

# CLIFFORD GEERTZ Y EL ENSAMBLE DE UN PROYECTO ANTROPOLÓGICO CRÍTICO

## CLIFFORD GEERTZ AND THE ASSEMBLY OF A CRITICAL ANTHROPOLOGICAL PROJECT

### CLIFFORD GEERTZ E A MONTAGEM DE UM PROJETO ANTROPOLÓGICO CRÍTICO

CARLOS DEL CAIRO<sup>1</sup>

University of Arizona, USA

delcairo@email.arizona.edu

JEFFERSON JARAMILLO MARÍN<sup>2</sup>

Pontificia Universidad Javeriana, Colombia

jefferson.jaramillo@javeriana.edu.co

Recibido: 04 de febrero de 2008

Aceptado: 07 de abril de 2008

#### *Resumen*

La obra del antropólogo Clifford Geertz (1926–2006) transformó las convenciones de la escritura etnográfica a mediados de los años sesenta. Su proyecto antropológico catalogado como interpretativo, simbólico o hermenéutico, estuvo en constante ensamblaje, como él mismo lo definió, y fue considerado revolucionario por muchos, reaccionario por algunos o problemático y bastante frágil, por otros. En este artículo destacamos el sentido y la pertinencia de algunos de los planteamientos teóricos y empíricos de Geertz para el pensamiento social contemporáneo. También exploramos algunas de las críticas más incisivas a su obra, que enuncian las fisuras de sus planteamientos, caracterizados por ser cuestionadores y, a la vez, vehementemente cuestionados por la tradición positivista y postmodernista en antropología. *Palabras clave:* Clifford Geertz, antropología cultural, antropología interpretativa, etnografía, teoría social contemporánea.

*Palabras claves o descriptores:* Geertz, Clifford James, 1926-2006 — crítica e interpretación.

#### *Abstract*

Beginning in the mid-1960s, anthropologist Clifford Geertz (1926-2006) transformed the conventions of writing ethnography. His anthropological project, named symbolic, hermeneutic or interpretative anthropology, was in continuous flux as he elaborated it.

<sup>1</sup> Antropólogo. Estudiante de doctorado en Antropología University of Arizona. Profesor del Departamento de Antropología de la Pontificia Universidad Javeriana.

<sup>2</sup> Sociólogo. Magíster en Filosofía Política. Profesor del Departamento de Sociología de la Pontificia Universidad Javeriana.



MEXICO, 2008  
Fotografía de Leonardo Montenegro Martínez

According to some, the Geertzian intellectual project was revolutionary, while for others it was reactionary, problematic or lacking in theoretical rigor. In this article we highlight the impact on contemporary social thought of some of the main theoretical and empirical ideas proposed by Geertz. Also, we explore some of the most insightful critiques of Geertz's anthropological perspective, which is characterized as being deeply critical of other traditions in anthropology and, at the same time, as being the target of critiques from both positivist and postmodernist anthropologists. *Key words:* Clifford Geertz, cultural anthropology, interpretative anthropology, ethnography, contemporary social theory.

*Key words plus:* Geertz, Clifford James, 1926-2006 -- criticism and interpretation.

### *Resumo*

A obra do antropólogo Clifford Geertz (1926-2006) transformou as convenções da escrita etnográfica em meados dos anos sessenta. Seu projeto antropológico catalogado como interpretativo, simbólico ou hermêutico esteve em constante montagem, como definido por ele próprio, e foi considerado revolucionário por muitos, reacionário por alguns, ou problemático e bastante frágil, por outros. Neste artigo destacamos o sentido e a pertinência de algumas das concepções teóricas e empíricas de Geertz para o pensamento social contemporâneo. Exploramos, do mesmo modo, algumas das críticas mais incisivas a sua obra, que enunciam as fissuras de suas concepções, caracterizadas por serem questionadoras e, ao mesmo tempo, questionadas veementemente pela tradição positivista e pós-modernista na antropologia.

*Palavras-chave:* Clifford Geertz, antropologia cultural, antropologia interpretativa, etnografia, teoria social contemporânea.

### **Introducción**

En su colección de ensayos acerca de los estilos de la literatura etnográfica titulado *El antropólogo como autor* (1989), Clifford Geertz (1926-2006) definió los *fundadores de discursividad* como aquellas figuras intelectuales que a través de sus obras antropológicas innovan las formas de producción etnográfica, y «al mismo tiempo han firmado sus obras con cierta determinación y construido teatros del lenguaje en los que toda una serie de otros, de manera más o menos convincente, han actuado, actúan aún, y sin duda alguna seguirán actuando durante algún tiempo» (Geertz 1989:31). Y aunque él mismo se describió de manera modesta como un simple autor (Ortner, 2007), Geertz fue un *fundador de discursividad* en todo el sentido del término. Muchos reconocen en su obra un estilo singular en el que la teatralidad y los juegos del lenguaje alcanzaron una intensidad poco usual de acuerdo con el canon antropológico de la posguerra, inaugurando un nuevo estilo que fue emulado por muchos y controvertido por otros, a la vez que intentó reformular -con resultados afortunados y ambiguos- la concepción de la cultura y del ejercicio etnográfico entre los antropólogos.

Geertz también quiso ampliar las fronteras intelectuales de la antropología cultural norteamericana caracterizada por su marcado acento en leer y citar antropólogos, pero poco proclive a entablar diálogos con la filosofía y -mucho menos- con la literatura. Su proyecto de renovación de la antropología fue objeto de agudas críticas por parte de aquellos que consideraron su posición no sólo revisionista sino además peligrosa por antipositivista y políticamente reaccionaria (Kuper, 1999; Reyna, 1997). Aún así, sus ideas traspasaron las fronteras disciplinarias y de las ciencias sociales, llegando incluso a permear a un público no académico. Se trata sin lugar a dudas de una de las figuras más destacadas y controvertidas de la antropología cultural de la segunda mitad del siglo XX.

En este artículo haremos una semblanza intelectual de la antropología interpretativa de Geertz tomando como base las perspectivas críticas ofrecidas por varios autores, y exploraremos en particular los siguientes aspectos: 1) la relación entre género literario y descripción densa, y su intención de hacer de la interpretación la tarea fundamental de la antropología; 2) la ambigüedad de su proyecto antropológico que fluctuó entre una teoría cultural del sistema cultural y una teoría de la acción simbólica, como probable expresión de la tensión que generó su filiación en los comienzos de su carrera con la sociología parsoniana; 3) la «comprensión» en el diálogo entre sociedades humanas, como una opción antropológica por un relativismo moderado y reflexivo; y, 4) las críticas y autocríticas, donde destacamos algunos de los más interesantes debates en torno a sus planteamientos, además de explorar la perspectiva autocrítica que Geertz expresó al final de su vida. En suma, el artículo ofrece una síntesis de algunos de los aspectos más relevantes y polémicos de la obra de este *fundador de discursividad*.

### **Género literario y descripción densa**

La trayectoria intelectual de Geertz estuvo marcada por las eventualidades de un sujeto corriente en los Estados Unidos de su época: un veterano de guerra, como tantos otros, aunque con un singular interés por la literatura y la filosofía. Llegó a la antropología por casualidad más que por un plan sistemático y premeditado; él mismo definió su carrera académica como «errática, mercurial, variada, libre, instructiva y nada mal pagada» (Geertz, 2002:30). En tal sentido, su proyecto antropológico fue lo más parecido a un camino en constante ensamble, a un juego y a un drama que se fueron componiendo y recomponiendo, lo que hizo que tratara de encontrar su propio lugar en todo tipo de lugares (Geertz, 1996a). Adam Kuper (1999) sugiere que en la trayectoria intelectual de Geertz se destacan dos momentos: uno inicial en el que se percibe su inspiración weberiana, vía Talcott Parsons, en el que estaba preocupado por explorar los vínculos entre los procesos sociales y las ideas, cristalizados en la estructura y la acción, configurando un debate en el que incluso Geertz consideró que el programa parsoniano de producir una teoría

general de la acción era un proyecto «grandilocuente arquitectónico» (Geertz, 1996a:105). Y un momento tardío, en el que se desprende de Parsons y se vincula a un proyecto interpretativo, receloso de la objetividad antropológica, y alimentado por debates filosóficos y literarios. Sin embargo, mantuvo constante su interés por explorar la cultura separada de la organización social (Kuper, 1999:80-83).

El nodo argumentativo de la obra de Geertz podría resumirse en su enfoque semiótico de la cultura. En su influyente colección titulada *La interpretación de las culturas*, publicada originalmente en 1973, sostuvo que desde una matriz semiótica, la antropología trasciende su pretensión de constituir «una ciencia experimental en busca leyes» para elaborar «una ciencia interpretativa en busca de significaciones» (Geertz, 2000a:20). Su afinidad inicial con las ideas de Weber se hacen explícitas al definir la cultura como un concepto «esencialmente (...) semiótico. Creyendo con Max Weber que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha construido, considero que la cultura es esa urdimbre» (2000a:20). Si la cultura no es lo que solía ser para los positivistas –un agregado de símbolos y cosas materiales e inmateriales que estaban «allí»-, esto requiere entonces de una transformación en el *modus operandi* de los antropólogos. Para Geertz es imposible entender la cultura simplemente a través de una teoría; la re-conceptualización teórica de la cultura implica un refinamiento del método. Así, Geertz tratará de definir la antropología por aquello que los antropólogos hacen, que es en particular un tipo de descripción: la descripción densa (Geertz, 2000a). Este tipo particular de descripción empezó a interesarle desde que se aventuró en el trabajo de campo en Pare (Indonesia), todavía muy influenciado por la perspectiva funcionalista de la década del cincuenta, pero que moldearía con mayor precisión a mediados de la década del sesenta y comienzos de los años setenta a raíz de su trabajo de campo en Sefrou (Marruecos). En palabras de Geertz la descripción densa consiste básicamente en un proyecto antropológico centrado

en la significación que para los actores tienen las acciones, y las creencias e instituciones que confieren esos significados a dichas acciones (...) y por ello no parecía probable que tuviera más éxito intentar comprender la vida social y cultural en términos de fuerzas, mecanismos y tendencias, variables objetivadas instaladas en sistemas cerrados de causalidad (1996a:129–130).

