

La hermenéutica de Clifford Geertz

Samuel Arriarán*

Siguiendo la tradición de interpretar la cultura como conjunto de signos, Clifford Geertz ha desarrollado una interesante teoría hermenéutica. Él mismo reconoce que este modo de interpretación no es algo nuevo, sino que tiene antecedentes en Weber, Freud, Durkheim, Cassirer y G.H. Mead, quienes veían la acción social como algo que configura y comunica un significado. Para Geertz, la reflexión hermenéutica es hoy, más que antes, un medio para otorgar un *sentido particular* a cosas particulares (cosas que suceden, cosas que no logran suceder o cosas que podrían suceder).

Al hacer énfasis sobre lo particular, Geertz postula la necesidad de un conocimiento local, no únicamente por lo que hace al lugar, tiempo y clase, sino en referencia a sus acentos o caracterización de los imaginarios locales. La hermenéutica intentaría, según él, interpretar esos imaginarios o relatos sobre los hechos proyectados en forma de metáforas (Geertz, 1994a). Quizá Geertz quiere ir en contra de la corriente teórica y práctica que supone el crecimiento gradual de la uniformización cultural:



Esta sensación de que parece que las cosas navegan por separado se opone a algunas de las principales doctrinas de la ciencia social contemporánea: que el mundo se vuelve cada vez más tristemente moderno (establecimientos *McDonalds* en los Campos Elíseos, conciertos de *rock punk* en China); que se produce una inevitable evolución del *Gemeinschaft* al *Gesellschaft*, del tradicionalismo al racionalismo, de la solidaridad mecánica a la orgánica, del estatus al contrato (Geertz, 1994a: 243).

Está claro que Geertz advierte el proceso de uniformización impuesto por las corporaciones multinacionales. Pero al mismo tiempo rechaza el tradicionalismo. Por eso aclara que no se trata de poner como alternativa el camino del *Gemeinschaft* (Geertz, 1994a: 243). Sería erróneo suponer entonces que el conocimiento local o la hermenéutica que propone equivalen a reducir el conocimiento general a formas particulares de vida. Esto lo llevaría al tipo de posiciones relativistas o inconmensurables de Rorty o, como veremos más adelante, con ciertos desarrollos antignoseológicos de la antropología posmoderna (en autores como Stephen Tyler que se oponen radicalmente a la ciencia y a todo tipo de interpretación racional).

Es importante señalar que la acusación contra Geertz de "particularista" o de que postula una hermenéutica relativista no es sino producto de una "cierta neurosis académica":

Este miedo al particularismo lo concibo como una cierta neurosis académica, resulta especialmente destacado en mi propio campo, la antropología, donde a los que prestamos una especial atención a los casos específicos, con frecuencia peculiares, se nos está diciéndo constantemente que socavamos con ello la posibilidad de un conocimiento general, y que en su lugar deberíamos dedicarnos a algo propiamente científico, a cosas tales como la sexología comparada (Geertz, 1994a: 180).

Hay que advertir que, aunque los enfoques hermenéuticos gozan hoy de una mayor comprensión que en el pasado, esto no equivale a decir que han desaparecido totalmente expresiones de intolerancia, mismas que provienen sobre todo de autores que se aferran a paradigmas neopositivistas y que declaran que hay cierto tipo de preguntas que fastidian a las personas de mentalidad práctica, porque no conducen a respuestas claras o a la obtención de alguna especie de conocimiento útil. Este tipo de expresiones han caracterizado especialmente a los filósofos analíticos, que a toda costa quieren abordar únicamente preguntas susceptibles de ser sometidas a la observación, el cálculo y la verificación. Según ellos, hay que eliminar aquellas preguntas generales y relacionadas con cuestiones de principio. Tal vez esta intolerancia no ha desaparecido y ello es precisamente lo que justifica que ciertos autores "posmodernos", influidos por Clifford Geertz,

insistan en la necesidad de acercarse a la literatura y rechazar toda pretensión de imponer una autoridad en los estudios etnográficos. Ficción y ciencia no son términos antagónicos. Como dice James Clifford:

No es posible ya tomar al investigador como un definidor de culturas, como un simple expositor de las mismas mediante la escritura. Y es error, común a gran parte de la etnografía, desacreditar, tachar de marginales, escritos de misioneros, viajeros, administradores coloniales, autoridades locales y otros etnógrafos que nos precedieran en el estudio (Clifford, 1991: 177).

