

FUERA DE CONTEXTO: LA HERMENÉUTICA GEERTZIANA EN HISTORIA CULTURAL Y ARQUEOLOGÍA

Carlos Reynoso*

RESUMEN

Este ensayo trata de las apropiaciones de la historia en la antropología interpretativa, de la antropología por parte de la historia y de la interpretación antropológica y la historia cultural en la arqueología reciente. Se da seguimiento, particularmente, a las ideas hermenéuticas de la descripción densa y la metáfora de la cultura como texto cuando se aplican en un caso a fenómenos que ya son textos y en el otro a manifestaciones que no son del orden de la acción cultural observable sino claramente otra cosa. Se argumenta que en la mayoría de los casos el paso de las ideas discursivas de una disciplina a otra donde rigen otras reglas del juego ocasiona problemas metodológicos que no son tanto ocasionales como sistemáticos.

PALABRAS CLAVE: Hermenéutica; Historia cultural; Arqueología interpretativa; Antropología simbólica.

ABSTRACT

This paper deals with the conceptual loans going from history and historiography to the interpretive anthropology, from the latter to cultural history, and from anthropological hermeneutics and cultural history to post-processual, radical, contextual or interpretive archaeology. The ideas specifically examined are the “thick description” and “culture-as-text” metaphors as they are applied to written materials which are already text in one case, and to artifacts or material remains whose relationship with the actual culture and meaning is not known or may be hardly knowable at all. My point is that in most of the cases, transferring practices from one discipline to another at a discursive, rhetorical level generates methodological problems which are not as much circumstantial as they are systematic.

KEY WORDS: Hermeneutics; Cultural History; Archaeology interpretive; Symbolic Anthropology

* Profesor titular de Elementos de Lingüística y Semiótica y profesor adjunto de Teorías Antropológicas Contemporáneas en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. billyrey-no@hotmail.com – <http://carlosreynoso.com.ar>.

En las ciencias humanas siempre ha estado bien visto repudiar las gendarmerías disciplinares, transgredir los límites, integrar ideas nacidas en otras partes, desagrar pensamientos heterodoxos, fusionar los géneros, exaltar la fertilización cruzada y las hibridaciones, poner las reglas colegiales en tensión. Pero al menos cuando prevalecen ciertos órdenes retóricos propensos a la discursividad, las relaciones entre disciplinas pueden llegar a ser un campo propicio para la cristalización de malentendidos y la floración de estereotipos. Precisamente debido a que las mismas o parecidas formas teóricas se encuentran en las disciplinas más disímiles y a que la circulación de ideas descontextualizadas es un proceso usual, a menudo sucede también que ciertas especialidades adoptan modalidades de teorización (pomposamente promovidas a paradigmas, giros o refiguraciones de las ciencias sociales) que en otros campos de la práctica científica ya no son apreciadas porque distan de haber rendido lo que se esperaba de ellas. Cuando los programas teóricos viajan de un contexto disciplinar a otro, las críticas que con razón o sin ella se les han formulado se quedan en casa; movimientos intelectuales que se han tornado periféricos en su ámbito doméstico se redefinen en otras partes no ya como representativos del pensamiento en otra disciplina, sino como apropiaciones que encapsulan la disciplina misma. Sería fácil proporcionar referencias a estos desfasajes, ya que algunos de éstos se han tornado clásicos en un género que bien podría caracterizarse como importación de teorías y métodos en estado de alta problematicidad. En los estudios cul-

turales, por ejemplo, justo en el momento en que el concepto de cultura estaba siendo puesto en jaque en la antropología sociocultural, los departamentos de letras descubren las bondades de definiciones esencialistas y omniabarcativas de cultura que se remontan por lo menos al relativismo boasianismo¹. Años más tarde, por añadidura, la antropología re-importaría el concepto de cultura previamente tomado de la antropología evolucionista del siglo XIX por el estudio cultural Raymond Williams luego de que éste renunciara a usarlo por no haber sido capaz, según él mismo admite, de elaborarlo satisfactoriamente en términos teóricos (Williams, 1979:154).

Halagado por su protagonismo en la encrucijada de las metáforas que van y vienen, el mismo Clifford Geertz [1926-2006], principal referente de la antropología interpretativa, celebraba el espíritu de transgresión, aunque para ello tuviese que implicar autores cuyo nombre prefería callar en otros contextos:

“Antropólogos norteamericanos escriben la historia de la guerra de las Fiji, historiadores ingleses escriben la etnografía de los cultos a los emperadores romanos. Libros que se llaman La Historia Antropológica de la Italia Moderna Temprana (por un historiador), o Islas de Historia (por un antropólogo), o Europa y los Pueblos sin Historia (por un antropólogo), o Rebeldes Primitivos (por un historiador) parece bastante normales. También lo parece uno que se llama Anthropologie der Erkenntnis, cuyo tema es la evolución intelectual de la ciencia occidental. Todo el mundo parece estar metiéndose en los asuntos de todos los demás” (Geertz, 1990:324)

Dada la ajenidad de los conceptos, sin embargo, más de una vez sucede que las ideas que se trafican ya están vendidas en su lugar de origen. Roy D’Andrade pun-

¹ Cf. Murdock, 1972:19; Abu-Lughod, 1991; Brightman, 1995; Betzig, 1997; Bruman, 1999

tualizaba en *The Development of Cognitive Anthropology* (1995:249) que la antropología simbólica/interpretativa ya era por entonces una agenda largamente abandonada. Algunos años antes, en 1989, Edmund Leach había asegurado, con la mirada distante y la impunidad que le garantizaba su extranjería, que la antropología interpretativa geertziana ya se encontraba en vías de salida, en especial entre los profesionales jóvenes (Leach, 1989:137). Parecidos juicios se deben a la pluma de un antiguo doctorando dirigido por Geertz, nadie menos que el “cosmopolita crítico” Paul Rabinow:

“Infortunadamente, aunque Geertz ha presentado variantes de su posición durante lo que ya son décadas, nunca ha desarrollado sus perspectivas sobre la forma en que procede este proceso de figuración [simbólica]. Ni, fundamentalmente, lo ha practicado él mismo. En After the Fact, igual que otras producciones suyas de años recientes, Geertz profiere opiniones con soberano aplomo, pero no afronta directamente ni extiende las figuras, retóricas o lo que fuere, que están actualmente en la agenda de la disciplina, por más amplitud con que se las interprete. [...] Hay muchas cosas que uno podría decir sobre el aislamiento de Geertz (y su ubicación institucional), pero quizá la más relevante para aquellos interesados en la significación es que esta instancia de sostenida falta de compromiso con los nuevos modos de pensar es una de las formas fundamentales en que los sistemas interpretativos pierden su pertinencia y se van de la escena” (Rabinow, 1996:888)

Algo es seguro: la antropología interpretativa no es un movimiento que se esté expandiendo hoy en día, ni representa una formulación en estado de arte. Ya no se puede proclamar la novedad de la propuesta, pues hace un tercio de siglo que los autores principales están en lo mismo o en algún empeño sustituto, y los resultados no parecen ser congruentes con el lapso transcurrido y los esfuerzos que se le consagraron. No estoy implicando algo tan frívolo como que un estilo de escritura se pasó de moda: en este trance han habido de por medio rendimientos decrecientes, problemas intratables, paciencias agotadas, degradaciones que se iniciaron el mismo día en que se lo formuló. Efectivamente, la ejecución del programa geertziano nunca rayó a la misma

altura que su manifiesto, ni aun cuando fuese el propio Geertz quien lo llevara adelante.

Es por esa misma tendencia a la entropía y a las consecuentes operaciones de *aggiornamento* que el historiador o antropólogo neo-geertziano hará bien en guardarse de atribuir a Geertz iniciativas sesentistas o setentistas que éste mismo descartara con sorna en sus últimos años. Hace rato que, por ejemplo, Geertz dejó de hablar de sistemas. Mientras en *La Interpretación de las culturas* todavía había lugar para incluir capítulos como “La religión como sistema cultural” de 1966 y “La ideología como sistema cultural” de 1964, y hasta en *Conocimiento local* (1983) se incluían “El sentido común como sistema cultural” de 1975 y “El arte como sistema cultural” de 1976, nuestro autor admitiría mucho después que él no posee ni ha poseído nunca una concepción sistemática (o siquiera una “teoría”) referida a cuestión alguna, el significado y la hermenéutica primero que cualesquiera otras, y que los “sistemas” allí nombrados “sólo eran títulos” que designaban “alguna clase de coherencia interna” (Geertz, 202). *I don't do systems*, escribió más tarde (2000:x); así como ficción no significaba ficción, en el otro extremo sistema tampoco quería decir sistema: desconcertante paradoja, por cierto, ya que el problema con el pensamiento de Geertz no finca precisamente en su pobreza de vocabulario.

Lo misma inconstancia programática se manifestó con la invocación geertziana de la idea de “ciencia”, un término que proliferó algunos cientos de veces en sus dos grandes compilaciones interpretativas; pero ya en los noventas, en una entrevista sostenida con Richard Handler, Geertz se refiere a “eso de la ciencia” [*the science thing*], aduciendo que “Yo nunca realmente compré eso, pero elaboré la idea; incluso intenté hacerlo alguna que otra vez, pero luego me rendí. [...] Vengo de un *background* no-científico [...] y nun-

ca me compré semejante cosa” (Handler, 1991:607, 608)¹.