La descripción densa pretende desentrañar las estructuras de significado socialmente establecidas penetrando en el discurso simbólico entre líneas, en lugar de limitarse simplemente a la descripción de un ritual, de un sistema de parentesco o de una forma de organización económica, interpretando las significaciones que varían de acuerdo con los códigos culturales y con los sistemas simbólicos en los cuales emergen. El célebre caso del «guiño en el ojo» (Geertz, 2000a:21-22), ilustra la densidad contextual de los símbolos que requiere de la separación de

las estructuras de significación para indagar la superposición de significaciones que rodean a los símbolos culturales en contexto, es decir, en el flujo de la vida social. Esta propuesta encontrará mayor claridad en su ensayo titulado *Juego profundo: notas sobre la pelea de gallos balinesa*<sup>3</sup>, en el cual explora por qué la riña de gallos, que puede

<sup>3</sup> Publicado originalmente en 1972, e incluido en *La interpretación de las culturas* (2000a).

ser un espectáculo relativamente trivial, resulta ser culturalmente absorbente y sobretodo significativo, en la acepción weberiana. Allí radica la profundidad del juego (Geertz, 2000a).

Pero la descripción densa es un espejismo: en efecto, la interpretación de la riña de gallos no hace evidente cómo los balineses se leen a sí mismos, sino cómo los interpreta Geertz (Lindholm, 2000). Adicionalmente, se le criticó la rigidez con la que expresó la dramaturgia de la cultura: los «guiones culturales» que orientan la acción social de los balineses envueltos en la riña parecen ser seguidos con tanta fidelidad que dejan poco espacio para la contingencia (Alexander y Mast, 2006:12).

Geertz tuvo un proyecto ambicioso: hacer de la antropología una disciplina mucho más amplia y densa en términos intelectuales, que la que conoció en sus años de formación, en sus primeras jornadas de trabajo de campo, y en su docencia en Harvard y en Berkeley (Geertz, 1996a). Entre 1950 y 1956 el ambiente intelectual de la antropología norteamericana era dominado por el funcionalismo parsoniano aunque ciertos antropólogos ya comenzaban a deslindarse de su tutela. En la década de 1960 se acentuarían esas reacciones motivadas por el «recelo [de varios de los colegas de Geertz] por las perspectivas que moldeaban las ciencias sociales a imagen de las ciencias naturales y de los esquemas generales que explicaban demasiado» (Geertz, 1996a:129). Si Geertz comenzaba a contagiarse de la crítica al funcionalismo, también le merecería un «declarado escepticismo» el estructuralismo de Lévi-Strauss, en particular por su extravagante pretensión de penetrar la estructuras profundas que determinaban las habilidades simbólicas de los seres humanos (Geertz, 1989). Además, el canon antropológico clásico, estrechamente ligado en la época a la antropología social británica y a la posición privilegiada del estructuralismo en Francia, comenzaba a padecer síntomas inevitables de fatiga: la publicación de algunos trabajos «confesionales», como *Return to Laughter* de Eleonore Bowen (1964), revelaba la conformación de una vertiente de antropólogos interesados en la exploración de nuevas dimensiones estilísticas en la producción de etnografías, trascendiendo la pretensión de objetividad latente en las etnografías de antaño (Trencher, 2002:213). Desde entonces, la experimentación de la etnografía a partir de la utilización de estilos literarios reflexivos supuso la relativización del «parsoniano realismo etnográfico» (Marcus y Cushman, 2003). Y Geertz, motivado por su sueño de convertirse en novelista, como él mismo lo sugirió, se empeñó en la exploración de las imbricaciones entre la antropología y la literatura.

La década de 1960 fue definitiva para perfilar las preocupaciones estilísticas en la etnografía. En efecto, después de llegar de hacer trabajo de campo en Pare se incorporó al Departamento de Antropología de la Universidad de Chicago, y más específicamente a la Comisión para el Estudio Comparado de las Nuevas Naciones. En ese departamento, Geertz emprendió con otros colegas «una tarea extremadamente influyente y extremadamente controvertida: redefinir total y completamente la empresa etnográfica» (Geertz, 1996a:117). Geertz sostuvo que allí comenzó a tejerse la «antropología simbólica», nombre que acuñó la nueva empresa y con el cual nunca se sintió cómodo debido a su renuencia a fraccionar la disciplina en compartimientos arbitrarios. Sin embargo, el ambiente intelectual de Chicago le permitió orientar la antropología hacia el «estudio sistemático del significado, de los vehículos de significado y de la comprensión de significado en el mismo centro de la investigación y el análisis: hacer de la antropología, o al menos de la antropología cultural, una disciplina hermenéutica» (Geertz, 1996a:117). También reconoció que en sus comienzos la orientación hermenéutica fue vista con sospecha, demasiado europea, literaria y filosófica aunque, como es sabido, ésta cobraría progresivamente mayor importancia. Geertz percibió la reorientación que operó en ese tipo de antropología como «un movimiento hacia el significado» (1996a:118) que representaba, en su criterio, una auténtica revolución para la disciplina. La analogía entre cultura y texto, reflejó «con nitidez la diferencia entre el científico de la conducta y el intérprete de la cultura. De acuerdo con este punto de vista, las actividades sociales pueden ser “leídas” por el observador para conocer sus significados, tal como, en un sentido más convencional, pueden serlo los materiales escritos y hablados» (Marcus y Fischer, 2000:54).

La reconfiguración de su proyecto antropológico luego de la experiencia en Pare, permite destacar una característica muy llamativa en Geertz: la afectación radical de su enfoque a partir de la experiencia etnográfica. En efecto, aunque durante su formación en Harvard se vio estrechamente identificado con el funcionalismo parsoniano, su viaje a Indonesia le hizo tomar distancia de la antropología convencional. Al volver de Indonesia e incorporarse a la Universidad de Chicago reorientó su proyecto intelectual hacia lo simbólico. La experiencia en Marruecos sería distinta. La sensibilidad etnográfica en uno y otro lugar estuvo dirigida a la comprensión de diferentes fenómenos: el proyecto de Pare fue «un intento de racionalizar la investigación social en función de patrones industriales» mientras que el proyecto de Sefrou fue «una tarea más artesanal de juntar piezas» (1996a:122). Esas experiencias y su inevitable proclividad a la empresa interpretativa gestaron en Geertz su preocupación por el estilo literario en la producción de etnografías y en la carga hermenéutica de su proyecto antropológico. Más aún, su propuesta interpretativa requería de una sofisticación y flexibilidad literaria, por lo cual hizo de las formas retóricas un asunto central para discernir temas de posicionamiento en la interpretación cultural, cuyo libro titulado *El antropólogo como autor* (1989), resulta paradigmático en ese aspecto.

Ahora bien, el estilo literario que caracteriza la producción etnográfica de Geertz se compone de una prosa ágil, cargada de un sentido cáustico e irónico que se advierte en las recurrentes alegorías, metáforas y analogías que utilizó para ilustrar y simplificar sus argumentos sobre temas aparentemente inconexos como el Islam, los sistemas políticos en Indonesia, la dimensión ontológica de la diversidad y la retórica de los antropólogos. En su estilo se combinan lo lúdico, lo dramático y lo textualista, precisamente por los géneros que identificó en algunos influyentes literatos, filósofos, sociólogos y antropólogos, de los que se nutrió. La confluencia de esos elementos particularizan su estilo; de hecho, como lo sostiene Lahire (2006:81), «al igual que es fácil asociar la metáfora teatral con Erving Goffman, la económica con Pierre Bourdieu, se puede asociar la literario—semiológica con Clifford Geertz». Los géneros, en la acepción de Geertz, son desarrollados por ciertos autores quienes no se limitaron a construir una teoría del mundo social sino que desarrollaron un género específico de escritura que, fundamentalmente, se sustenta en registros metafóricos que les permite interpretar el mundo social e innovar las tradicionales metáforas y analogías derivadas e inspiradas en la ciencias biológicas y físicas, tales como: sistema, fuerza, cuerpo social, función, aparato, organismo social (Geertz, 1996a). Aparecen así nuevas analogías que hacen énfasis en el caos, la transformación, lo inestable y lo efímero de la vida social. Por ejemplo, lo lúdico se identifica en la utilización constante de la metáfora del juego para explicar cómo la sociedad se compone de expresiones, máscaras y convenciones. En este aspecto reconoce que Goffman y Wittgenstein fueron las influencias más representativas. Lo dramático se asocia con Víctor Turner y la utilización del ritual y del drama social para explicar cómo muchas situaciones de la vida cotidiana se sacralizan. Y Geertz debe en lo textual especial reconocimiento a Paul Ricoeur por su utilización del texto como inscripción, como fijación de la significación. De manera particular, Geertz se inspiró en Ricoeur para entender cómo las instituciones sociales, los cambios sociales y las costumbres se pueden «leer» a la manera de un exegeta, de un traductor, más que como un administrador de encuestas (Geertz, 2003). A las influencias mencionadas, Geertz suma otras fuentes de las cuales se alimentó, como por ejemplo los actos de habla de Austin y Searle, la arqueología del conocimiento de Foucault, y la competencia comunicativa de Habermas. En ese sentido, de forma literaria, Geertz establece que «las cuestiones [de estilo y de género] no son ni estables ni consensuales, y no parece que vayan a serlo pronto. El problema más interesante no es cómo arreglar todo este enredo, sino qué significa todo este fermento» (2003:76).

