

Clifford Geertz

Autor: María G. Amilburu

Índice

1. Introducción
2. Biografía de Clifford Geertz
3. Las fuentes de su pensamiento
4. La antropología como tarea interpretativa
5. El método de la antropología simbólica: “descripción densa”
6. “Anti-antirrelativismo”
7. Clifford Geertz y la historia de la antropología cultural
8. Bibliografía
 - 8.1. Escritos de Clifford Geertz, por orden cronológico
 - 8.2. Bibliografía sobre Geertz
 - 8.3. Recursos online
 - 8.4. Otra bibliografía citada en este artículo

1. Introducción

Es común considerar que la Antropología[1] se consagró como disciplina académica en los inicios del siglo XX. Se esperaba de los antropólogos que estudiaran culturas remotas, que aprendieran la lengua de los nativos y convivieran una temporada con ellos tratando de comportarse como ‘observadores neutrales’, para estar en condiciones de relatar de manera ‘objetiva’, sus modos de vida, organización, instituciones, etc.

Esta concepción de la antropología cultural entró en crisis alrededor de los años 60 del pasado siglo. Clifford Geertz, filósofo de formación,

imprimió un nuevo impulso teórico y práctico a la antropología sociocultural que ha recibido el nombre de *antropología interpretativa* o *antropología simbólica*. Y aunque Geertz sostiene que no existe una “escuela geertziana” [Amilburu 1999], la discusión de su obra y la de sus alumnos y seguidores constituyó uno de los núcleos más vigorosos del debate antropológico en la segunda mitad del siglo XX.

Geertz se describe a sí mismo como un “teórico de la acción simbólica” y «ha sido una figura influyente, no sólo como escritor de etnografías sino como introductor de fuentes de estímulo teórico (...). [Con él] la etnografía se ha convertido en un modo de hablar sobre teoría, filosofía y epistemología, mientras se hace el trabajo tradicional de interpretación de los diferentes modos de vida. (...) Geertz es históricamente importante tanto por su notable independencia de estilo como por el hecho de que su obra, aparecida cuando declinaba el vigor del funcionalismo, sirvió para inspirar la tendencia actual de proyectos experimentales de la que ella es pionera» [Marcus - Cushman 1996: 184].

2. Biografía de Clifford Geertz

Clifford Geertz nació en San Francisco el 23 de agosto de 1926 y falleció en Filadelfia el 30 de agosto de 2006, a consecuencia de una intervención de corazón. Estuvo casado hasta 1982 con la antropóloga Hildred S. Geertz y en 1987 contrajo matrimonio con Karen Blu. Tuvo dos hijos: Erika y Benjamin.

Sus padres se divorciaron cuando tenía 3 años y pasó su infancia con unos parientes lejanos en un pueblo de California. A los 17 años se alistó en la marina norteamericana, y al terminar la 2ª Guerra Mundial comenzó a estudiar Literatura Inglesa en Antioch College (Ohio), gracias al programa de becas del gobierno de Estados Unidos conocido como la G.I. Bill. Quería ser escritor y trabajar como periodista —su prosa elegante, ágil y salpicada de buen humor da fe de que no le faltaban condiciones para ello— pero acabó graduándose en Filosofía.

En 1950 se incorporó al Departamento de Relaciones Sociales de la Universidad de Harvard para estudiar antropología con Clyde Kluckhohn y Talcott Parsons, gracias a una beca del American Council for Learned Societies. En 1951 Dong Oliver formó un grupo interdisciplinar de alumnos de doctorado —entre quienes se encontraban Clifford Geertz y su mujer— para hacer trabajo de campo durante dos años en Indonesia

con un proyecto financiado conjuntamente por el MIT y la Universidad de Harvard, conocido como “The Modjokuto Project”. De vuelta en Estados Unidos redactó su tesis sobre *La religión en Java*, dirigida por Cora Du Bois, doctorándose en el Departamento de Relaciones Sociales de la Universidad de Harvard en 1956. Desde entonces, en varios de sus trabajos de campo se centró en el estudio de la religión, considerándola exclusivamente como un sistema cultural: «una religión es: 1) Un sistema de símbolos que obra para 2) establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres 3) formulando concepciones de un orden general de existencia y 4) revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que 5) los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único» [Geertz 1973: 89].

Entre 1958 y 1959 trabajó en el Center for Advanced Studies in the Behavioural Sciences en Palo Alto y en la Universidad de California en Berkeley, donde coincidió con Alfred Kroeber, uno de los padres de la antropología cultural, que ya estaba retirado. En 1960 se incorporó al claustro de profesores de la Universidad de Chicago, donde permaneció hasta 1970, fecha en la que le ofrecieron crear y dirigir la Escuela de Ciencias Sociales del Instituto de Estudios Avanzados de Princeton, permaneciendo allí en activo —los últimos años como profesor emérito— hasta su muerte.

Junto con su labor académica como profesor e investigador, Geertz poseía una amplia experiencia en el trabajo de campo. Además de los dos años transcurridos en Indonesia ya mencionados, dirigió y participó durante 7 años en un proyecto etnográfico en Bali; y a partir de 1965, en trabajos de campo en Sefrou (Marruecos). Los resultados de estas investigaciones están publicados en diversas monografías y numerosos artículos. En el trabajo que lleva por título “Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura”, recogido en *La Interpretación de las culturas* [1973: 19] y en *Conocimiento local* [1983: 14-16], Geertz señala que los esfuerzos de comprensión de otras culturas se deben expresar por medio de relatos, de narrativas; y añade que el ensayo, ya sea de treinta páginas o de trescientas, es el género literario natural para presentar las interpretaciones culturales y las teorías que en ellas se apoyan. No es de extrañar, por tanto que muchas de sus obras (artículos, reseñas de libros, etc., ver Bibliografía) pertenezcan a este género.

3. Las fuentes de su pensamiento

Geertz reconoce explícitamente la influencia recibida del *segundo* Wittgenstein, especialmente en relación con la crítica del lenguaje privado —“que sacó al pensamiento fuera de la cueva de la mente a la luz de la plaza pública, donde cualquiera puede contemplarlo”—; la propuesta de las “formas de vida” como el conjunto de circunstancias naturales y culturales que están presupuestas en cualquier interpretación del mundo; y la comprensión del significado de un término a partir del “uso” que hace de él la comunidad lingüística [Geertz 2000: x-xiv].

