



## Revista Antropología y Derecho.

Centro de Estudios en Antropología y Derecho CEDEAD.

Número 11. Junio de 2022

---

### Cincuenta años de "La Interpretación de las culturas": una reflexión crítica

Facundo Guadagno<sup>1</sup>

Este año se cumple el aniversario número cincuenta de *La interpretación de las culturas* (1973), obra cumbre de Clifford Geertz y piedra angular del devenir en la disciplina antropológica. Este libro significó un antes y un después: en términos generales, implicó la imposición de una ontología idealista, el abandono de una gnoseología - o teoría del conocimiento - empirista y la obligatoriedad de la etnografía como condición *sine qua non* para la labor antropológica<sup>2</sup>. Mi intención es detallar los alcances y límites de la propuesta de Geertz siguiendo las premisas teóricas del primer capítulo, es decir, la tentativa de construir una teoría interpretativa de la cultura. De esta manera, me referiré a la publicación original y analizaré, en detalle, sus puntos más significativos. Dado que este escrito es un estudio epistemológico, no pretendo realizar un estado de la cuestión, más bien, tomaré las críticas al autor - escasas, por otra parte - y las integraré cuando fuere necesario.

Antes de comenzar, me gustaría aclarar algunos conceptos. En una crítica al enfoque interpretativo es habitual tratar a un académico de "positivista" de forma peyorativa. No tengo ninguna relación con esa tradición más allá de considerar que la vida social se puede estudiar con experimentos, hipótesis comprobables y supuestos medibles; en todo caso, mi posición es metodológicamente positivista (Riley, 2016),

---

<sup>1</sup> (UBA/IDES/Crítica y Ciencia)

<sup>2</sup> Si bien el trabajo de campo antecede, y por muchos, a Clifford Geertz, el autor sostiene que una ciencia se define por lo que hacen quienes la practican, atribuyéndole a la etnografía como una actividad obligatoria para el antropólogo.



algo que no me parece un pecado. En cualquier caso, este supuesto es reduccionista, pero por "positivista" se entiende el ataque a cualquiera que esté en contra del giro ontológico en las ciencias sociales (Stanley, 2010). Lejos de la tradición positivista, me encuentro en el enfoque sistémico desarrollado por Mario Bunge (1979-89) en sus tratados; por lo tanto, no considero la tradición interpretativa como ciencia y, de nuevo, esto impulsará más aclaraciones.

Entonces, ¿qué es ciencia y qué es una teoría? Una vez más, como ya se ha dicho, dado que mi enfoque es el sistemismo de Bunge, la definición de ciencia en este sistema tiene diez propiedades diferentes, y es inútil desarrollarlas aquí (véase Bunge, 1991), y lo mismo ocurre con la definición de lo que es una teoría, pero ésta puede resumirse en la siguiente definición: un sistema de hipótesis donde basta con que algunas de ellas sean verdaderas, o aproximadamente verdaderas, para que conduzcan a consecuencias apropiadas, siempre que los ingredientes falsos no se utilicen en la deducción o sean prácticamente inocuos (Bunge, 2000). En concreto, si hablamos de antropología, existen tradiciones opuestas a la interpretativa -aunque esta última sea mainstream hoy en día- como la antropología matemática (Read, 2019), o la antropología ecológica (Moran, 2018), solo por citar dos ejemplos. En este artículo se desarrollarán más explicaciones sobre la diferencia entre Weber y Geertz, ya que la confusión sobre sus enfoques es un lugar difícil de evitar.

