

Análisis de la Filosofía y la Antropología de Clifford Geertz

Enrique Anrubia, Universidad CEU Cardenal Herrera, Valencia, España

Resumen: Uno de los antropólogos más importantes del siglo XX es Clifford Geertz. Aunque muchos académicos han dicho que su obra se ha quedado anticuada, la verdad es que sus afirmaciones no se han estudiado aún en profundidad. Las propuestas antropológicas de Geertz no se pueden entender sin sus presupuestos filosóficos, especialmente los de Wittgenstein y Ricoeur. En ese caso, la explicación de su relación podría ofrecer nuevos caminos para las humanidades y la mutua comprensión entre filosofía y antropología. "Descripción gruesa" y "cultura como texto" son conceptos en los que estas relaciones resultan claras y aprovechables. Este artículo tratará de mostrar los fundamentos de estos conceptos de una nueva manera. La hermenéutica implica un punto de vista metafísico específico y resulta imposible que la antropología cultural opere sin hipótesis filosóficas. La religión es el principal concepto que se necesita para clarificar esto. El dolor y el sufrimiento son, a causa de esto, dos ideas sin sentido que aparecen en la vida humana, y los estudios antropológicos de Geertz resuelven esta relación.

Palabras Clave: Geertz, Hermenéutica, Metafísica, Religión, Dolor, Sufrimiento

Abstract: One of the most important anthropologists of the XX century is Clifford Geertz. Although many academics have said his work is nowadays unfashionable, the truth is his assertions are not deeply explored yet. Geertz's anthropological proposals cannot be understood without his philosophical assumptions, especially Wittgenstein and Ricoeur's assertions. In that case, the explanation of this relationship should be able to clarify new paths for the humanities and the mutual comprehension between philosophy and anthropology. "Thick description" and "culture as a text" are concepts where this relationship is clear and profitable. This paper will try to show the background of these concepts in a new way. Hermeneutics implies a specific metaphysical point of view and cultural anthropology is impossible to work without philosophical hypothesis. Religion is the main concept needed in order to make this clear. Pain and suffering are, because of this, two nonsense ideas which appear in the human life, and the anthropological studies of Geertz to solve that relationship.

Keywords: Geertz, Hermeneutics, Metaphysics, Religion, Pain, Suffering

1.- La muerte de Geertz en los periódicos.

INMEDIATAMENTE DESPUÉS DE la muerte de Geertz, toda la prensa norteamericana empezó a hacerse eco. El *Chronicle* de Chicago —ciudad donde Geertz vivió cerca de 10 años— comentaba que “el trabajo del señor Geertz tuvo una enorme influencia en antropología y en otras ciencias sociales durante la década de los setenta, pero más recientemente comenzaba a tener ataques de sus críticos, que afirmaban que su método fallaba a la hora de sacar una versión convincente de las estructuras de poder y dominación social”¹.

¹ *The Chronicle* (digital edition), <http://chronicle.com/news/article/1221/clifford-geertz-1926-2006> . 20-06-2008



En esa década de los 70 a la que se refiere el *Chronicle*, Geertz fue uno de los fundadores del *Institute for Advanced Studies in Social Sciences* en Princeton, donde fue profesor hasta su jubilación en el año 2000. La profesora Joan Wallach Scout, actualmente profesora en dicho Instituto y persona que le sustituyó en la cátedra Harold F. Linder, afirmaba tras la muerte de Geertz que “su influencia sobre generaciones de académicos fue intensa y duradera. Cambió la dirección del pensamiento en muchos campos al unir a la importancia y complejidad de la cultura, la necesidad de su interpretación. Echaremos de menos su inteligencia crítica, su gran sentido de la ironía y su amistad”².

Así, tras una infatigable vida académica, parecería como si no fueran únicamente los libros que uno ha escrito lo que queda como el verdadero registro de una vida fructífera (aunque también), ni la cantidad de artículos y traducciones que a uno le han hecho (aunque esto se da por supuesto), sino la “influencia” que ha dejado tras su muerte. Es más, así titulaba el *Chronicle* la entrevista que realizó a Geertz en 1995: “Un antropólogo de influencia”³. Muchos premios certificaron la “influencia” de Geertz durante las décadas de los 80 y 90: la medalla al mérito de la República de Indonesia (donde hizo trabajo de campo), el premio *Fukuoka Asian Cultural*, el *National Books Critics Circle Prize in Criticism*, doctorado *honoris causa* por Yale, Harvard, Princeton o Cambridge, por mencionar solo algunos entre la docena de *honoris causa* que poseía, y muchas otras distinciones que hacían gala de lo que casi todos los obituarios tildaban de “influencia”.

Pero ser famoso y tener influencia no es lo mismo. Del mismo modo que haber sido influyente y dejar influencia tampoco lo es.

El *New York Times* fue el periódico que más atención le prestó en su obituario al profesor Geertz. La influencia de Geertz, escribía Andrew L. Yarrow, “se extendió más allá de la antropología a muchas ciencias sociales, y sus escritos tenían un estilo literario que le distinguían de la mayoría de los teóricos y los etnógrafos”⁴.

Algo más tarde, el 15 de noviembre, la prensa internacional empezó a publicar la noticia de su fallecimiento y numerosos obituarios. En España, *El mundo* se hacía eco de la muerte de Geertz, ofreciendo un resumen de la noticia del *New York Times*: Y en *El País*, salieron más tarde algunos artículos que lo recordaron.

En el Reino Unido, el también aclamado antropólogo Adam Kuper, fue el encargado de escribir en *The Guardian* sobre Geertz. Lo cierto es que el antropólogo británico no hizo una loa y alabanza —tal y como se esperaba— al padre de la hermenéutica en la antropología cultural. Geertz, escribía Kuper, había extendido su influencia del “giro interpretativo” gracias al uso de sus “crecientes poderes de patrocinio para promocionar las carreras de profesores titulares (*associates*). Como [los modelos de Geertz] estaban cada vez más extraídos de la teoría literaria y la filosofía, llegó a ser el favorito de los académicos en las Humanidades. Su sofisticada, pícaro, y a veces bastante ornamentada prosa, le hizo la voz de la antropología en el *New York Review of Books*”⁵.

² *Institute for Advanced Study: Press Release: CLIFFORD GEERTZ*, en <http://www.ias.edu/newsroom/announcements/view/geertz-1926-2006>, 20-06-2008.

³ *The Chronicle* (digital edition), “An Anthropologist of Influence”, <http://chronicle.com/che-data/articles.dir/articles-41.dir/issue-34.dir/34a01601.htm>, 20-06-2008.

⁴ Yarrow, A. L., “Clifford Geertz, Cultural Anthropologist, is dead at 80”, en *New York Times*, 1 de noviembre de 2006, obituarios. El resumen que hace Yarrow del pensamiento de Geertz es, respecto de los demás obituarios, realmente certero y preciso.

⁵ Kuper, A., “Clifford Geertz”, en *The Guardian*, 15 de noviembre de 2006.

Pero Kuper no se quedaba ahí, pues en el último párrafo del artículo remataba —nunca mejor dicho— a Geertz: “Era susceptible, tímido y un poco un dandy literario”, y aunque escribió “algunas de las más interesantes etnografías de la segunda mitad del siglo XX”, era un “teórico inconsistente”.

Pero Kuper, tenía razón en una cosa: Geertz tuvo, en vida, dos focos de resistencia contra su postura interpretativa. Por un lado, la escuela europea, neomarxista o similar, que “se apenaba, escribe Kuper, de que Geertz hubiese abandonado su interés por la historia social, el cambio económico y la revolución política. La otra reacción, que le preocupaba más, era la de la joven, y más radical, generación de antropólogos norteamericanos, que creyeron que su proyecto era mortalmente imperfecto, porque no permitía una traducción fidedigna de significados entre dos culturas”.

Realmente, no es mi idea aquí discutir si las tesis de Kuper son ciertas o no —si a Geertz no le interesaba el cambio político, o si su posición antropológica no permite traducir bien los términos entre dos culturas, o, si se me apura, si la cuestión bascula sobre el concepto de “traducción fidedigna”—, pues todo ello se puede ver en otros escritos⁶, y, además, un obituario no es el sitio académico desde el que evaluar la postura que Kuper tiene sobre Geertz.

Sin embargo, Kuper manifestaba parte del clamor internacional de una parte de los antropólogos sobre Geertz. La cuestión es: ¿es esa la influencia que dejó Geertz tras su muerte?, ¿son esos los hitos que la Antropología (en sentido amplio) asumió de Geertz como parte del camino a recorrer: “escribía bien, pero se equivocaba”?

Para sus defensores, dicho estilo literario —aquello que en sus críticos significaba algo así como “tan bonito que no dice nada”— era una huella indeleble de su magnífica contribución a la antropología. “Geertz acaba de morir —escribía Justo Serna en el diario valenciano *El Levante*— para gran consternación de sus múltiples lectores, alguien que escribía como los grandes autores y narradores, con sabiduría retórica y sentido dramático, pero sobre todo alguien que sabía darle a sus textos el punto exacto de ironía, de compromiso y distanciamiento, un punto que lo hizo ser predecesor de los posmodernos. Él se conformó con ser un observador que describía densamente la vida local, es decir, universal”⁷.

