

Publicado: 2002-03



## De tribunales e imputados. Clifford Geertz ante la crítica de Carlos Reynoso, y vuelta

On courts and the accused: Carlos Reynoso criticizes Clifford Geertz, and Clifford Geertz responds

Enrique Anrubia

Universidad Católica de San Antonio, Murcia.

[enriqueanrubia@terra.es](mailto:enriqueanrubia@terra.es)

---

### RESUMEN

Este artículo es una pequeña aproximación a alguna de las críticas que Carlos Reynoso ha hecho a Geertz. En ésta intenta desequilibrar los juegos teóricos sobre el que se fundamenta la aparato conceptual de la hermenéutica geertziana. A raíz de esto la relación de respeto e ironía que Geertz mantiene con Lévi-Strauss cobra nuevas tonalidades.

### ABSTRACT

This article presents some of the critiques that Carlos Reynoso offers regarding Geertz. He dismantles the theoretical games on which the conceptual apparatus of Geertzian Hermeneutics is based. In these arguments, one sees the irony and respect with which Geertz treats the ideas of Lévi-Strauss under a new light.

### PALABRAS CLAVE | KEYWORDS

antropología hermenéutica | crítica antropológica | Geertz | Lévi-Strauss | hermeneutic anthropology | anthropological criticism

---

En una entrevista que ya se ha hecho famosa para los estudiosos de Geertz (Handler, 1991), el antropólogo norteamericano relata cómo fue su primer encuentro con el también aclamado antropólogo Lévi-Strauss. Hacía poco tiempo que Geertz acababa de publicar "El salvaje cerebral: sobre la obra de Lévi-Strauss" (Geertz 1967), en la que poco más o menos dejaba las tesis del francés en una situación teórica --poco menos, esta vez-- algo comprometida y, digámoslo así, con un toque de despecho. Desde principios de los años sesenta el programa estructural-antropológico de Lévi-Strauss causaba furor entre los académicos de la Universidad de Chicago, y hasta tal punto era así que no pudieron resistir la tentación de concederle un premio honorífico al susodicho. Por aquel entonces Geertz estaba a punto de irse al Instituto de Estudios Avanzados de Princetown (1), y reconoce en dicha entrevista que su "pasión" por Claude Lévi-Strauss era más bien si no escasa, sí algo atrofiada. Las circunstancias del destino, por lo visto, no estaban muy del lado de Geertz, porque tuvo la mala suerte de encontrárselo en el aeropuerto acompañado por Fred Eggan el día que llegaba a recoger su distinción a Chicago. Los tres se sentaron --posiblemente acompañados por un café-- y estuvieron hablando cerca de tres horas. Geertz cuenta que estaba bastante intranquilo. Lévi-Strauss, en cambio, se interesaba por la dirección de un ciclón que giraba entorno a la zona de la tribu *Ojibwa*, la cual quería visitar. Al final de la conversación el francés dejó caer como quien no quiere un: 'He leído su artículo en *Encounter*'. Y yo dije algo así como: '¿Sí?'. Y siguió: 'Muy interesante --un poco repugnante-- pero muy interesante' y dejó el tema. Así que fue muy amable" (Handler 1991: 609) (2).

En dicha entrevista Geertz no niega las aportaciones que Lévi-Strauss infundió a la antropología cultural, entre ellas, la de convertirla en un verdadera disciplina teórica que provenía de la mera recolección de datos (Handler 1991: 609) como basamento doctrinario. La reflexión teórica con la que Geertz está de acuerdo no es una reflexión *ad intra*, sino la apertura de miras gnoseológicas que pueden aportar otras ramas académicas como la historia, la filosofía, la lingüística o, por qué no decirlo, las ciencias (3) naturales. De hecho, en el mismo artículo que Geertz escribió sobre *La pensée sauvage* de Lévi-Strauss y que tan "finamente" discutió con él, dejó en papel una de las más lapidarias frases sobre, por un lado, la apertura de la antropología a la filosofía, y por otro, sobre la naturaleza de la misma antropología cultural; reza así: "Para el antropólogo, cuya profesión es estudiar otras culturas, el enigma está siempre

