

Geertz y la retórica de la ciencia interpretativa

FELIPE GONZÁLEZ ORTIZ

Introducción

En 1988, Cardoso de Oliveira, un prestigioso antropólogo brasileño, esgrimía una positiva apreciación sobre la versión interpretativa en la antropología, proclamada por Clifford James Geertz. En aquella argumentación decía:

este cuarto paradigma de nuestra matriz disciplinar, que llamé hermenéutico, abre su espacio en la antropología, primero, por una negación radical de aquel discurso cientificista ejercido por los otros tres paradigmas (la escuela francesa, la escuela inglesa, la historia cultural), en segundo lugar, por una reformulación de aquellos tres elementos que habían sido domesticados por los paradigmas del orden; la subjetividad que, liberada de la coerción de la objetividad, toma su forma socializada, asumiéndose como intersubjetividad; el individuo, igualmente liberado de las tentaciones del psicologismo, toma su forma personalizada (por lo tanto, un individuo socializado) y no teme asumir su individualidad, y la historia, liberada de las posiciones naturalistas que la tomaban totalmente exterior al sujeto cognoscente, pues de ella se esperaba que fuese objetiva, toma su forma interiorizada y se asume como historicidad (1988).

En esta postura positiva al programa hermenéutico se coloca Alexander cuando afirma, más explícitamente, que Clifford Geertz construye su postura a partir de las críticas al funcionalismo de Talcott Parsons y el estructuralismo de Levi-Strauss (Alexander, 2011: 56). Sin duda, las críticas directas a Levi-Strauss pueden verse en *El antropólogo como autor* (1989), publicado originalmente en 1988, donde en la retórica por las formas de escritura de distintos antropólogos se hace evidente que



el estructuralista francés es por quien menos gusto tiene. No es difícil deducir las razones de este alejamiento intelectual, mientras el estructuralismo levistraussiano funda su programa en el descubrimiento de la estructura elemental del pensamiento universal a través del estudio comparativo de las culturas en singular; el programa geertziano no pretende dar cuenta de ninguna metafísica humana, sino sólo acudir al desciframiento de la conducta localizada y contextualizada. Si el primero funda una antropología poderosa cuya ambición era darle al objeto disciplinar “una explicación global y racional en términos de dar cuenta de la humanidad completa” (Abélès, 2007: 21), el segundo encuentra en el detalle contextualizado la fórmula para hablar de una sociedad en particular. De esta manera, Geertz anuncia que lo que importa a la antropología son los grandes sucesos (el poder, el amor, la fe, la opresión, la autoridad, el trabajo, etcétera), pero con la diferencia de que la disciplina los encara en contextos, y además oscuros, dice, de ahí que pretende aclarar que “los antropólogos no estudian aldeas (tribus, pueblos, vecindarios...); estudian en aldeas” (1997: 33), por lo que “las generalidades a las que logra llegar se deben a la delicadeza de sus distinciones, no a la fuerza de sus abstracciones” (1997: 35). Si el método del primero obliga a descontextualizar, el del segundo obliga a contextualizar; la pretensión levistraussiana es universal, mientras que la geertziana es singular, particularista.

En este orden de ideas, uno podría pensar que Geertz se encuentra sumergido (influenciado al menos) en la escuela de pensamiento culturalista iniciada por Franz Boas. Después de todo, ésta es estadounidense y el propio Boas, como Geertz, declararon estar influidos por el romanticismo alemán.¹ En este sentido, Richard Shweder desea encontrar una vinculación entre los dos autores y sugiere que ésta se encuentra en el hecho de que ambos buscaron construir su antropología desde el punto de vista del nativo: Boas, en la primera mitad del siglo xx y Geertz en la segunda (2010: 3). No obstante, es interesante testificar cómo el propio Geertz afirma que su concepto de cultura lo construyó a partir de Parsons y Kluckhohn, además de reconocer la influencia del romanticismo e historicismo alemán, pero es relativamente escandalosa la forma en que rechaza cualquier cercanía con Boas, a quien vio como un simple recolector de recetas de pescado (Handler, 2008: 32).

Si uno lee con detenimiento la obra de Geertz no tardará mucho en descubrir que su concepto de cultura, semiótico como él dice, posee una influencia importante de Parsons. Lo mismo sucede con Kluckhohn, para quien, junto con otro clásico de la antropología estadounidense, Alfred Kroeber, describen que la cultura “consis-

¹ Para ver las articulaciones entre el romanticismo alemán y Boas y la escuela culturalista estadounidense, véase Mechthild Rutsch, 1984.



te en pautas de comportamiento [...] adquiridas y transmitidas mediante símbolos [...] el núcleo esencial de la cultura son las ideas tradicionales y, especialmente, los valores vinculados a ellas: los sistemas de culturas pueden ser considerados, por una parte, como productos de la acción, y, por la otra, como elementos condicionantes de la acción futura" (1952: 50). Las afirmaciones de Geertz definen sus afectos. Sin duda, él desea llevar más allá, *desaprisionar*, el concepto de cultura de su maestro Parsons (Alexander, 1997; Zoppi, 2000) y encuentra en Kluckhohn y Kroeber, una salida interesante, pues estos mezclan lo axiológico con los componentes de significado en su construcción conceptual, lo que será retomado por Geertz.²

Antes de pasar a otro tema quiero decir que el propio Alexander (2011: 58) pretende encontrar el origen del pensamiento de Geertz cuando convoca a Dilthey como una inspiración para su hermenéutica. Es decir, encuentra que la fuente de su pensamiento está en el romanticismo alemán. Estas búsquedas corren en contra de cualquier pretensión que el propio Geertz haya hecho, pues él no deseaba ser encasillado ni pretendía hacer una escuela de pensamiento, en todo caso, como dijo en la ahora famosa entrevista, que nada más lejano que encasillarlo en una escuela de pensamiento o achacarle la responsabilidad de fundar una, en todo caso, lo que él hizo, dice, fue fundar una nueva discursividad.

Sin duda, las ideas de este autor son polémicas y brillantes a la vez; oscurecen la realidad etnográfica empírica e iluminan; llenan de interés a los consumidores occidentales de literatura; colocan a la subjetividad como el componente clave de sus indagaciones y al mismo tiempo desilusiona a los colegas disciplinares; vuelven prisionera a la antropología de la etnografía. El uso bellamente adjetivado de su escritura acerca a la antropología, quizá etnografía, a una humanidad cercana a la literatura; cambia el realismo etnográfico por el expresionismo etnográfico; propone ver la realidad como texto y sus pupilos convierten el ejercicio de ver el texto antropológico como creación del autor; para después, el propio Geertz dejar el timón para volverse un tripulante más (Reynoso, 1998: 31). Este es Clifford Geertz.