Pareciera que no hubiera término medio en cómo relatar la muerte de Geertz y su legado. No era esto nada nuevo para Geertz. Su vida se forjó entre disputas, calumnias y odios por un lado, y, por otro, adscripciones, veneraciones e idolatrías a su trabajo. De ello dan fe las declaraciones de Richard Shweder en la última parte del obituario del *Chronicle*:

“Geertz era como alguien —dice Shweder— que siempre está cintando, como un boxeador. Tenía un estilo como el de quien no para esconderse y sorprender. Odiaba la idea de estar definido o encasillado. Era reacio a intentar sistematizar o teorizar su propia aproximación a la ciencia social’

A pesar de lo esquivo, Mr. Geertz fue casi siempre gracioso con sus críticos, Shweder continuó. En el congreso en San Diego en los años ochenta, casi en la cúspide de su influencia, Geertz se enfrentó a un aluvión de críticas durante todo un fin de semana, recordó Shweder. ‘Escucharía, y luego daría largas réplicas’, dijo Shweder, ‘hablaba del mismo modo que es-

⁶ Anrubia, E., *La versión de nosotros mismos. Naturaleza, símbolo y cultura en Clifford Geertz*, Comares, Granada, 2008, 465 pp. Para la postura de Kuper sobre Geertz, el mejor libro es Kuper, A., *Cultura. La versión de los antropólogos*, Paidós, Barcelona, 2001.

⁷ Serna, J., “Fallece el autor de *La interpretación de las culturas*: Clifford Geertz, el escritor como antropólogo”, en *Levante. El mercantil valenciano*. 24 de noviembre de 2006.

cribía, con lúcidos, largos y expresivos párrafos. Geertz tenía muy buenas intenciones en todas las cosas”⁸.

Pero tras su muerte, por su muerte y casi en su muerte, Geertz siguió teniendo intensos debates, feroces críticas, y abigarrados defensores. Posiblemente, la más conocida fue la que enfrentó al mismo Shweder y a Lionel Tiger.

2.- Geertz recubierto de pelusas, y una contestación académica.

El 7 de noviembre de 2006, el profesor de la *Rutgers University* Lionel Tiger, publicó un artículo en el *Wall Street Journal* titulado: “Pelusas, pelusas... está cubierto de pelusas”⁹. A pesar de lo extraño del título (y de lo indicativo que iba a ser su contenido) se trataba de una necrológica de Geertz. Ya desde la cuarta línea, Tiger explicaba su posición sobre Geertz: “Desgraciadamente, en mi opinión (y no sólo mía) la influencia de Geertz y su impacto fueron reales, pero fundamentalmente desafortunados para las ciencias sociales. Fue un gran contribuidor de la confusa ilógica que continúa infestando deliberadamente a las ciencias sociales”. Geertz, según Tiger, tuvo un buen comienzo en la antropología académica. Pero ese comienzo se truncó en los años 70, es decir, cuando publicó *La interpretación de las culturas*¹⁰ y cuando fue nombrado para fundar el *Instituto de Ciencias Sociales* en Princeton.

El ataque de Tiger comienza y acaba en el fallido y penoso estilo literario de Geertz. Lleno de ironía, Tiger explica que el término “descripción densa” fue un “término acertado desafortunadamente”. De cara al trabajo de campo y a la tarea antropológica, Geertz puso más énfasis en “las palabras sobre las acciones” que en las “acciones mismas”, e hizo que todos los etnógrafos empezaran a virar en su metodología hacia un giro interpretativo que significaba una “elegante rendición” de intentar explicar “los hechos”. “Sus complejos y asertivos libros y ensayos, escribía Tiger, le aseguran una extensa reputación y quizás el liderazgo de antropólogo de la segunda mitad del siglo XX, incluso aunque nadie supiera exactamente por qué”. Sus ensayos sobre las relaciones entre ciencias sociales y ciencias naturales fueron realmente lastimosos, “y peor [aún], intentó integrar la antropología con las humanidades”.

Además, lo que para Kuper era el patronazgo académico de Geertz, Tiger lo describe como si aquel dirigiera y manipulara las reuniones anuales de la Fundación MacArthur “cada año, [como un] capo académico inteligente recompensado por sus seguidores intelectuales”. De hecho, Geertz era uno de los pocos investigadores conocidos que asesoraban de dicha fundación. La crítica no es poca, porque, para que uno se haga una idea, la *John D. y Catherine T. MacArthur Foundation* (los MacArthur eran un matrimonio de banqueros), es la mayor fundación privada de Chicago y concede anualmente 260 millones de dólares en becas y proyectos. A todo ello, había que añadir que la influencia de Geertz también paralizó teóricamente la Asociación Americana de Antropología (AAA).

Tiger resume la propuesta de Geertz diciendo que éste llegó a la fama al argumentar “con una placentera y evasiva simplificación en la que podría no haber hechos sobre la vida social, sólo representaciones de experiencias singulares privadas y posiciones sociales. Pelusa, pelusa. Todo era impreciso, discutible. No había brillo en la realidad; todo estaba cubierto de pelusas”.

⁸ *The Chronicle* (digital edition), <http://chronicle.com/news/article/1221/clifford-geertz-1926-2006> . 20-06-2008

⁹ Tiger, Lionel “Fuzz, Fuzz... It Was Covered in Fuzz”, *Wall Street Journal*, 7 de Noviembre de 2006. El título posee el juego literario de la palabra “Fuzz”, ya que está significa tanto pelusa, como “sonido confuso”.

¹⁰ Geertz, C., *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, Nueva York, 1973.

En el último párrafo del artículo, y ya con un toque de sarcasmo y humor negro, Tiger explicaba la presunta y “especialmente dolorosa experiencia profesional” que le habría supuesto a Geertz la mala reseña que el historiador Paul Robinson hizo de *Conocimiento Local*¹¹ en la revista en la que Geertz posteriormente se convirtió en columnista asiduo y que apreciaba considerablemente: *The New York Times Review of Books*. Tiger cuenta que en dicha reseña Paul Robinson decía que la prosa geertziana era “radiantemente decepcionante, con ningún verdadero apoyo”.

Lo cierto era que la reseña de Paul Robinson decía eso, y cosas mucho peores¹². Pero el caso es que no está nada mal para Tiger publicar esto 7 días después de la muerte de alguien en un periódico de tirada internacional.

La cosa pudo haberse quedado ahí, pero no lo hizo. Richard Shweder escribió otro artículo contestando el de Tiger.

Shweder, que se declara admirador de Geertz, comienza el artículo relatando la carrera de Geertz, sus encuentros con él y una mezcla entre el background de sus tesis y su vida personal¹³. Por supuesto, todo ello con el adrezo de mostrar lo enjundioso, desagradable y desafortunado que fue el obituario de Tiger.

Al caso, y aunque el artículo de Shweder es más extenso que un simple obituario, quizás dos consideraciones basten para hacerse cargo de lo que era Geertz frente a lo que le atribuyó Tiger. La primera fue una respuesta de Geertz en un seminario académico. Ocurrió en la primavera de 1991, cuando Geertz estaba de profesor visitante en la *Russell Sage Foundation*. En uno de los seminarios un profesor europeo —Shweder no menciona el nombre— le preguntó a Geertz:

“¿Cómo se siente usted siendo el padre de las escépticas ciencias sociales postmodernas y la deconstrucción radical?”. Geertz zanjó de un portazo la cuestión, argumentando que los hechos etnográficos son *entendidos*, no *inventados*. Hay fragmentos de un orden —en el mundo— que puede ser discernido y puesto en evidencia por las mentes antropológicas imaginativas que pueden ver a través de las experiencias etnográficas, y por lo que estas significan. Negó rotundamente dicha paternidad. Los postmodernistas escépticos, los deconstruccionistas radicales y los teóricos postculturales de los 80, opinó Geertz, no son su progenie”¹⁴

Así, puede ser que Tiger tuviera razón en su sanguinaria crítica, pero su versión sobre Geertz tendría que vérselas con la muy distinta autocomprensión que Geertz tiene de su propio trabajo. Y aunque bien pudiera ser que Geertz no fuera quien mejor interpretara sus propias tesis (o sus consecuencias), sin embargo, cuanto menos es una voz autorizada. En el fondo, si la antropología estadounidense de los años 90 estaba formada por tres grandes visiones —neopositivistas, postmodernistas y teorías morales de la identidad— Geertz no perteneció a ninguno de esos grupos.

¹¹ Geertz, C., *Local Knowledge. Further Essays In Interpretive Anthropology*, Basic Books, Nueva York, 1983.

¹² Robinson, P., “From Sutte To Baseball To Cockfighting”, *New York Times Review*, 25 de septiembre de 1983, <http://query.nytimes.com/gst/fullpage.html?res=9F05E1DF1E38F936A1575AC0A965948260&sec=&spon=&page-wanted=1>, 12-05-2007. Paul Robinson era profesor de Historia en Stanford.

¹³ Shweder, R., “The Resolute Irrosolution of Clifford Geertz”, en *Common Knowledge*, vol. 13, n. 2-3, 2007, p. 191 y ssgg.

¹⁴ *Ibid.*, p. 196.

