

**DEL ESTRUCTURALISMO
A LA ANTROPOLOGIA SIMBOLICA:
UN ACERCAMIENTO A LEACH, SCHNEIDER Y GEERTZ.**

Antr. Luis Miguel Rionda¹

Publicado en *Acta Universitaria* Vol. 2 N° 2, diciembre de 1992.
Guanajuato, Coordinación de Investigación de la Universidad de
Guanajuato. Pp. 1-12.

INDICE DE CONTENIDO

| | |
|--|----|
| ENTRADA | 1 |
| DE ESTRUCTURAS Y SIGNIFICADOS..... | 3 |
| EL ESTRUCTURALISMO COMO IDEALISMO..... | 6 |
| EDMUND LEACH: EL ESTRUCTURALISMO SIMBOLICO | 9 |
| DAVID SCHNEIDER: EL MENTALISMO EXTREMO..... | 11 |
| PARA TERMINAR..... | 16 |
| REFERENCIAS | 18 |

ENTRADA

Desde tiempos muy lejanos, el hombre se ha sujetado a la indagación por parte de sí mismo. Nuestra especie es la única existente sobre el planeta que es capaz de someterse a una reflexión acerca de su propio significado existencial, su papel ante la naturaleza y ante sus propios semejantes, su devenir y destino, e incluso su responsabilidad en la preservación de lo existente. En términos hegelianos, el hombre y su capacidad de raciocinio pueden ser vistos como la Idea -entidad supramaterial, razón última del Ser- que se ha objetivado, luego de una síntesis dialéctica con la Naturaleza -la materia, lo observable y tangible-, en el Espíritu, que es consciente de sí y para sí (*Cfr.* Hegel, 1977).² El raciocinio pareciera ser una característica que ha definido la línea de demarcación entre lo natural y lo huma-

¹ Estudiante del Doctorado en Ciencias Sociales del CIESAS y la Universidad de Guadalajara. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Profesor de tiempo parcial de la Escuela de Filosofía, Letras e Historia de la Universidad de Guanajuato. E-mail: riondal@quijote.ugto.mx

² "El espíritu tiene para nosotros como presuposición propia, la Naturaleza, de la cual es la verdad, y, por tanto, el primer absoluto. En esta verdad, la Naturaleza ha desaparecido, y el espíritu resulta como la idea que ha llegado a su ser por sí, cuyo objeto y sujeto a la vez es el concepto. Esta identidad es negatividad ab-

no, lo consciente de lo no consciente. Pero ese razonamiento sobre lo humano padece de un defecto de raíz: define tautológicamente lo humano, al decir que es la sección de la Naturaleza -que es material- capaz de ejercer el raciocinio -el espíritu inmaterial-... Pero, ¿qué es el raciocinio?... Es la capacidad humana de manipular la naturaleza por medios indirectos, etcétera...

Este tipo de paradojas que conducen a aparentes contradicciones interpretativas han sido resueltas con la adopción de posturas tajantes, entre las que resaltan dos en particular, dadas las consecuencias sociológicas de sus acertos: el idealismo y el materialismo. Desde Aristóteles, la interacción entre la materia y lo supramaterial -idea, esencia, espíritu, alma, razón o como se le quiera llamar- y la preeminencia de lo uno sobre lo otro, han ocupado un lugar destacado en la atención de los estudiosos del hombre. Pero sin duda el refinamiento mayor del debate lo encontraremos en los pensadores de los siglos XVIII, XIX y XX, en especial en Hegel, Feuerbach, Marx y Weber.

Sin embargo los tiempos que hoy vivimos, las postrimerías del siglo XX, nos han hecho presenciar la caída de los dogmatismos ideológicos y el desuso de los extremismos en el pensamiento humano. Podríamos pensar que dicho proceso redundará en una creciente madurez en las relaciones intergrupales, anteponiendo los intereses comunes a las diferencias que nos separan. Ahora bien, parto aquí de la convicción de que una evolución similar se ha venido verificando en las ciencias sociales, en las que la discusión teórica se orienta cada vez menos por los escabrosos caminos de las posturas extremas, llámense éstas "materialismo", "idealismo", "historicismo", "determinismo", "difusionismo", "conductismo", "monetarismo", "empirismo", "racionalismo", etcétera. Por lo pronto, ya hacen falta estudios de sociología de la ciencia que pongan en evidencia los efectos en nuestras

soluta, porque en la Naturaleza el concepto tiene su perfecta objetividad exterior; pero ahora ha superado

disciplinas de los acelerados cambios sociales y la caída de las verdades absolutas que hoy estamos viviendo.