En contraste con el postestructuralismo y el funcionalismo predominantes en el ambiente de la época, Geertz asumió los planteamientos de Weber, con quien comparte la visión del ser humano como un animal inserto en la urdimbre de significaciones que él mismo ha tejido; y la convicción de que el análisis de la cultura no puede llevarse a cabo como si se tratara de una ciencia experimental a la búsqueda de leyes, sino como una ciencia interpretativa en busca de significados: intentando comprender las expresiones sociales que resultan enigmáticas en la superficie [Geertz 193: 19-40].

Asimismo, Geertz admitió su deuda con la filosofía de la cultura de Cassirer, fundamentalmente por su concepción de la cultura como sistema de formas simbólicas, aunque Geertz no se preocupa tanto de establecer sistemas, como de descubrir significados.

4. La antropología como tarea interpretativa

Geertz entiende la antropología como “una profesión, un trabajo artesanal, un *métier*”, en el que se entretajan el trabajo de campo etnográfico y la labor académica. “¿Qué hace un antropólogo?”. La respuesta a esta pregunta es obvia: “estudiar la cultura” [Geertz 2002]. Pero si se pregunta “¿qué es la cultura?” es posible que se obtengan muchas respuestas, quizá no todas compatibles entre sí. Por eso, una de las primeras tareas que Geertz acometió fue clarificar qué entendía por cultura. Las dos obras fundamentales donde se recogen las claves de la filosofía de la cultura de Geertz y su modo peculiar de trabajar, son *La Interpretación de las culturas* [1973] y *Tras los hechos* [1995].

La primera de ellas es una recopilación de catorce ensayos publicados entre 1957 y 1972, y un primer capítulo introductorio, escrito expresamente para el volumen, que lleva por título “Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura”. En él, Geertz pretende «exponer su postura del modo más general posible, y realizar un esfuerzo para redefinir lo que había estado haciendo y diciendo a lo largo de ese periodo de tiempo». [Geertz 1973a].

Por otra parte, en una entrevista concedida a Richard Handler en 1991, Geertz afirmaba que en *Tras los hechos*—el libro que estaba escribiendo por aquel entonces— intentaba exponer en qué consiste “una explicación antropológica” y su modo de entender la antropología, no en abstracto, sino en función del trabajo que ya había realizado [Handler 1991].

A la hora de definir la cultura —en sintonía con Weber y Cassirer— Geertz sostiene que se trata de un sistema de interacción de signos interpretables que pueden ser llamados “símbolos”. La cultura no es una “entidad”, a la que puedan atribuirse de manera causal acontecimientos sociales, modos de conducta, instituciones o procesos sociales. La cultura se entiende mejor como un “contexto público” dentro del cual pueden describirse todos esos fenómenos de manera inteligible, es decir, “densa”.

Su modo de entender la cultura se opone a la “concepción estratigráfica” de las relaciones entre los factores biológicos, psicológicos, sociales y culturales en la vida humana predominante en algunos ambientes [Geertz 1973: 19-43]. Según esa concepción, cada ser humano sería el producto de varios niveles superpuestos. Cada capa o estrato estaría completo en sí mismo, y sería irreductible a los demás. Si se quitaran las abigarradas formas de la cultura, se encontrarían las regularidades funcionales y estructurales de la organización social. Si se eliminaran éstas, se hallarían los factores psicológicos subyacentes —las ‘necesidades básicas’ o lo que fuere— que les prestan su apoyo y las hacen posibles. Y si se suprimieran los factores psicológicos se encontrarían los fundamentos biológicos —anatómicos, fisiológicos, neurológicos— de todo el edificio de la vida humana.

Por el contrario, Geertz afirma que cuando se concibe la cultura como una serie de dispositivos simbólicos para controlar la conducta —una serie de fuentes extrasomáticas de información—, la cultura suministra el vínculo entre lo que los hombres son intrínsecamente capaces de llegar a ser, y lo que realmente llegan a ser uno a uno. “Llegar a ser humano” es

constituirse como un individuo; y se llega guiado por esquemas culturales, por sistemas de significación históricamente creados, en virtud de los cuales formamos, ordenamos, sustentamos y dirigimos nuestras vidas.

El modo más sencillo de definir la cultura de un pueblo es considerarla el “modo de disponer las cosas” que tiene un grupo humano. Denota un esquema históricamente transmitido de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas, por medio del cual los seres humanos comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y actitudes ante la vida. Estos sistemas de símbolos suministran un marco significativo dentro del cual pueden orientarse en sus relaciones recíprocas, en su relación con el mundo que les rodea, y en relación consigo mismos.

La cultura así entendida —como sistema de formas simbólicas— constituye un contexto público dentro del que pueden describirse los fenómenos de manera inteligible. Es preciso mirar a esos sistemas simbólicos como formas que dicen algo sobre algo, y lo dicen a alguien. Geertz propone, por tanto, “un concepto semiótico de cultura” [Geertz 1973].

Consideró que la antropología, como el resto de las ciencias sociales, se encontraba en una situación confusa —una crisis de identidad— desde el punto de vista epistemológico. Los trabajos de quienes la cultivaban se movían entre el ideal de la cientificidad empírica o la ambigüedad de la literatura, describiendo trayectorias pendulares que iban desde la formulación de leyes y esquemas rígidos y conceptos fríos, a la elaboración de metáforas huecas. Por un lado se observaba una tendencia objetivadora —característica del proyecto neopositivista, inspirado en la unificación metodológica de las ciencias físicas y las ciencias sociales—, donde primaba el método inductivo-deductivo, las explicaciones causales y la predicción; y por otro, una aproximación más subjetiva, —influida por la lingüística y las humanidades—, que no buscaba la formulación de leyes, la predicción y el control, sino la descripción de las características peculiares de cada fenómeno.