La segunda consideración, tiene que ver con el famoso “estilo literario” de Geertz. Realmente, poca gente le ha tildado a Geertz de oscuro en su estilo. Posiblemente, las famosas sentencias de Geertz (“descripción densa”, “géneros confusos”, “conocimiento local”) introdujeron un nuevo estilo de pensamiento —muy deudor de la filosofía wittgensteineana, dice Shweder— que impedía (y sigue impidiendo) etiquetar a Geertz fácilmente. Eso, obviamente, despista al lector académico que está buscando continuamente la adscripción teórica del autor —una corriente— con tal de achacarle los problemas heredados de esa corriente o simplemente para saber por anticipado lo que va a pensar de cualquier tema. Para Shweder, estos dilemas —que en Tiger son menosprecios hacia Geertz—, sólo pueden clarificarse si se parte de la idea geertziana de que “la diversidad es inherente al ser humano”, y que por lo tanto, la invención y la metáfora forma parte de la esencia del pensamiento, y, por extensión, en la escritura.

Esa diversidad es la fuente propia de la libertad y no del puro relativismo. Por eso, concluye Shweder, si Geertz hubiera dejado un testamento intelectual, sería algo así como: “no hay un punto en el que buscar ‘Respuestas Fijas’ a ‘Grandes Cuestiones’ sobre el Significado Universal de la Vida. Geertz diría: somos mejores cuando estamos en tensión”¹⁵.

Por último, cabe decir que es obvio que todo el debate en torno a lo que fue la obra y la figura de Clifford Geertz sigue muy abierto y muy poco explorado. El último obituario que se escribió sobre Geertz —muy tardío en el tiempo— fue el de la antropóloga Sherry Ortner. Ortner daba cuenta del debate entre Tiger y Shweder mostrando cómo este tipo de debates muchas veces oscurecieron en vida la carrera y los escritos del propio Geertz¹⁶.

Geertz, dice Ortner, nunca se interesó realmente mucho por ellos, pues su intención no era otra que “intentar repositionar [la antropología cultural] dentro del gran ruedo de lo intelectual [y las humanidades]”¹⁷.

3.- La influencia wittgensteineana en Geertz

Quizás es necesario para comprender que la figura de Geertz no es la de un postmoderno al uso ni la de un relativista desaforado, retomar algunas de las tesis y lecturas filosóficas que de Wittgenstein en el trabajo geertziano. Wittgenstein es una figura clave en su pensamiento. Sin él —y quizás sólo con el añadido de Ricoeur, Weber y Parsons— el pensamiento de Geertz no se entiende, ni su postura interpretativa ni sus tesis sobre lo mental y la acción.

Aquí, sólo vamos a dar breves fagonazos que pueden ordenarse bajo los tipos de: “fuentes de Wittgenstein en Geertz”, “intuiciones desarrolladas por Geertz a partir de tesis wittgenstenianas” y “lecturas que se han hecho de las fuentes wittgenstenianas de Geertz”. Existen, por supuesto, muchos más temas que los aquí expuestos.

1.- En primer lugar, hay que publicitar los últimos textos en los que Geertz puso de manifiesto la enorme influencia que Wittgenstein ha tenido en su enfoque. Dice Geertz:

“La figura que más ha contribuido a que [el] cambio [dentro del mundo de las ciencias humanas y sociales] fuera posible, incluso que más lo ha promovido, es, de nuevo a mi juicio, el póstumo y esclarecedor insurrecto <el último Wittgenstein>. La aparición en 1953, dos años después de su muerte, de las *Investigaciones Filosóficas* y la transform-

¹⁵ Ibid., p. 205.

¹⁶ Ortner, S., “Clifford Geertz 1926-2006”, en *American Anthropologist*, vol. 109, n. 4, 2007, p. 788.

¹⁷ Ibid., p. 789.

ación de lo que habían sido rumores en Oxbridge en un texto por lo visto interminablemente generativo, al igual que el flujo de «Observaciones», «Ocasiones», «Diarios», y «Zettel» que se rescataron de su *Nachlass* durante las siguientes décadas, tuvieron un enorme impacto en mi idea de lo que iba a ocurrir y deseaba conseguir. No estaba solo entre las personas dedicadas a las ciencias humanas que intentaban, como aquella mosca, salir de sus particulares botellas. Yo era, con todo, uno de los más absolutamente pre-dispuestos para recibir el mensaje. Si es cierto, como se ha afirmado, que los escritores que estamos dispuestos a llamar maestros son aquellos que nos dan la impresión de que, al cabo, han dicho lo que nosotros creíamos tener en la punta de la lengua pero éramos incapaces de expresar, aquellos que pusieron en palabras lo que para nosotros eran sólo formulaciones incoactivas, tendencias e impulsos de la mente, en ese caso me congratula enormemente reconocer a Wittgenstein como mi maestro. O uno de ellos»¹⁸.

También Geertz desarrolló en gran medida los argumentos wittgenstenianos respecto la crítica a la teoría de un lenguaje privado¹⁹. En un texto en que pone esto de relieve, Geertz no sólo acepta los argumentos de Wittgenstein, sino que se muestra su antropología en parte como una aplicación y rescate de las tesis sobre las nociones de pensamiento, significado y mente de Wittgenstein²⁰.

“Sea como fuere, afirma Geertz, su ataque [el de Wittgenstein] a la idea de un lenguaje privado, que condujo al pensamiento desde la gruta de la cabeza a la esfera pública donde podía ser observado, su noción de juego del lenguaje, que proporcionaba una nueva manera de considerarlo una vez entendido como un conjunto de prácticas, y su propuesta de «formas de vida» como (por citar un comentarista) el «complejo de circunstancias naturales y culturales que son presupuestas en [...] cualquier comprensión particular del mundo» parecían hechos a medida para facilitar el tipo de estudio antro-

¹⁸ Geertz, C., *Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics*. Princeton University Press, Princeton, 2000, prefacio, pp. XI-II.

¹⁹ “La crítica generalizada a las teorías personales de la significación constituye ya (desde el primer Husserl y el último Wittgenstein) una parte importante del pensamiento moderno”, Geertz, C., *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. Basic Books, Nueva York, 2000, p. 12. También se cita en Geertz, C., *Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics*, op. cit., p. 204. Autores como Carroll ponen de relevancia que la “descripción densa” —una de las grandes bazas sobre cómo hacer antropología según Geertz— no es posible comprenderla sin la adscripción de éste a las críticas del lenguaje privado de Wittgenstein. Cfr., Carroll, J., “A Tale That Fiction Would Envy: Naturalistic inquiry methods in the Visual Arts”, en Jeffery, P. J., (comp.) *Papers of International Education Research Conference, 2002*, AARE (Australian Association for Research in Education), <http://www.aare.edu.au/02pap/car02530.htm>, 28-03-03.

²⁰ Cabe aclarar que Geertz no es exactamente un anti-psicologista sin distinción, más bien es contrario a toda aquella psicología que entiende al ser humano en términos individualistas, solipsistas. De hecho, Geertz apuesta en gran medida por las teorías narrativas de la psicopedagogía de Bruner —Geertz, C., *Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics*, op. cit., p. 193—. Pero lo que es más interesante, Geertz entiende que incluso las tesis de William James sobre la religión poseen un valor, su problema es más bien el de entender que lo psicológico está en un plano privado y solitario: “James no era individualista por ser psicólogo; era psicólogo por ser individualista. Es esto último, la idea de que creemos si creemos (o descreemos si descreemos) en soledad, a solas con nuestro destino, nuestra propia pizca privada, lo que ha de ser reconsiderado, dados los enfrentamientos y los desórdenes que hoy nos rodean” —Geertz, C., *ibid.*, p. 150—. También Bruner ha recogido las tesis de Geertz, cfr., Bruner, J., *Realidad mental y mundos posibles. Los actos de la imaginación que dan sentido a la experiencia*. Gedisa, Barcelona, 2004, y también Bruner, J., *La educación, puerta de la cultura*. Visor, Madrid, 1997.

pológico que yo, y otros como yo, practicamos. Es cierto que no estaban diseñados para eso, ni tampoco otras ideas contiguas y sus corolarios —«seguir una regla», «no preguntes por el significado, pregunta por el uso», «toda una nube de filosofía condensada en una gota de gramática», «decir y mostrar», «aires de familia», «estar cautivos de una imagen», «ver cómo», «vuelta al terreno áspero», «ciego por un aspecto»— sino que era parte de una despiadada y demoledora crítica de la filosofía. Con todo, una crítica de la filosofía que más bien reducía la brecha entre ella e ir por el mundo intentado descubrir cómo en medio del intercambio de palabras la gente —grupos de gente, individuos, la gente como un todo— traba una voz distinta y abigarrada²¹.

2.- En segundo lugar, hay que decir que para Geertz la racionalidad del ser humano sólo puede ser definida en base a su publicidad. De ahí que Geertz sea deudor de Wittgenstein respecto a su crítica al dualismo y a su concepción de lo “mental”, pero también respecto a qué se entiende por el *significado* de un término y a la publicidad del mismo²². Si el ser humano es un ser lingüístico y racional lo es en la medida en la que es un ser público, o en la medida en que su racionalidad lingüística no puede ser ni gnoseológica ni ontológicamente autónoma respecto al mundo social.

De esta manera, la publicidad de la racionalidad humana puede rastrearse, en un primer momento, desde la conformación del mismo lenguaje en su engarce con la realidad. Así, si la significación del lenguaje es pública ¿cuál es su configuración? ¿qué hace que el significado de “P” sea público?

En este punto Geertz sigue con Wittgenstein²³: “para una gran parte de los casos —aunque no para todos— en que nosotros empleamos la palabra «significado» (*Bedeutung*), puede ser definida de este modo: el significado de una palabra es su uso²⁴ en el lenguaje. Y el significado es a veces explicado al apuntar a su portador²⁵.”