El objetivo de este escrito podría verse en esa línea. Aquí se intentará el análisis de tres autores vinculados con la tendencia "idealista" -o también llamada "racionalista"- de la antropología estructural y simbólica, entre los que yo percibo una clara línea de continuidad que los ubicaría en un vector donde David Schneider se ubicaría en el simbolismo extremo, irreducible incluso ante otros antropólogos simbolistas; luego ubicaría a Edmund Leach y su estructuralismo semántico, hasta llegar a la medida argumental y madurez teórica de Clifford Geertz, cuyos planteamientos sobre el oficio de la interpretación antropológica no los encuentro alejados de la postura de materialistas culturales como Richard N. Adams o Leslie White.

DE ESTRUCTURAS Y SIGNIFICADOS

Desde sus orígenes profesionales, la disciplina antropológica ha estado en íntimo contacto con sistemas de elementos semánticos del quehacer humano, llámense estos religión, lengua, parentesco, roles sociales, ideología, valores morales, estética, magia, etcétera. Con esto quiero decir que, no importando la postura teórica que pretenda asumir el etnólogo, el signo, el símbolo y el significado han sido siempre parte del universo de estudio y de la postura de interpretación, incluso de manera no explícita. El Hombre es una entidad natural que ha hecho del signo su vehículo de comunión con sus semejantes y el factor clave para su predominio sobre su entorno. A partir del uso intensivo del signo, esta especie de primates ha construido enormes sistemas de control y expansión sobre la naturaleza o sobre el resto de los hombres. Richard N. Adams diría que el control físico sobre los medios de subsistencia es el sustento del poder social; yo agregaría que el control sobre los sistemas de significado -religión, arte, ciencia,

ésta su exterioridad, y es en ella devenido idéntico con sí. [...]” Hegel, 1977: 202.

tradición, etcétera- garantiza el poder social de la élite, cuyo estatus es también un componente simbólico de la estructura social.

Ahora bien, el resto de las especies vivas fundan su supervivencia en el acceso a las fuentes de alimentación o cobijo por medios directos y materiales. El animal usa con más asiduidad sus miembros y recursos físicos de forma inmediata y directa sobre el medio, mientras que la especie humana hace uso de un elemento no material: su capacidad de traducir en esquemas abstractos la sustancia del entorno, ideando estrategias que le permiten controlarlo por medios indirectos, en extensión o potenciación de las funciones de sus miembros. Ese proceso de abstracción podría ser denominado "simbolización", que es la interiorización intelectual socializada del hecho extrasomático que es necesario someter a control.

El signo, expresión comunicativa mínima a partir de la que se levantan edificios semánticos de enorme complejidad, se descompone tradicionalmente en su componente significante -*signifiant*- y el componente significado -*signifié*- según la distinción clásica de Ferdinand de Saussure (1978: 127-130). A partir de esos elementos simbólicos se ha tejido la trama inmaterial más elaborada y efectiva que haya visto jamás el mundo natural. La revolución de la idea, el paso de un estadio evolutivo regido por la selección natural a otro regido por la cultura y la abstracción (Cfr. Huxley, 1972), superior en términos evolucionistas spencerianos -de lo simple a lo complejo.

Dicho de otra manera, el medio y la sustancia, el continente y el contenido, son las dos facetas de la acción interpretativa del Hombre hacia su entorno, los dos elementos de la comunicación: uno de ellos físico y el otro mental.³ En términos estructuralistas levistrosianos podríamos presentar esto,

³ A riesgo de abundar demasiado, podríamos ejemplificar en un solo proceso de comunicación o de procesos semióticos: el habla, donde el elemento físico está constituido por las vibraciones transmitidas por el aire procedentes de las cuerdas vocales, con particularidades netamente físicas -tono, volumen, timbre- para luego ser recibidas por un aparato orgánico que transforma esas ondas en impulsos nerviosos -también fi-

para clarificarlo, como una serie de oposiciones binarias entre lo material y evidente a los sentidos, por un lado, y lo inmaterial, ideal o abstracto, por el otro; la oposición dialéctica hegeliana entre la Idea y la Naturaleza, o la del Materialismo y el Idealismo, entre los teóricos marxistas.

Ahora bien, la antropología, como tampoco ninguna de las ciencias sociales, no puede ni podrá desentenderse de estas dos facetas de la realidad humana, y de ello se ha sido consciente desde los primeros profesionales de esta materia, desde el materialismo de Tylor y Morgan hasta el idealismo de Frazer, Marett, Lang y Durkheim (*Cfr.* Harris 1988: 176-181).

