

## Un modelo teórico para las ciencias sociales en Clifford Geertz

Aquiles Chihu Amparán\*

**E**n una entrevista que concedió al periódico italiano *L'Unità* (Virolli, 1997), Geertz expuso algunos de los aspectos más relevantes de lo que puede considerarse un modelo teórico para la antropología en particular y las ciencias sociales en general. Este modelo presenta como principal característica su interés por una reintegración de las ciencias sociales con las humanidades, alejándose del paradigma de las ciencias naturales.<sup>1</sup>

Geertz nunca ha compartido la opinión de una tajante división entre las ciencias humanísticas y las ciencias sociales como si se tratara de dos continentes a relacionar. Él las ve como una serie de islas reunidas en un archipiélago y comunicadas entre sí por múltiples nexos.

Uno de los fenómenos recientes más relevantes en el mundo intelectual, según Geertz, es el uso de analogías tomadas de las disciplinas humanísticas (la analogía del *drama social* y la analogía del *texto*), que va dejando de lado progresivamente las analogías derivadas de las ciencias naturales, en particular las de la física y las de la biología.



\* Profesor investigador del Departamento de Sociología de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa.

El drama por ejemplo, es una metáfora sustraída de la observación de ciertos fenómenos sociales en analogía con sus efectos teatrales. Significa considerar ciertos procesos sociales en términos de símbolos que ejercen un efecto sobre un conjunto de actores, a los que se puede ver propiamente como "espectadores".

La obra de Victor Turner es la que más fielmente representa este enfoque.

El método del drama social de Victor Turner combina el análisis general de la comunidad con el estudio de la historia de vida de un individuo. Se trata de una serie de estudios de caso de las comunidades narradas a través de la vida de los actores principales. El estudio de Turner sobre una comunidad africana respecto a lo que él llamó un drama social giraba en torno al análisis de una serie de crisis sucedidas en la historia de la comunidad, que habían interrumpido la vida cotidiana y la unidad de esa comunidad.

El concepto de drama social describe el proceso de ajustes en momentos críticos de la sociedad. Es una secuencia de acción simbólica perfectamente delimitada espacial y temporalmente, que constituye un evento separado de la vida y la experiencia cotidianas. *Performance* es una categoría que enriquece el concepto de drama social y se refiere a los eventos que se representan bajo la forma y estética dramáticas y constituyen canales para la objetivación de normas, valores y creencias mediante

las cuales se reinterpreta lo privado en términos de lo colectivo, y lo abstracto (el mito) toma forma concreta.

El foco central del análisis procesualista se encuentra precisamente en los procesos sociales que dan lugar a representaciones tales como manifestaciones, ceremonias y rituales. Para Turner, algunos de estos acontecimientos forman parte de dramas sociales que son secuencias de eventos en las que los grupos en conflicto intentan imponer su propio paradigma y demostrar la ilegitimidad del paradigma de sus enemigos (en Turner, el término paradigma se refiere a los modelos culturales de conducta que existen en la mente de los actores, ya sea en un pequeño grupo o en toda una fase histórica). Esta confrontación entre portadores de paradigmas toma la forma de drama, ya que los contrincantes realizan un conjunto de acciones entre cuyos objetivos está mostrar a los otros lo que han hecho. De ahí que las acciones tomen el aspecto de una representación para un público. En el drama social, los actores están actuando conscientemente orientados hacia la obtención de ciertos objetivos públicos, y es por ello que el estudio de un drama social debe involucrar necesariamente un análisis del proceso de comunicación y de los símbolos que la gente emplea para lograr sus propósitos individuales y colectivos.

El drama social es un estudio de caso sobre un conflicto; este concepto da cuenta de un proceso social que recorre cuatro fases:

- 1) Ruptura de las normas regulares que gobiernan las relaciones sociales
- 2) Creciente crisis que determina los patrones recurrentes de lucha faccional del grupo social
- 3) Mecanismos de ajuste y reforma, formales e informales, puestos en movimiento por los líderes de las facciones del grupo social
- 4) Reintegración del grupo social en cuestión o el reconocimiento social de una crisis irreparable entre las diferentes facciones y partidos políticos (Turner, 1974: 37-41).

