

CLIFFORD GEERTZ O LA SEDUCCIÓN DE LA CULTURA COMO TEXTO

Josetxu MARTÍNEZ MONTOYA
Deustuko Unibertsitatea

Palabras clave: cultura, interpretación, símbolos y significados, etnografía, práctica social.

Resumen:

En un periodo crítico para la antropología (fin del periodo colonial, orientación cientifista) Geertz dio un impulso humanista al método etnográfico definiendo la cultura como un conjunto de significados incorporados en símbolos, y por lo tanto, objeto de interpretación. Su metáfora de la cultura como texto, bajo la inspiración de Ricoeur, no ha dejado, sin embargo, de ser objeto de críticas.

“La mayor contribución de Clifford Geertz a la antropología, y a través de ella al conjunto de la teoría social, ha sido la re teorización del concepto de cultura. Esta re teorización tiene dos dimensiones estrechamente relacionadas –una ontológica (qué es la cultura) y otra epistemológica (cómo podemos conocerla). Definir la cultura como un conjunto de significados incorporados en símbolos es afirmar no solamente que es una serie de valores, de cosmovisiones (significados), algo que la antropología ha proclamado desde hace mucho tiempo, sino que, además, implica que se accede a ellos no a través de una empatía mística con los informantes sino a través de (la transcripción y) la interpretación de las formas públicas en las que está codificada (símbolos)”.

Sherry Ortner (1999: 6)

La cultura como herramienta definitoria del ser humano

La muerte de Clifford Geertz¹ en octubre pasado nos invita a reflexionar sobre un hombre que fue capaz de refundar la antropología en el periodo más crítico que ha conocido,

¹ Nacido en San Francisco el 23-08-26, Clifford Geertz muere el 30-10-06 a la edad de 80 años, tras una delicada operación de corazón en el hospital de la Universidad de Pensilvania. Para más información, ver: <www.plazamayor.net/antropologia/aibr/index/asp>.

la época postcolonial. Acusada de haber colaborado al apuntalamiento del proyecto colonialista occidental, e inmersa en planteamientos cientifistas, Geertz logra seducir al mundo intelectual con una propuesta heredada de sus mentores más directos, Clyde Kluckhohn y Alfred Kroeber, pero mucho más concreta y, por otro lado, mucho más humanista: el estudio de la cultura como un sistema compartido de significados inscritos en una red compleja de símbolos que tejen las relaciones humanas. La cultura es un conjunto de textos, de dramas y de juegos profundos que los grupos humanos inscriben y despliegan en la arena pública, textos que muestran las particularidades sociales (la diferencia irreductible) del ser humano.² Es un sistema de símbolos, de artefactos, vehiculadores de significados compartidos que despliegan, como si fueran un texto, la urdimbre que teje las conciencias humanas y que aparece en múltiples manifestaciones: el drama del judío Cohen en las tierras altas de Marruecos en 1912 (confusión de lenguas), el juego de gallos de Bali (juego profundo), el teatro-estado de Bali en el siglo XIX (*Negara*, 1999) o la religión como un sistema simbólico (duraderos estados anímicos que formulan concepciones generales de existencia). La cultura, pues, en cuanto a conjunto de significados compartidos y de símbolos que la construyen, es la característica definitoria del ser humano. Geertz la convierte en un concepto sugerente y dinamizador de la investigación etnográfica. Como recuerda Sherry Ortner, a Geertz no le interesa mucho definir científicamente lo que es un símbolo ni esclarecer lo que lo diferencia del signo, de la señal o del icono, ni se preocupa como lo hará Victor Turner (1990) de las funciones sociales que cumple (curar a través de los ritos, convertir a los jóvenes en adultos a través de la iniciación o matar a la gente a través de la brujería), sino del mundo de sentido que despliega:

“Para los geertzianos, estos efectos sociales prácticos, aunque sin ignorarlos del todo, nunca han sido objeto prioritario de su interés; su enfoque ha privilegiado, más bien, el tema de cómo los símbolos dibujan la forma en que los actores sociales perciben, ven, sienten y piensan acerca del mundo, o, en otras palabras, cómo los símbolos operan como vehículos de la cultura.³ Merece la pena señalar que el corazón de Geertz ha estado más con el ethos de la cultura que con la

² Este es un ser inacabado, inconcluso, nacido con la posibilidad de ser de mil maneras diferentes para acabar siendo solamente una.