Desde siempre, la disciplina simbólica por excelencia ha sido la lingüística, que cautivó con sus técnicas precisas y elegantes a los antropólogos de la primera mitad de este siglo, urgidos de "objetividad" y legitimidad científica ante los éxitos evidentes de las disciplinas tecnológicas. Marcel Mauss suspiraba por una mayor colaboración entre la sociología y la lingüística, con una emulación de los métodos de esta última (*Cfr.* Lévi-Strauss 1977: 29). Claude Lévi-Strauss reconoció el aporte de la lingüística estructural (*Ibid.* pp. XXVI-XXVII) a la definición de su propio método de acercamiento a las estructuras elementales de parentesco, hoy un clásico debatido. (Geertz 1987: 287 ss.)

Del campo de lo simbólico-lingüístico surgió así el paradigma estructural en antropología, de donde se han desprendido estudios que recuerdan más y más el campo de trabajo de la semántica o de la semiótica, con la búsqueda de estructuras mentales significantes y significativas, las asociaciones internalizadas que permiten el flujo de una comunicación integradora y definidora de roles, valores, trabajo productivo, estatus y rangos de poder social.

sicos-, y por otra parte por el elemento mental, que asigna a cada matiz de esas ondas un contenido significativo relacionado con otro elemento de la naturaleza.

A continuación intentaré abordar los puntos de contacto o disgresión, así como las deudas teóricas de las nuevas tendencias simbólicas dentro de la antropología, personificadas aquí por el trabajo de Clifford Geertz, con la tradición estructuralista, representada en las figuras de David Schneider y Edmund Leach.

EL ESTRUCTURALISMO COMO IDEALISMO

Dentro de la tradición antropológica que podríamos etiquetar con nomenclatura simplista como "idealista" o "mentalista" resalta el estructuralismo, paradigma que desde su enunciación como orientación teórica por parte de los herederos franceses de Durkheim, se ha caracterizado por privilegiar el estudio de los elementos subyacentes e intangibles del comportamiento gregario humano: las estructuras sociales. La noción de estructura es una invención teórica, otra abstracción, que intenta poner orden en el desorden aparente de la naturaleza. La estructura, siempre existente dentro de los compuestos naturales o sociales, representa la forma de interacción entre sus unidades, relación definida por una posición y una función específicas ante el todo. La estructura no es física: no ocupa espacio ni tiene masa. Es una entidad lógica que sólo existe en función del observador. Desde este punto de vista, es una representación simbólica de una relación.

Para percibir la existencia inmaterial de la estructura, sírvanos el ejemplo del motor desarmado: un conjunto de piezas que pesa exactamente lo mismo que un motor armado, pero que es incapaz de cumplir la función de generar energía mecánica. La diferencia entre ambos es cualitativa e intangible, pero no por ello inexistente. De aquí podríamos deducir que la noción de estructura en un concepto ideal, sólo existente en la mente del hombre, con lo que la corriente estructuralista podría verse vinculada al idealismo o la "antropología mentalista" -como la llama Marvin Harris.

Ahora bien, refiriéndonos a los orígenes del estructuralismo, debemos comentar que a Durkheim, precedente teórico de Marcel Mauss y Lévi-Strauss se le ha querido ver como heredero de la tradición positivista de Augusto Comte, y al positivismo de éste como una expresión del empirismo materialista. Sin embargo, autores como Harris opinan que la ciencia social francesa "Nunca, y dentro de ese nunca está este hoy, ha seguido otra estrategia que la del idealismo cultural" (1988: 403). Si recordamos las nociones durkheimianas de la "conciencia colectiva"⁴ y la "solidaridad social", vemos confirmada esta afirmación.⁵ El estructuralismo, de origen, está vinculado al idealismo.

Ahora bien, Claude Lévi-Strauss le brindó a la corriente estructuralista un cuerpo teórico coherente e incluso bello. Ningún antropólogo contemporáneo puede ser indiferente a su elaborado y muy discutido esquema, que parte de la disección de las estructuras básicas que subyacen en el parentesco para de ahí desentrañar, valiéndonos del "código de comunicación" que ha dado a la luz el análisis de esas estructuras, la lógica del resto de las instituciones sociales. Además, vincula esos fenómenos sociales elementales con la interiorización que el grupo hace de ellos por medio del mito: la narración, sin autor ni creador, que ordena y estructura lógicamente el entorno físico e histórico de la comunidad. El descubrimiento de ese esquema lógico, que expresa un sistema simbólico y comunicativo que permite al grupo el manipuleo y control de su medio, es el objeto último de la antropología estructural. (Cfr. Lévi-Strauss 1977: "Introducción"). Para él, la etnología forma parte de las "ciencias semiológicas" y ha venido a "[...] ocupar, de buena fe, ese campo de la semiología que la lingüística no ha reivindicado todavía para sí" (*Op. cit.* p. XXXV y XXVII). A pesar del uso que hace Lévi-Strauss de técnicas "objetivas" derivadas de la lógica formal y las

⁴ "La suma total de creencias y sentimientos comunes al término medio de los individuos de la sociedad y que por sí mismos forman un sistema." Citado en Timasheff 1961: 145.