En este clima, al inicio de los años 1960, empezó a cuestionarse el modo de trabajar de los antropólogos y los resultados de sus investigaciones. Las críticas fueron tanto de carácter ético como epistemológico. En un primer momento se discutió la *licitud* del trabajo de campo, porque al tratarse de una tarea llevada a cabo principalmente por investigadores europeos o estadounidenses en las antiguas colonias y en pueblos exóticos y/o primitivos, se consideró un residuo de colonialismo

etnocentrista. Como si el antropólogo, con su sola presencia, estuviera diciendo: “yo, que pertenezco a una cultura superior, vengo aquí a ver las cosas raras que hacéis vosotros, los salvajes; cosas que son raras y primitivas porque son diferentes a las que hacemos nosotros, la gente civilizada”.

Más tarde se puso también en duda la *validez* de esos estudios aludiendo a la enorme dificultad que supone comprender una cultura por parte de quienes no pertenecen a ella. Este argumento se llevó aún más lejos cuestionando incluso la posibilidad de que una persona —extranjera o nativa— pueda captar algo tan vasto como una “forma de vida” y encontrar palabras adecuadas para describirla.

Así las cosas, Geertz relata cómo se encontró «profundamente comprometido, o mejor, enmarañado, junto a los más dinámicos de mis colegas de allí [la Universidad de Chicago] en lo que se convertiría después en una tarea extremadamente influyente y extremadamente controvertida: redefinir total y completamente la empresa etnográfica. [...] Esta redefinición consistía en situar el estudio sistemático del significado, de los vehículos del significado y de la comprensión del significado, en el mismo centro de la investigación y del análisis: hacer de la antropología, o al menos de la antropología cultural, una disciplina hermenéutica» [Geertz 1996: 117] Este nuevo modo de abordar el trabajo antropológico recibió el nombre de *antropología interpretativa* o *antropología simbólica*: un intento de «comprender, de algún modo, cómo comprendemos comprensiones que no nos son las propias» [Geertz 1983: 13].

Geertz asume «un enfoque esencialmente hermenéutico —o, si esta palabra produce sobresaltos, al evocar imágenes de fanáticos bíblicos, charlatanes literarios y profesores teutones, un enfoque *interpretativo*— de esas tareas» [Geertz 1983: 33] porque las sociedades contienen en sí mismas sus propias interpretaciones; se trata de hallar el modo de tener acceso a ellas.

Como es sabido, Gadamer [1977] sostiene que para comprender un mensaje no es necesario “revivir los procesos mentales” de otro, ni tratar de “averiguar las intenciones” del hablante. Tampoco se trata de un proceso de “objetivación”, porque la comprensión no es un fenómeno meramente reproductivo, sino también “productivo”. Comprender es interpretar: se trata de una actividad que tiene lugar en el seno de una determinada comunidad lingüística y cultural, y en el marco de un determinado horizonte histórico. Del mismo modo que comprender a otra

persona significa captar de qué está hablando, entender un texto o una obra de arte no requiere reconstruir la intención original que hay detrás de la producción de ese texto o ese objeto, sino más bien lograr una mediación entre ellos y nuestra vida: una fusión de horizontes, un intento de penetrar en unas expresiones sociales que resultan enigmáticas en la superficie.

Para comprender una cultura hay que llevar a cabo una labor de interpretación de la alteridad que bien puede llamarse *traducción* [Malighetti 1991: 81; Amilburu 2000]. «En este caso, el término “traducción” no consiste en una simple refundición de los modos que otros tienen de disponer las cosas en nuestro propio modo de situarnos [que es la manera de que las cosas se pierdan]; sino la exposición, mediante nuestras locuciones, de la lógica de sus modos de disposición. Una concepción que [...] se halla más próxima a lo que hace un crítico para arrojar luz sobre un poema, que a lo que hace un astrónomo para tomar nota de una nueva estrella» [Geertz 1983: 19-20]. Este es el procedimiento que se sigue al traducir entre dos idiomas que se conocen bien: no se hace palabra por palabra, sino frase con sentido por frase con sentido: «comprender una forma de vida, o al menos algunos de sus aspectos, y convencer a otros de que realmente se ha logrado hacerlo, consiste en algo más que ensamblar relatos particulares o imponer narrativas generales. Se trata de juntar en una visión coincidente la figura y el trasfondo, el acontecimiento pasajero y la historia de larga duración» [Geertz 1995: 59]. Comprender las vidas de los nativos, se parece más a entender un proverbio, percibir una alusión, captar una broma, o leer un poema, que a alcanzar una extraña comunión con ellos, como proponía Malinowsky [Geertz 1983: 90].

La hermenéutica se funda en una precomprensión y avanza mediante una anticipación de sentido. Un “mundo” no puede ser aprehendido directamente; siempre se infiere en función de sus partes, y esas partes deben ser extraídas conceptual y perceptualmente del flujo de la experiencia. Así, en la interpretación —también en la interpretación de una cultura— se genera sentido a través de un movimiento circular que primero *aísla* y luego *contextualiza* una cosa o un suceso en la realidad que la engloba. La aproximación geertziana a la comprensión cultural, por ser específicamente hermenéutica, avanza en círculos, o mejor, en espiral: va de lo local a lo global, y vuelta; de la observación de los hechos y la posterior anticipación del sentido hacia la comprensión; de la minucia exótica a la caracterización extensa...; todo ello con la intención de llegar a comprender una forma general de vida a partir de la

observación de los vehículos en los que se encarna esa forma [Geertz 1983: 89].

Asumir la hermenéutica como método supone reconocer que las expresiones y acciones humanas contienen un componente significativo que es *reconocido* por el sujeto que realiza la interpretación; y, al mismo tiempo, que las ciencias se estructuran según modelos que *crean* los sujetos. Comprender no es, sin más, *reflejar* un objeto, sino que tiene también algo de *construcción*.

Hay, pues, dos principios que se implican mutuamente en la hermenéutica: el sujeto, que interpreta desde dentro de su cultura, desde sus propios *prejuicios*; y el objeto, que *tiene significado* en su ser captado por alguien. Esta característica del método sitúa a los que lo emplean más allá del objetivismo y el subjetivismo, es decir, de los extremos del debate científico-metodológico al que antes se ha aludido [Geertz 1973: 25]. Hay que evitar caer en la utopía de la mera contemplación, o en la total proyección del propio pensamiento sobre los fenómenos; admitiendo humildemente el hecho de que toda descripción que hagamos supone ya una cierta interpretación hecha desde nuestra propia situación cultural. Toda descripción etnográfica es, aunque no se pretenda, interesadamente casera [Geertz 1988: 154], porque también es descripción del descriptor y no solamente de lo descrito. Pero esto, como se verá, no significa ser relativista o que uno no haya comprendido nada.