Sin embargo, el uso de metáforas y analogías extraídas de autores poco convencionales en el pensamiento social como Goffman, Wittgenstein o Turner, no puede hacernos perder de vista que Geertz enfatizó tanto en las potencialidades como en los peligros que tendrían el uso y abuso de estas por parte del investigador. Así, Lahire (2006:81) destacó que «Clifford Geertz tuvo la oportunidad de subrayar al mismo tiempo las afinidades que mantiene cada registro metafórico

con objetos particulares del mundo social, y la legítima voluntad, por parte de los investigadores, de superar los límites fijados por estas afinidades». En ese sentido, según Lahire, Geertz sugiere algo que aún no había sido sistemáticamente analizado por los investigadores sociales: que las metáforas y analogías «tienen un campo de pertinencia sociohistórico limitado» y que «convertidas en léxico universal, las palabras tomadas de un registro metafórico particular [el mundo social es un juego, es un teatro o es un texto] pierden su poder de hacer aparecer mecanismos, objetos, funcionamientos y procesos nunca antes vistos hasta ese momento, para recaer a su vez en el lote común de las palabras adormecidas o entumecidas» (Lahire, 2006:82).

En la pluma de Geertz no solamente se advierte un estilo singular de escritura; a través de ella también se dibuja un pensador social como pocos -incisivo y persuasivo-, al que se le atribuye la paternidad intelectual de lo algunos han catalogado como el «giro hermenéutico», el giro «ontológico-hermenéutico» o el «proyecto literario» de la antropología (Trencher, 2002). Para algunos, el magnetismo de su estilo literario potenció la densidad de sus planteamientos teóricos. Para otros, su estilo refleja cierta laxitud bajo el precepto que la rigurosidad analítica sucumbe a las contingencias de la metáfora literaria.

### **Teoría cultural del sistema cultural o teoría cultural de la acción simbólica: ¿un tránsito ambiguo o definitivo?**

La posición interpretativa de Geertz se perfila en dos célebres ensayos que «continuaban y criticaban la teoría parsoniana de la cultura» (Alexander, 1995:244). Se trata de *La ideología como sistema cultural* y *La religión como sistema cultural*<sup>4</sup>. En el segundo ensayo se puede observar con claridad cuáles fueron las claves

<sup>4</sup>El primero de esos ensayos fue publicado originalmente en 1964; el segundo en 1966. Ambos ensayos fueron reeditados en la compilación *La interpretación de las culturas*, de 1973 (Geertz, 2000a).

conceptuales que Geertz retomó de Talcott Parsons y en qué sentido las trascendió. En él, Geertz siguió a Parsons y Shils para demostrar la dimensión cultural de la religión, en tanto que búsqueda de «significado de la vida» (Alexander, 1995:244). Sin embargo, se distanció de Parsons al definir qué era lo que le interesaba analizar. En efecto, Geertz sostuvo que su interés era lo simbólico en sí sobre la base que la dimensión simbólica de la cultura es el lugar de los valores culturales institucionalizados y articulados a los otros subsistemas de personalidad y societal, como los catalogaba Parsons. La razón de esta posición es que Geertz consideraba que los sistemas culturales se expresaban en símbolos más que en valores, y aquellos no comunicaban problemas sociales sino problemas culturales. Por ejemplo, para Geertz lo importante de la religión no eran los símbolos institucionalizados en valores sino la significación pura de los símbolos. De acuerdo con Alexander, lo fundamental es que Geertz «describe con más vigor

que el mismo Parsons, la estructura interna y los efectos independientes de los sistemas simbólicos en la vida social» (1995:246). Allí es donde Alexander ubica la vigorosidad del planteamiento de Geertz: cómo logra integrar una teoría de la cultura a un análisis multidimensional que tiene en cuenta el sistema y también la significación, otorgándole a ésta última una importancia mayor que la que había merecido hasta el momento. Al adentrarse «en la comprensión de la naturaleza y la fuerza de los sistemas simbólicos» (1995:248), Geertz otorga una mayor fuerza al significado y al contexto donde se desarrollan estas significaciones. Es decir, en *La religión como sistema cultural* Geertz mantuvo una visión multidimensional (texto-contexto; significado-sistema) de la cultura. Sin embargo, en *La ideología como sistema cultural*, que se publicó antes que *La religión como sistema cultural*, aunque Alexander supone que fue escrito después, Geertz critica a Parsons y a Marx al calificarlos de reduccionistas simbólicos y los sitúa «como obstáculos para el desarrollo del análisis cultural» (Alexander, 1995:254).

Geertz se aleja entonces de los planteamientos de Parsons y explora una teoría cultural centrada en los símbolos solamente, pero «ya no en la estructura de los símbolos, sino en la acción simbólica» (Alexander, 1995:255). En criterio de Alexander, Geertz «se desplaza de un análisis interno y puramente cultural de los sistemas hacia un análisis interno y puramente cultural de la acción» (Alexander, 1995:258). A partir de ese ensayo, y en los posteriores *Juego Profundo* y *Negara*, por ejemplo, Geertz se concentró en la contingencia absoluta de la acción. Relegó la búsqueda de una teoría cultural sistémica por causa de su énfasis en la descripción, hecho que para Alexander (1995) configura el problema central de Geertz ya que no logra elaborar una teoría cultural fuerte al abandonar todo esfuerzo multidimensional; es decir, que articule lo cultural con ciertos ordenes que trascienden los códigos y las acciones de los individuos, como sucede con su descripción de *Juego Profundo* donde menciona una lista interminable de temas que representan la riña, pero que no permiten entrever la vida cultural balinesa en su conjunto (Alexander, 1995).

Ahora bien, lo significativo de Geertz es que representa uno de los primeros antropólogos de los años sesenta en transitar de una teoría cultural de corte sistémico a un método cultural de corte interpretativo (Alexander, 1995). ¿En qué consiste esto? Básicamente en que lo que se entiende por cultura es inseparable de cómo se estudia la cultura. De tal manera, método y teoría están intrincados al punto que la teoría cultural de Geertz es una teoría hermenéutica que parte de la idea de que la acción es motivada por la experiencia, y que el orden cultural es colectivo y por lo tanto produce vínculos significativos que atenúan las contingencias de la vida individual. ¿Eso quiere decir que hay que abandonar las pautas racionales de la ciencia? En opinión de Alexander (1995), Geertz no desea escapar de la relatividad que subyace a la posición hermenéutica, hecho que desde luego algunos le han cuestionado

radicalmente por considerarlo antipositivista, es decir sin conciencia de la necesidad de la evidencia y la validación empírica (Kuper, 1999). Sin embargo, para Geertz el asunto va más allá de un simple antipositivismo y de un ingenuo relativismo. La discusión central tiene que ver con que mientras la ciencia busca leyes que expliquen y sirvan para predecir, el análisis cultural implica interpretar significados y textualidades. Para comprender las lógicas y dinámicas culturales no basta la explicación causal; es necesario incorporar la interpretación del sentido que subyace a cómo se producen los textos culturales y explorar qué encierran internamente.

Desde esa óptica, no es suficiente con transformar la cultura en folclor y compilarla, traducirla en instituciones y clasificarla, convertirla en estructuras y explicarla, al estilo de los mejores exponentes de la antropología funcionalista. La intencionalidad de Geertz es objetivar la subjetividad significativa para hacer posible una ciencia interpretativa. Esto sólo es posible si se plasma el discurso mediante la acción significativa considerada como texto que permite fijar el significado. En este planteamiento Geertz sigue a Ricoeur cuando sostiene que la única manera de fijar el discurso y su sentido es a través de la escritura; de manera análoga, en el caso de la cultura, la acción significativa es la que se fija en símbolos que comparten las personas. En ese orden de ideas, aunque la hermenéutica tiene un elemento objetivo no relativista hay que dar cuenta permanente de los elementos subjetivos de la misma. Si bien es cierto que los actos, las palabras, los gestos y los acontecimientos revelan los componentes visibles y objetivos de un texto cultural, este texto es resultado del pensamiento generalizador y ordenador del observador. Tal interpretación se construye a partir de un reservorio interpretativo del observador o del «trasfondo» cultural del cual hace parte el observador y no sólo de lo que quiere decir o hacer la persona que está «observando». Es decir, es preciso jugar dentro del círculo hermenéutico: describir como actúa la gente y al mismo tiempo esas descripciones se imbrican con las presunciones del investigador. Por tanto, el método interpretativo es necesario porque las personas experimentan sus vidas con creatividad en lugar de reaccionar mecánicamente. El significado es subjetivo, como lo es el método para descifrarlo pero, para Geertz, eso no niega que las interpretaciones puedan hacerse e interpretarse como inscritas en marcos comprensivos más objetivos.

