

Para interpretar a Clifford Geertz. Símbolos y metáforas en el análisis de la cultura

EDUARDO NIVÓN *
ANA MARÍA ROSAS **

1. Presentación

Clifford Geertz constituye en la actualidad uno de los antropólogos más influyentes no sólo en el campo de nuestra disciplina sino dentro de las ciencias sociales en general. Su contribución ha resultado de estratégica importancia en el renacimiento de la antropología cultural norteamericana y su propuesta de una concepción semiótica de la cultura ha suscitado una amplia acogida por parte de autores procedentes de disciplinas y horizontes teóricos muy diversos.

Como el propio antropólogo norteamericano¹ reconoce, el desarrollo de la conceptualización de la acción simbólica se había venido obstaculizando por el hecho de que ésta no era reconocida por los científicos sociales como problema relevante. El estudio de los símbolos y los procesos de significación dentro de la antropología comenzó circunscribiéndose a campos como el de la religión, el mito o la magia, pero en general permaneció la noción de que los aspectos simbólicos de la realidad eran secundarios. No fue sino hasta que avanzó la investigación lingüística y la aplicación que de ella hizo Lévi-Strauss, que se justificaron este tipo de problemas como un objeto digno de estudio. De hecho, Lévi-Strauss identificaba a la antropología como una especie de "semiología" y en ese mismo sentido se ha pronunciado Clifford Geertz al concebir a la cultura como un sistema de símbolos.

Las propuestas de Geertz no se limitan al campo de la antropología simbólica. Sus esfuerzos se han encaminado también al replanteamiento del carácter

teórico de nuestra disciplina; en este sentido, se pronuncia por una ciencia interpretativa que, alejándose de la influencia de las ciencias naturales, explore las posibilidades de analogías provenientes de las humanidades, como la que entiende a la cultura como un texto, tal como él mismo lo intenta en su trabajo sobre las peleas de gallos en Bali.

Esta invitación de Geertz a repensar muchas de las premisas básicas de las ciencias sociales se ubica dentro de la discusión que actualmente se está dando al respecto en diversos sectores de la comunidad antropológica en varios países. Como ha señalado Esteban Krotz, en México, hasta hace poco tiempo dominaba sin mayores cuestionamientos un solo tipo cognitivo de antropología: "Ser antropólogo a la altura de las circunstancias significaba ante todo explicar fenómenos específicos mediante la referencia a causalidades generales". Durante la década pasada este énfasis ha empezado a debilitarse y es en esta coyuntura que se releen los trabajos de Lévi-Strauss y se da un mayor interés por los de Geertz,² que representan una alternativa a la posición cognitiva arriba señalada.

Este trabajo tiene por fin acercarse a los fundamentos epistemológicos de la obra de Geertz y sus consecuencias para el trabajo de investigación antropológica. Se basa principalmente en el estudio de dos de sus más importantes libros, *Interpretación de las culturas* (1987) y *Local knowledge. Further essays in Interpretative Anthropology* (1983), en los que se encuentran planteamientos de tipo teórico y aproximaciones etnográficas muy novedosas. En la primera parte exponemos los desacuerdos básicos de Geertz con respecto a la teoría tradicional y a la

* Profesor-Investigador de la UAM-Iztapalapa.

** DEAS-INAH.

concepción iluminista de la cultura, así como el instrumental filosófico de origen fenomenológico que emplea para analizar la naturaleza humana a partir de las experiencias inmediatas e individuales de los sujetos. Sus propuestas teóricas y metodológicas se derivarán de estos supuestos. La segunda sección busca aterrizar en la aplicación que realiza el autor en dos de los campos más significativos para la comprensión de su obra: el terreno de lo simbólico y la metodología adecuada para su estudio. Por último, queremos asentar que, dado el carácter introductorio del trabajo, domina en él una preocupación por que el lector comprenda la coherencia interna de los planteamientos de Geertz, más que por realizar la crítica de los mismos, labor que pretendemos cubrir preferentemente en las conclusiones.

2. La etnología fenomenológica de Clifford Geertz

Toda etnografía es en parte filosofía ...

La propuesta teórica de Geertz sobre la cultura es resultado de la crítica a dos planteamientos que dominaron el panorama de la antropología científica prácticamente desde su fundación. Por una parte, busca remediar el agotamiento del vigor teórico del concepto tyloriano de cultura como ese "todo sumamente complejo" con que se le pensaba, y, por otra, cuestiona el concepto de cultura derivado de la Ilustración, por sus implicaciones universalizadoras. Prácticamente toda la producción intelectual de Geertz de los años sesenta tiene como entorno esta doble crítica que culmina en su célebre ensayo "Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura", de 1973, que introduce la colección de ensayos agrupados en *La interpretación de las culturas*,

La primera crítica, de orden más bien metodológico, es la más sencilla en tanto que parte de una posición pragmática sobre el alcance de los conceptos científicos. Hay en la historia de las ciencias -enuncia Geertz-, conceptos que parecen dotados de gran potencialidad y alcanzan a arrebatar la imaginación de buena parte de una comunidad científica, pero, salvo para los fanáticos, estas ideas adquieren poco a poco su verdadero nivel; y aunque no sean universales, sí son útiles y creativas. La segunda ley de la termodinámica, el principio de la selección natural, el concepto de motivación inconsciente o la organización de los medios de producción, pueden ser ideas que no explican todo, pero que sí pueden explicar algo si nos desembarzamos de una buena porción de "seudociencia". Por ello, Geertz propugna por un concepto delimitado de cultura que no tenga múltiples acepciones ni ambigüedades que sostengan

una vana universalidad, y que ubicará en el campo de lo simbólico.³

En el terreno de la segunda crítica mencionada al concepto de cultura, ésta de orden teórico, el discurso geertziano parte de que la Ilustración colocó al hombre en unidad con la naturaleza, con la cual compartía una general uniformidad de composición que lo hacía susceptible de ser asimilado por las ciencias naturales. El hombre se reduce entonces a un nudo de reacciones y comportamientos universales que se esperan siempre de él; la naturaleza humana es inmutable...

