

**UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA - IZTAPALAPA**

**DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA**

1994  
28  
1994

**CULTURA DE TRABAJO EN LAS MAQUILADORAS**

**TRABAJO QUE PARA OPTAR AL GRADO DE  
MAESTRIA EN CIENCIAS ANTROPOLOGICAS**

**P R E S E N T A**

**LUIS BERNARDO REYGADAS ROBLES GIL**

**MEXICO, D.F.**

**OCTUBRE DE 1994**

**NOTA IMPORTANTE** :El posgrado en ciencias antropológicas es un programa que integra la maestría y el doctorado. Por está razón, el trabajo para optar al grado de maestría constituye una parte de la tesis para optar al grado de doctorado. En este caso, se presenta el trabajo “Los dilemas de las concepciones semióticas de la cultura”, que constituye una parte de la investigación para la tesis de doctorado que lleva por título Cultura de trabajo en las maquiladoras.

# LOS DILEMAS DE LAS CONCEPCIONES SEMIÓTICAS DE LA CULTURA<sup>1</sup>

Luis Reygadas

El concepto de cultura ha sido uno de los más debatidos en las ciencias sociales y humanas durante los últimos doscientos años. Se trata de una de esas nociones esencialmente contestadas, en torno a las cuales la polémica resurge una y otra vez, sin que se llegue nunca a establecer un paradigma único para su análisis. No obstante, algunos enfoques logran gran fuerza dentro de períodos históricos específicos. Tal es el caso de las concepciones semióticas de la cultura, que, desde la década de los años cincuenta de este siglo, ha permeado numerosos estudios sobre fenómenos culturales y, hasta la fecha, conserva gran valor heurístico. Sus contribuciones son innegables, pero también presenta un conjunto de dificultades que marcan sus límites. El objetivo de este escrito es ubicar algunos dilemas en el análisis de la cultura que, a mi juicio, no han sido resueltos de manera satisfactoria desde las perspectivas semióticas.

Existen diferentes vertientes en las concepciones semióticas de la cultura, pero todas ellas tienen en común el énfasis en la cuestión del significado. Definen a la cultura como "el conjunto de hechos simbólicos presentes en la sociedad"<sup>2</sup> En esta perspectiva, Clifford Geertz logró definiciones muy sugerentes:

"El concepto de cultura que propugno y cuya utilidad procuran demostrar los ensayos que siguen es esencialmente un concepto semiótico. Creyendo con Max Weber que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdidumbre y que el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones."<sup>3</sup>

"En todo caso, el concepto de cultura que yo sostengo no tiene múltiples acepciones ni, por lo que se me alcanza, ninguna ambigüedad especial: la cultura denota un esquema históricamente transmitido de significaciones

---

<sup>1</sup>.- Tuve oportunidad de discutir muchas de las ideas expuestas en este trabajo en un seminario de antropología simbólica que reúne a profesores de la Escuela Nacional de Antropología e Historia y del Departamento de Antropología de la UAM-Iztapalapa. Este pequeño grupo de trabajo, pese a ser muy informal o tal vez gracias a ello, ha constituido un excelente espacio para compartir dudas y exponer nuevas ideas. Quiero, pues, agradecer a Rodrigo Díaz, Alejandro Figueroa, Adriana López Monjardín, Mariana Portal y Xóchitl Ramírez la ayuda que me han brindado para introducirme en el apasionante campo de la antropología simbólica.

<sup>2</sup>.- Gilberto Giménez, La teoría y el análisis de la cultura, Universidad de Guadalajara-COMECSO, 1987, p. 32.

<sup>3</sup>.- C. Geertz, La interpretación de las culturas, Gedisa, Barcelona, 1991, p. 20.

representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medios con los cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida".<sup>4</sup>

Los orígenes de la concepción semiótica de la cultura se remontan, sin embargo, más allá de Geertz. En las primeras décadas del siglo XX se pueden encontrar en la lingüística estructural de Ferdinand de Saussure, en los trabajos de George Herbert Mead sobre el simbolismo y en los estudios psicoanalíticos, en particular en la línea que deriva de Jung. También contribuyó Parsons con su análisis del sistema cultural como entidad diferente al sistema social y al sistema de personalidad. Mención aparte merecen los planteamientos de Leslie White sobre la capacidad humana de simbolizar y la propuesta de Lévi-Strauss, siguiendo a Saussure, para considerar como objeto de estudio de la antropología social la vida de los signos en el seno de la vida social.<sup>5</sup>

Se puede decir que la concepción semiótica de la cultura surge, por un lado, aprovechando los avances de la lingüística y, por otro, haciendo frente a las limitaciones de enfoques previos sobre la cultura. El notable desarrollo de la lingüística en el presente siglo proporcionó modelos y metodologías sorprendentes para el estudio de los procesos simbólicos y ha inspirado incontables investigaciones sobre cultura. Al mismo tiempo, la concepción semiótica representó una alternativa fructífera ante otras teorías que reducían la cultura a un epifenómeno de otros procesos sociales.

Desde el siglo XIX en la antropología se había desarrollado una concepción abarcadora de la cultura, que incluía realidades muy diversas. Baste como ejemplo la clásica definición de la cultura que acuñó Tylor en 1871: "La cultura o civilización, en sentido etnográfico amplio, es aquel todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridos por el hombre en cuanto miembro de la sociedad"<sup>6</sup>. Después, en 1930, desde una perspectiva que reconocía la diversidad cultural, Franz Boas

---

<sup>4</sup>.- ibid. p. 88.

<sup>5</sup>.- Véase F. de Saussure, Curso de lingüística general; G. H. Mead, Mind, Self and Society, University of Chicago Press, Chicago, 1934; L. White, "El concepto de cultura", (1959), incluido en J. Khan (comp.) El concepto de cultura: textos fundamentales, Anagrama, Barcelona, 1975; T. Parsons y E. Shills, Toward a General Theory of Action, Harvard University Press, Cambridge, 1951; y C. Lévi-Strauss, Antropología Estructural, Siglo XXI Ed., México, 1979.