⁵ Dice Nicholas Timasheff que "Con Max Weber [Durkheim] atrajo la atención de los sociólogos hacia la importancia de los valores y los ideales en la vida social" (1961: 155).

matemáticas, se confiesa consciente de las limitaciones que padecen estas herramientas dentro de una disciplina que "[...] de todas las ciencias, ella es sin duda la única que hace de la subjetividad más íntima un medio de demostración subjetiva" (*Op. cit.* p. XXXII). Sin embargo, el pretendido orden estructural que aspira a detectar le condujo a simplificaciones que, a pesar de su elegancia y lógica, han sido criticados como reflejo de un deseo de esquemar y reducir a clasificaciones el acercamiento antropológico a la realidad (Geertz 1987: 288; Harris, 1979: 425 ss.).

Ahora bien, los autores que son objeto aquí de nuestro análisis confiesan en una u otra forma algún tipo de deuda o interés intelectual en el método levistosiano, con mayor o menor actitud crítica. El más entusiasta es sin duda Edmund Leach, quien evidencia una y otra vez su raigambre teórica en su constante uso de oposiciones binarias y la referencia al mito como factor de expresión interiorizada de la interpretación social del entorno.

Geertz, por su parte, dedica mucha atención a los planteamientos levistosianos, que le merecen un profundo respeto, pero no deja de señalar el hecho de lo ajena que le resultaba a Lévi-Strauss la experiencia de campo y la vivencia antropológica, luego de una frustrante permanencia entre indígenas brasileños que "le resultaron intelectualmente inaccesibles" (1987: 290). La "ciencia de lo concreto" levistosiana se limitaría entonces a la construcción de "modelos estructurales que representan el orden subyacente de la realidad de una manera, por decirlo así, analógica" (p. 292).

David Schneider sólo anota escuetamente que "mi deuda con Claude Lévi-Strauss es obvia" (Schneider 1980: 1, nota 1) Por otra parte, en una obra coescrita con G. Homans -citada por Harris 1988: 425-, pondera con entusiasmo la "sabia prudencia" de Lévi-Strauss al no recurrir éste a "ninguna teoría del valor para la supervivencia". Harris, por su lado considera que "justamente por causa de este error estratégico por lo que la teoría de Lévi-

Strauss termina por ser incapaz de explicar las semejanzas y diferencias sociales concretas" (*Ibid*).

EDMUND LEACH: EL ESTRUCTURALISMO SIMBOLICO

Nos concentraremos en el análisis de un solo texto de Leach: Cultura y comunicación, la lógica de la conexión de los símbolos, donde se concentra en las formas de comunicación no verbales, campo donde el antropólogo no debe competir con el lingüista. Leach es un estructuralista confeso, aunque discípulo de Malinowski y Firth, que incursiona en el campo de la teoría de los símbolos y los significados abordando como objeto de estudio a la Cultura, vista esta como un sistema comunicador. Critica a los antropólogos que buscan relaciones mecánicas de causa y efecto -que yo llamaría conductistas-, partiendo de contrastar la posición entre las posiciones "empirista" y "racionalista". Dentro de los primeros inscribe a los funcionalistas, entre los que enumera a sus mentores Malinowski y Firth, y les achaca un desinterés por las estructuras mentales. Entre los "racionalistas" apunta a Lévi-Strauss y a Evans-Pritchard maduro, y demarca el racionalismo de estos últimos del ejercido por Descartes: más bien se identificaría con la "nueva ciencia" de Vico, quien no veía reglas inmutables en el comportamiento humano, regido más por una especie de "poética".