Este revolucionario planteamiento fue resultado y a la vez sostén de las nuevas teorías políticas que iban a provocar la caída del antiguo régimen, minado por las nociones de soberanía y democracia emergidas de él. Sin embargo, en el campo de la antropología este planteamiento significó el origen de una permanente polémica al atar los comportamientos individuales de los diferentes grupos humanos al carro de la razón, para así poder encontrarles su sentido. ¿Cómo conciliar la *a priori* unidad de la naturaleza humana con la diversidad de las expresiones culturales que son precisamente la razón de ser del trabajo de los antropólogos? o, como podría interrogar Geertz, ¿dónde está la línea entre lo natural, universal y constante en el hombre y lo que es convencional, local y variable?

No era posible entonces para la antropología, según Geertz, quedarse con la noción iluminista del hombre, sino que aquella debía orientarse por un concepto más viable que diera a un tiempo respuesta tanto a la diversidad como a la unidad de la naturaleza humana. Pero en la búsqueda de esta respuesta han resultado varias alternativas insatisfactorias para el mismo Geertz.

La forma de situar o explicar al hombre atendiendo a la variedad de las costumbres se montó en lo que nuestro autor llama una relación "estatigráfica" de las relaciones entre los factores biológicos, psicológicos, sociales y culturales. La existencia de estos niveles explica la vida social a partir de gradaciones que van de lo universal-lo biológico- a lo particular -lo cultural-o La idea es que hay rasgos universales empíricamente comprobables y otros que son empíricamente variables. Pero tal manera de analizar la relación entre la naturaleza humana y la cultura da por resultado conclusiones insostenibles para Geertz, puesto que se vacían de contenido los aspectos universales y no se demuestra la relación precisa de los procesos culturales con los subyacentes procesos biológicos, síquicos y sociales, ni tampoco que estos elementos sean centrales a la noción de hombre.

Los argumentos de Geertz enfilan directamente a dos corrientes importantes de la antropología.

El funcionalismo de Malinowski, Murdock o Kluckhohn es uno de ellos:

El análisis consiste entonces en cotejar supuestos universales con postuladas necesidades subyacentes y en intentar que hay cierta buena correspondencia entre ambas cosas. En el nivel social se hace referencia a hechos tan indiscutibles como el que todas las sociedades para persistir necesitan que sus miembros se reproduzcan, o que deban producir bienes y servicios, de ahí la universalidad de ciertos tipos de familia o cierta forma de comercio. En el plano psicológico se recurre a necesidades básicas como el crecimiento personal -de ahí la ubicuidad de las instituciones educativas- o a problemas panhumanos, como la situación edípica; de ahí la ubicuidad de los dioses primitivos o de las diosas que prodigan cuidados. En el plano biológico se trata del metabolismo y de la salud; en el cultural de hábitos alimentarios y procedimientos de cura, etc. El plan de acción consiste en encontrar subyacentes exigencias humanas de una u otra clase y luego tratar de demostrar que estos aspectos culturales que son universales están, para emplear de nuevo la imagen de Kluckhohn, "cortados por esas exigencias".⁴

Este razonamiento es cuestionado por Geertz no porque sea imposible encontrar las correspondencias entre los distintos niveles, sino porque no se sabe la calidad de esta congruencia: si es "laxa e indeterminada" o "unívoca". Por el contrario, las instituciones sirven para una multiplicidad de necesidades sociales, psicológicas y orgánicas, y por ello es imposible establecer con precisión y en forma verificable las relaciones entre los distintos niveles. El método descrito sólo coloca supuestos hechos procedentes de distintos niveles unos junto a otros "para suscitar la oscura sensación de que existe entre ellos alguna clase de relación, una oscura especie de 'corte'". Tampoco promueve una integración teórica, sólo una mera correlación de hallazgos separados; ni siquiera invocando puntos de "referencia invariables" se podrían establecer genuinas interconexiones funcionales entre factores culturales y factores no culturales: "sólo podemos establecer analogías, paralelismos, sugerencias y afinidades más o menos convincentes".⁵

La otra corriente antropológica hacia la que Geertz enfoca sus críticas es el estructuralismo levistraussiano. En la reseña "El salvaje cerebral: sobre la obra de Claude Lévi-Strauss",⁶ publicado originalmente en 1967, presenta la obra del etnólogo francés como el estudio del pensamiento, donde los elementos

captados de la realidad se convierten en modelos estructurales que representan el orden subyacente de la realidad de una manera analógica. Pero en ese camino, Lévi-Strauss ha convertido la cultura en una "máquina infernal" que anula la historia, convierte el sentimiento en una sombra del intelecto y reemplaza a los individuos ("salvajes particulares que viven en selvas particulares") por la mentalidad salvaje que vive en todos nosotros.