³ Es decir, cómo nuestras formas de ser, de relacionarnos y de pensar lo vivido se formulan a través de metáforas como la riña de gallos (Geertz, 1992), la corrida de toros (Pitt-Rivers, 1984), la pelota (González Abrisketa, 2005), la violencia (Zulaika, 1990) o el fútbol (Bromberger, 1995). Estas actividades prácticas, lúdicas, recreativas son, desde esta perspectiva, textos, metáforas, en las que se despliega toda una visión del mundo, un ethos sobre el estatus (*Negara*), la violencia (la riña de gallos), la masculinidad (la corrida de toros), el arte de la competición y del enfrentamiento (la pelota) o la performance del individualismo y de la visión del mundo de las democracias occidentales (el fútbol). Es decir, las metáforas construyen, textualizan y despliegan lo que somos, lo que decimos que somos, lo que los otros perciben de lo que decimos, lo que los otros cuentan sobre lo que contamos.

visión del mundo, más con la dimensión afectiva y estilística que con la cognitiva. Aunque es difícil separar ambos enfoques, es posible enfatizar uno u otro. Para Geertz, pues, (lo mismo que para Ruth Benedict antes que él) incluso los sistemas culturales más cognitivos e intelectuales, por ejemplo el calendario balinés, además de ser principios de ordenación cognitiva, sirven especialmente para comprender cómo el modo balinés de trocear el tiempo es la marca distintiva de su ethos particular, es decir, de un aroma cultural diferenciado que refleja el sentido del yo, las relaciones sociales y la conducta" (Ortner, 1984: 129).

Lo que hace Geertz es, como recuerda Adam Kuper (2001: 143), afinar y poner a punto la definición de cultura entendida como un conjunto de metáforas y de significados. Nos encontramos, en realidad, ante una propuesta mucho más definida que la del configuracionismo clásico del que Geertz es heredero y mucho más humanista que la del cientifismo de la época. Como recuerda Richard Parker (1985), para Geertz, la cultura es un programa, un modelo y un texto que habla, cuenta y comenta los entresijos de la experiencia.

Una presentación más prolija de estos planteamientos exige entrar en los textos, en las etnografías densas, en los teatros, en los juegos y en los mercados que Geertz escribió e interpretó seduciendo a medio mundo durante más de tres décadas. No es mi idea hacer una descripción densa de estos aportes; sin embargo, me gustaría resaltar su aporte teórico, recurriendo, en primer lugar, a la herencia weberiana de la que Geertz es deudor, para finalizar presentando algunas críticas y planteamientos recientes.

De la descripción densa a la cultura como texto

"'Todo lo que necesitáis conocer es Boas y el francés'. De este modo aconsejaba el profesor Clyde Kluckhohn a un grupo de estudiantes graduados en antropología en Harvard durante la primavera de 1960. Con esta frase, Kluckhohn presumiblemente quería decir que la antropología sociocultural era heredera de dos corrientes significativas: la americana, iniciada por Boas y continuada por Kroeber, Lowie y sus sucesores; y la francesa, que, empezando por Durkheim y continuando por la antropología social británica, llegaría a Lévi-Strauss. Semanas más tarde, todavía en sus tempranos cincuenta, Kluckhohn moría. No mucho más tarde, Alfred Kroeber, en sus ochenta, también moría. Estos acontecimientos fueron el principio del fin de la tradición antropológica americana. Pero, en el año de la muerte de Kluckhohn, Clifford Geertz publicaba su primer libro, *La Religión de Java*. Siguiendo el dicho 'el rey ha muerto, larga vida al rey', se puede tomar el debut de Geertz como un signo de revitalización de la tradición americana, –una revitalización estimulada a través de la irrupción de la tercera corriente, la weberiana" (Peacock, 1981: 122).

Estas palabras de Peacock apuntan a los orígenes más importantes del pensamiento geertziano: Weber y la tradición idealista alemana. Weber se preocupa de la incidencia de

la cultura en los cambios sociales, por lo que, analizar los comportamientos humanos sin relación a los significados insertos en ellos no constituye un enfoque adecuado. Si comprender es captar el significado que los seres humanos dan a sus acciones, esto solo es posible desde la preocupación por los valores que orientan los estados internos de los individuos y que explican el comportamiento ya que este implica un proceso de atribución de sentido. La sociología se caracterizaría por un método específico: la comprensión interpretativa. Para ilustrarlo, Weber recurre al análisis de la burguesía europea y al ethos que la anima: el espíritu del capitalismo, "ese monstruo de racionalidad que es producto de la ética protestante, monstruo capaz de convertir 'el sebo en velas y el dinero en personas y en dinero para demostrar que se pertenece al mundo de los elegidos'" (Peacock, 1981: 123). Para Weber, el capitalismo no es solo un sistema económico, es decir, una determinada organización del trabajo, sino un ethos, un espíritu, con unos valores concretos: la acción racional orientada a la extracción de beneficios. La sociedad europea, guiada por un ethos individualista y racionalista, con manifestaciones relevantes tanto en el calvinismo como en el capitalismo (homología de estructuras simbólicas), se orientará hacia la racionalización progresiva de todas las esferas del comportamiento (jaula de hierro).