Este ensayo pretende poner a disposición del lector la madeja de ideas que se han escrito sobre Geertz y considerarlas a la luz de su aporte intelectual general, específicamente su programa de antropología interpretativa o descripción densa. Esta participación es un recuento sobre las ideas, método, formas de proceder y de escribir de Clifford James Geertz. Se trata de ver los aportes a las ciencias sociales

² No obstante la crítica que el propio Geertz hace a Kluckhohn, en "La descripción densa", por la supuesta dispersión conceptual y eclecticismo con que aborda y construye el concepto de cultura (1997).



y a las humanidades. Se describe a dicho autor en su relación con la realidad etnográfica, por un lado, y con el lector, por el otro. En este camino, se problematiza el compromiso de este antropólogo con el lector, con los miembros de la comunidad antropológica y con las personas de las comunidades que analizó y estudió, es decir, con el objeto de estudio. Se destacan las maneras de interpretación simbólica que el autor hace de la realidad social, a partir de lo cual construye su programa de descripción densa. El capítulo abordará los aportes de este programa.

Trayectoria intelectual. Las fuentes del pensamiento de Geertz

La entrevista que Richard Handler le realiza a Geertz en 1991³ aporta muchos elementos que describen la trayectoria académica de este prolífico autor. Nació en San Francisco, California, el 23 de agosto de 1926. A sus 17 años se inserta en la marina de su país donde se desempeñó durante dos años. Después de su participación en la Segunda Guerra Mundial, en 1946, aprovechando el programa de apoyo a veteranos de guerra para iniciar estudios superiores, ingresa al Antioch College en Ohio, donde se gradúa como filósofo. Los cursos de lenguas inglesas y los conocimientos sobre el historicismo alemán son de esta época. Posteriormente, busca estudios de doctorado en la Universidad de Harvard a través de su cercanía con Clyde Kluckhohn, donde en 1956 se gradúa como Doctor en Antropología.

Es interesante anotar que la idea de Geertz por estudiar antropología se basaba en la búsqueda de una posible libertad y que él la encuentra en la antropología, según indica la famosa entrevista. En el periodo como estudiante en Harvard tuvo a maestros como Talcott Parsons y al propio Clyde Kluckhohn, de quienes dice haberse inspirado para desarrollar su concepto de cultura. Participó en un seminario con Evon Vogt y Ben Paul. Es importante anotar que Evon Vogt muestra, a través de un estudio sobre los navajos —hecho en colaboración con Kluckhohn en 1951— que se puede vivir de manera bicultural sin perder la cultura propia ni padecer necesariamente desplazamiento lingüístico. El estudio lo muestra a través de los navajos reclutados durante la Segunda Guerra Mundial, cuyos códigos de guerra en mensaje cifrado se hicieron en lengua navaja. Lo que los autores descubren es que la interacción entre la cultura y la tecnología no significa que se gane una en detrimento de la otra, por el contrario, con este hecho se muestra que la biculturalidad es una estrategia de vida de cualquier cultura (Reynoso, 2008a). Evon Vogt, además,

³ Publicada en 2008 en español en la revista de *Antropología Iberoamericana*, vol. 3, núm. 1, enero-abril.



adquirió fama en México por su participación en el *Proyecto Chiapas* de Harvard, donde investigó a la etnia Tzotzil, y cuya producción académica sería *Zinacantan: A Maya Community in the Highlands of Chiapas*, publicado en 1969, y *Tortillas for the Gods: A Symbolic Analysis of Zinacanteco Rituals*, publicado en 1976.⁴

Es importante ver el clima académico e intelectual en el que se desarrolló Geertz. En esta etapa de Harvard, había personas como David Schneider, para quien el etnógrafo debía centrar la mirada en la acción simbólica, separada de cualquier referencia conductual (Reynoso, 2008: 44). Schneider incluso fue su dictaminador de tesis en el tribunal para la obtención del grado. También se encontraba George Homans, con quien tomó un curso sobre teoría social del intercambio, en el que la fuerza de la agencia individual es quizá el componente más identificable de su teoría.

Una vez titulado se dirige a trabajar un corto periodo de tiempo a la Universidad de Berkeley. Allí estuvo de 1959 a 1960. En ese lapso conoce a Alfred Kroeber quien, en palabras de Geertz, se encontraba ya muy distanciado de la vida académica.

Después se traslada a la Universidad de Chicago donde trabajará de 1960 a 1970. El ambiente en este periodo debió ser iluminador para Geertz, pues dicha institución contenía los aires posteriores a la famosa escuela de sociología urbana (cuyo iniciador fue Robert Park) y en el ambiente resonaban mucho las ideas de Robert Redfield, cuya influencia, aunque ya había muerto, seguía activa en personajes como Fred Eggan, Robert Braidwood, Milton Singer y Sol Tax. Este último será el investigador que acuñe el concepto del sistema de cargos, distinguible y característico para las comunidades indígenas de Mesoamérica. Sol Tax, en su famoso estudio de 1937, acuña este concepto a partir de sus observaciones en las comunidades indígenas de Guatemala (1937). Además había jóvenes como Robert Adams y Manning Nash; a éste último, se le reconoce la famosa frase que distingue en el sistema de cargos la estructura política propia de Mesoamérica en contraposición con el sistema de linajes (grupos segmentados) para las tribus africanas (1958).

Por otro lado, la Universidad de Chicago siempre estuvo abierta al debate con antropólogos extranjeros, especialmente los teóricos que provenían de la antropología inglesa. El mismo Radcliffe-Brown había estado en la Universidad de Chicago y el debate entre la antropología inglesa y la estadounidense encontró un momento cúspide, en La Conferencia de Verano de 1963, donde por la parte estadounidense estuvieron Marshall Shallins, Eric Wolf, Tomas Fallers, David Schneider, Mel Spiro y Clifford Geertz, mientras que por la parte inglesa se encontraban Michael Banton,

⁴ Estos dos trabajos se encuentran en español, el primero publicado en 1980 como *Los Zinacantecos, un grupo maya en el siglo xx*, y el segundo en 1979 como *Ofrendas para los dioses*.



Max Gluckman y Meyer Fortes. En este debate se pone en la mesa la relación entre la estructura y la cultura.⁵ Es precisamente en este coloquio cuando Geertz presenta su famoso artículo llamado “La religión como sistema cultural”.

