclarar la distinción. Imaginemos que nos sentamos a la mesa pedimos un plato de arroz vegetal, al cabo de un rato el camarero vuelve diciendo que el único plato que queda es solomillo de ternera. En principio, podemos decir que escoger un plato u otro suponía una débil valoración, preferíamos el arroz vegetal pero nos conformamos sin muchas molestias con el solomillo de ternera. La valoración débil no está fundamentada en ningún juicio de valor moral, sino en una preferencia de una cosa sobre otra. Es una apetencia que define mis gustos y que me define a mí mismo sólo de modo débil, sin “profundidad”. Con lo que no se quiere decir que las valoraciones débiles tengan por qué ser todas equiparables entre sí o “diferenciables sólo cuantitativamente”. Porque, por débiles que sean unas valoraciones, son valoraciones. Pero lo que las distingue de las valoraciones fuertes es que no están “basadas fundamentalmente en la autoconsideración ética”, es decir, que no afectan ni inciden en la propia autointerpretación.

Expresar o intentar contar las propias emociones lingüísticamente es precisamente lo que permite ver/decir la propia vida de la manera en la que se ve/dice; es lo que

<sup>13</sup> M. Eliade. “‘Normalidad’ del sufrimiento”. En *El Mito del eterno retorno*. Madrid: Alianza/Emecé. 1997.

<sup>14</sup> Ch. Taylor. *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós, 1996. p. 32.

hace articular las emociones como se articulan, es decir, lo que las organiza secuencialmente de manera que resulten comprensibles. Esta comprensión narrativa de la propia afectividad no define un sentimiento al margen del espacio y el tiempo, más allá de la cultura, porque esa narración es algo que siempre se hace dentro de un contexto cultural, aquel o aquellos en el que o en los que se ha vivido durante el tiempo en el que se ha vivido, y que se hace utilizando los arquetipos que esa o esas culturas ofrecen. Por vivir en la cultura en la que vivimos, sentimos emocionalmente cómo sentimos: o, lo que es lo mismo, cabría definir la cultura como aquello por lo que sentimos afectivamente lo que sentimos, aquello que determina el cómo y el qué de nuestra afectividad. Aunque también cabría la definición inversa: cómo sentimos y qué sentimos define nuestra cultura<sup>15</sup>. “Las fuertes valoraciones pueden ser llamadas profundas, porque lo que hace que pesen no es sólo la consumación de deseos sino también la clase de vida que quiero llevar y qué calidad de agente quiero ser. Esto está íntimamente conectado con la noción de identidad. (...) ‘¿Qué es mi identidad?’ Y no puede ser respondido con una lista de propiedades de otra gama o tipo, acerca de mi descripción física, procedencia, aspectos de fondo, capacidades, etc. Todas estas figuran en mi identidad, pero sólo como asumidas en un cierto modo”<sup>16</sup>.

Somos agentes inmediata y regularmente en el mundo. Hacer una separación radical, como propone el naturalismo, entre nuestras ideas acerca del mundo exterior (estados del sujeto) y el mundo exterior corrompe y diluye nuestra capacidad de relacionarnos con el mundo, y por tanto nos diluye (la suposición de una desvinculación radical entre yo y mundo aceptaría la posibilidad de jugar al fútbol sin pelota y sin compañeros, no habría más que localizar la emoción jugar al fútbol y ponerla en marcha). Por ello cabe matizar que las fuertes valoraciones no son inamovibles en el espacio y en el tiempo; no son accesibles para una teoría propuesta desde la atalaya desvinculada de la razón universal.

Javier Atencia Escalante  
Martínez Campos 1, 7<sup>o</sup>, 2<sup>a</sup>  
29001 Málaga  
geopardo@wanadoo.es

---

<sup>15</sup> Recordando el ejemplo anterior: el comensal que no comparte la fuerte valoración del vegetariano de ningún modo puede sentir el mundo en el modo en el que lo siente el vegetariano. De hecho, éste no puede entender qué está haciendo el vegetariano o cómo le importa la matanza de animales a no ser que compare sus fuertes valoraciones con las propias, mejor dicho, que sea capaz de reconocerlas como aquello que el vegetariano está valorando fuertemente. Y posiblemente al reparar en lo que son las fuertes valoraciones del vegetariano alcance a captar lo que son sus propias fuertes valoraciones, por ejemplo no ver películas que están empezadas, no violar ancianas, no hacer trampa o asistir inexorablemente a la salida del sol cada día. Sólo así podría describirse la manera en la que nos reconocemos: captando qué es relevante para el otro. El reconocimiento no es una cortesía que nos concedamos unos a otros sino una necesidad que nos debemos a nosotros mismos. Ch. Taylor. “The Politics of Recognition”. En A. Gutman (ed). *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. New Jersey: Princeton University Press, 1994. p 26.

<sup>16</sup> Ch. Taylor. “What is a Human Agency”. En *Human Agency and Language*. p. 34.