¿Hay en Geertz un planteamiento útil en el sentido de admitir y hacer posible la comunicación entre diversas culturas (además de comprender adecuadamente la propia)? Lo que hay que matizar es que su planteamiento del conocimiento local se diferencia del conocimiento general en cuanto que es una manera no deductiva de proceder analítico:

Debo subrayar que no me dedico a una empresa deductiva en la que toda una estructura de pensamiento y de prácticas se conciba como si proviniese, de acuerdo con una u otra lógica implícita, de unas pocas ideas generales, llamadas en ocasiones, postulados, sino a una empresa hermenéutica (en la que tales ideas se emplean más o menos como una vía práctica para la comprensión de las instituciones sociales y las formulacio-

nes culturales que las rodean y les dan sentido). Son nociones orientativas y no fundacionales. Su valor no reside en la presunción de un sistema altamente integrado de comportamientos y creencias. Reside en el hecho de que, al ser ideas de cierta profundidad local, pueden encaminarnos hacia algunas de las características definitorias, por variadas o desordenadas que éstas sean (Geertz, 1994a: 216).

Hay que subrayar que el enfoque del autor que analizamos es principalmente antipositivista y está descrito en forma detallada en su trabajo "Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura" (Geertz, 1987). Este enfoque, que se preocupa por las estructuras de significado en cuyos términos conviven los individuos y grupos, ofrece fecundas perspectivas para el análisis del derecho, la ideología, el arte o la política. Permite ubicar en el contexto adecuado cada esfera. Uno de sus principales aportes es plantear una alternativa de análisis frente a los puntos de vista científicistas. Según Geertz, la limitación más grave de este tipo de enfoques consiste en suponer que el propósito de la etnografía es demostrar que los marcos de percepción social establecidos son plenamente adecuados para captar cualquier tipo de rareza. En el caso de antropólogos como Evans-Pritchard, esto equivale a proponer la integración de África en un mundo concebido sobre bases profundamente inglesas (Geertz, 1988).

Aunque no hay en él una teoría hermenéutica acabada, única o explícita de la cultura, hay varias tesis interconectadas como las siguientes:

1. La tesis de que toda interpretación que hace el analista *es siempre discutible*:

...un enfoque interpretativo significa abrazar una concepción de las enunciaci-ones etnográficas, para decirlo con una frase famosa de W.B. Gallie, "esencialmente discutible". La antropología, o por lo menos la antropología interpretativa, es una ciencia cuyo progreso se caracteriza menos por un perfeccionamiento del consenso que por el refinamiento del debate (Geertz, 1987: 345)

2. La tesis de que el pensamiento construye (y no refleja) las realidades sociales:

...la cultura se comprende mejor no como complejos de esquemas concretos de conducta (costumbres, usanzas, tradiciones, conjunto de hábitos), como ha ocurrido en general hasta ahora, sino como una serie de mecanismos de control o 'programas' que gobiernan la conducta... El hombre es precisamente el animal que más depende de esos mecanismos de control extragenéticos, que están fuera de su piel, de esos programas culturales para ordenar su conducta (Geertz, 1987: 51).