Es por ello que en este ensayo me propongo establecer, en el espacio de un campo acotado, qué se ha hecho de las aventuras extradisciplinarias de la antropología interpretativa y del jardín de rosas que llegó a augurar; me interesa sobremanera indagar por qué el ajuste de viejas ideas en nuevos emplazamientos distó de ser satisfactorio aun cuando haya tenido su cuarto de hora. En el tratamiento y diagnóstico de las relaciones entre antropología, historia y arqueología en tiempos recientes, consideraré sólo algunos de los estudios de la antropología histórica de la corriente principal hermenéutica, de la historia cultural y la arqueología que reflejan con mayor nitidez el impacto de la interpretación a la manera geertziana. El examen de los estudios con toques foucaultianos o con influencias de las teorías de la práctica, interesantes como lo son, quedará por ahora diferido. Salvo alguna referencia marginal que será explícitamente señalada, dejaré fuera de consideración la historia cultural realizada bajo el influjo de los estudios culturales y del posmodernismo, así como la etnohistoria de la misma orientación teórica, asuntos sobre los que no reclamo competencia o sobre los que existen ya diversos *surveys* relativamente adecuados². La pregunta ahora es cómo fue que Clifford Geertz se encontró con la historia y cómo luego ésta se encontraría con él.

LA HISTORIA EN LA ANTROPOLOGÍA

Habla a las claras de la falta de coordinación y sincronía entre las disciplinas que en arqueología se hable de modelos posprocesuales como aquellos que se oponen al paradigma cientificista de la Nueva Arqueología de Binford, mientras que en antropología cultural se hable de modelos procesuales para hacer referencia a los estudios no-estructurales o anti-estructuralistas de un Victor Turner o sobre todo un Clifford Geertz (Rosaldo, 1984; Vincent, 1986). El mismo nicho está ocupado por doctrinas con nombres antónimos. En ambos casos las contrafiguras esgrimidas en ambas disciplinas como lo opuesto a los modelos simbólicos difieren: en arqueología se trata de un paradigma sistémico, en antropología la figura de paja es con más frecuencia el estructuralismo, reputado como un pensamiento estático y mandarinista por el propio Geertz (1987:287-298). Como quiera que sea, para algunos autores Clifford Geertz, en contraste con el sincronismo inherente al estructuralismo, sería el antropólogo que permitió reivindicar la historia y vincular de alguna manera lo micro con lo macro, el plano del individuo con el de la cultura. La idea de que hay un individualismo implicado en el enfoque geertziano, sin embargo, puede impugnarse con facilidad. Contrariamente a la creencia establecida, Geertz nunca concedió espacio a la perspectiva del sujeto. Más aún, puso en crisis el mismo concepto occidental de individuo y proclamó que “la cultura es pública, porque el significado lo es” (Geertz, 1987:26). Hasta el sujeto fue para él re-

² Por supuesto que no sólo la compró sino que más de una vez intentó vendérmola. En “Descripción densa” llegó a escribir: “En este campo de estudio, que tímidamente (aunque yo mismo no soy tímido al respecto) pretende afirmarse como una ciencia, no cabe semejante actitud. No hay razón para que la estructura conceptual de una interpretación sea menos formulable y por lo tanto menos susceptible de sujetarse a cánones explícitos de validación que la de una observación biológica o la de un experimento físico” (1987: 35). Apenas semanas antes de la entrevista con Handler, en un comentario a un artículo de Michael Carrithers en la misma revista *Current Anthropology*, airado por las creencias que se le imputaban, expresó textualmente: “Yo no creo que la antropología no sea o no pueda ser una ciencia” (Geertz 1990: 274).

³ p. ej. Reynoso, 2000; Van Young, 1999

lativo y tal vez ilusorio (op. cit.:43-59). Aunque escribió un artículo célebre cuyo nombre parece exaltar la perspectiva del actor (individual), “From the native’s point of view”, Geertz jamás prestó la voz a actor alguno, reservándose el derecho de interpretar él mismo la cultura (Geertz, 1977; Watson, 1989).

Un posmoderno típico, Vincent Crapanzano, cree que, a despecho de las pretensiones hermenéutico-fenomenológicas, no hay tampoco en los escritos de Geertz comprensión del nativo desde el punto de vista nativo. Sólo se construye una comprensión de un punto de vista construido de nativos también contruidos. Geertz no ofrece ninguna evidencia especificable para sus atribuciones de intencionalidad, para sus afirmaciones de subjetividad, para sus declaraciones de experiencia. Las construcciones de Geertz parecerían no ser más que proyecciones (o confusiones) de su punto de vista, de su subjetividad, sobre la pantalla proyectiva de un nativo abstracto. Crapanzano observa que Geertz nunca nos presenta una relación yo-tú, un diálogo cara a cara a propósito de la lectura de los presuntos textos. Sólo se nos muestra una relación yo-ellos, en las que incluso el “yo” desaparece, reemplazado por la voz de una autoridad invisible y omnisciente (Crapanzano, 1986). Agregaría a estos elementos de juicio la constatación de que el nativo geertziano es anónimo, colectivo, mudo e innominado y que la observación geertziana, de manera tan mordaz como explícita, es cualquier cosa excepto participante (Geertz, 1987:31-32).

La lección metodológica a sacar de esto es que el primer requisito de una extrapolación en regla ha de ser la fidelidad literal. Muchas veces sorprende que los extrapoladores, más todavía que los simples acólitos, pongan en boca de un pensador ideas que éste jamás suscribiría. A propósito de las afinidades ideológicas, es habitual encontrar autores que alinean el pensamiento de Geertz con el de los posmodernos, o con cultores de ciertas va-

riantes de la historia cultural como lo es Carlo Ginzburg. George Marcus, gestor de muchos encuentros y desencuentros teóricos, ha sido particularmente destacado en esta especie de confusión categorial. Sabido es que Pierre Bourdieu lo sacó con cajas destempladas cuando, tras haberlo calificado como un autor de orientación hermenéutica, Marcus lo consideró afín al ideario posmoderno y lo trató como tal. La confusión de Marcus en el caso Ginzburg ha sido aun más patente. Escribe aquél, como si sus peripecias domésticas fueran tan importantes como los acontecimientos de la noche en el Monte de los Olivos:

“Carlo Ginzburg asistió al primer encuentro de nuestra discusión informal de los miércoles entre los investigadores visitantes del Centro Getty, que se concentraba, sesión por sesión, en la naturaleza de las críticas internas de aquel entonces en las disciplinas de las ciencias humanas. En esta primera sesión estábamos poniendo en foco a la antropología y la crítica de su práctica central de etnografía basada en el volumen Writing Culture, editado por Jim Clifford y yo mismo. Basado en mi familiaridad con sus trabajos anteriores, yo esperaba que Ginzburg, a diferencia de otros presentes, mostrara simpatía hacia la crítica de la retórica etnográfica. No fue así. Me encontré incómodamente empujado por Ginzburg para defender algunas de las afirmaciones de Jim Clifford en la introducción de ese volumen concernientes a la posibilidad del realismo descriptivo después de una amplia exposición de la construcción de la retórica y la autoridad objetivante de la etnografía. Ginzburg mismo tomó una posición sorprendentemente testaruda y polarizante [alegando] que existe una realidad real y que ella es el objeto de la investigación histórica (y etnográfica) y que la crítica en la forma en que la había planteado Clifford divergía peligrosamente de las pautas del scholarship histórico” (Marcus, 1991:397-398).

La primera moraleja metodológica en el traspaso de las ideas de un lado al otro de las divisorias disciplinarias es, entonces, si se quiere estar a salvo del Síndrome Marcus del diagnóstico epistemológico sistemáticamente errado, guardarse de las lecturas proyectivas y las tipificaciones

atropelladas de los géneros teóricos más todavía que de la impropiedad ocasional de los modelos y de las metáforas.

Pero no sólo los préstamos conceptuales pueden ser fallidos. En lo que atañe a su compromiso con la dinámica y la diacronía, el texto geertziano del cual cabe ocuparse es sin duda *Negara* (1980a). Aunque los historiadores casi no prestaron atención a su etnohistoria en comparación con la revolución que entre ellos desató *La Interpretación de las Culturas*, ningún otro texto geertziano conjura tan centralmente el problema de la historiografía. Ahora bien ¿cuáles son las contribuciones de Geertz a la metodología de la historia o a la antropología histórica propiamente dichas? ¿qué aportó su enfoque que no tuviéramos antes? ¿por qué un ensayo que involucraba centralmente la problemática historiográfica cautivó mucho menos a los historiadores de lo que lo había hecho “Thick description”, que bien mirado no es sino un documento en código para experimentados *connoisseurs* antropológicos?

Geertz afirma que Negara, el estado precolonial de los balineses, es imposible de describir según los modelos preconstruidos del pensamiento político occidental. “Despotismo ilustrado”, “tiranía”, “burocracia”, etcétera, son términos inadecuados para dar cuenta de él. Más bien Negara era una especie de estado-teatro, en el que el ejercicio del gobierno asumía la forma de una representación. Geertz propone, en consecuencia, el uso de metáforas escénicas en el marco de una concepción semiótica del análisis (p. 28, 177-215)⁴. Ésta es, dicho sea de paso, una de las metáforas dominantes de

la ciencia interpretativa cuyo poder celebraba Geertz, contemporáneamente, en “Géneros Confusos” (1980b). El máximo exponente de las figuras del lenguaje dramáticas, procesuales y performativas en antropología era por entonces, como bien se sabe, Victor Turner (1974); pero Geertz, sugestivamente, no lo nombra a este respecto ni una sola vez.

El texto ha sido diseñado con dos niveles de lectura: uno para público en general en formato estándar, otro para los especialistas, algo más difícil de asimilar, casi intimidante, al cual se accede si se escoge leer las descomunales notas a pie de página en tipografía miniatura. Es como *Rayuela* de Cortázar y es original. Pero mi visión es que este segundo nivel iniciático no resiste el análisis: hay dos fallas esenciales en la estructura y ejecución del ensayo.