Esta metodología supone estudiar los sistemas sociales como culturas, es decir, como hechos intencionales; en definitiva, como sistemas de pensamiento insertos en el comportamiento cotidiano. El orden humano viene dado por el sentido, lo que supone un cambio relevante en la tarea epistemológica: de la función al significado.⁴

Geertz desarrolló esta orientación teórica en su propuesta de antropología interpretativa.⁵ Gran parte de su obra es una muestra, un despliegue, de la teoría de la comprensión a través de lo que él llama la "descripción densa". Si la vida social es un conjunto de significados, la tarea del antropólogo es interpretar la cultura a través de los símbolos (formulaciones tangibles de ideas) que vehiculan, metaforizan, podríamos decir, el mundo de los valores o el ethos de una determinada sociedad: "Hacer etnografía es como tratar de leer (en el sentido de "interpretar un texto") un manuscrito extraño, borroso, plagado de elipsis, de incoherencias, de enmiendas sospechosas y de comentarios tendenciosos y, además, escrito no en las graffías convencionales de representación sonora sino en ejemplos volátiles de conducta modelada" (Geertz, 1992: 24).

Sirviéndose de la diferencia que Ryle establece entre un tic nervioso y un guiño (este es un acto significativo pues puede implicar una complicidad, una ridiculización o un ensayo, mientras que el tic es un acto reflejo sin interés analítico), Geertz propone que el obje-

⁴ En antropología, los postulados de Evans-Pritchard, especialmente su conferencia "Marett en Oxford" (1990), son una buena aplicación de esta metodología y un buen precedente de lo que Geertz expondrá más adelante: "La cultura no es una ciencia experimental en busca de leyes sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones" (1992: 20).

⁵ La influencia weberiana de Geertz viene principalmente a través de T. Parsons. Ver, en este sentido, Adam Kuper (2001).

to de la etnografía es la descripción densa, es decir, el estudio de las acciones significativas de la experiencia humana. El ejemplo más conocido al que aplica este postulado es el de la historia del judío Cohen (Marruecos, 1912, bajo ocupación francesa) quien, objeto de un robo a manos de bereberes, al reclamar justicia a las autoridades francesas, estas le despiden sin contemplaciones. Cohen sube a las montañas y obtiene como compensación por el robo de sus mercancías un pequeño rebaño de quinientas ovejas. Al bajar, satisfecho por haber logrado su “ar” (el quintuplo del valor de lo robado), los franceses le detienen, acusado de ser espía de los bereberes.

La propuesta de Geertz consiste en “desentrañar” las estructuras de significación de esta historia (el relato constituye “una confusión de lenguas”). Lo que hace el etnógrafo es encarar una “multiplicidad de estructuras conceptuales complejas” que hay que interpretar como nos enseña el viejo cuento indio: “Existe un cuento en la India –por lo menos lo oí como un cuento indio– sobre un inglés que, habiéndosele dicho que el mundo descansaba sobre una plataforma, la cual se apoyaba sobre el lomo de un elefante, el cual a su vez descansaba sobre el lomo de una tortuga, preguntó (quizás fuera un etnógrafo, pues esa es la manera en que se comportan): ¿y en qué se apoya la tortuga?; le respondieron que en otra tortuga; ¿y esa otra tortuga? Ah sahib, después de esa, son todas tortugas” (Geertz, 1992: 38). El mensaje es diáfano: la etnología no es sino interpretación de interpretaciones.

Esta misma metodología le lleva a interpretar la riña de gallos balinesa como un “juego profundo”⁶ que lejos de ser irracional (Bentham) es una dramatización del estatus y del prestigio balinés. La riña de gallos es un cuento, una lectura que los balineses hacen sobre sí mismos, a través del gallo como símbolo de prestigio o de deshonra según gane o pierda. El gallo es una metáfora de la masculinidad y la riña de gallos un baño de sangre en el estatus. En la pelea, el yo y el animal se funden: “En la riña de gallos, el hombre y la bestia, el bien y el mal, el yo y el ello, la fuerza creadora de la masculinidad excitada y la fuerza destructora de la animalidad desencadenada se funden en un sangriento drama de odio, crueldad, violencia y muerte. No sorprende que cuando el dueño del gallo vencedor se lleva a su casa, para comérselo, el cuerpo del perdedor, –a menudo desgarrado por su rabioso dueño– lo haga con mezclados sentimientos de embarazo social, satisfacción moral, disgusto estético y júbilo de caníbal; ni que un hombre que ha perdido una importante riña se sienta a veces impulsado a destruir los santuarios de su familia y a maldecir a los dioses, un acto de suicidio metafísico (y social); no es de extrañar tampoco que al buscar imáge-