Ahora bien,

para los que adoptan este enfoque [racionalista], las interacciones directamente observadas entre los individuos, que el empirista funcionalista percibe como transacciones económicas, se reinterpretan como actos de comunicación. (pp. 8-9)

Leach, como vimos, es un discípulo asiduo y convencido de Lévi-Strauss. También es un fanático de los sistemas lógicos contruidos a partir de la lingüística estructural y sus aplicaciones, a los que dedica la mayor parte del libro, salpicándolos con algunos casos etnográficos concretos que dan carne y sabor al esquema, pero que siempre luce demasiado formal. Falta

la creatividad casi literaria con que Geertz deslumbra a sus lectores. A pesar de los evidentes puntos de contacto entre estos dos autores,⁶ Leach se dice consciente de la enorme diferencia entre su mentalismo y el de Geertz, al que llama "un gran novelista" (p. 1).

El racionalismo de Leach se inscribe dentro de la preocupación antropológica por el rescate de la visión *Emic* de la realidad, privilegiándola sobre la interpretación *Etic*.⁷ Por ello asegura que

Por su interés en las ideas como opuestas a los hechos objetivos, los antropólogos racionalistas tienden a interesarse más en lo que se dice que en lo que se hace. En la investigación de campo conceden particular importancia a la mitología y a las declaraciones de los informantes sobre lo que debería ser. (p. 8)

Por otra parte, para Leach la cultura se refleja primordialmente en el "ordenamiento simbólico de un mundo artificial", donde el espacio y el tiempo son transformados en elementos significativos que facilitan el manejo de la realidad. Pero el elemento esencial de la manipulación simbólica del entorno es el lenguaje, a partir del cual se estructura lógicamente el sentido y significado que el grupo social otorga a los elementos de su medio.

Como dijimos antes, Leach acude al manejo de las categorías binarias clásicas del estructuralismo. Así, asegura que la traducción simbólica del entorno a estructuras mentales se ejerce en base a esas oposiciones binarias. Para que exista un izquierdo debe contarse con un derecho; para conocer el arriba hay que saber donde está el abajo; para saber qué es un femenino debe conocerse qué es un masculino; lo grande implica la existencia de lo

⁶ Leach asegura que "los antropólogos racionalistas tienden a interesarse más en lo que se dice que en lo que se hace. En la investigación de campo conceden particular importancia a la mitología y a las declaraciones de los informantes sobre lo que debería ser" (p. 8) Geertz, por su parte, anota que "[...] las descripciones de la cultura de los béberes, judíos o franceses deben encararse atendiendo a los valores que imaginamos que béberes, judíos o franceses asignan a las cosas, atendiendo a las fórmulas que ellos usan para definir lo que les sucede." (1987: 28).

⁷ Distinción también extraída de la lingüística (fonémica y fonética), que expresan la versión del actor acerca de su actuar o su entorno (enfoque *emic*) en contraste con la versión del especialista ajeno a dicha realidad (enfoque *etic*). Cfr. Harris, 1988: 492-497.

chico; etcétera. Todas estas oposiciones binarias responden a una relatividad en su definición donde un elemento es definido en relación a la existencia de su contrario. Esta suposición coincide con la pretendida organización social en pares que describe Lévi-Strauss.⁸

El ritual no es más que un manejo de esas categorías binarias simbólicas. Como se trata de categorías mentales, deben ser sujetas a un tratamiento mentalístico donde no existe una correspondencia causal de orden físico. Son proyecciones externas de la abstracción simbólica. Por ejemplo, las categorías mentales bueno/malo pueden traducirse simbólicamente en el ritual en blanco/negro. El ritual materializa esos elementos y permite su manipulación en el mundo físico, con su consecuente reflejo pseudocausal en el mundo de lo intangible.

Ahora bien, Leach describe este tipo de materializaciones de lo simbólico en el mundo contemporáneo. El vestido, por ejemplo, nos permite identificar características del sujeto que lo porta tales como estatus, profesión, sexo, edad, etcétera. Los colores son también asociados con elementos simbólicos (rojo = sangre = peligro, aunque también rojo = sangre = vida).

Sin embargo, cualquier binomio de codificación cultural X/Y podría en algunos casos transmitirse en sentido contrario Y/X, acompañado no sólo de diferencia entre esos elementos, sino también de superioridad. De esta forma, pienso que para Leach la comunicación no verbal puede explicarse como una especie de lenguaje binario, basado en oposiciones simples que se autodefinen tautológicamente.