La primera es la presunta instancia etnográfica (1980a:19); la simple verdad es que en el texto hay muy poca etnografía y que la que hay es corológica y filológicamente inservible: el texto es indisimulablemente un trabajo libresco, emanado de la consulta intensiva a bibliotecas, que pudo haberse escrito en Leiden o en La Haya y que de hecho no fue ni escrito ni dialogado en Bali. No hay datos *emic*, ni perspectiva nativa, ni notas de campo a integrar; no hay nada fuera de lo que dicen los libros, los del propio Geertz en primer lugar. De haber elementos etnográficos serían anacrónicos, pues está muy claro que en los dos o tres siglos implicados la sociedad cambió. El mismo Geertz se opone al mito de Bali como un “museo” (comillas irónicas incluidas) en el que se ha preservado intacta la cultura precolo-

⁴“Semiótica” ha de ser, igual que se ha visto que lo eran “sistema”, “ficción” y “ciencia”, una forma de decir *à faute de mieux*. No hay en todo el tratamiento geertziano del asunto la menor referencia de carácter técnico a categorías usuales de la semiótica contemporánea.

nial (p. 19). Pero siendo todo lo contrario al antropólogo “procesual” que soñaba su amigo Renato Rosaldo (1984), Geertz se desdice dos páginas más tarde (p. 21) porque es más cómodo pensar que “esta isla pequeña y apretujada, sin ser un fósil cultural, [es] de todas maneras bastante conservadora culturalmente”. Olvidados los sarcasmos sobre el museo de Thomas Raffles y otros gestos mordaces para entendidos, Geertz pretende que la etnohistoria de Bali no varió en lo esencial entre la invasión de Majapahit en 1343 y la de los holandeses en 1906 (pp. 231, 247) y que (para que su etnografía resulte viable) cambió menos aún desde entonces hasta ahora.

La segunda falla concierne al sesgo angloparlante de la bibliografía. Hay abundancia de referencias a libros en holandés, incluyendo los trabajos de Christiaan Hooyma, el mismo estudioso en la tradición de Jaap Kunst con décadas de trabajo de campo y cabal conocimiento del idioma balinés que destrozara *Kinship in Bali* de los esposos Geertz cinco años antes. Pero igual que había sucedido en *Agricultural involution* (1963) dos décadas atrás, los textos en holandés no se explotan en el cuerpo del libro. Hay también una docena de autores indonesios en general y balineses en particular mencionados en la lista bibliográfica al final de *Negara*: Ardana, Astawa, Bagus, Bhadra, Boekian, Kusuma, Rawi, Regeg, Simpen, Soekawati, Sudhana, Sudharsaba, Sugriva. El mensaje es que el autor domina el corpus local en sus lenguas originales y que puede que haya cierta dosis de etnografía textual en ello. Pero esta lista es espuria: en ningún lugar de todo el libro se encuentra el menor rastro de uso de alguno de esos textos o el más breve registro de sus puntos de vista. Ninguno de esos autores nativos escribió, en lo que a *Negara* compete, algo que valiera la pena mencionar.

Todo ponderado, *Negara* convenció no más que a la mitad de los críticos. En general resultó convincente para los antro-

pólogos inclinados al geertzianismo, pero indigesta para los especialistas de áreas o los historiadores más familiarizados con su propio *métier*. No sirve de mucho citar a los primeros, dado que, en su incapacidad para parafrasear los significados de un texto saturado de sentidos desde el vamos, no han tenido mejor idea que citarlo, produciendo los párrafos más saturados de comillas y mantras de taller de toda la antropología reciente. Pero las críticas de los historiadores y demás expertos son otra cosa y ayudan a poner el aporte antropológico un poco más cerca de su justo lugar.

El cientista político Benedict [Richard O’Gorman] Anderson, de la Universidad de Cornell, encuentra que la atrayente imagen del “estado-teatro” no ha sido explicada con cuidado ni aplicada con sistematicidad. Acaba siendo escasamente menos arbitraria y mucho menos precisa que, por ejemplo, “feudalismo”. Más todavía, no sólo no es traducible a términos de la cultura balinesa, sino que resulta contraria a la concepción local de las relaciones que median allí entre el teatro y el estado. Es curioso, dice Anderson, que Geertz nunca diga nada acerca del fenomenal teatro balinés. “*Por último, Negara sufre de una prosa florida y amanerada que demasiado a menudo llama la atención sobre el autor más que sobre su objeto; y contiene demasiadas generalizaciones para tratarse de un texto que reprocha a otros estudiosos porque teorizan acerca de lo que ellos ‘no pueden saber’*” (Anderson, 1981:1137).

Parecidas observaciones aporta la especialista en cuestiones oceánicas Carole Farber cuando dice que

“[e]l formato del libro es a la vez innecesariamente frustrante y engorroso; hace que uno se pregunte sobre su sensatez editorial. Quizá sea irónico que en un libro tal haya semejante tensión entre la formal contenido y el formato, que quedan batallando en la mente del lector. Su incongruencia deja a uno especulando sobre si se trata de otra afirmación meta-cultural a

considerar, o si es simplemente una muestra de pobre criterio textual" (Farber, 1981:570). Dado que no hay en la primera modalidad de escritura ninguna indicación en caracteres sub- o superescritos, continúa Farber, el lector no tiene idea si existe alguna nota que se relacione a su texto, debiéndose dedicar a un afanoso ida y vuelta a través de sus páginas ante la posibilidad de que exista alguna aclaración esencial. La misma observación realiza independientemente Valerio Valeri (1982:633). Más allá de estas fallas editoriales, Farber encuentra la abigarrada parte textual maravillosamente elaborada, pero se guarda muy bien de explicar por qué.

Aun cuando encuentra que el estilo y el peso de este libro son los que cabe esperar de la escritura florida y brillante de Geertz, el antropólogo Stephen Foster cree que este trabajo representa una contribución a la etnología balinesa que no mejora nuestra comprensión del simbolismo, el sentido y la significación. ¿Cómo llega el autor a sus formulaciones pulidas y simétricas? ¿Cuál es el camino entre los "datos" y el significado que se les atribuye?:

"Dado que Geertz no afronta estas cuestiones, uno se pregunta si su versión del análisis cultural ha llegado al grado de agotamiento del paradigma. Están aquí ausentes los procesos interpersonales que generan la interpretación, la auto-reflexión sincera y un sentido de contienda con los conceptos y las situaciones. El círculo interpretativo está incompleto. El antropólogo como persona, actor y reactor, observador y analista, se ha excluido a sí mismo. El proceso interpretativo debería ser inspeccionable, tanto como lo es el discurso político y ritual de los balineses, a fin de que se puedan ponderar

las inevitables distorsiones poniendo sobre el tapete la instancia del observador y su visión personal" (Foster, 1982:222).

Las apremiantes cuestiones de la antropología simbólica, prosigue Foster, sufren al embate de la mixtificación del proceso interpretativo que se deriva del propio exotismo con que se ha imbuido a la etnografía balinesa. ¿Se origina este estudio del estado-teatro en el esfuerzo para comprender los sistemas culturales o en la antropología de lo raro como fin en sí mismo? Geertz proporciona un retrato de Bali colorido y elocuente. Al hacerlo, su trabajo invita a una interpretación crítica ulterior que no es otra que la de la propia antropología de lo exótico⁵.

El sociólogo comparativo John Walton, de la Universidad de California en Davis, articula una crítica parecida cuando dice que Geertz rara vez se ocupa de la forma en que las estructuras históricas han sido destiladas de su trabajo etnográfico. Esto es lamentable dado que su imaginativo programa –sostiene– podría haber resultado sugerente tanto para la investigación histórica como para la etnografía (Walton, 1982:625-626).

Tras resumir positivamente los contenidos de *Negara*, también L. E. A. Howe alega que hay una fuerte tendencia a la retórica en este trabajo que aunque rara vez oscurece los argumentos, ciertamente les confiere una solidez ilegítima.

Despojado de las largas listas de metáforas ocasionalmente gratuitas y de las descripciones de lo que las cosas no son, y despojado también de su estilo florido, a veces extravagante, se puede ver con claridad que la tesis reposa en una fundamentación etnográfica particularmente

⁵ Aunque no es mi interés formular aquí un cuestionamiento de la hermenéutica geertziana en su disciplina de origen, cabe decir que en ella (y en su área de influencia inmediata) se ha manifestado un clamor unánime en el sentido de que Geertz jamás especificó cuál es el camino que le ha llevado desde la descripción hasta las interpretaciones. Véase Roseberry (1982), Shankman (1984), Crapanzano (1986), M. Schneider (1987), Pecora (1989), Spencer (1989), Watson (1989), Alexander (1990), Silverman (1990), Reyna (1994), Rabinow (1996), Douglas (1998), Frankenberry y Penner (1999), Kuper (2001).

débil (Howe, 1982:2219). También Peter Manning, en una reseña en la que no hay mucho más destacable, reporta que la elegancia de estilo que se atribuye a Geertz está a menudo presente hasta el exceso (Manning, 1983:482).

Eric Silverman (1990:143), por último, reconoce que *Negara* es una obra de fina erudición pero la encuentra a la larga insatisfactoria. Después de rechazar las concepciones “periódicas” y “evolutivas” de la historia, observa Silverman, Geertz esboza su propia doctrina; pero lo hace tan escuetamente que uno se pregunta si en verdad ha puesto los pies en el asunto. De hecho, Geertz no ofrece una teoría de la historia. Dado que lee los significados a partir de la acción cultural con respecto a símbolos idealizados de referencialidad estática, termina excluyendo el contexto, la temporalidad y la historia. Aunque caracteriza la cultura como un patrón de significados históricamente transmitido –concluye el crítico– todavía le resta explorar el proceso de transmisión o, siguiendo a Talal Asad, los procesos de formación (Silverman, 1991:144). La historia continúa siéndole esquiva.