<sup>6</sup>.- E. Tylor, Primitive Culture (1871), traducido como "La ciencia de la cultura" en J. Kahn (comp.), op. cit., p. 29.

propuso una definición de similar amplitud: "La cultura incluye todas las manifestaciones de los hábitos sociales de una comunidad, las reacciones del individuo en la medida en que se ven afectadas por las costumbres del grupo en que vive, y los productos de las actividades humanas en la medida en que se ven determinadas por dichas costumbres".<sup>7</sup> Estas visiones totalizadoras tuvieron la ventaja de superar los planteamientos etnocéntricos y elitistas al reconocer la presencia de la cultura en todas las sociedades y en todos los grupos humanos. También condujeron a descripciones sistemáticas de diferentes culturas. Pero en su afán totalizante tuvieron también sus principales limitaciones: no lograron discernir el ámbito específico de lo cultural, lo que llevó al riesgo de la vaguedad y la primacía de la descripción y la clasificación sobre el análisis.<sup>8</sup>

Frente a estas dificultades, las concepciones semióticas de la cultura destacaron el significado que se encontraba presente en ese todo complejo de instituciones, prácticas, normas, hábitos, objetos, etcétera. Es decir, separaron analíticamente lo simbólico de la multiplicidad de objetos, sujetos y acontecimientos con los que estaba vinculado. De esta manera, sin dejar de advertir que la cultura estaba presente en todos los procesos sociales, la ubicaron como una dimensión específica. Esta distinción analítica abrió un programa de investigación de largo aliento.<sup>9</sup>

Algunas corrientes de pensamiento, en particular el funcionalismo y el marxismo, se habían preocupado por indagar las relaciones entre cultura y sociedad. Arrojaron interesantes sugerencias acerca del

---

7.- F. Boas, citado por J. Khan, op. cit., p. 14

8.- Para un análisis más detenido de las aportaciones y desventajas de las concepciones descriptivas y totalizadoras de la cultura véanse G. Giménez, op. cit., pp. 21-26 y J. Thompson, Ideology and Modern Culture. Critical Social Theory in the Era of Mass Communication, Stanford University Press, Stanford, 1990, pp. 122-135.

9.- De manera adicional, los enfoques semióticos evitaron la acusación de idealismo y psicologismo que con frecuencia se lanzaban contra los estudios culturales. Delimitaron un objeto de estudio que podía ser abordado de manera sistemática: los símbolos. Geertz planteó así la cuestión: "De manera que emprender el estudio de la actividad cultural -actividad de la que el simbolismo constituye el contenido positivo- no es pues abandonar el análisis social por una platónica caverna de sombras para penetrar en un mundo mentalista de psicología introspectiva o, lo que es peor, de filosofía especulativa, y ponerse a vagar permanentemente en medio de una bruma de "cogniciones", "afecciones", "impulsos mentales" y otras elusivas entidades. Los actos culturales (la construcción, aprehensión y utilización de las formas simbólicas) son hechos sociales como culaquier otro; son tan públicos como el matrimonio y tan observables como la agricultura" (op. cit., p. 90).

papel que desempeñaban los fenómenos culturales en la producción y reproducción de las relaciones económicas, sociales y políticas. Sin embargo, estas proposiciones fueron puestas en tela de juicio con la profundización de los estudios semióticos: muchas de ellas parecían no prestar suficiente atención a la autonomía de los procesos simbólicos. Se trataba de no ver los procesos culturales como mero efecto de los procesos políticos y económicos, de no caer en el reduccionismo.<sup>10</sup> Así, la concepción semiótica realizó, en muchos casos, una segunda distinción analítica: separó, por lo menos en forma momentánea, la cultura del contexto social. No es que no le interesara la sociedad, sino que la puso entre paréntesis para poder penetrar con mayor profundidad en la densidad del mundo del significado. En palabras de Geertz, refiriéndose al caso de la religión: "El estudio antropológico de la religión es por esto una operación en dos etapas: primero, se trata de analizar el sistema de significaciones representadas en los símbolos, sistema que presenta la religión; y, segundo, se trata de referir estos sistemas a los procesos sociales y psicológicos. Mi insatisfacción con buena parte del trabajo antropológico social contemporáneo sobre la religión se debe, no a que dicho trabajo se interese tanto en la segunda etapa, sino a que descuida la primera y de esta manera da por descontado lo que más necesita dilucidarse. (...) Sólo cuando tengamos un análisis teórico de los actos simbólicos comparable por su refinamiento al que hoy poseemos para la acción social y psicológica, podremos abordar efectivamente aquellos aspectos de la vida social y psicológica en los que la religión (o el arte, o la ciencia, o la ideología) desempeña un papel determinante."<sup>11</sup>

En su etapa de formación, la concepción semiótica de la cultura procedió a diferenciar los fenómenos simbólicos de otro tipo de fenómenos. Esto fue mucho más claro en el caso de las versiones estructuralistas de la semiótica. Estas buscaron construir modelos simbólicos generales, al margen de cualquier circunstancia particular. Con esta busca se produjo una verdadera "retirada al código", mediante la eliminación, suspensión o puesta entre paréntesis de factores contingentes, históricos o subjetivos que complicaran la construcción de modelos semióticos. Se estableció la importancia del momento de análisis de la lógica interna de los sistemas culturales. De este modo

---

<sup>10</sup>.- Veáanse las críticas de Geertz al reduccionismo de Marx y Parsons en "La ideología como sistema cultural", en op. cit., pp. 171-176 y los ataques de Robert Bellah al "reduccionismo simbólico" de la sociología que explica los símbolos sólo en referencia a sus raíces sociales y psicológicas (citado en J. Alexander, Las teorías sociológicas desde la Segunda Guerra Mundial, Gedisa, Barcelona, 1989, p. 242 y ss.).

<sup>11</sup>.- C. Geertz, op. cit., p. 117.

se bosquejó un poderoso programa teórico-metodológico orientado a descubrir los significados con base en el estudio de las relaciones entre los símbolos dentro de un sistema cultural.