3. El argumento de que la autocomprensión y la comprensión del Otro se

hallan internamente relacionadas en todos los ámbitos de la cultura (el derecho, el arte, la política, etcétera):

Lo que necesitamos es buscar relaciones sistemáticas entre diversos fenómenos, no identidades sustantivas entre fenómenos similares. Y, para hacerlo con alguna efectividad, debemos reemplazar la concepción "estratigráfica" de las relaciones que guardan entre sí los varios aspectos de la existencia humana por una concepción sintética, es decir, una concepción en la cual factores biológicos, psicológicos, sociológicos y culturales puedan tratarse como variables dentro de sistemas unitarios de análisis (Geertz, 1987: 71).

EL EJEMPLO DE LA PELEA DE GALLOS

Frente al tipo de enfoques positivistas Geertz plantea la necesidad de la hermenéutica, ya que no se trata de hacer cosas como volver ingleses a los africanos (o estadounidenses a los latinoamericanos), sino más bien de comprender al Otro en sus propios marcos de percepción social. Para entender mejor lo que esto significa citaremos su ejemplo de la pelea de gallos. Según Geertz, este ritual en Bali no se reduce al cumplimiento de una mera función (no reduce a nadie a lo animal ni altera la jerarquía social ni tampoco redistribuye el dinero), sino que pone en juego una serie de sistemas indispensables de representación simbólica. En primer lugar, señala

que los individuos se identifican con los gallos de manera ambigua. Ellos representan lo que más admiran y al mismo tiempo aquello que más temen:

Al identificarse con su gallo, el varón de Bali se identifica no sólo con su yo ideal o con su pene, sino también y al mismo tiempo con aquello que más teme, odia y fascina "las potencias de las tinieblas"... En la riña de gallos, el hombre y la bestia, el bien y el mal, el yo y el ello, la fuerza creadora de la masculinidad exitada y la fuerza destructora de la animalidad desencadenada se funden en un sangriento drama de odio, crueldad, violencia y muerte (Geertz, 1987: 345).

Para nuestro autor, lo que define la riña de gallos es esa ambigüedad que, por un lado, como hecho de naturaleza es rabia desenfrenada y, por otro, como hecho de cultura es forma perfeccionada o "reunión focalizada". Esto significa que son formas básicas de socialización o rituales indispensables de interacción social. En segundo lugar, la pelea simboliza un juego de poder entre los grupos locales y externos. Cuando alguien apuesta no lo hace para ganar o perder dinero sino para demostrar su apoyo o rechazo a un miembro de la comunidad. La riña es una simulación de la matriz social, del sistema de grupos cruzados. Lo que mueve la riña es la necesidad de prestigio o *status* social. Nadie apuesta contra un gallo perteneciente a su propio grupo de parentesco. Siempre se expresa la adhesión a un

pariente, nunca a la posibilidad de ganar dinero. En este sentido es que la pelea de gallos, al igual que otros rituales o mitos, constituye una representación indispensable para que los individuos elaboren simbólicamente su mundo social. Esta elaboración es necesaria porque sin ella se pierde el sentido de la identidad cultural. Para Geertz, la pelea de gallos hace que la experiencia cotidiana resulte comprensible al presentarla como acto despojado de sus consecuencias prácticas. Lo que hace es lo que provocan obras de otras culturas (como *El rey Lear* o *Crimen y castigo*), claro que con temperamentos y convenciones diferentes. Ordena los temas de la masculinidad, la muerte, el orgullo, etcétera, y hace una interpretación de ellos. No se trata de apaciguar pasiones ni exacerbarlas. La riña de gallos es simplemente un ritual simbólico sobre la guerra entre el yo y lo circundante. Su fuerza simbólica reside en su capacidad de unir esas dos realidades. Como toda experiencia analógica, la riña de gallos conecta dos sistemas de significados, transfiere percepciones o fronteras conceptuales. Interpreta haciendo una lectura de la experiencia de los balineses, "un cuento que se cuentan ellos mismos".

Así pues, para Clifford Geertz, la cultura de un pueblo es un conjunto de textos o de formas simbólicas. Estos textos o formas "dicen algo sobre algo". Lo que hacen los analistas es "leer por encima del hombro" de aquellos a quienes dichos textos pertenecen propiamente.