DAVID SCHNEIDER: EL MENTALISMO EXTREMO

De Schneider abordaremos su escrito principal sobre el parentesco norteamericano (1980), donde se muestra muy insistente sobre la necesidad

⁸ Cfr. 1969: **¡Error! No se encuentra el origen de la referencia.**, pp. 109-124

de construir una teoría de la cultura que trabaje con un concepto restringido de la misma, abandonando la noción clásica tyloriana. Se trataría de una teoría semiótica de la cultura, donde ésta es concebida como un sistema de símbolos, pero, contrastando con Geertz, lo ve compuesto únicamente por regularidades normativizadas en el comportamiento humano, lo que quiere decir que no todo el comportamiento ni todas sus regularidades caben en este concepto de cultura. Debe existir un estándar aceptado, donde las excepciones individuales no constituyen más que trasgresiones a la norma cultural, lo que las deja fuera del interés de Schneider. Al respecto Geertz se manifiesta en desacuerdo y afirma que "comprender la cultura de un pueblo supone captar su carácter normal sin reducir su particularidad" (1987: 27).

Schneider no se reconoce como un estructuralista, sino más bien como practicante de la antropología simbólica. Pero, aunque intenta ser congruente con esta postura al desechar en su análisis del sistema de parentesco norteamericano la pretensión científicista y lingüista de los estructuralistas, sigue empleando frecuentes dicotomías, como cuando contrapone parientes consanguíneos y afines -ignorando absolutamente el parentesco ritual-, así como "orden legal" y "orden natural", símbolo y realidad, "amor carnal" y "amor cognático", rol masculino y rol femenino, etcétera.

De esta manera, Schneider asegura que el parentesco se expresa como un sistema de significados -Cultura- y un código de conducta -Sociedad- que regulan las relaciones y su calidad. El parentesco, aunque parte de una base natural biológica, es regulado por la razón dentro de un marco de reglas, costumbres y leyes, y cuenta como elemento aglutinador a una "solidaridad difusa y permanente" entre sus miembros.

Su acercamiento se parece al enfoque casi "literario" de Geertz -aunque menos logrado-. Una de las críticas que generó su libro y a la que él responde en su segunda edición es que no exhibe los datos en que está fun-

damentado su análisis, a pesar de ser supuesto fruto de seis mil páginas de entrevistas a 102 personas; él replica que el libro es el dato. Esta respuesta suena inverosímil, y recuerda la postura de los antropólogos preboasianos, donde los datos eran supuestamente sintetizados en la cabeza del autor.⁹ Para colmo, su información fue utilizada por un colega, quien encontró hechos valiosos entre las secciones de las entrevistas que habían sido discriminadas.

Schneider hace referencia a Geertz (p. 125), quien le dedica una velada crítica en su libro *La interpretación de las culturas*, haciendo uso del concepto "acción social" de Parsons. Asegura Geertz que el comportamiento individual -que para Schneider es una "categoría residual", ajena a su concepto de Cultura- también debe ser incluido dentro de esta noción como sistema de significados, pues "a través del flujo del comportamiento -o más precisamente de la acción social- que las formas culturales encuentran articulación".¹⁰ Schneider no acepta esta propuesta -erróneamente desde mi punto de vista.

La convicción de este autor en torno al parentesco como parte del sistema simbólico de la Cultura es vaga y difusa. Las aseveraciones son hechas como dogmas de fe y sus respuestas de doce años después son defensivas y poco aclaratorias. El subjetivismo en la más exacerbada de sus manifestaciones.

⁹ Por ejemplo, L. Ward escribió en 1904: "Este libro es puramente teórico y no aduce hechos de ninguna clase. Esto no constituye una crítica del libro. Antes al contrario, esta es una de sus bellezas. Cualquiera que lea el libro puede darse cuenta de que la cabeza del autor está llena de hechos y que todo lo que se trata de hacer es razonar a partir de estos hechos para llegar a ciertas conclusiones. Aquellos que hablan despectivamente de este método son con frecuencia incapaces de hacer uso de sus hechos, por muchos que conozcan." Citado en Harris, 1988: 221.

¹⁰ Citado en Schneider, 1980: 125.

CLIFFORD GEERTZ: EL ARTE DE LA INTERPRETACION DENSA

Contrastantemente, La interpretación de las culturas de Geertz es un monumento a la inteligencia donde se expone un esquema simbólico de la cultura totalmente apoyado en hechos concretos. El autor traza una línea muy clara entre su postura teórica y metodológica y la de los estructuralistas -como Lévi-Strauss- y los subjetivistas -como Schneider-.