Pero, como mencionamos anteriormente, aunque Geertz explora la estrecha relación entre estructura y acción en *La religión como sistema cultural*, en *La Ideología como sistema cultural*, se introduce en «un análisis interno y puramente cultural de la acción» interesándose por comprender «das ideologías como sistemas de símbolos interactuantes, como patrones de significados interactivos» (Alexander, 1995:256). El asunto es que, según Alexander, aunque Geertz quiera escapar a la ceguera simbólica de Marx e incluso de Parsons, su problema radica en limitarse a una teoría culturalista al privilegiar la interpretación de las acciones simbólicas

sobre los sistemas culturales. En otras palabras: el énfasis pasa del texto al autor. Al centrarse en el desarrollo de una teoría de la acción simbólica, Geertz queda atrapado en el dilema interpretativo. Pero ¿por qué Geertz sigue preso de la teoría culturalista? Porque no quiere interpretar la cultura como un reflejo de la estructura social, sino que quiere construir una teoría cultural independiente, autónoma, que se concentre exclusivamente en la acción simbólica. Pero al momento de interpretar la acción simbólica argumenta que ésta no se encuentra en la cabeza de los agentes sino que hace parte del dominio público, está en el contexto. La interactividad no se relaciona con los procesos simbólicos internos de los sistemas culturales sino, fundamentalmente, con el proceso social. Se establece así una tensión entre lo objetivo y lo subjetivo, entre la textualidad y la autoría, y entre la estructura y la acción que Geertz no resuelve.

Un excelente ejemplo de esos dilemas lo constituye *Juego Profundo*. En él, Geertz se ocupa de interpretar la acción simbólica en lugar de comprender la estructura interna de un sistema cultural (2000a). Geertz infiere el orden cultural y religioso de los balineses, pero no hay nada en el texto que permita entrever cuáles son las características específicas de ese orden cultural. La pregunta que surge es: ¿dónde está la estructura del significado de la acción? Para Alexander (1995), Geertz se queda en «descifrar códigos»: la riña de gallos simboliza el poder creativo de la virilidad, el poder destructivo de la animalidad, el salvajismo animal y el narcisismo masculino; por eso no logra trascender la contingencia de la acción aunque quiera escapar de ella. Por extensión, Geertz continúa preso del dilema entre lo objetivo y lo subjetivo. Por lo tanto, pareciera que Geertz se enfoca en una descripción de la dimensión significativa de la vida social, más que en desarrollar una teoría multidimensional del orden y del conflicto cultural. Allí aparece una falencia sustancial: Geertz parece olvidar que «[una] teoría de la práctica debe respetar la relativa autonomía de las estructuras de significado. Pragmática y semántica son distinciones analíticas, no distinciones concretas» (Alexander y Mast, 2006:5)<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> La traducción al español de las citas textuales escritas en inglés son nuestras.

De todas formas, reconocemos aquí que pese a las múltiples ambivalencias que pueda generar el proyecto de Geertz, a medio camino entre una teoría del sistema cultural y una teoría de la acción simbólica, él mismo invita a hacer consciente la interacción del antropólogo o del sociólogo con las estructuras de significado. En esa medida Geertz fue consistente con su proyecto antropológico al mostrar que el análisis cultural construye un discurso acerca de los significados y traza conclusiones comprensivas sin pretender agotar el significado de las cosas. Por lo tanto, ninguna teoría cultural multidimensional podría agotar la lógica total de la realidad y de eso sí fue consciente Geertz; en su lugar, se trata de interpretaciones circunstanciales pero disciplinadas que hacen de la empresa interpretativa una labor contingente. Ni siquiera el proyecto multidimensional de Alexander lo logra (1995, 2000).

Aún así, la crítica a Geertz que efectúa Alexander resulta importante para ponderar su impacto en la teoría social contemporánea, y particularmente en la sociología. Alexander destaca que un programa fuerte de sociología cultural requiere tomar en cuenta las acciones y las instituciones. Según Alexander, la labor de la sociología consiste en descubrir los códigos culturales, las narrativas y la dimensión simbólica de la acción, y posteriormente enlazar el «momento hermenéutico con el momento analítico referido a lo institucional» (2000:32). Es decir, se requiere el acoplamiento del texto (la acción significativa) con el contexto (la influencia de otros actores e instituciones y la agencia reflexiva). Aunque Geertz ejerce una influencia paradigmática en ese sentido, no es el único que aportó elementos y estrategias significativas en tal dirección. Alexander ubica además a Robert Bellah, Mary Douglas, Víctor Turner y Marshall Sahlins como autores que estimulan el estudio de la acción significativa. Incluso señala que en los años setenta Geertz popularizó la noción de acción significativa/acción simbólica, que ya había introducido Kenneth Burke en los años cuarenta (Alexander y Mast, 2006).

De todas maneras, todos esos autores «escribieron contra la corriente reduccionista de los sesenta [las microsociologías] y setenta [las teorías del poder y de la dominación] e intentaron poner de relieve tanto la textualidad de la vida social como la autonomía necesaria de las formas culturales» (Alexander y Smith, 2000:49). Sin embargo, para Alexander y Smith en la sociología americana de hoy, la «textualidad de la vida social» y «la autonomía de las formas culturales», han cobrado valor en sí mismas más allá de lo que hicieron los autores del giro interpretativo, y esas dimensiones continúan siendo alimentadas por algunos en su pretensión de construir un programa fuerte de sociología cultural, preocupado por los «grandes contextos» y por superar el dilema textualidad-contextualidad que fue en parte imposible de saldar para Geertz, y para algunos sociólogos que intentaron desarrollar un programa cultural o una agenda de teoría cultural en Estados Unidos y Europa. En este sentido, según Alexander y Smith:

[Hoy los] contextos se tratan no como fuerzas en sí mismas que determinan en última instancia el contenido y la significación de los textos culturales. Con todo, son considerados como instituciones y procesos que refractan los textos culturales de un modo colmado de significado. Son los asideros en los que las fuerzas culturales se combinan o pugnan con las condiciones materiales e intereses racionales para producir resultados particulares (Alexander y Smith, 2000:52).

Es importante agregar aquí que la apuesta de Alexander por un programa fuerte de sociología cultural suscribe la idea de «que toda acción, independientemente de su carácter instrumental, reflexivo o coercitivo respecto a los entornos externos se materializa en un horizonte emotivo y significativo» (Alexander y Smith, 2000:38). De igual modo concibe «que las instituciones, independientemente de su

carácter impersonal o tecnocrático, tienen fundamentos ideales que conforman su organización, objetivos y legitimación» (Alexander y Smith, 2000:39). ¿Qué significa aquello? Que la cultura opera como «una variable independiente en la conformación de acciones e instituciones» en lugar de ser «una variable dependiente blanda, cuyo poder explicativo consiste, en el mejor de los casos, en particular en la re-producción de las relaciones sociales» (2000:39). Lo interesante de la reflexión de Alexander sobre Geertz que aquí hemos querido destacar es que éste último aportó definitivamente para la construcción de un programa fuerte en sus primeras obras, pero desistió de tal empeño en su fase intelectual ulterior cuando desligó la acción simbólica del asidero contextual y se dedicó, en extremo, a lo descriptivo de los trazos simbólicos, renunciando a una teoría cultural de la acción inscrita en sistemas, instituciones y contextos más amplios. De todas formas, Alexander destaca que el programa de Geertz ha sido la inspiración más importante para consolidar un programa fuerte de la cultura, incluso más que otras influencias que en su momento fueron declaradas bastante firmes como la ejercida por Bourdieu, los estudios culturales (en particular, la tradición vinculada a la Escuela de Birmingham) y Foucault. Estos redujeron la cultura a una variable dependiente, que en el primer caso se enmarcó en una cuestión de reproducción de las desigualdades sociales, en el segundo caso en un problema de hegemonía vs resistencia y en el tercero en un problema discursivo.

### La «comprensión» como estrategia hacia un relativismo moderado y reflexivo

El tema del relativismo no solo fue discutido por Geertz en el ámbito de la comprensión antropológica. También se encargó de explorarlo en el escenario del debate sobre el etnocentrismo y el relativismo cultural. Aunque es poco claro el impacto real que sus argumentos acerca de la diversidad tuvieron por fuera de los círculos antropológicos, él se definió como «un antropólogo preocupado por la legitimidad con la que se habla de otros, por los efectos distorsionadores que las etiquetas occidentales tienen sobre esos otros y por las implicaciones ambiguas del lenguaje y la autoría en la descripción de los otros» (Geertz, 1996a:131). Su perspectiva acerca del relativismo desde la perspectiva de la «comprensión», que explicaremos más adelante, constituye la faceta más ideológica y una de las más sugestivas de su proyecto intelectual al propender, sobretudo en la última etapa de su vida intelectual, por la articulación de la teoría antropológica con las discusiones inherentes a la naturaleza de las asimetrías entre las sociedades humanas.

