

CLIFFORD GEERTZ: LA CULTURA COMO DRAMA

Joaquín Rodríguez Campos

Abstract

Against Levi-Strauss claim of discovering subject in the primitive man for universalizing primitive culture, Gertz's work sees culture as a more dynamic reality. Accepting the structuralist notion of symbolic structure as determining social dynamics, he proposes a model of socio-cultural analysis in which "symbol" is defined as strategy for action and not as a form of thought. Historical reality is interpreted as a drama due to the everlasting conflict that the social actor has to settle between his interdependence and identity, that can only be solved creating or integrating symbolic forms.

La reciente aparición en castellano de la Interpretación de las Culturas (Ed. Gedisa, Barcelona 1988), quince años después que su original en inglés, no resulta todavía tardía porque ya se convirtió en uno de los clásicos de la antropología contemporánea. Convirtió a su autor en uno de los teóricos principales existentes en la actualidad. Pese a que de momento ha tenido escasísimo impacto sobre las investigaciones antropológicas sobre las culturas de España, no deja de invitar al antropólogo a una cuidadosa reflexión y replanteamiento de problemas básicos en la disciplina. Se trata probablemente del intento más serio que se hizo durante las dos últimas décadas de formular una nueva estrategia de investigación acerca del papel que desempeña la cultura en la articulación social, psicológica y mental del hombre, enfocando con singular originalidad las cuestiones relativas al objeto y al método de la antropología. La mayoría de sus trabajos fueron publicados entre 1944 y 1972, aunque casi todos fueron revisados, resalta no solo por sus intentos de sistematización sino también por la precisión etnográfica a la hora de poner a prueba el valor de las teorías expuestas. Con anterioridad el autor realizó trabajos de campo en Bali, Java y Marruecos, ya publicados en América en varias monografías, que se hacen notar en la presente obra como puntos de apoyo para sostener un fecundo debate sobre un conjunto muy variado de temas candentes en la actualidad. Entre ellos destacan por su importancia metodológica su tesis de la discontinuidad de los sistemas socioculturales, el carácter social del pensamiento humano, la acción como drama, las propiedades lingüísticas de la percepción social, la ambigüedad significativa de los símbolos, junto a otros temas de mayor interés histórico-cultural como las funciones operadas por los nacionalismos en los recientes cambios sociales habidos en Indonesia y en la formación de los nuevos estados del Tercer Mundo, el papel de la religión como elemento "perturbador" del orden social (y no solo integrador, como pensaba su maestro T. Parsons), así como el papel que desempeñan

AGORA, 8 (1989): 151-157. © Universidad de Santiago de Compostela.

las ideologías en cuanto sistemas simbólicos. La función primordial de la ideología consiste en dar significación al orden social: lejos de reproducirlo tal “como es” le suministra sobre todo modelos para “programarlo”. No consisten solamente en “representaciones” sino que son sobre todo “programas” para organizar la conducta, y como tales contienen guías (“mapas”) para la acción, teorías para explicarla y normas para juzgarla.

Los maestros a quienes el autor reconoce importantes deudas pertenecen todos a corrientes intelectuales netamente americanas, además de T. Parsons están G.H. Mead, G. Ryle, A. Schutz, K. Burke, G. Bateson, E. Goffman. En cambio parece bastante claro el impacto de las concepciones de E.E. Evans-Pritchard, a quien debe una parte no confesada de sus ideas relativas a cómo la forma en la que se institucionaliza la acción humana está bajo el control de los símbolos, que dan cuenta de las nociones culturales en torno a la naturaleza humana. Geertz insiste una y otra vez en que el pensamiento es sobre todo acción, y no ideas; acción expresada públicamente que pone de manifiesto estructuras simbólicas propias de la cultura. Estas consisten en sistemas de signos en virtud de los cuales la interacción humana cobra significación, y la persona tiene experiencia a cerca de sus semejantes. Elaborando y compartiendo formas simbólicas es como los seres humanos afrontan los enigmas básicos de su existencia, logrando ponerse de acuerdo entre ellos se comunican ideas y tienen sentimientos que dan coherencia a las acciones que ejecuta.