Lévi-Strauss es para Geertz la expresión, tal vez extrema, de "el universal racionalismo de la Ilustración francesa", y Rousseau es el verdadero *guru*.⁷ Al postular un universalismo cultural y proponerse la búsqueda de la unidad de la naturaleza del pensamiento humano, ha perdido interés por estudiar individuos particulares a cambio de encontrar al hombre. Para Lévi-Strauss, "la base incommovible de la sociedad humana no es realmente social sino que es psicológica: un espíritu universal, racional, eterno y, por lo tanto... virtuoso". Una muestra de su racionalismo la encontramos en su método que, según Geertz, versa "no en una confrontación personal (entre nuestro mundo y el de los hombres que estudiamos)... sino que consiste en una especie de lectura experimental de la mente salvaje... Uno comprende el pensamiento de los salvajes, no por mera introspección ni por mera observación, sino procurando pensar como ellos piensan, y hacerlo con sus materiales. Lo que uno necesita independientemente de una etnografía detallada, es una inteligencia neolítica".⁸

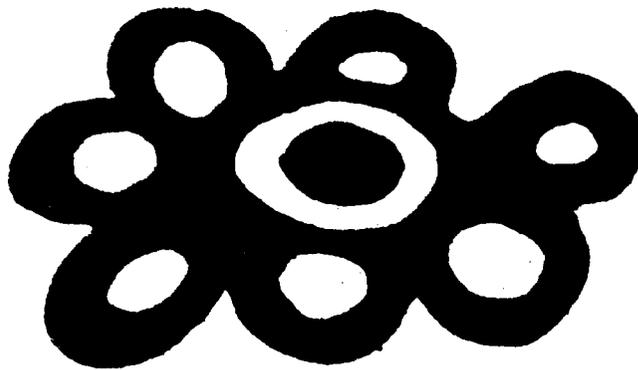
¿Qué propone Geertz contra el concepto iluminista de la cultura? "Si sabe uno lo que el antropólogo piensa que es un salvaje, ya tiene la clave de su obra". Esta expresión, a partir de la cual Geertz juzga la obra de Lévi-Strauss, puede servir también de guía para comprender la clave de su obra, pues la manera de concebir la naturaleza humana define también en su caso sus intereses y métodos de análisis. Al buscar en los trabajos de este antropólogo norteamericano que tratan más directamente del tema, pueden destacarse dos tesis principales. La primera es la propuesta de la cultura como condición de evolución de la especie humana y no como resultado de ésta. Como veremos más adelante, menos que esquemas de conducta, la cultura consiste en "programas" que gobiernan el comportamiento humano. La metáfora cibernética es importante para Geertz porque hace posible pensar que, pese a la gran variedad de ambientes culturales, el hombre logra por lo común orientarse en ellos. Esto lo hace echando mano de fuentes simbólicas de significación precisamente porque las fuentes no simbólicas, como los instintos u otros dispositivos naturales, no le bastan. Es así que para Geertz la cultura suple las deficiencias de

la biología, por lo que no existe naturaleza humana al margen de la cultura.

La segunda conclusión es su propuesta de la naturaleza "pública del pensamiento", la cual es un argumento paralelo al anterior planteamiento, puesto que la cultura --como tráfico de símbolos-o para servir de apoyo al cambio biológico del hombre, requiere de una existencia exterior y anterior a los sujetos. El pensamiento, insistirá Geertz, no es un proceso intracerebral, sino que por el contrario, el pensar es un acto íntimo, privado, es una capacidad derivada. Los rasgos instintivos de la humanidad ("su sistema nervioso encefálico, su estructura social basada en el tabú del incesto y su capacidad para crear y usar símbolos")⁹ se forjaron como parte de un solo proceso de evolución humana de interacción recíproca antes que en forma de una serie continua.

Son varias las implicaciones teóricas del planteamiento de Geertz sobre el hombre y la cultura. Una de ellas es que la oposición entre naturaleza y cultura que llega a operar en otros planteamientos es redefinida como una propuesta en la que la naturaleza del hombre no sería tal sin la cultura. Por otra parte, si Geertz no reconoce, o al menos ha puesto en duda -o en *epojé*-. El juicio sobre la esencia universal del hombre, coloca la búsqueda de dicha naturaleza en las situaciones concretas en que se desarrolla la experiencia humana:

... aun cuando yo esté equivocado ... al pretender que el enfoque del *consensus gentium* no puede presentar ni universales sustanciales ni conexiones específicas entre fenómenos culturales y fenómenos no culturales que los expliquen, todavía queda pendiente la cuestión de si tales universales deberían tomarse como los elementos centrales de la definición del hombre, o si lo que necesitamos es una concepción de la humanidad fundada en un común denominador de un orden más bajo. Ésta, desde luego, es una cuestión filosófica, no científica; pero la idea de que la esencia de lo que significa ser humano se revela más claramente en aquellos rasgos de la cultura humana que son universales y no en aquellos que son distintivos de este o aquel pueblo. es un prejuicio que no estamos necesariamente obligados a compartir. ¿Es aprehendiendo semejantes hechos generales -por ejemplo el que el hombre en todas partes tiene alguna clase de "religión"- o aprehendiendo la riqueza de este o aquel fenómeno religioso -el rapto de los naturales de Bali o el ritualismo indio. los sacrificios humanos de los aztecas o la danza para obtener lluvia de los zuñí- como captamos al hombre? ¿Es el hecho de que el "matrimonio" es universal (si lo es) un



indicio tan penetrante de lo que somos como los hechos relativos a la poliandria del Himalaya o esas fantásticas reglas de matrimonio australianas o los elaborados sistemas de precio de la novia de los bantús en África? El comentario de que Cromwell era el inglés más típico de su tiempo precisamente porque era el más estrambótico, puede resultar pertinente también aquí; bien pudiera ser que en las particularidades culturales de un pueblo -en sus rarezas- puedan encontrarse algunas de las más instructivas revelaciones sobre lo que sea genéricamente humano; bien pudiera ser que la principal contribución de la ciencia de la antropología a la construcción o reconstrucción de un concepto del hombre pueda consistir pues en mostrarnos cómo hallarlas".¹⁰

De esta manera es como podemos llegar a una primera comprensión de su método. Un ejemplo especialmente ilustrativo de éste lo encontramos en "Persona, tiempo y conducta en Bali" de 1966.¹¹ En este trabajo Geertz parte de la consideración de que el estudio de la cultura ha sido un campo refractario al análisis teórico, porque el estudioso trata con sistemas de ideas, los cuales no son doctrinas explícitas sino "ideas semiformadas, dadas por descontado, nociones indiferentemente sistematizadas que guían las actividades normales de los hombres corrientes de la vida diaria".¹² Es por esto que se vuelve pertinente para Geertz la idea del pensamiento como algo público, externo a los individuos y por ello susceptible de ser analizado.