El antecedente más directo de esta postura es su ensayo titulado *El impacto del concepto de cultura en el concepto de Hombre*<sup>6</sup>, en el que aboga por la disolución de la percepción antropocéntrica e iluminista del Hombre a partir de la concepción antropológica de la cultura. Según Geertz la concepción iluminista considera que existe una naturaleza humana

<sup>6</sup> Este ensayo fue publicado originalmente en 1966 y hace parte también de la compilación *La interpretación de las culturas* (Geertz, 2000a).

constante, general y universal y que las diferencias que se presentan en los hombres en cuanto a creencias, valores y costumbres no tienen mayor significación. Sin embargo, para Geertz la humanidad es variada tanto en su esencia como en sus expresiones. Además, lo que está en juego es cómo se ha trazado esa compleja línea entre lo universal y lo particular, lo constante y lo convencional, y lo local y lo variable. Geertz siempre previno a sus lectores contra la tendencia de hacer generalizaciones abusivas sobre el «Hombre» y la cultura, excepto que uno y otro son muy variados. En tal sentido, según Geertz, solo es posible descubrir qué es el Hombre modificando el interrogante, y preguntándose qué son los hombres, esto es, seres humanos matizados culturalmente, con sistemas de significación históricos en virtud de los cuales ordenan y orientan sus vidas. Ello implica reemplazar la concepción estratigráfica por una sintética del ser humano en la que las esferas psicológica, biológica, social y cultural se analizan como factores interdependientes (Geertz, 2000a).

La articulación de esta línea de pensamiento hace que Geertz se identifique con una postura crítica relativista en cuanto a las discusiones filosóficas sobre la naturaleza humana. En esta línea, Shweder (2005:2) argumenta que los «grandes temas filosóficos o teóricos» que se derivan de la obra de Geertz, son cuatro:

[1]: La diversidad es inherente a la condición humana. [2]: No hay una esencia universal de la naturaleza humana que determine *fuertemente* el comportamiento humano. [3]: A través del tiempo y del espacio (historia y cultura) la naturaleza humana se transforma continuamente por un intento de nunca acabar de grupos particulares de seres humanos -balineses, marroquíes, protestantes del norte de Europa- de comprenderse a sí mismos y de crear un mundo social que haga manifiestas sus auto-comprensiones. [4]: Asegurar un acuerdo universal acerca de que es bueno, verdad, bello o eficiente en la vida es raramente posible a través de las culturas y, aún más importante, no es bueno el impulso ecuménico por valorar la uniformidad (...) sobre la variedad y desdeñar, devaluar o aún erradicar la «diferencia» (2005:2).

En tal sentido, algunos incluso atribuyen a Geertz un papel sustancial en el pensamiento occidental por ser «quizás la voz más persuasiva» de los antropólogos culturales norteamericanos en la defensa de una postura relativista no ingenua (Windschuttle, 2002:6), aunque su maniobra de la doble negación para criticar a los anti-relativistas resulte «irrelevante dado que la conclusión de su ensayo [titulado sugestivamente *Contra el Anti-Relativismo*<sup>7</sup>] se suma a la posición central con la cual está comprometida el relativismo: que los principios de moralidad y conocimiento están vinculados a culturas particulares, y que nunca podrá haber moralidad o conocimiento

<sup>7</sup> Este ensayo fue publicado originalmente en 1984. Fue incluido en *Available Light* (2000). Su versión en español fue incluida en *Los usos de la diversidad* (1996b).

alguno que sea transcultural o más allá de la cultura» (Windschuttle, 2002:9). No obstante, aquí es importante anotar que el mismo Geertz se sintió siempre en una posición intermedia entre el universalismo procedimental vacío, propio de un cosmopolitismo liberal sin contenido, y el relativismo cultural radical, propio de un comunitarismo cerrado que se traduciría en un etnocentrismo terco. Por lo tanto, su posición anti-relativista no lo convierte automáticamente en un relativista; por el contrario, el juego de lenguaje del «contra anti-relativismo» lo pone en una situación ambigua: lo distancia del relativismo simple y simultáneamente, pero sobretodo, lo aleja del anti-relativismo reduccionista.

Su posición se caracterizaría por un relativismo moderado y reflexivo, posición que representa un aporte ideológico interesante para las ciencias sociales. Por ejemplo, en *Tras los hechos* reconoció que la singularidad de los procesos sociales entre países como Indonesia y Marruecos no podía reducirse a las categorías y criterios preconcebidos y exógenos elaborados desde fuera por la antropología. En particular, argumentó que estos países experimentan de distinta manera la modernidad, una categoría construida desde el mundo europeo occidental, en virtud de las particularidades históricas, políticas y sociales que les caracterizan (Geertz, 1996a). En su percepción reflexiva del relativismo se identifica una faceta poco mencionada de Geertz como crítico cultural con argumentos políticos fundamentados en la teoría antropológica, interesado en producir una reacción favorable de los lectores occidentales hacia la diversidad cultural. Como arguye Windschuttle:

[La] agenda [de Geertz] fue persuadir a sus lectores de tener una actitud diferente del comportamiento frente al cual muchos occidentales normalmente reaccionarían con disgusto. Al retratar una pelea de gallos como un arte noble y la quema de viudas como un espectáculo de una belleza impresionante, él estaba comprometido con la misma hazaña de sus precursores Sapir, Whorf y Mead: estaba usando lo bizarro y lo exótico para desestabilizar las suposiciones culturales occidentales (Windschuttle, 2002:7-8).

Precisamente en un ensayo titulado «*Los usos de la diversidad*» (1996b), Geertz ofrece los fundamentos de su percepción acerca de la convivencia entre personas de diferentes culturas. Su propuesta se opone a la perspectiva de la «coalición» desarrollada por Claude Lévi-Strauss, otro paradigmático *fundador de discursividad*. La postura del etnólogo francés está claramente esbozada en un célebre escrito elaborado para la campaña contra la discriminación racial promovida por la UNESCO. En ella, Lévi-Strauss argumenta que «la exclusiva fatalidad, la única tara que podría afligir a un grupo humano e impedirle realizar plenamente su naturaleza, es la de estar solo» (Lévi-Strauss, 1996:94). En un mundo cada vez más «estrecho», la salida es «la coalición [entendida de manera simple como un intercambio recíproco], a escala

mundial, de culturas que preservan cada una su originalidad» (Lévi-Strauss, 1996:97). Pero sostiene que esto no deja de ser una motivadora ilusión en tanto que «uno no puede fundirse plenamente en el disfrute del otro, identificarse con él, y, al mismo tiempo, permanecer diferente» (1996:97). Para Geertz, la propuesta de Lévi-Strauss encarna algo así como «la sordera hacia la llamada de otros valores», que se traduciría en una pregunta densa y sugestiva según la cual: «¿Es el narcisismo moral la alternativa a la entropía moral?» (Geertz, 1996b:72). Y a partir de allí, traza una crítica de fondo a los defensores de posturas esencialistas en antropología:

Una antropología tan asustada de destruir la integridad y creatividad culturales, ya sean las nuestras o las de cualquier otro, por culpa de acercarnos a otra gente, embarcarnos con ellos e intentar captarles en su inmediatez y su diferencia, está condenada a perecer de una inanición tal, que ninguna manipulación de datos objetivos puede compensar. Cualquier filosofía moral tan temerosa de verse enredada tanto en un relativismo *romo* como en un dogmatismo trascendental que no pueda pensar en nada mejor que hacer con otros modos de lidiar con la vida más que hacerles parecer peores que el nuestro, está condenada simplemente a hacer del mundo un objeto de piadosa condescendencia (Geertz, 1996b:75).

La propuesta geertziana se fundamenta entonces, en que el mundo contemporáneo conforma un *collage* por las múltiples relaciones y densas imbricaciones entre diversos conjuntos sociales, políticos, religiosos y culturales que coexisten e interactúan de manera compleja. Pero ese *collage* no implica, como pretenden los relativistas extremos, que los miembros de estos grupos involucrados en él estén preocupados por «glorificarse mutuamente» en sus diferencias; en su lugar, lo que se advierte en la actualidad es «la imagen de un mundo lleno de gente haciendo alegremente la apoteosis de sus héroes y satanizando a sus enemigos» (Geertz, 1996b:91). De tal manera, y a diferencia de la coalición levi Straussiana, Geertz propugna porque ese *collage* contemporáneo puede hacerse más «convivable» cuando se acude a la *comprensión* entendida como el deber de «aprender a captar aquello a lo que no podemos sumarnos» (Geertz, 1996b:91).

De una u otra manera, la intencionalidad de Geertz al proponer la idea de la comprensión entre las culturas, supone trascender el romanticismo que se preocupa por modelar lo utópico, esto es, un mundo donde se convive con la fascinación respetuosa por la alteridad, para aplicar a ámbitos no antropológicos el principio de tomarse en serio la alteridad. Así, el «ver competentemente» proporciona la capacidad de juzgar también competentemente y llegar hasta allí es, en sí mismo, un logro complejo pero considerablemente útil, en tiempos en los cuales los dispositivos de discriminación y exclusión acuden a criterios no solo de raza o de origen nacional, sino también a la convicción religiosa o las tendencias sexuales, por mencionar algunos.

Las implicaciones para la ciencia social de ese planteamiento son importantes. El debate teórico deviene -en sí mismo- un acto moral:

El pensamiento es conducta y debe ser juzgado moralmente como tal. No se trata de la idea de que pensar es un asunto serio (...) Se trata del argumento de que la razón por la cual el pensar es serio es que este es un acto social y (...) que por ello uno es responsable de éste como de cualquier otro acto social. Acaso más incluso, pues es a la larga, el acto social de mayores consecuencias (Geertz, 1996b:39).

