

Ra Ximhai

Revista de Sociedad, Cultura y
Desarrollo Sustentable

Ra Ximhai
Universidad Autónoma Indígena de México
ISSN: 1665-0441
México

2005

Juan Cristóbal López Carrera

**LA HERMENÉUTICA EN LA ANTROPOLOGÍA, UNA EXPERIENCIA Y
PROPUESTA DE TRABAJO ETNOGRÁFICO: LA DESCRIPCIÓN Densa DE
CLIFFORD GEERTZ**

Ra Ximhai, mayo-agosto, año/Vol.1, Número 2
Universidad Autónoma Indígena de México
Mochicahui, El Fuerte, Sinaloa. pp. 291-301

**LA HERMENÉUTICA EN LA ANTROPOLOGÍA, UNA EXPERIENCIA Y
PROPUESTA DE TRABAJO ETNOGRÁFICO: LA DESCRIPCIÓN DENSA DE
CLIFFORD GEERTZ**

**THE HERMENEUTIC WITHIN THE ANTHROPOLOGY, AN EXPERIENCE AND
PROPOSAL FOR ETNOGRAPHIC WORK: THE DENSE DESCRIPTION OF CLIFFORD
GEERTZ**

Juan Cristóbal **López-Carrera**

Profesor investigador. Universidad Autónoma de Nuevo León. Correo electrónico: paurake@hotmail.com

RESUMEN

La hermenéutica es la ciencia y arte de la interpretación, trata de comprender textos; es decir, deconstruirlos para estudiarlos y/o colocarlos en sus contextos respectivos. No se limita a los textos escritos, hablados o actuados: puede constituirse en un método para comprender todos y cada uno de los lenguajes del mundo (la realidad como texto): cultural, arqueológico, socio-espacial, visual. Actualmente es una actitud fundamental de la filosofía y las ciencias humanas; erigiéndose como una teoría y práctica de la interpretación que encuentra en el lenguaje (simbólico) su “chaman” o mediación de sentido.

Palabras clave: hermenéutica, deconstruirlos, mediación de sentido.

SUMMARY

The hermeneutic is the science and art of the interpretation, it tries to understand texts; that is to say, to de-construct them to study and/or to place them in their respective contexts. It is not limited to texts written, spoken or acted: it can develop into a method to comprehend each and every one of the languages of the world (reality as text): cultural, archaeological, social-spatial, visual. Nowadays hermeneutic is a fundamental attitude in the philosophy and human sciences; erecting itself as a theory and practice of the interpretation which finds in the language (symbolic) its shaman or sense mediation.

Key words: hermeneutic, de-construct, sense mediation.

Recibido: 14 de agosto de 2004.

Aceptado: 25 de marzo de 2005.

INTRODUCCIÓN

La hermenéutica entendida como método de interpretación es mucho más antigua que los griegos y no se limita a latitudes europeas. En numerosas sociedades arcaicas existieron (o existen) códigos específicos que permiten cifrar y descifrar los mensajes de los hombres y de la naturaleza; por ejemplo, las pinturas rupestres y los petrograbados de numerosos pueblos cifran la memoria histórica y sagrada (mitos), o ciertas observaciones e interpretaciones de la naturaleza; en Norteamérica, la diversidad de lenguas aborígenes en algunas regiones propició el surgimiento de un lenguaje franco de señas que permitía, a las tribus, interpretarse y comprenderse sin necesidad de fonemas.