*La interpretación de las culturas* comienza de una manera ambiciosa: el autor plantea que realizará una teoría interpretativa de la cultura, atacando a otras aproximaciones, pero sin ahondar en detalles<sup>3</sup>, ya que la única operación argumentativa es citar once definiciones de cultura de *Mirror for Man* (1949), una crítica que es un lugar común, como también lo es cargar las tintas contra la conceptualización que Tylor hizo en *Primitive Culture* (1871). La teoría del conocimiento en Geertz no se trata nada más que de una extensión del idealismo filosófico - aunque el autor busque alejarse de tal categoría (p.10) -. Veamos: en primera instancia, al sostener que la tarea del etnógrafo es interpretar (p.24, 25), diferenciando tajantemente a las ciencias sociales de las naturales, encontramos una premisa exacta a la de hermeneutas como Dilthey - en particular su obra sobre la concepción del mundo (2015) -, o incluso autores previos, como Schleiermacher<sup>4</sup>. Aunque Geertz destaque a Weber, Wittgenstein y Husserl como

<sup>3</sup> Si bien el concepto de cultura aún carece de una definición mínima en Antropología, y únicamente responde a fines operativos, tomarlo como dado sin hacer un estado de la cuestión puede llevar a interpretaciones aleatorias sobre lo que se está estudiando.

<sup>4</sup> La relación es explícita en *Los discursos sobre hermenéutica* (1999)



influencias, su abordaje no deja de tener una conexión directa con la tradición hermeneuta. Si bien pretendo desarrollar el texto respetando su orden, la manera en la que Geertz escribe impide conceptualizar sus dos nociones fundamentales, cultura y descripción densa, así que su estilo literario resulta un obstáculo para comprender lo que argumenta. Por otra parte, su aplicación etnográfica no respeta la teoría sostenida por el autor, más bien, la explicación tiene causas históricas y la cultura deriva como producto simbólico de la misma, como desarrollaré en este escrito.

Las conceptualizaciones fundamentales del autor están dispersas sin ningún orden en todo el capítulo, aunque serían las siguientes. Por descripción densa se refiere a la narración explicativa de (i) interpretaciones de interpretaciones; (ii) ordenar estructuras de sentido; (iii) determinar su fundamento e importancia social, (iv) adoptar un enfoque microscópico y (v) aspirar a generalizar dentro del caso. Por otra parte, la cultura es (i) un concepto semiótico con (ii) redes de significación que son (iii) públicas y (iv) ficticias. Si bien el análisis de estos conceptos implica adelantarse considerablemente en el texto, ambos son fundamentales para entenderlo: no considerar las propiedades que el autor le asigna a estos conceptos implicaría perderse en el desarrollo de la obra.

Más allá de su aparente complejidad, los conceptos pueden comprenderse fácilmente. La descripción densa es la consecuencia de una teoría del conocimiento idealista: solo podemos conocer comprendiendo nociones, sentidos e interpretaciones de los individuos. Lógicamente, esto invalida cualquier tipo de explicación materialista y, efectivamente, nos lleva a un abordaje subjetivista que, fiel a la tradición hermeneuta, produce una serie de interpretaciones sin fin, es decir, una fuente inagotable para interpretar (Gadamer, 1992). Esto es compartido por diversas tradiciones, como la economía austríaca de Mises (1949), que comparte una genealogía intelectual con Clifford Geertz: Alfred Schutz. Esto no es azaroso, ya que él compartió lecturas con este grupo de economistas, que de Schutz tomaron la teoría del significado<sup>5</sup>. El problema está en que, si sólo interesa la acción y los significados, es imposible explicar qué las causa, es decir, si un sistema social determina, condiciona o qué hace con grupos e individuos. Tanto a los austríacos como a Geertz, esto les es indiferente, llegando a afirmaciones sin sustento que analizaré posteriormente.

---

<sup>5</sup> De hecho, la relación entre Schutz y la escuela austríaca era recíproca. Por nombrar un ejemplo: Mises fue su tutor, pero la conexión, más bien, se refirió a compartir conocimientos, poniendo en suspenso la división entre alumno y docente (Augier, 1999).



En la definición de cultura vemos la puesta en práctica del idealismo *geertziano*. En términos simples, la cultura es el sentido que los actores le dan a sus prácticas, coincidiendo, nuevamente, con Mises (1949) y en la acción humana con *algún* sentido como la unidad mínima de análisis científico. De esta manera, las causas materiales se abandonan por la inmediatez de lo que pueda proporcionar el campo<sup>6</sup>.