⁶ “Juego profundo” o “*deep play*” se encuentra en el capítulo XV de *La interpretación de las culturas*, obra que Geertz publicó en 1973. Sin embargo, el texto había sido publicado un año antes (*Daedalus* 101, Winter 1972: 1-37), resultado de su trabajo de campo (1958) y de sus reflexiones sobre él que datan de mediados de los sesenta. La primera lección metodológica de este capítulo es el haber destacado el papel que para el antropólogo juega la complicidad a la hora de ser aceptado por la comunidad objeto de estudio. Un interesante estudio de este aporte de Geertz se encuentra en George E. Marcus (1999).

nes terrenales para representar el cielo y el infierno, los balineses comparen al primero con el estado de ánimo de un hombre cuyo gallo acaba de ganar en la riña y el infierno con el estado anímico de un hombre cuyo gallo acaba de perder" (1992: 346).⁷

Y, sin embargo, dirá Geertz, la riña de gallos no mata a nadie, ni reduce a nadie a la categoría animal, ni cambia las jerarquías. No mitiga las pasiones sociales sino que las despliega en medio de plumas, sangre, muchedumbres y dinero. Es una riña inquietante porque pone al descubierto la experiencia balinesa oculta, la tensión entre destrucción y exaltación, en una sociedad estratificada en lucha por el estatus: "Lo que la riña de gallos cuenta con un vocabulario emotivo es el estremecimiento del riesgo, la desesperación de la pérdida y el placer del triunfo; sin embargo, lo que dice es, no meramente que el riesgo sea excitante, que perder sea deprimente y que triunfar sea gratificante (banales tautologías de afecto), sino que de esas emociones así ejemplificadas está construida la sociedad y que ellas son las que unen a los individuos en las relaciones sociales" (1992: 369).

Un acercamiento metodológico similar lleva a Mari Womack (2005) a interpretar la mitología griega como una metáfora, un despliegue, un metacomentario de las pasiones y de los sentimientos subyacentes a la familia extensa griega. Para Womack, "la vida de las divinidades griegas podría entrar sin ningún problema en la trama de cualquier *soap opera* latino o estadounidense. Hay historias de decepción, infidelidad, incesto, infanticidio, parricidio e interminables disputas. Sin embargo, lo mismo que en las *soap operas* modernas no se refleja la forma en que la gente vive, tampoco podemos tomar la mitología griega como una narración detallada de cómo vivía la gente en familia. Más bien, los mitos reflejan, en forma de historias, el potencial humano para el amor, los celos y el conflicto presentes en la vida doméstica griega. Zeus, el patriarca, es visto como un hombre poderoso que se mezcla en la vida de sus hijos y que tiene problemas para resistir los encantos de otras mujeres. Hera es una matrona que defiende apasionadamente a sus hijos y castiga los objetos de afección de su marido mientras permanece fiel a él" (Womack, 2005: 74). En una palabra, tal como hemos visto unas líneas más arriba, lo que muestran estos rela-

⁷ Una descripción metafórica de la masculinidad semejante a la de Geertz, tanto desde el punto de vista de su riqueza literaria como de su profundidad interpretativa, es la que hace Pitt-Rivers de la corrida de toros andaluza, al comparar el "juego profundo" que se esconde en el enfrentamiento entre el cordero sacrificial de la liturgia cristiana y el toro de lidia, "parangón de la masculinidad hecha hombre que en el ritual de la corrida redime lo que ha sido sacrificado en la nube de incienso de la mañana. En la corrida se celebra la redención de sus cuernos, del sol, del Yo, mediante la sangre del animal, no en olor de santidad sino en "odor di femine", de carne perfumada, de excremento, de sangre seca, de manzanilla y puros, con sombrero de ala ancha ladeada y clavel rojo en el ojal al son, no del órgano crepuscular, sino de las trompetas del paso-doble. Redención por la cruz, allí donde, en todo lo alto, la hoja fáliza ha de penetrar hasta alcanzar en el coro de esta catedral carnal, la vida de la bestia, muerta ella también para que la vida, esta vez la vida mortal, nos sea restituida" (Pitt-Rivers, 1984: 46-47).

tos es que de estas emociones así ejemplificadas está construida la sociedad y que ellas son las que unen a los individuos en la vida social.

Estamos pues ante una lectura balinesa de su propia experiencia, de las pasiones que la conforman (animalidad, narcisismo masculino, rivalidad por el estatus, excitación, sacrificio sangriento), pasiones de las que está entretejida la vida colectiva y que el texto revela y despliega.