5. El método de la antropología simbólica: “descripción densa”

El principal problema que debe afrontar el antropólogo cuando intenta comprender la cultura de un pueblo, es realizar un análisis de las significaciones lo bastante circunstanciado como para que sea fiel a los hechos y, a la vez, lo suficientemente general como para poder formular una teoría: debe penetrar con profundidad en los detalles, para descubrir algo más que los detalles, de modo que «la interpretación de la forma en que vive un pueblo que no sea prisionera de sus horizontes mentales — como una etnografía de la brujería escrita por una bruja—, ni se mantenga sistemáticamente ajena a las tonalidades distintivas de sus existencias, —como una etnografía de la brujería escrita por un geómetra—» [Geertz 1983: 75].

Para ello, Geertz recurre al uso de las metáforas que se emplean con frecuencia para referirse al tejido social. Las tres analogías más habituales son el juego —en particular los llamados *juegos serios*, por

ejemplo el ajedrez—, el drama y el texto [Geertz 1983: 36-47]. La importancia de estas metáforas estriba en que sugieren una visión del ser humano sometido a reglas plurales —inserto en un contexto denso de significados múltiples— y no guiado por fuerzas unívocas [Maghiletti 1991: 37]. De entre ellas, es la tercera —la analogía del texto— la que emplea Geertz para explicar el proceso de interpretación de una cultura.

Geertz compara la cultura de un pueblo con «un conjunto de textos que los antropólogos se esfuerzan por leer por encima del hombro de aquellos a quienes dichos textos pertenecen propiamente» [Geertz 1973: 372]. Pero para interpretar una cultura *leyéndola* como si fuera un texto, es necesario en primer lugar *escribirlo*, construirlo como tal. La “textualización” es así el primer paso de la interpretación, y consiste en el proceso por el que la conducta no escrita, el habla, las creencias, la tradición oral o el ritual de un pueblo, son vistos como un *corpus*, como un conjunto potencialmente significativo, que se inscribe en un contexto [Clifford 1996: 141-170]. Geertz llama a este proceso de textualización “descripción densa etnográfica” [Geertz 1973: 19-40], mediante el que el antropólogo se mantiene en «un continuo equilibrio dialéctico entre lo más local del detalle local, y lo más global de la estructura global» [Geertz 1983: 88-89] haciendo posible formular, en una concepción simultánea, el detalle y el trasfondo.

La textualización —o descripción densa— está constituida por dos momentos: la “descripción analítica” y la “reflexión interpretativa”. Es un modo de proceder a partir de casos concretos muy similar a la inferencia clínica. «En lugar de comenzar con una serie de observaciones e intentar incluirlas bajo el dominio de una ley, esta inferencia comienza con una serie de significantes (presuntos) e intenta situarlos dentro de un marco inteligible. Las mediciones se emparejan con predicciones teóricas, pero los síntomas (aún cuando sean objeto de medición) se examinan en pos de sus peculiaridades teóricas, es decir, se diagnostican. En el estudio de la cultura los significantes no son síntomas o haces de síntomas, sino que son *actos simbólicos* o *haces de actos simbólicos*, y aquí la meta es, no la terapia, sino el *análisis del discurso social*. Pero la manera en que se usa la teoría —indagar el valor y sentido de las cosas— es el mismo» [Geertz 1973: 36].

La posibilidad de generalización, la esperanza de que puedan llegar a formularse algunas conclusiones generales en este campo «reside en el hecho, o en lo que tomamos como un hecho, de que el terreno sobre el que dicho contenido y dicha conducta se disponen no constituye una

mera colección de ideas, emociones y actos inconexos, sino un *universo ordenado*, cuyo orden podremos descubrir precisamente al comparar, con cierto detalle, los casos producidos desde partes distintas de ese terreno. La tarea central consiste en descubrir, o inventar, los términos apropiados de comparación, los sistemas apropiados dentro de los cuales considerar un material fenoménicamente dispar, de un modo tal que sea su gran disparidad la que nos conduzca a un conocimiento más profundo del sistema» [Geertz 1968: 76]. Así es como es posible «llegar a grandes conclusiones partiendo de hechos pequeños pero de textura muy densa; prestar apoyo a enunciaciones generales sobre el papel de la cultura en la construcción de la vida colectiva, relacionándolas exactamente con hechos específicos y complejos» [Geertz 1973: 38].

La antropología simbólica intenta comprender lo que aparece como extraño y sin embargo tiene la suficiente afinidad con nosotros, en cuanto humanos, como para suponer que puede ser comprendido; ayuda a encontrar recursos, dentro de la propia cultura y lenguaje, que permitan comprender esos fenómenos ajenos de modo que no dejen de parecer ajenos.

Un ejemplo paradigmático del empleo de este método de trabajo es el ensayo titulado “Juego profundo: notas sobre la riña de gallos en Bali”, incluido en el *La interpretación de las culturas* [Geertz 1973: 339-372]. En él muestra cómo «hace dos cosas que son esencialmente antropológicas: discutir un curioso caso de un distante país, y extraer de ese caso algunas conclusiones de hecho y de método que vayan mucho más allá de lo que puede ofrecer un solo ejemplo aislado. El trabajo del etnógrafo consiste en describir las configuraciones superficiales lo mejor que pueda, reconstruir las estructuras más profundas, y clasificar esas estructuras —una vez reconstruidas— en un esquema analítico, algo parecido a la tabla periódica de los elementos de Mendeleiev» [Geertz 1973: 292]. En efecto, en “Juego profundo...” Geertz no se limita a describir con detalle lo que sucede, sino que muestra cómo las peleas de gallos son un elemento que cumple una función precisa, de gran importancia en la vida social y la cultura balinesa. En las peleas, los dueños de los animales no sólo se juegan una cantidad de dinero —que tampoco es tan considerable— sino que constituyen una apuesta fuerte en la que ponen en juego su propio status. Las consecuencias de la pelea son *realmente reales* sólo para los gallos; para sus dueños, la pelea es como jugar con fuego pero sin el peligro de quemarse. Viven la emoción de arriesgarlo todo hasta el fondo, siendo la pérdida sólo virtual

y las humillaciones, alegóricas. Se podría decir que de alguna manera, las peleas de gallos cumplen para los balineses la misma función catártica que cumplía el teatro en la Grecia clásica.