Por otra parte, la acción social, en la medida en que es flujo constante de actos de difícil captación, es susceptible de ser fijada en el texto a fin de que alguien colocado en otro espacio y tiempo pueda "leerla" y entender su significado; los textos sociales (costumbres, instituciones, cambios) de acuerdo con Geertz, deben ser analizados considerando cuatro elementos:

- 1) Coherencia, es decir, las relaciones que tienen los elementos constituyentes del texto
- 2) Intertextualidad, esto es, las relaciones de un texto social con otros textos sociales
- 3) Intención, es decir, las relaciones que guarda el texto social con los actores que lo construyen, ya sea consciente o inconscientemente
- 4) Referencia, es decir, las relaciones del texto social con los obje-

tos de la realidad externa (Geertz, 1983a).

Este desplazamiento en las analogías significa también un cambio profundo con respecto a la manera de abordar el conocimiento mismo. Para Geertz las analogías derivadas de las ciencias naturales habían conducido a un paradigma de pensamiento en el que se consideraba que la misión de la ciencia era la de establecer causas y efectos de una forma medible. En cambio, las analogías derivadas de las disciplinas humanísticas conducen a un paradigma en donde la interpretación de los fenómenos sociales y su comprensión ocupan un lugar primordial. De acuerdo con Geertz la aproximación científico naturalista a los procesos sociales no ha producido un conocimiento adecuado ni de sus dinámicas ni de los comportamientos humanos, sobre todo porque a un conocimiento orientado analógicamente según modelos tomados de la física se le escapa un elemento central: la dimensión simbólica, misma que recuperan las disciplinas humanísticas (estudios literarios, hermenéutica), además de que éstas cuentan con un acervo muy prometedor para enriquecer el conocimiento social.

#### LAS BASES FILOSÓFICAS DE GEERTZ

Según la opinión de Alan Tong (1993), en Geertz han influido tres filósofos: Gilbert Ryle, Ludwig Wittgenstein y Paul Ricoeur.

De Gilbert Ryle, Geertz reivindica la posibilidad de concebir la cultura como algo público y, por lo tanto, como objeto de análisis de una ciencia empírica; este particular enfoque ha permitido desarrollar el método de la *descripción densa*, es decir, la forma en que la antropología social realiza su tarea para comprender la cultura de las comunidades humanas. Por descripción densa Ryle entiende los factores públicos que establecen un código mediante el cual una acción es producida y reconocida como significativa. Así, la cultura no puede ser concebida como ideas o intenciones privadas que se convierten en acciones, ya que el éxito de una acción depende de la existencia de ese código público que le otorga sentido a la acción. Para Geertz, ese código de carácter público es la cultura de una comunidad. En consecuencia, la antropología debe proceder a establecer la configuración jerárquica de estructuras significativas en términos de las cuales las acciones son producidas, percibidas e interpretadas. De Ryle, Geertz también obtuvo la idea de que las habilidades mentales son públicas y observables. La mente trabaja públicamente, es decir, aprendiendo disposiciones para llevar a cabo ciertas conductas de acuerdo con un código público que las sanciona. Así, hasta en lo más privado, que es el pensamiento, encontramos rastros de lo público: la cultura.

Al igual que Gilbert Ryle, Ludwig Wittgenstein considera que el significado de los símbolos culturales sólo puede ser público, ya que el significado de las

palabras queda establecido por cánones que indican en qué contextos y oraciones particulares una palabra puede ser empleada y en cuáles no. Una regla requiere de una sanción impersonal para adecuar los actos privados a ella, por eso debe existir una comunidad que comparta las mismas normas. Es en razón de esos criterios que cualquiera puede ser capaz de reconocer y corregir los errores de otros. La prueba de que un actor ha comprendido el significado de una palabra es que desarrolla una conducta o una respuesta que es juzgada como adecuada. Los actores aprenden el significado de las palabras al ser entrenados para adquirir disposiciones y actuar de ciertas maneras estereotipadas. Por lo tanto, el significado de una palabra no es más que el uso de esa palabra de acuerdo con el código de corrección que la comunidad ha establecido. De ahí que para Geertz la cultura consista en formas de comportamiento y de conducta que proporcionan el contexto en el cual la acción humana se torna comprensible.