El capítulo comienza referenciando a *Philosophy in a New Key: A Study in the Symbolism of Reason, Rite, and Art* (1942), de Suzanne Lange, un trabajo simbolista sobre el impacto del arte en la mente<sup>7</sup>. La razón por la que se invoca este trabajo es porque uno de sus argumentos es el siguiente: supuestas grandes ideas, en determinados momentos, parecen explicarlo todo y la comunidad intelectual usará a las novedades teóricas para que este aplique, en cualquier caso. Esto le es útil a Geertz, al menos retóricamente, para evitar una teoría general de la cultura. Ciertamente, si consideramos el argumento de Lange, esto ocurre con pseudoteorías o malas aplicaciones de alguna teoría verdadera. El último caso es el de Spencer y su darwinismo social, mientras que el primero es el marco de expectativas racionales desarrollado en Chicago (Goode, 1997), una tendencia que marcó al neoliberalismo. Al contrario, se requieren años de investigación para que una teoría científica sea corroborada - de manera provisoria, claro está - y debe gozar del reconocimiento de pares. No obstante, este recurso argumentativo le es útil a Geertz para desestimar todos los conceptos de cultura previos para adoptar como legítimo el suyo: la cultura es un concepto semiótico, es decir, el sentido que los individuos le otorgan a sus actos.

El capítulo se carga de recursos retóricos para que, superficialmente, los argumentos parezcan verdaderos. Geertz, prácticamente, construye una serie de *strawmen*, u hombres de paja, es decir, él mismo fabrica a su rival teórico, le otorga propiedades, y luego desmiente lo que esta construcción estaría diciendo. Los ejemplos son tantos que llevarían a la redundancia, pero mencionaré algunos para ilustrar la estrategia geertziana. En la página cinco destaca que “el operacionalismo nunca tuvo demasiado sentido en las ciencias sociales”, a menos que consideremos al “behaviourismo de Skinner, tests de inteligencia, y así”. Esta afirmación no tiene sustento alguno. Operacionalizar un concepto es, simplemente, observarlo empíricamente. Resulta una obviedad que esto se ha hecho en las ciencias sociales desde su génesis. En rigor, Geertz ataca al operacionalismo de Percy Bridgman, quien

<sup>6</sup> Sin pretenderlo, Geertz cae en el intuicionismo de Bergson, de quien Schutz es deudor, ya que la importancia de los fenómenos sociales se “captan o no se captan” (“you grasp it or not”, p.24).

<sup>7</sup> En rigor, debería ser el impacto en los procesos cognitivos.



renegaba de la metafísica. Incluso yendo hacia *ese* operacionalismo, ¿por qué se tomaría al empirismo más radical como crítica? Incluso, ni siquiera Skinner era operacionalista, al menos desde 1945, es decir, treinta años antes de que Geertz lo atacara incisivamente (Flanagan, 1980).

Posteriormente, Geertz sostiene que para conocer una ciencia no es necesario entender sus teorías, sino observar lo que sus practicantes hacen: ¿qué queda entonces para las ciencias formales, observar cómo se desarrollan los avances de la lógica y las matemáticas? Este recurso retórico es utilizado para afirmar que los antropólogos hacen etnografía. Siguiendo este pensamiento, quien no hace etnografía no es antropólogo, en consecuencia, elaborar teorías y modelos no tendría ningún sentido. Por otra parte, la extensa argumentación sobre los entramados de sentido y el ejemplo de Cohen, bereberes y franceses, que es por demás interesante, no resulta, en rigor, una novedad si consideramos la máxima de Malinowski (2013): se debe anotar lo que los actores hacen, como también lo que dicen que hacen<sup>8</sup>.