Los testimonios que acabamos de revisar constituyen, en último análisis, un indicio de que el interpretativismo acaso no logre evadirse de esa imposibilidad constitutiva de afrontar la historia por la que el estructuralismo ha sido tan hostigado.

LA ANTROPOLOGÍA EN LA HISTORIA

Aun si, ante ciertos ojos, el geertzismo no es más que un retorno ingenuo a la especie de empatía y objetividad alguna vez promovida por los Rankeanos, la historia culturalista ha devenido ahora la parte más aplaudida de la disciplina, la nueva guardia del cutting edge. Para fines de la década de 1990, por sobre todo el globo, los acólitos del culturalismo, encantados de servir a la metodología más de moda, patrullan triunfalmente el actual camino historiográfico hacia el futuro.

R. J. B. Bosworth (1999:93)

Decía Geertz que lo que hace un antropólogo es escribir, y que todo lo que escribe es necesariamente ficción (1987:28). No en el sentido de ficción como cosa falsa –atemperaba, con súbita cobardía– sino en el de ficción como cosa construida, articulada, cosa que no compromete a nada pero que constituye un arquetipo que se sigue radicalizando en el imaginario de los epígonos aunque lo que terminen haciendo (describir, interpretar) sea en el común de los casos poco riesgoso y más bien conservador.

Me atrevo a decir que el impacto de las ideas de Geertz en la historia no guarda tanta relación con el influjo de la descripción densa en tanto técnica innovadora, como con la ficcionalización y discursividad con las que a ella le está permitido manifestarse. No podré demostrar ese extremo, estoy seguro, pero dejaré al menos palpitando la sospecha. No me propongo revisar para ello el conjunto de los cientos de historiadores culturales en cuya obra se puede discernir algún componente geertziano. Los autores son innumerables; sólo se primera línea se pueden distinguir figuras de la talla de Keith Baker, Roger Chartier, Robert Darnton, Patrice Higonnet, Lynn Hunt, Joan Landes, Sarah Maza, Mona Ozouf, Natalie Zemon Davis. Aun cuando después de integraran otros componentes, desde mediados de los ochenta a la fecha, en la historia cultural de Francia y de otras partes, “el modelo antropológico reina supremo” (Hunt, 1989:11). Modelo antropológico quiere decir, en este contexto, una estrategia interpretativa o simbólica consagrada a descifrar significados (Krech 1991:349). Es como si el paradigma adquiriera valor por originarse en el sitio menos pensado: la hermenéutica no llega a la historia desde la crítica literaria, o desde los estudios bíblicos, o desde la lingüística o la filosofía, sino deglutida por un antropólogo que nunca se molestó siquiera en elaborarla metodológicamente más que a través de unos cuantos *flashes* de brillante expresión aforística y raptos de abducción.

Cronológicamente el primer autor de quien cabe hablar a propósito de la convergencia entre antropología e historia (aunque en un registro proto-geertziano en su producción temprana) es quizá Roger Chartier. Representante de una variante más añeja de la historia cultural, Chartier también representa un caso de impacto de las ideas antropológicas en la historia que vale la pena situar como contraste con el de los autores angloparlantes. Por empezar, su tipificación de las alternativas en materia de elección teórica (historia de las ideas, historia de las representaciones, historia cultural) es bastante distinta y representa el legado de la venerable historiografía de los *Annales*. Sus referentes antropológicos también delatan la *frenchness* de su orientación la cual luce por momentos decididamente arcaica:

“[La historia cultural que nosotros proponemos apunta a desplazar a [los] estudios clásicos. Por una parte, la noción de representaciones colectivas, tomada en préstamo a Mauss y a Durkheim, nos faculta para pensar de manera más compleja y dinámica las relaciones entre los sistemas de percepción y de juicio y las fronteras que atraviesan el mundo social. [...] Por otra parte, el lenguaje no puede ya ser considerado como la expresión transparente de una realidad exterior o de un sentido dado previamente. Es en su funcionamiento mismo, en sus figuras y sus acuerdos, como la significación se construye y la ‘realidad’ es producida” (Chartier, 205:iv).

Chartier también alienta un concepto de cultura que no cuadra con los que ha desarrollado la antropología reciente. Su concepción de las diferencias culturales orilla peligrosamente el sentido de la diversidad de escolarización, como se pone de manifiesto en esta cita:

“[La historia francesa de las mentalidades] tomó conciencia de que las diferencias sociales no pueden ser pensadas sólo en términos de fortuna o dignidad sino que son producidas o traducidas por distancias culturales. La desigual repartición de las capacidades culturales (por ejemplo, leer y escribir), bienes culturales

(por ejemplo, el libro) y prácticas culturales (actitudes ante la vida y ante la muerte) se convirtió en el objeto central de múltiples investigaciones” (2005:27).

Otro autor frecuentemente aludido como representativo de la historia cultural que entronca con el influjo de Geertz es, por supuesto, el Carlo Ginzburg de *El queso y los gusanos* (1981), original de 1976. Todos y cada uno de los elementos de la historia cultural ulterior se encuentran allí, sólo que con un componente casi gramsciano de atención a la cultura de las clases subalternas que el aristocrático Geertz nunca habría admitido. Autores como Darnton y Zemon Davis (de quien me ocuparé en seguida) reconocen esta obra de densa concentración en los sentidos de los textos como una de sus principales fuentes de inspiración. Aun cuando Ginzburg prohijara unos años más tarde el llamado “paradigma indiciario” que estableciera firmemente una hermenéutica abductiva en los años 70 (y que se asemejara mucho a la idea de la inferencia clínica) no hay ni en los textos que encarnan ese paradigma ni mucho menos en el *El queso* referencia alguna al influjo geertziano⁶.

Como fuere, las diferencias horarias entre las disciplinas y los prestigios agigantados por la mirada distante hicieron que no pocos historiadores se abocaran diez años después de *La Interpretación de las Culturas* (1973) a escribir ficción histórica como modo de recabar las tonalidades sutiles de mundos culturales alejados en el tiempo². Acaso *El retorno de Martin Guerre* sea el ejemplo más conocido y exitoso; no todo el mundo leyó el libro de Natalie Zemon Davis (1983), pero muchos han visto sin duda la película; no quizá la original con Gerard Depardieu pero sí la triste *remake* americana con Richard Gere. Zemon Davis, de hecho, publicó su libro como *merchandising* derivado de la primera película, para la que fue contratada como consultora histórica. Se puede contar el desarrollo argumentativo de un libro, pero es un poco vil an-

ticipar el desenlace de un filme, de modo tal que dejaré la trama del *Retorno* sin revelar. Lo que importa es de todas maneras su vinculación con el modo descriptivo de la hermenéutica geertziana más que otra cosa. La mejor vislumbre de esta analogía no procede del libro mismo sino de la elogiada revisión crítica de Donald Kelley:

“[El libro] ilustra el creciente *rapprochement* entre la historia y la antropología, que valoriza lo que Clifford Geertz ha llamado ‘*descripción densa*’ y más recientemente ‘*conocimiento local*’. Para Davis los campesinos, y más en especial las campesinas, son gente con impulsos sexuales tanto como económicos y con tradiciones culturales y recursos que han escapado a los ojos de los historiadores más ortodoxos. El precio por este cambio de énfasis del análisis causal a la reconstrucción de patrones históricos, de la evaluación cuantitativa a la cualitativa, ha sido un cierto estrechamiento de la visión y un acortamiento de la mirada; pero también ha restaurado profundidad así como humanidad y color a la comprensión histórica” (Kelley, 1984:254).

La descripción densa no es exactamente lo mismo que el conocimiento local, pero dejaré las consecuencias de esa distinción en suspenso. Baste decir que el conocimiento local geertziano, urdido como consigna de recambio en el décimo aniversario de *La Interpretación de las Culturas*, es a todas luces una reivindicación del particularismo y de la concentración en los detalles singulares. Encarna también una idealización de la cultura cerrada y exótica frente a la visión comparativa que fuera parte y parcela de la antropología; como tal, ganó la calle exactamente al mismo tiempo en que comenzó a afanzarse el proceso de globalización, comprometiendo gravemente la relevancia de la antropología en el nuevo escenario. Tras ese paso en falso, perdida la visión de conjunto necesaria para tratar ese y otros asuntos con la congruencia contextual y el rigor requeridos, la antropología interpretativa casi no hizo otra cosa que perder preeminencia y borrarse de la agenda de la avanzada antropológica de allí en más.

La Gran Matanza de Gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa del americano Robert Darnton (1984) sobrevino al año siguiente de publicado *El Retorno de Martin Guerre*, justo cuando los ex-discípulos y ex-admiradores de Geertz se confabulaban en el simposio de Santa Fe de Nuevo México para rebelarse contra el hermeneuta, abominar del modelo interpretativo y fundar la antropología posmoderna, (Reynoso, 1991) xDesde entonces el modelo geertziano ha tenido más éxito, lejos, en arqueología interpretativa, historia y estudios culturales de lo que fuera el caso en su disciplina de origen.