La publicidad del significado no se debe a que éste es determinado por un sujeto único que determina que “P” será el significado de P, pues dicha atribución implica el conocimiento previo de la reglas gramaticales²⁶. Lo que muestra Wittgenstein, y retoma Geertz, es que el significado se entrelaza en el uso mismo del lenguaje y en su relación con las actividades no-lingüísticas. A esa interdependencia del uso del habla con otras acciones la llama Wittgenstein “juego de lenguaje”. El significado de una palabra no es sólo su “uso”, sino el modo en que ese uso se entreteje con la vida. No existe un lenguaje fuera de una cultura,

²¹ Geertz, C., *Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics*, op. cit., p. XII.

²² Resulta por ello difícil intentar elaborar la posición anti-psicologista de Geertz sobre el significado dejando a un lado su influencia wittgensteniana. Aun así, han habido intentos semejantes, cfr., Bunzl, M., “Meaning’s reach”, en *Journal for the theory of social behaviour*, vol. 24, n. 3, septiembre 1994, pp. 267-8 y ssgg.

²³ Geertz postula las formas de vida como juegos de lenguaje, —Geertz, C., *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. Basic Books, Nueva York, 1983, p. 24—.

²⁴ Como sugiere Kenny y Arregui, la idea de “uso” se refiere más a su utilización que a su utilidad, aunque ésta lleva connotaciones acertadas en referencia a que el lenguaje está imbricado en actividades no lingüísticas.

²⁵ Wittgenstein, L., *Investigaciones filosóficas*, parágrafo 43. Wittgenstein distingue claramente el significado de un nombre del de su portador, haciendo posible que se pueda hablar de algo aunque su referencia no exista. Así, el significado “no puede venir dado por ningún hecho físico ni psíquico, no puede venir por ningún objeto ni por una imagen mental” (Arregui, J. V., *Acción y sentido en Wittgenstein*, Eunsa, Pamplona, 1984, p. 130), tesis que confirma la postura de Geertz antes expuesta.

²⁶ Wittgenstein, L., *Investigaciones filosóficas*, parágrafo 1.

fuera de lo que, más ampliamente, Wittgenstein llamó una “forma de vida”²⁷. Sólo es posible comprender propiamente un lenguaje cuando se lo observa conformado en una cultura. De ahí que el antropólogo norteamericano diga que la vida del símbolo es: “su uso”, citando como base al Wittgenstein de las *Investigaciones Filosóficas*²⁸.

Así, lo que recoge Geertz es que si el pensamiento está vehiculado por el lenguaje, y éste sólo se da en un uso entretelado con las acciones y los modos de actuación no lingüísticos, entonces las formas de vida pueden ser —y son— modos de comunicación públicos, esto es, no hay pensamiento ni lenguaje sin cultura, ni cultura sin pensamiento, porque pensar es ser cultural: “La cultura humana, escribe Geertz, es un elemento no complementario del pensamiento humano”²⁹; y “los recursos culturales son elementos constitutivos, no accesorios del pensamiento humano”³⁰. Desde esta perspectiva, la interpretación sobre el significado en el uso, puede trasladarse a esas “formas no-lingüísticas”, porque no son dos compartimentos estancos, sino la configuración del engrace de la racionalidad del hombre con el mundo. Por tanto, Geertz puede decir, recorriendo el camino trazado por Wittgenstein, que los elementos culturales “cobran su significación del papel que desempeñan, (Wittgenstein diría de su <uso>), en una estructura operante de vida”³¹.

De este modo pensar sólo es posible si se acepta la implicación de una comunidad de hablantes. La racionalidad es siempre racionalidad pública porque la significación viene determinada por su uso público, y, por tanto “la cultura es pública porque la significación lo es”³².

3.- En tercer lugar, Geertz explica que los símbolos son “fuentes extrínsecas de información” y que, en tanto que tales, son modelos de y modelos para la realidad. Esta idea de “modelo”, sin embargo, no posee un sentido representacionista bajo el enfoque de una idea mental individual que se proyecta en el mundo de los objetos, siendo el “símbolo” una objetivación material de una idea mental.

La *representación* que es el símbolo (un rito o un mapa) no es una representación mental, sino una objetivación del significado. ¿Y qué objetiva? Un sentido de lo real acorde a una explicación de qué hacer con ello: un modelo *de* la realidad *para* actuar en ella. Por eso, la

²⁷ Geertz también retoma el término en *Local Knowledge* p. 155, para oponerlo a aquella visión que entiende las ciencias —sociales, humanas y naturales— como meros posicionamientos intelectuales. Cabe preguntarse si es posible una sinonimia entre la noción de “cultura” y la noción wittgensteniana de “formas de vida”. En este punto, Geertz entiende que “la propuesta de [Wittgenstein de] <formas de vida> como (por citar un comentarista) el <complejo de circunstancias naturales y culturales que son presupuestas en [...] cualquier comprensión particular del mundo> parecían hechos a medida para facilitar el tipo de estudio antropológico que yo, y otros como yo, practicamos. Es cierto que no estaban diseñados para eso” (Geertz, C., *Anthropological Reflections...*, op. cit., p. XII). Sin embargo, el propio Geertz monta su concepción antropológica partiendo en gran medida de ese —y otros— conceptos. De hecho, llega a decir: “la reciente filosofía de <Las formas de vida> (a la que me adhiero)” (Ibid., p. 76). Aunque puede entenderse la noción de “formas de vida” netamente desde la perspectiva de la filosofía del lenguaje —cfr. Sanfélix, V., y Prades, J. L., *Wittgenstein, mundo y lenguaje*. Ediciones Pedagógicas, Madrid, 2002, pp. 153-62—, ello no impide su concordancia con la idea de cultura que posee Geertz. De hecho, Geertz llega a decir: “entender cualquier tipo de comportamiento social [...] las fuentes [...] son [entre otras] la concepción de Wittgenstein de las formas de vida como juegos de lenguaje” (Geertz, C., *Local Knowledge...*, op. cit., p. 24).

²⁸ Geertz, C., *The interpretation...*, op. cit., p. 405. Wittgenstein, L., op. cit., parágrafo 432: “Todo signo parece por sí solo muerto. ¿Qué es lo que le da vida? —Vive en el uso. ¿Contiene ahí el hálito vital? —¿O es el uso su hálito?”.

²⁹ Geertz, C., *The interpretation...*, op. cit., p. 77.

³⁰ Ibid., p. 83.

³¹ Ibid., p. 17.

³² Ibid., p. 12.

noción de “objetivación de un símbolo” no es equivalente a “hacerlo objeto”, sino a “hacerlo manifiestamente público”. En ese sentido, explica Ricoeur, que lo que Geertz está intentado decir en este punto es que “si asistimos a una ceremonia sin conocer las reglas del rito, todos los movimientos que allí vemos carecen de sentido. Comprender es cotejar lo que vemos con las reglas del ritual. «Un objeto (o un acontecimiento, un acto, una emoción) se identifica colocándolo sobre el fondo de un símbolo apropiado». Entonces *vemos* el movimiento como la realización de un sacrificio, etc.”³³.

Existe una objetivación del propio significado en todo tipo de significante —la voz, la escritura, los dibujos—, pero a su vez los significados no son la voz³⁴, ni los trazos o los garabatos. Como comenta Geertz, “Estas invenciones [simbólicas], portadoras de significado y conferidoras de significación [...] eran las que potenciaban las representaciones imaginarias y las actualizaban, las hacían públicas, discutibles y, más consecuentemente, susceptibles de ser criticadas, atacadas y, en ocasiones, revisadas”³⁵. Ahora bien, justamente por ser ese sentido mentalmente público y estar en el “mundo intersubjetivo de común comprensión”³⁶ —lo que Geertz llama “fuente de información—, es por lo que él mismo puede ser a su vez manipulado y objetivado de nuevo. Puede haber una doble objetivación, o una objetivación más radical. Y entonces pueden haber símbolos que simulen lo real, símbolos que simbolizen a otros símbolos, etc.

Así, aclara Geertz,

“Desde Wittgenstein, no tendría que ser necesario insistir explícitamente en que una afirmación semejante no implica ningún compromiso con el idealismo o con una concepción subjetivista de la realidad social, ni tampoco una negación de la fuerza de la ambición, el poder, los accidentes, la inteligencia o el interés material a la hora de determinar las oportunidades en la vida de los hombres. Pero, como las ciencias sociales, pese a la modernidad de sus temas y de sus prácticas, viven filosóficamente no en este siglo, sino en el pasado, poseídas por temores a fantasmas metafísicos, desafortunadamente sí es necesario. Las ideas no son material mental inobservable, y ya hace algún tiempo que no lo son. Son significados vehiculados, siendo los vehículos símbolos —o, en ciertos usos, signos— y siendo un símbolo cualquier cosa que denote, describa, represente, ejemplifique, etiquete, indique, evoque, dibuje o exprese, cualquier cosa que de una u otra forma signifique. Y cualquier cosa que de una u otra forma signifique es intersubjetiva, luego pública, luego accesible a las explicaciones *à plein air*, abiertas y corregibles. Argumentaciones, melodías, fórmulas, mapas y cuadros no son ideales para mirar embobado, sino textos que leer; y otro tanto son los rituales, los palacios y las formaciones sociales”³⁷.