Maurice Beuchot (1996a) contruye una suerte de árbol genealógico para explicar a grandes rasgos el desarrollo de la hermenéutica; delimita sus raíces históricas a los griegos, específicamente a Aristóteles con su *Peri hermenias*, luego afirma que los medievales la cultivaron en su exégesis bíblica de los cuatro sentidos de la Escritura. Siendo el Renacimiento el período durante el cual se llevó al máximo la significación simbólica de los textos, al mismo tiempo que se originaba la filología más atendida a la letra. Beuchot afirma que la modernidad lleva adelante esta filología, con tintes de científicismo, hasta que en la línea del romanticismo se resucita la teorización plenamente hermenéutica; herencia que se recoge en Dilthey, que la aplica a la filosofía de la cultura y de la historia. Las últimas ramas del árbol serían Heidegger, con sus intrincadas reflexiones sobre el ser y el hombre, así como Gadamer, de quien se desprenden retoños (autores más recientes) como Ricoeur y Vattimo. Esta genealogía de la hermenéutica —remarca Beuchot— sigue viva y actuante hoy en día.

En su libro *Posmodernidad, hermenéutica y analogía* (Beuchot, 1996b), profundiza en el presente, elaborando una reseña de lo que denomina “el imperio de la hermenéutica en la actualidad”, tomando como base las ideas y trabajos de Foucault, Derrida, y Vattimo; posteriormente, afina su propuesta de trabajo hermenéutico haciendo un balance crítico de 1) las epistemologías totalitarias o univoquistas (modernas), y 2) las epistemología anarquistas o equivocistas (posmodernas). A las primeras las enmarca dentro de las epistemologías

analíticas, representadas por el positivismo y el empirismo lógico, doctrinas inmersas en el pragmatismo e incluso el científicismo. Por oposición a las primeras, a las segundas las considera excesivamente pluralistas y las acusa de caer en el relativismo completo; según él tendrían implícito un “pensamiento débil”, sin rigor: un pensamiento retórico y hasta poético; incluso, hasta las relaciona con una teoría anarquista o dadaísta de la ciencia, aunque reconoce que este pensamiento posmoderno también recurre a la hermenéutica dialógica de Gadamer cuando advierte los peligros del equivocismo.

En el anterior entrampamiento, o “bancarrotta epistemológica” Beuchot señala una alternativa (vertiente actual de la filosofía) para la revitalización de las ciencias sociales, cierta epistemología periférica: la hermenéutica analogicista o analógica, que se caracteriza por no ser ni univoquista ni equivocista. La hermenéutica analógica intenta respetar y dar predominio a las diferencias pero sin caer en el relativismo extremo (contradictorio, absurdo) y buscando un mínimo de uniformidad. Podemos comprender mejor esta propuesta de interpretación si retomamos la definición de analogía realizada por el mismo filósofo: cuando las cosas son simplemente diferentes, pero algo convienen entre sí; en este sentido, la analogía respeta las diferencias y hasta las exalta pero conserva la unidad:

La hermenéutica procura entender la ciencia de un modo que no sea ni meramente univocista ni meramente equivocista, sino analógico. Asimismo, intenta comprenderla de un modo que no sea ni meramente prescriptivo ni meramente descriptivo, sino interpretativo: comprende y orienta (sin imponer) de acuerdo a la indudable pluralidad de las ciencias, con arreglo a sus objetos. Esto lo respeta la hermenéutica en cuanto pensamiento analógico. La analítica imponía unívocamente un único y mismo método para todos los saberes; en cambio, algunos posmodernos quieren abrir tantas metodologías cuantos individuos; pero, a diferencia de unos y otros, la hermenéutica quiere que análoga o proporcionalmente un mismo método se aplique en concreto a cada saber según su objeto y sus peculiaridades. La unidad o comunidad hermenéutica es analógica, de modo que no se incurre tampoco en el equivocismo, no reina el caos. Aplica la misma racionalidad de fondo, pero de manera proporcional a cada ciencia según su área, dejando que, de acuerdo a sus necesidades, predomine el cálculo, predomine la experiencia, o predomine la interpretación (Beuchot, 1996a).

Sin embargo, el camino seguido por Beuchot es uno de tantos de los delineados por la hermenéutica contemporánea, de cuyo tronco se han extendido y cobrado vida nuevas ramas y nuevos brotes como: la hermenéutica filosófica, sociológica, lingüística, teológica, estética,

mitológica, política, axiológica-simbólica, lógica científica, psicológica o cultural y antropológica.