Una muestra basta para aquilatar los valores que allí se negocian. Hay quienes dicen, jamás con suficiente precisión, que Robert Darnton compartió al menos un seminario universitario durante seis años con Clifford Geertz en la Universidad de Princeton sobre el tema “Historia y Antropología”, de cuyo dictado surgió *La gran matanza de los gatos* (Chartier, 1995:47). En el epígrafe Darnton refiere que el libro surgió de un curso sobre historia que él ofreció en la Universidad de Princeton a partir de 1972, que

“se convirtió en un seminario de historia y antropología gracias a la influencia de Clifford Geertz, quien dictó este curso junto conmigo durante los últimos seis años” (Darnton, 1987:9).

Aunque Geertz jamás salió al cruce de esta afirmación, ella no coincide con sus registros: el nombre de Darnton no figura en su CV ni en su autobiográfico *After the Fact* (1995) ni en cualquiera de sus otros libros, *Negara* incluido, ni en sus entrevistas; Geertz tampoco impartió cursos compartidos en la Universidad de Princeton con posterioridad a su designación (en 1970) en el Instituto de Estudio Avanzado de Princeton, el cual no depende de esa universidad aunque alguna vez estuviera alojado en sus instalaciones. Fue por cierto *lecturer* en la Universidad de Princeton entre 1975 y 2000 con “grado de Profe-

sor”; pero *lecturer* es más bien conferencista, no profesor docente, y de ningún modo un profesor supeditado a la autoridad de un titular. El *Professorship* del nombramiento de Geertz concierne a su jerarquía académica, por encima de un PhD, y no al dictado de clases que le estaban, al menos en los Estados Unidos, vedadas por el estatuto de dedicación exclusiva connatural al régimen del Instituto. Fuera de cinco alumnos tesistas admitidos en los comienzos de su carrera, durante su permanencia en la torre de marfil de Princeton, rodeado de un panteón de premios Nobel, Geertz dictó docenas de conferencias honoríficas aquí y allá pero ni una sola clase que no fuera excepcional o magistral; no propuso tampoco programas curriculares a ser aprobados por comités académicos, ni revalidó *tenures*, ni perdió tiempo imaginando preguntas de examen, coordinando con Darnton los libros a incluir en la bibliografía o corrigiendo parvas de pruebas parciales. Alegar que se han compartido clases con él tiene la misma entidad que las afirmaciones de cada vez más antropólogos en el sentido de que han sido alumnos de Clifford Geertz, privilegio que hoy cotiza más alto de lo que la iniciación shamánica valía en los sesenta⁸. Más allá de estas tácticas de posicionamiento que distan de ser circunstanciales, *La gran matanza* luce como un libro ya leído por poco que se hayan frecuentado las obras maestras de aquella subdisciplina antropológica que, con el debido respeto, todavía sigue siendo el folklore. La idea de que los cuentos infantiles publicados por los Grimm, por ejemplo, constituían estilizaciones literarias de otra clase

de tradiciones, o la afirmación de que la interpretación psicoanalítica de los cuentos de Mamá Oca por Bruno Bettelheim no tiene buenos fundamentos ya era bien conocida por los especialistas del tema y no justifica el alboroto que se armó en torno de lo que es simplemente un libro heterogéneo moderadamente bien escrito (Darnton, 1987:15-80). “Su tesis tartamudea” hubiera dicho Geertz, como dijo alguna vez respecto de un vendaval de analogías de Mary Douglas que no llegaban a tanta ingenuidad. La contradictoria oscilación de Darnton entre la determinación de las clasificaciones culturales por el orden social o las cualidades de los objetos (p. 193-194) y la convicción de que toda clasificación es arbitraria (p. 196) se habría evitado de haber leído él precisamente los textos más tardíos de Douglas (1998), en los que el pensamiento por analogía tuvo que arriar banderas y resignarse a la autocritica frente al embate de las reflexiones filosóficas de Nelson Goodman. La dependencia de Darnton de un par de antropólogos de Princeton (Geertz y Lorin Danforth) y de un puñado de referencias librecas a Leach, Tambiah, Bulmer y Douglas tampoco puede escamotear el hecho de que esa línea de argumentación requiere un robusto conocimiento de la antropología cognitiva de la categorización, desde Berlin y Kay hasta Dan Sperber, en las antípodas del rigor que está al alcance de la metáfora de la cultura como texto.

Para poner mis eventuales objeciones en contexto viene bien referir otras opiniones que el texto de Darnton suscitó entre los especialistas. Una de las mejores críticas que he leído se debe a Horacio Bota-

⁸ También Natalie Zemon Davis reporta haber dado un seminario anual en Princeton junto a Clifford Geertz sin dar fecha precisa (<http://www.medievalists.net/2008/09/27/interview-with-natalie-zemon-davis/>). El CV de Geertz, insisto, no documenta ninguna de estas actividades. Más que el incierto valor de verdad de los acontecimientos, es esta negación sistemática lo que me deja perplejo.

lla, quien no sólo conoce desde dentro los pormenores de la historiografía cultural sino que acierta siempre en sus diagnósticos sobre el sentido y el valor de la antropología que la sustenta. En lo que se refiere a la descripción densa y a la consideración de la cultura como texto, por ejemplo, Botalla argumenta que

“[l]a traslación del perfil geertziano al análisis histórico, que Darnton pretende, no se logra, sin embargo, acabadamente. El historiador no puede comprometer su fidelidad hasta las últimas consecuencias ya que Geertz alcanza posiciones de la más transparente ahistoricidad. [...] Con respecto a Geertz, el hecho de concebir la cultura como texto no podía dejar de desembocar en una figuración metafórica de su estructura. Sin embargo, las oscilaciones contextuales a que somete su material o la falta de continuidad entre aseveraciones o hipótesis a explotar y aplicaciones efectivas, limitan las posibilidades de fusión entre discurso del método y ars poetica” (Botalla, 1995:33-34).

Roger Chartier, a su turno, pone en tela de juicio que la dudosa metáfora de la cultura como texto abarque a los textos mismos. En sus primeros dos ensayos, escribe Chartier, Darnton sigue el modelo de la descripción densa al pie de la letra. La masacre de los gatos parisinos es como la riña de gallos en Bali: es un punto de entrada que nos da acceso a la comprensión de una cultura en su integridad. Es un texto entre otros, que caracteriza a esa cultura. Pero

“¿es legítimo considerar como ‘textos’ acciones llevadas a cabo o cuentos relatados? Seguramente, los cuentos antiguos sólo pueden conocerse a través de la fijación por escrito realizada por los folcloristas, y nada se habría oído de la matanza de gatos si Nicolás Contat [...] no hubiera escrito sobre ella treinta años después que el acontecimiento tuvo lugar. Pero ¿podemos calificar como texto tanto al documento escrito [...] y la práctica misma? ¿No se corre aquí el riesgo de confundir dos tipos de lógica, la lógica de la expresión escrita y la lógica que conforma lo que el ‘sentido práctico’ produce? El uso metafórico de términos como ‘texto’ o ‘lectura’ es siempre riesgoso, y más aún cuando el único acceso al objeto de investigación

antropológica es un texto escrito. [...] En este sentido, la matanza de los gatos no es la riña de gallos: al relatarla e interpretarla, el historiador depende de una noticia que ya ha sido hecha de él y de un texto que ya existe, investido con sus propios fines específicos” (Chartier, 1995:49).

La crítica de Giovanni Levi es también filosa. En la hermenéutica darntoniana (éste es su argumento) se finge que los resultados surgen del análisis pero en realidad se conocen de antemano:

“[N]o son los cuentos los que iluminan para nosotros una visión del mundo: la interpretación está cerrada en sí misma porque el ‘estilo cultural’ de los diversos países ya está dado y, en modo esquemático, se reduce a una fórmula como el propio autor reconoce. [...] Pequeños episodios llegan a ser aparentemente importantes porque ya conocemos el esquema de conjunto en que insertarlos y leerlos: la investigación no agrega nada a lo ya conocido, lo confirma débilmente y de manera superflua. [...] En definitiva: contexto y relevancia son asumidos a priori en los capítulos de este libro. El resto es a menudo el caligrafismo de una filosofía de la historia encerrada en un círculo vicioso” (Levi, 1995:79-80).

Desconociendo en apariencia la literatura folklórica esencial, Darnton presenta como hallazgos propios emergentes de una inédita forma interpretativa de historia cultural hechos y valores que ya eran moneda común en la erudición folklórica o en la cultura general erudita de principios y mediados del siglo XX.

Aquí es donde viene a cuento la observación de Patrick Brantlinger (2002:1503) y de Richard Biernacki (1999) en el sentido de que Geertz ha resultado útil a la historia cultural no porque la “descripción densa” proporcione algún soporte teórico al historiador. Aunque la frase suena teórica, lo que ofrece no es sino una excusa pragmática al antropólogo o al historiador para que siga haciendo lo que sabe hacer mejor: describir densamente las culturas extrañas o pasadas. Peter Uwe Hohendahl también da cuenta de esta peculiar indefinición:

“Aunque no es muy difícil definir el método

del Nuevo Historicismo, es considerablemente más complicado determinar la posición teórica y la agenda en términos positivos. Esta es, sospecho, una de las razones por las cuales los críticos hostiles no han sido capaces de ponerse de acuerdo sobre las deficiencias de los Nuevos Historiadores” (Hohendahl, 202:96-97).

A pesar de su apego a la descripción densa, prosigue Hohendahl, a los Nuevos Historiadores no parece interesarles mucho el significado de la cultura; la mayor parte de ellos se queda en la celebración del detalle, en un *linking and weaving* deliberadamente asistemático, que tiene el mérito de desviar nuestra atención, como ha notado Vincent Pecora, de las crudezas de la vida política (p. 97, 101).