En las páginas nueve y diez el autor carga de adjetivos rimbombantes a la etnografía<sup>9</sup> cuando, precisamente, lo que él sugiere es lo que los antropólogos han hecho desde que el trabajo de campo se sofisticó con Boas y Malinowski: las analogías hermeneutas no le agregan novedad alguna a los aspectos gnoseológicos y metodológicos; y en pos de agilizar la lectura del artículo, sugiero leer la nota al pie para profundizar en los errores del autor. Posteriormente, Geertz se burla de quien lo acuse de idealista, pero destaca que epistemológicamente los entes del universo se comprenden a partir de los significados, es decir, se inserta dentro del idealismo, consecuencia de su ontología hermeneuta. Contradictoriamente, el autor enfatiza lo pernicioso que es considerar a la cultura como ideas en las “cabezas y corazones de los individuos”. Pero, siguiendo su lógica weberiana, una película, por nombrar un ejemplo, no tiene significado alguno *per se* si nadie la interpreta, en consecuencia, la teoría de

<sup>8</sup> Es destacable que Geertz sostenga que su abordaje es cercano a la literatura - de hecho, la disciplina se categoriza como antropología interpretativa o literaria -: una novela de Marcel Proust, Silvina Bullrich, o incluso un guion cinematográfico, pueden tomarse como abordajes geertzianos.

<sup>9</sup> “Is a multiplicity of complex conceptual structures, many of them superimposed upon or knotted into one another, which are at once strange, irregular, and inexplicit, and which he must contrive somehow first to grasp and then to render”. Estos conceptos no tienen ningún sentido semántico. La etnografía es una “multiplicidad de estructuras complejas, muchas de ellas superpuestas o anudadas, a veces extrañas, irregulares, e inexplicitas”. El predicado “extraño, irregular, inexplicito” carece de sentido. En términos simples, lo que se estaría diciendo es que la práctica etnográfica es, ni más ni menos, que interpretar significados que desconocemos.



Geertz sí está afirmando que la cultura está en las ideas de las personas. Y si bien es cierto que la antropología interpreta hechos (p. 15), en rigor, esta es una relación entre teoría y empiria, resuelta por Malinowski en *The Scientific Theory of Culture* (2014) [1944] o *The dynamics of social change* (1945): hacer antropología es, de alguna manera, hacer teoría o utilizarla sin saberlo.

Ingresamos en los pantanosos terrenos gnoseológicos de Clifford Geertz. En la página dieciocho el autor sostiene que una correcta interpretación nos lleva al núcleo de la misma, de lo contrario, terminaríamos en “otro lado”. ¿Cuál es el punto objetivo para determinar si eso es así o de otra manera? Se argumentará que la solución está en la sofisticación de las interpretaciones, y si bien esto es coherente ya que permitiría el análisis de un caso en profundidad (Gerring, 2008), no guarda ninguna relación necesaria con procesos históricos, económicos o políticos: simplemente es sofisticar interpretaciones.

De cualquier manera, ¿cómo funciona la descripción densa? Al no tener un punto objetivo donde se supone que comienza o termina el análisis, los errores están prestos a cometerse. Geertz sostiene que hay una involución en la agricultura – tomando Bali como un único caso -, pero el problema es que esto no se verifica en Indonesia (White, 1983). Ni siquiera el concepto es válido en sí mismo (ver los trabajos de Alexander, 1978; Kahn, 1985; White, 2018). Las críticas a las arbitrarias interpretaciones de Geertz sobre la vida en Bali se resumen en Gordon (1992). Reyna (1994) destaca la osada apuesta de la antropología literaria al pronunciarse, explícitamente, contra la ciencia para caer en meras interpretaciones que, a fin de cuentas, no son nada más que chismes entre individuos. Las vaguedades semánticas e incoherencias lógicas pueden leerse en Reynoso (1995).

