

De Etnografías, Poéticas y Otras Culturas

Revista de la Facultad de Antropología
Agosto 2026

No.05

Antropología

Interpretación y Ficciones



Universidad Autónoma
del Estado de México.



Universidad Autónoma
del Estado de México



De Etnografías, Poéticas y Otras Culturas, Volumen 3, número 5, periodo (agosto - diciembre 2026) es una publicación semestral editada por la Universidad Autónoma del estado de México, Instituto Literario 100 Ote., Colonia Centro, Toluca, Estado de México, CP. 50000, Tels. 7222194615, <https://entografiaspoeticas.uaemex.mx>, correo: etnografia_poesiac@uaemex.mx. Editor responsable: Ricardo Alfredo Romero Aguirre, Facultad de Antropología. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo:04-2024-073113151000-102 ISSN: en trámite, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Responsable de la última actualización de este número, Ricardo Alfredo Romero Aguirre Facultad de Antropología C. Mariano Matamoros Manzana 005, Universidad, 50130 Toluca de Lerdo, Méx. Última modificación 09 de septiembre 2026.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación. Se autoriza la reproducción total o parcial del contenido aquí publicado sin fines de lucro, siempre y cuando no se modifique, se cite la fuente completa y su dirección electrónica.

Hecho en México, Universidad Autónoma del Estado de México (UAEM)

Licencia de Creative Commons: esta obra se encuentra protegida por una Licencia de Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivar 4.0 internacional



Universidad Autónoma
del Estado de México

Rectora

Martha Patricia Zarza Delgado
Doctora en Ciencias Sociales

Secretaría de Ciencia

Adriana Becerril García
Doctora en Ciencias
Computacionales

Secretaría de Gobernanza Universitaria

Jorge Alejandro Vázquez Caicedo
Doctor en Ciencias Sociales

Secretaría de Identidad y Cultura

Cinthya Ortega Salgado
Doctora en Artes

Directora de Comunicación Social Universitaria

María Fernanda Valdés Figueroa
Doctora en Diseño

Director de Publicaciones Universitarias

Jorge Eduardo Robles Álvarez
Doctor en Administración



Directora

Luz Alejandra Barranco Vera
Maestra en Antropología Social

Subdirector Académico

Ricardo Alfredo Romero Aguirre
Maestro en Antropología y Estudios
de la Cultura

Subdirectora Administrativa

Alma Laura Romero Castro
Licenciada en Antropología Social

Coordinador de Investigación y Estudios Avanzados

Mauricio García Sandoval
Maestro en Antropología Social

Coordinador de Difusión Cultural

Fernando Olguín Albarrán
Licenciado en Antropología Social



Coordinadora de Planeación

Elizabeth Santana Castro
Licenciada en Antropología Social

Departamento de Control Escolar

Luz Alejandra Sánchez Salazar
Licenciada en Antropología Social

Jefa del Departamento de Prácticas de Campo

Aldo Israel Vargas Zaragoza
Maestro en Antropología y Estudios
de la Cultura

Jefe del Departamento de Tutoría Académica

Brian Ernesto Vera González
Maestro en Ciencias

Responsable del Departamento de Evaluación Profesional

Rebeca Esquivel Rivera
Especialista en Género, Violencia y
Políticas Públicas

EQUIPO EDITORIAL

DIRECTOR

Ricardo Alfredo Romero Aguirre

EDITOR

José Luis Arriaga Ornelas

DISEÑO

Ricardo Alfredo Romero Aguirre
Fernando Olguin Albarrán

CORRECCIÓN DE ESTILO

Ilse Ibeth Díaz Ramírez
Brian Ernesto Vera González
Rodolfo Sánchez Ramírez
Claudia Lucía Benhumea Rodríguez

COMITÉ EDITORIAL

Mireya Núñez Martínez
Rodrigo Marcial Jiménez
Luz Alejandra Barranco Vera
David Figueroa Serrano
José Manuel Pérez Sánchez
Carlos Alberto Flores Armeaga
José Concepción Arzate Salvador

Consejo Consultivo

Juan Trejo Castro
María Madrazo Miranda
Laura Reyes Montes
Mauricio García Sandoval
Georgina María Arredondo Ayala
Itzel Abril Tinoco González
Ignacio Medina Alegría

DE ETNOGRAFÍAS, POÉTICAS Y OTRAS CULTURAS



De Etnografías, Poéticas y Otras Culturas es una revista digital de creación antropológica y gestión sociocultural de la Facultad de Antropología perteneciente a la Universidad Autónoma del Estado de México. Su propósito es publicar textos de antropología, literatura y temas de relevancia sociocultural, en las modalidades de artículos, ensayos y textos literarios, producto de las discusiones teórico-metodológicas en la formación de la licenciatura en Antropología social y la licenciatura en Gestión Sociocultural, así como de interés entre la comunidad de las Ciencias Sociales y Humanidades. La periodicidad de la revista es semestral. Esta publicación universitaria no efectúa cobros por la recepción o el procesamiento de las contribuciones (APC) y se adhiere a la política de acceso abierto de la UAEMéx.

- La convocatoria de la revista es permanente. Se recibirán propuestas de publicación de autores de cualquier edad y nacionalidad, ya sean estudiantes, investigadores, docentes y público en general, siempre y cuando se apeguen a la temática de la revista y las normas para autores de la misma. Además, se solicitarán colaboraciones a los autores que determine el Comité Editorial y el Consejo Consultivo.

- Las propuestas de publicación deben enviarse al correo electrónico **etnografia_poesiac@uaemex.mx** en archivo de Word, con letra Times New Roman a 12 puntos e interlineado de 1.5. Las propuestas de publicación deben ir acompañadas de una ficha de identificación con los siguientes datos: nombre, lugar, fecha de nacimiento, estudios y semestre.

- *De Etnografías, Poéticas y Otras Culturas* realizará una lectura de pertinencia de las propuestas de publicación. En caso de determinarse que la propuesta será publicada, el equipo editorial de la revista enviará un correo electrónico al autor en un plazo no mayor a 90 días hábiles (contados a partir del acuse de recibo de la propuesta), en el que se adjuntará el instrumento jurídico correspondiente a la licencia de uso para publicación de la propuesta; este deberá remitirse a la revista una vez firmado.

- *De Etnografías, Poéticas y Otras Culturas* someterá todos los textos por publicar a un proceso de edición y corrección de estilo a cargo del área de Diseño de la presente revista.

- Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del equipo editorial y de la publicación, así como de la comunidad de la Facultad de Antropología perteneciente a la Universidad Autónoma del Estado de México. Se autoriza la reproducción total o parcial del contenido aquí publicado sin fines de lucro, siempre que no se modifique y se respalde citando la fuente completa (número de la revista y autor).

INTRODUCCIÓN



La revista De Etnografías, Poéticas y Otras Culturas se enorgullece con la publicación del presente número, con alegría para la disciplina antropológica este año se conmemoran los 100 años del natalicio de Clifford Geertz. Con motivo de conmemorar este acontecimiento la Facultad de Antropología realizó la Jornada de Investigación: A 100 años de Clifford Geertz, efectuada en el mes de abril. El número de la revista que aquí se presenta al lector es producto de las participaciones de este evento.

En la Jornada de Investigación se contaron con ocho participaciones desde diferentes enfoques y aplicaciones de la epistemología “geertziana”, se han seleccionado cuatro de ellas. Además de las fotografías ganadoras del concurso fotográfico: El cuerpo que investiga, sentires y emociones en la formación de campo, mismo que surgió de propuesta de la comunidad estudiantil de la Facultad, representada por: Guadalupe Sherlyn Torres Mondragón y Daniel Guadalupe Trejo Salazar, además de haber tenido por jurado a la antropóloga visual Yaritzy Guadalupe Torres Hernández, de quien se presenta su problematización sobre la realidad y la ficción en el terreno de lo visual.

El texto con que abre la revista aborda la influencia del filósofo austriaco Ludwig Wittgenstein en el trabajo de Clifford Geertz a través de las obras La interpretación de las culturas y Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos, resaltando la perspectiva contextual y cultural que ambos pensadores pusieron en el centro de sus reflexiones. Después, mediante un examen minucioso del capítulo de El impacto del concepto de cultura en el concepto de hombre de Geertz se problematiza la relación entre la posibilidad de la cultura y la humanidad, misma que por ocasiones suele ser pasada por alto en los discursos antropológicos.

INTRODUCCIÓN



En tercer lugar, se encuentra una revisión biográfico-intelectual de la trayectoria de Geertz, resaltando que su propuesta epistemológica fue parte de las influencias y consideraciones sobre los sucesos personales y sociales de su época.

Para dar cierre al apartado sobre Clifford Geertz, nuestros autores retoman uno de los elementos que podemos denominar como primordiales en la discusión de la antropología interpretativa, y es comprender a la cultura como más que solo leyes universales aplicables o una metodología, para dar paso a las dimensiones situadas y contextualizadas de los significados humanos.

De manera conjunta, el presente número engalana a uno de los autores más referenciados de nuestra disciplina de los últimos 50 años, y enlaza los productos fotográficos como parte del trabajo antropológico siendo una ficción “en el sentido de que son algo ‘hecho’, algo ‘formado’, ‘compuesto’ (...) no necesariamente falsas” (Geertz, 2006, p.28).

Mtra. Luz Alejandra Barranco Vera
Directora de la Facultad de Antropología

CONTENIDO

8

**Geertz y Wittgenstein:
Influencias de ida y vuelta
entre filosofía y
antropología**

Rodolfo Sánchez Ramírez

73

**La descripción densa
como interpretación
cultural en la
antropología
de Clifford Geertz**

Temoatzín Gómez
Cambron

Patricia Román Reyes

29

**Equipamiento natural y
cultura: Clifford Geertz
y la integración
biología-antropología**

Juan Jesús Velasco Orozco

87

**Hacer Antropologías
Ficcionalando**

Nuestros Mundos

Yaritzy Guadalupe
Torres Hernández

55

**Tramas de autor: Las
dimensiones periféricas
en la trayectoria de
Clifford Geertz**

Carlos Alberto Flores
Armeaga

96

**Concurso Fotográfico:
*El cuerpo que investiga,
sentires y emociones en la
formación de campo***

Isaac Moisés Ledesma León,
Erika Andrea Gaspar Rebollo
y Rebeca Bellon Peña.

Geertz y Wittgenstein: Influencias de ida y vuelta entre filosofía y antropología

Rodolfo Sánchez Ramírez
Universidad Autónoma del Estado de México
rsanchezr@uaemex.mx

Resumen:

El texto presenta un breve recuento acerca de un doble influjo: las referencias e intuiciones antropológicas que elaboró Wittgenstein a partir de su etapa centrada en el giro lingüístico y que lo llevaron a proponer un original tratamiento de los problemas filosóficos centrado en las prácticas concretas de la vida humana. Por otra parte, aborda las influencias filosóficas que se distinguen y declaran en dos obras clave de Clifford Geertz: La interpretación de otras culturas y reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos. De acuerdo a la propuesta de este artículo, la perspectiva desde la que Clifford Geertz aborda e interpreta los fenómenos culturales tiene una deuda importante con el análisis lingüístico de Wittgenstein; a su vez, la respuesta de Wittgenstein al problema fundamental del significado está centrado en la actividad humana que considera inseparable de cada forma de vida y cultura.

Palabras clave: lenguaje, interpretación, juego, giro, significado.

Abstract:

The text provides a brief overview of a dual influence: first, the anthropological references and intuitions that Wittgenstein developed during his period focused on the linguistic turn, which led him to propose an original approach to philosophical problems centered on the concrete practices of human life. On the other hand, it addresses the philosophical influences that are identified and declared in two key works by Clifford Geertz: *The Interpretation of Other Cultures* and *Anthropological Reflections on Philosophical Topics*. According to the argument presented in this article, the perspective from which Clifford Geertz approaches and interprets cultural phenomena has a significant debt to Wittgenstein's linguistic analysis; in turn, Wittgenstein's response to the fundamental problem of meaning is centered on human activity, which he considers inseparable from every form of life and its culture.

Key words: language, interpretation, game, turn, meaning.

La innegable vena filosófica de Geertz

La intención de este trabajo es efectuar una breve revisión de la influencia del pensamiento del filósofo austriaco Ludwig Wittgenstein en la propuesta antropológica de Clifford Geertz y a su vez, mostrando de qué manera algunas de las intuiciones en la obra de Wittgenstein, surgen de constataciones y observaciones próximas a un examen antropológico de la realidad.

La relevancia de la filosofía en la vida y obra del antropólogo norteamericano no es desconocida; con el propósito de recapitular de forma muy sumaria las fuentes de esta filiación en el pensamiento de Geertz baste con mencionar ahora tres hechos incontestables:

Clifford Geertz realizó sus estudios de licenciatura en literatura inglesa y filosofía^[1] (B.A. in Philosophy), en el Antioch College de Yellow Springs, Ohio, gracias a la G.I. Bill de 1944 que le permitió, como a muchos otros jóvenes veteranos de la Segunda Guerra Mundial, realizar estudios universitarios (IAS, 2026). Se recibió en 1950 con un estudio sobre el filósofo y psicólogo George Herbert Mead.

[1] Vale la pena señalar un detalle importante: la tesis de licenciatura de Geertz lleva por título: George Herbert Mead: social positivist; junto con Charles S. Peirce, William James y John Dewey, es considerado uno de los pioneros del pragmatismo norteamericano, la primera gran corriente de filosofía de América. De igual forma los estudios de Mead en torno a la mente y los procesos de comunicación lo enmarcan como uno de los fundadores del interaccionismo simbólico de la Escuela de Chicago. Resulta interesante reparar en el temprano interés de Geertz en la obra de Mead, como proveniente de planteamientos de fuertes resonancias pragmatistas y que da preeminencia a los significados contruidos mediante las interacciones sociales de los participantes, pues tiene resonancias valiosas al observar las posteriores intuiciones del antropólogo sobre las posibilidades de interpretación del hecho cultural.

2.El marco referencial de los estudios de Geertz recurre de forma continua a obras de filosofía para fundamentar y explicar sus propios puntos de vista. Como ejemplos señeros, en dos de los capítulos más leídos de *La interpretación de otras culturas: La descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura* y el clásico *Juego profundo: notas sobre la riña de gallos en Bali*, se pueden revisar las fuentes y libros que desfilan por sus páginas: Susanne Langer, Ludwig Wittgenstein, Gilbert Ryle, Jeremy Bentham, Nelson Goodman, Aristóteles, Paul Ricoeur, Sigmund Freud, entre otros.