Una lección similar se desprende de la lectura de una obra de madurez, *Negara* (Geertz, 1980), en la que el poder aparece como un teatro en el que se manifiestan los temas más importantes del pensamiento político balinés: "el centro es ejemplar, el estatus es el fundamento del poder, el arte de gobernar es un arte dramático" (2000: 200). Para Geertz, las ceremonias de incineración real, en el estado balinés del siglo XIX, son una *mise-en scène* del estatus, es decir, "del hecho de que toda la sociedad, desde la cúspide hasta la base, estaba tejida por una intrincada e inacabable rivalidad por el prestigio, y de que dicha rivalidad era la fuerza impulsora de la vida balinesa" (2000: 200). Después de narrar de forma rica y pormenorizada las ceremonias rituales, Geertz concluye: "Toda la escena era una gigantesca demostración de la jerarquía frente a las más poderosas fuerzas niveladoras que el mundo puede congregar: muerte, anarquía, pasión y juego. ¡El rey es aniquilado! ¡Larga vida a su rango!" (2000: 199).

¿Qué se desprende de todo este juego de plumas, sangre, violencia, destrucción y de semejantes despliegues de glorias y estatus? Que la cultura es un sistema de mecanismos de control expresados en símbolos. En el caso balinés, estos mecanismos serían el prestigio y el estatus; estos esquemas culturales controlan la animalidad y la violencia, es decir, reducen el caos y posibilitan la vida colectiva; pero no la eliminan, sencillamente, la despliegan y la ordenan de forma que la hacen comprensible; los rituales en los que estos esquemas aparecen son textos simbólicos que leen, performativizan y despliegan el ethos balinés; sin él, la vida social sería caótica. Este ethos es un cosmos social inscrito en símbolos que desvelan las pasiones que lo conforman. La antropología tiene como principal tarea escribirlo, contarlo, en definitiva, interpretarlo.

Algo similar dice Mary Douglas (1988) al afirmar que los rituales son formas no verbales de ordenar la vida colectiva; sin ellos, la vida social sería inviable. Pero su enfoque es más cognitivo que estético. Douglas es heredera de las preocupaciones clasificatorias lévi-straussianas; el orden de las sociedades africanas estudiadas por ella, inscrito en tabús, prescripciones y rituales, es un orden lógico, no hermenéutico. La preocupación por descubrir el ethos cultural está ausente. No estaría de más preguntarse por los aspectos "irracionales" del comportamiento ritual del irlandés de las marismas; descubriríamos, sin duda, la ambivalencia entre la humillación y el orgullo,⁸ lo que nos recuerda que lo cogni-

⁸ Algo que muestra admirablemente Baudrillard (2002) al hablar del terrorismo. La humillación es la negación más flagrante de la reciprocidad (Mauss) y por lo tanto el origen de la auto y de la hetero-destrucción.

tivo-emotivo-simbólico ordena la experiencia dando sentido a prácticas y representaciones que los rituales y los símbolos hacen aparecer. La preocupación por el sentido, una vez más, constituye la variable independiente de la metodología de Geertz.

Desde esta perspectiva, el estudio de Christian Bromberger (1995) sobre el fútbol como metáfora de las sociedades democráticas es un ejemplo paradigmático. El partido de fútbol sería un ritual de competición entre iguales que consagra a los mejores; se da en él una visión del mundo que exalta al individuo y los valores de las democracias liberales: la igualdad de oportunidades, la búsqueda de ascenso social, etc. El código cultural que aparece en este *potlatch* moderno es el de la sociedad industrial burguesa: división de tareas y planificación colectiva que revelan la importancia de desarrollar las cualidades individuales al servicio del grupo. Este, sin embargo, no subyuga al individuo sino que posibilita y exige el desarrollo pleno de sus habilidades. Como la vida moderna, dice Bromberger, el partido de fútbol consta de elementos tan dispares como la calidad personal, la astucia, el engaño o las trampas, lo que hace que el resultado sea aleatorio e incierto. Lo imprevisible y la suerte pueden cambiar el destino de los individuos a través de las quinielas; estas dependen de factores inciertos que definen el resultado final: el clima, las lesiones, el árbitro, etc. Estamos en el interior de un sistema de reglas bien definidas pero susceptibles de ser manipuladas, eludidas o sancionadas; el jugador puede ser excluido o convertido en un héroe por su habilidad, destreza (carisma) o por su visión de juego y de organización. El fútbol sería, pues, una dramatización y una caricatura de la vida cotidiana, en donde todo es posible, desde las injusticias, la corrupción, el engaño y las trampas a la habilidad, la suerte y el éxito. Es una escenificación del éxito y del fracaso, un juego profundo, imagen del destino incierto y de la fragilidad de los individuos en el mundo moderno. Encarnaría los valores de la sociedad democrática: la identidad y el estatus no se heredan, se adquieren, sea por el valor personal y el mérito o por otros medios más fraudulentos. La trama del partido es pues una imagen del destino incierto de las personas en este mundo.⁹