³³ Ricoeur, P., *Ideología y utopía*. Gedisa, Barcelona, 2001, p. 277.

³⁴ Ese es el sentido de Geertz, cuando intenta separar el significado del significante —“[...] y por más entrelazados que estén los elementos culturales, los sociales y los psicológicos en la vida cotidiana de las casas, las granjas, por más que lo estén en los poemas y los matrimonios, es útil distinguirlos en el análisis y aislar así los rasgos genéricos de cada instancia frente al fondo normalizado de las otras dos” (*The interpretation*, pp. 91-2)—, en consonancia con el argumento de Kenny o de Ryle, donde el sentido de una proposición es simultáneo a la proposición misma, y no una parte de ella.

³⁵ Geertz, C., *Anthropological reflections...*, op. cit., p. 15.

³⁶ Cfr., Geertz, C., *The interpretation...*, op. cit., p. 92.

³⁷ Geertz, C., *Negara: The Theatre State in Nineteenth Century Bali*. Princeton University Press, Princeton, 1980, p. 135.

4.- En cuarto lugar, Geertz echa mano de Wittgenstein para solventar ciertos problemas epistemológicos de la metodología del trabajo de campo. A muy grandes rasgos, la antropología sociocultural clásica —entiéndase Malinowski, Evans-Pritchard y otros—, basada en ciertos presupuestos de William James, afirmaba que:

“Para descubrir lo que *las personas piensan que son, lo que creen que están haciendo y con qué propósito piensan ellas que lo están haciendo*, es necesario lograr una familiaridad operativa con los marcos de significado en los que ellos viven sus vidas. *Esto no tiene nada que ver con el hecho de sentir lo que los otros sienten o de pensar lo que los otros piensan*, lo cual es imposible. Ni supone volverse un nativo, una idea en absoluto factible, inevitablemente fraudulenta. Implica el aprender cómo, en tanto que un ser de distinta procedencia y con un mundo propio, vivir con ellos”³⁸.

Es la cuestión de la empatía. El problema de la interpretación del trabajo de campo como un arte del disfraz cognoscitivo empieza en la raíz del planteamiento: ¿qué es eso de la empatía?

Las afirmaciones de Geertz sobre cómo se conoce la acción se basamentan en las críticas de Wittgenstein al lenguaje privado —“sólo el nativo sabe y siente a ciencia cierta lo que sabe y siente cuando actúa”—, y a la afirmación de la publicidad de los significados —“la cultura es pública porque la significación lo es”³⁹—. Como pone de relieve Windschulte, “Geertz ha dicho que la influencia más grande sobre su carrera han sido los últimos escritos de Wittgenstein, sobre todo sus argumentos sobre la imposibilidad del lenguaje privado. Geertz aplicó esta cuestión a la antropología cultural, argumentando que ese punto demostraba que los hombres vivían en una cultura colectiva, pública y simbólica que heredaban y habitaban. «La Cultura es pública porque el significado lo es», escribió [Geertz] en un aforismo a menudo citado”⁴⁰.

Resulta que la proposición “sólo el nativo sabe y siente a ciencia cierta lo que sabe y siente cuando actúa” y “nadie más puede saber lo que sabe y siente el nativo a no ser que sea por conjetura”—acciones empáticas del antropólogo conducidas por un conocimiento analógico— es un símil de la crítica epistémica de Wittgenstein al lenguaje privado: “yo sé que tengo dolor y nadie más sabe que tengo dolor”⁴¹.

Para Wittgenstein parte de ese error radica en una confusión entre la inalienabilidad y la incomunicabilidad de las sensaciones. Como dice el filósofo austríaco:

“La dificultad que nosotros expresamos al decir «Yo no puedo saber lo que él ve cuando (exactamente) está viendo un retazo azul», surge de la idea de que «saber lo que él ve» significa «ver lo que él también ve»; no, sin embargo, en el sentido en que hacemos eso cuando ambos tenemos el mismo objeto delante de los ojos, sino en el sentido en que el objeto visto sería, por decirlo así, un objeto en su cabeza”⁴².

³⁸ Geertz, C., *Anthropological reflections...*, op. cit., p. 16. Las cursivas son mías.

³⁹ Geertz, C., *The interpretation...*, op. cit., p. 12.

⁴⁰ Windschulte, K., “The ethnocentrism of Clifford Geertz”, en *The New Criterion*, vol. 21, septiembre 2002 / junio 2003, <http://www.newcriterion.com/archive/21/oct02/geertz.htm>, 11-04-03.

⁴¹ “Sólo yo puedo saber si realmente tengo dolor, el otro sólo puede presumirlo”, o “yo puedo solamente creer que otro tiene dolor, pero lo sé si yo lo tengo”, Wittgenstein, L., *Investigaciones Filosóficas*, parágrafo 246 y 303.

⁴² Wittgenstein, *Cuadernos azul y marrón*, p. 61. Citado por Arregui, J. V., *Acción y sentido en Wittgenstein*. Eunsa, Pamplona, 1984, p. 228.

Por eso, no poder sentir el mismo dolor no significa no conocer el dolor del otro, pues “si se admite que el término dolor no conecta con la sensación por una definición ostensiva, parece claro que cabe conocer el significado —es decir, el uso— del término <dolor> sin sentirlo”⁴³. Y, para Geertz, tal y como se ha visto anteriormente, el significado es, en gran parte, su uso⁴⁴. Pero, es más, por eso también Geertz afirma que conocer “el dolor del otro”, conocer “lo que sabe y siente el nativo”, —hacer antropología— no es una “variedad de interpretación mental” por la cual el antropólogo puede conocer a la perfección lo que sus informantes piensan, aunque, como reconoce —quién sabe si aludiendo a la lectura errónea por parte de sus críticos—, su propia postura “a menudo conduce a esa idea”⁴⁵.

Anclando la posición de Geertz sólo en las *Investigaciones filosóficas*, cabe sostener con Wittgenstein “que sólo yo sé lo que siento” es en verdad un sin sentido gramatical puesto que “si usamos la palabra <saber> como se usa normalmente (¡y cómo si no debemos usarla!) entonces los demás saben muy frecuentemente cuándo tengo dolor.—Sí, ¡pero no, sin embargo, con la seguridad que yo mismo lo sé!— De mí no puede decirse en absoluto (excepto quizá en broma) que sé que tengo dolor. ¿Pues qué querrá decir esto, excepto quizá que tengo dolor?”⁴⁶.

Lo que conlleva decir que el significado de una acción no es una posesión de un evento sensitivo y privado que sólo el agente ejecuta. La significación es pública⁴⁷, como dice Geertz reiterando el enfoque wittgensteniano.

Gunn sostiene que “desde esta perspectiva, el objetivo del antropólogo, argumenta Geertz, no puede consistir en alcanzar la comunión o la identidad con sus vidas, sino sólo un tipo de conversación con ellos. Mientras que nosotros no podemos asumir su modo de ser o tomar su forma de existencia, por lo menos podemos establecer un tipo de relación con ellos mediante el intento, desde nuestro ventajoso punto de vista, de comprender lo que ellos son”⁴⁸. De lo que se trata no es de sentir lo que ellos sienten, sino de saber lo que ellos sienten.

4.- ¿Todo es interpretación?: la versión de la religión, la muerte y el dolor en Geertz

La idea de que todo ha de ser interpretable y que esa interpretación es absolutamente maleable impide comprender una de las tesis que suele pasar desapercibida para los estudiosos de Geertz cuando éste explica qué es la religión y el problema del dolor y la muerte en el contexto de la interpretación religiosa.

Para Geertz, la religión no es el contexto cultural e interpretativo donde se explica todo lo que en el mundo acontece. Existen quiebras de sentido en su discurso —no bajo la acepción de que el discurso es contradictorio— al menos en “el carácter ineludible de la ignorancia,

⁴³ Ibid., pp. 228.

⁴⁴ Geertz, C., *The interpretation...*, op. cit., p. 405.

⁴⁵ Las dos citas pertenecen a Geertz, C., *The interpretation...*, op. cit., p. 14.

⁴⁶ Wittgenstein, L., *Investigaciones Filosóficas*, parágrafo 246.

⁴⁷ Geertz, C., *The interpretation...*, op. cit., p. 12.

⁴⁸ Gunn, G. *The culture of criticism and criticism of culture*. Oxford University Press, Oxford, 1987, p. 94. También puede verse una versión parecida de lo que sostiene Gunn al respecto en Gunn, G., “The Semiotics of Culture and Interpretation of Literature: Clifford Geertz and the Moral Imagination”, en Kramer, V. A., (ed.), *American critics at Work: Examinations of Contemporary literary Theories*. New York, 1984, pp. 396-420. Para Gunn el juego interesante de esta cuestión es la relación entre Trilling y Geertz y el papel que ambos le dan a la “imaginación moral” en la comprensión del otro.

del sufrimiento y de la injusticia en el plano humano”⁴⁹. Existen acontecimientos que, según Geertz, “les falta no sólo interpretación sino también la posibilidad de interpretación (*interpretability*)”⁵⁰. Y es que la religión no es el sistema simbólico cuyo fin sea explicarlo todo⁵¹. Es más, la religión es explícita en este punto por propia esencia. Los discursos religiosos saben que no pueden responder a todas las cuestiones.