A nosotros, en lo particular, nos interesa abordar la convergencia de esta disciplina con la antropología, y existe un estudioso que ha desarrollado su trabajo en ese sentido, nos referimos a Clifford Geertz.

Geertz estudió un poco de economía, después filosofía y finalmente antropología en Harvard; realizó trabajo de campo en Java, Bali, Marruecos, y regresó a enseñar a la universidad de Chicago. Él mismo ha reseñado en entrevistas y libros las experiencias e influencias que le permitieron el desarrollo de su teoría: un adecuado balance entre la praxis antropológica vía trabajos de campo y la reflexión académica:

En mi caso he hecho mucho trabajo de campo, he pasado gran parte de mi vida como adulto haciendo trabajo de campo y esto ha sido muy formativo para mi manera de pensar las cosas, que odiaría ver que esto desapareciera. Es tremendamente importante insertarse y ver una forma de vida diferente de la propia, porque eso ofrece un perspectiva intelectual. Creo que es una buena idea ir a un lugar donde todo resulta poco familiar, donde hay que comprender a la gente que uno no cree comprender (Hirsch y Wright, 1996).

Esta tarea, -la comprensión de la comprensión-, se suele designar actualmente con el nombre de hermenéutica, y en ese sentido lo que yo hago encaja bastante bien bajo semejante rúbrica, particularmente si se le añade el término cultural (Geertz, 1994).

Los estudios específicos de Geertz y sus reflexiones se sintetizan en una obra clásica de la antropología *La interpretación de las culturas* (1973). En ésta, parte de un concepto de cultura esencialmente semiótico, plantea que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido; en consecuencia, considera que el análisis de la cultura ha de ser una ciencia interpretativa en busca de significaciones, no una ciencia experimental en busca de leyes. Busca la explicación: interpretar expresiones sociales que son enigmáticas en su superficie.

La cultura para Geertz no es una entidad, algo a lo que pueden atribuirse de manera casual acontecimientos, modos de conducta, instituciones o procesos sociales; la cultura es un contexto dentro del cual pueden describirse todos esos fenómenos de manera inteligible, es decir, densa. Para lograr este tipo de descripción se debe de poner especial cuidado a la conducta y la acción social, porque es en el fluir de éstas donde las formas culturales encuentran articulación; delimitadas la cultura y la conducta humana como acciones simbólicas plantea que debemos preguntar constantemente por el sentido de estas últimas; si son burla o desafío, ironía o cólera, esnobismo u orgullo, lo que se expresa a través de su existencia concreta y por su representación.

Debido a su amplio trabajo de campo centra su análisis en la etnografía; o, mejor dicho, en lo que significa *hacer etnografía*. En este punto tiene como dogma metodológico el operacionalismo: fundamenta su reflexión en lo que hacen los que practican la ciencia antropológica y no en sus teorías, descubrimientos o exegésis. Sugiere que la etnografía no es necesariamente lo que afirman los manuales y textos generales de antropología: el establecer relaciones, seleccionar a los informantes, entrevistar, transcribir textos, establecer genealogías, trazar mapas del área, llevar un diario de campo, etc. A contracorriente, plantea que lo que define a la etnografía es cierto tipo de esfuerzo intelectual: una especulación elaborada denominada “descripción densa”; dicho concepto lo retoma de Gilbert Ryle, quien lo utiliza en el sentido de estar “pensando y reflexionando” y “pensando pensamientos”. Según Geertz la diferencia entre “la descripción densa” y la “descripción superficial” redefine el objeto de la etnografía:

Esta redefinición consistía en situar el estudio sistemático del significado, de los vehículos de significado y de la comprensión del significado en el mismo centro de la investigación y el análisis: hacer de la antropología, o al menos de la antropología cultural, una disciplina hermenéutica (Geertz, 1996a; 1997).