Retomando la argumentación según el orden del texto, el autor incurre en una relativización de la teoría, en general, e incluye el ejemplo de Malinowski y el complejo de Edipo para ejemplificarlo (p. 23). Si bien una teoría, como sistema de hipótesis verdaderas (Bunge, 2000) es una interpretación, no es simplemente eso, y el debate es extenso, aunque el autor no menciona nada al respecto<sup>10</sup>. En rigor, Malinowski estaba equivocado respecto al complejo de Edipo como no universal, pero no porque Freud tuviera razón, sino porque es polémico basar un estudio antropológico en una teoría subyacente del psicoanálisis porque existen controversias respecto a su científicidad

<sup>10</sup> Por citar un solo ejemplo, el clásico artículo de Hilary Putnam: *What theories are not* (1966).



(Webster, 1995). Tomar una mala teoría para sostener que todas son erradas porque no pueden universalizarse carece de cualquier lógica. Supongamos que, incluso, tomo a un abordaje que sí se supone universal: la microeconomía neoclásica. Todos sus supuestos son falsos: el mercado no está en equilibrio, no hay libre entrada al mismo, la información no es perfecta, ni los sujetos son racionales (Wible, 1984). Este marco teórico lleva a pésimas políticas públicas (Guadagno, 2022), pero no por eso es plausible considerar que la teoría en ciencias sociales no puede tener carácter universal.

Geertz incurre en una contradicción: la interpretación permitiría formular teorías como si se tratara de una ciencia natural, pero al mismo tiempo no puede realizarse, porque solo podemos “insinuar” teorías ya que, en realidad, no tenemos el poder de pronunciarlas (sic) (p. 24) Tomaré “pronunciar teorías” como la imposibilidad de hacerlas universales. Básicamente, esto implica destruir corrientes antropológicas sin ningún sustento, como el caso del marxismo, por ejemplo, y sin debatirlo. El marxismo supone explicaciones universales dadas por las determinaciones de un sistema social. Lo mismo podría decirse de la ecología cultural. Geertz no discute con esto, ni nada por el estilo. Es llamativo que esto sea imposible por “asimetrías lógicas” que se alejarían del caso de estudio. ¿Serán esas “asimetrías” tribus que no pueden ser extrapolables? No hay indicios de alguna respuesta. De esta manera, el campo se carga de misticismo y se acerca al Heidegger de *Holzwege* (2015), donde la verdad se daría por la autenticidad del ser en su recorrido por los sinuosos bosques y montañas; un conocimiento inefable, accesible sólo para quienes han sido iniciados en este proceso de autodescubrimiento.

En el texto existen afirmaciones que, más bien, son diatribas sin ningún referente: “Only short flights of ratiocination tend to be effective in anthropology; longer ones tend to drift off into logical dreams, academic bemusements with formal symmetry” (p. 24). Nuevamente, Geertz incurre en construir hombres de paja: suponiendo que se entienden a los “vuelos cortos de razonamiento” como teorías de corto alcance - o algo similar -, entonces: ¿cuáles caen en “sueños lógicos” con “simetría formal”? ¿Lévi-Strauss, Julian Steward, Maurice Godelier? Asumo, en ese sentido, siguiendo la máxima *geertziana*: o se capta o no se capta. Y si bien es cierto que sofisticar interpretaciones permite conocer mecanismos causales de un caso (Gerring, 2008), ese esfuerzo carece de sentido si las abstracciones son imposibles en la descripción densa (p. 25); más aún, ¿cómo se podría formular una teoría que explique, supongamos, la pobreza en América Latina? Los casos serían particulares, comparables y se podrían formular teorías. Siguiendo a Clifford Geertz entraríamos en un laberinto de ideas. En rigor, estos abordajes son considerados en términos teóricos, y con sus correspondientes conjeturas, por autores como Hall (1997) respecto a los distintos tipos de instituciones: una de ellas, efectivamente, se enfoca en las creencias de los



individuos, pero luego hay una teoría, no una mera descripción de un suceso, como si se trata de una narración periodística o, más bien, un chisme (Reyna, 1994). Resulta curioso que, en la misma página, Geertz sostenga que el ensayo es el formato ideal para la antropología, ya que los “tratados” no tienen lugar. Construir hombres de paja parece una rutina.