1.Por último, cabría mencionar el perfil mismo de *Available light* (2000), conocido en el mundo hispanohablante sólo mediante su subtítulo *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*, última obra publicada en vida del autor, en ella repasa su autobiografía intelectual y realiza una caracterización personal del panorama ideológico, académico y cultural que observa en el presente. En este trabajo, dedicado a la relación que observa Geertz entre filosofía y antropología como saberes dedicados a la “totalidad de lo humano”, la discusión con filósofos ocupa capítulos completos, como los dedicados a William James y Thomas Kuhn (Geertz, 2002). No obstante, la relación que nos interesa rescatar de esta obra es la aludida con el filósofo austriaco Ludwig Wittgenstein.

Al pergeñar el perfil de la relación entre la antropología y la filosofía que a él le interesa, Geertz dirá que la tarea de la primera consiste en “desentrañar las singularidades de los modos de vida de otros pueblos” (Geertz, 2002, p. 13) y la de la filosofía en “examinar el alcance y la estructura de la experiencia humana y su sentido” (Geertz, 2002, p. 13). De acuerdo con su personal visión, a partir de la segunda mitad del siglo XX, las relaciones entre filosofía y antropología se encuentran en un momento mucho más propicio y, a decir de él, esto se debe a la forma en que los filósofos han asumido su tarea desde entonces.

Para Geertz, la respuesta a las preguntas más generales de la existencia y del mundo que busca responder la filosofía se encuentran “en el fino detalle de la vida en vivo” (Geertz, 2002, p.13), y a decir de él, el pensamiento de Wittgenstein constituye la propuesta filosófica que mejor ha sabido reconducir a la filosofía a las inagotables realizaciones concretas de la vida humana y a captar la dimensión antropológica de la investigación filosófica cuya crítica requería “reducir la brecha entre ella [la filosofía] e ir por el mundo intentando descubrir cómo en medio del intercambio de palabras la gente —grupos de gente, individuos, la gente como un todo— traba una voz distinta y abigarrada.” (Geertz, 2002, p. 13). Geertz mira con confianza la labor de la filosofía —que le interesa— en relación con la antropología, pero aún más, él observa en concreto que este viraje en su forma de trabajo, reposa en buena medida en el proyecto filosófico de Wittgenstein, de quien señala:

- Si es cierto, como se ha afirmado, que los escritores que estamos dispuestos a llamar maestros son aquellos que nos dan la impresión de que, al cabo, han dicho lo que nosotros creíamos tener en la punta de la lengua pero éramos incapaces de expresar, aquellos que pusieron en palabras lo que para nosotros eran sólo formulaciones incoativas, tendencias e impulsos de la mente, en ese caso me congratula enormemente reconocer a Wittgenstein como mi maestro (Geertz, 2002, p. 14).

El influjo de la antropología en Wittgenstein

Para ilustrar de qué manera tiene lugar el influjo del pensamiento de Wittgenstein en la obra de Geertz, hace falta recapitular algunos pasajes de la vida y obra de Wittgenstein que dan cuenta de la visión antropológica que, de manera más o menos directa, atravesó su segunda filosofía[2].

En primer lugar, en el prólogo a sus Investigaciones filosóficas (2003), Wittgenstein declara que la obra que está por presentar es producto de un cambio radical en su manera de pensar y que es el producto mejor logrado, aunque no acabado, de una elucubración de al menos 16 años. Señala también que ese tiempo de reflexión y examen se ha visto enriquecido sobre todo por las críticas de Frank Ramsey a su obra.

[2] En el ámbito académico se suelen distinguir dos etapas en el pensamiento del Ludwig Wittgenstein, la primera, representada por el *Tractatus Logico-Philosophicus*, intenta trazar mediante la lógica, la forma de un lenguaje perfecto que pueda establecer una relación especular entre la realidad y su representación. La segunda, representada por las *Investigaciones filosóficas*, sugiere la existencia de una inagotable posibilidad de creación de sentido en las prácticas lingüísticas.

No es desconocida la relación entre Wittgenstein y el joven matemático y economista Ramsey. El único otro reconocimiento que Wittgenstein consigna en su prólogo es para Piero Sraffa:

- Más aún que a esta crítica [la de Ramsey] siempre potente y certera le debo a la que un profesor de esta Universidad, el Sr. P. Sraffa, ha practicado durante muchos años sin interrupción sobre mi pensamiento. A este aguijón le debo las ideas más ricas en consecuencia de este escrito. (Wittgenstein, 2003, p. 13).

En las dos únicas obras que Wittgenstein acercó a la imprenta en vida (el *Tractatus* con éxito y las *Investigaciones a medias*), tiene la delicada reserva de no pretender atribuirse ninguna idea contenida en sus obras que pudiera estar presente en la obra de cualquier otro autor. No obstante, su casi nulo interés en recurrir a otros nombres para sustentar o contrastar sus propias ideas tendría que ser motivación suficiente para que su tácito reconocimiento a Piero Sraffa como el principal acicate de las ideas más impetuosas de las *Investigaciones filosóficas* (2003) capte nuestra atención.^[3]

[3] El contacto e influencia de Wittgenstein con eminentes economistas en Cambridge es un tema documentado, los principales nombres son John Maynard Keynes, nobel de economía con quien compartió correspondencia y Frank Ramsey, un joven prodigio que realiza aportaciones relevantes en el campo de la matemática y la economía. Mención aparte amerita Friedrich Hayek otro nobel de economía y primo segundo de Wittgenstein, aunque el prestigio de ambos académicos es indiscutible, se conoce que la relación entre ellos tiene un carácter mucho más pasajero como para poder hablar de una influencia relevante.

Piero Sraffa, nacido en Turín, Italia, fue un economista italiano, que aunque no distingue por una amplia producción académica, puede ayudar a aquilatar el tamaño de su genio referir el ya mentado hecho de que Wittgenstein le reconoce los mayores logros de las Investigaciones y, que por su parte, John Maynard Keynes en Teoría general del empleo, el interés y el dinero (en Harvey, 2025), obra capital del autor y uno de los textos de economía más influyentes del siglo XX, indica también que su obra tiene una deuda importante con los estudios de Sraffa (en Harvey, 2025). Vale también tener presente que se trató de un amigo muy cercano a Antonio Gramsci y que se encargaría de la edición de los Cuadernos de la cárcel después de la muerte de éste.

De esta manera, algunos comentaristas de Wittgenstein como K. T. Fann (2013) sugieren tener presente la deuda que Wittgenstein tiene con estos colegas economistas empezando con Sraffa. Al acudir al cuerpo de las Investigaciones filosóficas (2003) y abordar los ejemplos virtuales que se presentan a lo largo de toda la obra, quisiera recuperar la caracterización de Wolfe Mays para describirlos; el antiguo alumno de Wittgenstein habla de las elucubraciones del maestro como ejercicios de antropología especulativa y aunque él utiliza esta descripción para caracterizar ejemplos habituales en las clases de Wittgenstein en Cambridge^[4], los párrafos de las Investigaciones filosóficas (2003) están plagadas de ejercitaciones análogas; ejercicios lingüísticos o, para decirlo en terminología de-

[4] Mays, Wolfe Recollections of Wittgenstein, "Ludwig Wittgenstein: The man and his philosophy", K. T. Fann, Nueva York, Delta, 1967.

Wittgenstein, juegos del lenguaje en los que se nos pide imaginar a dos hablantes o ser interpelados por un hablante de una cierta forma particular en una práctica lingüística artificialmente simplificada.

En el caso de *La producción de mercancías por medio de mercancías* (s/f), que es la obra fundamental de Sraffa, a lo largo del texto se describen relaciones económicas de sociedades hipotéticas reducidas a escenarios muy elementales (sociedades que producen dos o tres mercancías, mediante un número igual de reducido de procesos y que generan también cantidades iguales de rentas).

Wittgenstein pasó cerca de 16 años, entre 1929 y 1951, manteniendo conversaciones semanales con Sraffa (De Iaco, 2018) en las que, de acuerdo a sus propias palabras surgieron las ideas más potentes de las Investigaciones; McGuinness (1982) recapitula que es también en este periodo que Wittgenstein redacta la serie de notas que integran de forma póstuma las Observaciones sobre *La rama dorada* de Frazer (2008), apuntes sobre el antropólogo escocés James Frazer en los que Wittgenstein critica la falta de criterio de Frazer al descalificar la creencia mágica y esotérica como error.

De manera consecuente con su forma de pensar, Wittgenstein ve en la creencia mágica y esotérica, tanto en el cristianismo como en otros pueblos una visión, una concepción (*Anschauung*) vivida de su particular realidad.

Ahí donde ocurre la creencia, aunque desde el exterior se pueda explicar como una costumbre, como creencia religiosa se habita como verdad.

Una reflexión en el mismo sentido se desarrolla con mayor amplitud en Lecciones y conversaciones sobre ética, psicología y creencia religiosa (1992). De cualquier manera, para McGuinness, durante este periodo de reflexión y escritura acerca de magia y ritualidad, el influjo en “el modo de ver etnológico o antropológico que le sobrevino [a Wittgenstein]” (1982, p. 36), emerge de su contacto con Piero Sraffa.

Por otra parte, no hay que pasar alto un episodio que, aunque parece no rebasar el interés de la anécdota, tiene una especial relevancia al recuperarlo en el marco de estas páginas que aspiran a encuadrar la vena antropológica que hizo a Wittgenstein dedicar todo su análisis al estudio del lenguaje en el mundano terreno del ejercicio lingüístico ordinario. La anécdota...

- se refiere a una conversación en la que Wittgenstein insistía en que una proposición y lo que describe deben poseer la misma «forma lógica» (o «gramática», según la versión del relato). Ante esta idea, Sraffa hizo un gesto napolitano de pasarse las puntas de los dedos por la barbilla, preguntando: «¿Cuál es la forma lógica de esto?» Esto, según el relato, hizo que Wittgenstein abandonara la teoría, presente en el Tractatus, de que una proposición debía ser una «imagen» de la realidad que describe (Monk, 1990, p.248).

La historia es recogida por Malcolm y Von Wright, dos biógrafos tempranos del filósofo. El episodio es pequeño, pero tiene vibrantes repercusiones. El propio texto de las Investigaciones filosóficas comienza por desechar la inveterada idea occidental del significado como ostensión y la verdad como correspondencia, esto es, asumir que las palabras están en lugar de los objetos del mundo y que el lenguaje tiene la función fundamental de ser un espejo o una representación de él.

En buena medida, el desarrollo de la propuesta de las Investigaciones y del pensamiento en general del segundo Wittgenstein, gira en torno a mostrar las limitaciones y estrechez de considerar la correspondencia y la definición como el atributo principal de las prácticas lingüísticas.

Luego, es posible imaginar a Wittgenstein con su proverbial gravidez, impedido y perplejo de poder explicar la petición tan absurda como válida del italiano Sraffa; en las Investigaciones y en otras de sus escritos de este periodo, se presentan múltiples ejemplos en los que la comunicación no verbal articula prácticas significativas que se realizan de manera eficaz o, en su defecto, en la que los recursos lingüísticos se combinan con gestos no discursivos que operan con la misma capacidad del lenguaje hablado.

El punto que trata de enfatizar Wittgenstein en uno y otro caso es el mismo: la comprensión entre los seres humanos, más que un lenguaje articulado de manera diáfana requiere de una Lebensform, una forma de vida compartida, el trasfondo (llámese cultura o naturaleza o, más bien, una combinación de ambas).

El lenguaje, dice el Wittgenstein de las Investigaciones, se da a través de juegos lingüísticos en los que operamos siguiendo reglas sin una conciencia cabal de cómo es que las seguimos, dinámicas complejas de interacción entre los seres humanos que son posibles gracias a un contexto común (que es la cultura, la vida social, así como las más elementales condiciones físicas y biológicas) y que está al margen de toda discusión y al que no es posible solicitarle una justificación.

- <<¿Cómo puedo seguir una regla?>> si ésta no es una pregunta por las causas, entonces lo es por la justificación de que actúe así siguiéndola. Si he agotado los fundamentos, he llegado a roca dura y mi pala se retuerce. Estoy entonces inclinado a decir: <<Así simplemente es como actúo>>. (Wittgenstein, 2003: 217[5]).

La respuesta que Wittgenstein encuentra requiere asumir que existe toda una dimensión del mundo que está dado y que sirve de fondo para el resto de nuestras acciones y pensamientos que, en muchos casos, se resuelven como un mismo evento: la forma de vida provee el fondo para la praxis y la acción humana inteligible, eficaz, permite que el mundo personal y social del individuo y la comunidad siga girando, esto es, verifica la forma de vida.

[5] Conforme a los criterios habituales para referenciar las obras de Wittgenstein, en vez de página, se consignan el número de párrafo citado.

Geertz y Wittgenstein. Un breve recuento de intuiciones que se muerden la cola

Geertz encuentra orientaciones importantes en el pensamiento de Wittgenstein, precisamente porque éste último dedica la segunda etapa de su reflexión a examinar las posibilidades del lenguaje como horizonte de sentido de las prácticas humanas.

En este panorama aparece la obra de Clifford Geertz como una propuesta original desde las ciencias sociales en el siglo XX: la elaboración de una antropología que no se dirige a formular leyes generales del comportamiento humano, sino que propone interpretar las tramas de significado que los seres humanos tejen y les permiten llevar a cabo su vida. Este proyecto, que se plantea de forma amplia y se expone de cierta manera como programa de trabajo en *La interpretación de otras culturas* y se revisita con la serenidad de la madurez en *Available light* tiene una —a veces explícita, a veces tácita— relación con la filosofía del segundo Wittgenstein. En los compromisos filosóficos que la antropología interpretativa asume de la filosofía del lenguaje del ordinario se hace patente su fecundidad.

Quizá el punto de partida más claro es el concepto de "descripción densa" (thick description), que Geertz retoma del filósofo de Oxford, Gilbert Ryle, y que reformula en un sentido que, consideración de este trabajo, es profundamente wittgensteiniano.

En Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura (Geertz, 2006) el célebre ensayo que abre La interpretación de las culturas, cuando el autor distingue entre un parpadeo involuntario, un guiño cómplice y la parodia de un guiño, lo que está haciendo es mostrar que el significado de una acción no reside en su correlato físico o en su fenómeno si se quiere, ni tampoco está en una intención mental oculta, sino en su inscripción dentro de una estructura pública de sentido.