Críticas y perspectivas

Una de las críticas más importantes hechas a Geertz es que se pregunta por el significado de las acciones humanas, pero no por su génesis, ni por su reproducción. William

⁹ Bromberger aborda otras dos dimensiones sociales del fútbol, la identitaria y la religiosa; la práctica de este deporte es analizada como un ritual que consagra a los mejores, pero al mismo tiempo como una forma colectiva de expresión de identidades locales y nacionales (ver, en este sentido, Jeremy MacClancy, 2003); del mismo modo, el fútbol es visto por el etnólogo francés como una forma de religión, es decir, como un fenómeno simbólico capaz de hacer surgir profundos sentimientos que, fruto de la exaltación colectiva (Durkheim), cimentan la solidaridad social (fervor, pasión, solidaridad, sacrificio por el grupo, tótems sagrados). Sobre la dimensión religiosa del fútbol puede consultarse un sugerente trabajo de Marc Augé (1982).

Roseberry (1982) pone en cuestión la metáfora de la cultura como texto (idea tomada de Ricoeur (1971): si las acciones humanas conllevan significados, se pueden leer de forma similar a los textos escritos).¹⁰ Centrándose en el estudio geertziano de la riña de gallos, Roseberry sostiene que esta metáfora olvida el contexto en el que se ha producido, es decir, el hecho de que las riñas de gallos están íntimamente relacionadas con el proceso político de formación del estado y del colonialismo. Sugiere, asimismo, que, en los últimos años, las riñas de gallos han sufrido cambios importantes; es decir, que, admitiendo que nos encontremos ante un texto, lo que hay que tener en cuenta es que ha sido escrito en el interior de un proceso social, político y cultural que lo ha generado. Geertz estaría olvidando un detalle básico: los textos etnográficos han sido escritos por alguien, la etnografía no es una mera acción de escribir, fruto de la exégesis de un determinado autor. Este olvido es para Roseberry el mayor problema que presenta el texto como metáfora de la cultura. La crítica se extiende a todo el planteamiento de Geertz ya que el conjunto de su obra está basado en el hecho de que el autor, el antropólogo, escribe textos sobre textos que le son contados. En *El antropólogo como autor* (1989) desarrolla estas ideas que serían tomadas y radicalizadas por la antropología posmoderna (James Clifford y George E. Marcus, 1991). Este giro textual, interpretativo, centrado en el autor, olvida que los significados son construidos en base a relaciones sociales de poder, relaciones que los han producido y los mantienen. La perspectiva que inaugura la teoría de la práctica de Bourdieu (1980; 1988; 1998) es, en este sentido, muy clarificadora ya que se orienta a comprender cómo se generan y se reproducen los sistemas simbólicos de dominación.

En un texto aparecido en 1980, Bourdieu se pregunta por la función política de los deportes modernos entendidos como parte de la práctica social (disposiciones incorporadas en los individuos en el proceso de socialización). Fruto de la transformación de los juegos populares (insertos en la lógica de las fiestas agrarias), los deportes se convierten en mecanismos de disciplina y de adquisición de carácter elitista en los colegios privados ingleses. El colegio los disocia de su contexto original para convertirlos en una especie de arte físico, gobernado por reglas específicas (racionalización) orientadas a usar y ejercitar virtuosamente el cuerpo. Lengua y gimnástica tienen el mismo sentido: autocontrol. El distanciamiento de que es objeto la práctica del deporte va parejo al objetivo de su uso: crear la diferenciación de una clase social (la pequeña burguesía) que adquiere e incorpora hábitos de distinción de lo popular, basados en disposiciones (*fair play*) inculcadas a través de la disciplina y de la formación del carácter, orientado este a generar estrategias de control y de dominación. La práctica de ciertos deportes (tenis, golf, *riding*, *sailing*) desarrolla un plus social: la distinción. La adquisición de este capital simbólico sería el resultado más importante de estas instituciones educativas generadoras de golpes de magia bien fundada que cambian lo real actuando sobre su representación (violencia simbólica). La perspecti-

¹⁰ Una concisa presentación del planteamiento de Ricoeur y de su aplicación por parte de Geertz a la cultura balinesa la encontramos en James Clifford (1983).

va de Bourdieu pasa de lo fenomenológico y lo representacional a la capacidad performativa y constructivista de las prácticas corporales. De la cultura como texto se pasa a la cultura como génesis estructural de disposiciones de control y de dominación (de la estética a la política).