Sin embargo, esto no es nada si consideramos que el autor evalúa que no existe tal cosa como una “teoría de la cultura”. Posteriormente, compara a la Antropología con la medicina en términos de formular un diagnóstico; pero una descripción densa está muy lejos de una inferencia médica (p. 26), por el contrario, la medicina, aunque sea en un solo caso, trabaja con mediciones, no análisis discursivos como sugiere Geertz. El autor es claro en la página veintisiete sobre los estudios profundos de un caso: permitirán una explicación. El problema, de cualquier manera, es que no se sabe de qué: sería “lo que está detrás” de los conceptos que utilizan las personas. No hay ningún mecanismo causal respecto a “lo que está detrás”; de hecho, ese referente puede ser el opuesto para un liberal que, para un socialista, por ejemplo<sup>11</sup>.

Lo curioso es que Clifford Geertz no practica lo que predica: por ejemplo, y por nombrar solo tres casos, en los capítulos seis, once y doce el autor utiliza a la historia como variable independiente, mientras que la cultura, o la interpretación, es el resultado de determinado proceso. No resulta extraño, entonces, que la visión interpretativa sea utilizada por historiadores como Quentin Skinner - en este caso, historia de las ideas -: la diferencia radica en que los estudios interpretativos se entienden como tales, mientras que Geertz pretendió, prácticamente, un giro ontológico, gnoseológico y metodológico en antropología. En su ontología la sociedad es un texto a interpretar, que solo puede conocerse por un inefable campo que se nos presenta como extraño e indiscernible para los no iniciados. Su metodología consta, simplemente de aplicar estas interpretaciones.

A cincuenta años de *La interpretación de las culturas*, y de su aporte teórico sustancial, encontramos que uno de sus grandes aportes, la explicación a partir de profundizar en un caso, no posee teoría explicativa de ningún rango. La incomunicación con las ciencias naturales o las biosociales deja al campo como una suerte de caos, un laberinto de significados que se adivina por conjeturas. No hay un punto objetivo respecto a qué son estas interpretaciones y cómo sistematizarlas, solamente la sabiduría

<sup>11</sup> Un ejemplo obscuro de lo que “hay detrás”, cargado de doble sentidos y con un marco psicoanalítico reduccionista se puede ver en el análisis de Clifford Geertz sobre la riña de gallos en Bali (Reynoso, 1995)





de un iniciado puede conocer la verdad de estas relaciones. No caben dudas que la interpretación es valiosa, pero la falta de sistematicidad, de variables dependientes - o "lo que hay detrás" - convierten a la descripción densa en una suerte de distintas corrientes filosóficas que abandonan cualquier relación, incluso, con la idea de medir fenómenos. El mal envejecimiento de esta teoría solamente nos lleva a corregir sus errores y evitar la canonización: después de todo, la ciencia intenta alcanzar la verdad, aunque sea provisoriamente; y si el mismo Geertz sostiene que cuando una teoría no es útil hay que dejarla de lado, entonces vale la pena reflexionar sobre una vaca sagrada en Antropología que, a fuerza de su poder retórico, cimentó las bases del idealismo venidero en la disciplina antropológica.

Excurso:

### ¿Es aplicable la descripción densa?

Parecería razonable apelar al siguiente argumento: Clifford Geertz aplica exitosamente su método y, en suma, es crítico sobre sus argumentos filosóficos. Repasemos. Sería un reduccionismo sostener que los trabajos etnográficos y teóricos de Geertz caen en un idealismo que oculta relaciones de poder, su abordaje histórico es pobre y su teoría del conocimiento un conjunto de sin sentidos. Pues bien, respecto a *Negara...* (1980), Barth (1983) señala el ahistoricismo del trabajo, mientras que Howe (1991) destaca que las causas materiales son ignoradas, una consecuencia lógica de una teoría ahistórica.