Una de las peculiaridades metodológicas de la obra de Geertz, que la convierte en una estrategia necesaria de investigación, fue poner de manifiesto la relación constante de mutua implicación entre el lenguaje y la acción, sin caer en reduccionismos eclécticos e inoperantes. K. Burke había hecho una formulación decisiva (1) al sugerir que el lenguaje es “acción simbólica” que a pesar de su forma abstracta aporta fórmulas de las que inmediatamente se derivan estrategias para la acción, Geertz, siguiendo a Burke, dice que el lenguaje nos aporta un “vocabulario” de símbolos para poder clasificar y ordenar el mundo social en el que participamos lo mismo que hacen las religiones y las ideologías. Los símbolos son estrategias para la acción que adquieren el sentido durante la interacción social, mostrando su poder para ritualizarla. Por su carácter metafórico tienen la virtud de hacer presente durante la interacción determinados órdenes de cosas que imponen a los participantes determinados estados perceptivos y emotivos, imprescindibles para construir sus mútuas relaciones ordinarias. Su frecuencia en la interacción obliga a las relaciones sociales a codificarse con arreglo a determinados valores que les dan significado y las controlan. Pero si los símbolos dejan de aparecer en la interacción social pierden la eficacia aunque en la mente de los actores sociales conserven todavía significado.

Siguiendo a Parsons, Geertz hace suya la distinción entre el nivel social funcional de la acción y el nivel cultural de su significación, haciéndola ya definitiva para la posteridad. El símbolo tiene su eficacia por las funciones prácticas (“disposiciones”) que

(1) K. BURKE, *The Philosophy of the Literary Form. Studies in symbolic action*, Univ. of California Press, Berkeley 1973 (1941).

ejerce sobre los actores durante la interacción ritual, y tiene significado por las ideas y creencias que permiten representarlo, sin que lo segundo determine a lo primero. G. Bateson había señalado con anterioridad cómo las “disposiciones”, o actitudes interindividuales, nos transmiten por vía kinestésica los verdaderos mensajes que no nos engañan a cerca de cuál es el estado de nuestras relaciones durante la comunicación con otras personas, operan generando formas analógicas (“modelos de relaciones”) inequívocas. De ahí la inseguridad que experimentamos en la comunicación con un ciego, y de ahí también que prefiramos que los mensajes afectivos se nos transmitan kinestésicamente y no oralmente (2). La ritualidad de las acciones opera por medio de símbolos que producen sentimientos y reacciones inmediatas, y por ello es idónea como estrategia privilegiada de entendimiento y consenso generalizado entre los actores sociales. Aparentemente es “irracional”, puede carecer de coherencia lógica o estar ésta llena ambigüedades, como brillantemente puso de relieve J.W.Fernández (3), pero contiene los signos capaces de expresar identidad con el “otro” (o la diferencia), que por consiguiente sirven para comunicar solidaridad en unos casos o división social en otros. La eficacia de esos símbolos se aprende con el uso social, y no reflexionando sobre ellos; estando su coherencia lógica sujeta a arbitrariedad. Sin embargo el nivel de la eficacia social de los ritos varía considerablemente dependiendo de los esquemas cognitivos que entren en juego en cada momento para darles significación, en esto Geertz no insiste suficiente. La significación social de las acciones, que depende de su forma y contexto, no es independiente de aquellas otras significaciones culturales que conservan de la tradición. La identidad social que producen las acciones simbólicas depende de la articulación de su doble significado social y cultural. Sin embargo Geertz parece mucho más atento a la primera que a la segunda, no dando excesiva importancia al peso histórico de la tradición sobre la identidad social.