Es importante anotar que, antes de la creación del Instituto de Investigaciones Avanzadas de Princeton, cuya escuela de ciencias sociales fue creada por Geertz en 1970, su trayectoria intelectual encuentra una serie de influencias muy interesantes. En su primera etapa, las lecturas literarias y la filosofía idealista alemana serán en buena medida una primer fuente del pensamiento geertziano que se translucirá en el resto de su obra. Posteriormente, su paso como estudiante en Harvard le dará los elementos para ir conformando su aparato conceptual de cultura. Cobra relevancia en este momento la relación con Talcott Parsons, Clyde Kluckhohn, George Homans y Evon Vogt. Uno puede intuir que el debate entre el carácter restrictivo de la cultura y la libertad del agente por construirla puede llevar a una categorización semiótica de la cultura. Su acercamiento e influencia a las ideas de Weber a través de Parsons son una situación reconocida por el propio Geertz.⁶

El segundo periodo, ya como investigador, nos muestra a un Geertz de paso por la Universidad de Berkeley y su posterior inserción laboral en la Universidad de Chicago. La afluencia de pensadores que estaban allí o estuvieron fue notable; desde los teóricos de la escuela de sociología urbana y el propio Robert Redfield, quienes son un poco anteriores, hasta los alumnos de éstos. En este periodo se solidifican aquellas ideas que ven a la sociedad no como una expresión estructural sino como un mundo cultural que se debe descifrar. El debate con la antropología británica será una clave para dar este paso y refrendar la vocación de la antropología estadounidense como antropología cultural o de la cultura.⁷

Con estas influencias teóricas e intelectuales, en 1970 es invitado a incorporarse al Instituto de Investigaciones Avanzadas de Princeton, donde desarrollará su actividad intelectual y de investigación más fructífera. Las razones expresadas de esta decisión refieren al deseo de tener más tiempo para la investigación, cosa que en la Universidad de Chicago se veía limitada por las horas dedicadas a la docencia.

Una vez instalado en Princeton, su obra puede capitularse en tres grandes tratados: *La interpretación de las culturas*, de 1973, *Conocimiento local: ensayos sobre la*

⁵ La cultura será siempre el tema sobre el que construye su teoría la antropología estadounidense.

⁶ Es notable que en ningún momento el autor refiera algo sobre su participación en la guerra. Todo apunta, así se *autoconstruye* el propio Geertz, que las influencias que lo hicieron antropólogo e intelectual son académicas.

⁷ Esta tradición intelectual se encuentra en Boas y sus alumnos, como Ralph Linton, Ruth Benedict, Robert Lowie, Alfred Kroeber o Melville Herskovitz, y el impulso a esta vertiente de la antropología que el propio David Schneider le da posteriormente, aunque influido por otras fuentes, tales como Talcott Parsons.



interpretación de las culturas, de 1983, y *Obras y vidas: el antropólogo como autor*, de 1988. Estos trabajos sistematizan su propuesta de antropología hermenéutica o interpretativa y convierten el texto escrito en objeto de análisis para la antropología. Es esta cualidad, que hace ver al antropólogo como escritor, lo que lleva al antropólogo a dialogar con otras disciplinas, tales como la comunicación o la literatura.

En esta trayectoria, Geertz se convierte en el fundador implícito de la antropología posmoderna, como sugiere Anrubiá (2002a), pues en el Seminario de Santa Fe de 1984 en casi la totalidad de artículos presentados aparecía Geertz (aunque él no asistió a dicho Seminario) y cuyo libro *Writing Culture* (1986), resultado de dicho seminario y editado por James Clifford y George Marcus, se puede afirmar, es el comienzo de la antropología posmoderna (Reynoso, 1998). Y no obstante, en este mismo Seminario la figura de Geertz estaba siendo duramente cuestionada. Reynoso señala que “los posmodernos transformaron a la antropología como interpretación de la cultura como texto a la relectura crítica de los textos sobre cultura” (2000), lo cual lleva a la aparición de los diarios de campo, cuestión que construye una antropología que ya no basa su materia en una descripción, sino que se convierte en una narración, en un género literario. El reclamo que Rabinow hace a Geertz, al querer subirse al nuevo escenario con *El antropólogo como autor* de 1988, forma parte de un reclamo que los pupilos hacen al maestro. Sin embargo, dicho reclamo es considerado como tardío por Anrubiá (2002a), quien argumenta que el trabajo de Geertz sobre Evans Pritchard ya había sido publicado desde 1983 y expuesto en conferencias en Stanford, antes del Seminario de Santa Fe.

En todo caso Geertz abre la antropología al debate con otras disciplinas. Su cercanía a la literatura la logra al convertir a la etnografía/antropología en una narración en la que la vivencia del etnógrafo no sale ni desaparece del escenario que se narra. La escritura etnográfica fusiona la experiencia del observador con la experiencia del objeto de estudio. El “qué decir” que se encuentra atrapado en “la forma de decir” parece ser la propuesta del antropólogo como autor.

Clifford James Geertz muere en 2006, dejando tras él una estela de críticas y esperanzas alrededor de su programa de antropología interpretativa y merecedor de un lugar en la historia de esta disciplina.

El programa de la descripción densa

La interpretación de las culturas y *Conocimiento local: ensayos sobre la interpretación de las culturas* representan las dos obras sobre las que se ciñe el programa de la descripción densa que Geertz enarboló. Aquella idea de que su concepto de



cultura es semiótico y la idea fuerza de que “Creyendo con Max Weber que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones” (1997: 20) representan quizá la plataforma desde la que se despliega su programa interpretativo.

De esta manera, se ve en Geertz el reconocimiento de que la realidad social existe como una trama de significados que se encuentran allí, independientemente del investigador. Dichas tramas están dispuestas a la observación del etnógrafo. “Hacer etnografía es como tratar de leer (en el sentido de interpretar un texto) un manuscrito extranjero, borroso, plagado de elipsis, de incoherencias, de sospechosas enmiendas y de comentarios tendenciosos y además escrito, no en las grafías convencionales de representación sonora, sino en ejemplos volátiles de conducta modelada” (1997: 24). La entrada del observador en dicha urdimbre requiere de una aguda sensibilidad para la observación y luego, para la interpretación, que se realice sin confundir los cómplices guiños o los tics nerviosos con los mensajes cifrados por códigos de comunicación cultural y social. “Hacer etnografía es establecer relaciones, seleccionar informantes, transcribir textos, establecer genealogías, trazar mapas del área, llevar un diario. Pero no son estas actividades, estas técnicas y procedimientos lo que definen la empresa. Lo que la define es cierto tipo de esfuerzo intelectual: una especulación elaborada en términos de, para emplear el concepto de Gilbert Ryle, descripción densa” (1997: 21).