Para Geertz los símbolos significativos se hallan en "racimos" --constituyen "sistemas o estructuras"-, pero ellos no son explicados como respuestas a los problemas de la existencia humana (universales) sino como soluciones humanas a la vida cotidiana (diversas) a través de las cuales llegamos a comprender lo universal. El antropólogo con su método de trabajo se coloca ante la tarea de "describir y

analizar las estructuras significativas de la experiencia... tales como son aprehendidas por los miembros representativos de una determinada sociedad en un determinado momento de tiempo, en una palabra, una fenomenología científica de la cultura".¹³

En esta perspectiva de análisis de la cultura, Geertz encuentra en la obra de Schutz uno de los pocos y diseminados intentos de abordar tal estudio.¹⁴ En el texto citado en particular, Geertz trata de llevar al terreno del análisis etnográfico las categorías de "predecesores, contemporáneos, asociados y sucesores" propuestas por Schutz, las cuales suponen una clasificación de las personas. Luego de exponer las distintas maneras de nombrar (y en consecuencia de clasificar) a las personas en Bali, Geertz propone la existencia de un triángulo cultural de fuerzas en el que la distancia, manifestada en el anonimato, la atemporalidad y el ceremonialismo en el trato (la no familiaridad), constituye el núcleo de la lógica de la vida social balinesa.

Más allá de lo acertado de esta interpretación, es interesante señalar las conclusiones generales de su planteamiento, que confirman la concepción antirracionalista y fenomenológica del trabajo antropológico y que podemos presentar en tres propuestas:

1. Existe racionalidad en los sistemas culturales pero ésta no es algo intrínseco a las cosas, sino algo supuesto a ellos. La lógica de las formas culturales debe buscarse en las experiencias de los individuos. cuando "guiados por símbolos perciben, sienten, razonan, juzgan y obran."¹⁵
2. La experiencia humana no es mera conciencia, sino conciencia significante, interpretada y aprendida. La lógica de las formas simbólicas no está en sí misma, sino en su uso, y
3. Existen tendencias de la vida social y junto a ellas es posible ubicar también contratendencias, pero éstas se descubren empírica y no racionalmente. Esto es importante porque según Geertz hay que desechar la idea de totalidad con que se ha movido la antropología: "Los sistemas no necesitan ser completamente interconexos para ser sistemas. Pueden ser densamente interconexos o serlo poco, pero como sean -hasta qué punto están correctamente integrados- es una cuestión empírica."¹⁶

Hasta el momento hemos descrito los principales elementos del método geertziano para el análisis antropológico. En "Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura" se nos presenta una visión comprensiva que ahora nos permite integrar sus características básicas. El objeto de estudio de la antropología es un objeto delimitado por la concepción semiótica. Debe, por otra parte,

sostenerse en la práctica de los antropólogos, de ahí la importancia teórica de la etnografía, la que considera como un esfuerzo intelectual definido como descripción densa, cuyo objeto es "una jerarquía estratificada de estructuras significativas atendiendo a las cuales se producen, se perciben y se interpretan" las conductas humanas.

La materia prima del trabajo antropológico son datos que son a su vez interpretaciones elaboradas sobre interpretaciones de otras personas.¹⁷ Por lo tanto la actividad antropológica es menos una actividad de observación que una actividad de interpretación;¹⁸ se trata de desentrañar las estructuras de significación, de determinar su campo social y su alcance. Geertz se esfuerza en su obra por referir la teoría a la realidad y no viceversa, pero está muy lejos del empirismo. La experiencia directa no nos expone a objetos simples de la realidad sino a complejas relaciones que constituyen estructuras o sistemas. Por ello precisamente la etnografía debe ser descripción densa:

Lo que en realidad encara el etnógrafo... es una multiplicidad de estructuras conceptuales complejas, muchas de las cuales están superpuestas o enlazadas entre sí, estructuras que son al mismo tiempo extrañas, irregulares, no explícitas, y a las cuales el etnógrafo debe ingeniarse de alguna manera para captarlas primero y para explicarlas después... Hacer etnografía es como tratar de leer un manuscrito extranjero, borroso, plagado de elipsis, de incoherencias, de sospechosas enmiendas y de comentarios tendenciosos y además escrito no en las grafías convencionales de representación sonora, sino en ejemplos volátiles de conducta modelada".¹⁹

El carácter hermenéutico del trabajo etnográfico, al versar sobre el sentido y valor de lo que son las cosas para los grupos sociales con los que se pone en contacto, lo coloca en una tesitura comunicativa que lo obliga en particular a ubicarse en el punto de vista del actor. El segmento de realidad sobre el que trabaja el etnógrafo es la interpretación de lo real y no la realidad misma, mas no por ello sus elaboraciones teóricas son falsas. Las interpretaciones sobre lo real pueden ser tratadas en forma científica y la verificación de éstas, según Geertz, consiste en que con el conocimiento producido se pueda lograr la comunicación, en el significado "amplio" de la palabra, con el otro. En este aspecto su estrategia en los procedimientos de evaluación es una estrategia émica: es el informante quien nos dirá si hemos o no interpretado correctamente su cultura. Esta propuesta de Geertz es retomada aun por antropólogos críticos a su obra, como es el caso de Carrithers cuando afirma que