Los símbolos son “rótulos” que condensan estrategias para actuar eficazmente en el seno del grupo, su funcionalidad social dependerá de cómo estén organizados en estructuras simbólico-culturales. La estructura se define por las reglas en virtud de las cuales los signos pueden o deben de ser usados dependiendo del contexto de actuación. De manera que aquéllas hacen inteligible las formas en que éstos adquieren la significación al imponer a las acciones humanas un sistema de codificación; éste consiste en una clasificación de las interacciones por medio de valores y de relaciones metafóricas que les imponen la significación. Geertz define las estructuras simbólicas como “programas”, que por una parte contienen “instrucciones” (relaciones entre conceptos) para comprender las conexiones entre elementos de la realidad social (“modelo para”), y por otra contienen esquemas para representar la estructura de determinados órdenes reales (“modelo de”). Una estructura simbólica consiste por lo tanto en un lenguaje, integrado por signos (un “vocabulario”) que se articulan por medio de reglas que generan la significación, y que permiten representar por medio de esquemas diversas formas de interacción, para tener experiencia a cerca de

(2) G. BATESON *Steps to an Ecology of Mind*, p.123-128, Chandler Publis. Company, New York 1972

(3) J.W.FERNANDEZ Symbolic Consensus in a Fang Reformativ Cult, *American Anthropologist*, 67 (1865) 910

personas y de acontecimientos sociales. La cultura consiste, según Geertz, en la interconexión de varios tipos de estructura simbólica, que influyendo unas sobre otras durante el proceso de interacción social construyen así las formas de experimentar sentimientos, emociones, y valores. Volvemos entonces a ver definida la cultura bajo “estructuras simbólicas”, como lo hiciera Levi-Strauss, pese a que su autor no reconozca en ello su deuda. ¿Dónde logra situar la diferencia con él?

No falta en la obra de Geertz una explícita referencia a Levi-Strauss, obligación que por otra parte sintieron todos los teóricos de la antropología que escribieron desde que apareció *El Pensamiento Salvaje*. A la obra del gran padre del estructuralismo francés dedica Geertz un breve capítulo (bajo el título “el salvaje cerebral”) y además parece estar en su mente en repetidas ocasiones, aunque no siempre de manera explícita. Así, cuando describe al prototipo de hombre francés, comparándolo con otros, dice que concibe toda realidad como “racionalmente estructura” bajo primeros principios claros e inalterables, comentando la imagen quijotesca que produciría incorporar un ética francesa a un mundo navajo o indú (4). Para Levi-Strauss la antropología es el estudio del pensamiento, que en opinión de Geertz significa olvidar su verdadero objeto como ciencia que estudia sobre todo las instituciones y las creencias a ellas ligadas. La reprocha su excesiva preocupación por la “lógica”, buscando siempre correspondencias de forma, paralelos isomórficos entre series de términos; viendo en *El Pensamiento Salvaje* la “razón conjelada” propia de una antropología que pretende ser una ciencia abstracta como la música y la matemática (5). Busca en el hombre primitivo “proximidad intelectual y distancia física”, como estrategia intencionada para anular la historia; proclama la soberanía del intelecto, como fiel seguidor del racionalismo heredado por la vía nacional de la Ilustración. No trata de comprender cómo funcionan las formas simbólicas para organizar percepciones, sino solamente toma en consideración su estructura interna regida por sistemas de codificación binaria. Deduciendo de éstos no solo la significación sino también el sentido de la práctica ritual y cotidiana. Como ya indiqué antes, Geertz apunta en favor de otra tradición antropológica que parte de la “irracionalidad” de las formas de acción (y no de su coherencia lógica), por cuanto representan estrategias simbólicas de convergencia y entendimiento con el “otro”, para poder comprender qué es la identidad social. En su opinión la formas simbólicas no son “códigos” sino “textos”. La función de un “texto” no consiste solo en formular un discurso dirigido a un lector, sino sobre todo en suministrar a éste símbolos con los que identificarse para saber cómo actuar y poder tener determinadas experiencias. Los ritos y los mitos no son solo estructuras pensantes para “representar” el orden social, sino que sobre todo contienen símbolos eficaces para actuar y enseñan además a tener y a expresar sentimientos. Pero, coincidiendo con Levi-Strauss, no dejan de estar exclusivamente regulados por rígidas estructuras simbólicas.