presente. Su relación personal con su objeto de estudio es, quizás más que para cualquier otro científico, inevitablemente problemática. Si uno sabe lo que el antropólogo piensa acerca de qué es un salvaje, entonces ya tiene la clave de su obra. Si uno sabe lo que el antropólogo piensa acerca de sí mismo, entonces uno conoce de forma general el tipo de cosas que dirá sobre la tribu que está estudiando. Toda etnografía es en parte filosofía, y una buena dosis del resto es confesión"(Geertz 1967: 345-346).

Uno de los mejores antropólogos españoles actuales, Lluís Duch, recoge esta misma idea de Geertz para incorporarle un añadido. Para Duch la "confesión" de la que Geertz habla no es sino la manifestación teórica de la tesis que muestra la necesidad de autointerpretación del ser humano a través de la exégesis del mundo, ya que "en toda definición de un objeto, de un acontecimiento o de una acción que hasta ahora nos había sido ajena, de hecho y primordialmente, *nos definimos*" (Duch 1998: 26), es decir, la construcción y fusión hermenéutica de la autobiografía y del objeto de estudio. Esto implica una suerte de reconstrucción --con la autocensura incluida-- de aquello que nos contamos que somos, de tal forma que la necesidad de representar simbólicamente la realidad implica que "no es suficiente que un individuo o una sociedad entera, desde el exterior, retóricamente, argumentativamente, rechacen una determinada forma expresiva (por ejemplo, mítica)" (Duch 1998: 26). La imperiosa contingencia de la necesidad hermenéutica del ser humano --por raro que suene hermanar la necesidad y la contingencia en esta frase-- implica que las afirmaciones sobre algo o sobre alguien no se resuelven nunca en base a conjeturas del estilo "desde fuera se ve", "la mayoría piensa", etc., o, por los menos, no parece que esa sea la mejor forma de comprensión posible de, como dice Geertz o Duch, otra cultura u otro antropólogo.

Todas estas anotaciones traídas aquí --la importancia de la filosofía en la antropología cultural; los tonos y el carácter de una discusión teórica, de una reseña o de un encuentro aeroportuario; la importancia de la hermenéutica; el conocimiento de lo extraño-- son de suyo relevantes para explicar la relación crítica que existe entre Clifford James Geertz y Carlos Reynoso.

Si de algo no se le puede acusar a Reynoso es de no conocer la obra de Geertz, y de no conocerla, además, muy a fondo. Como casi todo pensador que ha roto las fronteras entre su propia disciplina para influir en las de otras, Geertz ha sido usado de las más variopintas formas. Es, por ejemplo, algo notable la denuncia que hace Reynoso del uso de las afirmaciones de Geertz por parte García Canglini obviando libros claves en errores cronológicos fuertes (Reynoso 2000: 232-238). O, en la misma línea podemos encontrar el ligero e infundado uso teórico que hoy en día hacen los promotores de los estudios culturales sobre la noción de cultura de Geertz (Reynoso 2000: 84-85, 112, 205-210), o la falta de mención de las fuentes claves de Geertz en la última monografía de Inglis (Inglis 2000).