De Ricoeur, Geertz tomaría un método para realizar descripciones densas. En efecto, para Ricoeur las acciones humanas pueden ser concebidas como textos, cuya principal característica es que su significado se escapa, es decir, es independiente de aquél que originalmente le dio su autor. El significado, por lo tanto, puede ser buscado mediante la interpretación. La metáfora de la cultura como texto nos ilustra el hecho de que una acción social puede

ser interpretada como algo análogo a un texto, al convertirse en un modelo que otros actores seguirán. Interpretar un texto implica que sólo podemos asignar un peso específico a cada parte del texto, a partir de la concepción que tengamos de la totalidad del mismo. Igual sucede con la interpretación de un símbolo cultural. Podemos obtener su significado a través de las presuposiciones que tenemos del contexto cultural global en que se da ese símbolo. Y es a través de la reunión de símbolos culturales que reconstruimos el significado del contexto cultural.

#### LA DESCRIPCIÓN DENSA

Talcott Parsons (1988) concibe la cultura como un sistema de símbolos compartidos y aprendidos que proporciona a los seres humanos un marco significativo, con el cual pueden orientar y dar sentido a sus existencias. Siguiendo a Parsons, Geertz considera que esos sistemas de símbolos son para la vida lo mismo que un programa para las operaciones de una computadora, o lo que un plano para la construcción de un puente. Esquemas de significación que imparten dirección al curso de la vida social (Geertz, 1992g: 215).

Para Geertz la cultura deviene una especie de sustituto de lo que en las demás especies vivas es la información genética. Es esa información genética la que prescribe las formas de conducta en los animales y las formas de reacción

frente al medio ambiente. En el hombre, la información genética sigue constituyendo una parte importante en la formación de su conducta. Pero no puede prescribirla en forma absoluta pues es la cultura la que debe suministrar al individuo la información necesaria para que pueda conducir su vida. Geertz se basa en esta idea central para adjudicar una función específica a los símbolos. Así como los genes se convierten en la unidad básica de información en el código genético, los símbolos se constituyen en la unidad básica de información de la cultura. Por lo tanto, la concepción semiótica de Geertz encuentra sus fundamentos en la noción de que la cultura cumple con una función esencial en la formación de la especie humana.

De acuerdo con Geertz la cultura es "una serie de dispositivos simbólicos para controlar la conducta" (Geertz, 1992b: 57). Fuente de información extrasomática, esquemas y sistemas de significación históricamente creados en virtud de los cuales los hombres ordenan y dirigen sus vidas. "Los esquemas culturales —religiosos, filosóficos, estéticos, científicos, ideológicos— son 'programas'; suministran un patrón o modelo para organizar procesos sociales y psicológicos, así como los sistemas genéticos proveen un correspondiente modelo de la organización de procesos orgánicos" (Geertz, 1992f: 189).

El enfoque analítico de Geertz se encuentra fundado en la metáfora: la cultura es un texto, y de esta metáfora parte para afirmar que el trabajo del antropólogo es interpretar ese texto.

La posición teórico-metodológica básica de la que parte Geertz se orienta en el sentido de que las acciones que forman parte de la cultura de una comunidad se encuentran insertas en redes de significado que el antropólogo debe explicar. Este trabajo interpretativo, o de desciframiento, reduce el enigma representado por esas redes de significado extrañas al científico social, quien debe interpretar y apropiarse de una cultura extraña mediante el uso de categorías familiares que se encuentran en el campo de su propia experiencia.

El concepto de cultura de Geertz es esencialmente semiótico. Al igual que Max Weber, considera que el hombre es un animal suspendido en tramas de significado que él mismo ha entretejido. De manera que entiende la cultura como esas tramas de significado, a la vez que considera que el objeto de análisis del estudioso de la cultura debe orientarse hacia la interpretación en busca de significados y no tanto en el sentido de constituir una ciencia experimental en busca de leyes.