Para quien esto escribe, esta idea es directamente heredera de la crítica wittgensteiniana al lenguaje privado: no hay significado que no sea, en última instancia, público, compartido, verificable en el uso. Para Wittgenstein, comprender una palabra no es acceder a una imagen mental en la cabeza del hablante, sino saber operar con ella en el contexto de un juego de lenguaje; para Geertz, comprender una cultura no es penetrar en las mentes de sus miembros, sino leer las acciones simbólicas como si fueran un texto cuyo sentido es público y está inscrito en prácticas colectivas. No parece del todo aventurado afirmar que la homología estructural entre ambas posiciones no es casual y que es probable, que Geertz la construya de manera deliberada.

El concepto wittgensteiniano de juegos de lenguaje resuena con intensidad en la manera en que Geertz concibe los sistemas culturales. Wittgenstein apunta que no existe un lenguaje único con una estructura lógica universal —que es la aspiración ensayada en su primera obra, el *Tractatus*—, sino que hay una pluralidad irreductible y en continua transformación de juegos de lenguaje, cada uno con sus propias reglas, criterios de corrección y formas de validación. Ordenar, mentir, bromear, rezar, maldecir, enseñar: cada uno de estos actos lingüísticos obedece a lógicas distintas que no pueden reducirse a una gramática común.

En el pensamiento de Geertz hay una traslación de esta intuición al universo etnográfico: la riña de gallos en Bali, el ritual funerario javanés y el bazar marroquí, más que indicar manifestaciones de una naturaleza humana subyacente o ser concebidas como variaciones de un esquema funcional único, se presentan como sistemas simbólicos con gramáticas propias que deben ser comprendidos desde dentro, en sus propios términos contextuales, sociales y culturales. La tarea del antropólogo, como la del filósofo del análisis lingüístico, no es explicar reduciendo a un principio general, sino describir mostrando las conexiones internas entre las prácticas.

En un sentido similar es posible abordar el concepto de forma de vida, me atrevería a decir que puede que sea uno de los conceptos más potentes y fructíferos que Wittgenstein deja para el campo antropológico. En las Investigaciones filosóficas, Wittgenstein afirma que "imaginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida" (Wittgenstein, 2003: 19) y que "la expresión 'juego de lenguaje' debe poner de relieve que hablar un lenguaje forma parte de una actividad o de una forma de vida" (Wittgenstein, 2003: 23). La implicación directa de esta noción es que el lenguaje no es un sistema formal separable de las prácticas, instituciones, estados mentales y relaciones sociales en las que se despliega; siempre está inserto en una cultura viva.

El significado, al margen de las aporías de la definición ostensiva tradicional, no flota en un espacio lógico abstracto: está anclado en lo que los seres humanos hacen, en prácticas sociales concretas. Cabría recordar aquí la posición de Geertz cuando define la cultura como "un contexto dentro del cual pueden describirse de manera inteligible todos esos fenómenos" (Geertz, 2006): acontecimientos sociales, modos de conducta, instituciones o procesos sociales. La cultura entendida como el marco práctico y simbólico fuera del cual la acción humana carece de sentido. Wittgenstein habla de juegos lingüísticos entreverados por redes de significación y comprensión fundamentadas en un elemento extralingüístico: una forma de vida. Geertz, por su parte, se refiere a formas culturales: contextos de significación que son, simultáneamente, lingüísticos, corporales, rituales, emocionales y políticos: culturales.

En *Available Light*, Geertz radicaliza y explicita estas conexiones. El libro, escrito desde la perspectiva de un antropólogo que reflexiona sobre su propia trayectoria intelectual y sobre el estado de las ciencias humanas a finales del siglo XX, contiene pasajes que también reverberan con no poca fuerza a Wittgenstein. Geertz defiende allí lo que podríamos llamar un antifundacionalismo interpretativo: la idea de que no existe un punto de vista privilegiado desde el cual juzgar todas las culturas, ni algo semejante a un metalenguaje neutral que permita traducir sin residuo o contaminación una forma de vida a otra.

Este antifundacionalismo recuerda la insistencia wittgensteiniana de que no hay un juego de lenguaje que sea preeminente, ni la lógica, ni la ciencia objetiva, ni una forma de vida que funcione como medida universal de todas las demás. Cuando Wittgenstein escribe que "lo que hay que aceptar, lo dado, son —podríamos decir— formas de vida" (Wittgenstein, 2003, p. 226), desestima las voces provenientes de cualquier perspectiva reduccionista que pretenda explicar las prácticas humanas desde una posición exterior a ellas mismas. En Geertz este posicionamiento, heredado o no, emerge como un principio metodológico: el antropólogo no explica desde fuera, sino que interpreta desde dentro, aceptando la irreductibilidad de cada forma cultural y la posibilidad de una inevitable parcialidad de toda interpretación.

Enrique Anrubia (2005) toma distancia de las apreciaciones como las de Richard Bell que pretenden señalar un modelo analógico entre las formas de analizar el hecho cultural de Geertz y el hecho lingüístico de Wittgenstein al margen de una demostración; no obstante, a la vista de las propias consideraciones de Geertz sobre la relevancia de las concepciones wittgensteinianas en su obra y de las semejanzas en el modo de proceder sobre el hecho significativo que se vuelve objeto de interpretación en el trabajo de campo, podríamos decir que si bien el parangón entre uno y otro modo de proceder no constituye por sí mismo una prueba de filiación intelectual, sí supone horizonte de inteligibilidad de los principios interpretativos de Geertz bastante fructífero.

En ese sentido, Anrubia señala el valor de recuperar la obra de Geertz como lector prominente de Wittgenstein:

- Lo que no dijo Wittgenstein de la cultura no es lo que dijo Geertz. De la misma forma que es sumamente confuso entender que lo que quiso decir pero no dijo Wittgenstein es lo que recogió con una clarividencia casi beatífica el propio Geertz (Anrubia, 2005, p. 8).
-

Cuando se revisa la obra del segundo Wittgenstein es evidente que el filósofo no se dirige a ofrecer una metodología para los fenómenos culturales, en el mejor de los casos, su modo de proceder es, como el mismo declara, una terapéutica para abordar los problemas filosóficos que son malentendidos lingüísticos. Así pues, a la luz del tácito reconocimiento de Geertz respecto a la influencia de Wittgenstein en su pensamiento y al observar un tratamiento del objeto de estudio que si no es análogo al menos presenta similitudes conspicuas con el que el filósofo austriaco aplica al hecho lingüístico, la intuición que emerge al observar la forma en que Geertz se aproxima al hecho cultural, es que los conceptos de juego de lenguaje, forma de vida, significado como uso, rechazo del lenguaje privado y la misma noción de un cierto antifundacionalismo filosófico no son préstamos aislados, sino cimientos sobre los que Geertz lleva a cabo un proyecto antropológico.

De Wittgenstein, Geertz aprende que el sentido no está detrás de las prácticas, sino en ellas; que describir es ya interpretar; y que la tarea del pensamiento no es reducir la diversidad humana a un esquema único o general, sino hacer justicia a su insoslayable complejidad.

En la interpretación de las culturas, esta lección se traduce en un programa metodológico; en *Available Light*, en una reflexión ética y epistemológica sobre los límites y las posibilidades de ese programa.

En ambos casos, la luz que ilumina el camino, esa "luz disponible" que da título al libro legado de Geertz es, en buena medida, una luz que Wittgenstein ayudó a encender al abandonar la lógica pura y dirigir la reflexión hacia las formas concretas, plurales e irreducibles de la vida humana.

Referencias

- Anrubia, E. (2005). "Rastros de la influencia wittgensteiniana en la antropología interpretativa de Clifford Geertz". En: Debate sobre las antropologías. Thémata. Núm. 35, pags. 239-246. Universidad de Sevilla.
 - De Iaco, M. (2018) "A list of meetings between Wittgenstein and Sraffa". En: Nordic Wittgenstein Review 7 (1), pp. 83-99. DOI 10.15845/nwr.v7i2.3491.
 - Geertz, C. (2006). La interpretación de las culturas. Gedisa.
 - (2002). Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos. Paidós.
 - Fann, K.T. (2013). El concepto de filosofía en Wittgenstein, Tecnos.
 - Harvey, D. (2026, 26 de marzo) "On Sraffa's trail". En: New Left Review, 152, March-April 2025. <https://newleftreview.org/issues/ii152/articles/david-harvey-on-sraffa-s-trail>.
-

- Institute for Advanced Study, (2026). Clifford Geertz: Life. <https://www.ias.edu/geertz-life>
 - McGuinness, B. (1982). “Freud and Wittgenstein”. En: Wittgenstein and his times. Chicago University Press.
 - Monk, R. (1990). Wittgenstein, el deber de un genio. Anagrama.
 - Sraffa, P. (sf/). La producción de mercancías por medio de mercancías. Oikos-Tau
 - Wittgenstein, L. (2003). Investigaciones filosóficas. UNAM.
 - (2008). Observaciones sobre la rama dorada. Tecnos.
 - (1992). Lecciones y conversaciones sobre ética, psicología y creencia religiosa. Paidós.
 - Wolfe, M. (1967) “Ludwig Wittgenstein: The man and his philosophy”. En: Recollections of Wittgenstein, K. T. Fann, Nueva York, Delta.
-

Equipamiento natural y cultura: Clifford Geertz y la integración biología-antropología

Natural equipment and culture: Clifford Geertz and the integration of anthropology-biology

Juan Jesús Velasco Orozco
Facultad de Antropología, UAEMéx
jjvelascoo@uaemex.mx

Resumen:

El artículo es una reflexión acerca del impacto de la lectura del ensayo “El impacto del concepto de cultura en el concepto de hombre” del libro *La interpretación de las culturas* de 1973 cuyo autor es Clifford Geertz. Se destacan dos cuestiones, una sobre la naturaleza humana y su caracterización biológica y la otra, su relación con la naturaleza de la cultura que integra biología y antropología. Ambas son interpretadas a la luz de nuestra formación y práctica antropológica en la Universidad Autónoma del Estado de México.

Concluimos que incorporar la dimensión biológica en el fenómeno de la cultura es relevante y necesario para entender al ser humano en el mundo contemporáneo.

Palabras clave: naturaleza, cultura, Clifford Geertz, Antropología, Biología

Abstract:

This article is a reflection on the impact of reading the essay "The Impact of the Concept of Culture on the Concept of Man" from the 1973 book *The Interpretation of Cultures* by Clifford Geertz. Two main issues are highlighted: human nature and its biological characterization, and its relationship with the nature of culture, which integrates biology and anthropology. Both are interpreted in light of our anthropological training and practice at the Universidad Autónoma del Estado de México. We conclude that incorporating the biological dimension into the phenomenon of culture is relevant and necessary for understanding the human being in the contemporary world.

Key words: Nature, culture, Clifford Geertz, Anthropology, Biology.

Introducción

A cien años del nacimiento de Clifford James Geertz, acaecido el 23 de agosto de 1926, la Facultad de Antropología de la Universidad Autónoma del Estado de México ha organizado el pasado mes de abril, entre otras cosas, un evento conmemorativo en el que se invitó a la comunidad académica a presentar algún trabajo oral y escrito acerca de cómo el pensamiento de aquel autor ha influido en nuestro ejercicio docente, científico, técnico y profesional.

En ese sentido, pensamos de inmediato en un capítulo del libro publicado en 1973 *La interpretación de las culturas* titulado “El impacto del concepto de cultura en el concepto de hombre”, ensayo del que tuvimos la oportunidad de leer por primera vez en el año de 2003 (primera edición en español), precisamente cuando nos encontrábamos incursionando en el mundo de la educación y de la escuela, construyendo una mirada antropológica para su abordaje, tanto para la docencia como para la investigación y su divulgación en ámbitos no antropológicos.

El propósito de este artículo es compartir lo que esa lectura nos aportó en ese momento coyuntural. Aporte que sistematizamos en dos aspectos, importantes por sí mismos y, que al integrarlos proporcionan una amplia perspectiva antropológica, estos son: 1) el equipamiento natural del ser humano (como le llamaba Geertz) y 2) la cultura como respuesta recursiva a ese equipamiento.

Con ello, hemos trabajado en la conformación de una concepción de la naturaleza humana que amalgama lo biológico y lo cultural por un lado y, de una antropología de la educación por otro. Se trata de una invitación a considerar una perspectiva antropológica que no sólo se mantiene vigente, sino que resulta imprescindible para el estudio del mundo virtual contemporáneo en el que la pregunta ¿qué nos hace humanos? sigue siendo de vital relevancia.

1. Equipamiento natural ¿Hay una naturaleza humana?

Al leer a Geertz argumentando que una definición ser humano que pone el acento no tanto en los caracteres empíricamente comunes de su conducta a través del tiempo y de un lugar a otro, como sobre los mecanismos por cuya acción la amplitud y la indeterminación de sus facultades inherentes quedan reducidas a la estrechez y al carácter específico de sus realizaciones efectivas. (Geertz, 2003, p.52)

En primer lugar, nos hace reflexionar en un asunto del que, hasta entonces, no habíamos reparado tanto en nuestra formación en antropología social en la licenciatura como explicitado en los propios planes de estudios hasta entonces. ¿Qué es y quién es el ser humano? pregunta, que junto a ¿qué es la cultura? representaban, y creemos que siguen representando, la base ontológica de la antropología (y por supuesto de otros ámbitos como la filosofía), que, paradójicamente, son de las interrogantes a las que menos habíamos dedicado un estudio sistemático y concreto, dándolas por sentado y manteniéndolas en el sentido común.

En consecuencia, esta cuestión que nos mantenía en una ambigua identidad propia y hacia los demás, incluso, como en nuestro caso, frente a personas educadoras, pedagogas y psicólogas de la educación, respecto a lo que un antropólogo es y estudia.

En segundo lugar, una vez que nos percatamos de que ese es un asunto central que habría que atender, nos damos cuenta de que para acometerlo habría que pensar en las facultades (capacidades, cualidades, características) inherentes al ser. Lo que nos llevaba a voltear la mirada a lo que es dado a los humanos como especie, a su naturaleza y con ello, a la biología. Y es que nos habían dicho que todo lo que tuviera que ver con lo biológico se asociaba a determinismo y por consiguiente a racismo, cuestión que lo tenía fuera del radar antropológico desde por lo menos los años 20 del siglo XX.