Sin embargo, y pese a que Reynoso ha sido uno de los introductores de Geertz en lengua española, no parece desde luego adscribirse al programa metodológico del norteamericano. En 1998 escribió Reynoso: "me arriesgo a afirmar que el liderazgo de Clifford Geertz fue fruto más de su carisma literario, de su estrategia de relaciones públicas y de su influjo en otras disciplinas, como la historia, que de la verdadera innovación de las ideas que presenta o de su valor intrínseco" (Reynoso 1998a: 224). En la "Introducción" de su famosa compilación *El surgimiento de la antropología posmoderna*, no sólo calificaba a Geertz de posmoderno sino que le hacía deudor de los problemas epistemológicos que acarrea hoy por hoy la antropología sociocultural: "se han llevado, dice Reynoso, hasta las últimas consecuencias las insinuaciones de Geertz respecto de que la antropología es un género de ficción, y se ha hecho a la ciencia, que se manifiesta por escrito, partícipe de los límites que esa ficcionalización presupone" (Reynoso 1998b: 57). Pero el afloramiento de su dictamen riguroso ya venía de 1990 donde en el III Congreso Argentino de Antropología social decía: "la perspectiva de que nuestros antropólogos se dejen convencer por un programa tan vacío sinceramente nos alarma. Que el modelo de Geertz atestado de silencios, errores y disimulos metodológicos, se imparta como recurso instrumental no problemático en cátedras de metodología que presuponen de finura epistemológica nos parece patético" (Reynoso 1995: 24). A este respecto el artículo de Reynoso roza lo que Sánchez dura dijo de las críticas de Gellner a Geertz: "rayando el mal tono" (Sánchez 1999, 16).

Son varias las críticas que Reynoso le hace a Geertz, pero aquí sólo nos vamos a ocupar de una de ellas escrita en el artículo de 1995 que se inserta en el centro del programa interpretativo de Geertz, a saber, el paradigma hermenéutico de interpretación cultural a través de la "descripción densa" (*thick description*) y el "decir algo de algo", a saber, "la Inferencia Clínica" (*clinical inference*).

En la *Interpretación* Geertz dice que la antropología lo que debe hacer es "generalizar dentro de casos

particulares (...). En lugar de comenzar con una serie de observaciones e intentar incluirlas bajo el dominio de una ley, esa inferencia comienza con una serie de significantes (presuntivos) e intenta situarlos dentro de un marco inteligible. En el estudio de la cultura los significados (...) son símbolos o haces de actos simbólicos, y aquí la meta es (...) sino el análisis del discurso social" (Geertz 1973: 26). De este tipo de sentencias Reynoso arguye que el "el pensamiento abductivo de Peirce y Seabok y la inferencia clínica de Geertz son la misma cosa" (Reynoso 1995: 16), y sentencia que lo que Geertz está diciendo es que este tipo de inferencia "no responde a la estructura lógica de la deducción, se ejemplifica idealmente en la medicina, no puede enseñarse bajo las formas de un conjunto de reglas y está más o menos ligada al libre vuelo de la imaginación" (Reynoso 1995: 16). A partir de ahí Reynoso afirma que es falso, puesto que si de suyo algo ha sido estructuralmente formalizado ha sido el pensamiento abductivo, gracias a los *sistemas expertos*, esto es, sistemas computacionales que ejecutan inferencias a partir de indicios "tan heterogéneos como las prácticas culturales a las que Geertz se refiere" (Reynoso 1995: 16). Realmente lo que está en juego es la posibilidad, desde el programa geertziano, de poder hacer afirmaciones generales sobre hechos particulares y al revés, poder hacer afirmaciones particulares sobre hechos generales, o con otras palabras: qué papel juega el todo en la parte y la parte en el todo. La cuestión no es pues preguntarse sobre "las prácticas culturales a las que Geertz se refiere" sino a qué se refiere Geertz cuando habla de inferencia clínica.