EL EJEMPLO DEL ARTE
COMO SISTEMA CULTURAL

Al parecer Clifford Geertz otorga un papel fundamental a la experiencia artística o estética y, en este sentido, compara los rituales de culturas alejadas con las obras de arte occidentales. No hay, según él, muchas diferencias entre una obra de teatro de Shakespeare, Dostoyevski y un ritual en Bali o una poesía islámica. El significado común consiste en que una cultura busca expresar, interpretar ciertas experiencias vitales y hacerlas comprensibles. Para él, hay que tener cuidado en comprender adecuadamente esas comprensiones: "lo que nosotros llamamos nuestros datos son realmente interpretaciones de interpretaciones de otras personas sobre lo que ellas y sus compatriotas piensan y sienten" (Geertz, 1987: 23).

Por lo anterior, considera indispensable recurrir al método del círculo hermenéutico:

Mi tesis es que esta estrategia es fundamental para la interpretación etnográfica, y por consiguiente para la penetración en los modos de pensamiento de otros pueblos, como lo es para la interpretación literaria, histórica, filológica, psicoanalítica o bíblica (Geertz, 1994b: 89).

En el caso de la pintura del siglo xv, señala que no se trata de comprenderla desde un enfoque inmanentista, sino más bien desde el contexto:

...esto implica que la definición del arte de cualquier sociedad nunca es completamente intra-estética, y además que ese tipo de definición raramente supera un carácter marginal. El principal problema que presenta el fenómeno general del impulso estético, en cualquier forma y como resultado de cualquier técnica en que pueda mostrarse, es cómo situarlo dentro de las restantes formas de la actividad social. Y situarlo en tal forma, otorgar a los objetos de arte una significación cultural, es siempre un problema local: sin importar cuán universales puedan ser las cualidades intrínsecas que le otorga su "poder emocional" (Geertz, 1994c: 120).

Una pintura de Fra Angelico o de Botticelli se comprende no por lo técnico (las propiedades inherentes a la representación del plano, la ley matemática y la visión binocular), sino por el "ojo de la época". Esto significa que su comprensión no proviene tanto de una sensibilidad especial que posee la retina para captar el espacio focal, sino de un modo de percepción que se esboza a partir de la experiencia general del *Quattrocento*. La experiencia del siglo xv era, fundamentalmente, una interacción entre la pintura y el público.

Si bien puede observarse que este enfoque del arte de Geertz expresa una toma de posición a favor del contenidismo, con el consiguiente alegato contra la forma, el ejemplo le sirve para ilustrar el hecho de que es a partir de la participación del pueblo en el sistema