En tercer lugar, Geertz nos decía que “sus facultades” además, tenían una peculiaridad, que chocaba con el sentido común de corte newtoniano-cartesiano (con el que nos habíamos formado) a saber: que no era una sola facultad o pocas facultades (“amplitud”) y que, además, son y están indeterminadas; al respecto seguimos leyendo:

- Uno de los hechos más significativos que nos caracterizan podría ser en definitiva el de que todos comenzamos con un equipamiento natural para vivir un millar de clases de vida, pero en última instancia sólo acabamos viviendo una. (Geertz, 2003, p.52).
-

Eso de “equipamiento natural”, no lo interpretamos con el genoma, el ADN, la herencia, el fenotipo, la fisiología humana, más bien en lo que él llama “facultades”, es decir, hay en la naturaleza, biológica, ciertas capacidades con las que partimos al nacer todos los seres humanos. De cualquier forma, esa idea ha resonado fuertemente en nuestra concepción de los seres humanos, donde habíamos estado considerando como antropólogos solamente su diversidad (cultural), la forma particular en la que uno es humano.

Sin embargo, esa afirmación generalizante (universal), nos ha invitado a considerar seriamente dos cuestiones; la primera, que hay algo que llama “equipamiento natural” y que nos remite de inmediato a la igualdad de lo humano; y la segunda, el pensar la unidad del ser humano como especie. Que tengamos algo que nos iguala y que nos une, independientemente de las especificidades sexuales, religiosas, políticas, económicas, de género, o de cualquier otra índole ha sido muy importante para vivir en este mundo diverso e interconectado.

Lo anterior, ha contribuido a pensar lo biológico de lo humano y, por supuesto, lo biológico de la cultura.

Una vez más, destacando que en la formación antropológica a nivel licenciatura a fines del siglo XX y principios del XXI en México, la consideración del equipamiento natural ha sido prescrito e incluso mal visto; no se diga hoy en día, cuando el uso de la palabra normalización o normalizado ha vuelto a traer la polémica restrictiva al lenguaje y, con ello, a la misma convivencia humana.

Al final de la cita anterior, el autor nos deja ver que esas facultades son latentes, posibilitan más no determinan lo que acabará siendo lo humano desde el punto de vista del proceso humanizador, que no hominización. Esta posibilidad es tanto abierta como limitada a una sola opción, por un lado, y por otro, que los humanos como especie somos unos seres a los que no les es dada la vida que tienen que vivir, sino que habrá de construirla, crearla o configurarla. Como se podrán imaginar, estas dos cuestiones abren una discusión frente a la cosmovisión (paradigma) que sostiene como premisa la determinación (certeza) y la teleología (destino, finalidad) humana. Y continua Geertz afirmando en ese sentido lo siguiente:

- En el caso del hombre, lo que le está dado innatamente son facultades de respuesta en extremo generales que, si bien hacen posible mayor plasticidad, mayor complejidad y, en las dispersas ocasiones en que todo funciona como debería, mayor efectividad de conducta, están mucho menos precisamente reguladas. (Geertz, 2003, p.52)

El autor inicia haciendo referencia a lo innato frente a lo adquirido de los seres humanos. En esta cuestión particular, nos pareció que volver a incluirla en el aula de formación de antropólogos y en general, de cualquier ciencia social, es muy importante, porque resentíamos y aún lo hacemos, el que no esté presente como problema científico que merece tomarse tiempo para su reflexión crítica. Hoy en día identificar, distinguir ¿qué es dado? y ¿qué es aprendido? mantiene su relevancia, incluso su urgencia.

Pero avancemos en lo que nos invitó a reflexionar esa cita concreta. Aparecen dos implicaciones ontológicas de lo humano a partir de la generalidad (apertura, indeterminación) de esas facultades, la plasticidad y la complejidad. En efecto, la plasticidad propia de un ser abierto (se dirá al mundo) tiene inherentemente una capacidad contingente, es decir, de posibilidad enorme. Con ello, la visión simplista y reduccionista del ser humano y sus creaciones queda cuestionada, porque la complejidad que trae consigo el posibilismo humano es de tener en cuenta.

Cierra la cita con unas palabras igualmente potentes para nuestra reflexión, y que lógicamente trae consigo esa apertura, plasticidad y complejidad, nos referimos a la incertidumbre “...en las dispersas ocasiones en que todo funciona...”.

Eso de que las regulaciones que diseñan e implementan los seres humanos no siempre o casi siempre no resultan como se espera, nos parece relevante porque podemos leer que una condición humana, propia de su naturaleza, es la incertidumbre.

Pero hay más, continuando con la lectura nos encontramos con otra afirmación ontológica de lo humano:

De entre los tres progresos de importancia capital de nuestra comprensión de lo que solía llamarse la ascendencia del hombre: el surgimiento del *homo sapiens* al destacarse de su fondo general de primate, el que advierte que el hombre es, desde el punto de vista físico, un animal incompleto, un animal inconcluso... (Geertz, 2003, p.53).

Resaltamos las dos adjetivaciones finales de la anterior cita, “incompleto” e “inconcluso”, porque nos parecieron relevantes en la reflexión de las preguntas acerca de quién es un ser humano, de qué nos hace humanos, que nos planteábamos al inicio del siglo XXI y que siguen siendo pertinentes al día de hoy. Pues bien, pensar o saber que los seres humanos en tanto especie, *Homo sapiens*, después de nacer aún deben completarse o concluirse, nos plantea una condición muy peculiar y compleja, porque nos lleva a sostener siguiendo a Paulo Freire (1970), que el ser humano es un ser de búsqueda, una búsqueda que nunca termina.

Lo anterior nos cuestiona sobre las consecuencias de aceptar tal fundamento para la vida social humana, cuando no existe un modelo, un diseño, una imagen social ideal y probada de la que echemos mano para afrontar con éxito nuestra ignorancia provocada por la incertidumbre acerca de lo que es y lo que debe ser un humano: ¿se puede decir que hay un momento en el que un ser humano ha logrado acabarse o concluirse? ¿ante qué ser humano o seres humanos estamos si se consideran acabados o concluidos?... Estas preguntas son centrales para pensar lo antropológico en lo educativo.

Ese animal inconcluso del que habla Geertz, vino a provocar la reflexión (que en este escrito también invitamos) acerca de las sociedades que se consideran el pináculo de la civilización humana o bien, los verdaderos humanos; es decir, asociar el etnocentrismo como antítesis de este fundamento biológico y sus consecuencias, que será tema que trataremos en otro trabajo.

Continuando con la lectura nos topamos con una capacidad humana más, que nos parece hasta el día de hoy, de lo más distintivo de nuestra especie:

- ...que lo que lo distingue más gráficamente de los no humanos es menos su pura capacidad de aprender... (Geertz, 2003, p.53)

- La gran capacidad de aprender que tiene, su plasticidad, se ha señalado con frecuencia; pero lo que es aún más importante es el hecho de que dependa de manera extrema de cierta clase de aprendizaje: la adquisición de conceptos (estructuras conceptuales), la aprehensión y aplicación de sistemas específicos de significación simbólica. (Geertz, 2003, p.55).

Aprender es una capacidad o característica de todo sistema complejo adaptativo (SCA) (Holland, 2004; Gell-Mann, 2007). Entonces, si el ser humano aprende biológicamente sin que nadie le enseñe ¿por qué llegamos a decirle a un sujeto humano que no aprende o aprende mal o aprende bien? Cuestión que nos lleva de inmediato al mundo educativo; decimos mundo porque consideramos que es un constructo simbólico que orienta la acción social.

Dicha capacidad es abierta, en tanto que le dota de una enorme plasticidad, lo que nos lleva a destacar tanto su contingencia (posibilidad) como su tendencia autoorganizativa (se hace así misma creativamente). De tal manera que, si a eso le sumamos la inconclusión o inacabamiento, estaremos de acuerdo con Amilburu et al. (2018, p. 42) de que el ser humano es “el animal que necesita aprender a ser el que es”.

Y si llevamos más allá esa condición, afirmamos con Paulo Freire que los seres humanos como seres inconclusos pueden ser “conscientes de su inconclusión” (Freire, 1970, p.40), “...se saben inacabados. Tiene conciencia de su inconclusión” (Freire, 1970, p.97).

Así, encontramos la raíz de la educación misma como manifestación exclusivamente humana. “Vale decir, en la inconclusión de los hombres y de la conciencia que de ella tienen. De ahí que sea la educación un quehacer permanente. Permanente debido a la inconclusión de los hombres y del devenir de la realidad” (Freire, 1970, p.97).

Llegamos a la conclusión de que, si asumimos que una condición humana es su indeterminación y consiguiente incertidumbre e ignorancia, la necesidad de aprender y la conciencia de la misma condición hace al ser humano un ser educable. De tal manera que:

- La educabilidad es una capacidad humana que caracteriza al hombre (como razonar, hablar, socializar) como categoría antropológica de primer orden. La educación es posible porque la naturaleza del ser humano es abierta, flexible, dinámica; es una naturaleza dotada de plasticidad biológica e inteligencia creativa. (Amilburu et al., 2018, p.42)

Por tanto, queremos resumir lo descubierto a partir de la lectura de Geertz sobre el equipamiento natural del ser humano, haciendo una caracterización que nos ha llevado no sólo a identificar lo que es un ser humano o bien, lo que nos hace humanos, con toda la problematización que ello implica: filosófica, psicológica, sociológica, pedagógica o antropológica que no trataremos en este breve espacio.

Esa caracterización incluye lo siguiente: indeterminación, incertidumbre, contingencia incompletud-inacabamiento, plasticidad, apertura, búsqueda, conciencia, aprendizaje, creatividad, perfectibilidad, ambigüedad, entre otras. Cada una, algunas mencionadas y otras no en este trabajo, invita a profundizar en sus implicaciones y consecuencias tanto para entender lo humano de los seres humanos como para vislumbrar nuestro actuar ante condiciones y circunstancias cambiantes e imprevisibles.

2. **La cultura como capacidad de respuesta**

Una vez identificada cierta naturaleza humana, que en Geertz se lee en la afirmación: “En suma, somos animales...” (2003, p. 55), procederemos a señalar algunas sentencias que resaltarán la posición del autor con relación al lugar que tiene la cultura en esa naturaleza, por ejemplo:

- ...nos definimos, completamos o terminamos por obra de la cultura, y no por obra de la cultura en general sino por formas en alto grado particulares de ella: la forma dobuana y la forma javanesa, la forma hopi y la forma italiana, la forma de las clases superiores y la de las clases inferiores, la forma académica y la comercial. (Geertz, 2003, p.55)

En primer lugar, destacamos nuestra interpretación de dos funciones que solo a través de la cultura se echan en marcha, primeramente, el de definirnos como humanos (en general, como especie, como unidad) y, en segundo lugar, atender o alcanzar nuestra inconclusión, nuestra incompletud biológica. Aunque nuestro autor sostiene en su ensayo que una perspectiva general de lo humano no es posible, nosotros creemos que sí lo es, de hecho, consideramos que trabajar en ello es un pendiente actual de la misma antropología.

Por lo demás, si estamos de acuerdo que esas funciones se logran hasta cierto punto (porque es inacabable) en lo particular, es decir, en la forma que, a su vez, son versiones de lo humano. Esta última afirmación del autor es la que ha tenido mayor trascendencia a la hora de definir el objeto de estudio de la antropología cultural: la diversidad de la experiencia humana.

Dada la condición humana tensa, conflictiva y en crisis permanente —así caracterizaríamos lo humano a raíz de la descripción antes resumida— una función que advertimos de la cultura se observa en lo siguiente:

- Vivimos... en una brecha de información. Entre lo que nuestro cuerpo nos dice y lo que tenemos que saber, para funcionar hay un vacío que debemos llenar nosotros mismos, y lo llenamos con información (o desinformación) suministrada por nuestra cultura. (Geertz, 2003, p.55) .

De tal manera que la cultura sería un recurso (después de nuestros sentidos biológicos) de información. Esta función fue muy relevante en ese momento en que leíamos esa afirmación, puesto que asistíamos a una definición del término en clave cibernética que nos llevó a estudiar, hasta el día de hoy, un enfoque sistémico (sistemas abiertos, sistemas vivos) que no habíamos vislumbrado en la teoría y método antropológico. Aunque desde luego, no era la intención de Geertz posicionar tal perspectiva. Lo que sí quería sustentar respecto a la cultura como parte del equipamiento biológico humano, lo leíamos en lo que sigue:

- ...si no estuviera dirigida por estructuras culturales —por sistemas organizados de símbolos significativos—, la conducta del hombre sería virtualmente ingobernable, sería un puro caos de actos sin finalidad y de estallidos de emociones, de suerte que su experiencia sería virtualmente amorfa. (Geertz, 2003, p.52).

Un sistema sí, pero de símbolos con su respectivo significado que dan orden a las relaciones sociales humanas. De tal manera que confirmábamos la concepción cibernética de la cultura, tomando en consideración la acepción como ciencia de los controles, del gobierno, de la comunicación... que más adelante leeríamos como tendencia de los sistemas abiertos (vivos) al equilibrio (homeostasis), un equilibrio, por cierto, no estático. Aunque nuestro autor acentuaba más bien lo simbólico como mecanismo que permite orientar la experiencia humana, orientarse en el mundo.

Universo simbólico que nuestro autor diferenciaba de “los esquemas de conducta de los animales naturales y automáticos...” (Geertz, 2003, p.52). Distinción que ha sido muy importante para la comunidad antropológica: lo innato, lo heredado genéticamente, lo instintivo frente a lo adquirido, aprendido, construido-creado (a través de significados y sentidos atribuidos).

Quién iba a imaginarse que 53 años después, en un mundo de inteligencia artificial y transhumanismo, la distinción fuera a ser tan relevante, si no es que necesaria.

Siguiendo la lectura, arribaríamos a una conceptualización de la cultura como “la totalidad acumulada de esos esquemas o estructuras, no es sólo un ornamento de la existencia humana, sino que es una condición esencial de ella” (Geertz, 2003, p.52), “... modela la conducta social y símbolos significativos...” (Geertz, 2003, p.53). Una verdadera fuente de información para la acción humana en sociedad.

De vuelta a los intereses del autor en el ensayo, hay una proposición que ha marcado nuestra formación antropológica, y que elabora de la siguiente manera:

- La frontera entre lo que está innatamente controlado y lo que está culturalmente controlado en la conducta humana es una línea mal definida y fluctuante.
- ...algunas cosas están por entero intrínsecamente controladas: no necesitamos guía cultural para aprender a respirar...otras son casi seguramente culturales: no se nos ocurre explicar sobre una base genética por qué algunos hombres confían en la planificación centralizada y otros en el libre mercado...Casi toda conducta humana compleja es desde luego producto de la interacción de ambas esferas (biológica y cultural).