Por lo tanto, los planteamientos antropológicos, sociológicos, filosóficos, etc. requieren de una decantación teórica y de una reflexividad política. Estas disciplinas no podrían resguardarse en la asepsia de su discurso teórico para sustraerse de la responsabilidad social que les compete al producir pensamiento crítico sobre lo social y cultural. Aunque Geertz formuló esa frase que suena comprometida y políticamente correcta, su discurso se desarrolló principalmente en la abstracción de las metáforas para explicar los detalles del flujo cultural. Sin embargo, como lo exponen Marcus y Fischer (2000) la antropología comprensiva, como denominan la perspectiva hermenéutica de Geertz, es un refinamiento del relativismo clásico, que «pone en tela de juicio todas aquellas visiones de la realidad sustentadas en el pensamiento social que prematuramente pasen por alto o reduzcan la diversidad cultural en beneficio de la capacidad de generalizar o de afirmar valores universales, por lo común desde el punto de mira, aún privilegiado, de una homogeneización cultural que emana de Occidente» (2000:63).

### **Crítica y autocrítica**

Las críticas a Clifford Geertz tienen diversos orígenes: desde quienes añoran el legado positivista de la antropología, o están adscritos al neofuncionalismo sociológico, hasta quienes adoptan una perspectiva postmoderna. Las divergencias en los orígenes y fundamentaciones de las críticas dificultan la tarea de hacer un balance exhaustivo de ellas. Más aún, lo que para unos es una falencia para otros puede ser una fortaleza. Por ejemplo, como hemos visto, Alexander (1996, 2000) critica el carácter ambiguo de Geertz en la resolución inacabada del debate entre estructura interna y sistema cultural y entre teoría cultural e interpretación, mientras que Ortner (2007) destaca que uno de los más importantes legados de Geertz fue llevar a la antropología a un lugar más cercano a las humanidades, una «fértil posición intermedia entre las ciencias sociales y las humanidades» (2007:789). Es decir, de cierta manera Ortner destaca en Geertz lo que precisamente Alexander le critica al renunciar a la pretensión del «programa fuerte» de la cultura.

Otros han tratado de hacer un balance de las críticas hechas a Geertz. Por ejemplo, Reynoso (1995) de acuerdo con su propio juicio y con una revisión cuidadosa de las críticas hechas a Geertz por varios autores, enumera los puntos centrales que hacen débil la antropología interpretativa:

1) la falta de documentación de los pasos que en su etnografía conducen de los hechos a las interpretaciones conclusivas. 2) la caracterización falaz y sesgada que Geertz realiza de la peculiar forma de «inferencia clínica» asequible a los antropólogos. 3) la ambigüedad y falta de estructuración de su idea de significado. 4) la impropiedad sistemática de la comparación literaria. 5) la falsificación de una tradición humanística que se confunde con su objeto. Y, 6) su prédica normativa en favor de metáforas que deben originarse, necesariamente, en el lado humanístico de la divisoria científica (Reynoso, 1995:16).

En un escrito posterior, Reynoso proporciona un concepto lacónico acerca de lo que considera es la verdadera dimensión de Geertz para la antropología:

A veces pienso que se podría aplicar a Geertz lo que Winston Churchill dijo de un rival suyo en el Parlamento: que sus palabras eran originales e interesantes, pero nunca simultáneamente. Me arriesgo a afirmar que el liderazgo de Clifford Geertz en la antropología americana fue fruto más de su carisma literario, de su estrategia de relaciones públicas y de su influjo en otras disciplinas como la historia, que de la verdadera innovación de las ideas que representa o de su valor intrínseco (Reynoso, 1998:224).

Por otra parte, autores como Yoshida (2007), increpan la propuesta geertziana por desestimar el valor de una ciencia de lo social. Yoshida señala que las limitaciones de Geertz comienzan con el establecimiento de un *abismo insalvable* entre «lo natural y lo social» (2007:290), a partir del cual fundamenta su argumentación anti-positivista. Las limitaciones se acentúan al promover una proximidad, inevitable por momentos, de la antropología con la crítica literaria (2007:296). En tal sentido, Yoshida considera que la propuesta de Geertz entraña dos problemas centrales: Primero, si el progreso de la antropología interpretativa opera en términos del refinamiento del debate sobre la calidad de la interpretación, Geertz pareciera no ser consecuente con ello ya que no provee los parámetros para desarrollar de manera arbitrada ese debate. Esto, de acuerdo con Yoshida, produce un efecto perverso: «la antropología interpretativa de Geertz sirve como una manera de evitar la discusión crítica» (2007:293). Segundo, al reducir a la autoría el problema de la legitimidad de la antropología, Geertz está reproduciendo el problema del autoritarismo; Geertz «se suma al status quo y carece de una actitud crítica frente a él», hecho que encarna un «defecto serio» (Yoshida, 2007:293). En conjunto, estos elementos llevan a Yoshida a argumentar que estas estrategias conforman una suerte de «estrategia de inmunización» (2007:295) para evitar cualquier confrontación con aquellos que interrogan su coherencia epistemológica. El hecho que Geertz considere la imposibilidad de una antropología semejante a las ciencias naturales

lo convierte *irónicamente*, de acuerdo con Yoshida, en un «positivista en huida» (2007:299) ya que «abandona el proyecto de la ciencia social y argumenta que las ciencias sociales ahora están mezclándose con las humanidades» (2007:299).

Sin embargo, al contrario de lo que critica Yoshida, consideramos que Geertz si estableció una argumentada defensa epistemológica de su proyecto interpretativo. Más allá de si se está de acuerdo o no con la concepción semiótica de la cultura estructurada por Geertz, es indudable que los ensayos *El impacto del concepto de cultura en el concepto de Hombre* y *Descripción Densa: Hacia una teoría interpretativa de la cultura*<sup>8</sup> son una sofisticada discusión teórica y metodológica acerca de los quiebres interpretativos que tuvo que enfrentar la antropología cultural norteamericana desde la década de 1970. En ese sentido, es posible afirmar que Geertz estaba llamando la atención de los antropólogos para hacer más conscientes los modos de representación etnográfica en lugar

<sup>8</sup> Este ensayo también hace parte de *La interpretación de las culturas* (2000a).

de quedarse anquilosados en una disciplina clasificatoria a la mejor usanza del legado decimonónico. Ahora bien, en cuanto a la renuencia de Geertz a ser responsable y crítico, y con ello a inmunizarse frente a los problemas reales de la sociedad a través de un positivismo en huida, es posible argumentar que Geertz siempre fue consciente de la necesidad de mantener una posición vigilante y crítica, y por ende responsable, antropológicamente hablando. Así, en *Los usos de la diversidad* (1996b), como mencionamos anteriormente, llegó a formular la importancia de reconocer que el pensamiento (antropológico o de cualquier otra naturaleza), es fundamentalmente moral, hecho que supone la necesidad de emitir juicios decantados y autocríticos.

Originadas desde una perspectiva teórica opuesta al positivismo, surgen otras críticas interesantes a la obra de Geertz. De manera esquemática, podemos simplificar en dos las más recias críticas a Geertz desde una perspectiva postmoderna. Primero, la ausencia de una discusión acerca del poder en la producción de textos antropológicos. Y, segundo, el sobredimensionamiento de los aspectos literarios del ejercicio antropológico en menoscabo de cualquier tipo de referencia crítica a la posicionalidad del antropólogo en la producción de conocimiento. Las dos críticas están estrechamente relacionadas; no obstante la primera hace énfasis en los condicionamientos que ejercen las estructuras de poder en las dinámicas culturales, mientras que la segunda pone de manifiesto cómo el «género» interpretativo enfatiza en los asuntos de la forma estilística de la etnografía en detrimento de la reflexividad sobre el ejercicio de poder en la representación etnográfica.

La primera crítica se basa en el hecho de que Geertz evitó discurrir acerca de las implicaciones de los significados culturales en términos de poder, hecho que representaba dejar de lado los aportes de autores como Antonio Gramsci o Michel Foucault, acerca de la insoslayable atmósfera de poder en la que discurre la vida social de los seres humanos. A ese respecto, Geertz desestimó las críticas perfiladas por

autores como Talal Asad, quienes le criticaban la ausencia en su obra de cualquier imbricación de lo cultural con el poder. Reaccionando a esas críticas, Geertz argumentó que alguien como Asad era un «reduccionista del poder» sugiriendo con ello la incapacidad de algunos pensadores involucrados en los debates sobre la condición postcolonial de reconocer la interdependencia de los contextos culturales y del poder (Geertz con Micheelsen, 2002:2). Para Geertz ese debate no se podía limitar a la discusión acerca de qué fue primero: el contexto cultural o la distribución del poder. Por el contrario, Geertz sugería la influencia recíproca entre ambas dimensiones. Más aún, consideraba que algunos de sus libros (i.e. *Negara*) trataban enteramente acerca de asuntos del poder y la dominación pero que la «textualización del poder» que elaboró no significaba la pérdida de la capacidad comprensiva del proyecto interpretativo (Geertz con Panourgia, 2002:5). En *Negara* (1980) Geertz explora la dimensión semiótica del poder a través de los aspectos simbólicos y políticos entre los balineses, produciendo una interpretación de los significados sociales alrededor de las instituciones políticas y religiosas. Pero ese trabajo involucra una exterioridad del poder en relación con el antropólogo; es decir, lo trata como un aspecto ajeno a la labor antropológica y, por el contrario, circunscrito como objeto de estudio de la antropología. Con los años y las críticas, Geertz subvertiría esa exterioridad del poder: consideró en tal sentido que «no es una cuestión de tratar con el poder sino de cómo el poder puede ser concebido y si una perspectiva disciplinaria sobre el poder, que fue lo que realmente hizo Foucault, es realmente válida» (Geertz con Panourgia, 2002:5). En *Tras los hechos*, Geertz expresó su preocupación por la poca atención que merecía la labor etnográfica como ejercicio de poder: una etnografía que impone y distorsiona. Por lo tanto argumentó «que por todos lados la reivindicación etnográfica del conocimiento está siendo puesta bajo la duda moral, recalificada como una impronta de poder» (1996a:131). En ese sentido reconoció que la representación/descripción del otro «no es fácilmente separable de su manipulación» (1996a:132).