... es justamente la transformación de un conocimiento social (fundado en el conocimiento de los nativos por los nativos mismos) en un conocimiento declarativo lo que le da a la etnografía, su carácter y sus valores distintivos como disciplina... si el conocimiento antropológico creado así no conserva el espíritu del conocimiento personal que un (nativo) tiene sobre los otros, no podría ser conocimiento sino fantasía.²⁰

Se podrá comprender, por último, que una de las características de la ciencia de la cultura, de acuerdo con el contenido fenomenológico que Geertz afirma de la disciplina, sea el de ser microscópica, es decir, que parta de conocimientos abundantes sobre lo pequeño para llegar a conclusiones más amplias, y que se apoye en la teoría de una manera limitada en tanto ésta le sirva para comprender densamente los fenómenos. Con ello, la antropología siempre será una disciplina de pequeño alcance, prisionera de la propia etnografía.

3. Símbolos y poder: la cultura como un texto

En la actualidad muchos científicos sociales "se preocupan menos por aquello que conecta planetas y péndulos, y más por lo que conecta crisantemos y espadas".

Para arribar a su particular definición semiótica de la cultura, Clifford Geertz toma distancia de distintas tradiciones antropológicas, además de la tyloriana. Para él la cultura no es una realidad superorgánica, que se contenga a sí misma y esté dotada de fuerzas y propósitos propios. Tampoco se trata de los modelos en gruta de los comportamientos que observamos en una comunidad dada. Considerando a la cultura como estructuras de significación socialmente establecidas, a través de cuyas formas la gente emite señales, percibe insultos y los contesta, etc., encuentra que no es un fenómeno psicológico, una característica del pensamiento, la personalidad o la estructura cognoscitiva de alguien. Geertz también se distancia de aquella posición que trata a la cultura exclusivamente como un sistema simbólico, mediante el aislamiento de sus elementos, la determinación de las relaciones internas entre ellos y luego caracteriza al sistema entero a través de alguna forma general: según los símbolos centrales alrededor de los cuales el sistema se organiza, o de las estructuras subyacentes de las cuales éste es la expresión superficial. o de los principios ideológicos que lo fundamentan.

Para el autor que nos ocupa la cultura "denota un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas

simbólicas con las cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida".²¹ Partiendo de que los símbolos pueden ser cualquier tipo de objeto, acto, acontecimiento o cualidad que sirva para vehicular ideas o significados, los entiende entonces como *fuentes de información* (suministran un patrón o modelo en virtud del cual se puede dar una forma definida a procesos exteriores) *externa* (extrapersonal) que los humanos usan para organizar su experiencia y sus relaciones sociales. Son *modelos* de realidad (interpretaciones y representaciones de la realidad) y *modelos para* la realidad (que ofrecen información y guía para organizarla).²²

Debido a que la conducta humana está tan débilmente determinada por fuentes intrínsecas de información -asegura Geertz-, las fuentes extrínsecas son vitales. Los sistemas de símbolos constituyen esas fuentes extrínsecas que suministran "patrón o modelo", un programa para instituir los procesos sociales y psicológicos que modelan la conducta pública. Sin embargo, a diferencia de otras fuentes de información no simbólicas (como los genes, por ejemplo), que son sólo modelos *para*, no modelos *de*, las estructuras culturales tienen un intrínseco aspecto doble: dan sentido, es decir, forma conceptual objetiva a la realidad social y psicológica, al ajustarse a ella y al modelarla según esas mismas estructuras culturales. Así los sistemas de símbolos suministran fuentes de información, en cuyos términos pueden estructurarse otros procesos, y a la vez representan esos procesos estructurados como tales, expresando su estructura en otro medio.²³

Esta concepción de los símbolos como modelos orientadores para la acción aparece claramente en su definición de ideología. Ésta constituye un mapa cognitivo que guía en situaciones de crisis; ²⁴ lo "que más directamente da nacimiento a la actividad ideológica es una pérdida de orientación, una incapacidad (por falta de modelos viables) de comprender el universo de responsabilidades y derechos cívicos en el que uno se encuentra".²⁵ Esta dimensión cognoscitiva de los sistemas simbólicos es acentuada cuando asegura, refiriéndose a la ideología como sistema cultural, que dichos sistemas constituyen fuentes extrínsecas de información (modelos para organizar procesos sociales y psicológicos) [que] entran decisivamente en juego en situaciones en las que falta el tipo particular de información que ellos contienen, en situaciones en que las guías institucionalizadas de conducta, de pensamiento o de sentimiento son débiles o no existen.²⁶

Por lo que toca a la creencia y al ritual religiosos, Geertz opera en el mismo sentido: éstos tienen la misión de hacer intelectualmente razonable al *ethos*



"al mostrarse que representa un estilo de vida implícito por el estado de cosas que la cosmovisión describe, y la cosmovisión se hace emocionalmente aceptable al ser presentada como una imagen del estado real de cosas del cual aquel modo de vida es una auténtica expresión".²⁷

Hay así en este antropólogo norteamericano una concepción instrumental de los símbolos: sin la ayuda de éstos el hombre sería una "criatura funcionalmente incompleta". "una especie de monstruo informe, sin sentido de la dirección ni poder de autocontrol, un verdadero caos de impulsos espasmódicos y de vagas emociones."²⁸

Dentro de la multiplicidad de autores que entienden a la cultura como sistema de símbolos encontramos divergencias teóricas y metodológicas en la manera de abordarla. En la concepción geertziana se destaca la dimensión cognoscitiva de los sistemas simbólicos cuando los describe como fuentes de información acerca de la realidad y como modelos de conducta. En los trabajos de Geertz se observa una perspectiva positiva de lo simbólico en el sentido de que los símbolos parecieran siempre funcionales a la experiencia. Así, aunque en su definición de los sistemas simbólicos hay elementos que rebasan la visión de éstos como modelos, en la práctica Geertz no reconoce mediaciones entre la experiencia y la representación.