De esta manera, la cultura representa una urdimbre dispuesta a la interpretación. La cultura es un sistema con sus significaciones públicas, un entramado de códigos compartidos visibles en la conducta modelada o el curso de una acción social. La cultura es un contexto dentro del cual pueden describirse de manera inteligible los acontecimientos sociales, los modos de conducta, las instituciones o los procesos sociales (1997: 27). En esto consiste el programa de la descripción densa. Las creencias se hacen inteligibles cuando se comprenden como parte del sistema cultural al que pertenecen. Los vehículos de los símbolos se encuentran en la conducta modelada por la cultura, y el investigador debe inscribir, mediante la escritura, el discurso social que se le muestra a la observación. Al escribirlo, al redactarlo, “se aparta del hecho pasajero que existe sólo en el momento que se da y pasa a una relación de ese hecho que existe en sus inscripciones y que puede volver a ser consultada” (1997: 31). De esta manera, el antropólogo trabaja con interpretaciones; no son exactamente hechos como tales, sino interpretaciones de segundo y tercer orden, la propia escrituración de su etnografía es una ficción. “Los escritos antropológicos son ellos mismos interpretaciones y por añadidura interpretaciones de segundo y tercer orden” (1997: 28). En este giro, la etnografía encuentra su



principal función como acto de escrituración. Dentro de este contexto, todo acto de investigación etnográfica, afirma Geertz, representa una ficción, es decir, no es el realismo como tal lo que se escribe sino una interpretación en sí misma, lo cual supone el segundo o tercer órdenes (Alexander, 2011: 59). Interpretar interpretaciones. Es en este paso de ficcionalización, de escrituración, donde el lector cobra importancia para este autor.

Se pueden sintetizar algunos componentes de su programa:

1. La realidad cultural existe en cualquier contexto independientemente del observador etnográfico, es decir, se encuentra dispuesto para la internación del observador e intérprete.
2. Toda realidad cultural —en cuanto urdimbre de significados— representa un contexto que puede ser interpretado de manera inteligible, es decir, densa.
3. La ciencia del programa interpretativo no busca regularidades, sino la trama de significados montados en el devenir de la acción social.
4. El etnógrafo no trabaja con hechos, sino con interpretaciones de segundo y tercer orden.
5. La escritura antropológica es una interpretación más.

La retórica adjetivada y bellamente prolífica de este autor lleva a una antropología confrontada con el estatus de ciencia, pues una antropología que busca significaciones hace por objeto el escribir los discursos sociales que cada cultura despliega en su conducta. Parece como si la labor del antropólogo consistiera en poner a disposición del lector occidental las propuestas (rarezas) de sociedad que existen. “El derecho de la relación etnográfica a que se le preste atención no depende de la habilidad que tenga su autor para recoger hechos primitivos en remotos lugares y llevarlos a su país, como si fueran una máscara o una escultura exótica, sino depende del grado en que ese autor sea capaz de clarificar lo que ocurre en tales lugares, de reducir el enigma: ¿qué clase de hombres son estos?” (1997: 29). De esta manera, el lector, consumidor último de las escrituras antropológicas, representa un actor central en el programa de la descripción densa. Uno puede preguntarse hasta qué punto el lector occidental, ávido de conocer las formas de vida de sociedades contemporáneas pero diferentes, influye en la construcción de este programa. Si bien es cierto que la antropología encontró su distinción disciplinar en el estudio de la alteridad a occidente, el estudio de esas sociedades se definió como un planteamiento teórico y político a la vez, teórico en la medida que en ellas se encontraba la alteridad y político en la medida que a partir de dicha alteridad se debía construir un humanismo que vinculara la unidad de la humanidad, que partía, reitero, de la singularidad de las humanidades. Una diferencia se observa en el programa



de Geertz, para quien dar cuenta de esta diversidad se sostiene por el objeto de “dar a conocer” dicha sociedad. ¿A quién se le da a conocer? A lectores que no estuvieron allí, viviendo un periodo de tiempo de sus vidas, con las sociedades distintas a la propia occidental. De ahí que Anrubia dice que la espléndida pluma de Geertz, su estilo literario, es causa de su decadencia, según los posmodernos; mientras que para los críticos, una arma retórica para no decir nada, “en ambos casos las líneas confluyen en la idea de vender un retrato de Geertz asentado más en la capacidad de convencer literariamente que en la de mostrar certezas” (Anrubia, 2002a: 8).

Abonando a la defensa que hace Anrubia, el propio Geertz dice que “debemos medir la validez de nuestras explicaciones, no atendiendo a un cuerpo de datos no interpretados y a descripciones radicalmente tenues y superficiales, sino atendiendo al poder de la imaginación científica para ponernos en contacto con la vida de gentes extrañas” (1997: 29).

A la antropología le ha costado caro indagar en la humanidad en singular a través de las humanidades (comprender la cultura humana a través de las culturas humanas). El programa de Geertz parece indicar que la descripción etnográfica se ha convertido en una nueva narración y, en este giro, en un nuevo género literario. Junta a autores con lectores. El compromiso no se sustenta en dar cuenta de la singularidad cultural humana, sino en el despliegue de una retórica que logre ser captada por la audiencia consumidora de esta nueva narrativa literaria en la que la experiencia del autor, del etnógrafo, es fusionada con la existencia del objeto. Las personas que pertenecen al objeto se funden en un personaje general (los balineses) y el autor en la experiencia de observador que entra (se atreve) a un universo cultural existente. De la misma manera como Flaubert sabe lo que piensa Emma Bovary, puesto que él es el autor, el etnógrafo sabe lo que piensan las personas que habitan el lugar de trabajo (los balineses), puesto que él es el autor, en la medida que él estuvo allí (Clifford, 1995: 67).

En Geertz la antropología, como la ciencia que problematiza a la humanidad en su conjunto, se encuentra prisionera de la etnografía. Su validez se limita a la creatividad científica que el etnógrafo despliega al descifrar los significados que se encuentran en el devenir de la acción social observable. La densidad de los significados se logra interpretando pensamientos, interpretando interpretaciones, en eso radica la ficcionalidad de este nuevo género de escritura.



El expresionismo etnográfico. De lectores y actores de la antropología

¿Antropología para qué? parece ser la pregunta geertziana que se encuentra en su compromiso con el lector occidental y la nueva narrativa etnográfica. Aquellas ideas que versaban en conocer a las sociedades primitivas para saber el devenir humano por las supuestas etapas evolutivas, conocer al otro para facilitar y optimizar el colonialismo o conocerlo para justificar una política humana que reconozca la diversidad de la humanidad como una única especie, se ven reducidas en la antropología de Geertz, quien sugiere solamente conocer al otro como narrativa de interés.

El agudo crítico de Geertz, Carlos Reynoso, dice que aquel nunca se pone en el punto de vista del nativo, “seducido por su propia habilidad para desparramar adjetivos y por las referencias cultas, resemantizaciones instantáneas y citas oportunistas con las que busca deslumbrar al lector [...] en la escritura de Geertz nunca se deja escuchar la voz del informante [...]” (2000: 7). Lo que se pone en juego es la importancia de la antropología como ciencia que busca dar cuenta de realidades humanas o las formas retóricas del ejercicio antropológico que buscan más la satisfacción del lector. El propio Crapanzano dice que Geertz y sus lectores “establecen una relación de complicidad que relega a un segundo plano (en tanto objetiviza) la relación de comprensión entre el etnógrafo y los actores culturales” (en Reynoso, 2000: 8). La escritura geertziana es un gran guiño con el lector de acuerdo con lo que indican estos dos críticos.