De todas maneras, y a pesar de que Geertz trató de refutar las críticas acerca de su falta de discusión sobre el poder, consideramos que sus contraargumentos no son del todo satisfactorios. Llamar la atención acerca de una «perspectiva disciplinaria sobre el poder» es una forma poco efectiva de evitar el debate que sus críticos quisieron plantearle: ¿cuáles deben ser los puntos fundamentales de una perspectiva interpretativa sobre las imbricaciones de las dinámicas culturales con las dinámicas del poder? O, de manera más persuasiva: ¿la perspectiva interpretativa es apropiada para dar cuenta de las relaciones de poder inherentes a las dinámicas culturales? Estos cuestionamientos no son satisfactoriamente respondidos a través de la obra de Geertz.

La segunda crítica a la antropología interpretativa producida desde el postmodernismo antropológico, enfatiza las limitaciones que depara el «género» interpretativo en términos de la revelación del poder dentro de la producción etnográfica. En otras

palabras, se interpela en qué medida el sobredimensionamiento de los asuntos retóricos y textuales en la producción de etnografías distrae la discusión de fondo acerca de la posicionalidad del antropólogo en la producción de etnografías. Para algunos de sus lectores y críticos, entre quienes se destacan algunos de los participantes en el volumen colectivo titulado *Writing Culture* (Clifford y Marcus, 1986), la aproximación textual de Geertz impide la discusión acerca de los ejercicios de poder y autoridad intrínsecos a la escritura etnográfica. El análisis crítico de las etnografías no se puede limitar a lo estrictamente textual porque es necesario referir el contexto teórico que sustenta, legitima y da coherencia a la propuesta de los fundadores de discursividad, y a los contextos extra-académicos en los cuales se halla inserto el antropólogo. En efecto, según Clifford (1986), a lo menos existen seis maneras por las cuales la escritura etnográfica se haya intervenida: lo contextual, lo retórico, lo institucional, lo genérico, lo político y lo histórico. En esta línea de argumentación, la etnografía resultaría ser una ficción, entendida en su sentido etimológico: del latín  *fingere*  que indica «algo hecho o modelado» (Clifford 1986:6). Y aunque podríamos decir que Geertz ya había reconocido de manera temerosa que la antropología posiblemente era un género de ficción -lo que para Reynoso (2003) daría origen al postmodernismo antropológico-, se le reprochó la ausencia de firmeza en tal afirmación, pese al camino potencial que abrió con ello. No obstante, Marcus y Cushman (2003), reconocen la importancia de Geertz como «figura influyente, no sólo como escritor de etnografías, sino como introductor de fuentes de estímulo teórico». Además reconocen que haya «convertido la etnografía en un modo de hablar sobre la teoría, la filosofía, la epistemología, mientras se realiza el trabajo tradicional de interpretación de los diferentes modos de vida» (2003:184).

Sin embargo, Geertz reconoció su limitación al respecto de la reflexión sobre la posicionalidad en la producción del discurso etnográfico: en la entrevista que le concedió a Neni Panourgia, éste le pregunta a Geertz: «¿Cómo puede (o debe) ser situado el «sujeto» antropológico en relación con su objeto de estudio?» (Geertz con Panourgia, 2002:5). La respuesta es honesta: Geertz reconoce que fue un «error» tratar al antropólogo como un ser abstraído de las relaciones que se generan en la escena etnográfica que éste trata de interpretar. No obstante, Geertz consideró que fue un error transitorio en su carrera intelectual; «ahora -respondía Geertz cuatro años antes de su muerte- todos en la tradición interpretativa, reconocen la necesidad de incluirse ellos mismos en el mundo que están describiendo» (Geertz con Panourgia, 2002:5).

Lo que resulta bastante sugestivo es que Geertz tratara de reconocer las limitaciones de su propia tarea intelectual en un contexto académico en el que la modestia y la humildad no son propiamente los valores más extendidos. Sin embargo, recordemos que el mismo Geertz escribió en *Tras los hechos*, que precisamente «es

la trayectoria de su vida profesional, que no es ni estándar, ni representativa, sino muy irregularmente planificada y con unos objetivos marcados nada específicos, donde se puede encontrar al antropólogo» (1996a:102). Esa sentencia implicaba asumir que su modo de hacer antropología traía consigo una dosis muy alta de reconocimiento de un proyecto ambicioso pero irregular, en el que había una necesidad sentida, aunque no siempre explícita en su obra, de «revisar extensamente la antropología misma, cuáles deberían ser sus objetivos y qué se podía esperar razonablemente que consiga» (1996a:132).

En los últimos años de su vida, Geertz desarrolló un sentido crítico en torno a sus propios fundamentos y trayectoria intelectuales que revela su preocupación por explorar el sentido del oficio antropológico. De hecho, en las entrevistas que concedió al final de su vida, Geertz revela su trayectoria intelectual manteniendo constante la idea de la antropología como un campo de conocimiento que se piensa a sí mismo. Además, en dos de sus últimos libros: *Tras los hechos* (1996a) y *Available Light* (2000b)<sup>9</sup>, Geertz describió las influencias, limitaciones y posibilidades de

<sup>9</sup> Algunos capítulos de *Available Light* (2000b) fueron traducidos al español y publicados bajo el título de *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos* (2002).

su forma de hacer antropología, cuyas claves centrales habían sido expuestas previamente en *La interpretación de las culturas* (2000a). Estos libros constituyen un interesante intento, sumado a *El antropólogo como autor* (1989) por sintonizarse con

los debates antropológicos, filosóficos y literarios en boga para la época. También constituyen un esfuerzo por pensarse como un buscador incesante de su lugar en el mundo, después de haber recorrido cuatro décadas de trabajo, dos países y de estar en varios escenarios académicos de renombre, como apropiadamente lo revela el subtítulo de «Tras los hechos». Su privilegiada posición en el Instituto de Estudios Avanzados de Princeton, que ocupó desde principios de la década de 1970 hasta su muerte, sin duda le permitió -como el mismo lo reconoció-, continuar proyectando la perspectiva interpretativa en los círculos antropológicos.

Finalmente, es necesario anotar que a pesar de reconocer sus errores y de defender su obra frente a las críticas que consideraba inapropiadas, con un éxito controvertible, Geertz fue optimista acerca del futuro de la antropología interpretativa (Geertz con Micheelsen, 2002:7). Futuro que por cierto no preveía como homogéneo sino más bien oblicuo y expresado de múltiples maneras. En ese sentido, podemos afirmar que las diferentes corrientes que Reynoso (2003) denominó con nombres tan sugestivos como «meta-etnografía», «etnografía experimental» o «etnografía de vanguardia», deben mucho al esfuerzo intelectual de Geertz, aunque las personas adscritas a estas corrientes hayan roto radicalmente con él, lo hayan trascendido o hayan tomado nuevos rumbos, como es apenas lógico en un escenario intelectual de debate y confrontación argumentada. Ese es el carácter contingente del desarrollo de la teoría social, que se revela apropiadamente en la obra misma de Geertz. En la

actualidad los dogmas que impedían la adscripción a diversas fuentes intelectuales se han ido relativizando. Para algunos, el otrora abismo entre el positivismo y la hermenéutica que Geertz intentó aproximar a través de su enfoque semiótico de la cultura, hoy parece ser un rezago del pasado. De hecho, los antropólogos contemporáneos han experimentado un «curioso giro»: «se han movido como *bricoleurs* a combinar piezas de diferentes perspectivas -positivista y post-positivista, histórica y genealógica, simbólica y de la economía política, teórica y aplicada- en relación con proyectos y tópicos particulares» (Knauff, 2006:407). Hoy las fronteras entre lo explicativo y lo interpretativo continúan redefiniéndose y transformándose, constatando la anticipación que hizo Geertz en *Géneros Confusos* (2003), cuando afirmó que la apuesta por lo interpretativo y lo simbólico es cada vez mayor para sociólogos, psicólogos, politólogos e incluso economistas.

## Conclusiones

El rasgo más distintivo del proyecto intelectual de Geertz es el desarrollo de una propuesta crítica sobre el concepto central de la disciplina en la tradición norteamericana, la cultura, y la manera apropiada de dar cuenta de ella. En efecto, aunque Geertz se formó en un ambiente intelectual que privilegiaba el análisis de los sistemas y de las estructuras, a través de su obra pretendió relativizar el oficio del antropólogo y el ejercicio de la disciplina bajo la adopción de una perspectiva semiótica de la cultura, a la cual articuló la descripción densa para interpretarla. Su convicción por ese proyecto crítico lo llevó a «colocarse en oposición directa a la corriente dominante en ciencias sociales, que permanece fiel a las ideas recibidas en cuanto a lo que se considera evidencia, conocimiento, explicación y prueba» (Geertz, 1996a:130). Aún así, los alcances de esa crítica a la antropología son ambiguos.