La centralidad del tema recae en que “lo importante, por lo menos para un hombre religioso, es que sea explicado ese carácter evasivo”⁵² de esos hechos. Parafraseando a Jorge V. Arregui, la religión no niega que haya cosas que no se entiendan, pero construye una interpretación de por qué no se entienden, o en palabras de Marín: “la religión no disuelve los misterios como la muerte o el dolor, sino que los profundiza”⁵³.

A la religión le resulta inherente la idea de que hay acontecimientos en el mundo que no pueden ser explicados⁵⁴. Y, paradójicamente, dichos sucesos suelen ser muy visibles, contundentes y discordantes para el propio agente. La ausencia de sentido es una evidencia palmaria en la configuración de lo que sí tiene sentido, motivo o razón.

Es en el marco de delimitación e interacción de los significados dentro de la actuación simbólica donde se muestra la evidencia de lo que “no está”. No es una cuestión de solución negativa —no se sabe algo, no se sabe lo que se afirma o se sabe porque no se sabe—. Más bien no se sabe por que se sabe lo que se sabe. Se sabe el por qué no se sabe. Si la disposición de lo simbólico no es lo ya dado, cerrado y absoluto, entonces que haya cosas sin sentido o por definir se restituye como algo, por lo menos en algún sentido específico, *natural* a la vida humana.

Ello implica pensar que el agente puede actuar sin razones, sin motivos, sin sentidos. Y aunque pareciera entonces que existen dos parcelas de la acción humana: la que goza de sentido y la que no —al más puro estilo del primer Lévi-Bruhl: mentalidad lógica y mentalidad pre-lógica—, no es así.

⁴⁹ Geertz, C., *The interpretation...*, op. cit., p. 108. Kuper comenta que la versión de la religión en Geertz no parece del todo acertada. Según Kuper, para Geertz “los símbolos religiosos nos garantizaban el orden del mundo y, así, satisfacían la necesidad fundamental de escapar a los azares de un universo absurdo e irracional”, Kuper, A., *Cultura. La versión de los antropólogos*. Paidós, Barcelona, 2001, p. 122.

⁵⁰ Geertz, C., *The interpretation...*, op. cit., p. 100. Si así es, por lo pronto, la concepción malinowskiana de que la religión es la optimización de la esperanza y la seguridad del sujeto ante un fracaso psicológico —el hecho que no se entiende— queda menguada y coja: por que la religión es muy consciente de que no lo explica todo. La idea de que el *homo religiosus* es aquel que se refugia en la religión en busca de respuestas que por su propia racionalidad no alcanza es de suyo incoherente con la idea de ¿a qué —y a qué no— responden explícitamente las religiones?, es decir, a un estudio serio de qué significa “religión”.

⁵¹ Puede verse una crítica a la noción de religión de Geertz en Munson, H., “Geertz on religion: the theory and the practice”, en *Religion*, vol. 16, 1986, pp. 19-32. Sobre la religión islámica de la que Geertz se ha ocupado en profundidad, cfr., Martin, R. C., “Clifford Geertz Observed: Understanding Islam as Cultural Symbolism”, en Moore, R. L., y Reynolds, F. E., (eds.), *Anthropology and the Study of Religion*. Scientific Study of Religion, Chicago, 1984, pp. 11-30.

⁵² Geertz, C., *The interpretation...*, op. cit., p. 108.

⁵³ Citado por Marín, H., *De dominio público. Ensayos sobre teoría social y del hombre*. Eunsa, Pamplona, 1997, p. 41. Para una excelente panorámica sobre las teorías vertidas desde la filosofía del lenguaje, y para las disposiciones lingüísticas propias del lenguaje religioso véase Nubiola, J., y Conesa F., *Filosofía del lenguaje*. Herder, Barcelona, 1999.

⁵⁴ En ese sentido se disiente de la interpretación que Marzal hace de la religión en Geertz. Ciertamente es que la religión confiere un orden existencial, y un sentido de la vida, del mundo y de la relación entre los hombres, pero no es la explicación de todo. Cfr., Marzal, M., “Antropología de la religión”, en Díez de Velasco, F., y García Bazán, Fco., (eds.), *Estudio de la religión*. Trotta, Madrid, 2002, pp. 134-8.

Habría que decir dos cosas. Primero, que uno sea inteligente (que actúe por razones) algunas veces no quiere decir que lo sea siempre, y mucho menos, que lo *tenga* siempre que ser para ser lo que es: un ser racional —de sobra existen en el mundo ejemplos de personas que no actúan a veces por razones—. De un argumento no se deduce el otro, ni se sigue necesariamente. Si por racionalidad se entiende la posibilidad de una explicación omniabarcante a todas las acciones —una razón que es tal por englobar las acciones en “principios y leyes”— entonces el ser humano, tanto el trobiandés como el estadounidense, no es racional.

Y, segundo, la racionalidad que Geertz postula no converge con una racionalidad basada en un modelo científico-occidental del XVIII. Dotar de sentido, la regulación simbólica de la acción, actuar con motivos o inteligentemente son acepciones que denotan lo que se ha de entender cuando se habla de que el hombre es un ser que *tiene* razón⁵⁵.

La racionalidad es autointerpretación e interpretación del mundo. Y no la consecución lógica de un óptimo ante un tipo de necesidad⁵⁶.

Sin embargo, adviértase que de lo que aquí se está hablando no es de acciones que aparentemente sean un sin sentido para un foráneo —algo así como bendecir canoas antes de salir a alta mar—, sino de acciones que supuestamente de suyo carecen de él.

El aprieto que se quiere mostrar no es si el hombre es un ser inteligente o no, sino aquel que, admitida la simbolización como la dotación de sentido del mundo, lleva a preguntarse qué sucede con los acontecimientos que son evidentemente excluidos de ese sentido.

¿Se sigue de ello un estado de irracionalidad? El tipo de preguntas “o todo o nada” alumbran mejor las posiciones concretas de quienes, como Geertz, no se incluyen en ninguno de los dos extremos. El que no se pueda explicar todo no quiere decir que cualquier explicación sobre cualquier cosa ya no es válida. Que algo no tenga sentido a veces, o que sólo pueda ser interpretado algunas veces, no significa no que pueda serlo de ninguna de las maneras.

Pero sí, además, el sin-sentido es evidente y aceptado como parte de la arquitectura simbólica en el que se inscribe, entonces existe la idea de una naturalidad del mismo. No es que el sin-sentido sea algo normativo —como una anomalía sistémica—, ni tampoco que se comprenda y se acepte con tranquilidad —ante la ignorancia no surge la autolimitación sino la frustración, ante el sufrimiento no surge la apatía sino la tristeza o la desesperación⁵⁷, ante la muerte no surge la tranquilidad sino el horror⁵⁸, por citar sólo algunos ejemplos socioculturales—, sino que está dentro de la naturalidad en la que el mundo en el que se vive es como es, o es, incluso, como debería ser⁵⁹.

⁵⁵ La idea de que por ser una definición occidental —no ya ilustrada, sino de la Grecia clásica— no es válida para definir otras culturas es algo tan absurdo como decir que entonces no se explica qué hacen los occidentales hablando con las demás culturas, o las demás culturas hablando con occidente. Al mismo tiempo, la tesis de que como la “racionalidad ilustrada” no engloba ámbitos como la afectividad o el subconsciente se ha de abandonar el concepto de “racionalidad” entonces el problema es que se tiene, por parte de quien menciona esa tesis, una idea de racionalidad muy parcial, sociohistóricamente poco investigada y delimitada sólo al uso que se le dio en la Modernidad.

⁵⁶ Por eso no puede entenderse la acción simbólica (un rito) distinguiendo un carácter instrumental frente al carácter intelectual, no existen dos tipos de “mentalidad” (PP 244-5).

⁵⁷ Cfr. Choza, J., “La variación histórica de la sensibilidad al dolor”, en Anrubia, E., (ed.), *Cartografía cultural de la enferm e dad. Ensayos desde las ciencias humanas y sociales*. UCAM, Murcia, 2003.

⁵⁸ Cfr. Arregui, J. V., *El horror de morir. El valor de la muerte en la vida humana*. Tibidabo, Barcelona, 1991.

⁵⁹ “Es una cuestión de afirmar”, hemos citado antes de Geertz, “el carácter ineludible de la ignorancia, del sufrimiento y de la injusticia en el plano humano”, a lo que cabe continuar, “y al mismo tiempo de negar que esas irracionalidades sean características del mundo en general” (Geertz, C., *The interpretation...*, op. cit., p. 108). Aceptar que suceden esos hechos no implica aceptar que forman parte de la naturaleza estructural del mundo. La religión pues no nace

En palabras de Geertz:

“La respuesta que dan las religiones a esta sospecha es en cada caso la misma: la formulación, mediante símbolos, de una imagen de un orden del mundo tan genuino que explica y hasta celebra las ambigüedades percibidas, los enigmas y las paradojas de la experiencia humana. En esta formulación no se trata de negar lo innegable —que no haya hechos no explicados, que la vida hiera y lastime o que la lluvia caiga sobre los justos—, sino que se trata de negar que haya hechos inexplicables, que la vida sea insoportable y que la justicia sea un espejismo”⁶⁰.

Su resolución se encuadra en que la interpretación que el hombre ha de hacer necesariamente del mundo sólo puede resolverse como una naturalidad del mundo —algo parecido a decir “el mundo es así, ¿cómo va a ser de otra forma?”—. Pero eso exige una hipótesis metafísica y ética donde el mundo, precisamente, pueda comparecer y, al mismo tiempo, se nos haga comprensible, esto es, un modo de hacer antropología.