6. “Anti-antirrelativismo”

Geertz pronunció una *Distinguished Lecture* —publicada en 1984 en la Revista *American Anthropologist*, que se incluyó en castellano en *Los usos de la diversidad* y recogida también en *Available Light*— en la que Geertz toma posición frente a las críticas recibidas por parte de quienes consideraron que adoptaba una postura relativista. En el título de ese artículo, las dos negaciones no afirman: preguntado explícitamente por su postura al respecto, afirmó rotundamente que él no es relativista [Amilburu 1999].

“Anti-antirrelativismo” no defiende el relativismo, sino que se propone combatir el miedo desmedido al relativismo. Geertz critica a los anti-relativistas que sostienen la concepción estratigráfica de las relaciones entre naturaleza y cultura a la que se ha hecho referencia en el apartado 4.

Geertz es consciente de que «la tendencia relativista, o más exactamente la inclinación al relativismo que la antropología provoca en quienes tienen mucho trato con sus materiales está en cierto modo implícita en la disciplina en cuanto tal» [Geertz 1984: 98] pero también apunta que «la idea de que exista un gran número de lectores de antropología tan imbuidos de una mentalidad tan cosmopolita que ya no saben reconocer lo verdadero, lo bueno y lo bello me parece bastante fantástica» [Geertz 1984: 100].

«Lo que se nos ofrece —dice Geertz— es la oportunidad de elegir entre distintas preocupaciones. Los llamados relativistas quieren que nos sintamos preocupados por el provincianismo: el peligro de que nuestras percepciones se emboten, de que nuestra inteligencia decaiga, de que se restrinja el campo de nuestras simpatías por efecto de una sobrevaloración de las creencias de la sociedad en que vivimos. Aquellos que se autodenominan antirrelativistas quieren que lo que nos inquiete (...) sea una especie de entropía espiritual, una muerte térmica de la mente en la que lo mismo da una cosa que otra: todo vale, a cada cual lo suyo, el que paga decide, sé muy bien lo que quiero, *tout comprendre c'est tout pardonner*» [Geertz 1984: 100].

Se trata, por tanto, de disolver la disyuntiva que obliga a elegir entre la estrechez de miras propia del etnocentrismo uniformista, o la pérdida de todo referente característica del relativismo. Geertz no acepta esta falsa dicotomía, porque apuesta por una visión que se puede llamar pluralista, que no simplifica las cuestiones y trata de afrontar los problemas.

Es necesario examinar las dificultades epistemológicas relacionadas con la posibilidad de comprensión “objetiva” de una cultura. Hay que «aceptar el hecho de que *los hechos están hechos*» [Geertz 1995: 70]. «No hay duda —afirma Geertz— de que *las cosas*, cualquier cosa que sean, son: ¿qué otra cosa podrían ser? Pero en *los relatos* que hacemos de ellas, traficamos con los relatos de nuestros informantes, de nuestros colegas, de nuestros predecesores, con los nuestros propios; son constructos. Relatos de relatos, visiones de visiones» [Geertz 1995: 69]. En efecto, los relatos etnográficos, como el resto de los productos culturales, son creaciones humanas. Es preciso rechazar el temor a aceptar que los humanos vivimos en un mundo de “constructos culturales”, en un mundo que, porque es “humano”, no es exclusivamente un mundo físico, sino cultural; que “lo real” no es algo que nos hayamos encontrado ya “acabado”, como nos podemos encontrar una caracola reluciendo en una playa. Admitir la construcción cultural del “mundo humano” no debería socavar la pretensión de “acceso a la realidad” característica del conocimiento humano.

7. Clifford Geertz y la historia de la antropología cultural

Por último, aunque se trata de un aspecto que apenas se ha tenido en cuenta al estudiar sus obras, Clifford Geertz es uno de los mejores historiadores de la antropología cultural americana del siglo XX. Siempre le interesó ver el papel que tiene el pensamiento en el desarrollo de la historia [Geertz 1983: 118].

La antropología como descripción de costumbres de pueblos distintos del propio, es un campo de estudio relativamente reciente, que alcanza su apogeo entre el final del siglo XIX y los años 70 del siglo XX. Hasta entonces la actividad etnográfica había sido bastante escasa: sólo estaban disponibles los escritos de Herodoto sobre las costumbres de los pueblos bárbaros, las descripciones de otras culturas realizadas por navegantes, mercaderes y misioneros a partir del siglo XV y, más recientemente, los relatos de viajes de la época colonial. [Choza 1985]. Los trabajos de Boas, Benedict y Malinowsky marcan el inicio de la etnografía como disciplina académica, y a partir de ese momento se

multiplicó el número de antropólogos que viajaban a tierras remotas para “estudiar las costumbres de los nativos”.

A lo largo de su trayectoria académica Geertz realiza un interesante análisis de la evolución de la antropología cultural como ámbito de estudio —autores, métodos, temas principales y problemas abordados, el futuro de la disciplina, etc.— en varios ensayos, conferencias y entrevistas. Entre ellos, se pueden destacar seis lugares donde rastrear la evolución y el desarrollo de la antropología cultural. Son los siguientes:

- a. El libro *El antropólogo como autor* [Geertz 1988], que reúne una serie de conferencias pronunciadas en la Universidad de Stanford en las que Geertz examina con detalle la vida y la obra de los pioneros de la antropología cultural: Lévi-Strauss, Evans-Pritchard, Malinowsky y Benedict.
- b. El capítulo 5 del libro *Tras los hechos* [Geertz 1995], donde relata el nacimiento de la antropología cultural como disciplina académica que tiene por objeto el estudio del ser humano y sus costumbres empleando la metodología etnográfica aplicada al análisis de las sociedades primitivas. En este capítulo Geertz menciona también las diferentes tradiciones que componen la breve historia académica de la antropología aunque, en realidad, «no son sino una vaga colección de trayectorias individuales en el contexto de “una disciplina indisciplinada”» [Geertz 1995: 102]. En ese capítulo señala también los grandes cambios que se han producido en las condiciones de vida y el trabajo de campo de los antropólogos en el transcurso de pocos años. Entre ellos, subraya la dificultad para encontrar “culturas primitivas” en la actualidad, la creciente interdisciplinariedad con la que se proyectan los trabajos de campo, y la influencia de métodos filosóficos tomados de Marx, Freud, Weber, Pareto, Simmel, o Durkheim, por ejemplo.
- c. La entrevista concedida a Richard Handler [1991], en la que describe con especial detalle el desarrollo de la disciplina entre los años 1960 y 1970 en la Universidad de Chicago; y el ambiente que se vivió en el Congreso “New Approaches in Social Anthropology”, celebrado en la Universidad de Cambridge en 1963, en el que se hicieron patentes las diferencias que separaba a los antropólogos de ambos lados del Atlántico, que Geertz resumió en la expresión: “American Culture vs. British Social”.
- d. La entrevista realizada por María G. Amilburu [1999], en la que se relata la intrahistoria del Seminario de Santa Fe de 1984, que se

considera el punto de inflexión que dio origen al surgimiento de la antropología postmoderna.

- e. La conferencia “Passage and Accident: A Life of Learning”, pronunciada en 1999 y publicada en *Available Light* [Geertz 2000], que Geertz califica como “una especie de autobiografía socio-intelectual” y un análisis del clima intelectual de los Estados Unidos, realizado por alguien que hizo bastante para forjarlo.
- f. El artículo “An Inconstant Profession” [Geertz 2002], donde traza el desarrollo de la antropología durante el más de medio siglo en que él ha trabajado activamente; y las relaciones que se observan entre ese desarrollo y la evolución de la historia contemporánea. En definitiva, trata de describir «qué ha pasado a mi alrededor en la profesión, y en el mundo exterior más amplio». En él ofrece una amplia panorámica de los autores que han trabajado activamente en el campo durante esos años, haciendo referencia a más de 150 libros publicados en esos años.

En este último artículo —y por tanto más abarcante—, estructura el desarrollo de la antropología en cuatro grandes fases que caracteriza así: la exuberancia optimista después de la guerra (1946 a 1960, aproximadamente); la modernización de las sociedades primitivas (1960-1975); la proliferación de puntos de vista y surgimiento de los movimientos “post-” (1975-1989); y desde 1990 —y de modo particular a partir del ataque a las torres gemelas del World Trade Center de Nueva York el 11 de septiembre de 2001—, el incremento de los estudios sobre los conflictos étnicos, la violencia, la globalización, etc.

Esta es la breve historia de la disciplina. Pero ¿qué futuro cabe esperar para la antropología como “estudio sobre ‘los otros’ con base etnográfica”? ¿Tiene algún sentido seguir cultivando este campo? ¿En qué espacio social puede justificarse el trabajo de un etnógrafo? Porque, con el declinar del colonialismo, el desarrollo de las comunicaciones y del comercio, el turismo de masas, la dispersión de las etnias y su incrustación en otras nacionalidades, y la globalización del planeta, el escenario y las condiciones de posibilidad de la etnografía cambian ostensiblemente. «El mundo está aún dividido en distintos compartimentos, pero los pasillos entre ellos son cada vez más numerosos y están mucho menos resguardados que antes» [Geertz 1988: 140].

Geertz —optimista por naturaleza—, cree que la antropología sigue teniendo futuro y sugiere que «es posible orientarla hacia el estudio de las propias manifestaciones culturales de las sociedades occidentales, o diseminarla hacia el exterior a lo largo y ancho del collage internacional de la cultura postmoderna. La tarea del etnógrafo puede consistir en demostrar, o demostrar de nuevo, con distintos medios y en distintos momentos, que la descripción del modo en que otros viven no se presenta ni como cuentos sobre cosas que nunca ocurrieron, ni como informes y fenómenos medibles producidos por fuerzas calculables; pero aún puede inducir a la convicción. Leer ese tipo de escritos merece la pena porque conduce a una concienzuda revisión de nuestra comprensión de lo que significa abrir (un poco) la conciencia de un grupo a (parte de) la forma de vida de otro, y por esa vía a (parte de) la suya propia» [Geertz 1988: 152].

El conocimiento antropológico puede favorecer un ámbito de convivencia humana pluralista, contribuir a contextualizar los propios puntos de vista, a hacernos menos dogmáticos, más comprensivos, y a conocer mejor nuestra propia cultura, al darnos cuenta que no estamos solos, ni tampoco podemos estar tan seguros a la hora de pensar que somos los mejores. La antropología tiene futuro porque «el uso de los textos etnográficos amplía las posibilidades del discurso inteligible entre gentes distintas entre sí en lo que hace a intereses, perspectivas, riquezas y poder, (que están) integradas en un mundo donde, sumidos en una interminable red de conexiones, resulta cada vez más difícil no acabar tropezándose» [Geertz 1988: 157].

8. Bibliografía

8.1. Escritos de Clifford Geertz, por orden cronológico

En el caso de las citas de las obras de Clifford Geertz, se menciona el año de publicación del trabajo original en inglés, las páginas corresponden a la traducción española cuando ésta existe.

1957 - *Ritual and Social Change: A Javanese Example*, en «American Anthropologist», 59/1, pp. 32-54.

1959 - *Form and Variation in Balinese Village Structure*, en «American Anthropologist» 61, pp. 991-1012.