- No existe naturaleza humana independientemente de la cultura... Sin hombres no hay cultura, por cierto, pero igualmente, y esto es más significativo, sin cultura no hay hombres. (Geertz, 2003, pp. 55-56).

Nos referimos al principio de que la cultura es lo más natural del ser humano en tanto que lo natural es lo más culturizado por los seres humanos. Rompiendo así, con el principio culturalista que separa lo biológico de lo cultural. Proposición que invita por sí misma a adoptar un paradigma científico interdisciplinario, estructural sistémico o complejo. Paradigma que creemos, aún se encuentra en su fase emergente en nuestros entornos académicos universitarios.

La radicalidad de su proposición se puede ejemplificar cuando afirma:

- Nuestras ideas, nuestros valores, nuestros actos y hasta nuestras emociones son, lo mismo que nuestro propio sistema nervioso, productos culturales, productos elaborados partiendo ciertamente de nuestras tendencias, facultades y disposiciones con que nacimos, pero ello no obstante productos elaborados. (Geertz, 2003, p.56)
-

Su propuesta de una concepción sintética va de la mano con una sugerencia para lograrla:

- ...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, 2003, p.51).

Para esa integración que nos permita llegar a “una imagen más exacta del hombre”, Geertz propone dos ideas (no enteramente nuevas):

- La primera es la de que la cultura se comprende mejor no como complejos de esquemas concretos de conducta...sino como una serie de mecanismos de control...que gobiernan la conducta.
 - La segunda es la de que 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, 2003, p.51).
-

Biología y antropología como campos de conocimiento (hoy deberíamos incluir la tecnología), y naturaleza y cultura como fenómenos (objeto, problema) de estudio científico, integrados para obtener una perspectiva más amplia de lo que es ser humano y sus implicaciones, creemos que sigue siendo un pendiente, basta con observar cómo los adelantos tecnológicos van muy por delante de nuestra capacidad académica de entenderlos y de orientar su lugar en el mejoramiento de las condiciones de vida de todos.

3. El problema de la cultura ¿Contradicción y paradoja?

Pero Geertz en ese breve ensayo, va más allá de proponer una visión integral de la cultura, nos presenta, lo que entendemos nosotros como problemas ontológicos de ese fenómeno a la vez biológico y a la vez humano. Por ejemplo, sostiene que es:

- ...difícil trazar una línea entre lo que es natural, universal y constante en el hombre y lo que es convencional, local y variable... trazar semejante línea es falsear la situación humana o por lo menos representarla seriamente mal. (Geertz, 2003, p. 45).

Eso de delimitar, de poner fronteras o de establecer claras demarcaciones no va con él. Y se entiende precisamente por la naturaleza humana que, además de la caracterización presentada más arriba, hay que agregarle dos cualidades más, la paradoja y la contradicción, que por lo menos para una cosmovisión dicotómica, determinista y mecanicista así se percibe, como resultado de su sentido común.

Quienes hemos estudiado antropología cultural o social asistimos a un concepto de cultura como atributo que es al mismo tiempo general y particular. Natural y convencional, constante y variable como dice la cita anterior. Afrontar esa paradoja o contradicción asumiendo que son las dos, en lugar de inclinarse por una por sobre la otra y viceversa, ha sido una lección muy importante en nuestra formación científica-académica, en tanto que un interesante reto trabajar con semejante premisa en nuestro ejercicio profesional con colegas, personas y asociaciones diversas a quienes les resulta absurda o imposible.

Geertz propone, como podríamos esperar, abandonar la postura dicotómica al afirmar que es:

- Peligroso si uno descarta la idea de que el Hombre con “H” mayúscula ha de buscarse detrás o más allá o debajo de sus costumbres y se la reemplaza por la idea de que el hombre, con minúscula, ha de buscarse “en” ellas, corre uno el peligro de perder al hombre enteramente de vista. (Geertz, 2003, p. 45).

Ese hombre con H mayúscula y en singular, como sustantivo, frente a los hombres con minúscula y en plural, nos llevó a profundizar en la distinción complementaria de Cultura y culturas siguiendo argumentaciones acerca de que:

- ...la antropología intenta orientarse hacia un concepto más viable de hombre, un concepto en el que la cultura y la variedad de la cultura se tuvieran en cuenta en lugar de ser consideradas como caprichos y prejuicios, y al mismo tiempo un concepto en el que sin embargo no quedara convertida en una frase vacía “la unidad básica de la humanidad” ...naturaleza humana unitaria...la humanidad es variada en su esencia como lo es en sus expresiones. (Geertz, 2003, p.45).

¿Somos uno o muchos? ¿hay unidad en la diversidad? ¿debemos voltear sólo a la diversidad o sólo a la unicidad? Han sido preguntas que, entre otras, ha moldeado la acción antropológica tanto en la academia como en la vida profesional, y no se diga, a la hora de tomar postura frente a situaciones humanas críticas,

como es el caso de si debemos asumir y comprometernos con la Declaración Universal de los Derechos Humanos (ONU, 1958) o bien, cuestionarlos asumiendo un relativismo cultural nihilista.

Y hablando de relativismo cultural, Geertz invita a pensar otra problemática (ontológica, epistemológica, metodológica y ética) de la cultura, a saber, el determinismo frente al relativismo:

- Determinismos que estuvieron presentes...estas dos aberraciones: una marchando bajo la bandera del relativismo cultural, la otra bajo la bandera de la evolución cultural...En lugar de buscar universales o particularismos culturales que nos llevan a las generalidades esenciales o a un relativismo inoperante...hay que... buscar relaciones sistemáticas entre diversos fenómenos (no identidades sustantivas entre fenómenos similares). (Geertz, 2003, p.46).

Otra paradoja-contradicción de la cultura, es la ya expuesta más arriba, entre lo natural y lo cultural. La cultura es el fenómeno más natural del ser humano, de hecho, es su tendencia social. Otras como: individual-social, simbólico-adaptante, implícito-explicito, dinámico-constante, dado-aprendido; que no desarrollaremos en este escrito, pero invitamos a identificarlas para discutir las y analizar su uso científico y práctico.

Finalmente, queremos recordar que la lectura de este ensayo nos llevó a una visión más integral tanto de la cultura misma como del ser humano. Entendemos por qué Geertz asume que un concepto de cultura que no deje fuera lo biológico tiene un impacto directo en el concepto mismo de hombre (ser humano o persona humana):

- Cuando se la concibe como una serie de dispositivos simbólicos para controlar la conducta, como una serie de fuentes extrasomáticas de información, la cultura suministra el vehículo entre lo que los hombres son intrínsecamente capaces de llegar a ser y lo que realmente llegan a ser uno por uno. (Geertz, 2003, p.57).

Ser humano entonces es una búsqueda, que llevamos a cabo “guiados por esquemas culturales, por sistemas de significación históricamente creados en virtud de los cuales formamos, ordenamos, sustentamos y dirigimos nuestras vidas” (p.57). Principio que ha tenido enorme resonancia en el problema de la educación, entendida como acción social (intencional) de formación de individuos humanos o de humanización de personas humanas.

Lo que nos ha aportado Geertz para el trabajo de una antropología de la educación y de la escuela ha sido muy grande, sin embargo, quedará para otro momento desarrollar ese impacto en nosotros.

Conclusiones

Leer a Clifford Geertz en general y este ensayo en particular, fue y aún sigue siendo una excelente posibilidad de reflexión y discusión científica y práctica. Podemos decir, que ha sido un encuentro con un clásico (Palerm, 1974), nuestro contemporáneo porque lo que dijo en su momento, hoy nos orienta para problematizar el mundo que se nos presenta.

En el caso de este ensayo, nos planteó posibilidades de observar y procesar nuestro objeto de estudio antropológico junto con quien lo produce y transforma constantemente, el ser humano en sociedad. Al mismo tiempo, nos propuso una vía para hacerlo, se trata de aplicar una visión menos simplista (determinista-mecanicista) y más compleja (integral-sistémica), para ello hay entendimos que hay que empezar por aplicar esta cosmovisión científica (paradigma) a ese objeto que es la cultura.

Aunque solo ofrece integrarla como fenómeno biológico, ya que deja de lado, la psique, la trascendencia filosófica, entre otras, nos resultó suficiente para reflexionar críticamente sobre nuestros propios discursos de la antropología y la cultura, para a partir de ello, afrontar nuestro trabajo profesional aplicado en ámbitos no antropológicos (que no desarrollamos) como la educación.

Finalmente llegar a sostener que hay una naturaleza humana, que ésta configura lo que es ser humano, y con ello, sus implicaciones, ha sido una invitación que hemos aceptado a lo largo de los últimos 23 años en nuestra búsqueda antropológica.

Referencias

- Holland, John H. (2004 orig. 1996). El orden oculto. De cómo la adaptación crea la complejidad. Fondo de Cultura Económica.
- García Amilburu, María (2009). Aprendiendo a ser humanos. Una antropología de la educación. EUNSA Astrolabio.
- García Amilburu, María, Bernal, Aurora y González, Ma. Del Rosario (2018). Antropología de la educación. La especie educable. Editorial Síntesis
- Gell-Mann, Murray (2007 orig. 1994). El quark y el jaguar. Aventuras en lo simple y lo complejo. Tusquets Editores.
- Freire, Paulo (2005 original 1968). Pedagogía del oprimido. Siglo veintiuno editores. México.
- Geertz, Clifford (2003 original 1973). “El impacto del concepto de cultura en el concepto de hombre” en La interpretación de las culturas. Gedisa editorial.
- Palerm, Ángel (1974). Historia de la etnología 1. Los precursores. Alhambra Universidad.

Tramas de autor: Las dimensiones periféricas en la trayectoria de Clifford Geertz

Dr. Carlos Alberto Flores Armeaga
Universidad Autónoma del Estado de México
cafloresa@uaemex.mx

Resumen:

La figura de Clifford Geertz se ha consolidado en el canon de las ciencias sociales contemporáneas fundamentalmente a través de su propuesta de la antropología interpretativa. No obstante, el análisis de su legado suele omitir las coyunturas biográficas, políticas y colaborativas que informaron su pensamiento. Esta ponencia se propone explorar las facetas menos transitadas de la obra de Geertz para ofrecer una visión integral de su impacto intelectual.

En primer lugar, se examina su génesis literaria, argumentando que su formación en filología y ficción en *Antioch College* no fue un antecedente anecdótico, sino el pilar de su concepción de la cultura como un "manuscrito" susceptible de exégesis.

En segundo lugar, se aborda la dimensión geopolítica de su trabajo de campo en Indonesia durante la Guerra Fría, analizando la compleja relación entre la producción de conocimiento antropológico y los marcos de financiamiento institucional del Departamento de Estado de EE. UU.

Asimismo, la ponencia analiza la tensión disciplinar generada por el "Efecto Geertz", contrastando su amplia recepción en las humanidades con las críticas internas en la antropología que señalaban una excesiva subjetividad interpretativa. Un punto crítico de esta revisión es la reivindicación de Hildred Geertz, cuya coautoría intelectual femenina en las investigaciones de Java y Bali ha sido históricamente eclipsada por la narrativa del autor individual.

Finalmente, se reflexiona sobre su etapa en el *Institute for Advanced Study* en Princeton, espacio que facilitó su giro hacia la interdisciplinariedad, y su autocrítica final en torno a la antropología como invención. La idea es consensar que la obra de Geertz, más que una crónica exacta, debe entenderse como un ejercicio de memoria interpretativa que asume la construcción -y no solo el hallazgo- de la verdad social.

Palabras clave: Clifford Geertz, Antropología Interpretativa, Epistemología, Historia de la Antropología, Interdisciplinariedad.

Abstract:

Clifford Geertz has secured his place in the canon of contemporary social sciences primarily through his theory of interpretive anthropology. However, analyses of his legacy often overlook the biographical, political, and collaborative contexts that shaped his thinking. This article aims to explore the lesser-known facets of Geertz's work to offer a comprehensive view of his intellectual impact. First, it examines his literary origins, arguing that his training in philology and fiction at Antioch College was not merely an anecdotal footnote, but rather the cornerstone of his conception of culture as a "manuscript" open to exegesis. Second, it addresses the geopolitical dimension of his fieldwork in Indonesia during the Cold War, analyzing the complex relationship between the production of anthropological knowledge and the institutional funding frameworks of the U.S. State Department.

Furthermore, the paper analyzes the disciplinary tension generated by the "Geertz Effect," contrasting its widespread reception in the humanities with internal critiques within anthropology that pointed to excessive interpretive subjectivity. A key point of this review is the vindication of Hildred Geertz, whose role as a female intellectual co-author in the research on Java and Bali has historically been overshadowed by the narrative of the individual author.

Finally, the paper reflects on his time at the Institute for Advanced Study in Princeton—a setting that facilitated his shift toward interdisciplinarity—and his final self-criticism regarding anthropology as an invention. The aim is to reach a consensus that Geertz's work, rather than an exact chronicle, should be understood as an exercise in interpretive memory that embraces the construction—and not merely the discovery—of social truth.

Keywords: Clifford Geertz, Interpretive Anthropology, Epistemology, History of Anthropology, Interdisciplinarity.

1ª Dimensión. La literatura: El camino que no fue.

La formación intelectual de Clifford Geertz en *Antioch College*, Ohio, donde se licenció en Filosofía, centrada en la lengua, la literatura inglesa y la filosofía, no fue un prelude accidental, sino la base ontológica y el germen directo de su propuesta antropológica venidera. En este entorno formativo inicial, Geertz comenzó a distanciarse del positivismo rígido para abrazar una sensibilidad crítica que, con el tiempo, le permitiría transformar la cultura de un complejo de conductas biológicas en un ensamblaje de textos. Esta base humanista adquirida en el Colegio fue la que le facultó para proponer, más adelante, un giro epistemológico fundamental: la antropología no debía ser una ciencia experimental en busca de leyes universales, sino una disciplina interpretativa volcada hacia la búsqueda de significaciones.

De esta manera su paso por *Antioch* provocó los cimientos para que, posteriormente, moviera su rigor de análisis filosófico al trabajo de campo, para después redefinir a la cultura como un sistema de signos en acción. Bajo esta óptica, que comenzó a gestarse en sus años de estudiante, empezó a considerar que el etnógrafo debía actuar, donde la realidad se presenta intrínsecamente ambigua y polisémica, como un intérprete que descifra "manuscritos" sociales llenos de elipsis y enmiendas.