En su influyente *Religion as a cultural system* la definición de religión sería la siguiente: a system of symbols; (ii) anyimical states and motivations; (iii) an order of existence; (iv) efficiency; (v) has realism. La conceptualización es mía ya que el autor nunca la hace. Fuera de eso, las propiedades son, como poco, obvias: cualquier simbolista, Turner, por ejemplo, puede abordar un "sistema" religioso y esa definición sería tácita. Por otra parte, para Geertz la ideología es, ni más ni menos, que la preservación de la identidad. No resulta extraño si el autor se refirió a sistemas, en gran parte de su carrera, para que en *Available Light...* (2000), un trabajo filosófico, sostenga que, como etnógrafo, él hacía etnografía, no sistemas. Esos vaivenes no son saludables para el conocimiento científico.



¿Qué hay, entonces, respecto a la filosofía de Clifford Geertz? Un caos hermeneuta que se resume sintéticamente en *After the fact...* (1996): en este libro el autor afirma que es vano indagar en su teoría y metodología, ya que no se encontrará demasiado. Esto es coherente con la posición adoptada en *Works and Lives...* (1988), donde lo que importa para el antropólogo es lo que los actores dicen, la fuerza retórica de esta performatividad. Mágicamente, las causas materiales, el estudio de sistemas, modelos, o el diálogo con otras disciplinas queda anulado, llamando a la reproducción endogámica de la Antropología.

El enfoque interpretativo de Clifford Geertz no es más que intuicionismo hermeneuta cargado de adjetivos floridos, sin posibilidad de encontrarle sentido conceptual alguno, a menos que uno busque, curiosamente, interpretar la teoría del autor. Es claro que su obra despertó discusiones de reconocidos académicos, y como resultado se ha escrito una destacada literatura especializada. Lo mismo ocurrió con el psicoanálisis, la frenología o la teoría del ciclo económico de la escuela austríaca. Los libros sobre estos tópicos son incontables: pues bien, esto no convierte a tales abordajes en verdaderos, por supuesto, de manera provisoria. A cincuenta años de que se haya intentado desarrollar una teoría interpretativa de la cultura, afortunadamente, tenemos las herramientas para dejarla de lado, al menos en lo que respecta a la ciencia antropológica.



## Referencias:

Alexander, J., & Alexander, P. (1978). Sugar, rice and irrigation in colonial Java. *Ethnohistory*, 207-223.

Augier, M. (1999). Some Notes on Alfred Schütz and the Austrian School of Economics: Review of Alfred Schütz's Collected Papers, Vol. IV. Edited by H. Wagner, G. Psathas and F. Kersten (1996). *The Review of Austrian Economics*, 11(1-2), 145.

Barth, F. (1993). *Balinese worlds*. University of Chicago Press.

Bunge, M. (1974). *Semantics I: Sense and Reference*. Dordrecht: Reidel.

Bunge, M. (1977). *Treatise on basic philosophy: Ontology I: the furniture of the world* (Vol. 3). Springer Science & Business Media.

Bunge, M. (1983). *Epistemology and Methodology II: Understanding the world*, Boston: D.

Bunge, M. (1985). *Epistemology and Methodology III: philosophy of science and technology: Part I. Formal and Physical Sciences* (Vol. 7 of *Treatise on Basic Philosophy*).

Bunge, M. (1989). *Ethics: The good and the right* (Vol. 8). D. Reidel Publishing Company.

Bunge, M. (2000). *La investigación científica: su estrategia y su filosofía*. Siglo XXI.

Bunge, M. (2012) [1974]. *Semantics II: Interpretation and Truth: Semantics II: Interpretation and Truth* (Vol. 2). Springer Science & Business Media.

Bunge, M. (2012) [1979]. *Treatise on basic philosophy: Ontology II: A world of systems* (Vol. 4). Springer Science & Business Media.

Bunge, M. (2012) [1983]. *Epistemology & Methodology I: Exploring the World* (Vol. 5). Springer Science & Business Media.