- 1959 - *The Javanese Village*, en SKINNER, G. W. (ed.), *Local, Ethnic, and National Loyalties in Village Indonesia*, Southeast Asian Program, Yale University Press, New Haven pp. 34–41.
- 1960 - *Religion of Java*, Free Press, Glencoe.
- 1961 - *The Rotating Credit Association: A 'Middle Rung'*, en «Development. Economic Development and Cultural Change» 10, pp. 241-263.
- 1961 - *Studies in Peasant Life: Community and Society*, en SIEGEL B.J. (ed.), *Biennial Review of Anthropology 1961*, Stanford University Press, Stanford, pp. 1–41.
- 1962 - *The Growth of Culture and the Evolution of Mind*, en SCHER, J. (ed.), *Theories of the Mind*, Free Press, New York, pp. 713–740.
- 1963 - *Agricultural Involution: The Process of Agricultural Change in Indonesia*, University of California Press, Berkeley.
- 1963 - *Peddlers and Princes: Social Change and Economic Modernization in Two Indonesian Towns*, University of Chicago Press, Chicago.
- 1963 - (Ed.), *Old Societies and New States*, Free Press, New York.
- 1963 - *The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States*”, en GEERTZ, C., (Ed.), *Old Societies and New States*, Free Press, New York, pp. 105–157.
- 1964 - *Ideology as a Cultural System*, en APTER, D. (ed.), *Ideology and Discontent*, Free Press, New York, pp. 47–76.
- 1965 - *The Social History of an Indonesian Town*, MIT Press, Cambridge Mass.
- 1965 - *Modernization in a Muslim Society: The Indonesian Case*, en TILMAN R. O. (ed.), *Man, State, and Society in Contemporary South East Asia*, Pall Mall, London, pp. 201-211.

- 1966 - *Person, Time, and Conduct in Bali: An Essay in Cultural Analysis*, Yale University Press, New Haven.
- 1966 - *Religion as a Cultural System*, en BANTON, M. (ed.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, ASA Monographs, 3, Tavistock Publications, London, pp. 1–46.
- 1966 - *The Impact of the Concept of Culture on the Concept of Man*, en PLATT, E. (ed.), *New Views of the Nature of Man*, University of Chicago Press, Chicago, pp. 93–118.
- 1967 - *Politics Past, Politics Present: Some Notes on the Contribution of Anthropology to the Study of the New States*, en «European Journal of Sociology» 8/1, pp. 1-14.
- 1967 - *The Cerebral Savage: On the Work of Claude Lévi-Strauss*, en «Encounter» 48/4, pp. 25-32.
- 1967 - *Tihingan: A Balinese Village*, en KOENTJARANINGRAT, R.N. (ed.), *Villages in Indonesia*, Cornell University Press, Ithaca and London, pp. 210–243.
- 1967 - *Under the Mosquito Net*, en *New York Review of Books*, September 14.
- 1968 - *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*, University of Chicago Press, Chicago (*Observando el Islam*, Paidós, Barcelona 1994).
- 1968 - *Thinking as a Moral Act: Dimensions of Anthropological Fieldwork in the New States*, en «Antioch Review» 28/2, pp. 139-158.
- 1972 - *Religious Change and Social Order in Soeharto's Indonesia*, en «Asia» 27, pp. 62-84.
- 1972 - *The Wet and the Dry: Traditional Irrigation in Bali and Morocco*, en «Human Ecology» 1, pp. 34-39.
- 1972 - *Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight*, en «Daedalus» 101/1 (Winter).

- 1973 - *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, Basic Books, New York (*La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona 1973).
- 1973 - *Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture*, en *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, Basic Books, New York, pp 3–30. [Geertz 1973a]
- 1976 - *From the Native's Point of View*, en BASSO, K. H. – SELBY, H. A. (eds.), *Meaning in Anthropology*, University of New Mexico Press, Albuquerque, pp. 221–237.
- 1977 - *Found in Translation: On the Social History of the Moral Imagination*, en «Georgia Review» 31/4 (Winter), pp. 788-810.
- 1977 - *Curing, Sorcery, and Magic in a Javanese Town*, en LANDY, D. (ed.), *Culture, Disease, and Healing: Studies in Medical Anthropology*, Macmillan Publishing, New York, pp. 146–153.
- 1979 – (con GEERTZ, H. y ROSEN, L.), *Meaning and Order in Moroccan Society: Three Essays in Cultural Analysis*, Cambridge University Press, Cambridge Mass.
- 1980 - *Blurred Genres: The Refiguration of Social Thought*, en «The American Scholar», 49/2 (1980), pp. 165-179 (*Géneros confusos. La refiguración del pensamiento social*, en REYNOSO, C., (comp.), *El surgimiento de la Antropología postmoderna*, Gedisa, Barcelona 1996, pp. 63-77).
- 1980 - *Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*, Princeton University Press, Princeton.
- 1983 - *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*, Basic Books, New York (*Conocimiento local*, Paidós, Barcelona 1994).
- 1983 - *Notions of Primitive Thought: Dialogue with Clifford Geertz*, en MILLER, J. (ed. y comp.), *States of Mind*, Pantheon, New York, pp. 192–210.
- 1984 - *Anti-Anti-Relativism. 1983 Distinguished Lecture*, en «American Anthropologist» 82, pp. 263-278.

- 1984 - *Culture and Social Change: The Indonesian Case*, en «Man» 19, pp. 511-532.
- 1986 - *The Uses of Diversity*, en McMURRIN S. M. (ed.), *Tanner Lectures on Human Values*, Vol. 7, Cambridge University Press and University of Utah Press, Cambridge and Salt Lake City, pp. 251–275 (*Los usos de la diversidad*, Paidós, Barcelona 1996).
- 1988 - *Works and Lives: The Anthropologist as Author*, Stanford University Press, Stanford (*El Antropólogo como autor*, Paidós, Barcelona 1989).
- 1989 - *Margaret Mead, 1901-1978*, en *Biographical Memoirs* 58, National Academy of Sciences, pp. 329-341.
- 1990 - *History and Anthropology*, en «New Literary History» 21/2 (Winter), pp. 321-335.
- 1991 - *The Year of Living Culturally*, en «New Republic» 21 October, pp. 30-36.
- 1992 - 'Local Knowledge' and Its Limits: Some Obiter Dicta, en «Yale Journal of Criticism» 5/2, pp. 129-135.
- 1993 - 'Ethnic Conflict': Three Alternative Terms, en «Common Knowledge» 2/3 (Winter), pp. 54-65.
- 1995 - *After the Fact: Two Countries, Four Decades, One Anthropologist*, The Jerusalem-Harvard Lectures, Harvard University Press, Cambridge Mass. and London (*Tras los hechos*, Paidós, Barcelona 1996).
- 2000 - *Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics*, Princeton University Press, Princeton (*Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*, Paidós, Barcelona 2002).
- 2002 - *An Inconstant Profession: The Anthropological Life in Interesting Times*, en «Annual Review of Anthropology», 31, pp. 1–19.
- 2005 - *Commentary*, en SHWEDER, R.A. – GOOD, B. (eds.), *Clifford Geertz by his Colleagues*, Chicago University Press, Chicago, pp. 108-124.