En este sentido, su escritura sofisticada, cuya raíz se encuentra en su formación literaria en el Colegio, no es un atavío, sino una herramienta metodológica para capturar la complejidad del objeto de estudio, base que, por ejemplo, le ofreció después apostar por lo importante que es "estar allí".

Una de sus fuertes influencias ahí, fue el trabajo de Gilbert Ryle. Con ello Geertz comenzó a consolidar un enfoque semiótico, argumentando que el análisis cultural debía trascender la observación física y penetrar en las estructuras conceptuales que dan sentido a la acción. Así, de apoco, rechazando la noción de la mente como algo privado, posicionó la cultura como un fenómeno público y observable. De este modo, después, su "descripción densa" se convirtió en la herramienta para desentrañar las múltiples capas de intención y contexto que los actores sociales atribuyen a sus actos, reconociendo que la interpretación es siempre un proceso inacabado y contingente.

La formación filosófica y literaria de Antioch, lo invitó a entender la antropología como una forma de "ficción" en su sentido etimológico, es decir, como algo inventado: modelado o construido. Pensando la cultura como un conjunto de textos que el antropólogo lee por encima del hombro de sus protagonistas, llevando a Geertz a establecer que la responsabilidad científica no reside únicamente en el rigor del dato bruto, sino en la honestidad y profundidad de la narrativa construida.

Con esta formación literaria transformó la antropología simbólica demostrando que comprender al ser humano implica, necesariamente, realizar una exégesis de las tramas de significación en las que este se encuentra suspendido.

2ª Dimensión. Su papel en la "Guerra Fría" académica

La producción intelectual de Clifford Geertz en Indonesia no puede comprenderse de forma aislada, sino como parte de un armado estratégico vinculado al paradigma de la modernización y la Doctrina de la Contención durante la Guerra Fría. El célebre Proyecto “Modjokuto” de la Universidad de Harvard no fue un simple ejercicio académico, sino un nodo de saber diseñado para cartografiar las estructuras sociales de naciones recién descolonizadas. En este contexto, la antropología sirvió como una herramienta para generar legibilidad estatal, permitiendo a organismos como el Departamento de Estado y la Fundación Ford predecir la estabilidad política y evaluar la resistencia frente al avance del bloque comunista en el Sudeste Asiático.

Durante su estancia en Java entre 1952 y 1954, Geertz sistematizó observaciones que darían lugar a su influyente obra “La religión en Java”. En ella, identificó las corrientes sociales o aliran –abangan, santri y priyayi–, demostrando que la cultura javanesa era una red compleja de significados y no un bloque monolítico.

Esta experiencia fue el germen de su metodología de "descripción densa", la cual transformó la disciplina al plantear que la cultura debe ser "leída" como un texto. Sin embargo, este avance teórico se gestó bajo marcos de financiación y objetivos de seguridad nacional que cuestionan la supuesta neutralidad axiológica del investigador.

Críticos como Talal Asad han señalado que el enfoque de Geertz tiende a desvincular los símbolos culturales de las realidades del poder y la historia colonial. Para Asad, es imposible entender un símbolo sin analizar las instituciones que imponen las condiciones para su legitimidad. Por su parte, David Price resalta el vínculo ético entre la antropología y el aparato de inteligencia estadounidense, argumentando que el énfasis en lo simbólico pudo facilitar la invisibilización de las estructuras de dominación imperialista. De esta manera, concentrándose en la "trama de significaciones", la obra de Geertz podría haber operado como una despolitización estética que desplazó el foco de las luchas de clases y la violencia material de la época.

Pero en última instancia, el caso de Geertz invita a una reflexión profunda sobre la ética en el trabajo de campo y la colonialidad del saber. Más allá de las acusaciones reduccionistas sobre espionaje, el análisis debe centrarse en cómo el aparato de las ciencias sociales instrumentaliza el conocimiento profundo para fines de control regional.

La emergencia de su antropología interpretativa se sitúa, así, en una intersección crítica entre el humanismo literario y las necesidades tácticas del imperio, recordándonos que la capacidad de "leer" una cultura está inevitablemente mediada por las estructuras de poder que permiten el acceso a ella.

3ª Dimensión. El "Efecto Geertz" y la resistencia de los antropólogos

El llamado "Efecto Geertz" representa una fractura profunda en la producción del conocimiento antropológico, reubicando el enfoque desde la explicación causal hacia la interpretación de significados. Esta transición generó una resistencia significativa dentro de la disciplina, especialmente entre los defensores del realismo etnográfico tradicional. Estos críticos sostenían que, al tratar la cultura como un "texto" que el investigador lee sobre el hombro de los nativos, Geertz sustituía la observación rigurosa por una contemplación estética. El riesgo advertido era la transformación del dato social en una construcción literaria sofisticada, donde el virtuosismo retórico del autor terminaba por eclipsar la voz del sujeto estudiado y las garantías de verificabilidad científica.

Entonces, desde las corrientes del materialismo cultural y la antropología ecológica, figuras como Marvin Harris acusaron a Geertz de promover un idealismo reduccionista.

Mientras Harris buscaba leyes sociales basadas en respuestas adaptativas y condiciones materiales de existencia, Geertz defendía la autonomía del mundo simbólico, rechazando cualquier determinismo económico. Para sus detractores, la "descripción densa" pecaba de ser lógicamente delgada al omitir las infraestructuras, las relaciones de poder y las desigualdades tangibles que sostienen a los símbolos. Se argumentaba que sus célebres análisis, como el de la pelea de gallos en Bali, funcionaban más como ficciones persuasivas que como documentación fidedigna de estructuras sociales.

Paradójicamente, esta oposición interna fue la que impulsó la antropología posmoderna de los años ochenta. Radicalizando la premisa geertziana sobre la subjetividad de la etnografía, las nuevas generaciones comenzaron a diseccionar el poder y la posición del autor en el proceso de escritura. La vigencia de Geertz entonces, no reside en un consenso académico, sino en su capacidad disruptiva para obligar a la disciplina a reconocerse como un ejercicio de traducción, legándonos un dilema epistemológico fundamental que aún persiste en los debates contemporáneos: ¿Es posible describir al otro sin inventarlo en el proceso?

4ª Dimensión. La influencia femenina: Hildred Geertz

La historia de la antropología ha perpetuado a menudo la narrativa del investigador-masculino solitario, invisibilizando colaboraciones fundamentales como la de Hildred Storey Geertz.

Más que una acompañante en el proyecto de Modjokuto en Java y Bali, Hildred fue una arquitecta conceptual cuya agudeza en la microsociología del parentesco y la socialización proporcionó el anclaje empírico para la "descripción densa". Mientras Clifford Geertz se orientaba hacia una semiótica del poder y el significado público, Hildred aportaba una mirada incisiva hacia la estructura social y la praxis cotidiana, estableciendo una simbiosis intelectual donde lo filosófico y lo sociológico resultaban inseparables.

Formados ambos en la interdisciplinariedad de Harvard, su relación trascendió lo conyugal para convertirse en una co-construcción de la etnografía moderna. El trabajo de Hildred sobre la familia javanesa no solo sentó las bases para comprender la dimensión afectiva de esa sociedad, sino que dotó de sustento fenomenológico a las teorías de Clifford Geertz. Esta autoría dual desafió las convenciones del funcionalismo y el particularismo, demostrando que la interpretación de las culturas no fue un monólogo, sino un proceso dialéctico gestado en un diálogo constante.

La invisibilización de Hildred responde a una inercia académica del siglo XX que solía subsumir la labor colaborativa bajo la firma masculina, operando un extractivismo intelectual doméstico. Sin embargo, su obra revela una sofisticación teórica sobre el afecto y la estructura que dialoga horizontalmente con los planteamientos más célebres de la antropología interpretativa.

La sensibilidad de Clifford para abordar las tramas de significación es, en gran medida, deudora de la capacidad de Hildred para descifrar las estructuras de sentimiento y las redes de cuidado.

Recuperar su figura es una necesidad epistemológica que permite desmitificar el canon del autor único y reconocer que la subjetividad del investigador es, frecuentemente, compartida. Valorando la integración que Hildred hizo de la psicología social y la etnografía estructural, la antropología contemporánea no solo hace justicia histórica, sino que logra una comprensión más profunda y humana de las abstracciones simbólicas que definieron la disciplina.

5ª Dimensión. El laboratorio de mentes en Princeton

La trayectoria de Clifford Geertz en el Institute for Advanced Study (IAS) de Princeton marcó un punto de inflexión en la antropología contemporánea al alejarse del modelo académico tradicional. Al liberarse de las cargas administrativas y docentes, Geertz consolidó una práctica post-disciplinar en un espacio de liminalidad intelectual. Su integración en 1970 como el primer profesor de la Escuela de Ciencias Sociales no fue un evento rutinario, sino un desafío frontal al positivismo dominante de la época. En este entorno, la antropología dejó de ser un ejercicio ensimismado para nutrirse de una polinización cruzada con figuras como Thomas Kuhn y Robert Darnton, permitiendo que el análisis simbólico y la interpretación de significados sociales convergieran con la historia y la filosofía.

Bajo el amparo de la libertad académica absoluta del IAS, Geertz transformó la disciplina en un ejercicio hermenéutico. Su estancia facilitó el refinamiento de sus conceptos “descripción densa” y “la concepción de la cultura como un sistema de signos”. Geertz se desplazó hacia una antropología reflexiva que cuestionaba los modos en que Occidente construye el conocimiento. Este "laboratorio de mentes" le permitió rechazar el reduccionismo científico, comprendiendo que la disciplina no debía aspirar a la precisión de la física, sino a la profundidad de la interpretación literaria, tratando los rituales y las prácticas sociales como sedimentos históricos de significados.

Finalmente, el legado de Geertz en Princeton se erige como un antecedente fundamental de la transdisciplinariedad y una crítica a la burocracia académica actual. Su obra demuestra que el conocimiento local y la dimensión diacrónica son esenciales para entender la condición humana. Así, su paso por el instituto consolidó la antropología interpretativa, dejando planteadas interrogantes vigentes sobre las limitaciones que las fronteras institucionales imponen al pensamiento crítico: ¿Qué tanto de nuestra teoría antropológica permanece limitada por las fronteras de nuestros propios espacios institucionales?, ¿Es posible una antropología crítica bajo las presiones de la burocracia académica y el imperativo del “publica o muere”?, finalmente, ¿cómo es posible hacer comprender a la otredad que la cultura es un texto que debe ser leído e interpretado, y no un objeto que deba ser pesado o cuantificado?

Dimensión anexa. El concepto de "Invención"

En su etapa final, especialmente en *After the Fact*, 1995 ("Tras los hechos"), Clifford Geertz abandona el optimismo semiótico inicial para ejecutar una autopsia epistémica de la antropología. Propone que la labor etnográfica no es un descubrimiento de verdades empíricas preexistentes, sino un proceso de fabricación narrativa. Al derribar la ilusión del antropólogo como un espejo neutro de la realidad, Geertz sostiene que "la cultura no se halla", sino que se construye a través de la escritura, donde la subjetividad del investigador y sus marcos teóricos dotan de sentido al caos de la vida social.

Esta visión transforma la disciplina en un ejercicio de memoria interpretativa condicionado por dos factores críticos: la selección deliberada y el desfase temporal. El etnógrafo opera entonces mediante una poda constante, decidiendo qué registrar y qué condenar al olvido, de modo que lo que llamamos cultura es en realidad una reconstrucción a posteriori filtrada por las preocupaciones del presente. En consecuencia, la etnografía deja de ser una crónica del presente para convertirse en una interpretación de lo recordado, alejándose de la exactitud de laboratorio para buscar la verosimilitud y la coherencia narrativa.

Geertz redefine así, la antropología como una forma de literatura académica basada en la "invención" o "fictio", entendida no como falsedad, sino como algo modelado o construido.

Esta postura final es una invitación a la humildad epistemológica: aceptar que el conocimiento es siempre posicionado y parcial, y que el antropólogo no es un cronista de verdades absolutas, sino un tejedor de relatos que intenta rescatar el sentido del mundo antes de que el tiempo lo desvanezca.

Geertz: Un antropólogo-arquitecto de lo Inacabado

Buscando las dimensiones periféricas de Clifford Geertz, nos encontramos ante un intelectual cuya trayectoria no solo desafió las fronteras de su propia disciplina, sino que redefinió la naturaleza misma de la mirada social. Desde sus tempranas ambiciones literarias –donde germinó la idea de que la realidad humana puede leerse como un manuscrito– hasta su madurez crítica en el Institute for Advanced Study de Princeton, Geertz nos legó una lección fundamental: la antropología no consiste en un inventario estático de realidades exóticas, sino en un ejercicio de humildad epistemológica. En la antropología contemporánea, esta postura es vital; implica reconocer que el "otro" no es un objeto de estudio, sino un interlocutor en una conversación donde los significados están en constante disputa y construcción.

De esta manera reconocer la noción de "ficción" en nuestro quehacer profesional no devalúa la disciplina bajo un relativismo vacío; por el contrario, la dignifica y la dota de un rigor moderno.

Esta perspectiva nos recuerda que no somos simples recolectores de datos en un laboratorio social esterilizado, sino intérpretes de lo humano que operan en la compleja intersección entre la memoria colectiva, las estructuras de poder político y la estética de la vida cotidiana. La antropología moderna, imbuida de este espíritu, se convierte en una herramienta crítica capaz de desmenuzar las narrativas hegemónicas, admitiendo que el conocimiento producido está situado y atravesado por la subjetividad del investigador.

Geertz nos hereda una disciplina que no teme admitir su propia vulnerabilidad ni las sombras de su genealogía, incluyendo el contexto de financiamiento durante la Guerra Fría que moldeó gran parte de la investigación en áreas estratégicas. Por ello una antropología moderna y ética, además, tiene hoy la responsabilidad de realizar un acto de justicia histórica: reintegrar y visibilizar las voces de quienes, como Hildred Geertz, no solo acompañan, sino que co-construyen los andamios teóricos y etnográficos de nuestras obras. De esta manera, la antropología contemporánea debe ser, por definición, colaborativa y consciente de las brechas de género y poder que han silenciado colaboraciones intelectuales esenciales.

Si la cultura es, como Geertz sugería, una red de significados que nosotros mismos hemos tejido, la antropología se erige como la ciencia que intenta comprender el diseño de ese tejido mientras lo seguimos hilando en un presente convulso.

En la actualidad, esto implica analizar cómo las nuevas redes digitales, las crisis climáticas, los flujos migratorios y las violencias estructurales reconfiguran nuestros hilos. “Tras los hechos”, lo que prevalece en su gran obra, no es una crónica exacta o museística de Java o Bali, sino la invitación permanente a habitar esa tensión creativa entre lo que observamos en el campo, lo que rescatamos del olvido y lo que, finalmente, nos atrevemos a escribir como una verdad compartida.