Esta crítica encuentra su fuente en el espectacular escrito “Juego profundo; notas sobre la riña de gallos en Bali”, publicado en 1972 e inserto un año después en *La interpretación de las culturas*, donde parece darle una cátedra pedagógica al lector en su intento por describirle exactamente lo que sienten los balineses que pierden la riña.

Desarrollada y vuelta a desarrollar sin fin, la riña de gallos permite a los balineses (así como leer y releer el *Macbeth* nos permite a nosotros) ver una dimensión de su propia subjetividad. Cuando el balinés observa riña tras riña con activa atención del propietario del gallo y del apostador (pues la riña de gallos no tiene más interés como puro espectáculo deportivo como nuestro *croquet* o la cerrera de perros), se ve familiarizado con la riña y con lo que ella le dice, así como el atento oyente de cuartetos de cuerda o el absorto espectador de una naturaleza muerta va familiarizándose lentamente cada vez más con esas formas de arte de tal manera que ellas le abren a sí mismo su propia subjetividad (1997: 370).



Uno se pregunta si estas idas y venidas de la sociedad balinesa (objeto) y la occidental (la propia) representan, en realidad, el método adecuado para una antropología que pretende seriamente dar cuenta de una sociedad en particular, o más bien se trata de una antropología que busca, por todos los medios, hacerse comprender por un lector occidental.

Crapanzano recuerda que, cuando Geertz describe al ganador de la riña de gallos, éste lleva al gallo perdedor a su casa para comerlo y en ese trance combina una mezcla de embarazo social, satisfacción moral, disgusto estético y júbilo de caníbal, pero nunca explicita la base sobre la que Geertz atribuye a los bailineses esos sentimientos, pero el colmo, para Crapanzano, es que luego asimila la riña de gallos con *El Rey Lear* y con *Crimen y castigo* (en Reynoso, 2000: 9). Parece que la intención de Geertz es mutilar experiencias irreductibles para que encajen en las comprensiones de lectores occidentales. El procedimiento no requiere de la interacción cara a cara; mejor dicho, la requiere pero no la rescata, pues, después de que las personas dicen lo que son, el antropólogo los mira detrás del hombro y fusiona su experiencia para decir cómo son. Este procedimiento ha costado caro a la antropología, pues siempre ha querido evitar escuchar la música esquimal a través de Mozart. La antropología se construyó derribando este género de adulteraciones (Reynoso, 2000: 20). Leer la cultura por encima del hombro lleva a Geertz a escribir una antropología expresionista.

Como ya se dijo, parece que en Geertz hay un orden oculto que el investigador debe descubrir.⁸ Pero dice Reynoso que “cada revelación de una realidad oculta es al mismo tiempo revelación de la ignorancia del lector y de la forma que éste depende de la experiencia de Geertz” (2000: 11). Esta afirmación es interesante porque abre el debate sobre la autoridad del etnógrafo, es decir, la imposibilidad de cuestionamiento en tanto que lo que escribe lo hace por el hecho “de haber estado allí”, observando aquello que ahora escribe. La autoridad del autor, del etnógrafo, no le permite al lector llegar a sus propias conclusiones, pero a la vez abre la posibilidad de que esta nueva narrativa no pueda ser verificada ni sometida a los criterios de verdad que la ciencia propugna.

Ahora bien, hay una crítica positiva al procedimiento metodológico de Geertz. Renato Rosaldo parte de reconocer que se trata de un autor polémico; unos lo encuentran lúcido y otros opaco. Dice que, para Geertz, la tarea de comprensión cultural significa observar lo que ocurre entre las personas en el reino de la intersubjetividad y que tomó el ensayo como vehículo para la comprensión etnográfica

⁸ El propio Alexander reconoce en el pensamiento de Geertz la existencia de un mundo cultural antes de la llegada del investigador u observador social (2011: 57).



(2000). Uno puede preguntar la diferencia entre la escritura por ensayo y la escritura por libro; pero Rosaldo continúa diciendo que la comparación enarbolada por Geertz es el *cross cultural*, ese es el punto de partida desde el que se puede hacer antropología, pues todo conocimiento es local y, como tal, requiere una explicación etnográfica, pero no un retrato exacto (2000). ¿Será que el debate se centró en el hecho de que el ensayo “atrapa” (y permite) el *cross cultural analysis* y el libro refleja más el realismo etnográfico? Entonces, ¿la cuestión es más de forma que de fondo?, o bien, se puede uno preguntar ¿es acaso el expresionismo literario que la etnografía hace, justificable, en la medida que usa el ensayo como vehículo de difusión de los hallazgos en el campo?

Anrubia, por su parte, dice que la *fictio* geertziana es la manera en que el antropólogo ilumina lo que le es ajeno a través de lo propio. El elemento comparativo es de suyo necesario bajo la idea de que la interpretación de los crisantemos iluminan las interpretaciones de las espadas (2002b: 3). Después alega que no se trata de llegar a interpretar de tal manera que se pueda esbozar una teoría universal de los símbolos, sino interpretar de tal forma que dichos fenómenos culturales arrojen luz sobre los otros. Por necesidad esto conlleva un ejercicio de ficcionalidad, no de falsedad (2002b: 3). Las afirmaciones de este estilo, continúa refiriéndose a Geertz, siempre son abiertas y, digámoslo así, vulnerables a otras interpretaciones, a la temporalidad misma del hecho cultural y la continua reciprocidad del todo y las partes (2002b: 4).

Este tipo de argumentos positivos a la propuesta del programa interpretativo ocultan discretamente el problema de la verdad etnográfica y nos llevan a un relativismo que el propio Geertz nunca defendió. La apertura de las interpretaciones de Geertz, valoradas como vulnerables a la temporalidad y a otras interpretaciones, terminan por afirmar la relatividad de la verdad. Este tipo de defensas llevan a ver a la antropología como mera disciplina de interpretación intercultural que no se ajusta a los campos semánticos desde los que se construye y genera el símbolo. Por el contrario, parece que éstos se construyen como una posible vía de interpretación en la que parece que todo se vale si se mantiene al lector occidental dentro de sus propios márgenes culturales que le permitan cómodamente el entendimiento del Otro.