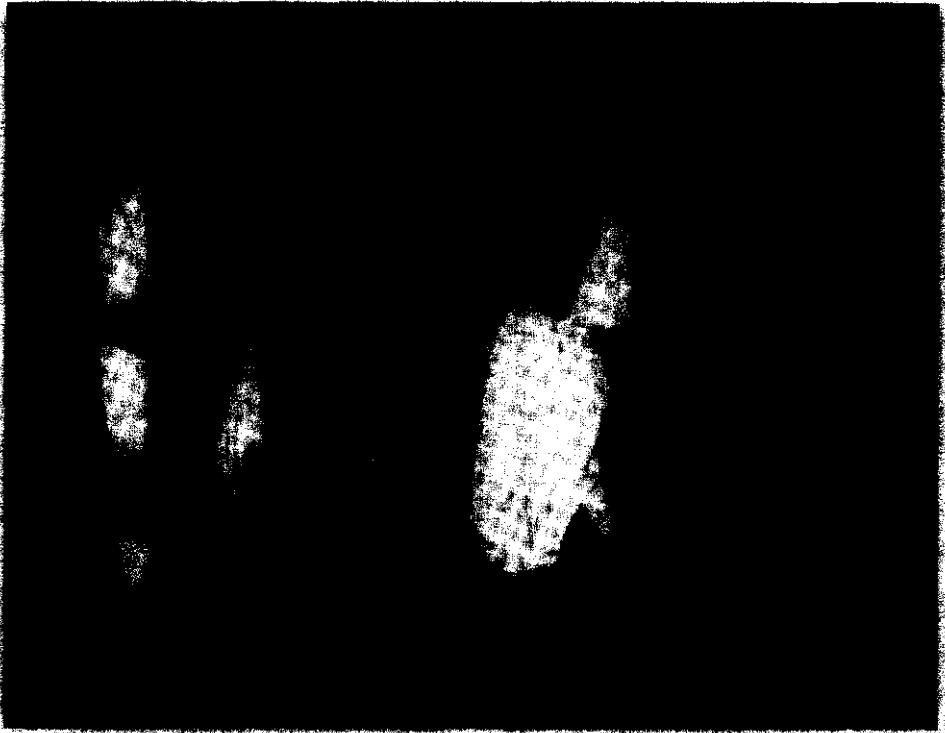
general de las formas simbólicas que llamamos cultura donde podemos comprender el sistema particular que denominamos arte. De igual modo, para él, ni el derecho, ni la moral, la religión o la política son sistemas autónomos. Cada uno se explica desde una teoría de la cultura. Hay que subrayar que en el proceso de interpretación siempre interesa más el receptor, en este caso el público que completa (participando activamente en su modo de percepción) la elaboración de la obra de arte.

LAS PRINCIPALES CRÍTICAS A LA TEORÍA DE GEERTZ

Resulta muy interesante advertir que en torno de las tesis de Geertz han surgido dos movimientos contrarios: por un lado lo que podríamos llamar una *corriente crítica posmodernista* y, por otro, un *posmodernismo conservador*. Esta división, que ha influido en la mayoría de los antropólogos de Estados Unidos y de América Latina (por ejemplo en Néstor García Canclini),¹ surgió durante las discusiones habidas en la Escuela de Investigación Americana de Santa Fe, en Nuevo México, durante el mes de abril de 1984.² En esa ocasión, una de las principales críticas a Geertz fue el señalamiento de que el objetivo de la hermenéutica debería ser el estudio de los *textos sobre la cultura* más que el de *la cultura como texto*. El problema del enfoque de Geertz habría consistido en "codificar", "textualizar", convertir en es-

critura los significados del Otro, cuando lo que se debía hacer era "desconstruir" la representación del autor sobre los otros. Este señalamiento está claramente apoyado en las tesis de Derrida sobre el proceso de escritura logocéntrica y en las de Foucault sobre los modos clásicos de representación. La práctica de Geertz de interpretar símbolos no sería muy convincente ya que es parte de una serie de intentos de "domesticación de la textualidad". Como dijo Paul Rabinow: "Geertz trata de conjurar y de atrapar a los demonios del exotismo (teatralidad, juegos de sombras, peleas de gallos) a través de unos usos limitados de la ficción" (Rabinow, 1991: 333).

O sea que el defecto de Geertz consiste (según sus detractores) en no ser muy convincente en la forma o el modo en que recurre a la ficción para transmitirnos su *información más que en el tratamiento del objeto de interpretación*. En este sentido es que su apelación a la fábula es inconsistente: "dice que estuvo allí (en Bali), pero en el texto se esfuma del lugar de los hechos" (Rabinow, 1991: 334). Es evidente que este tipo de crítica coincide con las concepciones de Derrida, Foucault y Rorty en torno de la arbitrariedad o carácter convencional de la verdad. Se cuestiona a Geertz porque no es posible encontrar una verdad objetiva, porque toda verdad es una fábula construida por el autor del texto. Hay que destacar aquí la presencia de un relativismo o escepticismo extremo. Quizá por eso la respuesta de Geertz no ha sido débil. En su libro *El antropólogo*



*Vulcano, Plutón, Baco, Mercurio. Roma, Vat., ms. Palat. lat. 291
(Hrabanus Maurus, De rerum naturis)*

como autor señala que lo que debe ser más importante no es la manera de acercarse a la cultura del otro (el texto escrito), sino los resultados que obtiene (véase Geertz, 1989: cap. 1).