Dilthey, W. (2015). *Teoría de la concepción del mundo: Obras VIII*. Fondo de cultura económica.

Gadamer, H. G. (1992). *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme.

Geertz, C. (1973). Chapter 1/Thick Description: Toward an interpretive theory of culture. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, New York, Basic Books.



- Geertz, C. (1980). *Negara*. Princeton University Press.
- Geertz, C. (1988). *Works and lives: The anthropologist as author*. Stanford University Press.
- Geertz, C. (1996). After the fact. In *After the Fact*. Harvard University Press.
- Geertz, C (2000). Available Light: Anthropological reflections on philosophical topics. Cambridge University Press.
- Gerring, J. (2008). "Case Selection for Case-Study Analysis: Qualitative and Quantitative Techniques". In Janet M. Box-Steffensmeier, Henry E. Brady y David Collier, eds., *The Oxford Handbook of Political Methodology*. Oxford: Oxford University Press.
- Gordon, A. (1992). The poverty of involution: a critique of Geertz'pseudo-history. *Journal of contemporary Asia*, 22(4), 490-513.
- Goode, W. J. (1997). Rational choice theory. *The American Sociologist*, 28(2), 22-41.
- Guadagno, F.. (2022). El fracaso de las reformas previsionales en Chile y Argentina: las AFJP y AFP desde la economía política. *Economía y Administración (E&A)*, 13(2), 9-36.
- Hall, Peter A. 1997. "The Role of Interests, Institutions, and Ideas in the Comparative Political Economy of the Industrialized Nations". En *Comparative Politics: Rationality, Culture, and Structure*, editado por Mark I. Lichbach y Alan S. Zuckerman. 1ra edición. Cambridge; New York: Cambridge University Press
- Heidegger, M. (2015). *Holzwege*. Klostermann.
- Howe, L. (1991). Rice, ideology, and the legitimation of hierarchy in Bali. *Man*, 445-467.
- Kahn, J. S. (1985). Indonesia after the Demise of Involution: Critique of a Debate. *Critique of Anthropology*, 5(1), 69-96.
- Malinowski, B. (1945). *The dynamics of cultural change: An inquiry into race relations in Africa*. Yale University Press.
- Malinowski, B. (2013). *Argonauts of the western Pacific: An account of native enterprise and adventure in the archipelagoes of Melanesian New Guinea [1922/1994]*. Routledge.
- Malinowski, B. (2014). *A Scientific Theory of Culture and Other Essays: [1944]*. Routledge.



Moran, E. F. (2018). *Human adaptability: An introduction to ecological anthropology*. Routledge.

Putnam, H. (1966). What theories are not. In *Studies in Logic and the Foundations of Mathematics* (Vol. 44, pp. 240-251).

Read, D. W. (2019). *Mathematical Anthropology* (Vol. 10). Oxford University Press.

Reyna, S. P. (1994). Literary anthropology and the case against science. *Man*, 555-581.

Reynoso, C. (1995). El lado oscuro de la descripción densa. *Revista de antropología*, 16, 17-43.

Riley, D. (2007). The paradox of positivism. *Social Science History*, 31(1), 115-126.

Schleiermacher, F., & Flamarique, L. (1999). *Los discursos sobre hermenéutica*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra.

Stanley, J. (2010). The crisis of philosophy. *Inside Higher Ed*, 5.

Von Mises, L. (1949). *Human action*. Mises Institute.

Webster, R. (1995). *Why Freud was wrong: Sin, science, and psychoanalysis*. Basic Books.

White, B. (1983). "Agricultural involution" and its critics: Twenty years after. *Bulletin of Concerned Asian Scholars*, 15(2), 18-31.

White, B. (2018). Marx and Chayanov at the margins: understanding agrarian change in Java. *The Journal of Peasant Studies*, 45(5-6), 1108-1126.

Wible, J. R. (1984). An epistemic critique of rational expectations and the neoclassical macroeconomic research program. *Journal of Post Keynesian Economics*, 7(2), 269-281.