Referencias

- Asad, T. (Ed.). (1973). *Anthropology & the colonial encounter*. Ithaca Press.
- Darnton, R. (2023). *El temperamento revolucionario: París, 1748-1789*. (A. García Berrio, Trad.). Editorial Taurus. (Obra original publicada en 2023).
- Geertz, C. (1960). *The Religion of Java*. Glencoe, Illinois: Free Press.
- (1987). *La interpretación de las culturas*. Gedisa.
- (1991). *Involución agrícola: Los procesos del cambio ecológico en Indonesia*. Editorial Universitaria.
- (1996). *Tras los hechos: Dos países, cuatro décadas y un antropólogo* (M. Aramburu, Trad.). Ediciones Paidós. (Obra original publicada en 1995).
- Geertz, C., Geertz, H. y Rosen, L. (1979). *Meaning and order in Moroccan society: Three essays in cultural analysis*. Cambridge University Press.
- Geertz, H., & Geertz, C. (1975). *Kinship in Bali*. University of Chicago Press.

- Geertz, H. (1961). La familia javanesa: un estudio de parentesco y socialización. Free Press of Glencoe.
 - (1994). Images of power: Balinese paintings made for Gregory Bateson and Margaret Mead.
 - (2016). Storytelling in Bali. Brill.
 - (2004). The life of Balinese Temple. Artistry, Imagination, and History in a Pasant Village. University of Hawaii Press.
 - Hirschman, A. O. (1978). Las pasiones y los intereses: Argumentos políticos a favor del capitalismo antes de su triunfo (E. L. Suárez, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
 - Kuhn, T. S. (2004). La estructura de las revoluciones científicas (C. Solís Santos, Trad.). Fondo de Cultura Económica
 - Price, DH (2008). Inteligencia antropológica: El despliegue y el abandono de la antropología estadounidense en la Segunda Guerra Mundial . Duke University Press.
 - Ryle, G. (2005). El concepto de lo mental (E. Rabossi, Trad.). Ediciones Paidós. (Obra original publicada en 1949).
-

La descripción densa como interpretación cultural en la antropología de Clifford Geertz

Temoatzín Gómez Cambron
Centro de Investigación Aplicada para el Desarrollo Social
Universidad Autónoma del Estado de México
temoatzingc@gmail.com

Patricia Román Reyes
Centro de Investigación Aplicada para el Desarrollo Social
Universidad Autónoma del Estado de México
rpromanr@uaemex.mx

Resumen:

El presente artículo propone reflexionar sobre lo que entendemos como uno de los conceptos más influyentes en la antropología contemporánea: la descripción densa. En el marco de la antropología interpretativa, este concepto no solo constituye una herramienta metodológica, sino también una postura epistemológica que redefine la forma en que comprendemos la cultura.

Partimos de la premisa de que la cultura no puede ser reducida a un conjunto observable de prácticas o estructuras sociales. Por el contrario, requiere ser interpretada como un entramado de significados, donde las acciones humanas adquieren sentido únicamente dentro de contextos simbólicos específicos. En este sentido, la descripción densa se presenta como un enfoque que permite captar no solo lo que las personas hacen, sino lo que esas acciones significan para ellas.

El objetivo de esta exposición es analizar la descripción densa como categoría central de la antropología interpretativa, explorando sus fundamentos teóricos, implicaciones metodológicas y principales críticas contemporáneas.

Abstract:

This paper analyzes one of the central concepts of interpretive anthropology: thick description. According to Geertz, culture should be understood as a system of shared meanings and public symbols that require interpretation rather than causal explanation. Thick description seeks to reveal the multiple layers of meaning present in human actions, situating them within their cultural and symbolic context. Thus, anthropological work consists of reconstructing the networks of meaning that guide social life.

This approach involves a methodology based on ethnography, participant observation, contextual interpretation, and the researcher's reflexivity. However, it has also been criticized for focusing excessively on meanings and downplaying power relations and social inequalities. Here, we are invited to reflect on "thick description" as more than just a methodological technique: it constitutes an epistemological perspective that conceives of anthropology as an interpretive, hermeneutic, and reflective exercise.

Keywords: thick description, culture, interpretation, ethnography, and meaning

La cultura como sistema simbólico

Clifford Geertz (1926–2006), influyente antropólogo cultural durante la segunda parte del siglo XX dejó un vasto repertorio vigente a nuestros días, relacionado con la discusión sobre qué otras formas es posible construir y difundir conocimiento, particularmente en la antropología, pero no exclusivamente para ella. Aquí, tomamos como conceptos de estudio probablemente sus dos ideas más atractivas y mencionadas de su perspectiva de la antropología interpretativa.

La antropología interpretativa emerge como una reacción frente a los enfoques positivistas que privilegiaban la objetividad, la cuantificación y la búsqueda de leyes generales. En contraste, esta corriente sostiene que el objeto de estudio de la antropología —la cultura— es inherentemente simbólico y, por tanto, requiere ser interpretado.

Dichas ideas son, el carácter semiótico que asigna a la cultura y la tarea descriptiva de los sistemas simbólicos. Para comenzar hay que decir, parece, que la perspectiva interpretativa de Geertz (2003) parafraseando una idea planteada por él, se ha vuelto un locus classicus por plantear una distinción sustantiva en la forma como se piensa, se trabaja y presentan los resultados en la investigación científica.

En la interpretación de las culturas (1973), expone probablemente, el primer atractivo de su distinción: argumentar el análisis semiótico del que es objeto la cultura; con esto, se plantea que la antropología puede ofrecer explicaciones no únicamente pensando a la cultura como conducta humana, sino además incluyendo el recurso de la acción simbólica, aludiendo que, “las complejidades son posibles y prácticamente no tienen fin, por lo menos lógicamente” (Geertz, 1973: p.21).

La acción simbólica debe ser entendida como un motivo para la necesidad de una ciencia interpretativa ante la estructura compleja para ser descrita que representa, así como por la capacidad y astucia intelectual para ‘leer’ contextos.

La razón de esta complejidad tiene que ver con el factor hermeneútico que implica la comprensión sobre los medios y sistemas simbólicos:

- La cuestión no estriba en situarse en cierta correspondencia interna del espíritu con los informantes (...) Más bien, la cuestión consiste en descifrar qué demonios creen ellos que son (Geertz, 1994, p. 76).

El proceder para lograr una descripción de tal magnitud es ir descubriendo y analizando las formas simbólicas en los términos en que, cada lugar, la gente se representa realmente a sí misma y entre sí, porque hay funciones simbólicas que forman dominios independientes del ser que se sitúan en su propio orden (Geertz, 1994). Como ejemplo, para Geertz la vida balinesa está sumergida en la representación teatral y dramatúrgica conformada por las concepciones *alus* y *kasar*, cada una con dominio independiente del ser, en ella:

- No hay ficción; por supuesto, los actores fallecen, pero no la representación, y es esta última, lo representado y no el que representa, la que realmente importa (Geertz, 1994, p.81)[1].

[1] A saber, de quien lee esto, es preciso aclarar que Clifford Geertz se formó bajo los conocimientos en filosofía y estudios literarios, motivo por el que sus descripciones y relaciones analíticas sobre la vida ritual de Bali, donde la teatralidad y la dramaturgia son sistemas son parte total de los sistemas simbólicos de la vida de las personas, esto en comparación con la vida en Java.

Un elemento más que es necesario vincular a la perspectiva interpretativa de la cultura es considerar junto a Geertz (1994) que la cultura es pública por que la significación lo es. Así, un gesto, un ritual o una norma adquieren relevancia analítica no por su forma externa, sino por el significado que tienen dentro de una red simbólica. La tarea del antropólogo consiste entonces en reconstruir esa red de significados, atendiendo a los contextos históricos, sociales y culturales en los que se inscriben.

La descripción densa: fundamentos conceptuales

Nuestro segundo elemento característico de la obra de Geertz, la descripción densa, la cual se le ha tomado como el medio para desentrañar las estructuras de significados de la acción simbólica, genera polémica. La noción de descripción densa surge como respuesta a la necesidad de captar la complejidad del significado en la acción social.[2]

Inspirada en la distinción filosófica entre descripciones “delgadas” y “densa”, esta propuesta señala que no basta con describir un hecho en términos superficiales, sino códigos públicos y el alcance que estos tienen entre las personas que se comparten;

[2] ¿no es acaso, una propuesta que mantiene presente las complicaciones analíticas y prácticas generadas a aplicar un exceso de relativización a la vida de las personas?

situación que provoca que las etnografías presenten comúnmente un dramatismo y contextualismo.

Por ejemplo, un guiño puede ser interpretado como un simple movimiento involuntario o como un acto cargado de intención dependiendo del contexto. La descripción densa busca precisamente desentrañar esas capas de significado.

En este sentido, describir densamente implica:

1. Reconstruir el contexto en el que ocurre la acción.
2. Interpretar la intención de los actores.
3. Comprender los códigos simbólicos compartidos.
4. Situar la acción dentro de una red de significados más amplia.

No se trata solo de observar, sino de interpretar; no solo de registrar hechos, sino de comprender sentidos.

Implicaciones metodológicas

La adopción de la descripción densa tiene profundas implicaciones metodológicas para la investigación antropológica:

1. Centralidad del contexto: Ninguna acción puede entenderse fuera de su marco cultural. El contexto deja de ser un elemento secundario para convertirse en el núcleo del análisis.

2. **Carácter interpretativo del conocimiento:** El conocimiento antropológico no es una representación objetiva de la realidad, sino una interpretación situada.

3. **Reflexividad del investigador:** El antropólogo no es un observador neutral, sino un intérprete cuya propia posición influye en el análisis.

4. **Énfasis en lo cualitativo:** Se privilegian métodos como la etnografía, la observación participante y el análisis discursivo.

En conjunto, estas implicaciones transforman la práctica antropológica en un ejercicio hermenéutico, donde comprender es interpretar. La construcción de mediaciones simbólicas de la acción por Paul Ricoeur (2018), aunque ordena distintamente los elementos, explica la articulación simbólica de la acción de Geertz, al considerarlo una pieza clave para su propuesta teórica sobre la configuración entre el tiempo y la narración, especialmente, para describir las mediaciones simbólicas que constituyen el círculo hermeneútico.

Ricoeur (2018) menciona que, para comprender el mundo de la acción en un texto, está debe entenderse como una parte de una red conceptual, constituida por tres elementos: estructuras inteligibles, recursos simbólicos, y el carácter temporal.

En conjunto, la red conceptual concibe tres aspectos sobre las acciones, distintos al hecho físico del concepto de acción, hacer algo.

En este sentido, las acciones se entienden a partir de tres connotaciones: 1) fines que comprometen a quien depende de la acción; 2) motivos que explican por qué alguien hace algo; 3) agentes, que pueden considerarse responsables de sus acciones (Ricoeur, 2018).

Una vez situados en esta base del círculo hermenéutico de la narración, cabe preguntar por la finalidad que tienen las descripciones etnográficas en tanto que el círculo hermenéutico de la narración inicia con la experiencia directa y su escritura por parte de quien narra, y finaliza cuando de la lectura sucede la aplicación para la transformación de la realidad.

Críticas contemporáneas: hacia una antropología comprometida
A pesar de su influencia, la descripción densa ha sido objeto de diversas críticas. Entre ellas destaca la postura que señala sus limitaciones frente a las estructuras de poder y las condiciones materiales.

En conjunto, la red conceptual concibe tres aspectos sobre las acciones, distintos al hecho físico del concepto de acción, hacer algo.

En este sentido, las acciones se entienden a partir de tres connotaciones: 1) fines que comprometen a quien depende de la acción; 2) motivos que explican por qué alguien hace algo; 3) agentes, que pueden considerarse responsables de sus acciones (Ricoeur, 2018).

Una vez situados en esta base del círculo hermenéutico de la narración, cabe preguntar por la finalidad que tienen las descripciones etnográficas en tanto que el círculo hermenéutico de la narración inicia con la experiencia directa y su escritura por parte de quien narra, y finaliza cuando de la lectura sucede la aplicación para la transformación de la realidad.

Críticas contemporáneas: hacia una antropología comprometida

A pesar de su influencia, la descripción densa ha sido objeto de diversas críticas. Entre ellas destaca la postura que señala sus limitaciones frente a las estructuras de poder y las condiciones materiales.

Desde esta perspectiva crítica, se argumenta que una excesiva atención a los significados puede despolitizar el análisis, dejando en segundo plano las desigualdades sociales, económicas y políticas.

Se propone entonces la necesidad de una antropología más comprometida, que no solo interprete significados, sino que también se involucre con las realidades sociales que estudia. Esto implica, por un parte incorporar una dimensión crítica al análisis cultural. Por otro lado reconocer las relaciones de poder que atraviesan los significados, y, finalmente, asumir una posición ética frente al objeto de estudio.

Esta crítica no invalida la descripción densa, sino que la complementa, ampliando su alcance hacia una antropología más reflexiva y comprometida.

La descripción densa también ha movido perspectivas en la sociología, el caso que retomamos es el de Loïc Waquant, quien escribe “Elogio de la ‘construcción densa’ (2024), considera los rasgos importantes del modelo de la descripción densa que modifican el trabajo en la investigación sociológica. La importancia que ha obtenido en el aparato metodológico reside lo que describe en sus palabras:

- “El etnografismo se puede entender como la tendencia a querer describir, interpretar y explicar un fenómeno basándose únicamente en los documentos discernidos a través del trabajo de campo” (Wacquant, 2024, p.2).

Wacquant (2024) reclama la práctica correlativa de una etnografía enactiva, estructural e historizada. Como alternativa plantea el concepto de construcción densa, como parte del análisis bourdiano; la construcción densa tiene como fin producir nuevos objetos para arrojar nueva luz sobre el mundo social, en comparación con la descripción densa la cual se presenta como una forma de evitar la teoría en favor de la interpretación social.

Discusión de cierre: ¿método o perspectiva epistemológica?

A la luz de lo anterior, cabe preguntarse si la descripción densa es simplemente una técnica metodológica o una forma más amplia de concebir la antropología.

Nuestra postura sostiene que se trata de lo segundo. La descripción densa no es solo una herramienta, sino un enfoque que redefine la relación entre el investigador y su objeto de estudio. Implica asumir que la realidad social es interpretable y que el conocimiento es siempre una construcción situada.