Por un lado, hay que decir que Reynoso está interpretando que lo que Geertz intenta afirmar es que la descripción cultural sólo cobra vigencia de validez en el momento en que dicha descripción --los balineses son teatrales, los españoles son carnalescos-- es capaz de unir variables tan heterogéneas como crisantemos y espadas, antes que la deducción más directa que puede haber entre, por ejemplo, parentesco y poder político. Sin embargo, no es eso lo que está afirmando Geertz. Para éste la capacidad de las afirmaciones generales, la posibilidad de hacer *Teoría*, no puede basarse bajo ningún concepto en programas previos a la concreción de la cultura que se va a estudiar. Describir una cultura en términos interpretativos significa acercarse a ella de tal forma que sea ella misma la que posibilite su misma explicación. Esto implica que la misma cultura desprende al antropólogo cultural elementos extraños que él mismo, bajo paradigmas previos teóricos, no puede desentrañar sino es bajo un ejercicio de ficcionalización. Pero ¿qué quiere decir ficcionalización? Como dice Geertz: formar, modelar (Geertz 1973: 15); verbos que no conllevan para nada la falsedad de dicha ficcionalización. Ese elemento imaginativo de la descripción antropológica no es una parcela de libertad intelectual (o literaria), como tampoco es un elemento de creación compositiva para explicar dicha cultura ajena --algo así como el pegamento entre dos piezas--. La *fictio* geertziana es la manera en que el antropólogo ilumina lo que le es ajeno a través de lo que le es ajeno. El elemento comparativo es de suyo necesario. Pero no bajo la idea de que a partir una "Teoría General de la Interpretación" podemos unir crisantemos y espadas, sino más bien bajo la idea de que las interpretaciones de los crisantemos iluminan interpretaciones de espadas. O dicho, con otras palabras, de lo que se trata no es de saber si la interpretación que se hace sobre los crisantemos es universal, o de si ocurre lo mismo con la de las espadas, de tal manera que estos dos objetos pueden ser asumidos por una Teoría Universal de los Símbolos, sino más bien, de interpretar dichos fenómenos culturales de tal manera que unos arrojen luz sobre otros. Por necesidad esto conlleva un ejercicio de ficción, pero no de falsedad, porque el criterio gnoseológico de dicha interpretación está inserto dentro de esa cultura, que para nada equivale a decir que es el nativo de esa cultura (lo que piensa acerca de lo que es su propia cultura) el único criterio de validez de verdad de la misma. De serlo así, aquello sería como dice Geertz en *From native's point of view*: un etnografía de la magia hecha por una bruja (Geertz 1983: 57) --frase la cual Reynoso tampoco acierta a entender--.

Cuando Geertz afirma que escribir lo que es una cultura --la ajena o la nuestra propia-- es estudiar dentro de los casos mismos no está sino explicando con otras palabras lo que en el artículo antes citado explica sobre los conceptos de *experience-near* y *experience-distant* (Geertz 1983: 57). Los primeros serían, dicho rápidamente, las palabras con las que los nativos hablan de hechos de su propia cultura en términos cotidianos (por ejemplo "miedo"), mientras que los segundos son los términos en los que un especialista --incluso un especialista "oriundo"-- habla de los mismos (por ejemplo "fobia"). La cuestión estriba en entender que entre las afirmaciones generales de un orden y las afirmaciones más particulares del otro orden hay un juego interpretacionista histórico. Hablar de la "estructura social" española es un juego sólo posible en la medida en que se puede hablar del alcalde un pueblo, de qué es un alcalde y de qué es un pueblo, o como dice Geertz, no se puede entender lo que es el béisbol sino se sabe lo que un *inning*, un *jit*, un defensor izquierda o una curva pendiente. El juego, hasta cierto punto dialéctico pero sin esa "*Aufhebung*", se basa en la posibilidad de "un equilibrio entre los más local del detalle local y lo más

global de la estructura global de un modo tal que podamos formularlos en una concepción simultánea" (Geertz 1983: 69).

La inferencia de Geertz no es una aleatoriedad en la interpretación sino la mutua referencia que existe entre la parte y el todo, pero de tal manera que el todo no es nunca un todo clausurado, cerrado y abarcativo por la tan famosa "mirada antropológica": el todo no es un más allá de nada, de la misma forma que tampoco lo puede ser la interpretación antropológica. Es en este sentido donde se niega la idea de que la réplica a la interpretación cultural pueda ser solamente a través de un método deductivo o de la simple estadística, pues retomando lo que dice Duch "no es suficiente que un individuo o una sociedad entera, desde el exterior, retóricamente, argumentativamente, rechacen una determinada forma expresiva" (Duch 1998: 26). Esto no significa que no se puedan hacer generalizaciones sobre la cultura --hablar en términos de experiencia distante, o hablar de la "cultura balinesa"--, sino que la afirmaciones de ese estilo siempre son abiertas, y digámoslo así, vulnerables a otras interpretaciones, a la temporalidad misma del hecho cultural y al continúa reciprocidad del todo y las partes.