En muchas ocasiones este procedimiento resultó provechoso. Generó nuevos conceptos y métodos que ampliaron el horizonte de las ciencias sociales. La riqueza de los trabajos de Lévi-Strauss sobre las estructuras míticas basta para ilustrarlo. No obstante, se instaló una tensión constitutiva en este enfoque, la que resulta entre los modelos semióticos, construidos mediante el aislamiento de lo simbólico, y la necesidad de introducir posteriormente las cuestiones relativas a los sujetos, la contingencia, el cambio, las relaciones de poder y los contextos sociales.

La tensión constitutiva de la concepción semiótica de la cultura de ningún modo la inmovilizó. Por el contrario, ha sido la fuente de algunas de las más relevantes exploraciones en el estudio de la cultura durante las últimas décadas, tanto entre quienes sostienen un enfoque semiótico como entre quienes lo han cuestionado. A manera de ejemplo pueden recordarse, entre otros, los esfuerzos de Geertz para reconciliar acción y simbolismo, las propuestas de Victor Turner para introducir el proceso y el performance en el análisis de la cultura, la preocupación de Bourdieu para entrelazar poder y simbolismo, la reformulación que hace Mary Douglas sobre las relaciones entre cultura y sociedad al ver las categorías culturales como recipientes cognitivos en los que los intereses sociales son definidos y negociados. Ellos y muchos otros atestiguan la diversidad de caminos que ha abierto el programa de investigación aquí analizado.

La tensión inherente a los enfoques semióticos de la cultura genera algunas dificultades. Hay ciertos problemas que aparecen de manera recurrente en este tipo de estudios. Trataré de analizar aquí algunos de ellos. Los llamaré, a reserva de explicarlos más adelante, el dilema del contexto, el dilema del cambio, el dilema del sujeto, el dilema del código y el dilema de los componentes. Me parece que estos problemas plantean la necesidad de replantear los estudios semióticos de la cultura y, a la vez, enriquecerlos con aportaciones construidas desde otros enfoques.

## 1.- EL DILEMA DEL CONTEXTO.

Muchos de los estudios semióticos de la cultura han tomado como punto de partida los postulados de la lingüística estructural. De acuerdo con ellos, el sentido de un símbolo debe buscarse en sus conexiones con otros símbolos dentro de una estructura. Así, la posición de un símbolo dentro de una cadena sintagmática y sus oposiciones paradigmáticas serían fundamentales para aprehender su significado. Es conveniente señalar que esta aproximación se centra en los textos -entendidos en sentido amplio- y hace abstracción de los contextos extralingüísticos -o extrasemióticos. Para realizar un estudio de esta naturaleza no es indispensable tomar en consideración los espacios y procesos físicos ni sociales en que se desenvuelve una acción simbólica, puede prescindirse de ellos. Se argumenta que los textos, una vez que son producidos, cobran vida propia, adquieren autonomía con respecto a sus autores y a los contextos inmediatos en que fueron generados. También se apoya en el señalamiento de que se han encontrado estructuras simbólicas similares en discursos producidos por distintos autores en contextos muy diversos y que, en consecuencia, la aprehensión de dichas estructuras se facilita si se reduce la interferencia de variaciones contextuales.

La pregunta aquí no es si este enfoque es válido, sino si es suficiente. En efecto, el significado se construye en parte por la posición de los símbolos dentro de una estructura, pero no se agota ahí. Dicho de otro modo, ¿puede definirse la cultura como el patrón de significados, abstraído de su contexto, o es necesario incluir en la definición que es un patrón de significados inserto siempre en un contexto histórico-social?

Muchos autores, desde disciplinas y puntos de vista diversos, han señalado la importancia del contexto para la construcción del significado. El texto nunca existe aislado, ni de otros textos ni de la realidad material y social en que se inscribe. Por ejemplo, Ricoeur señala que no se pueden separar el texto ni el discurso de los contextos sociales de su producción y recepción. Al momento de crear un discurso el autor tiene una cierta "anticipación de la recepción", lo genera tomando en consideración a quienes va dirigido y a las condiciones en que será apropiado. En este sentido el contexto no es algo externo al texto, sino algo internalizado que incide en los autores al momento de generar mensajes. Retoma la distinción de Benveniste entre "semiótica del signo" y "semántica de la oración". Lo característico del signo es la diferencia o discriminación dentro de un conjunto semiótico, mientras que lo específico de la oración es su función de síntesis. La oración es un acto predicativo, tiene una

intención, tiene una referencia con respecto a una realidad extrasemiótica de la que no puede desligarse.<sup>12</sup>

Asimismo, desde la filosofía del lenguaje, Austin ha propuesto el estudio de los actos de habla, los cuales sólo pueden comprenderse en situaciones específicas.<sup>13</sup> Para que se logre la comunicación no basta que exista un código común a los hablantes, se requiere también que estos se apoyen en elementos del contexto, que hagan uso de ellos. Esto es particularmente claro en el caso de las expresiones llamadas "indexales", que son aquellas que no pueden entenderse sino dentro de un contexto específico. El ejemplo típico son palabras como "yo", "tú", etc., que adquieren su significado no de la relación con otras palabras, sino de elementos de la realidad extralingüística, en este caso las personas a quienes se refieren.<sup>14</sup>

La relación entre el símbolo y el contexto remite en cierta forma a la discusión en torno a las relaciones entre cultura y sociedad. Tan riesgoso es separar una de otra como unir las en un modelo de causalidad unidireccional. Mary Douglas propone imbricarlas de una manera original:

"... abordar las categorías culturales como recipientes cognitivos en los cuales los intereses sociales son definidos y clasificados, discutidos, negociados y sometidos a decisión drástica. Siguiendo esta regla, no hay modo

---

<sup>12</sup>.- Véase P. Ricoeur, Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation, Cambridge University Press, Cambridge, 1981, Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning, Texas Christian University Press, Fort Worth, 1988; J. Thompson "Action, Ideology and the Text: a Reformulation of Ricoeur's Theory of Interpretation", en Studies in the Theory of Ideology, Polity Press, Cambridge, 1984, pp. 173-204 y E. Benveniste, Problemas de Lingüística General (tomos I y II), Siglo XXI, México, 1976.

<sup>13</sup>.- Véase J. Austin, How to do Things with Words, Clarendon Press, , Oxford, 1962.