Para concluir, podemos afirmar que la descripción densa sigue siendo una herramienta fundamental para comprender la complejidad cultural. Su vigencia radica en su capacidad para captar los significados que estructuran la vida social, así como en su potencial para adaptarse a nuevas perspectivas críticas.

Más que un método, la descripción densa constituye una forma de ver la antropología: como un ejercicio interpretativo, hermenéutico y reflexivo, donde observar e interpretar son procesos inseparables.

En un mundo marcado por la diversidad cultural y la complejidad simbólica, esta perspectiva continúa ofreciendo herramientas valiosas para entender no solo lo que las personas hacen, sino lo que esas acciones significan.

Referencias

- Clifford, J. y George Ma. (Eds.) (1986). *Writing culture: The poetics and politics of ethnography*. University of California Press.
- Geertz, C. (1994). *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Paidós Básica.

- Geertz, C. (1973). La interpretación de las culturas. Gedisa, duodécima impresión (2003).
 - Ricoeur, P. (2018). Tiempo y Narración. Configuración del tiempo en el relato histórico. Siglo XXI. Octava reimpresión.
 - Ryle, Gilbert (1968). The thinking of thoughts: What is “Le Penseur” doing? University of Toronto Press.
 - Wacquant, Loïc (2024). Elogio de la “construcción densa”, Disparidades. Revista de Antropología, 79 (2).
-

Hacer Antropologías Ficcionando Nuestros Mundos

Yaritzky Guadalupe Torres Hernández
Universidad Autónoma del Estado de México
yatorreshe6138@uacmex.mx

Pensar el quehacer de la antropología visual contemporánea exige un desplazamiento frente a las inercias del registro tradicional, ya sea estático o en movimiento. Para desarticular los discursos hegemónicos de la objetividad que han colonizado nuestras corporalidades y territorios, este ensayo propone estructurar la práctica a través de tres ejes fundamentales: ficcionar como método, ficcionar como epistemología y ficcionar como estrategia.

La historia de la antropología visual ha estado profundamente ligada a la creencia de que la cámara es un instrumento de registro neutral. Desde su presentación oficial en 1839 ante la Academia de Ciencias Francesa, la fotografía fue promovida por sus amplias posibilidades para el registro científico, concibiéndose como la herramienta idónea para documentar monumentos antiguos con una presión inalcanzable para el dibujo manual.

En México, menciona José Gamboa Cetina (2003) esta búsqueda de veracidad se materializó hacia 1841, cuando los expedicionarios Emmanuel Von Friedristal y John L. Stephens utilizaron el daguerrotipo para registrar la zona maya, con la intención de evitar las alteraciones propias de la ilustración.

Sin embargo, cuando la técnica se extendió a la etnografía, el registro recayó frecuentemente en priorizar la estética sobre el contenido social, captando a los sujetos de manera aislada para exaltar sus diferencias y su otredad (Samuel Villela, 1992) esta herencia impuso a las poblaciones investigadas la carga de ser objetos pasivos frente a los discursos visuales hegemónicos. La fotografía y el cine documental han sostenido durante décadas la ilusión de capturar la realidad, no obstante, afirma Claudia Canales (2018) la objetividad visual está invariablemente circunscrita a los intereses ideológicos y de clase de quien sostiene la cámara.

La elección de un encuadre, la alteración de la escala o la reducción de un mundo tridimensional a un plano bidimensional desmienten que la imagen sea una copia de lo visible; se trata, por el contrario, de una representación icónica altamente convencional (Gamboa Cetina, 2003). Reconocer que ni la fotografía ni el documental son reproducciones objetivas es el primer paso para dismantelar la hegemonía del registro y abrir paso a la invención.

Cuando el régimen de la mirada pretende registrar la marginalidad omitiendo su propia mediación, corre el riesgo de incurrir en la pornomiseria, un concepto acuñado por los realizadores colombianos Luis Ospina y Carlos Mayolo denunciado la mercantilización de la pobreza, señalando un voyeurismo donde la violencia y la precariedad son fetichizadas convertidas en un espectáculo que permite al espectador privilegiado lavar su mala conciencia desde la distancia (Dalmazzo Avendaño y Pulgar Moya, 2018).

Las imágenes generadas por la etnográfica tradicional perpetúan un extractivismo visual en el cual la figura del investigador captura la imagen en una transacción asimétrica y desaparece, expropiando el dolor ajeno sin establecer ninguna complicidad real con quienes son retratados.

Para trascender las limitaciones éticas de este extractivismo visual es imperativo sepultar la noción de autoría vertical. Jorge Luis Cladera (2020), sostiene que para superar los fantasmas teórico-metodológicos de la antropología es necesario asumir una epistemología recíprocitaria anclada en los principios de la investigación acción participativa (IAP).

Mientras la etnografía tradicional ha entendido la participación como el esfuerzo unilateral del investigador por sumergirse en las cotidianidades ajenas, la IAP propone un movimiento inverso, lograr que los sujetos del campo social participen activamente. Hacer decolonialidad en las imágenes exige, por tanto, desobedecer las metodologías extractivistas tradicionales (Ortiz Ocaña y Arias López, 2019). Esto implica, señala Arribas Lozano (2015), apostar por construir altos niveles de confianza anclados en redes de relaciones y contar con interlocutores capaces de liderar procesos de co-análisis y co-teorización, sentando así las bases de una praxis visual verdaderamente compartida.

A las limitaciones éticas y metodológicas de la colaboración se suma el problema de la exhibición comercial. Al observar el panorama de nuestra cinematografía contemporánea, nos topamos con una realidad estadística incómoda. El documental se produce en el país; paradójicamente, resulta uno de los géneros menos vistos en el circuito comercial. El Anuario estadístico de cine mexicano 2025 reportó que el documental representó el 32.25% de las películas estrenadas, con 30 producciones. En drástico contraste, estas obras apenas alcanzaron el 3.91% de los boletos vendidos en total a cine mexicano, sumando un total de 328,630 asistentes (Instituto Mexicano de Cinematografía, 2026).

Documentar la realidad se vuelve políticamente inerte si el mensaje crítico resuena únicamente en salas vacías o lo que es similar, si el mensaje llega a esos espacios que suelen albergar a quienes habitualmente consumen cine, a quienes poseen el capital cultural para decodificarlo y esencialmente, a quienes siempre se han visto representados en las imágenes.

Esta asfixia del mensaje nos obliga a replantear radicalmente nuestra práctica política y estética. La antropología y sus imágenes instalaron la trampa paternalista de querer "dar voz a los que no la tienen". Es fundamental rechazar de raíz esta premisa, todas y todos tenemos voz; todas y todos sabemos hablar.

La pregunta es ¿quién goza del privilegio de ser escuchado? y ¿desde qué coordenadas geográficas, corporales o institucionales se permite la enunciación? Hacer ficción se convierte en la propuesta para exigir el derecho de autoría. El tránsito hacia la ficción no es una simple elección de género cinematográfico; es, ante todo, un derecho epistemológico. Históricamente, el proyecto colonial nos confinó al terreno de los datos, exigiéndonos ser los informantes de una realidad natural, mientras reservaba el privilegio de la imaginación, la filosofía y la invención para la mirada eurocéntrica.

Reclamar el derecho a la modernidad es, fundamentalmente, reclamar el derecho a imaginar. Ficcional es negarnos a ser perpetuamente el objeto de estudio documentado para asumirnos creativas y creativos de nuestras propias narrativas. Al mismo tiempo, la ficción opera a forma de respuesta táctica para romper con la dinámica extractivista. Tiene el poder magnético de convocar públicos, de subvertir la expectativa del dolor y de lograr que el mensaje atraviese la pantalla para detonar la conversación pública.

Obras contemporáneas como la comedia mexicana *La raya* (Cruz, 2026) demuestran que la invención narrativa permite abordar temáticas propias de la antropológica: migración, territorio, infancia y lengua, sin recurrir a la victimización. El humor y la ficción abren reflexiones profundas sin necesidad de exhibir el trauma explícito. Las cinematografías africanas poscoloniales comprendieron este salto epistemológico al abandonar el cine etnográfico europeo para fundar narrativas y gramáticas visuales propias, directores como Ousmane Sembène rechazaron las convenciones del registro documental para proponer una estructura donde el tiempo se vuelve ritual y cíclico, alejándose de la linealidad occidental (Barrera Pignone, 2025).

En su película *Ceddo*, Sembène recurre a la ficción alegórica y a las estructuras de los cuentos orales para mostrar las tensiones políticas internas y la resistencia de su pueblo frente a las imposiciones coloniales y religiosas.

Finalmente, ficcionar nuestras realidades restituye la dignidad de la mirada. Inventar imágenes e historias nos permite apelar a otras narrativas donde el deseo, la agencia y la complejidad humana desplazan al reduccionismo del archivo colonial. La ficción decolonial desarticula las formas hegemónicas de comprender la historia y la realidad. Nos otorga la libertad de suspender la linealidad occidental y nos facilita entender el tiempo, el espacio y la memoria desde nuestras propias epistemologías, articulando saberes, espiritualidades y estéticas que, bajo el realismo de registro documental objetivo, habían sido negadas.

Referencias

- Arribas Lozano, A. (2015). Antropología colaborativa y movimientos sociales: construyendo ensamblajes virtuosos entre sujetos en proceso. *Ankulegi. Revista de Antropología Social*, 19, 59-73.
<https://aldizkaria.ankulegi.org/index.php/ankulegi/article/view/77>

- Dalmazzo Avendaño, F., y Pulgar Moya, P. (2018) Materiales para una estética de la marginalidad: pornomiseria, signos marginales y subjetividad. *Arte y Políticas de Identidad*, 19, 83-100. <https://doi.org/10.6018/reapi.359801>
- Barrera Pignone, J. (2025). Cines africanos - Cines negados. Miradas decoloniales a través de los films *África 50* de René Vautier y *Ceddo* de Ousmane Sembène. En *La Otra Isla*, 12, 143-159. <https://www.enlaotraisla.com/index.php/Laotraisla/article/view/163>
- Canales, C. (2018). La otra imagen histórica de la fotografía en México. *Antropología. Revista Interdisciplinaria del INAH*, 5, 116-126.
- Cladera, J. L. (2019). Epistemología recíprocitaria. Aportes para un diálogo entre la antropología social y la investigación acción participativa. *Revista Latinoamericana de Metodología de las Ciencias Sociales*, 10(1). <https://www.relmecs.fahce.unlp.edu.ar/article/view/Relmecseo65>
- Cruz, Y. (Director). (2026). *La Raya* [YouTube]. Cinépolis Channel. <https://youtu.be/T3sapesYVzs?si=p0oon3SwiUOxoeL->

- Gamboa Cetina, J. G. C. (2003). La fotografía y la antropología: una historia de convergencias. *Revista Latina de Comunicación Social*, 55, 75-83.
<https://mdc.ulpgc.es/s/mdc/item/205299>
 - Instituto Mexicano de Cinematografía. (2026). Anuario estadístico de cine mexicano 2025.
<https://www.imcine.gob.mx/pdf/anuarios/bbfo9398of29f793.pdf>
 - Ortiz Ocaña, A., & Arias López, M. I. (2019). Hacer decolonial: desobedecer a la metodología de investigación. *Hallazgos*, 16(31), 147-166. <https://doi.org/10.15332/s1794-3841.2019.0031.06>
 - Villela Flores, S. L. (1992). La antropología visual y la antropología mexicana. *l'INAJ*, 6, 4-12.
<https://revistas.inah.gob.mx/index.php/iinaj/article/view/22860>
-

NOSOTROS = LOS OTROS



Autor: Isaac Moisés Ledesma León (hismo)

Título: Nosotros = Los otros

Lugar y fecha: Cerro del niño dormido, Jaltocan, Hidalgo - 23 de abril del 2025

Técnicas: Se realizaron ajustes en la exposición, sombras e iluminaciones, se ajustó el balance de blancos, el matiz y la saturación. De igual forma se le agregó un efecto de grano y viñeta, así como de un efecto de desenfoque.

Explicación del contenido: Vínculo la fotografía con una de las temáticas del concurso: el cuerpo en el territorio, considero a —nosotros— los alumnos al estar en campo, ponemos el cuerpo y no solo eso, sino que ponemos nuestras emociones y mentes, exponiéndolas a otras realidades, con el fin de comprender, y tal vez en ese proceso, nuestras percepciones cambien y veamos que los otros no son tan "otros" como pensábamos. Y es que ahí está la importancia del campo, en el estar ahí.

OFRENDAS MONUMENTALES



Nombre del autor: Erika Andrea Gaspar Rebollo.

Título de la obra: Ofrendas Monumentales.

Lugar y fecha: Malinalco, 02-11-2024.

Técnica utilizada: La imagen utiliza principalmente una técnica de fotografía escénica y simbólica, inspirada en las tradiciones del Día de Muertos.

Explicación de contenido: Mi fotografía retrata el dolor profundo de una despedida. La figura inclinada sobre el ataúd expresa amor, ausencia y memoria; un último momento para abrazar lo que ya no puede quedarse. La luz tenue de las velas y el camino de pétalos simbolizan el vínculo entre la vida y la muerte, mientras el altar honra la tradición y el recuerdo. Es una imagen que transmite duelo, pero también respeto, conexión y la esperanza de que quienes parten nunca dejan de acompañarnos.

TEJIENDO GENERACIONES, LA HERENCIA DE LA PALMA



Nombre de la autora: Rebecca Bellon Peña

Título de la obra: Tejiendo generaciones, la herencia de la palma.

Lugar y fecha de la toma: San Pablo Autopan Estado de México, México. Sábado 9 de noviembre de 2024, 4:07 p.m.

Técnica utilizada: Fotografía con celular Samsung Galaxy M21s, cámara Versión 12.0.07.7

Explicación de contenido: Aún recuerdo el sonido de la palma seca crujiendo mientras las manos de la abuela y su pequeño nieto entrelazaban las hojas, el sol de la tarde caía. Entre risas la abuela trataba de explicarle a su nieto como lograrlo, entre torpeza y curiosidad él trataba de imitar sus complicados nudos que tenían historias y aprendizajes que contar. A su vez la abuela nos platicaba sobre su taller familiar y como llevaban a cabo esta actividad. Ese momento que parecía cotidiano estaba cargado de memoria cariño y enseñanza, pude percibir una forma de afecto transmitida a través del tiempo compartido.

De Etnografías, Poéticas y Otras Culturas



"Lo que nos remolinea en la sangre,(2000) Colectivo Siqueiros"