La idea que Geertz tomó de Ricoeur de “tomar la cultura como un texto”⁶¹ puede ayudar a comprender esta posición, eliminando, al mismo tiempo, aquellas problemáticas que Tiger le adjudicaba a Geertz.

5.- La cultura como conjunto de textos *hace mundo* : la antropología como *fictio* .

Reynoso, tal y como dijo Tiger, comenta que “se han llevado 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”⁶².

Independientemente de cuáles son esas últimas consecuencias, es cierto que Geertz reabre la idea de que todo juego de significación es siempre un juego de ficción.

Los escritos antropológicos “son ficciones; ficciones en el sentido de que son algo <hecho>, algo <formado>, <compuesto> —que es el significado de *fictio*—, no necesariamente falsas o inefectivas o meros experimentos mentales de <como si>”⁶³. La cuestión es que no sólo, como apunta Reynoso, los escritos antropológicos son ficciones, sino también la cultura. Los escritos antropológicos son ficciones de segundo orden, una interpretación de una interpretación, mientras que la cultura es una ficción primera⁶⁴.

La cultura como texto también es ficción.

de esos hechos no explicados, ni Geertz afirma semejante idea, así la interpretación de Schwimmer sobre Geertz no parece acertada en este punto: “Geertz señala, dice Schwimmer, [que] la religión, así pues, surge cuando el individuo aparece enfrentado con la inescrutabilidad de su destino, con el problema del sufrimiento (¿por qué sufrimos?) y con el problema del mal (¿por qué sufrimos aun siendo inocentes?)”, Schwimmer, E., *Religión y Cultura*. Anagrama, Barcelona, 1982, pp. 10-11.

⁶⁰ Geertz, C., *The interpretation...*, op. cit., p. 108.

⁶¹ Ricoeur, P., “The Model of the Text. Meaningful action considered as a text”, en Rabinow, P., y Sullivan, William M. (eds). *Interpretative Social Science: a reader*. University of California Press, Berkeley, 1979

⁶² Reynoso, C., “Presentación”, en Geertz, C., Clifford, J., et al. (Reynoso C. comp.), *El surgimiento de la antropología postm o derma*. Gedisa, Barcelona, 1998, p. 57.

⁶³ Geertz, C., *The interpretation...*, op. cit., p. 15.

⁶⁴ Geertz, C., *The interpretation...*, op. cit., p. 15. Donde “primer orden”, “segundo”, etc., no tiene un sentido *estrictamente* temporal; su relevancia es académica.

Pero ficción no es falsación. Ficción es, como dice Choza, formar, configurar, componer, modelar, esculpir, simular, transformar, inventar⁶⁵. Posiblemente el problema de asimilar ficción a falsedad venga de que se toma radicalmente la verbalización de la ficción —“fingir”— como el único sentido originario. Pero la ficción no tiene por qué ser una copia malversada y tosca de lo real, sino la configuración misma de lo real, su invención, su ordenación. En ese sentido, “la fuerza de un símbolo, analizado o no, radica claramente en su capacidad de abarcar muchas cosas y en su eficacia para ordenar la experiencia”⁶⁶.

Textualizar el mundo, configurarlo culturalmente, es poner en el mundo razones y órdenes que el mundo no poseía. Por eso todo mundo es mundo posible. La explicación, dice Garay, la dotación de sentido “es sólo un mundo posible. Un mundo posible creado por la libertad. O si se prefiere, un mundo ficticio”⁶⁷.

El mundo no es existente por la cultura, sino consistente. La consistencia que otorga la invención o ficcionalización del mundo es aquella que posibilita su habitabilidad: el desarrollo de la acción y la palabra del hombre. Esa consistencia es una formalización que el hombre no genera de manera *ex nihilo*. El sentido de algo no es su origen, sino su capacidad de formalización de lo que hay, ha habido y habrá en el espacio y el tiempo. La ficcionalización del mundo consiste en dar por sentado que el mundo contiene la potencialidad que se le da, es decir, su naturalidad. Por eso, la interpretación, la textualización del mundo es el mundo mismo; y es un mundo al que se le encuentra, no estrictamente se crea⁶⁸. De ahí que Marín pueda decir que inventar no es otra cosa que poner y encontrar, esto es, interpretar⁶⁹, y de ahí que Geertz pueda afirmar que “no había niebla en Londres hasta que Whistler la pintó”⁷⁰.

⁶⁵ Choza recoge todos estos sentidos: “En latín *fingo* significa 1) modelar en arcilla, dar forma, moldear, construir, componer, hacer panales, modelar con cera, 2) esculpir, el arte de la escultura (*ars fingendi*), 3) componer versos, 4) fig. modelar, hacer formar: *mentes ac voluntates fingere*, formar las mentes y las voluntades; *a mente vultus fingitur*, la cara es el espejo del alma (=el semblante es modelado por la mente), 5) fingir, simular; arreglar, componer, formar cambiando o disfrazando; disfrazar, transformar, cambiar: *vultum fingere*, componer el semblante (adoptando una expresión determinada); *crinem fingere*, arreglarse el cabello; *ad alicuius arbitrium se fingere*, amoldarse al capricho de alguien, y un montón de acepciones más entre las que se incluyen educar, imaginar, concebir, suponer, describir, representarse, inventar falsamente y otras”. Choza, J., *Antropología Filosófica. Las representaciones del sí mismo*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2002, p. 140. También dice Garay sobre *fictio*: “significa acción de formar, de hacer, de figurar; formación, composición, creación. Y sólo en sentido figurado significa: ficción, fingimiento [...] Según esta significación, la voz «ficción» no alude directamente a la falsedad o la mentira”, Garay, J. de, *Diferencia y libertad*. Madrid, Rialp, 1992, p. 252.

⁶⁶ Geertz, C., *The interpretation...*, op. cit., p. 128.

⁶⁷ Garay, J. de, *Diferencia y libertad*. Madrid, Rialp, 1992, p. 252.

⁶⁸ Por eso, la idea de que en Geertz no hay cierto tipo de “realismo” es deficiente. Así, cabe decir que cuando Helen Thomas habla de que tanto Geertz como James Clifford —cuya igualdad puede ya ser discutida— “desafían los principios del realismo filosófico” habría que aclarar, cuanto menos, qué se está entendiendo por “realismo filosófico”. Geertz no desbanca el realismo, tan sólo deslegitima el “realismo científico” que se basa en un objetivismo, a la par que ensancha la idea de un realismo moderado —cuya correspondencia con Aristóteles ha sido puesta de relieve por Marín— con las nociones estéticas de *fictio* e invención. Thomas, H., “Dancing: Representation and Difference”, en McGuigan, J., *Cultural Methodologies*. Sage Publications, Londres, 1997, p. 143. También Greenblatt ha achacado a Geertz, a raíz de la idea de *fictio* y literatura, el problema del realismo. Greenblatt, S., “The Touch of Real”, en Ortner, S., (ed.), *The Fate of “Culture”. Geertz and Beyond*. University of California Press, Representation Books, Berkeley, 1999, pp. 14-29.

⁶⁹ Cfr. Marín, H., *De dominio público. Ensayos sobre teoría social y del hombre*. Eunsa, Pamplona, 1997, p. 35.

⁷⁰ Geertz, C., *Local Knowledge. Further Essays In Interpretive Anthropology*, Basic Books, Nueva York, 1983, p. 87. Obviamente existen acepciones de “invención cultural” que evocan una desvirtuación o falseamiento de la cultura. De hecho ese es el sentido más aceptado dentro de la antropología. Pero mientras que el concepto de “invención” o “ficción” desde Geertz tiene como correlato “realidad” o “mundo”, el término que se suele contraponer a “invención cultural” habitualmente es el de “autenticidad”. Se está pues hablando de dos fenómenos distintos,

“Ver la niebla” se sustenta en caracterizaciones obvias de la realidad, de la misma forma que Marin explica cómo Van Gogh inventó un nuevo modo de ser del amarillo. “Todo eso [los sistemas simbólico-culturales específicos], dice Geertz, no hace desaparecer el mundo; al contrario, lo pone a la vista”⁷¹.

La existencia de esa niebla o de ese amarillo sólo es generada en tanto que se desvela como naturalidad en la misma potencialidad —lo que el mundo permite— y actualización del mundo —lo que nos permitimos de él—.

Por eso, el significado genera mundo, o como dice Chozza citando a Geertz, que “en esos universos creados por el lenguaje donde se pone de manifiesto que la persona física es un ente artificial, también se pone de manifiesto que la realidad es ficción”⁷².

Esa naturalidad es aquella que “tal como señala Geertz, si bien es cierto que los escritos antropológicos son ficciones de la sociedad, en el sentido de que son algo <hecho>, algo <formado>, algo <compuesto> por los antropólogos, ello no implica que tales ficciones sean necesariamente falsas. De hecho, insiste Geertz, <la línea que separa la cultura (marroquí) como hecho natural y la cultura (marroquí) como entidad teórica tiende a borrarse; y tanto más si esta última es presentada como una descripción>”⁷³.

La misma ficcionalización es una forma de entender la constitución misma de lo real en base a la interpretación. Por eso, la famosa riña de gallos en Bali “lo que dice es, no meramente que el riesgo sea excitante, que perder sea deprimente y que triunfar sea gratificante (banales tautologías de afecto), sino que de esas emociones así ejemplificadas está constituida la sociedad y que son ellas las que unen a los individuos”⁷⁴.