En la medida en que Geertz sitúa el objeto de estudio en una concepción semiótica de la cultura, su método de análisis es la descripción densa, que tiene como objetivo hacer una jerarquía estratificada de estructuras significativas con las cuales se producen, se perciben y se interpretan las conductas humanas. La antropología trata de desentrañar las estructuras de significación. Como dice Geertz: "Hacer etnografía es como tratar de leer un manuscrito

extranjero, borroso, plagado de elipsis, de incoherencias, de sospechosas entendidas y de comentarios tendenciosos" (Geertz, 1992a: 24).

El antropólogo considera que el estudio de la cultura no puede ser el de una ciencia experimental en busca de leyes, sino el de una ciencia interpretativa en busca de significaciones. Llega a esta conclusión cuando piensa que el objeto de estudio de una ciencia se conoce por lo que hacen los miembros de esa disciplina y no tanto por sus teorías o descubrimientos. De manera que para saber qué es la antropología es necesario preguntarse sobre el quehacer de los antropólogos y, de acuerdo con él, lo que hacen es etnografía, por lo que concluye que la antropología es etnografía densa, descripción densa.

Lo que se escribe es el noema (el pensamiento, el contenido, la intención) del hablar (Geertz, 1992a: 31).

La descripción densa es interpretativa, porque interpreta el flujo del curso social, y la interpretación consiste en tratar de rescatar lo dicho y fijarlo para poder consultarlo, es microscópica (Geertz, 1992a: 32). "La meta es llegar a grandes conclusiones partiendo de hechos pequeños pero de contextura muy densa" (Geertz, 1992a: 38).

Así, según Geertz, la cultura es un sistema de símbolos, no la causa de acontecimientos sociales, modos de conducta, instituciones o procesos sociales; es "un contexto dentro del cual pueden describirse todos esos fenómenos de manera inteligible, es decir,

densa" (Geertz, 1992a: 27). La cultura es un texto que debe ser decodificado, una historia que debe ser interpretada. El objeto de la antropología no es el de descubrir leyes o causalidades universales, ni predecir fenómenos, sino el de la descripción densa.

Encontramos dos magníficos ejemplos de descripción densa en el trabajo de Geertz en los casos del funeral en Java (Geertz, 1992e) y en la pelea de gallos en Bali (Geertz, 1992h).

El funeral que describe Geertz en Java es un acto inscrito en el contexto de la estructura política del momento en la que se encuentran inmersos dos partidos políticos, que a su vez reflejan una división religiosa: el partido Masjumi, islámico y conservador, y el partido Permai, antislámico e híbrido de marxismo y religiones indígenas.

El joven fallecido pertenece a una casa afiliada al partido Permai. Cuando el líder religioso del pueblo, partidario islámico, observa un poster del partido opositor se niega a celebrar la ceremonia argumentando que no puede dirigir una ceremonia de otra religión.

Otro estudio de caso es el de Bali, considerada una comunidad totalmente hermética en donde las peleas de gallos están prohibidas. No obstante, es una de las actividades más concurridas, probablemente porque ahí los hombres se sienten identificados con los gallos (de acuerdo con Geertz, el símbolo masculino por excelencia). En estas peleas, las reglas han sido transmitidas de generación en generación y grabadas en

hojas de palmas. Existe un árbitro encargado de que se cumplan las normas, puesto que sólo puede desempeñar a quien digno de confianza pública. Se distinguen dos clases de personas en los apostadores. Aquellos pertenecientes a los estratos sociales elevados, que forman coaliciones de apostadores en torno a los dueños de los gallos y cuya apuesta siempre es pareja, y aquellos apostadores individuales con apuestas no parejas.

En la pelea de gallos, según Geertz, al tiempo que se aumenta la cantidad de dinero apostada se apuesta —en la misma proporción— el orgullo, la masculinidad. Las peleas de gallos reflejan entonces una lucha entre grupos y estratos privilegiados por el *status* y el prestigio social.