En este sentido, la antropología permite indagar como se producen, se perciben y se interpretan los tics, los guiños, los guiños fingidos, las parodias, y los ensayos de parodias de cierta cultura.

Pero más aún, respecto al trabajo de campo señala que el etnógrafo normalmente no observa, registra y analiza de manera separada, que estas operaciones pueden no existir en realidad como operaciones autónomas; en el mismo orden de ideas argumenta que el más elemental de los pasajes o descripciones etnográficas es extraordinariamente densa, y que muchos hechos quedan oscurecidos porque la mayor parte de lo que necesitamos para comprender un suceso particular, un rito, una costumbre, una idea o cualquier otras cosa, se insinúa como información de fondo antes que la cosa misma sea directamente examinada. Lo que el antropólogo trata de inscribir no es discurso social en bruto porque no tenemos acceso directo a él, sino sólo a la pequeña parte de lo que nuestros informantes nos refieren.

Este reconocimiento de la fragmentación y parcialidad con que opera cualquier prospección y discurso antropológico es radicalmente diferente de esa idea central que concibe al trabajo etnográfico como fundamento de la descripción total de una cultura, o de por lo menos algunos componentes de la misma. Al mismo tiempo permite concebir a la investigación antropológica como una actividad con más interpretación de lo que se cree; o lo que es lo mismo: con menor actividad de observación de lo que generalmente se piensa:

No entiendo muy bien por qué esta idea –que la descripción cultural es conocimiento construido, de segunda mano– molesta a algunas personas. Tal vez tiene algo que ver con la necesidad, si uno la percibe, de sentir como responsabilidad personal la fuerza de convicción de lo que uno dice o escribe (Geertz, 1996b).

Para apuntalar lo anterior remarca que en cualquier trabajo antropológico desde el principio nos hallamos explicando y, lo que es peor, explicando explicaciones. Lo que el ejemplifica con el caso de los guiños sobre guiños sobre guiños y que el ensayo es el género natural para presentar interpretaciones culturales y las teorías que en ella se apoyan.

El análisis consiste por lo tanto en desentrañar las estructuras de significación y en determinar su ámbito social y su influencia; de esta manera, en cualquier texto, el trabajo de discernir debe comenzar distinguiendo las diferentes estructuras de interpretación que intervienen en determinado grupo, individuo, o cultura. Geertz remarca esto porque afirma que lo que en realidad afronta el etnógrafo es una multiplicidad de estructuras conceptuales complejas,

muchas de las cuales están superpuestas o entrelazadas entre sí; y que por lo tanto debe ingeniárselas para captarlas primero y explicarlas después.

Ante este dilema metodológico de desentrañar las estructuras de significado propone que nuestras formulaciones sobre sistemas simbólicos de otros pueblos se orienten en función del actor (enfoque emic). En este sentido, las descripciones de la cultura deben realizarse atendiendo a las interpretaciones que hacen de su experiencia personas pertenecientes a un grupo particular; porque son descripciones, según sus propias palabras, de tales interpretaciones; y son antropológicas porque son antropólogos quienes las llevan a cabo: *comenzamos con nuestras propias interpretaciones de lo que nuestros informantes son o piensan que son y luego las sistematizamos:*

En suma, los escritos antropológicos son ellos mismos interpretaciones y por añadidura interpretaciones de segundo y tercer orden. (Por definición, sólo un “nativo” hace interpretaciones de primer orden: se trata de su cultura). De manera que son ficciones; ficciones en el sentido de que son algo “hecho”, algo “formado”, “compuesto” —que es la significación de fictio— no necesariamente falsas o inefectivas o meros experimentos mentales de “como sí” (Geertz, 1997).

Hoy día, todos somos nativos, y cualquiera que no se halle muy próximo a nosotros es un exótico. Lo que en una época parecía ser una cuestión de averiguar si los salvajes podían distinguir el hecho de la fantasía, ahora parece ser una cuestión de averiguar cómo los otros, a través del mar o al final del pasillo, organizan su mundo significativo (Geertz, 1994).