Esta posición no es exclusiva de Geertz: a diferencia del marxismo, que planteó la posibilidad

de que las representaciones constituyeran una manifestación distorsionada de las condiciones reales de existencia, la antropología encaminó sus esfuerzos a la comprensión totalizadora de los sistemas ideológico, político y económico, de manera que, cuando menos en su vertiente más culturalista, terminó por presuponer una cierta unidad entre la acción y la significación. La consecuencia más importante de esta suposición es que obstaculiza el análisis de la relación de los símbolos y el poder; al aparecer éstos con un carácter dado socialmente, se dificulta el entendimiento de su distribución y control.²⁹

Esta tendencia de Geertz a estudiar la cultura más como modelo que como medio de expresión y de acción, se acentúa por su visión de la cultura como un texto a ser decodificado. Paul Ricoeur plantea que la clave para transitar de la analogía de la escritura como discurso a la de la acción como un discurso radica en el concepto de "inscripción", esto es, la fijación del significado proveniente del flujo de los eventos.³⁰

La utilización de la metáfora del texto para el análisis de los sistemas sociales no arranca con las propuestas de Geertz. El estructuralismo, por ejemplo, fascinado por el desarrollo de la lingüística moderna, exploró esta analogía y bajo esta perspectiva la cultura pasó a ser concebida como texto, confiándose a la antropología la tarea de su desciframiento, es decir, el descubrimiento de los códigos que permiten su lectura.³¹ Así, desde este enfoque, la noción de que la cultura es un texto implica que siempre nos dice una historia que necesita ser interpretada.

Si bien la proposición del estudio de la cultura como un texto puede considerarse como una consecuencia de la definición semiótica de cultura, lo es también de la visión geertziana del método de las ciencias sociales. Para el autor de "Blurred Genres: The Refiguration of Social Thought" (publicado originalmente en 1980), trabajo que introduce su libro *Local Knowledge*, el uso de la analogía del texto en las ciencias sociales evidencia el viraje hacia una tendencia interpretativa, un cambio no tanto en lo que significa el conocimiento sino en lo que buscamos conocer: al estudiar la cultura como un texto el objetivo radicará en "conectar la acción a su sentido más que el comportamiento a sus determinantes". Para el antropólogo norteamericano el cambio del uso de analogías provenientes de los procesos físicos a la utilización de metáforas que se valen de lo simbólico -como el texto, el juego, el drama- ha introducido un debate fundamental en la comunidad de los científicos sociales que concierne no sólo a sus métodos sino a sus metas.

La época dorada de las ciencias sociales cuando la aspiración básica sobre la que universalmente había acuerdo -descubrir las dinámicas de la vida colectiva y alterarlas en las direcciones deseadas- ha pasado claramente. Hay en la actualidad demasiados científicos sociales que buscan el análisis minucioso del pensamiento, no la manipulación del comportamiento.³²

Utilizando la metáfora del texto reafirma su visión de lo simbólico como modelo cognitivo en su artículo sobre la riña de gallos en Bali (publicado primeramente en 1972). Asegura que analizar las peleas de gallos como un texto

... permite hacer resaltar un rasgo de ese fenómeno que el hecho de tratarlo como un rito o un pasatiempo tendería a oscurecer: la emoción utilizada para fines cognitivos... Para los balineses asistir a las riñas de gallos y participar en ellas es una especie de educación sentimental. Lo que el balinés aprende ahí es cómo se manifiestan el ethos de su cultura y su sensibilidad personal (o en todo caso, ciertos aspectos del ethos y de su sensibilidad) cuando se vuelcan exteriormente en un texto colectivo; aprende que ambas cosas están lo suficientemente cerca para articularse en la simbólica de un solo texto como es la riña, y que ese texto -la parte inquietante del fenómeno- en que se realiza esta revelación consiste en que un gallo hace pedazos a otro insensatamente.³³ Desarrollada y vuelta a desarrollar sin fin, la riña de gallos permite a los balineses (así como leer y releer el Macbeth nos permite a nosotros) ver una dimensión de su propia subjetividad.³⁴

Tanto en su trabajo sobre las peleas de gallos como en "Blurred Genres ...", Geertz asegura que la metáfora del texto para el análisis cultural es ampliamente promisorio; sin embargo, no obstante que reconoce que es la menos desarrollada, la aplicación que realiza Geertz en la investigación concreta se realiza a un nivel meramente intuitivo. ya que no se discuten sus alcances ni sus limitaciones. sus aplicaciones diversas o sus implicaciones.

4. Conclusiones

El acercamiento que hemos realizado a la obra de Geertz ha intentado comprender los fundamentos epistemológicos de sus planteamientos a través de apreciar la lógica interna que los une y sus amplias posibilidades para el análisis de la cultura. Hasta cierto punto. el gran impacto del planteamiento geertziano es consecuencia del debilitamiento de las

posturas generalizadoras en las ciencias sociales y la tendencia a fortalecer el aspecto comprensivo, más que el explicativo del trabajo sociológico, actitud a la que ciertamente muchas veces se oponen -incluso el mismo Geertz en algunos de sus textos- señalando la complementariedad y no la oposición de ambos momentos del análisis. Con todo, es importante precisar algunos elementos de crítica que nos permitirían acotar mejor las posibilidades de esta propuesta teórica.