#### RELIGIÓN, ETHOS Y COSMOVISIÓN

Geertz retoma la concepción parsoniana de la cultura entendida como un sistema de símbolos (el símbolo es cualquier objeto, acto, hecho, cualidad o relación que sirva de vehículo a una concepción, siendo la concepción el significado del símbolo), en virtud de los cuales el hombre da significado a su existencia (Geertz, 1992g: 215); sistema de símbolos aprendidos que orientan la interacción social. De acuerdo con Parsons, el mundo de la acción social comprende un universo poblado con tres clases de objetos: sociales, físicos y culturales (Parsons, 1988: 16). Los objetos sociales son

los actores, los objetos físicos constituyen la realidad que existe independientemente de los actores y los objetos culturales son los elementos simbólicos de la tradición cultural (ideas o creencias, símbolos expresivos o pautas de valor, considerados por el actor como objetos de la situación y no se encuentran incluidos como elementos constitutivos de la personalidad del actor). En este orden de ideas, la simbolización no puede surgir sin la interacción social, el individuo no puede apropiarse ni generar sistemas simbólicos fuera de la interacción con otros objetos sociales. De ahí que el sistema de símbolos compartidos constituyan la tradición cultural (que posee tres rasgos característicos: es transmitida, aprendida y compartida). El paradigma que sitúa a la cultura como sistema de símbolos le da la pauta a Geertz para transitar al concepto de religión también como sistema de símbolos.

Si la cultura es un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, una religión es un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres formulando concepciones de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones con un aura de efectividad tal que los estados anímicos y motivaciones parezcan un realismo único (Geertz, 1992c: 89).

Geertz se propone enriquecer la comprensión analítica del fenómeno religioso pues, desde su punto de vista, los tra-

bajos en la antropología social sobre la religión se han dedicado a enfatizar su aspecto funcional. En esos estudios, la religión es definida por lo que realiza en favor de subsistemas sociales exteriores a la propia religión. Geertz propone enriquecer el análisis sobre la religión, abordándola desde su dimensión cultural.

Para comprender la especificidad de este enfoque es necesario recordar la definición que nos ofrece Geertz de la cultura como un esquema de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas, con las cuales los hombres comunican y desarrollan su conocimiento y actitudes frente a la vida. En esta dirección, la cultura tiene un papel propio: comunicar y desarrollar el conocimiento que los hombres tienen sobre la vida.

Así pues, Geertz define a la religión no por referencia a otros sistemas, sino como un fenómeno singular, y esto puede entenderse si nos remitimos a las categorías de *ethos* y cosmovisión.

El *ethos* es la forma de ser de un pueblo: su estilo estético y moral. La cosmovisión es el conjunto de ideas generales que sobre el mundo tiene ese pueblo. La religión se constituye por la relación de ambos elementos, y esa relación explica su persistencia como fenómeno social.

El antropólogo norteamericano destaca varios momentos analíticos del mecanismo de funcionamiento interno de la religión:



- 1) *La religión como sistema de símbolos.* La religión es un sistema complejo de símbolos (vehículos de concepciones) cuya función es comunicar y transmitir información. La religión es una fuente de información, ya que como sistema cultural transmite información no congénita entre los seres humanos. En tanto sistema cultural, la religión transmite información para modelar procesos sociales y psicológicos que permiten moldear la conducta pública de los actores sociales. Los modelos tienen una dimensión *de* y una dimensión *para*. Los modelos *de* la realidad nos permiten capturar la realidad como algo inteligible. Los modelos *para* la realidad nos permiten manipularla una vez que conocemos los procesos que la componen.

Según Geertz los modelos *para* son comunes a todos los seres vivos, pues son transmitidos genéticamente. En cambio, los modelos *de* resultan propios de la actividad cognoscitiva de los hombres. La religión es un sistema simbólico que proporciona modelos *de* y modelos *para* la realidad.

- 2) *Motivaciones y estados de ánimo.* En términos operativos la religión produce modelos *de* y modelos *para*, modela la realidad, suscitando en los actores sociales una serie de disposiciones.

De acuerdo con Geertz, en términos generales existen dos tipos principales de disposiciones: las motivaciones, que son tendencias a realizar "cierta clase de actos y experimentar cierta clase de sentimientos en cierta clase de situaciones" (Geertz, 1992c: 93), y los estados de ánimo que no requieren mayor explicación y que son provocados por símbolos. Las motivaciones y estados de ánimo relacionados forman el *ethos* de un pueblo, es decir, su estilo moral y religioso, su forma de ser.