<sup>14</sup>.- En el campo de la sociología se han hecho señalamientos similares. Harold Garfinkel trató de mostrar que en cierto modo todas las expresiones son indexales. Aunque de manera ideal podríamos imaginar discursos o textos que no requiriesen de apoyo contextual, en la vida cotidiana los hablantes siempre están haciendo uso de elementos del medio que los rodea para conferir sentido a sus expresiones y para comprender las de los demás; véase H. Garfinkel, Studies in Ethnomethodology, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1967. Por su parte, Anthony Giddens afirma que el discurso no puede separarse de la razón práctica; ésta última se refiere a la capacidad que tienen los agentes para intervenir en el mundo. Los enfoques semióticos han fallado al privilegiar la sintáctica y la semántica en detrimento de la pragmática. Concluye que "el significado no es producido por el juego de los significantes, sino por la intersección de la producción de significantes con objetos y sucesos del mundo, enfocada y organizada por el individuo que actúa", A. Giddens, "El estructuralismo, el post-estructuralismo y la producción de la cultura", en A. Giddens, J. Turner et al. La teoría social hoy, Alianza-CNCA, México, 1991, p. 271.

de que la cultura y la sociedad puedan separarse, ni de que pueda decirse que una domina a la otra."<sup>15</sup>

Pierre Bourdieu ha contribuido de manera decisiva a relacionar el estudio de lo simbólico con los procesos sociales. En primer término, toda su obra hace hincapié en la cuestión del poder simbólico. Así, la cultura deja de ser un espacio neutro, puesto que está atravesada por las luchas que entablan individuos y clases sociales por el ejercicio legítimo de la violencia simbólica. El mundo cultural que presenta Bourdieu está permeado por el conflicto, las relaciones de poder y las estrategias simbólicas de los distintos grupos sociales.

En segundo lugar, Bourdieu aborda los fenómenos culturales como procesos complejos de producción, distribución y consumo simbólicos. Esto implica considerar las diferentes fases que recorren los bienes simbólicos y la multitud de agentes que intervienen a lo largo del proceso cultural. Así, la producción de significados no se reduce a la simple relación entre el actor individual y su obra -el símbolo o conjunto de símbolos. Por el contrario, hay una inmensa red de productores, intermediarios, distribuidores y consumidores culturales engarzados en relaciones de fuerza y de sentido. El significado es resultado de la operación de toda esta red en un largo proceso del que no están excluidos los conflictos, las negociaciones y la diversidad de interpretaciones y reinterpretaciones.

La teoría de los campos de Bourdieu indica de manera precisa la importancia del contexto en la construcción del sentido. Sugiere que los actores que participan en un campo cualquiera (el universitario, el del arte, el de la alta costura, etc.) realizan su producción simbólica no sólo respetando un código, sino también de acuerdo con la posición que ocupan en el campo, de la parte que poseen del capital simbólico en disputa, de las estrategias que pueden resultar acertadas en ese campo. Las descripciones que realiza de algunos campos de la vida cultural francesa constituyen ejemplos magníficos del entrecruzamiento entre contexto social y significado.<sup>16</sup>

---

<sup>15</sup>. - M. Douglas, "The Effects of Modernization on Religious Change", citada en R. Wuthnow et al., Análisis cultural. La obra de Peter L. Berger, Mary Douglas, Michel Foucault y Jürgen Habermas, Paidós, Buenos Aires, 1988, p. 148.

<sup>16</sup>. - Pueden consultarse los siguientes textos de P. Bourdieu: "Sur le pouvoir symbolique", en Annales. Economies, Sociétés, Civilisations, núm. 3, mayo-junio 1977 y "El mercado lingüístico", "Algunas propiedades generales de los campos" y "Alta cultura y alta costura" en Sociología y cultura, Grijalbo-Conaculta, México, 1990.

Tomar en cuenta los contextos de la producción y apropiación simbólicas implica abrir el análisis cultural hacia el ámbito de la multiplicidad de relaciones sociales y de poder que permean la producción cultural. A ese respecto, John Thompson ha hecho sugerencias relevantes.<sup>17</sup> Critica a las concepciones semióticas de la cultura por no prestar atención al aspecto contextual de las formas simbólicas. Para contextualizar el simbolismo hay que referirse a un conjunto de elementos extrasemióticos. Entre ellos, Thompson incluye a los agentes que participan en los procesos de producción, transmisión y recepción de las formas simbólicas, así como a los recursos que utilizan en ellos. También deben considerarse los conjuntos espacio-temporales en que se desenvuelven.<sup>18</sup> Siguiendo a Bourdieu, incluye los campos de interacción en donde los procesos simbólicos son objeto de lucha entre los participantes del campo, quienes siguen reglas y convenciones y compiten por la apropiación del capital simbólico. Menciona también las instituciones sociales que participan en los procesos culturales, a las que ubica como clusters relativamente estables de reglas, recursos y relaciones que a la vez definen y permiten la producción, transmisión y apropiación de formas simbólicas. Añade la estructura social en que se insertan los campos e instituciones, haciendo énfasis en las asimetrías que la caracterizan. Especial importancia revisten las relaciones de poder que se establecen entre los agentes y que son parte constitutiva de los campos, las instituciones y la estructura social en su conjunto.

Ubicar en toda su complejidad la contextualización social de la cultura le permite a Thompson ver cómo los significados se constituyen en la confrontación de estrategias simbólicas, en el conflicto y la negociación entre los agentes, mediados por condiciones físicas y sociales. Thompson también señala que otra deficiencia de la concepción semiótica es no tomar en cuenta el aspecto referencial de las formas simbólicas. Para este autor las formas simbólicas no se reducen a la concatenación de elementos de un sistema, también se refieren a alguna cosa, situación o persona, la representan, dicen algo acerca de ella. Esta característica constituye su aspecto referencial y no puede ser aprehendida mediante los análisis formales de tipo semiótico. El referente de una expresión no es lo mismo que el significado de un signo, puesto que el significado es sólo la idea o

---

17.- La teoría de Thompson sobre la contextualización social de las formas simbólicas se puede encontrar en su libro Ideology and Modern Culture..., ed. cit., en particular en el capítulo 3, pp. 122-162.