Después del abandono de las interpretaciones Emic por parte de los estructuralistas, quienes estaban más preocupados por extraer de las cabezas de los informantes las estructuras sociales subyacentes, pero no explícitas, del parentesco y la organización social, resulta satisfactorio este intento de reconstruir la visión Emic de la cultura a partir de un universo simbólico inteligible sólo a partir de sus propios términos, su propio código. Dice Geertz que

[...] la finalidad de la antropología consiste en ampliar el universo del discurso humano [...] se trata de una meta a la que se ajusta peculiarmente bien el concepto semiótico de la cultura. Entendida como sistemas en interacción de símbolos interpretables [...] la cultura no es una entidad, algo a lo que puedan atribuirse de manera causal acontecimientos sociales, modos de conducta, instituciones o procesos sociales; la cultura es un contexto dentro del cual pueden describirse todos esos fenómenos de manera inteligible, es decir densa.[...] Comprender la cultura de un pueblo supone captar su carácter normal sin reducir su particularidad. [...] maniobra, a la que suele designarse demasiado superficialmente como 'ver las cosas desde el punto de vista del actor', demasiado librescamente como el enfoque de la Verstehen o demasiado técnicamente como 'análisis émico'[...] (p. 27)

Pero Geertz advierte sobre el peligro de confundir el nivel de interpretación antropológica con el de los informantes. Aunque la descripción aborde el fenómeno tratado desde el punto de vista nativo, la descripción en sí no es nativa, es antropológica.

Como sistema simbólico, la Cultura debe ser abordada más bien con los medios comunes a la literatura y a la imaginación científica que a los del

análisis científico tradicional. La Cultura no es una entidad lógica mas que en sus propios términos, y asegura que "la coherencia no puede ser la principal prueba de validez de una descripción cultural" (p. 30).

"El análisis cultural es (o debería ser) conjeturar significaciones, estimar las conjeturas y llegar a conclusiones explicativas partiendo de las mejores conjeturas, y no el descubrimiento del continente de la significación y el mapeado de su paisaje incorpóreo" (p. 32).

No se trata tampoco del descubrimiento de las grandes leyes dentro del comportamiento humano, pero sí del descubrimiento de sutiles generalidades a las que se llega por medio de la profundización en pocos casos, de urgar entre los pliegues de la cultura, utilizando preferentemente el método provinciano de la inferencia clínica (del tipo "no hay enfermedades: hay pacientes con enfermedades"), sin aspiraciones predictivas, pero sí "anticipativas".

Asumiendo la postura geertziana, se me ocurre que la antropología ha padecido siempre un complejo de inferioridad ante las disciplinas físicas que la han empujado a la búsqueda de puntos de apoyo sólidos en la teoría, esos "referentes universales" que ayudarían a trazar las líneas básicas de esquemas interpretativos. La antropología simbólica pareciera evitar esos referentes y limitarse a un relativismo extremo, con el peligro del diletantismo y la complacencia teórica. Cabe pensar que, dentro de los tradicionales esquemas de la antropología mexicana, largamente limitada por los corsés del materialismo, un enfoque como éste tendría el mismo efecto desintegrador de una Perestroika desbordada.

Esta antropología interpretativa, que daría escalofríos a los boasianos de la primera mitad de este siglo, no implica según Geertz una caída irremisible en el subjetivismo. Todo es cuestión de grados, puesto que hoy ninguna ciencia puede seriamente aspirar a la objetividad completa. La intención de

la antropología interpretativa no es dar respuestas a preguntas cada vez más profundas,¹¹ sino hallar las respuestas que han dado los otros, los actores,¹² aún expresándolas en el lenguaje ajeno de la interpretación antropológica.

La antropología, en suma, requiere de la búsqueda de "relaciones sistemáticas entre diversos fenómenos, no identidades sustantivas entre fenómenos similares" (p. 51). Esas relaciones no son evidentes ni fenoménicas, son simbólicas y codificadas. La tarea del antropólogo pudiera equipararse entonces a una lucha por descubrir, sin la utilización de los sentidos, las características comunes de los colores, los sabores y los sonidos en base a la descripción de otras personas, también incapacitadas en sus sentidos.

PARA TERMINAR

Hemos descrito tres posturas diferentes, pero -desde mi punto de vista- ubicadas en un mismo *continuum* ideológico, que transita desde el estructuralismo hasta la antropología simbólica. Los tres autores reconocen a la Cultura como un proceso mentalístico compuesto por signos y significados, lo que desde la perspectiva materialista dogmática los ubicaría dentro de la detestable corriente idealista burguesa. Sin embargo, a la vez los tres ejemplifican posturas encontradas, diferenciadas a partir de puntos que se antojan irreconciliables.

Leach, por ejemplo, es un fiel seguidor del estructuralismo de corte ortodoxo y levistosiano, con un gusto por la búsqueda de uniformidades expresadas en pares de oposiciones que esquematizan y evidencian las estructuras dentro del proceso comunicador. Acude a los viejos esquemas lingüísticos sosurianos y los ilustra con abundantes y seleccionados ejemplos extraídos de la etnografía mundial. Los esquemas propuestos encajan

¹¹ - ¿Qué hay debajo de la tortuga que sostiene al mundo?