No creo que pueda leerse *El Pensamiento Salvaje* creyendo encontrar en él solamente formas lógicas del entendimiento, desde las cuales comprender la complejidad

(4) *La Interpretación de las Culturas*, p.121.

(5) *Ib.* p. 294.

social de las relaciones humanas, como supone Geertz. Levi-Strauss pretende también formular en ella las bases de una teoría de la identidad social tratando de ver cómo la identidad entre cultura y naturaleza afecta a la construcción del orden social, y de cómo éste a su vez influye sobre aquélla. Plantea el problema de cómo en la sociedad primitiva el hombre toma sus símbolos de la naturaleza para crear identidades sociales, haciendo así que estas sean comprendidas como vínculos naturales y no como convenciones culturales. Así, cuando habla de homología entre la prohibición de comerse el propio totem y las prohibiciones sexuales con las mujeres pertenecientes al grupo dice que ambas prohibiciones sirven para afirmar que es la misma identidad la que hay entre el grupo y el “totem” que la existente entre hombre y la mujer del mismo (6); la identidad social entre el hombre y la mujer del mismo grupo depende de la protección del mismo “totem”, como símbolo creador de una misma naturaleza para todos sus miembros. De ahí el principio práctico de la exogamia en los grupos totémicos. Dejando a un lado la validez o no validez de sus forcejeos etnográficos, las clasificaciones totémicas tal como nos las presenta no son solamente intentos de presentar relaciones lógicas e isomórficas entre la cultura y la naturaleza, como dice Geertz, sino que mediante esto pretenden hacer creer a los miembros del grupo que el orden social tal y como está establecido culturalmente responde a un orden natural que no puede alterarse; es decir, funcionan como verdadera ideología, y no como un simple orden lógico. De manera que las relaciones cotidianas entre grupos totémicos sirven a sus respectivos miembros para reconocer en la práctica la identidad o las diferencias de naturaleza que reflejan sus respectivos “totems”. Cuando habla de la importancia del “totem” en la endogamia de castas nos dice que allí sirve para representar las diferencias de castas como diferencias naturales entre especies diferentes, siendo la endogamia la consecuencia práctica de una misma identidad social. Los “totems” son símbolos (“iconos”) que sirven para percibir a “otros”, y para discernir en consecuencia que actuaciones conviene tener con ellos entre las posibles culturalmente. Pero lo que según Levi-Strauss permite al primitivo pensar en identidades, diferencias, y complementariedades naturales entre grupos no son los códigos de valores establecidos de una vez por siempre; sino que es la experiencia de las relaciones sociales ordinarias entre grupos lo que permite crear las transformaciones semánticas entre el nivel social y el nivel cultural. “La concepción que los hombres se forjan de las relaciones entre naturaleza y cultura es función de la manera en que se modifican las relaciones sociales, y no al revés” (7). En resumidas cuentas Levi-Strauss entiende que las identidades sociales son formuladas tomando símbolos de la naturaleza para imponer correspondencias cognitivas, de las que se derivan formas de relación social discernidas por medio de los signos expresivos de la interacción. Pero a su vez estos son objeto de cambios históricos en la forma y en el significado, sirviendo para expresar nuevas relaciones sociales; de manera que los símbolos (los totems) que representan a los respectivos grupos sociales también soportan transformaciones en su significación que les hacen representar nuevas identidades.

(6) C. LEVI-STRAUSS, *El Pensamiento Salvaje*, p. 161 ss., F.C.E., Buenos Aires 1964 (1962).

(7) *Ib* p. 174.