18.- Al referirse a los conjuntos espacio-temporales Thompson señala que son parcialmente constitutivos de la acción e interacción simbólica; véase J. Thompson, Ideology and ..., ed. cit., pp. 146-147.

concepto que está asociado con el significante dentro de un código. En cambio, el referente es un hecho extrasemiótico (un objeto, un individuo, un acontecimiento). Para comprender el aspecto referencial y tratar de explicar qué es lo que está representado hace falta un esfuerzo interpretativo, se requiere de la hermeneútica, no tanto de la semiótica.

Las reflexiones incluidas en este apartado apuntan hacia uno de los límites de las concepciones semióticas de la cultura. En muchos casos no se toman suficientemente en consideración los aspectos relacionados con la intersección entre cultura y poder, ni tampoco se brindan orientaciones adecuadas para investigar los aspectos contextuales y referenciales del simbolismo.<sup>19</sup> Para enfrentar estas carencias, algunos autores han tenido que añadir nuevos conceptos a este enfoque, transformándolo en una suerte de visión socio-semiótica, que es mucho más rica, pero que no hace desaparecer la tensión característica de estos enfoques.

## **2.- EL DILEMA DEL CAMBIO.**

Otro problema que enfrentan los estudios semióticos de la cultura es el del cambio. En buena medida, estos enfoques se han preocupado por encontrar las constantes culturales, los patrones de significados comunes a diversas manifestaciones del simbolismo, las estructuras que subyacen a las diferentes expresiones culturales. Por eso no es extraño que la explicación de las transformaciones represente una dificultad. No obstante, en los últimos años se han desarrollado intentos para superar tradiciones teóricas que, de un modo u otro, veían a la cultura como sistemas cerrados y relativamente estáticos. Por ejemplo, se ha tratado de evitar el dilema estructuralista que, en su énfasis en las articulaciones internas de los conjuntos simbólicos, dejó poco espacio para la acción y para la historia. Asimismo, hay preocupación por no repetir los errores del funcionalismo que ve al sujeto como mero depositario de los valores de un sistema que se autoreproduce mediante mecanismos de ajuste y regulación. Por último, también se pretende trascender el determinismo marxista según el cual la dinámica cultural no es sino resultado de otras dinámicas, las de la producción material y las luchas de clases. Con el fin de poder dar cuenta de los cambios culturales que estas tradiciones no

---

<sup>19</sup>.- Tal es el caso de Lévi-Strauss y Geertz, quienes representan dos de las vertientes más significativas de los estudios semióticos de la cultura en la antropología.

consideraban, se han introducido nuevos conceptos, como, por ejemplo, los de acción simbólica, identidad y distinción, campos y habitus, desniveles de cultura, circulación cultural, control cultural e hibridación cultural. Todos ellos sugieren la emergencia de enfoques postestructuralistas -o, si se quiere, postfuncionalistas o postmarxistas- para el estudio de la dinámica cultural.

Me parece que, pese a los grandes avances en esta dirección, aún quedan problemas por resolver. Muchos autores adscritos a posiciones semióticas han introducido nociones que ayudan a entender el cambio cultural, pero sin desligarse por completo de conceptos limitados para el análisis de la cultura como proceso histórico social. En este apartado se pretende plantear algunas reflexiones en torno a este problema, así como hacer algunas propuestas para enfrentarlo. Para ello, se revisan en forma muy breve algunos autores que se han movido en esta zona liminal de los enfoques semióticos. No se pretende abordar el conjunto de su obra, tan sólo señalar sus alcances y limitaciones para el estudio de las dinámicas culturales. Se consideran algunos autores con amplia repercusión internacional (Clifford Geertz, Pierre Bourdieu, y Alberto Cirese) y dos autores con gran peso en la discusión latinoamericana contemporánea (Guillermo Bonfil y Néstor García Canclini). Posteriormente se proponen los conceptos de estructuración de la cultura y larga duración como una vía para enfrentar el dilema planteado.

## **2.1 Alcances y limitaciones de algunos enfoques del cambio cultural.**

### **a) Geertz.**

La antropología interpretativa de Clifford Geertz puede leerse como un intento de introducir la historia y la acción en la comprensión de la dimensión cultural. Siguiendo a Parsons y a Lévi-Strauss, Geertz hace énfasis en la autonomía de los sistemas simbólicos y en su poder constitutivo de la vida social. En repetidas ocasiones, sin embargo, manifestó su insatisfacción con las limitaciones del esquema funcionalista para explicar el cambio; también mostró desacuerdo con la exclusión de la historia y del sujeto en el estructuralismo. Al analizar la cultura, trató de incluir a la acción y al sujeto. Para hacerlo, propuso dos modelos explicativos de la relación entre cultura y dinámica social.

El primer modelo, que podría denominarse de "desajuste entre sistemas", aparece en varias de sus narraciones etnográficas. Como

muestra, puede verse "Ritual y cambio social: un ejemplo javanés"<sup>20</sup> (1959), en donde Geertz criticó las explicaciones funcionalistas que veían los procesos culturales como mero reflejo de los procesos sociales o viceversa. En contrapartida, propuso explicar los cambios y conflictos como resultado de las discontinuidades que había entre las formas de integración existentes en la dimensión social y las prevalecientes en la dimensión cultural. El cambio aparece entonces por el desfase entre dos sistemas que siguen lógicas diferentes: el social y el cultural. En Negara. The Theatre State in Nineteenth-Century Bali<sup>21</sup> (1980) propuso un esquema similar: la dinámica del sistema político balinés del siglo XIX nace de la tensión entre el paradigma cultural centralizador de las ceremonias y rituales de Estado (fuerza centrípeta) y el paradigma de la vida económica y social en aldeas segmentadas, que pugna por la dispersión (fuerza centrífuga).