- 3) *La religión como discurso sobre el orden del mundo.* La religión, en tanto sistema simbólico, no sólo suscita disposiciones en los actores sino que además contiene una concepción sobre el principio vital que da sustento al mundo, que explica cómo es el mundo. Este aspecto de la religión es fundamental, pues apela a la necesidad de confirmar que el hombre se encuentra facultado para comprender el mundo y que no se vive en el caos.
- 4) *La producción de la creencia.* La religión como sistema simbólico ofrece un discurso sobre el orden del mundo que justifica sus imperfecciones y permite concebir la posibilidad de su perfección. Una característica que ha sido pasada por alto frecuentemente con respecto a los símbolos sagrados es la forma en que el mal

es incluido dentro de ellos. Geertz considera que la religión opera fundamentalmente mediante un intento de hacer aceptar el mal como un elemento inseparable de la realidad, y trata de asignarle su lugar (y no simplemente confinarlo a un lugar imaginario). Sólo de esta manera el mal puede ser asimilado por los seres humanos y su presencia no perturba el orden general del mundo, más bien, queda incluido dentro de él (Geertz, 1992d).

#### CONCLUSIONES

Geertz se inclina a pensar que la época de las escuelas y las figuras dominantes ya ha pasado y que es importante conocer la opinión del sociólogo aunque se pierda el alma de la antropología (Hirsh y Wright, 1993). Desde su punto de vista, la antropología norteamericana ha evolucionado como un movimiento dominado por la apertura, en el cual los antropólogos ya no sólo leerán a otros antropólogos, sino también explorarán nuevas corrientes intelectuales y a filósofos como Ricoeur, Cassirer o Foucault (Handler, 1991).

Este particular punto de vista encuentra sus orígenes en una trayectoria marcada por un ambiente multidisciplinario. Geertz quería ser novelista y dedicó alguna parte de su vida profesional al periodismo. Durante un tiempo cursó filosofía, pero desistió por encon-

trarla demasiado abstracta y no empírica. Fue entonces cuando un maestro suyo le recomendó estudiar antropología en el recién fundado Departamento de Relaciones Sociales en la Universidad de Harvard y en 1950 inició sus estudios tomando cursos con el sociólogo Talcott Parsons, con el antropólogo Clyde Kluckhohn y con Gordon Allport, psicólogo.

Su trabajo en la Universidad de Chicago durante el periodo de 1960 a 1970 fue también multidisciplinario. Geertz llegó a esa Universidad, primero, como parte del proyecto de estudio comparativo sobre nuevas naciones, del cual formaban parte el politólogo David Apter y el sociólogo Eduard Shils.

En 1970 deja la Universidad de Chicago para trabajar en el Instituto de Estudios Avanzados con el propósito de dirigir una escuela de ciencias sociales. Tenía en mente un proyecto que no reprodujera la organización tradicional de éstas, sino que las cortara transversalmente, para dar lugar a una escuela de ciencias sociales interpretativas. A este proyecto se sumaron académicos como Bob Bellah, Albert Hirschman, Michael Walzer y Joan Scott.

Geertz aplica su método de la descripción densa en el trabajo de campo estudiando la cultura de los pueblos en su medio natural. En la antropología, el trabajo de campo se ha caracterizado por la estancia prolongada del investigador en la comunidad de estudio, por su participación, observación y esfuerzos por comprender la mentalidad de

la población nativa. Una vez que ha ganado amistades, sus informantes le aportan datos que le permiten iniciar entrevistas y le dan la posibilidad de reconstruir historias de vida.

Este trabajo de campo requiere, a diferencia de otros métodos de investigación, que el investigador se encuentre inmerso en el campo de estudio, no por una semana o dos, sino por meses o incluso años. No obstante, el investigador debe mantener cierta distancia del objeto de estudio. El método de la observación directa y participante crea una tensión entre dos posibilidades: ser el participante (que le permite al investigador tener acceso a la vida de la gente) y optar por ser el observador (que hace al investigador tomar la distancia y perspectiva necesaria para el análisis).

La tarea de la hermenéutica es similar a la efectuada en el trabajo de campo. El antropólogo, al realizar un trabajo de campo, se enfrenta al problema de distinguir qué sucede y cómo lo interpreta el observador. La distinción entre comprensión y explicación nos permite captar esta diferencia. Por un lado, se reconstruye el significado de las acciones de acuerdo con el informante; por el otro, se reconstruyen las categorías de comprensión del investigador.