La antropología atrapada en la etnografía

Reynoso hace un dictamen riguroso al programa de Geertz desde 1990 en el III Congreso Argentino de Antropología Social. Dijo allí que “la perspectiva de que nuestros antropólogos se dejen convencer por un programa tan vacuo sincera-



mente nos alarma. Que el modelo de Geertz, atestado de silencios, errores y disimulos metodológicos se imparta como recurso instrumental no problemático en cátedras metodológicas [...]” (Anrubia, 2002b). Posteriormente, el mismo Reynoso dijo que “no es difícil darse cuenta que las interpretaciones geertzianas en general carecen de sustentación empírica y de rigor metodológico” (2000: 18), destaca que en la etnografía de Geertz no hay una articulación entre lo significativo y el símbolo, ambas nociones se dan por consabidas o se resuelven en una ejemplificación, por lo que nunca sabemos la forma cómo las cosas adquieren valor simbólico.

Desde 1991, Nivón y Portal ya habían mencionado la fragilidad en el programa etnográfico de Geertz al situarse como instrumento meramente intuitivo, expuesta esta fragilidad, sobre todo en “Juego profundo, notas sobre la riña de gallos en Bali”, escrito en 1972. Pero esta misma fragilidad se observa en la descripción del juego que hace entre franceses, bereberes y judíos, donde el lector no encuentra suficientemente explicada la trama de significados concretos (el contexto) que desenlazan el conflicto y la manera sorprendente de resolverse. En “La descripción densa”, cuando habla de los bereberes no hace una descripción profunda de la situación ni contextualiza el asunto, para comprender y esclarecer su significado. Es interesante que, no obstante esto, en un paréntesis posterior a la descripción, dice que el hecho de “revelar, por ejemplo, que este pequeño drama se desarrolló en las tierras del centro de Marruecos en 1912 y que fue contado allí mismo en 1968, determina gran parte de la comprensión de ese drama” (Geertz, 1997: 23).

Si bien el objetivo es mostrar que la interpretación es distinta a la observación, la falta de contexto en la narración hace inaccesible, al menos al lector, la trama de significados que el programa de la descripción densa busca. ¿Se trata de un tartamudeo?, ¿de una tautología o de una generalidad que el autor da por entendida? En todo caso es importante profundizar en los detalles para que el contexto se haga discernible. Hay sin duda en Geertz una debilidad en su etnografía. Esto mismo aplica en la aseveración de Reynoso cuando cita una serie de adjetivaciones de Geertz en torno a los balineses como “tímidos hasta el punto de la obsesión frente a la posibilidad de un conflicto. Oblicuos, cautelosos, controlados, maestros del arte del disimulo, rara vez hacen frente a lo que pueden eludir, rara vez ofrecen resistencia a lo que pueden evitar. Pero aquí en una riña, se pintan como seres salvajes y asesinos, con maníacas explosiones de crueldad pulsional”. ¿De dónde saca estas aseveraciones?, pregunta Reynoso, ¿dónde se encuentra la base etnográfica que le permite a Geertz adentrarse en las esencias del carácter de los balineses? El procedimiento literario coloca a un Geertz que conoce a la perfección el pensamiento y sentimiento de su objeto generalizado, de la misma manera como los literatos saben el sentir y el pensar de sus personajes creados.



En la etnografía intuitiva de Geertz, dice Reynoso, “termina por hacer un manojo de generalidades que dibujan cualquier cosa excepto un orden, una pauta o un sistema” (2000). Si somos estrictos, a Geertz no le interesó dar cuenta de regularidad alguna en cuanto productor de narrativa etnográfica, aunque esta intención no lo salve de la crítica antropológica como ciencia. Buena parte de la argumentación de Geertz se debe a que formó un caparazón en la medida que mantuvo prisionera a la antropología dentro de la etnografía. Tener atrapada a la antropología en la etnografía significa que Geertz desplegó su sensibilidad lógica *in situ*. Esto es intuición en la lógica de Reynoso; es el procedimiento de la inferencia clínica, es decir, generalizar dentro de casos particulares, situar dentro de un marco inteligible; para este crítico esto representa una debilidad porque lo que está en juego es poder hacer afirmaciones generales sobre hechos particulares y al revés, poder hacer afirmaciones particulares sobre hechos generales.⁹ Aquí vale engarzar el hecho de que una antropología *atrapada* en la etnografía toma forma de ensayo, para seguir la intuición esbozada por Rosaldo.

Este planteamiento crítico enfatiza la pregunta sobre en qué medida podemos dar cuenta de la realidad social con el programa de Geertz, específicamente sobre su extensibilidad y su intensidad, o sólo darle el beneficio de la duda, como dice Kenneth Rice, en la medida que los problemas lógicos y metodológicos de la obra de Geertz quedan ampliamente compensados por la riqueza de sus contribuciones etnográficas (en Reynoso, 2000: 4). El costo de mantener prisionera a la antropología en la etnografía parece demasiado si buscamos hacer ciencia.

Lo que Geertz hace en su narrativa etnográfica es aplicable sólo en el momento de la observación, una especie de narrativa autoritaria y duradera como única posible en tanto el devenir del tiempo y la biografía del observador son los determinantes de dicha escrituración. Pero en términos de ciencia antropológica se trata de una teoría desechable, acriticable pues no son verificables los argumentos esgrimidos. No marcan pautas ni regularidades ni tendencia alguna. En dicho programa, dice Shankman, “estamos reducidos a insinuar teorías y carecemos del poder de estipularlas”. De esta manera, la narrativa geertziana termina por generarnos la idea de que todo se vale en la medida que se trata de interpretaciones. Sobre estas premisas, dice Shankman, no es posible refinar el debate (en Reynoso, 2000).

Isaac Reed, sociólogo del equipo de Alexander y quien se ha sumado al programa fuerte de sociología cultural de la Universidad de Yale, dice que el programa

⁹ Contraria a la crítica de Reynoso, Anrubia comenta que Geertz enseña que acercarse a una cultura sin teoría previa significa hacer hablar a la cultura observada de forma tal que ella misma posibilite su propia explicación (2002b).



fuerte de sociología cultural no pretende quedarse en la interpretación, sino trascender a la explicación (2011). Esta distinción entre interpretación y explicación al menos marca una nueva intención, pues como dice Reynoso, cuando Geertz se pronuncia por la precisión en las distinciones, termina igualando descripción con análisis, análisis con explicación, explicación con descripción y teoría con todo eso (2008a). Es fácil observar que para Shankman y Reynoso el movimiento interpretativo no tiene un futuro promisorio.

Otro tema importante que se debe considerar en el planteamiento de Geertz es aquel sobre el surgimiento de las nuevas naciones y los nuevos estados. Sin duda, el tema es relevante y le ha valido para ser considerado como la fórmula primordialista de explicación de este fenómeno (Bartolomé, 2006: 65). No obstante, mantener el programa de que todo se encuentra incluido en la urdimbre cultural, no da cabida a la influencia poderosa que las transnacionales, los Estados occidentales existentes, las instituciones financieras globales hacen. En esta medida bien valen las críticas que dicen que no todo universo social es cultural (Ortne, 1984).