El segundo modelo es el de la "acción simbólica", que emerge de la crítica geertziana al estructuralismo. En "El salvaje cerebral: sobre la obra de Claude Lévi-Strauss" (1967) Geertz señaló que lo que Lévi-Strauss "ha hecho por su cuenta es una máquina infernal de la cultura. Esa máquina anula la historia, reduce el sentimiento a una sombra del intelecto y reemplaza los espíritus particulares de salvajes particulares que viven en selvas particulares por la mentalidad salvaje inmanente en todos nosotros".<sup>22</sup> Para escapar del dilema estructuralista, propuso en diversas obras el concepto de acción simbólica, como vía para pasar del análisis de la lógica interna de los sistemas de símbolos hacia el estudio de los usos de la cultura, de la construcción de significaciones por parte de los actores. De este modo introdujo la contingencia, la innovación, la creatividad individual, los actos culturales singulares, los estilos.

Los trabajos de Geertz abrieron un enorme programa de investigación para los estudios socio-semióticos, pero también cerraron algunas puertas para el estudio del cambio cultural. Para definir la cultura, Geertz utiliza casi siempre metáforas y conceptos estáticos: "sistema de símbolos", "esquema de significaciones", "modelo de", "modelo para", "patrón", "programa", "trama de

---

<sup>20</sup>.- En La interpretación de las culturas, ed. cit., pp. 131-131.

<sup>21</sup>.- Negara. The Theatre State in Nineteenth-Century Bali, Princeton University Press, Princeton, 1980.

<sup>22</sup>.- "El salvaje cerebral: sobre la obra de Claude Lévi-Strauss", en La interpretación de las culturas, ed. cit., p. 296.

significaciones", "urdidumbre", etc. Estos conceptos no difieren mucho del vocabulario estructuralista. Me parece que más allá de las palabras hay cierta afinidad conceptual: aunque narra en forma magistral cómo los hombres usan y construyen esos sistemas simbólicos, la cultura en sí parece ser algo relativamente estático, ve el cambio en los sujetos y reconoce la multiplicidad de usos de la cultura, pero no problematiza el carácter invariante de cada cultura.

Cuando Geertz explica el conflicto como discontinuidad o tensión entre el sistema cultural y otros sistemas (social, político) la cultura vuelve a aparecer como totalidad estructurada, coherente y estática. Hay historia por la inadecuación entre diferentes sistemas, pero cada sistema se presenta como una realidad sólida y continua, como si no tuviera historia.

Me parece que Geertz ha señalado con lucidez el carácter ahistórico de los esquemas funcionalistas y estructuralistas, pero sólo encontró el cambio en las operaciones subjetivas -en la acción simbólica- y en las tensiones intersistémicas, pero no pudo teorizar el cambio dentro de los mismos sistemas culturales.

#### **b) Bourdieu.**

En un apartado anterior se analizó la contribución de Bourdieu al estudio de la contextualización social de la cultura. Este autor también ha generado conceptos relevantes para el análisis de la dinámica cultural.

Bourdieu intenta dejar atrás las estructuras sin historia y sin sujetos y propone un estructuralismo genético, preocupado por el papel que desempeñan los actores en la reproducción de la sociedad. En este sentido, tiene especial importancia el concepto de habitus, entendido como conjunto de disposiciones durables que adquieren los individuos durante su historia personal y de clase. Esta noción permite entender que la estructura no es una fuerza externa al sujeto, sino que es algo que se lleva adentro, es la estructura hecha cuerpo, valores e ideas. El habitus representa una mediación fundamental entre el sistema y el actor. Recuerda la noción freudiana de interiorización de la moral social bajo la forma de superego, así como la teoría parsoniana de la socialización. Pero va más allá, porque no se reduce a los valores, incluye también disposiciones corporales y patrones cognoscitivos. Además, el habitus no reproduce mecánicamente las estructuras, permite la adaptación ante nuevas circunstancias. Las primeras definiciones que hizo Bourdieu del habitus tenían un fuerte sabor reproductivista, pero posteriormente dinamizó el concepto al considerarlo como una matriz generativa que se ajusta a una situación, a un mercado o un

campo. Afirma que "La noción recuerda entonces, de manera constante que se refiere a algo histórico, ligado a la historia individual y que se inscribe en un modo de pensamiento genético, por oposición a los modos de pensamiento esencialistas (...) Y yo quería hacer hincapié en la idea de que el habitus es algo poderosamente generador. Para acabar pronto, el habitus es un producto de los condicionamientos que tiende a reproducir la lógica objetiva de dichos condicionamientos, pero someténdola a una transformación; es una especie de máquina transformadora que hace que 'reproduzcamos' las condiciones sociales de nuestra propia producción, pero de manera relativamente imprevisible".<sup>23</sup>

Esta transformación se produce por la interacción entre las disposiciones del habitus y la situación concreta: un nuevo contexto hace posible la reorganización de las disposiciones adquiridas y la producción de nuevas prácticas.<sup>24</sup>

Con la teoría de los campos Bourdieu también aborda la cuestión de la dinámica cultural. Plantea que el motor de las transformaciones de un campo es la lucha entre los participantes en el mismo. Mediante esta teoría, Bourdieu intenta reconciliar el enfoque estructural con el enfoque histórico, compaginar las determinaciones inherentes a una posición en la estructura social con los movimientos que se producen en la interacción conflictiva. Se produce así una dinámica incesante dentro de los marcos de la estructura del campo. Bourdieu ve en esto una superación de la disyuntiva entre estructura e historia:

"La lucha permanente dentro del campo es el motor de éste. Vemos de paso que no existe ninguna antinomia entre su estructura y su historia y que lo que define la estructura del campo tal como yo la veo es también el principio de su dinámica. Los que luchan por la dominación hacen que el campo se transforme, se reestructure constantemente. La oposición entre la derecha y la izquierda, la vanguardia y la retaguardia, lo consagrado y lo hereje, la ortodoxia y la heterodoxia, cambia todo el tiempo de contenido pero permanece estructuralmente idéntica".<sup>25</sup>

Pese a los notables aportes de Bourdieu a la comprensión del cambio cultural, hay que decir que no ha superado por completo el lastre de las concepciones reproductivistas. Introduce mediaciones

---

<sup>23</sup>.- "El mercado lingüístico", en Sociología y cultura, Grijalbo-Conaculta, México, 1990, p. 155.

<sup>24</sup>.- Al respecto, véase la introducción de Néstor García Canclini al libro de Pierre Bourdieu Sociología y cultura, Grijalbo-Conaculta, México, 1990.