Geertz no está hablando de sistemas computacionales con variables aleatorias, como dice Reynoso, sino de la posibilidad de comprensión de lo general. Y es ahí donde entra el bagaje filosófico de Geertz: "todo esto no es sino la trayectoria ahora familiar de lo que Dilthey llamó en su día círculo hermenéutico, y mi tesis es simplemente que esta estrategia es fundamental para la interpretación etnográfica, y por consiguiente para la penetración en los modos de pensamiento de otros pueblos" (Geertz 1983: 69). Esto implica un acto autorial por parte del antropólogo; importa pues la finura y la habilidad de su interpretación, pero no meramente como interpretación contrastable empíricamente, ni como puro ejercicio literario, sino como interpretación que es capaz de hacer lo que decía Aristóteles sobre la inteligencia: dar orden a lo disperso. Es en ese sentido donde, efectivamente, "toda etnografía es en parte filosofía, y una buena dosis del resto es confesión", mostrándose el juego creativo e intersubjetivo, que no velador o falso, no de la antropología, sino *de la misma realidad*.

Así, después de esto a Reynoso y a Geertz sólo les falta encontrarse en un aeropuerto. Geertz diría algo así como: "¿he leído su artículo sobre mí? Y Reynoso contestaría: "¿no hay ciclón por aquí cerca?".

---

## Notas

1. Geertz estuvo en la Universidad de Chicago desde 1963 hasta 1970, adquiriendo la categoría de *chairman* en 1968 en el departamento de *Social Sciences*.
2. Leyendo la entrevista a Geertz no se alcanza a saber con certeza si se refería a que Lévi-Strauss le causó una impresión de persona afable, o bien que el motivo de amabilidad que Geertz le atribuyó era por "haber dejado el tema" de la conversación. Posiblemente son las dos versiones juntas.
3. El mismo Geertz admite que la antropología social y cultural se encontraba en esos momentos en un círculo vicioso de lecturas: los antropólogos sólo leían antropología sociocultural. (Cfr. R. Handler 1991: 611).

---

## Bibliografía

Geertz, C.

1967 "The Cerebral Savage: on the work of Claude Lévi-Strauss", originalmente publicado en *Encounter*, vol. 28, nº 4, Abril: 25-32. Recopilado posteriormente en *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York, 1973: 346-59. (La edición utilizada no es la original de Basic Books sino una posterior de Fontanna Press, London, 1993 --hay que decir que Geertz no ha realizado ningún cambio en *The Interpretation of Cultures* excepto en la nueva edición de 2000 con un pequeño prólogo nuevo--).

1973 *The Interpretation of Cultures*. New York, Basic Books.

1983 *Local Knowledge. Further Essays in Interpretative Anthropology*. New York, Basic Books.

1999 *Los usos de la diversidad*. Barcelona, Paidós.

Duch, Ll.

1998 *Mito, interpretación y cultura*. Barcelona, Herder.

Handler, R.

1991 "An interview with Clifford Geertz", *Current Anthropology*, vol. 32, nº 5, diciembre: 603-613.

Inglis, F.

2000 *Clifford Geertz : culture, custom, and ethics*. Cambridge, Polity Press.

Reynoso, C.

1995 "El lado oscuro de la descripción densa", *Revista de Antropología*, Buenos Aires.

1998a *Corrientes en antropología contemporánea*. Buenos Aires, Biblos.

1998b "Introducción", en C. Geertz *et al.* (C. Reynoso comp.), *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Barcelona, Gedisa.

2000 *Apogeo y decadencia de los estudios culturales. Una visión antropológica*. Barcelona, Gedisa: 232-238.

Sánchez Durá, N.,

1999 "Introducción", en C. Geertz, *Los usos de la diversidad*. Barcelona, Paidós.