El énfasis en los aspectos significativos de la cultura le ocasionó a Geertz serias críticas de sus colegas por considerarlo antipositivista, reaccionario, impresionista y, en general, poco sistemático. De todas maneras, recordemos que para Geertz el asunto no se reducía a ser o no un antipositivista; su interés era hacer evidentes los artificios sobre los cuales se había estado construyendo la ciencia social; poner al descubierto que «los fundamentos sobre los que habían descansado las ciencias sociales desde como mínimo Comte habían cambiado, se habían debilitado, tambaleado, dislocado» (Geertz, 1996a:130). El mismo Geertz, pareció ser consciente que como antropólogo no había hecho otra cosa que cuestionar el oficio del antropólogo, evitando posar de «especialista sin espíritu que reparte panaceas políticas» y de «sabio de atril que reparte juicios aprobados» (2003:77). Para él, su oficio fue lo más cercano a alguien que trata de «inducir a alguien en algún sitio a mirar ciertas cosas de la misma forma en que a mí me han inducido a mirar los viajes, los libros, las observaciones y conversaciones; es decir, a tomar interés» (1996a:69). Esto supone reconocer que el antropólogo es lo más cercano a un negociador incesante de narrativas o, como lo llama Geertz, un «traficante»

de relatos de informantes, sean estos javaneses, de oficiales coloniales, de colegas antropólogos, predecesores, o los del investigador mismo. Y también implica admitir que la antropología y cualquier otra disciplina que se interese por lo hermenéutico «construye relatos de relatos, visiones de visiones» (1996a:69).

En este artículo exploramos cuatro aspectos que, desde nuestra perspectiva, permiten estructurar un balance significativo de los aportes centrales de Geertz y sus críticas, aunque no pretende ser exhaustivo en virtud de la magnitud de su obra. En primer lugar, los efectos de la perspectiva semiótica de la cultura en la consolidación de la preocupación estilística en la etnografía que caracterizó a Geertz, en la cual los géneros emergen no como modelos literarios simplemente sino, fundamentalmente, como cartografías del mundo social. Su interés fue explorar nuevas metáforas, más versátiles y heterogéneas, que le permitieran dar cuenta de la plasticidad de la experiencia simbólica de las sociedades humanas. En segundo lugar, la manera por la cual Geertz utilizó el legado funcionalista en un comienzo y luego lo trascendió creativamente y cómo en el intento, como lo indica la crítica neofuncionalista de Jeffrey Alexander, quedó preso de un exceso hermenéutico, renunciando con ello a la posibilidad de desarrollar una teoría cultural fuerte y multidimensional. En tercer lugar, las implicaciones de su perspectiva de la comprensión para hacer posible un diálogo intercultural entre las sociedades contemporáneas. Esta postura se estructuró sobre la base de un relativismo cultural revigorizado que lo hizo más moderado y reflexivo. A partir de allí, emerge uno de los aspectos más sugerentes de Geertz para pensar la utilidad de la antropología por fuera de la academia, y las implicaciones que supone considerar el pensamiento como un acto social y por lo tanto moral. Por último, exploramos algunas de las críticas más interesantes hechas a Geertz, elaboradas desde matrices divergentes como lo son el positivismo y el postmodernismo. Con ello quisimos enunciar el carácter ambiguo de su legado y la postura auto-crítica que reveló en sus últimos años de vida.

Finalmente, la obra de Geertz evaluada en conjunto refleja a un pensador agudo y con una fuerte inclinación literaria que aportó decididamente a la introducción de los debates críticos y hermenéuticos en antropología. Su proyecto fue variado y dinámico, se nutrió significativamente de la experiencia de campo y fue valioso en una época de transformaciones importantes para la antropología. Hoy su legado sigue siendo objeto de disputa: algunos reivindican la importancia de sus ideas al momento de enfrentar los fantasmas positivistas que han perseguido a la antropología, mientras que otros le increpan su falta de rigor y su sospechosa proclividad a los juegos y ambigüedades de la metáfora. En la medida en que inspiró a unos y otros para continuar con su trayecto intelectual, para controvertirlo o desecharlo, Geertz se convirtió en uno de los *fundadores de discursividad* más representativos de la segunda mitad del siglo XX en el pensamiento social y, en un promotor como pocos del ensamble de un proyecto antropológico crítico.

## Referencias

Alexander, Jeffrey. 2000. «¿Sociología cultural o sociología de la Cultura? Hacia un programa fuerte», en Jeffrey Alexander, *Sociología Cultural. Formas de clasificación en las sociedades complejas*. 31-36. Barcelona: Anthropos/FLACSO.

Alexander, Jeffrey. 1995. *Las teorías sociológicas desde la Segunda Guerra Mundial: análisis multidimensional*. Barcelona: Gedisa.

Alexander, Jeffrey y Jason Mast. 2006. "Introduction: Symbolic action in theory and practice: the cultural pragmatics of symbolic action", en Jeffrey Alexander *et al.* (eds.), *Social Performance. Symbolic Action, Cultural Pragmatics and Ritual*. 1-28. New York: Cambridge University Press.

Alexander, Jeffrey y Philip Smith. 2000. «¿Sociología cultural o sociología de la Cultura? Hacia un programa fuerte para la segunda tentativa de la sociología», en Jeffrey Alexander, *Sociología Cultural. Formas de clasificación en las sociedades complejas*. 37-54. Barcelona: Anthropos/FLACSO.

Bowen, Eleonore. 1964. *Return to laughter. An anthropological novel*. New York: Anchor Books.

Clifford, James. 1986. "Introduction: partial truths", en James Clifford y George Marcus (eds.), *Writing culture. The poetics and politics of ethnography*. 1-26. Berkeley: University of California Press.

Clifford, James y George Marcus (eds.). 1986. *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press.

Geertz, Clifford. 2003. «Géneros confusos. La refiguración del pensamiento social», en Clifford Geertz *et al.* *El surgimiento de la antropología posmoderna*. 63-77. Barcelona: Gedisa.

Geertz, Clifford. 2002. *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*. Barcelona: Paidós.

Geertz, Clifford. 2000b. *Available light*. Princeton: Princeton University Press.

Geertz, Clifford. 2000a. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.

Geertz, Clifford. 1996a. *Tras los hechos. Dos países, cuatro décadas y un antropólogo*. Buenos Aires: Paidós.

Geertz, Clifford. 1996b. *Los usos de la diversidad*. Barcelona: Paidós.

Geertz, Clifford. 1989. *El antropólogo como autor*. Barcelona: Paidós.

Geertz, Clifford. 1980. *Negara. The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*. Princeton: Princeton University Press.

Geertz Clifford [con Arun Micheelsen]. 2002. "I don't do systems'. An interview with Clifford Geertz". *Method & Theory in the Study of Religion. Journal of the North American Association for the Study of Religion*. 14 (1): 2-20.

Geertz, Clifford [con Neni Panourgia]. 2002. "Interview with Clifford Geertz". *Anthropological Theory*. 2 (4): 421-431.

- Knauff, Bruce. 2006. "Anthropology in the middle". *Anthropological Theory*. 6 (4): 407-430.
- Kuper, Adam. 1999. *Culture. The anthropologists' account*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Lahire, Bernard. 2006. *El espíritu sociológico*. Buenos Aires: Manantial.
- Lévi-Strauss, Claude. 1996. *Raza y cultura*. Madrid: Cátedra.
- Lindholm, Charles. 2000. «Clifford Geertz», en Thomas Barfield (ed.) *Diccionario de Antropología*. 254-255. México: Siglo XXI.
- Marcus, George y Dick Cushman. 2003. «Las etnografías como textos», en Clifford Geertz *et al. El surgimiento de la antropología posmoderna*. 171 – 213. Barcelona: Gedisa.
- Marcus, George y Michael Fischer. 2000. *La antropología como crítica cultural*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Ortner, Sherry. 2007. "Clifford Geertz (1926-2006)". *American Anthropologist*. 109 (4):786-789.
- Reyna, Stephen. 1997. "Theory in Anthropology in the Nineties". *Cultural Dynamics*. 9 (3):325-350.
- Reynoso, Carlos. 2003. «Presentación», en Clifford Geertz *et al. El surgimiento de la antropología posmoderna*. 11-60. Barcelona: Gedisa.
- Reynoso, Carlos. 1998. *Corrientes en antropología contemporánea*. Buenos Aires: Biblos.
- Reynoso, Carlos. 1995. «El Lado Oscuro de la Descripción Densa». *Revista de Antropología*.16. Consultado en línea en: <http://txtantropologia.wordpress.com/2007/08/28/c-reynoso-el-lado-oscuro-de-la-descripcion-densa/>
- Shweder, Richard. 2005. "Cliff notes. The pluralisms of Clifford Geertz", en Richard A. Shweder y Byron Good (eds), *Clifford Geertz by his colleagues*. 1-9. Chicago: The University of Chicago Press.
- Trencher, Susan. 2002. "The literary project and representations of anthropology". *Anthropological Theory*. 2 (2): 211-231.
- Yoshida, Kei. 2007. "Defending scientific study of the social. Against Clifford Geertz (and his critics)". *Philosophy of the Social Sciences*. 37 (3):289-314.
- Windshuttle, Keith. 2002. "The ethnocentrism of Clifford Geertz". *The New Criterion*. 21 (2):5-12.