Este deslinde es importante porque a menudo los antropólogos no siempre tienen conciencia de las diferencias entre los hechos y los actores (el contenido sustantivo), y la representación de los mismos; es decir, que la cultura concreta existe en determinado pueblo, montaña, o movimiento, y que la antropología existe en el libro, en el artículo, en la conferencia, en la exposición del museo y hasta en el video documental o la película. Geertz advierte que la línea entre contenido sustantivo y representativo no puede trazarse en el análisis cultural, y que este hecho parece amenazar la condición objetiva del conocimiento antropológico al sugerir que la fuente de éste es, no la realidad social, sino el artificio erudito. Pero casi inmediatamente añade que entonces, la virtud de la etnografía, es saber si la descripción distingue los guiños de los tics y los guiños verdaderos de los guiños fingidos; es decir, los diversos tipos de representaciones, así como los niveles operativos de los mismos.

Desde la anterior perspectiva, lo importante es demostrar en qué consiste una pieza de interpretación antropológica; en trazar la curva de un discurso social y fijarlo en una forma susceptible de ser examinada. De esta manera el etnógrafo “inscribe” discursos sociales, los pone por escrito, los redacta. Al hacerlo, se aparta del hecho pasajero que existe sólo en el momento en que se da y pasa a una relación de ese hecho que existe en sus inscripciones y puede volver a consultarse en otro tiempo y en otro espacio; no obstante remarquemos: lo que cristaliza la escritura no es el hecho de hablar, sino lo expresado en el hablar. Nuestro antropólogo -siguiendo a Ricoeur- sentencia que lo escrito es el noema (pensamiento, contenido, intención) del hablar; la significación del evento del habla, no del hecho como tal.

En el mismo orden de ideas se encuentra su noción de que el lugar de estudio no es el objeto de estudio; que los antropólogos no estudian aldeas, tribus, pueblos, barrios, sino *en*: barrios, pueblos, tribus, aldeas.

Sin embargo, Geertz realiza una crítica o delimitación de enfoques interpretativos como los suyos; afirma que el vicio dominante de los enfoques hermenéuticos de cualquier cosa – literatura, sueños, síntomas, cultura– consiste en que tales enfoques tienden a resistir (o se les permite resistir) una articulación conceptual para escapar así a los modos sistemáticos de evaluación. En este sentido advierte que se corre el peligro de que la interpretación sea presentada como válida en sí misma; o peor aún, como validada por la supuesta sensibilidad de la persona que la presenta. Al respecto es tajante: afirma que nada podrá desacreditar más rápidamente un enfoque semiótico de la cultura que la posibilidad de que se desplace hacia una combinación de intuicionismo y de alquimia.

Señala que no hay razón alguna para que la estructura conceptual de una interpretación sea menos formulable y susceptible de sujetarse a cánones explícitos de validación que la de una observación biológica o la de un experimento físico. Una forma de salvar este escollo es que la teoría permanezca más apegada al terreno estudiado de lo que permanece en el caso de ciencias más capaces de entregarse a la abstracción imaginativa. La teoría cultural no es dueña de sí misma: no tiene libertad amplia para forjarse de conformidad con su lógica interna. Es inseparable de los hechos inmediatos que presenta la descripción densa:

Como ya dije, todo el quid de un enfoque semiótico de la cultura es ayudarnos a lograr acceso al mundo conceptual en el cual viven nuestros sujetos, de suerte que podamos, en el sentido amplio del término, conversar con ellos (Geertz, 1997).

La tarea esencial en la elaboración de una teoría es, no codificar regularidades abstractas, sino hacer posible la descripción densa, no generalizar a través de casos particulares sino generalizar dentro de éstos (Geertz, 1997).

Las ideas se adoptan de otros estudios afines y, refinadas en el proceso, se las aplica a nuevos problemas de interpretación (Geertz, 1997).