Observar la cultura como constitutiva de lo real es lo mismo que decir que es la forma en que los “hombres dan sentido a sus vidas”⁷⁵, de tal manera que el <como si>, la ficción, ya no es falsación de lo real —un evento mental ilusorio—, sino el modo en que el ser humano hace que comparezca lo real.

La cultura es aquello por lo que “el hombre encuentra sentido a los hechos en medios de los cuales vive por obra de esquemas culturales, de racimos ordenados de símbolos significativos. El estudio de la cultura (la totalidad de tales esquemas) es pues el estudio del mecanismo que emplean los individuos y los grupos de individuos para orientarse en un mundo que de otra manera sería oscuro”⁷⁶.

pues dentro del esquema geertziano no tiene sentido hablar de si “lo real es auténtico”. Véase como ejemplo, Linnekin, J., “Cultural Invention and the Dilemma of authenticity” en *American Anthropologist*, vol. 93, n. 2, 1991, pp. 446-9.

⁷¹ Geertz, C., *Local Knowledge. Further Essays In Interpretive Anthropology*, Basic Books, Nueva York, 1983, p. 183.

⁷² Chozza, J., *Antropología Filosófica. Las representaciones del sí mismo*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2002, p. 141. Chozza cita como cfr. de esta cuestión “Géneros Confusos” en *Local Knowledge*.

⁷³ Fariás Hurtado, I., “Elementos para el Estudio de la Cultura” en *Revista Mad*, Departamento de Antropología. Universidad de Chile, n. 6., mayo 2002, <http://sociales.uchile.cl/publicaciones/mad/06/paper03.pdf>, p. 4. La cita es de Geertz, C., *The interpretation...*, op. cit., p.15

⁷⁴ Geertz, C., *The interpretation...*, op. cit., p. 449.

⁷⁵ Geertz, C., *Local Knowledge. Further Essays In Interpretive Anthropology*, Basic Books, Nueva York, 1983, p. 22.

⁷⁶ Geertz, C., *The interpretation...*, op. cit., p. 363. De forma muy preclara por la influencia geertziana, Azurmendi dice casi lo mismo: “cada lengua sirve para hacer mundos, para dar sentido a lo humano, a las relaciones entre humanos y a la de los humanos con el mundo. Es un utillaje o herramienta con la que anticipar, prever y predecir conductas, y eso es significar. De modo que los hablantes van consolidando, aprendiendo y reteniendo redes de

Pero entonces la cultura también es actualización de lo humano⁷⁷. La cultura es causa formal extrínseca, tal y como interpreta aristotélicamente Marin a Geertz, bajo la acepción de que no hay hombres sin cultura, ni cultura sin hombres.

Si la vida humana es, como modo de ser en el mundo, como modo de habitarlo, un producto, tal producto es artístico, una ficción. Si por ficción se entiende la configuración de un mundo posible en base a la dotación de sentido —posible como posibilidad de habitar y posible como contingente frente a los demás— la acción del hombre que queda instaurada en ese mundo es también una cuestión de estética⁷⁸. No es sólo que el hombre crea algo así como el arte, sino que la relación primordial de la constitución “ficticia” del mundo queda como una analogía de la propia estética⁷⁹. De ahí que quepa hablar en Geertz no sólo de una fundamentación antropológica de la estética⁸⁰ sino también de una fundamentación estética

símbolos con los que interaccionar más y mejor. La de significados que posibilita dar tono a la experiencia humana es precisamente lo que se llama cultura”, Azurmendi, M, *La herida patriótica*. Taurus, Madrid, 1998, p. 122.

⁷⁷ Y ello ampara también la idea de Sanmartín de que el objeto de la antropología es “la interpretación y comprensión de los diferentes modos de ser hombre”, en Sanmartín, R., *Identidad y creación. Horizontes culturales e interpretación antropológica*. Humanidades, Barcelona, 1993, p. 251.

⁷⁸ Por eso, la cultura puede ser vista como un “estilo”. “Observar una cultura es observar un *estilo*, es decir, una trama de relaciones cuyo sentido remite a un sistema simbólico: a la tradición que constituye la conciencia de hombre y mundo, que establece divisiones entre lo real y lo irreal, lo justo y lo injusto, la virtud y el pecado; que legitima determinadas conductas y jerarquiza el valor de los comportamientos”, Lancersos, P., “Antropología Hermenéutica”, en Ortiz-Osés, A., y Lancersos, P., (eds.), *Diccionario de hermenéutica*. Universidad de Deusto, Bilbao, 1997, p. 49.

⁷⁹ La mayoría de las veces se ha entendido el término *fictio* en Geertz como algo meramente aplicable a los textos antropológicos. Repárese en si es posible aplicar esta breve explicación de Atkinson y Hammersley a las interpretaciones que, según Geertz, serían “de primer orden”, esto es, la cultura: “ficciones”, en el sentido de que están hechas: son configuradas por los autores y formadas por convenciones y estrategias literarias”, Atkinson, P., y Hammersley, M., “Ethnography and Participant Observation” en Denzin, N. K., y Lincoln, Y. S. (eds.) *Strategies of Qualitative Inquiry*. Sage Publications, Londres, 1998, p. 123. El desencajamiento se produce en que sólo toman la idea de “literatura” en el sentido de “literatura escrita”. Las convenciones y estrategias son juegos evidentes y patentes en la literatura, pero no así en la cultura —y Geertz está usando el símil para ambos ámbitos—. Lo que implica que hay que ensanchar la idea de “literatura” o “estética” que usa Geertz para interpretarlo atinadamente, si no el juego que a uno le sale es el de la antropología como disciplina —y Geertz no se refiere sólo a ello—. Todo esto implica que Geertz no busca una desvirtuación entre una novela, un escrito etnográfico y un rito, las tres son formas de interpretar, conformar y contarse lo que es el mundo. Y eso es lo que une a Madame Bovary con un escrito etnográfico, sólo eso. También Greenblatt ha achacado a Geertz, a raíz de la idea de *fictio* y literatura, el problema del realismo. Geertz tiene claro que “lo realmente real” de un texto es el “texto” —papel, letras y cosas así—, pero lo real —ahora claramente sin comillas— del texto y de su comprensión es similar a la realidad que uno posee en su conversación, explicación e interpretación con los otros. La diferencia no es inocua, pues entonces la diferencia entre Madame Bovary y un balinés no es perceptible. Greenblatt ha discutido este punto del “realismo literario” en Geertz. La diferencia puede verse de la siguiente manera. Uno, si la interpretación no es un evento mental que se añade al mundo “realmente real”; dos, si la interpretación es la forma constitutiva de hacer al mundo habitablemente humano; entonces, Geertz sólo está manifestando que es más que probable que la manera en que uno tiene de narrar cómo son los demás es la manera en que uno tiene de “hacer, formar” el mundo. De lo cual no se deduce que no hay diferencia entre un personaje literario y un ser de carne y hueso —y de lo cual sí se deduce que lo “real” (esto es, lo real) no es meramente la carne y el hueso, y que las formas de “interpretación correcta” en la vida “real” son más que semejantes a los usos de la *retórica*—. Greenblatt, S., “The Touch of Real”, en Ortner, S., (ed.), *The Fate of “Culture”. Geertz and Beyond*. University of California Press, Representation Books, Berkeley, 1999, pp. 14-29.

⁸⁰ Y eso se puede ver en “El arte como sistema cultural”, en Geertz, C., *Local Knowledge. Further Essays In Interpretive Anthropology*, Basic Books, Nueva York, 1983, pp. 94-120. Éste suele ser un artículo poco tratado en la obra de Geertz, para una reflexión sobre él, cfr., Langdale, A., “Aspects of the Critical Reception and Intellectual History of Bandaxall’s concept of Period Eye”, en *Art History*, vol. 21, n. 4, diciembre 1998, pp. 479-497, y también Gunn, G. *The culture of criticism and criticism of culture*. Oxford University Press, Oxford, 1987, p. 104 y ssgg.

de la antropología. No es sólo que la estética remita a la antropología, es que también la antropología refiere a la estética⁸¹.

Lo que en el hombre resulta ser su modo de obrar, viene generado también por su modo de obrarse, que es parte constitutiva no sólo de su modo de ser, sino sobre todo de su modo de llegar a ser.

Sobre el Autor

Dr Enrique Anrubia

Enrique Anrubia studied philosophy at the University of Navarra and University of Valencia and received his Ph.D. in philosophical anthropology from the Catholic University of Murcia where he taught symbolic anthropology and ethics. Currently, he is a professor at the University CEU Cardenal Herrera (Valencia), teaching philosophical anthropology. He has been a visiting scholar at the University of Oporto, Boston University, and University of Notre Dame. He has published as an author or editor more than six books on the philosophy of death and suffering, hermeneutics, and philosophy of culture. Nowadays, his research is focused preparing his new book, *The Wounded and the Plea: A Philosophy on Consolation*.

⁸¹ Ello no quiere decir, como muchos autores le critican a Geertz, que se ha de “validar” la verdad —si por validar se entiende un proceso de pruebas y contrapruebas que caen dentro o fuera de leyes—. La implicación epistemológica que conlleva la idea de *factio* para la antropología se acerca más a los criterios estéticos que a los de las ciencias naturales.