La antropología interpretativa concibe la vida social como si estuviera organizada en términos de símbolos cuyos significados debemos captar. Se basa en la analogía que se establece entre acción social y texto. Esta analogía derivada de la obra de Paul Ricoeur se fun-



Mercurio

damenta en el concepto de inscripción, es decir, en la idea de la fijación del significado. La hipótesis propuesta se orienta a considerar que las acciones sociales poseen un significado que puede quedar fijado y persistir, aunque la acción social haya quedado en el pasado. De esta manera, las costumbres y los cambios sociales pueden ser leídos para descubrir los significados que quedaron fijados en ellos. La premisa reside en considerar que toda acción humana posee un significado, porque existen redes de normas y reglas socialmente construidas que definen en qué sentido debe ser tomado dicho acto. El antropólogo interpretacionista considera que las acciones poseen significados simbólicos profundos que no son inmediatamente aparentes. Es necesario buscar debajo de la superficie de las acciones sociales los significados simbólicos profundos que existen detrás de los eventos.

Al emplear la metáfora: "la cultura es un texto" Clifford Geertz expone la idea de que el trabajo de investigación consiste en la interpretación de ese texto, y en la captura de la acción social a fin de que alguien colocado en otro tiempo y espacio pueda leerla y comprender su significado.

NOTAS

Agradezco a Alejandro López, sociólogo de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, su ayuda en la realización de esta investigación y a Clara Fernández en la corrección de estilo.

BIBLIOGRAFÍA

Allwood, Carl

1989 "Hermeneutics and Interpretation in Anthropology", en *Cultural Dynamics*, vol. 2, núm. 3, pp. 304-322.

Asad, Talal

1983 "Anthropological conceptions of religion: reflections on Geertz", en *Man*, vol. 18, núm. 2, pp. 237-59.

Bourdieu, Pierre

1979 "Symbolic Power", en *Critique of Anthropology*, vol. 14, núms. 13 y 14, pp. 77-85.

Cassirer, Ernst

1958 *Philosophy of Symbolic Forms*, New Haven.

Chihu, Aquiles

1998 "El procesualismo simbólico. Una propuesta de análisis en la cultura política", en *Polis, 97 Horizontes contemporáneos: Sociología y psicología social*, Departamento de Sociología-Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, pp. 15-32.

2000 *Símbolos de identidad en los movimientos sociales de Amatlán y*

*Tepoztlán, Morelos*, tesis doctoral en Ciencias Políticas y Sociales, Centro de Investigación y Docencia en Humanidades del Estado de Morelos.

Durkheim, Emile

1991 *Las formas elementales de la vida religiosa*, Colofón, México.

Garma, Carlos

1991 "Interpretando la antropología interpretativa", en *Alteridades*, año 1, núm. 1, pp. 130-132.

Geertz, Clifford

1983a "Blurred genres: The refiguration of social thought", en *Local Knowledge*, Basic Books, Nueva York, pp. 19-35.

1983b "The way we think now: Toward an ethnography of modern thought", en *Local Knowledge*, Basic Books, Nueva York, pp. 147-163.

1984 "Distinguished Lecture: Anti-Relativism", en *American Anthropologist*, vol. 86, núm. 2, junio, pp. 263-278.

1992 *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona.

1992a "Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura", en Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, pp. 19-40.

1992b "El impacto del concepto de cultura en el concepto del hombre", en Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, pp. 43-59.

1992c "La religión como sistema cultural", en Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, pp. 87-117.

1992d "Ethos, cosmovisión y el análisis de los símbolos sagrados", en Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, pp. 118-130.

1992e "Ritual y cambio social: un ejemplo javanés", en Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, pp. 131-151.