Dominick LaCapra lleva esta línea de objeciones a su extremo cuando escribe que los teóricos de la Nueva Historia tienden a compartir gran parte de los defectos del historicismo tradicional, a saber, el gusto por la sobrecontextualización y el relativismo teórico. “Hay una tendencia a extender el valioso énfasis de Clifford Geertz en la ‘descripción densa’ en una regla indiscriminada y falta de matices: cuanto más gruesa la descripción, tanto mejor” (LaCapra, 1989:191).

Con el correr de los años, en fin, la historia cultural fue perdiendo especificidad disciplinaria y se fue haciendo indistinguible de las prácticas que combinaron metáforas de la cultura como texto, deconstrucción posmoderna, estudios culturales y poscolonialismo. Algunas de esas prácticas se inscriben en la etnohistoria o en la historia oral y no las tocaremos aquí, en parte porque ya existen algunos buenos estudios que cubren la temática de manera satisfactoria y en parte también porque carezco de familiaridad con esas orientaciones (Krech, 1991). Solamente cabe mencionar un conjunto de textos que navega a dos aguas entre un interés casi obsesivo por la problematización de textos (en el sentido literario), en las perspectivas de grupos subalternos y en formas de comunidad e identidad que derivan de la antropología de los tempranos

setentas y de la hermenéutica de un Paul Ricoeur. Este género se ha afianzado con particular reciedumbre en América Latina.

Algunas reflexiones sobre las variantes de este género que todavía conservan elementos geertzianos se deben a la magistral visión de conjunto de Eric Van Young. Aunque han pasado varias décadas, Van Young ha sido de los pocos en encontrar que la metáfora de la cultura como texto y del texto como cultura (acaso un propósito cercano, en ciertos momentos, al ideario de Darnton) encubre una trampa más insidiosa de lo que podría parecer a primera vista. Ambos proyectos son de hecho tan opuestos como suenan:

“Los etnógrafos [...] ordenan el ritual u otras conductas como un texto, superponiendo sus propias lecturas a las de los actores mismos; en el proceso ellos destilan doblemente un ‘texto’ a partir de los susurros de la realidad y luego esencializan a partir de él. Los historiadores culturales hacen lo opuesto, dado que típicamente tratan de resucitar la cultura entera a partir de un fragmento. Los dos métodos, entonces (la visión de ‘cultura como texto’ del etnógrafo y la de ‘texto como cultura’ del historiador cultural) trabajan de maneras exactamente opuestas, la una a través de condensación y selección, la otra a través de expansión y re-hidratación” (Van Young, 1999:255)

El juego de final abierto y la naturaleza arbitraria de este procedimiento, continúa diciendo nuestro autor, es una de las razones de la aparente flacidez metodológica de la que algunos historiadores culturales son a veces culpables. Entre las técnicas distorsivas que ellos despliegan se destacan la sobreinterpretación, la etnografía inversa [*upstreaming ethnography*] y la importación de categorías analíticas anacrónicas o de formas de experiencia de un ambiente cultural o temporal a otro. Hablando como un *insider* que ha decidido sincerarse, Van Young proporciona ricas ejemplificaciones de casos para cada una de estas pequeñas perversiones, coronando un análisis de un corpus masivo de historia cultural mexicana que vale la penar

consultar y tener en cuenta aunque uno acabe dedicándose a otra cosa.

LA HISTORIA CULTURAL EN LA ARQUEOLOGÍA

Si esta es la situación en los cruzamientos de primer orden, cuando se extrapolan desarrollos diluidos de segundo orden la situación dudosamente sea más halagüeña. Mientras que tanto en la historia cultural como en la arqueología interpretativa Geertz aparece en primer plano con alguna frecuencia, el impacto de la historia cultural en la arqueología no está tan claro. Tal como hemos visto a propósito de *Negara*, el modelo hermenéutico de Geertz no se lleva demasiado bien con la atención a la singularidad que suele ir aparejada a la investigación histórica. En una imputación que a primera vista puede parecer curiosa, no han sido pocos los autores tanto en antropología cultural como en arqueología en señalar que las categorías de Geertz son demasiado universales y estáticas para ser de utilidad en el estudio de procesos de cambio (Asad, 1982:239; Patterson, 1989:559). Lo cierto es que, bien miradas, sus categorías principales (ideología, *ethos*, visión del mundo, sentido común, religión, economía) son consistentemente a-históricas y externas a todos y cada uno de los contextos estudiados.

En Inglaterra la arqueología luego llamada post-procesual comenzó a ocuparse de símbolos y significados no tanto por influencia de Geertz sino por referencia a inquietudes semánticas latentes en la Escuela de Frankfurt muy sucintamente caracterizadas (Hodder, 1988:195-197), algo que se desarrollaría mucho más acabadamente en la arqueología crítica norteamericana de Leone, Potter y Shackel (1987), de tono marxista. Pero hay una fugaz referencia de Hodder a la entonces llamada “antropología simbólica”, que englobaba a David Schneider, Clifford Geertz, James Fernandez, Victor Turner y Mary Douglas, entre otros, aunque nin-

guno de esos autores homologó esa denominación. Escribe Hodder:

“Existe una diferencia abismal entre la importancia del simbolismo en arqueología y su pariente, la ‘antropología simbólica’. Esta última puede seguir siendo un subconjunto dentro de la antropología, junto con la antropología económica y otras. Habrá quienes afirmen que la antropología económica puede estudiarse sin necesidad de recurrir a la antropología simbólica. Pero en arqueología toda deducción o inferencia se realiza a través de la cultura material. Si la cultura material, toda ella, tiene una dimensión simbólica tal que afecta a la relación entre la comunidad humana y las cosas, entonces toda arqueología, económica y social, está afectada. De ahí que el problema no sea ‘cómo estudiar el simbolismo del pasado’, sino ‘cómo hacer realmente arqueología’” (Hodder, 1988:16, énfasis en el original).

Aun cuando ni Geertz ni otros autores simbolistas son nombrados o integrados en el texto hodderiano canónico intitulado *La Interpretación en arqueología: Corrientes actuales*, es sorprendente la semejanza de la pretensión imperial de extender excluyentemente el imperio de la significación y la hermenéutica a la totalidad de la arqueología con lo que escribiría el propio Geertz una década más tarde:

“Conocida más generalmente como ‘antropología simbólica’ (un nombre puesto por otros en otras partes, y con el que yo mismo nunca he estado enteramente feliz, aunque más no sea porque sugiere que, como la ‘antropología económica’, ‘la antropología política’ o la ‘antropología de la religión’, es una especialidad o una subdisciplina antes que una crítica fundacional del campo como tal) esta redefinición consiste en ubicar el estudio sistemático del significado, los vehículos del significado y la comprensión del significado en el centro mismo de la investigación y el análisis: hacer de la antropología, o en todo caso de la antropología cultural, una disciplina hermenéutica” (Geertz, 1995:114).

Más allá de la inquietante similitud de estas expresiones independientes, llamo la atención sobre los rigores insinuados en la “deducción o inferencia” de Hodder

y el “estudio sistemático” de Geertz. La naturaleza rigurosa de la primera expresión no está instanciada ni descrita en toda la obra ulterior de Hodder; el propio Geertz (2002), como hemos visto, terminaría negando la sistematicidad de sus propios empeños en las postrimerías de su carrera.

A despecho de este paralelismo Clifford Geertz no penetraría en estado puro en las primeras instancias de la arqueología interpretativa inglesa, pero el geertzianismo no tardaría en aposentarse en la arqueología, sobre todo en la vertiente americana de lo que se ha dado en llamar la arqueología radical (Hall, 1977; Fritz, 1978; Friedel, 1981; 1984; Wobst, 1977). Los trabajos sistémicos de Wobst sobre simbolismo y estilo, en particular, tuvieron clara influencia en la forma en que Hodder buscó integrar el simbolismo a la arqueología. También aceptó Hodder la idea de Hall respecto de que los límites de un asentamiento constituyen una división simbólica, de que los procesos de intercambio e interacción económicos poseen un importante significado subyacente y de que la lengua escrita posee los mismos principios básicos que el lenguaje de la cultura material, juicios que merecerían innumerables cualificaciones y matices.

Pero Geertz y la antropología simbólica no habrían de ser la única fuente de ideas en la arqueología radical: también el estructuralismo, la Escuela de Frankfurt y hasta el marxismo antropológico aportarían elementos de juicio contra la entonces dominante Nueva Arqueología. Hasta donde he podido observar, la arqueología interpretativa o simbólica no ha desarrollado una hermenéutica sistemática, una carencia que también puede imputarse a Clifford Geertz. A menudo la influencia de éste sobre aquélla se ha mantenido en el terreno de lo episódico y circunstancial

“No importa cómo se la haga, la arqueología es un relato que nos contamos nosotros sobre nosotros mismos a través de la meditación sobre el registro arqueológico”

escribe por ejemplo, con la debida referencia a Geertz, la arqueóloga Elizabeth Brumfiel (1987:513) en su defensa del modelo de Hodder. El otro acaba siendo también “nosotros” y eso suena confuso, pero ¿no se trata de eso el círculo hermenéutico?

Ian Hodder, de hecho, nunca menciona ideas de Geertz en una posición central, aunque a lo largo de los noventa siguió desarrollando una arqueología que adoptó con más desenfado el marbete de interpretativa que el de histórica, postprocesual o contextual (cf. Hodder, 1991). Sus referentes son Dilthey, Gadamer, Schleiermacher, Ricoeur, como si las ideas de la tradición hermenéutica corrieran el riesgo de diluirse en el pedagogismo inherente a una eventual mediación antropológica venida de provincias. La apropiación de primera mano que intenta Hodder, de todos modos, no raya demasiado más alto que la rudimentaria lectura que pudo añadir Clifford Geertz, quien por cierto tenía otras prioridades que la de armar una hermenéutica operativa de propósito general. Igual que éste ante la antropología correspondiente, Hodder tampoco llegó a aceptar del todo el nihilismo propio de lo que se avizoraba como una arqueología posmoderna radical; pero esa será en todo caso otra historia.