¹² - ...otra tortuga.

con pulcritud, como sucede con Lévi-Strauss y su selección sesgada de casos corroborativos.¹³

Schneider no aparenta ser más indulgente que el anterior. El parentesco, en sus manos, se comporta como una excusa para legislar sobre la teoría de la cultura. Pero contrariamente al caso de los otros dos autores, la disquisición no se apoya de manera evidente en hechos factuales y comprobaciones empíricas. Aparentemente, las entrevistas que asegura le sirven de base fueron procesadas por el simple método de la lectura y la introspección, a partir de las cuales emite generalizaciones que se confunden con su propio conocimiento personal del sistema de parentesco norteamericano. Además, el concepto de Cultura que propone es oscuro e inoperante, y deja de lado a las manifestaciones individuales de la conducta, privilegiando la norma como la manifestación de la Cultura en su acepción simbólica.

Geertz propone, con mucho, el esquema más consistente y operativo, gracias a los múltiples e ilustrativos ejemplos rescatados de su diario de campo. Geertz no deja de lado a la conducta individual, y la integra a su noción simbólica de Cultura. Tampoco esquematiza la realidad mentalística con polaridades y oposiciones duales. Asume la conducta social como una entidad de enorme complejidad, pero comprensible y asequible en sus propios términos, su propio código. El principal problema de este enfoque podría ser el relativismo extremo y la flacidez o el cinismo en el análisis. Sin embargo, con Geertz la Antropología recupera su carácter humanístico, que había perdido en mucho en los años setenta y ochenta al asumir posturas más próximas a la sociología y las ciencias exactas, combinado con un prurito materialista, que fue producto de un largo e inacabado proceso de autoaceptación como disciplina producto de la elucubración, primero, y el colonialismo después.

¹³ Cfr. Harris, 1988: 430.

Ahora bien, los tres autores representan una vía dentro del análisis antropológico que ha sido muy poco explorada en la antropología mexicana. El interés primordial que nos significan es el hecho de plantear a los procesos comunicativos como el auténtico componente definitorio de cultura, definiendo así un punto de referencia que le otorga rigor al análisis culturalológico. Con esto, además, la disciplina antropológica en nuestro país podría recuperar lo que fue su campo natural de acción, pero que en los últimos veinte años había perdido o despreciado ante el temor por parte de muchos colegas de recibir los calificativos zahirientes de "culturalista" o "idealista". La cultura, sin embargo, siguió siendo capaz de atraer la atención de otros estudiosos: comunicólogos, historiadores, psicólogos, sociólogos y filósofos, quienes llenaron el vacío que de forma natural debía ser llenado por los antropólogos. Estos andaban muy ocupados explorando las misteriosas veredas del economicismo, el sociologismo, la demografía y las teorías del desarrollo, muchas veces con el libro rojo del materialismo histórico bajo el brazo.

La interpretación simbólica de la Cultura abre un espacio ilimitado para la comprensión del pensamiento y el actuar humanos a partir de la aceptación de su irreductibilidad. La búsqueda de uniformidades sólo debe preocuparnos luego de haber reconocido la existencia y la riqueza de la variedad.

REFERENCIAS

- ADAMS, Richard N.
1983 *Energía y estructura. Una teoría del poder social*. México: F.C.E.
- GEERTZ, Clifford
1987 *La interpretación de las culturas*. México: Gedisa.
- HARRIS, Marvin
1988 *El desarrollo de la teoría antropológica*. México: Siglo XXI. 8ª edición.

HUXLEY, Julian S.

1972 *La evolución*. Buenos Aires: Losada.

LEACH, Edmund

1978 *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos. Una introducción al uso del análisis estructuralista en la antropología social*. Madrid: Siglo XXI.

LÉVI-STRAUSS, Claude

1977 *Antropología estructural*. Buenos Aires: Eudeba. 7ª edición.

1969 *Las estructuras elementales del parentesco*. Buenos Aires: Paidós.

SAUSSURE, Ferdinand de

1978 *Curso de lingüística general*. Buenos Aires: Losada. 17ª edición.

SCHNEIDER, David M.

1980 *American kinship. A cultural account*. Chicago: University of Chicago Press.

TIMASHEFF, Nicholas S.

1961 *La teoría sociológica*. México: F.C.E.

Guanajuato, Gto. enero de 1992.