La teoría interpretativa propuesta por Geertz presenta varias diferencias con respecto a la ciencia social tradicional: en primer lugar no es predictiva, ni tiene lugar para la formulación de leyes o causalidades generales. En virtud de su premisa con respecto a que la cultura sólo se puede entender en función de su dinámica particular, se inclina por la investigación no comparativa: se trata de exponer aquello que es privativo de cada cultura, pero no lo que la relaciona con otras. Al considerar que se puede generalizar sólo en un área cultural determinada. la teoría deja de tomar distancia y se limita prácticamente a un vocabulario;

En este tenor, se entiende que la verificación del conocimiento producido es sumamente limitado: en pocas palabras, será exitosa si se puede "conversar" con los sujetos de estudio.

Dadas estas peculiaridades del conocimiento así producido. ¿cómo puede acumularse y permitir el desarrollo de la ciencia social? ¿de qué manera se traducirá la multiplicación de las etnografías -por más profundas y detalladas que sean las descripciones- en un desarrollo teórico de la antropología? Al parecer. éstos son algunos de los puntos débiles del modelo cognitivo interpretativo.

Pero ¿es justo evaluar el trabajo de Geertz con estos criterios -posibilidades de desarrollo científico. verificabilidad, etc.-, aun cuando su intención pretende cumplir otros objetivos?

Desde nuestro punto de vista. en cualquier ciencia social que aspire a serlo, la precisión de una descripción y la verificación de una explicación pueden ser evaluadas independientemente de las intenciones de los autores. La posibilidad de verificación, por ejemplo, muestra serias dificultades en el caso de la propuesta geertziana. Si partimos de que los mensajes transmitidos culturalmente pueden ser inconscientes -aspecto que este autor no se preocupa por aclarar en sus descripciones etnográficas-. ¿cómo conversar entonces con un nativo que no ha reflexionado sobre el significado interpretado teóricamente? ¿cómo saber si la lectura cultural realizada por el antropólogo es producto entonces de su imaginación o si efectivamente tiene el sentido que él le atribuye?



En el caso de las peleas de gallos balinesas, el problema con la interpretación de Geertz radica en el hecho de que no se nos ofrece ninguna evidencia que la sustente. Al fallar en la demostración del efecto producido por las peleas de gallos sobre los nativos -en realidad Geertz no realiza un esfuerzo por establecerlo-, "no hay bases en el ensayo para la noción de que los mensajes sobre el ser balinés son recibidos por nadie más que por Geertz".³⁵

Por otra parte, como señalamos anteriormente, Geertz aplica la metáfora de la cultura como texto sin discutir sus posibles implicaciones. Nos limitaremos a señalar dos dificultades potenciales en la textualización de la cultura: en primer lugar, la utilización de esta analogía ocasionalmente puede hacernos atribuirle a las manifestaciones culturales una integridad que no necesariamente tienen. Se puede asistir a las peleas de gallos, por ejemplo, por una variedad de razones que no se integran en una unidad semántica, como la que señala Geertz. Esto nos lleva a cuestionar la atribución de un sentido unívoco a cualquier práctica cultural, reconociendo la polisemia característica de todo símbolo. Lo anterior se acentúa en el caso de fenómenos colectivos como son los culturales: ¿qué tan viable resulta la analogía del texto cuando tratamos con una multiplicidad de autores y de usos sociales de la cultura?

En segundo lugar, al tratar a la cultura sólo como un texto puede olvidárenos que la cultura no está constituida únicamente por símbolos sociales susceptibles de ser descifrados, sino que es también un instrumento de intervención sobre el mundo y un dispositivo de poder, que requieren ser explicados, por ello es incorrecto restringirnos a la comprensión de la cultura como un "lenguaje", dejando de lado la consideración de que ésta se da siempre dentro de un marco de coerción y conflicto.

No podemos entonces analizar el texto sin tomar en cuenta el contexto: incluso en las sociedades sin clases, la producción de significados y conocimientos

es diferenciada según edad, sexo o rango, como consecuencia de la diferente distribución del poder en un ámbito dado. Los sistemas de significaciones que constituyen la cultura representan, en última instancia, intereses sociales. No son por ello simplemente redes de significados en las que los hombres se encuentran suspendidos, como dice Geertz retomando a Weber, sino que en la medida en que orientan a los hombres en sus relaciones entre sí, dichos sistemas se constituyen en ideologías que distinguen unas realidades humanas, políticas y económicas de otras.

Si separamos los textos de su contexto social, la relación entre simbolismo y política, así como la dimensión precisa del problema del poder no son establecidas, nos quedamos sin saber hasta qué medida estos "textos" pueden servir para propósitos de dominación, explotación o resistencia.

Podemos explorar otras formas de uso de analogías en el estudio de la dimensión simbólica. Eunice Durhan, por ejemplo, se inclina preferentemente por la utilización de la metáfora del trabajo en el análisis de los sistemas culturales., ya que permite, contrariamente a lo que realiza Geertz, referir al concepto de cultura menos a los modelos que al proceso de su continua producción, utilización y transformación en la práctica colectiva: "así como los bienes materiales resultantes del trabajo social encierran un trabajo muerto que puede ser reincorporado a la actividad productiva sólo a través de un trabajo vivo, así también esos sistemas simbólicos forman parte de la cultura en la medida en que son constantemente utilizados como instrumento de ordenación de la conducta colectiva, esto es, en la medida en que son absorbidos y recreados en las prácticas sociales".³⁶ Al incorporar la dimensión política que los procesos culturales asumen no se agota su significado en el hecho de ser instrumentos en una lucha por el poder, como parece asumir Geertz.