En este sentido es fácil entender la conclusión de Geertz en el sentido de que la antropología interpretativa es una ciencia cuyo progreso se caracteriza menos por un perfeccionamiento del consenso que por el refinamiento del debate. Señala que el siempre ha tratado de resistirse al subjetivismo, por un lado, y al cabalismo mágico; trata de matener el análisis de las formas simbólicas lo más estrechamente ligado a los hechos sociales concretos, y al mundo público de la vida común; a la vez, trata de organizar el análisis de manera tal que las conexiones entre formulaciones teóricas e interpretaciones no queden oscurecidas con apelaciones a ciencias oscuras.

En fin, la vocación esencial de la antropología no es dar respuestas a nuestras preguntas profundas, sino dar acceso a respuestas dadas por otros.

CONCLUSIONES

La descripción etnográfica presenta tres rasgos característicos: es interpretativa, lo que interpreta es el flujo del discurso social y la interpretación consiste en tratar de rescatar “lo dicho” en ese discurso de sus ocasiones percederas y fijarlo en términos susceptibles de conducta. Además, la descripción etnográfica tiene una cuarta característica, tal y como el la práctica: es microscópica; en esto último esta implícito el hecho de que el antrópologo aborda interpretaciones más amplias y realizan análisis más abstractos partiendo de los conocimientos extraordinariamente abundantes que tiene de cuestiones extremadamente pequeñas alimentan al espíritu sociológico: los megaconceptos con los que se debaten las ciencias sociales

contemporáneas (legitimidad, modernización, integración, conflicto, carisma, estructura, significación).

En etnografía, la función de la teoría es suministrar un vocabulario en el cual pueda expresarse lo que la acción simbólica tiene que decir sobre sí misma: sobre el papel de la cultura en la vida humana. En el planteamiento de Geertz, un conjunto de conceptos y de sistemas de conceptos muy generales y académicos –“integración”, “racionalización”, “símbolo”, “ideología”, “ethos”, “revolución”, “identidad”, “metáfora”, “estructura”, “rito”, “cosmovisión”, “actor”, “función”, “sagrado”– está entrelazado en el cuerpo etnográfico de descripción densa con la esperanza de hacer científicamente elocuentes meras ocurrencias aisladas. Logra su objetivo de llegar a grandes conclusiones partiendo de hechos pequeños pero de textura muy densa, da soporte a enunciaciones generales sobre el papel de la cultura en la construcción de la vida colectiva relacionándolas con hechos específicos y complejos. No es solamente interpretación lo que desarrolla en el nivel más inmediato de la observación; Geertz también ha desarrollado la teoría de que depende conceptualmente la interpretación.

LITERATURA CITADA

Beuchot, M.

2002 **“Hermenéutica analógica y crisis de la modernidad”**. Edición de Nora María Matamoros Franco. 240 p.

Beuchot, M.

1996 **“Posmodernidad, hermenéutica y analogía”**. México, Miguel Ángel Porrúa-Universidad Intercontinental. 322 p.

Clifford, G.

1997 **“La interpretación de las culturas”**. Editorial Gedisa. Barcelona, España. 76 p.

1994 **“Conocimiento local, ensayos sobre la interpretación de las culturas”**. Editorial Paidós. Barcelona, España. 189 p.

1996a **“Tras los hechos, dos países, cuatro décadas y un antropólogo”**. Editorial Paidós. Barcelona, España, 346 p.

1996b **“Los usos de la diversidad”**. Editorial Paidós-Universidad Autónoma de Barcelona. 228 p.

Hirsch, M. y P.W. Wright.

1993 **De Bali al posmodernismo: una entrevista con Clifford Geertz**". *Alteridades* 3 (5): 119-126.

Peña, M. F.

1991 **"El antropólogo y la literatura: comentarios en torno a Clifford Geertz y Marc Auge"**. *Cuicuilco* 25: 13-16