Lo que debe importar —dice Geertz— es el contenido de la interpretación simbólica y no las experiencias de escritura etnográfica que, como en el caso de aquellos antropólogos que denomina “los hijos de Malinowski” (Paul Rabinow, Vincent Crapanzano y Kevin Dwyer), sólo desembocan en una literatura “inmersionista” y en una especie de “educación sentimental”:

El resultado final de toda esta etnografía transcriptiva unida a una búsqueda anotativa del alma es, en todo caso, la imagen de un casi insoportablemente diligente investigador de campo, abrumado por una conciencia asesinamente severa y por un apasionado sentido de su misión (Geertz, 1989: 106).

El hecho de sustituir el estudio de la cultura como texto por el estudio de los textos sobre la cultura lleva a producir textos antropológicos altamente saturados de subjetivismo, de un “yo testifical” de manera tal que:

La imaginería que aquí está en juego no es la de una esperanza científica que compense la debilidad interior, a lo Malinowski. Es más bien una imaginería del extrañamiento, la hipocresía, la dominación y la desilusión. El "estar allí" no plantea ya una dificultad práctica. Se percibe ahora en ello un halo corruptor (Geertz, 1989: 107).

Se podría decir que, con esta feroz respuesta, Geertz no niega la acusación en sentido de que la interpretación simbólica no garantiza de por sí el acceso a una verdad objetiva, sino que admite que, en ocasiones, toda verdad depende de la manera en que un autor nos convence de su experiencia con la otra cultura. Con este punto de vista parecería que da pie al desarrollo de una *antropología crítica posmoderna* (como en el caso del "derrideanismo" de James Clifford). Hay aquí una crítica a las posibilidades de la hermenéutica (permitida por el propio Geertz). Se trata de ir más allá de ella, es decir, hacia enfoques basados en el arte como crítica cultural (como la "etnografía surrealista" o el "surrealismo etnográfico") (Clifford, 1995).

Pero, por otro lado, Geertz también permite un desarrollo hacia una *antropología posmoderna conservadora* ya que su ambigüedad abrió la senda a un relativismo extremo, una forma de ateísmo gnoseológico o descrédito por toda forma de interpretación de la cultura, ya sea en términos hermenéuticos o existenciales. Esta es la posición de

Stephen Tyler que declara su rechazo total hacia la ciencia y la razón. Según él, la ciencia depende de la adecuación descriptiva del lenguaje como representación del mundo. Sin embargo:

...pierde ínfulas por cuanto no suelen ser muy atendidas sus demandas de erigirse en representativa y en comunicadora... La ciencia opta por un difícil compromiso, sucumbiendo tanto al discurso del trabajo (lo político y lo industrial) y al discurso de los valores (lo ético y lo estético). Pero desde donde la industria y la política controlan los significados del juego, y de aquello de lo que el juego depende, la ciencia sucumbe más y más a las limitaciones que imponen los intereses de quienes son maestros en ella (Tyler, 1991: 185-187).

Se advierte que en esta argumentación hay una coincidencia con las tesis de Lyotard en su libro *La condición posmoderna*. Más que una argumentación propia, surgida de su experiencia personal como antropólogo, podría decirse que la postura de Tyler proviene de su afán por seguir una moda intelectual (las tesis del posmodernismo filosófico). Lo mismo sucede en el caso de otro discípulo de Geertz: Renato Rosaldo, quien también asistió a la citada reunión de Santa Fe y expuso una ponencia defendiendo las experiencias de escritura etnográfica (Rosaldo, 1991b). Posteriormente publicó *Cultura y verdad*, traducido recientemente al español. Hay que destacar que su posición contra la