2010 – (INGLIS, F., ed.), *Life Among the Anthros and Other Essays* Princeton University Press, Princeton.

El mayor archivo de materiales de y sobre Clifford Geertz, disponible, con algunas restricciones, para los investigadores, está en el Special Collections Research Center de la Biblioteca de la Universidad de Chicago, con el nombre “The Clifford Geertz Papers 1930s-2007”.

Además de estos trabajos Clifford Geertz fue colaborador habitual durante 4 décadas de la *New York Review of Books*. Allí publicó periódicamente comentarios sobre cuestiones de su especialidad y las consecuencias sociales de la situación intelectual y política del momento. Estos artículos pueden consultarse en la página del autor en la revista: <https://www.nybooks.com/?s=clifford%20Geertz>.

8.2. Bibliografía sobre Geertz

ALEXANDER, J. C. – SMITH, P. – NORTON, M. (eds.), *Interpreting Clifford Geertz: Cultural Investigation in the Social Sciences*, Palgrave Macmillan, New York 2011

ANRUBIA, E., *La versión de nosotros mismos: naturaleza, símbolo y cultura en Clifford Geertz*, Comares, Albolote, Granada 2008.

INGLIS, F., *Clifford Geertz: Culture, Custom and Ethics*, Polity Press, Cambridge Mass. 2000.

MALIGHETTI, R., *Il filosofo e il confesore. Antropologia ed ermeneutica in Clifford Geertz*, Edizioni Unicolpi, Milano 1991.

ORTNER, S.B., *The Fate of “Culture”: Geertz and Beyond*, University of California Press, Berkeley 1991.

RABINOW, P., *The Accompaniment: Assembling the Contemporary*, University of Chicago Press, Chicago 2011.

REYNOSO, C., (comp.), *El surgimiento de la Antropología Postmoderna*, Gedisa, Barcelona 1996.

SHWEDER, R.A., *Clifford Geertz. A Biographical Memoire*. National Academy of Sciences, 2010. <http://www.nasonline.org/publications/biographical-memoirs/memoir-pdfs/geertz-clifford.pdf>

SHWEDER, R. A. – GOOD, B. (Eds.), *Clifford Geertz by his Colleagues*, Chicago University Press, Chicago 2005.

8.3. Recursos online

El *curriculum vitae* de Geertz, incluyendo una lista de sus publicaciones, premios, distinciones, etc., hasta agosto de 2002 está disponible en http://www.infoamerica.org/documentos_pdf/geertz02.pdf.

Hay una interesante entrevista autobiográfica con Clifford Geertz realizada en Mayo de 2004, disponible en <http://www.youtube.com/watch?v=3dQDx3axrDs>

Breve biografía académica de Clifford Geertz y líneas fundamentales de su pensamiento: http://www.indiana.edu/~wanthro/theory_pages/Geertz.htm

Para una completa bibliografía con las traducciones y reimpressiones de las obras de Geertz disponibles: Cfr. MÖRTH, I. – G. FRÖHLICH, *HyperGeertz World Catalogue*, <http://www.iwp.unilinz.ac.at/lxe/sektktf/gg/HyperGeertz.html> y <http://hypergeertz.jku.at/HyperGeertz-2000-2009.htm>

8.4. Otra bibliografía citada en este artículo

AMILBURU, M. G., "Testas Laureadas: Clifford Geertz, La Interpretación de las Culturas", en «Nueva Revista», 58 (1998), pp. 137-146.

—, "Entrevista a Clifford Geertz", en «Nueva Revista», 61, (1999), pp. 19-28.

—, "La comprensión del otro. ¿Empatía o traducción?", en «Themata», 25 (2000), pp. 209-215.

CHOZA, J., *Antropologías positivas y Antropología Filosófica*, Cenlit, Tafalla 1985.

CLIFFORD, J., *Sobre la autoridad etnográfica*, en REYNOSO, C., (comp.), *El surgimiento de la Antropología postmoderna*, Gedisa, Barcelona 1996, pp. 141-170.

CLIFFORD J. – MARCUS, G. (Eds.) *Retóricas de la cultura*, Júcar, Madrid 1991.

GADAMER, H. G., *Verdad y Método*, Sígueme, Salamanca 1977.

HANDLER, R., *An Interview with Clifford Geertz*, en «Current Anthropology» 32/5 (1991), pp. 603-613.

MARCUS, G. E. – CUSHMAN, D. E., *Las etnografías como textos*, en REYNOSO, C., (comp.), *El surgimiento de la Antropología postmoderna*, Gedisa, Barcelona 1996, pp. 171-213 (orig. *Ethnographies as Texts*, en «Annual Review of Anthropology», 11 (1982), pp. 25-69).

Notas

[1] Si no se dice expresamente otra cosa, siempre que se empleen los términos “antropología” o “antropólogo” en este artículo, deben entenderse como “antropología cultural” y “antropólogo cultural”, respectivamente. Puede consultarse Choza 1985 en relación con los distintos modos de cultivar la antropología.

¿Cómo citar esta voz?

La enciclopedia mantiene un archivo dividido por años, en el que se conservan tanto la versión inicial de cada voz, como sus eventuales actualizaciones a lo largo del tiempo. Al momento de citar, conviene hacer referencia al ejemplar de archivo que corresponde al estado de la voz en el momento en el que se ha sido consultada. Por esta razón, sugerimos el siguiente modo de citar, que contiene los datos editoriales necesarios para la atribución de la obra a sus autores y su consulta, tal y como se encontraba en la red en el momento en que fue consultada:

AMILBURU, María G., *Clifford Geertz*, en FERNÁNDEZ LABASTIDA, Francisco – MERCADO, Juan Andrés (editores), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, URL: <http://www.philosophica.info/archivo/2017/voces/geertz/Geertz.html>

Digital Object Identifier (DOI): 10.17421/2035_8326_2017_MGA_1-1 © 2017
María G. Amilburu y *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*