Sin embargo, en honor a la verdad, este segundo aspecto está mucho menos desarrollado que el primero en la obra de Levi-Strauss, pero ello probablemente se deba a un simple problema de decidir estrategias intelectuales preferentes en un momento histórico determinado. A principios de los años sesenta pretendió demostrar la “racionalidad” del pensamiento primitivo; problema entonces decisivo para hacer patente el valor universal de la cultura primitiva, en una etapa histórico-intelectual vuelta hacia el racionalismo. Por el contrario la obra de Geertz sirvió de base intelectual a una etapa posterior preocupada por construir en el mundo occidental las bases sociales de las identidades culturales, en busca de nuevas formas de racionalidad política. Pero primeramente se habían manifestado en el mundo oriental como reacción política y cultural a la colonización occidental; siendo precisamente allí donde toda la obra de Geertz muestra la capacidad simbólica de la cultura para crear sus propias estrategias históricas.

La opción del gran maestro francés consistió en adoptar el método de la lingüística estructural para analizar las creencias como “códigos”, los fenómenos naturales y sociales como “objetos de pensamiento”, y en asignar consecuentemente a los ritos la función de “representaciones mentales” (8). Esto le obligó a comprender los motivos de la eficacia ritual de los símbolos como un simple problema de encontrar la coherencia lógica de sus significaciones. Geertz por el contrario pretende que la antropología vuelva a la acción, detectando en ella la presencia y la eficacia de los símbolos, para ver cómo éstos dependen de estructuras culturalmente creadas. Aunque tampoco en ellas es posible apreciar el verdadero peso de la historia, reduciéndola a un simple problema de superposición de estructuras.

Levi-Strauss nos presenta la cultura como sujeto pensante, mientras Geertz nos la pretende hacer ver como un “drama” vivido, en el que los actores interpretan eficazmente su papel pero están totalmente dominados por el drama que representan, sin poderlo pensar siquiera como un drama. Esto separa a Geertz de E. Goffman, para quien la vida social es un “teatro” (no un drama) en el que el actor es un especulador de imágenes, con la firme intención de “manipular” al “otro”, y lo consigue con eficacia. Goffman representa la autoconciencia del hombre contemporáneo como individuo que vive la tragedia de su angustia por el dominio. Mientras que Geertz, ante el fracaso cultural del individualismo estéril y del intelectualismo, representa la otra conciencia que siente la cultura como la base suprema del entendimiento y de los acuerdos posibles entre los seres humanos, allí donde quiera que se encuentren.

La obra de Geertz hasta el momento ha causado fuerte impacto sobre tendencias muy diferentes de la antropología actual. Se notó su presencia en el campo de la ecología cultural, haciendo que R. Rappaport (9) analizara las adaptaciones ecológicas desde la perspectiva de cómo operan sobre ellas las formas rituales “codificadas”. En el campo de la teoría de

(8) *Ib* p. 136-143.

(9) R. RAPPAPORT, *Ecology, Meaning, and Religion*, Univ. of Michigan, Richmond 1979.

la personalidad está en sintonía con ella la obra de M.Spiro (10), diferenciando en la personalidad humana el nivel funcional de las actitudes individuales públicamente expresadas, no reductibles al nivel cognitivo que decide su comprensión. Así como en el dominio de la antropología hermenéutica guarda estrecha relación con ella la más reciente obra de J.W.Fernández (11) al analizar en la dinámica de los cambios culturales las convergencias y discrepancias entre el consenso cultural y el consenso social. Pero antes que nadie anticipó teórica y etnográficamente las recientes preocupaciones antropológicas por la efervescencia de los nacionalismos en Occidente, al haberlas visto antes en Oriente bajo tensiones religiosas, sociales, étnicas y políticas. De ahí que la obra de Geertz haya despertado recientemente viva polémica (12), y la seguirá despertando en años venideros.

Joaquín RODRÍGUEZ CAMPOS
Univ. de Santiago de Compostela.

(10) M. SPIRO, Some Reflections on Cultural Determinism and Relativism with Reference to Emotion and Reason, *Culture Theory. Mind, self, and emotion*, Cambridge Univ. Press, New York 1984.

(11) J.W.FERNANDEZ, *Persuasions and Performances*, The Univ. of Chicago Press, Chicago 1987.

(12) P. SHANKMAN, "The Thick and the Thin: on the interpretation Theoretical Program of Clifford Geertz", en: *Current Anthropology*, vol 25 (1984): 261-280.