<sup>25</sup>.- Pierre Bourdieu "Alta costura y alta cultura", en Sociología y cultura, ed. cit., p. 219.

múltiples y complejas, pero la lógica de la reproducción estructural termina por imponerse. Tómese, por ejemplo, el habitus: por más que Bourdieu intenta dinamizarlo, siempre produce prácticas concordantes con las circunstancias objetivas -pasadas o presentes-, pero nunca las trasciende. El habitus de Bourdieu puede actualizar, adaptar, reinterpretar, pero no innovar. Se mantiene el esquema estímulo-respuesta en la relación entre condiciones sociales y cultura, por mucho que esté mediado por la matriz del habitus.<sup>26</sup>

El esquema conceptual de Bourdieu es muy dinámico en el sentido de que incluye procesos complejos, agentes múltiples y conflictos de diversa índole. Pero, no lo es tanto en la medida en que los núcleos de la estructura permanecen invariables o, como él lo ha dicho, idénticos. Hay un intenso movimiento, pero siempre dentro de ciertos límites: los del campo, los de la estructura social.

En su análisis de las relaciones de poder simbólico, Bourdieu casi siempre se detiene más en el polo de la dominación y, por tanto, ve poco el aspecto de la resistencia de los dominados. Esta es otra de las razones por las que su enfoque sobreestima el peso de la lógica estructural.

En Bourdieu hay una tensión entre dos modelos explicativos, uno estructural y otro histórico, uno reproductivista y otro conflictual, uno objetivo y otro subjetivo. Bordando sobre esta tensión construye conceptos geniales, pero la tensión nunca se resuelve por completo.

### c).- Cirese.

Alberto Cirese ha replanteado las ideas de Gramsci sobre las relaciones entre la cultura hegemónica y las culturas subalternas.<sup>27</sup> En muchas ocasiones estas relaciones eran vistas de una manera maniquea, como si las concepciones del mundo dominantes y subordinadas fueran realidades totalmente separadas. Para evitar esto, Cirese propone el concepto de "desniveles culturales internos", para hacer alusión a las distancias simbólicas entre los distintos grupos en una sociedad. Propone que las diferentes culturas no deben distinguirse por su contenido o por su coherencia, sino por los nexos que tienen con los grupos sociales. Más importante aún es el concepto de "circulación cultural" entre los desniveles, porque hace referencia a los préstamos, intercambios y combinaciones de formas simbólicas entre

---

<sup>26</sup>.- Como ha señalado García Canclini, Bourdieu reconoce la diversidad de las prácticas frente a circunstancias variables, pero no llega a conceptualizar una praxis transformadora; García Canclini, op. cit., p. 36.

<sup>27</sup>.- Véase el texto de Alberto Cirese Cultura egemónica e culture subalterne, Palumbo Ed., Palermo, 1976.

los diferentes grupos sociales. La circulación cultural se produce cuando las concepciones y prácticas de cierto grupo social se extienden a otros grupos, quienes los adoptan, transformándolos. Con el concepto de circulación cultural se abre el camino para el estudio de las situaciones mixtas o, en otras palabras, de la hibridación e interpenetración culturales.

Una de las limitaciones del enfoque de Cirese es que sólo analiza la dinámica cultural a partir de las relaciones de clase. Puede decirse que es una teoría unidimensional de las hibridaciones culturales. Esto, por un lado, deja fuera otro tipo de conflictos que también atraviesan la producción cultural, por ejemplo, los étnicos, religiosos, nacionales, de género, etc. Además, al igual que en muchos otros autores, la dinámica cultural se presenta como resultado de la dinámica social: en su explicación, es el desarrollo de las contradicciones sociales lo que hace que la cultura se transforme. Dicho de otra manera, la cultura es presentada como una materia inerte que cobra vida al contacto con los procesos sociales, que serían el elemento activo.<sup>28</sup>

Un problema que Cirese no resuelve en forma satisfactoria es el de la relación interna entre los elementos culturales. Si hay una circulación cultural continua, la cultura de un grupo estaría formada por elementos de procedencia diversa, ¿cómo se articulan estos materiales heterogéneos?. Cirese se limita a estudiar el vínculo de solidaridad que existe entre estos elementos y la posición de clase del grupo en cuestión. No se profundiza la indagación de las conexiones propiamente simbólicas entre elementos que proceden de diferentes estructuras.

En relación con lo anterior, puede decirse que Cirese, al rechazar el estructuralismo, se fue más atrás. En cierto modo regresó al difusionismo, al ver la cultura como una suma de rasgos tomados de diferentes partes. La circulación cultural existe, pero los diferentes componentes de una cultura se van entrelazando no sólo en función de una posición de clase, sino en un proceso más complejo de estructuración simbólica.

---

<sup>28</sup>.- Por momentos estoy tentado a hacer una lectura del concepto de cultura desde el punto de vista del género. La cultura, casi siempre, es considerada como algo femenino: se dice que el origen del concepto está en la agricultura, la madre tierra; la cultura es vista como una estructura, como una matriz que genera diversos productos. Por eso, en esencia, se le piensa como inmutable. El cambio le viene de afuera, del conflicto, del poder, de todo lo que sea masculino.

#### d) García Canclini.

Néstor García Canclini ha profundizado en el análisis de la hibridación cultural, pero no se limita a considerar la mixtura entre las culturas hegemónica y subalterna. Considera que con el proceso de globalización en curso no existen más las culturas aisladas: hoy todas las culturas son de frontera. Propone entonces un enfoque capaz de explicar las hibridaciones culturales en varias dimensiones. Se interesa por la dialéctica que entrelaza lo tradicional con lo moderno y lo postmoderno, lo local con lo nacional y lo global, la cultura popular con la cultura de élite y la cultura de masas.

La aplicación del enfoque de hibridación multidimensional al caso latinoamericano ha sido fructífera. En su libro Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad<sup>29</sup>, García Canclini nos ofrece una versión kaleidoscópica de la cultura como un mapa en tercera dimensión, habitado por múltiples actores que circulan por intersecciones, puentes, pasos a desnivel, cruceros y señales de todo tipo. Contribuye a la comprensión de que en el terreno cultural no hay entidades puras. Lo tradicional, lo moderno y lo postmoderno están en constante redefinición. Esto también permite reconceptualizar la cultura de los sectores populares, quienes dejan de ser vistos como los eternos depositarios de las tradiciones, siempre resistentes al cambio. Por el contrario, se les presenta como actores colectivos que entran y salen de la modernidad y la tradición, en un proceso incesante de reacomodo y recreación cultural.