Roseberry plantea, en definitiva, que se está dejando de lado el análisis de la creación sociocultural de los significados. La cultura no es un producto que se nos presenta en un texto sino una producción. Geertz estaría olvidando que la cultura es un proceso social material, es decir, que los significados que informan de la acción son socialmente construidos: "La cultura, entendida como texto supone que es removida del proceso material de su creación; es removida del proceso histórico que la define y que a su vez se deja definir por ella [...] La interpretación no puede separarse de lo que el pueblo dice, de lo que hace y de lo que se le hace. En la medida en que los antropólogos son seducidos por el encanto intrínseco del análisis textual que establece tal separación como una marca de distinción, continuarán haciendo algo muy distinto a lo que la tarea que tienen entre manos les exige" (Roseberry, 1982: 1027-28).

A una conclusión similar llega Adam Kuper: "Voy a deleitarme en los desarrollos culturalmente específicos, enfrascarme en los procesos de razonamiento y zambullirme de cabeza en el sistema simbólico; eso no hace que el mundo desaparezca, lo saca a la vista", dijo Geertz ante una audiencia en la Yale Law School en 1981. Sin embargo, algunas partes del mundo sí desaparecen. Los políticos nacionales, los soldados indonesios, los agentes de la CIA, los empresarios chinos, todos ellos se pierden de vista. El mundo en el que nos introduce el trabajo reciente de Geertz parece muy diferente al mundo en el que estamos acostumbrados a vivir. También es menos complejo, menos acogedor que el mundo de pueblerinos y de ciudadanos indonesios que Geertz describía en sus primeras monografías. Un mundo se ha perdido y no es evidente que otro se haya ganado" (Kuper, 2001: 143-144).

A modo de conclusión

Sería bueno recordar cómo Geertz, guiado por la preocupación parsoniana por el orden social y por el papel predominante que la cultura tiene en él, parte del hecho de que ésta es una serie de mecanismos de control ordenadores de la experiencia humana (1992: 52); nacemos desprogramados genéticamente debido al desarrollo del neocórtex que el homínido experimenta en su evolución físico-biológica; esto significa que venimos al mundo incompletos y desvalidos, necesitados de esas fuentes extrasomáticas de información que son los símbolos, modelos de y modelos para la acción (1992: 91-92). Sin estas fuentes culturales de información, la vida humana sería ingobernable. Geertz elabora un esquema programático de etnografía basado en la descripción densa de los textos significativos de cada cultura, es decir, de los constructos simbólicos que hablan y cuentan el equilibrio precario entre lo que se ha construido y lo que se puede perder en cualquier momento. El orden parsoniano de la primera etapa de Geertz pasa a ser arte, pasiones, teatro, despliegues y baños

de sangre, es decir, un mundo de sentimientos que, al ponerse en juego,¹¹ mantienen bajo control la animalidad que corroe el ethos cultural balinés. Su metodología, basada en el rico acervo de las tradiciones fenomenológica y hermenéutica necesitaría, sin embargo, tener presentes las fuerzas políticas que generan los significados y las experiencias humanas. Es decir, la preocupación por cómo el mundo social es experimentado y dotado de sentido debería ir acompañada de un análisis de economía política que, como nos ha hecho ver Pierre Bourdieu, haga aparecer su estructura generativa.

Podríamos reconsiderar el aporte de Geertz a la luz de la crítica de Roseberry, recurriendo a la sugerente propuesta de Paul Willis y Mats Trondsman (2000) en su *Manifesto for Ethnography*, propuesta que hace visible la centralidad de la cultura en los estudios etnográficos, pero sin desconectarla de sus enclaves sociales y políticos. Los significados no flotan en el aire, como textos raros y seductores a cuya caza se lanzan los antropólogos, sino que aparecen en unos contextos sociales determinados que los explican y los hacen hablar. Es lo que acertadamente nos recuerda Julian Pitt-Rivers, discípulo de Evans-Pritchard y uno de los iniciadores de la antropología simbólica en Europa: "Ni social sin cultural ni cultural sin social"¹² (1989: 207).

Bibliografía

- AUGÉ, Marc (1982) "Football. De l'histoire sociale á l'anthropologie religieuse", *Le débat*, 19, 59-67.
- BAUDRILLARD, Jean (2002) "Del terrorismo a la guerra. La violencia de la globalización", *Le Monde Diplomatique*, noviembre 2002, 17.
- BERGER, Peter L. (1972) *Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona, Kairos.
- BOURDIEU, Pierre (1980) "Comment peut-on être sportif?" in *Questions de sociologie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 173-195 [Traducción al inglés: "How can one be sportman?", in *Sociology in Question*, London, Sage, 117-131].
- (1988) *La distinción, criterios y bases sociales del gusto*, Madrid, Taurus.
- (1998) *La domination masculine*, Paris, Seuil.
- BROMBERGER, Christian (1995) *Le match de football: ethnologie d'une passion partisane à Marseille, Naples et Turin*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme.
- CLIFFORD, James (1983) "On Ethnographic Authority", *Representations*, 2, 118-146.