Acaso la mayor diferencia entre la antropología interpretativa y la arqueología del mismo nombre concierne al estatuto distinto que en una y otra se concede a la idea de símbolo. Éste fue una metáfora raíz en las primeras fases de la antropología simbólica, cuando Victor Turner y Mary Douglas aun escribían profusamente sobre él. Luego sin embargo fue desdibujándose, acaso porque se presentía, siguiendo la intuición de Dan Sperber, que los significados que se encarnaban en el símbolo eran la mayor parte de las veces triviales, o porque siguiendo las comprobaciones de Douglas, Turner y otros muchos, se los sabía muchas veces rutinizados, o inducidos por la pregunta del investigador, o carentes de relación analógica con el or-

den social, o indiferentes para los actores sociales mismos (Douglas, 1988; Sperber, 1988; Grimes, 1990). Se comprende que los arqueólogos sigan aferrados al símbolo décadas después que el concepto agotara todo cuanto podía dar de sí en la antropología cultural; pero hoy está claro que aun en el contexto de las culturas vivas no es posible llegar muy lejos ni decir nada nuevo por ese camino.

Superponiéndose a las oleadas previas de la antropología radical, contextual o interpretativa y a la arqueología social, que se venían forjando desde los ochenta, la historia cultural llega a la arqueología muy tarde, en dosis pequeñas. El texto que introdujo más de lleno la historia cultural en su concepción antropologizada a la arqueología inglesa fue quizá *Archaeology as cultural history* de Ian Morris (2000). El libro se refiere más bien a la interpretación cultural de la Grecia antigua que al paradigma teórico de la historia cultural adaptada al nuevo campo, por lo que causó más impacto entre los helenistas que entre los arqueólogos.

Pero volviendo al caso icónico de Hodder, es conocida su pretensión de volver a conciliar arqueología e historia. Su referente en este caso es claramente Collingwood, a quien Geertz nunca llegó a aplicar consistentemente en sus obras teóricas aunque le dedicó nada menos que el epígrafe de la introducción a *Negara*⁹. El fundamento teórico de Hodder determina en parte el papel preponderante que éste confiere al individuo, el cual impregna prácticamente la totalidad de su modelo¹⁰. Hodder se muestra asimismo optimista en cuanto a penetrar “en el interior de los acontecimientos, en las intenciones y

pensamientos de los actores subjetivos” (1988:99), una posibilidad respecto a la cual Geertz, a pesar de tener el privilegio de poder contactar al actor cara a cara y conversar con él, se muestra órdenes de magnitud menos ingenuo y más cauto (Geertz, 1977:passim).

En su defensa contra las imputaciones de Earle y Preucel, Hodder alega que él jamás ha negado la posibilidad de establecer leyes generales. Él ha argumentado, en cambio, que

“en cada contexto particular diversos principios simbólicos generales y tendencias generales para la integración de creencia y acción se reorganizan en formas particulares como parte de las estrategias de individuos y grupos. El contextualismo no es lo mismo que el particularismo a-teórico. [...] Me he tomado un gran trabajo para apropiarme, aplicar y desarrollar teorías generales de, por ejemplo, la estructuración, el significado simbólico, la cultura material, la ideología y el poder” (Hodder, 1987:516).

Cabría preguntar en este punto, conociendo la reticencia de Geertz hacia las afirmaciones de carácter general (no digamos ya hacia las “teorías generales”), cuáles podrían ser las manifestaciones teóricas de ese carácter referidas al significado simbólico y de qué manera engranan con una concepción global de carácter contextual, esto es, histórica, cuyo orden es más el de la singularidad y la contingencia que el de la estructura. Seguramente esas teorías generales son las que Hodder admite haber tomado de afuera, pues de la lectura de su obra surge de inmediato la evidencia que él no desarrolló ninguna. Y seguramente no se originan tampoco en las ideas de quienes promovieron alguna vez la antropología simbólica o en

⁹ Cf. Hodder, 1988:46, 99, 101, 113-126, 145, 150, 155, 177, 184; Geertz, 200 [1980]:15

¹⁰ Cf. Hodder, 1988:14, 19-22, 25-27, 31, 32, 131, 106-107, 124-125, 145, 201-202, etc

algo parecido, pues en la antropología dominante de esa época (mediados de los ochenta) ya no se hablaba de hermenéutica sino de su opuesto: el descrédito de los metarrelatos legitimantes, la falsa retórica de la cultura aislada, compacta y exótica, la crisis de la autoridad etnográfica y del hermeneuta omnisciente y la crisis de la representación. Los posmodernos rara vez dejaron espacio a la interpretación; y aun cuando así no hubiese sido, *they don't do systems either*.

CONCLUSIONES

Resulta en verdad curioso que en los Estados Unidos e incluso en Inglaterra, donde la arqueología se ha organizado académicamente más cerca de la historia que de la antropología, el modelo geertziano haya podido pasar con mayor integridad y como eje casi único de aglutinación mucho más fluidamente de la antropología a la historia que de cualquiera de estas disciplinas a la arqueología. Cierto es que en la antropología inglesa no tuvo mayormente impacto y que en la norteamericana se vio sucedida al cabo de sólo trece años por el aluvión posmoderno que se desencadenó primero con *Writing culture* y seis años más tarde por la irrupción masiva de los estudios culturales, ya ciertamente posmodernizados (Clifford y Marcus, 1986; Grossberg, Nelson y Treichler, 1992).

Imagino que el deslinde que hemos hecho contribuirá a disipar la engañosa propensión a combinar postulados de orden posmoderno, eventualmente próximos a posturas nihilistas, con actitudes interpretativas de estirpe geertziana que no cabe confundir con los dictámenes posmodernos sobre la escritura monológica, el realismo y la autoridad etnográfica. A despecho del desafortunado uso geertziano de la idea de ficción, Eric Van Young (1999:217) distingue el hecho de que la más nueva historia cultural que se practicó en torno del México colonial no ha sido un proyecto radicalmente pos-

moderno debido a que sus practicantes parecen creer (igual que Geertz en realidad lo hacía) en la cognoscibilidad de las realidades del pasado y en que existe una diferencia entre la imaginación ficcional del novelista y la imaginación fáctica del historiador.

Aun cuando he tratado críticamente las ideas de Clifford Geertz con anterioridad, en esta ocasión no me he ocupado de sus eventuales fallas etnográficas o de sus vacíos metodológicos, sino de las confusiones que se desencadenan cuando se toman modelos narrativos de una disciplina y se los extrapola acríticamente a otras, siendo Geertz aquí meramente el caso y también el marco de referencia: cuando Darnton pretende aplicarlo en realidad lo pone sobre su cabeza; y cuando se lo pone lado a lado con Hodder queda en evidencia que éste pretende lograr mucho más en circunstancias en las cuales, perdida la opción de conversar con el nativo, sólo es objetivamente posible hacer mucho menos.

Igual que le sucedía a Geertz cuando se apropiaba de complejas ideas de otros, sustituyendo complicados desarrollos conceptuales por *one liners* ingeniosos, cuando la hermenéutica geertziana o sus equivalentes se trasladan a otras disciplinas donde rigen otras reglas, la simplificación es no sólo palpable sino muy probablemente sistemática. Su recurrencia revela patrones actuantes y manierismos endémicos al modo de producción textual de ciertas corrientes de las humanidades tendientes a la literatura. En muchos de estos casos, aunque ellos sean densamente verbosos en otros respectos, en los textos en los que se da cabida a las influencias teóricas que vienen desde afuera nunca hay espacio disponible, típicamente, para hacer justicia a la fenomenal complejidad de las ideas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Abu-Lughod, Lila

1991. "Writing against culture". En: Richard Fox (ed.), *Recapturing anthropology: Working in the present*. Santa Fe: School of American Research Advanced Seminar Series.

Alexander, Jeffrey

1990. *Las teorías sociológicas desde la Segunda Guerra Mundial*. Barcelona: Gedisa.

Anderson, Benedict

1981. Revisión crítica de Clifford Geertz, *Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*. En: *The American Historical Review*, vol. 86, número 5.

Asad, Talal

1982. "Anthropological concepts of religion: Reflections on Geertz". En: *Man*, n. s., vol. 18, número 2.

Betzig, Laura

1997. *Human nature: A critical reader*. Nueva York: Oxford University Press.

Biernacki, Richard

1999. "Method and metaphor after the new cultural history". En: Victoria Bonnell y Lynn Hunt (eds.), *Beyond the cultural turn: New directions in the study of society and culture*. California: Berkeley University Press.

Bosworth, R. J. B.

1999. "Explaining 'Auschwitz' after the end of history: The case of Italy". *History and Theory*, vol. 38, número 1.

Botalla, Horacio

1995. "Antropología y *mentalités* en torno a Robert Darnton". En: E. Hourcade, C. Godoy y H. Botalla (eds.), *Op. cit.*

Brantlinger, Patrick

2002. "A response to 'Beyond the cultural turn'". En: *The American Historical Review*, vol. 107, número 5.

Brightman, R.

1995. "Forget culture: *Replacement, transcendence, relexification*". En: *Cultural Anthropology*, vol. 10, número 4.

Bruman, Christoph

1999. "Writing for culture: Why a successful concept should not be discarded". *Current Anthropology*, vol. 40.