De la misma manera, Keesing ve que la antropología simbolista ha sido ciega a las consecuencias políticas de la cultura como ideología y hace mención que, donde feministas y marxistas ven opresión, los simbolistas sólo ven significados (en Reynoso, 2008a). Por su parte, Alexander cree que el programa de Geertz, al encerrar lo social en lo cultural, hace que el resultado cargue más hacia la dimensión estética, dejando fuera otras dimensiones, como la ética, por ejemplo (2011: 61).

Ante este panorama vale preguntar si el programa de Geertz sigue vigente.

Conclusiones

Muerte, suspensión positiva o corrección de un programa

Todos los programas de investigación en ciencias sociales tienen un camino de arranque, de desarrollo, esplendor y caída, según nos ha enseñado Kuhn (2006). Parece que el mismo proceso puede estar pasando con el programa interpretativo en antropología que encabezó Clifford Geertz. El esplendor que lo llevó de la década de los setenta a principios del siglo XXI muestran un autor original, prolífico en ideas, creativo en narraciones, sinuoso en la escritura y blanco de debates y polémicas intelectuales. Sin duda, abrió las fronteras de la antropología a otras disciplinas y nos regresó al debate sobre si la antropología es una ciencia o un humanismo. Creador de la antropología posmoderna por implicación y lector asiduo, deconstructor de la escritura antropológica, Geertz forma parte del panteón de la ciencia antropológica por méritos incuestionables.



El debate que he seguido en este texto, comenzó describiendo la trayectoria de vida de Geertz y la construcción del programa interpretativo en antropología; posteriormente indagué en las fuentes del pensamiento geertziano; luego en el programa de la descripción densa, es decir, en el programa interpretativo enarbolado por Geertz; después en la forma de escribir como acto peculiar del etnógrafo, como acto de interpretar interpretaciones, lo que hace de Geertz un expresionista etnográfico, por más que muchos reclamen “realismo etnográfico”; finalmente vemos las consecuencias de mantener acorazada a la antropología dentro de la etnografía que termina fusionando la experiencia del etnógrafo en su objeto, lo que genera un nuevo género de escritura. Por resultado, se tiene un Geertz anclado en el debate y la polémica donde su programa es declarado muerto (Reynoso 2008a; Shankman, 1984); positivamente suspendido (Anrubia, 2000a y 2000b) o guardando espacio con la esperanza que surge de su corrección y seguimiento (Alexander, 2011; Reed, 2011).

No incorporo en este epíteto a los críticos del Seminario de Santa Fe de 1984 porque de dicha crítica lo que hubo fue un nuevo aire para la antropología, lo que Reynoso llama la antropología posmoderna, ya sea que se fundó retomando la idea de convertir al texto antropológico en tema de la antropología, propia de Geertz, como afirma Anrubia, o ya sea que Geertz se subió a este nuevo de discusión posteriormente, como dice Reynoso.

Las críticas de Shankman lo dan por muerto en la medida que se trata de un programa cerrado en sí mismo, sin apertura a la crítica y al debate. Reynoso lo da por muerto desde el año 2000, aunque desde 1990 ya lo anunciaba, no sólo por sus sinuosas argumentaciones que terminan por decir cualquier cosa de cualquier fenómeno, sino fundamentalmente porque el aparato interpretativo termina siendo infiel a sí mismo, en correspondencia con el hecho de que en ningún momento describe la realidad dentro de su contexto, sino que requiere, para darle fuerza y credibilidad, de recursos retóricos propios del campo semántico de la sociedad occidental. Este ir y venir, o salir y entrar, no significa otra cosa que traicionar el programa de la antropología, que es calibrar y enunciar el objeto en sí mismo y no por su visualización a través de los objetos occidentales presentados en sospechosas metáforas.

En el año 2002 Anrubia responde con un tenue aliento. En los dos títulos, “¿De quién es quién?...” y “De tribunales e imputados...”, no hace sino llamar la atención y sugerir que hay tamaños de autores que deben respetarse. Una postura informada, si se quiere, pero con tendencias a dogmatizar a los individuos. Es obvio que Reynoso no necesita ayuda en este debate, la respuesta se encuentra en “El lado oscuro de la descripción densa. Doce años después”, donde le responde a Anrubia, cancelando el debate.



Pero más allá de este debate (importante para el crecimiento de la ciencia) hay que preguntar sobre la vigencia del programa de la descripción densa de Geertz. De esta manera, ante la emergencia de las ciencias de la complejidad, cuyo objeto es precisamente la definición y descubrimiento de regularidades y pautas que a su vez sean susceptibles de medición cibernética, el programa de la interpretación densa o de la antropología interpretativa puede ser declarado muerto.

No obstante, en la Universidad de Yale, ha surgido el programa de sociología cultural encabezado por Jeffrey Alexander. Este programa se ha nutrido de los teóricos de la antropología simbólica (Schneider, Turner, Douglas, Geertz) y de los interaccionistas simbólicos (Blummer, Goffman). Se encuentra en los primeros un acercamiento nostálgico de la cultura, en la que se define a los individuos subsumidos en la cultura en la medida que la han internalizado (la cultura como urdimbre que los grupos mismos han construido). Por el otro lado, la cultura como mecanismo movilizado para ganar posiciones se encuentra en el pragmatismo de los interaccionistas. A partir de ambos elementos se configura el posible programa de sociología cultural que busca en el *performance* (no en la conducta modelada culturalmente) las claves para acceder al universo de significaciones. El *performance* viene a ser una síntesis de la cultura nostálgica y la cultura pragmática (Alexander, 2006).

Otro componente clave de este programa fuerte de sociología cultural es trascender el aspecto interpretativo para lograr explicaciones y análisis. Este procedimiento es interesante en la medida que buena parte del planteamiento parte de la crítica de Geertz, es decir, corregir el objeto de esta ciencia para lograr encontrar regularidades y acceder al análisis y la explicación. Las claves de este programa no se quedan en la generación de discursos, sino en el análisis de la gramática, es decir, de las reglas y las regularidades. De esta manera, la estructura social no se reduce a lo cultural sino que se encamina con una independencia pero a la vez con complementariedad y articulación permanente con otras dimensiones de lo social. Es decir, analizar las significaciones delimitándolas y no confundiéndolas con otros aspectos de la vida social, es un punto importante para este programa; de esta manera, el sujeto social no sólo es reducido a mera cultura, sino que también tiene intereses, ética y estética.