¹¹ Juegos que, cuando son profundos, constituyen una educación sentimental en la que las pasiones son visualizadas y el ethos es teatralizado.

¹² Peter Berger (1972) lo dirá de manera aún más precisa: "La sociedad es un producto humano y el ser humano es un producto social". Es decir, Durkheim y Weber incorporados a la tarea de definir / comprender al ser humano como constructo experiencial y social.

- CLIFFORD, James; MARCUS, George E. (eds.) (1991) *Retóricas de la antropología*, Madrid, Júcar.
- DOUGLAS, Mary (1988) *Símbolos naturales: exploraciones en la cosmología*, Madrid, Alianza.
- EVANS-PRITCHARD, Evan E. (1990) "Antropología social: pasado y presente", in *Ensayos de Antropología social*, Madrid, Siglo XXI, 4-23.
- GEERTZ, Clifford (1989 –1983-) *El antropólogo como autor*, Barcelona, Paidós.
- (1992) [1973] *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa.
- (1999) [1980] *Negara, el estado teatro en el Bali en el s. XIX*, Barcelona, Paidós.
- GONZÁLEZ ABRISKETA, Olatz (2005) *Pelota vasca. Un ritual, una estética*, Bilbao, Muelle de Uribitarte.
- KUPER, Adam (2001) *Cultura, la versión de los antropólogos*, Barcelona, Paidós.
- MACCLANCY, Jeremy (2003) "Nacionalismo en juego: Los vascos de Vizcaya y el Athletic Club de Bilbao", in F. Xavier MEDINA; Ricardo SÁNCHEZ (eds.) *Culturas en juego. Ensayos de antropología del deporte en España*, Barcelona, Icaria, 137-157.
- MARCUS, E. George (1998) "The Uses of Complicity in the Changing Mise-en-Scène of Anthropological Fieldwork", in *Ethnography Through Thick and Thin*, Princeton, Princeton University Press, 105-132.
- ORTNER, Sherry (1984) "Theory in Anthropology since the Sixties", *Comparative Studies in Society and History* 26, 126-166.
- (1999) "Introduction", in Sherry ORTNER (ed.) *The Fate of Culture. Geertz and Beyond*, Berkeley, University of California Press, 1-13.
- PARKER, Richard (1985) "From Symbolism to Interpretation: Reflections on the Work of Clifford Geertz", *Anthropology and Humanism Quarterly* 10, 3, 62-67.
- PEACOCK, J. L. (1981) "The Third Stream: Weber, Parsons, Geertz", *Journal of the Anthropological Society of Oxford (JASO)* 2, 122-129.
- PITT-RIVERS, Julian (1984) "El sacrificio del toro", *Revista de Occidente* 36, mayo 1984, 27-47.
- (1989) "Quelle ethnologie pour les sociétés contemporaines, demain?", in Martine SEGALÉN (ed.) *L'autre et le semblable*, Paris, CNRS, 205-212.
- RICOEUR, Paul (1971) "The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text", *Social Research* 38, 529-562.
- ROSEBERRY, William (1982) "Balinese Cockfights and the Seduction of Anthropology", *Social Research* 49, 4, 1013-1028.
- TURNER, Victor (1990) *La selva de los símbolos*, Madrid, Siglo XXI.
- WILLIS, Paul; TRONDMAN, Mats (2000) "Manifesto for Ethnography", *Ethnography* 1, 1, 5-16, [en línea] <<http://eth.sagepub.com/content/vol1/issue1/>>.
- WOMACK, Mari (2005) *Symbols and Meanings. A Concise Introduction*, Walnut Creek, Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- ZULAIKA, Joseba (1990) *Violencia vasca, metáfora y sacramento*, Madrid, Nerea.

Hitz gakoak: Kultura, interpretazioa, simboloak eta esanahiak, etnografia, praktika soziala.

Laburpena: Antropologiarentzat oso aldi kritikoan, (zientifikotasuna eta aldi kolonialaren amaiera), Geertzek metodo etnografikoari bultzada humanista bat eman zion; izan ere, kultura, sinboloetan erantsita-ko esan nahi multzo bat bezala definitu zuen eta beraz, interpretagarria zela ondorioztatu. Ricoeur jarraituz, kultura testutzat duen bere metaforak, kritika asko jaso ditu.

Keywords: Culture, interpretation, symbols and meanings, ethnography, social practice.

Abstract: During what was a critical period for anthropology (the end of the colonial period, scientism), Geertz paved the way for a humanist approach to the ethnographic method by defining culture as a complex of meanings incorporated into symbols, and thus an object for interpretation. However, his idea of culture as a text –inspired by Ricoeur– has constantly been subjected to criticism.

Fecha de recepción: 26-IV-07.

Fecha de aceptación: 12-IX-07.