Brumfiel, Elizabeth

1987. Comentario a T. Earle y R. Preucel, *Op. cit.*. En: *Current Anthropology*, vol. 28, número 4.

Chartier, Roger

1995. "Texto, símbolo y *frenchness*". En: E. Hourcade, C. Godoy y H. Botalla (eds.), *Op. cit.*
- 2005. *El mundo como representación: Estudios sobre historia cultural*. Barcelona: Gedisa.

Clifford, James y George Marcus (eds.)

1986. *Writing culture: The poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press.

Crapanzano, Vincent

1986. "Hermes' Dilemma: The Masking of Subversion in Ethnographic Description". En: James Clifford & George Marcus (eds.), *Writing Culture: The poetics and politics of ethnography*, Berkeley: University of California Press.

D'Andrade, Roy

1995. *The development of cognitive anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Darnton, Roger

1987 [1984]. *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*. México: Fondo de Cultura Económica.

Douglas, Mary

1988 [1970]. *Símbolos naturales: Exploraciones en cosmología*. Madrid: Alianza.

- 1998 [1996]. *Estilos de pensar*. Barcelona: Gedisa.

Dwyer, Kevin

1982. *Moroccan dialogues: Anthropology in question*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Earle, T. y R. Preucel

1987. "Processual archaeology and the radical critique". En: *Current Anthropology*, vol. 28, número 4.

Farber, Carole

1981. Revisión crítica de Clifford Geertz, *Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*. En: *Pacific Affairs*, vol. 54, número 3.

Foster, Stephen

1982. Revisión crítica de Clifford Geertz, *Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*. En: *American Anthropologist*, vol. 84, número 1.

Frankenberry, Nancy y Hans Penner

1999. "Clifford Geertz's long-lasting moods, motivations, and metaphysical conceptions". En: *The Journal of Religion*, vol. 79, número 4.

Friedel, David

1981. "Civilization and a state of mind". En: Grant Jones y Robert Kautz (eds.), *The transition to statehood in the New World*. Cambridge: Cambridge University Press.

- 1984. Revisión crítica de Ian Hodder, *Symbolic and structural archaeology*. En: *American Antiquity*, vol. 49.

Fritz, John

1978. "Paleopsychology today: Ideational systems and human adaptation in prehistory". En: Charles Redman y otros (eds.), *Social archaeology beyond dating and subsistence*. Nueva York: Academic Press.

Geertz, Clifford

2002. "I don't do systems': An interview with Clifford Geertz". En: *Method and Theory in the Study of Religion. Journal of the North American Association for the Study of Religion*, vol. 14, número 1. Recuperado en junio de 2009, de http://www.iwp.uni-linz.ac.at/xel/sektktffg/GeertzTexts/Interview_Micheelsen.htm.

2000. Available light: *Anthropological reflections on philosophical topics*. Princeton: Princeton University Press.

1995. *After the Fact: Two countries, four decades, one anthropologist*. Cambridge (USA): Harvard University Press.

1990. Comentario sobre Michael Carrithers: "Is anthropology art or science?". *Current Anthropology*, vol. 31, número 3.

1987 [1973]. *La interpretación de las culturas*. Edición y prólogo de C. Reynoso. México: Gedisa.

1980b. "Blurred Genres: The refiguration of social thought". En: *American Scholar*, vol. 29, número 2.

1980a. *Negara. The theatre state in nineteenth-century Bali*. Princeton: Princeton University Press [Traducción castellana: *Negara: El estado-teatro en el Bali del siglo XIX*, Barcelona: Paidós, 2000].

1977. "From the native's point of view. On the nature of anthropological understanding". En: J. Dolgin, D. Kemnitzer y D. Schneider (eds.), *Symbolic Anthropology: A reader in the study of symbols and meanings*. Nueva York: Columbia University Press.

1963. *Agricultural involution. The processes of ecological change in Indonesia*. Berkeley: University of California Press.

Ginzburg, Carlo

2001 [1976]. *El queso y los gusanos: El cosmos según un molinero del siglo XVI*. Barcelona-na: Península/Océano.

1989. "Morelli, Freud y Sherlock Holmes: Indicios y método científico". En: U. Eco y T. Sebeok (eds.), *El signo de los tres: Dupin, Holmes, Peirce*. Barcelona: Lumen.

Grimes, Ronald

1990. "Victor Turner's definition, theory, and sense of ritual". En: K. Ashley (ed.), *Victor Turner and the construction of cultural criticism: Between literature and anthropology*. Bloomington e Indianapolis: Indiana University Press.

Hall, Robert

1977. "An anthropocentric perspective for eastern United States prehistory". En: *American Antiquity*, vol. 42.

Handler, Richard

1991. "An interview with Clifford Geertz". En: *Current Anthropology*, vol. 32.

Hehendorf, Peter Uwe

1992. "A return to history? The New Historicism and its agenda". *New German Critique*, vol. 55.

Hodder, Ian

1988 [1986]. *La interpretación en arqueología: Corrientes actuales*. Barcelona: Editorial Crítica.

1991. "Interpretive archaeology and its role". En: *American Antiquity*, vol. 56, número 1.

Hourcade, E., C. Godoy y H. Botalla

1995. "Los peligros del geertzismo". En: *Luz y contraluz de una historia antropológica*. Buenos Aires: Biblos.

Howe, L. E. A.

1982. Revisión crítica de Clifford Geertz, *Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, vol. 45, número 1.

Hunt, Lynn

1989 (eds.). *The new cultural history*. Berkeley: University of California Press.

Johnsen, H. y B. Olsen

1992. "Hermeneutics and archaeology: On the philosophy of contextual archaeology". En: *American Antiquity*, vol. 57, número 3.

Kelley, Donald

1984. Revisión crítica de Natalie Zemon Davis, *The return of Martin Guerre*. En: *Renaissance Quarterly*, vol. 37, número 2.

Krech, Shepard III

1991. "The state of ethnohistory". En: *Annual review of anthropology*, vol. 20.

Kuper, Adam

2001. *Cultura: La versión de los antropólogos*. Barcelona: Paidós.

LaCapra, Dominick

1989. *Soundings in critical theory*. Ithaca y Londres: Cornell University Press.

Leach, Edmund

1989. "Writing anthropology". En: *American Ethnologist*, vol. 16, número 1.

Leone, Mark, Parker Potter Jr y Paul Shackel

1987. "Toward a critical archaeology". En: *Current Anthropology*, vol. 28, número 3.

Levi, Giovanni

1995. "Los peligros del geertzismo". En: E. Hourcade, C. Godoy y H. Botalla (eds.), *Op. cit.*

Manning, Peter

1983. Revisión crítica de Clifford Geertz, *Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*. En: *The American Journal of Sociology*, vol. 89, número 2.

Marcus, George

1991. "A Broad(er)Side to the Canon: Being a Partial Account of a Year of Travel among Textual Communities in the Realm of Humanities Centers and including a Collection of Artificial Curiosities". En: *Cultural Anthropology*, vol. 6, número 3.

Morris, Ian

2000. *Archaeology as cultural history: Words and things in iron age Greece*. Oxford: Blackwell.

Murdock, George Peter

1972. "Anthropology's mythology" (The Huxley Memorial Lecture 1971). En: *Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland for 1971*.

Patterson, Thomas

1989. "History and the post-processual archaeologies". En: *Man*, n. s., vol. 24, número 4.

Pecora, Vincent

1989. "The Limits of Local Knowledge", H. Aram Veaser (ed.), *The*

New Historian, Nueva York: Routledge.

Rabinow, Paul

1996. Reseña de Clifford Geertz, *After the Fact*". En: *American Anthropologist*, vol. 98, número 4.

Reyna, S. P.

1994. "Literary anthropology and the case against science". En: *Man*, n. s., 29(3): 555-581.

Reynoso, Carlos

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

1991. *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Barcelona: Gedisa.

Rosaldo, Renato

1984. *Culture and truth*. Boston: Beacon Press.

Roseberry, William

1982. "Balinese cockfights and the seduction of anthropology". En: *Social Research*, vol. 49.

Schneider, Mark

1987. "Culture-as-text in the work of Clifford Geertz". En: *Theory and Society*, vol. 16, número 6.

Shankman, Paul

1984. "The Thick and the Thin: On the Interpretive Theoretical Program of Clifford Geertz". En: *Current Anthropology*, vol. 25, número 3.

Silverman, Eric K.

1990. "Clifford Geertz: Towards a more 'thick' understanding?". En: Christopher Tiller (ed.), *Reading material culture*, Oxford: Basil Blackwell.

Spencer, Jonathan

1989. "Anthropology as a Kind of Writing". En: *Man*, vol. 24.

Sperber, Dan

1988 [1974]. *El simbolismo en general*. Barcelona: Antropos.

Turner, Victor

1974. *Dramas, fields, and metaphors: Symbolic action in human society*. Ithaca: Cornell University Press.

Van Young, Eric

1999. "The new cultural history came to old Mexico". En: *Hispanic American Historical Review*, vol. 79, número 2.

Vincent, Joan

1986. "System and process, 1974-1985". En: *Annual Review of Anthropology*, vol. 15.

Watson, Graham

1989. "Definitive Geertz". En: *Ethnos*, vol. 54.

Williams, Raymond

1979. *Politics and letters: Interviews with New Left Review*. Londres: Verso Books.

Wobst, Martin

1977. "Stylistic behavior and information exchange". En: Charles Cleland (editor), *Papers for the director: Research essays in honor of James B. Griffin*. University of Michigan Museum of Anthropology Papers 61.

Zemon Davis, Natalie

1983. *The return of Martin Guerre*. Cambridge (USA): Harvard University Press.