Esta crítica de Alexander a Geertz se asienta sobre la que hizo en su libro de 1987 en el sentido del divorcio entre estructura y agencia (1997). El problema se encuentra entre el determinismo cultural y la contingencia, pues esta última queda atrapada en su mundo cultural, en los códigos socialmente construidos sin posibilidad de creación fuera de dichos límites. Otra crítica o corrección que pretende el programa es no reducir cualquier interpretación al mundo estético, pues la expre-



sividad estética puede correr en contra de la posible interpretación moral o de la dimensión cognitiva de la cultura.

Los planteamientos son interesantes. Desde una perspectiva de la emergencia de la ciencia compleja, la búsqueda de patrones es imprescindible, en este escenario, el programa interpretativo no tiene posibilidad fructífera alguna. Pero desde su corrección discreta, que están haciendo en el programa fuerte de sociología cultural de la Universidad de Yale, se alcanzan a ver esperanzas de un renovado proyecto interpretativo analítico.

Otra conclusión que se resalta, y cambiando abruptamente de tema, es el crítico momento en el que se encuentra la antropología. No quiero ser pesimista pero me parece que hay dos caminos: o construimos nuestro lugar en la corriente de la ciencia compleja y la interdisciplinariedad, mediante una etnografía capaz de establecer patrones de comportamiento colectivo explicables en articulaciones con otras disciplinas, o nos incorporamos y colocamos en algún lugar junto a la sociología cultural.

Referencias

- Abélès, Marc (2007). "Política, globalización, desplazamiento. Una perspectiva antropológica", en Ángela Giglia, Carlos Garma y Ana Paula de Teresa (comps.), *¿Adónde va la antropología?*, UAM-Iztapalapa, México.
- Alexander, Jeffrey (1997). *Las teorías sociológicas desde la Segunda Guerra Mundial. Análisis multidimensional*, Gedisa, Barcelona.
- Alexander, Jeffrey (2006). "Cultural Pragmatics; Social Performance between Ritual and Strategy", en Jeffrey Alexander, Bernhard Giesen y Jason L. Mast (eds.), *Social Performance, Symbolic Action, Cultural Pragmatics and Ritual*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Alexander, Jeffrey (2011). "Clifford Geertz and the Strong Program: The Human Sciences and Cultural Sociology", en Jeffrey Alexander, Philip Smith y Matethew Norton (eds.), *Interpreting Clifford Geertz. Cultural Investigation in the Social Sciences*, Palgrave, Macmillan, Nueva York.
- Anrubia, Enrique (2002a). "Clifford Geertz: De ¿Quién es quién? O ¿Quién sabe dónde?", *Nómadas*, vol. 5, Universidad Complutense de Madrid, España.
- Anrubia, Enrique (2002b). "De tribunales e imputados. Clifford Geertz ante la crítica de Carlos Reynoso, y vuelta", *Gazeta de Antropología*, núm. 18, Universidad de Granada.
- Bartolomé, Miguel (2006). *Procesos interculturales. Antropología política del pluralismo cultural en América Latina*, Siglo XXI Editores, México.



- Cardoso de Oliveira, Roberto (1988). *Sobre o pensamento antropológico*, Tempo Brasileiro, Río de Janeiro.
- Clifford, James (1995). *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*, Gedisa, Barcelona.
- Clifford, James y George Marcus (1986). *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press.
- Geertz, Clifford (1983). *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*, Paidós, Barcelona.
- Geertz, Clifford (1989). *El antropólogo como autor*, Paidós, Barcelona.
- Geertz, Clifford (1997). "Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura", en *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona.
- Handler, Richard (2008). "Entrevista con Clifford Geertz. In Memoriam", *Revista de Antropología Iberoamericana*, vol. 3, núm. 1, enero-abril.
- Kroeber, Alfred y Clyde Kluckhohn (1952). "Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions", en *Papers of the Peabody Museum of American Archeology and Ethnology*, vol. 47, Harvard.
- Kuhn, Thomas (2006). *Las estructuras de las revoluciones científicas*, FCE, México.
- Nash, Manning (1958). "Political Relation in Guatemala", en *Social and Economic Studies*, vol. VII, Kingston.
- Nivón, Eduardo y María Ana Portal (1991). "Para interpretar a Clifford Geertz. Símbolos y metáforas en el análisis de la cultura", en *Alteridades*, UAM, México.
- Ortner, Shelley (1984). "Theory in Anthropology Since the Sixties", en *Comparative Studies in Society and History*.
- Reed, Isaac (2011). "Maximal Interpretation in Clifford Geertz and the Strong Program in Cultural Sociology: Toward a New Epistemology", en Jeffrey Alexander, Philip Smith y Matthew Norton (eds.), *Interpreting Clifford Geertz. Cultural Investigation in the Social Sciences*, Palgrave, Macmillan, Nueva York.
- Reynoso, Carlos (1998). "Presentación", *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Carlos Reynoso (comp.), Gedisa, Barcelona.
- Reynoso, Carlos (2000). "El lado oscuro de la descripción densa", *Acheronta. Revista de psicoanálisis y cultura*, núm. 12, Universidad de Buenos Aires.
- Reynoso, Carlos (2008a). *Corrientes teóricas en antropología. Perspectivas desde el siglo XXI*, SB editorial, Buenos Aires.
- Reynoso, Carlos (2008b). "El lado oscuro de la descripción densa. Doce años después", en Carlos Reynoso, *Corrientes teóricas en antropología. Perspectivas desde el siglo XXI*, SB Editorial, Buenos Aires.
- Rosaldo, Renato (2000). "Una nota sobre Geertz como ensayista cultural", en *Alteridades*, año/vol. 10, núm. 19, UAM-Iztapalapa, México.
- Rutsch, Mechthild (1984). *El relativismo cultural*, Editorial Línea, México.



- Shankman, Paul (1984). "The Thick and the Thin; On the Interpretative Theoretical Program of Clifford Geertz", *Current Anthropology*, núm. 25.
- Shweder, Richard A. (2010). *Clifford James Geertz 1926-2006. A Biographical Memoir*, National Academy of Sciences, Washington, D. C.
- Tax, Sol (1937). "The Municipios of the Widwestern Highlands of Guatemala", en *American Anthropologist*, vol. 19.
- Vogt, Evon (1969). *Zinacantan: A Maya Community in the Highlands of Chiapas*, The Belknap Press, Harvard University Press, Cambridge.
- Vogt, Evon (1976). *Tortillas for the Gods: A Symbolic Analysis of Zinacanteco Rituals*, Harvard University Press, Cambridge.
- Vogt, Evon y Clyde Kluckhohn (1951). "Navaho Veterans. A Study of Changing Values", *Peabody Museum Papers*, vol. 41, Cambridge.
- Zoppi, Ana María (2000). "Acerca de Clifford Geertz o la interpretación: realidad y ficción en la ciencia antropológica y en el wajang", en *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales*, Universidad Nacional de Jujuy, núm. 13.