Por último, cabría preguntarse qué tan fiel es Geertz con el método fenomenológico. A fin de cuentas Husserl buscaba estructuras trascendentes en las operaciones de la conciencia que en el caso del antropólogo norteamericano parecen ser negadas; las estructuras simbólicas, según nos plantea, son imposibles de ser generalizadas; más bien propone la existencia de modelos originales y únicos en cada cultura. Aun más, no hay posibilidad de conocer la génesis o modos de constitución de estas estructuras simbólicas precisamente por los límites que Geertz impone a su conocimiento. Al no haber posibilidades de análisis macro o estructural, en el sentido "duro" de la palabra, la comprensión de las estructuras de significados se vuelve difusa o, al menos, un problema al cual no se puede acceder en el estado actual

del conocimiento. La misma descripción, que se constituye en el instrumento epistemológico por excelencia, al reducir los juicios de valor, hace imposible al final realizar una evaluación de las prácticas humanas. las cuales deben para Geertz ser siempre comprendidas sólo en las estructuras significativas particulares de los actores. Con ello la puerta al relativismo se abre sin que exista alguna clase de parámetro que nos permita distinguir lo que puede ser general, en un universo epistémico común. de lo variable y particular que se presenta en toda forma histórica concreta.

Notas

- 1 Clifford Geertz fue discípulo de Parsons en la Universidad de Harvard, en la que se graduó. Maestro en California, emigró a Chicago; de donde salió para trabajar en el Institute for Advanced Study en Princeton, New Jersey.
- 2 Krotz: 354
- 3 "La cultura denota un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos. un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medio de los cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida"(1987: 88).
- 4 1987: 49
- 5 1987: 50
- 6 1987: 287-298
- 7 1987: 296
- 8 *Ibid.*
- 9 1987: 70
- 10 1987:50
- 11 1987: 299-338
- 12 1987: 300
- 13 1987: 302
- 14 Alfred Schutz es en nuestra opinión una de las influencias más importantes en el trabajo de Geertz. El uso de conceptos y categorías derivados de su pensamiento refuerzan la apreciación del planteamiento fenomenológico de su obra.
- 15 1987: 334
- 16 1987: 336
- 17 De nuevo la influencia de Schutz sobre Geertz puede verse en esta propuesta. En el ensayo "Formación de conceptos y teorías en las ciencias sociales ", Schutz comenta: "Las construcciones de las ciencias sociales son, pues, por decir. construcciones de segundo grado, o sea, construcciones de las construcciones elaboradas por quienes actúan en la escena social, cuya conducta debe observar y analizar el especialista en ciencias sociales de acuerdo con las reglas de procedimiento de su ciencia" (1974: 80)
- 18 1987: 24
- 19 *Ibidem.* La noción de "descripción densa" la toma de Gilbert Ryle, para distinguir entre la parte conductual de la acción, que puede ser superficialmente descrita en términos de gestos meramente físicos, y el significa-

do público de esos gestos, que depende tanto de códigos establecidos como de las intenciones de los actores al ponerlos en juego.

- 20 Carrithers: 383.
- 21 1987: 88
- 22 Esta concepción de los esquemas culturales como modelos *para* y modelos *de* es retornada por Geertz de la obra de K. Craik, *The nature of explanation*, Cambridge, 1952, y también es posible remitirla a la citada obra de Schutz.
- 23 1987: 91,92
- 24 Resulta ilustrativo el análisis que realiza Geertz sobre Indonesia, v. 1987: 193-199
- 25 1987: 192
- 26 1987: 191
- 27 1987: 118
- 28 1987: 96
- 29 Para una discusión más amplia véase Giménez y Durham.
- 30 1987: 31
- 31 V. Durham: 142
- 32 1983: 34
- 33 1987: 369
- 34 1987: 370
- 35 Schneider: 818. La misma crítica es realizada por Shankman con respecto a los trabajos de Geertz sobre la política y sobre el trance en Bali. V. Shankman, 1984.
- 36 Durham: 143

Bibliografía

- BERNSTEIN, R. J. (1982) *La reestructuración de la teoría social y política*, México, Fondo de Cultura Económica.
- BOCHENSKI, I. M. (1974) *Los métodos actuales del pensamiento*, Madrid, Rialp.
- CARRITHERS, M. (1990) "Antropología: ¿arte o ciencia?", en *Alteridades*, México, UAM-I, pp. 357-411.
- DURHAM, Eunice R. (1987) "Cultura e ideologías" en Giménez, G. (comp.) *Op. cit.* pp. 139-154.
- GEERTZ, C. (1987) *La Interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa.
- (1983) *Local knowledge. Further essays In Interpretative Anthropology*, Nueva Cork, Basic Books Inc.
- GIMÉNEZ, G. (comp.), (1987) *La teoría y el análisis de la cultura*. México, SEP-COMECSO-Universidad de Guadalajara. (Programa nacional de formación de profesores universitarios en ciencias sociales).
- KEESING, R. (1987). "Anthropology as interpretive quest". en *Current Anthropology*, vol. 28 núm.2 pp. 161-176.
- KROTZ, E. (1990) "Presentación" (al artículo "Antropología: ¿arte o ciencia?" de M. Carrithers) en *Alteridades*, México, UAM-I, pp. 353-356.
- SCHNEIDER, M. (1987) "Culture-as-text in the work of Clifford Geertz" en *Theory and Society*, núm. 16, pp.809-839.
- SCHUTZ, A. (1974) *El problema de la realidad social*, Buenos Aires, Amorrortu.
- SHANKMAN, P. (1984) "The Thick and the Thin: On the Interpretative Theoretical Program of Clifford Geertz" en *Current Anthropology*, vol 25, no. 3, pp. 261-279.