Un modelo teórico para las ciencias sociales en Clifford Geertz

- 1992f "La ideología como sistema cultural", en Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, pp. 171-202.
- 1992g "Después de la revolución: el destino del nacionalismo en los nuevos estados", en Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, pp. 203-218.
- 1992h "Juego profundo: notas sobre la riña de gallos en Bali", en Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, pp. 339-372.
- Handler, Richard  
1991 "An Interview with Clifford Geertz", en *Current Anthropology*, vol. 32, núm. 5, diciembre, pp. 603-613.
- Hirsch, Silvia y Pablo Wright  
1993 "De Bali al postmodernismo: una entrevista con Clifford Geertz", en *Alteridades*, año 2, núm. 3, pp. 119-126.
- Hutnyk, John  
1989 "Clifford Geertz as a Cultural System: A review article", en *Social Analysis*, núm. 26, diciembre, pp. 91-107.
- Kapferer, Bruce  
1988 "The Anthropologist as Hero: Three Exponents of Post-Modernist Anthropology", en *Critique of Anthropology*, vol. 8, núm. 2, otoño, pp. 77-104.
- Keesing, Roger  
1987 "Anthropology as interpretive quest", en *Current Anthropology*, vol. 28, núm. 2, pp. 161-176.
- Lec, Orville  
1988 "Observations on Anthropological Thinking about the Culture Concept: Clifford Geertz and Pierre Bourdieu", en *Berkeley Journal of Sociology*, núm. 33, pp. 115-130.
- Lewin, Kurt  
1949 *Field Theory in social science*, Routledge and Keagan Paul, Londres.
- Martin, Michael  
1993 "Geertz and the Interpretive Approach in Anthropology", en *Synthese*, vol. 97, núm. 2, noviembre, pp. 269-286.
- Nissim, Charles  
1987 "On Clifford Geertz and His 'Anti Anti-Relativism'", en *American Anthropologist*, vol. 89, núm. 4, diciembre, pp. 935-939.
- Ortner, Sherry  
1973 "On key symbols", en *American Anthropologist*, vol. 75, núm. 5, octubre, pp. 1338-1346.
- Parsons, Talcott  
1988 *El sistema social*, Alianza Universidad, núm. 326, Madrid.
- Ricoeur, Paul  
1971 "The model of the text: meaningful action considered as a text", en *Social Research*, núm. 38, pp. 529-562.
- Schneider, Mark  
1987 "Culture as Text in the Work of Clifford Geertz", en *Theory and Society*, vol. 16, núm. 6, noviembre, pp. 809-839.
- Scholte, B  
1986 "The Charmed Circle of Geertz's Hermeneutics: A Neo-Marxist Critique", en *Critique of Anthropology*, vol. 6, núm. 1, primavera, pp. 5-15.
- Shankman, Paul  
1984 "The thick and the Thin: On the Interpretive Theoretical Program of Clifford Geertz", en *Current Anthropology*, vol. 25, núm. 3, pp. 261-279.
- 1985 "On Geertz's Theoretical Program: A Reply to Davis", en *Current Anthropology*, vol. 26, núm. 5, diciembre, pp. 657-658.
- Shore, Bradd  
1988 "An Introduction to the Work of Clifford Geertz", en *Soundings*, vol. 71, núm. 1, primavera, pp. 15-27.
- Sorokin, Pitirim  
1937 *Social and Cultural Dynamics*, 3 vols. Nueva York.

*Aquiles Chihu Amparán*

- Thompson, John  
1990 *Ideology and Modern Culture*. Stanford University Press, California.
- Tongs, Alan  
1993 "The philosophical basis of Geertz's social anthropology", en *The Eastern Anthropologist*, núm. 46, p. 1.
- Turner, Victor  
1957 *Schism and continuity in an African Society*, Manchester University Press for the Rhodes-Livingstone Institute.  
1974 *Dramas, fields and metaphors*, Cornell University Press, Ithaca y Londres.
- 1980 *La selva de los símbolos: aspectos del ritual ndembu*, Siglo XXI, México.
- Ulin, Robert  
1992 "Beyond Explanation and Understanding: Anthropology and Hermeneutics", en *Dialectical Anthropology*, núm. 17, pp. 253-269.
- Umiker-Sebeok, Jean  
1977 "Semiotics of culture: Great Britain and North America", en *Annual Review of Anthropology*, núm. 6, pp. 121-135.
- Viroli, Maurizio  
1997 "Entrevista a Clifford Geertz", en *L'Unità*, 7 de abril.