Las propuestas de García Canclini son muy útiles para la investigación de los cambios culturales, pero surgen de inmediato algunas interrogantes. Reconocer el carácter híbrido de las culturas es un gran paso, pero ahora se trata de poder distinguir y caracterizar a los diferentes híbridos. La cultura de los negros norteamericanos es tan híbrida como la de los mixtecos de Ciudad Nezahualcóyotl, pero siguen siendo culturas muy diferentes entre sí. Tomando como punto de partida la actual multiplicación de contactos interculturales, se hace necesario distinguir las diversas configuraciones simbólicas que emergen del proceso de globalización.

Para explicar el cambio cultural García Canclini hace énfasis en las transformaciones que provoca la interacción entre culturas. Si bien esto es fundamental, hacen falta conceptos que expliquen el cambio que puede experimentar una cultura independientemente de que sus intercambios con otras sean intensos o escasos. De otro modo se

---

<sup>29</sup>.- Grijalbo-Conaculta, México, 1990.

corre el riesgo de heredar las limitaciones de los modelos explicativos según los cuales el cambio cultural viene sólo o fundamentalmente del exterior.

**e) Bonfil.**

La teoría del control cultural de Guillermo Bonfil puede ayudar a comprender de qué manera se relacionan, dentro de una cultura, elementos de diversa procedencia.<sup>30</sup> Según Bonfil, un grupo social integra su cultura con elementos de distinto origen, pero el grado de control que tiene sobre ellos es variable. En un extremo estaría la cultura autónoma, formada por componentes propios, aquellos que tienen sus raíces en la historia del grupo y sobre los cuales tiene capacidad de reproducción. En el otro extremo estaría la cultura impuesta, integrada por elementos ajenos, provenientes de otras culturas, y que escapan al control del grupo. Hay también posibilidades intermedias: componentes de origen externos que el grupo hace suyos (cultura apropiada) y elementos de la propia cultura cuyo control le es arrebatado por otro grupo social (cultura enajenada).

En la teoría del control cultural los sujetos -individuales y colectivos- desempeñan un importante papel. No son el simple punto de intersección de diferentes culturas, sino agentes que tratan de integrar sus experiencias en un todo coherente. Bonfil insiste en el hecho de que los sujetos pueden reinterpretar las formas simbólicas a partir de una matriz cultural, sobre la cual descansan las identidades profundas de un pueblo. Es a partir de esa matriz cultural que se establece la dinámica entre lo propio y lo ajeno.

Bonfil aplicó la teoría del control cultural en el análisis de la cuestión étnica en México. Su libro México profundo es, sin duda, una de las obras más sugerentes de la antropología latinoamericana contemporánea.

Pese a la relevancia de la obra de Bonfil, me parece que no es del todo convincente su explicación del cambio cultural. En cierto modo la noción de "matriz cultural" es presentada como la esencia invariable de una cultura. Reconoce ese núcleo como la fuente de los cambios que se suscitan a su alrededor, pero no aporta conceptos que permitan explicar la evolución histórica de esa matriz. ¿Cómo se forma o desaparece una matriz cultural?, ¿cómo se transforma?. Estas preguntas quedan en el aire cuando se leen los trabajos de Bonfil.

---

<sup>30</sup>.- Véase en particular "Lo propio y lo ajeno, una aproximación al problema del control cultural", en La cultura popular, Premia Editora, México, 1983 y México profundo, Grijalbo-Conaculta, México, 1990.

Los cinco autores hasta aquí revisados, tomados en conjunto, aportan herramientas conceptuales de gran valor para la indagación de la cultura como fenómeno simbólico inscrito en el entramado de las relaciones sociales. También permiten aproximarse a la cuestión del cambio cultural desde diversos ángulos: como desfase entre la cultura y otros ámbitos de la sociedad, como acto creativo de individuos singulares en situaciones particulares, como lucha simbólica, como proceso social de producción, circulación y consumo de formas simbólicas, como circulación de elementos culturales entre grupos sociales, como hibridación multidimensional y como control cultural en la dinámica entre lo propio y lo ajeno. La riqueza de estos enfoques es innegable. Sin embargo, creo que, de una forma u otra, tienen dificultades para teorizar el cambio de la cultura misma. En el siguiente apartado se tratará de reflexionar acerca de esas dificultades y de proponer algunas vías para enfrentarlas.

## **2.2. Estructuración de la cultura y larga duración.**

En muchos casos los enfoques semióticos de la cultura se apoyan en la lingüística y dan por sentada la idea de que la cultura es algo parecido a la lengua, es decir, consideran que la cultura es una estructura, un código, un sistema de símbolos interrelacionados. Aún los autores que se preocupan más de los usos de la cultura (de los actos de habla, para seguir con el símil lingüístico), como Clifford Geertz, dejan sin problematizar esa noción de la cultura como una estructura simbólica. De aquí se derivan muchas de las dificultades para explicar el cambio cultural.

Una cosa es que por medio del análisis teórico se busque comprender las estructuras simbólicas que posee una cultura y otra muy distinta es que las culturas sean estructuras. Me explico. Una estructura es una abstracción, un código, un patrón de relaciones. No es algo que exista en cuanto tal. En cambio, las culturas son realidades históricas, fenómenos complejos y cambiantes. Tratar de descifrarlas como estructuras puede ayudar a comprenderlas, pero a condición de que esto sea sólo un momento del análisis. En otros momentos deben introducirse otros conceptos que puedan dar cuenta de su movimiento.

Si las culturas cambian, tienen historia, en vez de pensarlas como estructuras sería más apropiado entenderlas como procesos articulados, como estructuraciones. Sobre este punto son muy agudas las observaciones de Richard Adams, quien comenta que casi siempre se toman las estructuras como sustantivos o como adjetivos, pero que rara vez se les considera como verbos: estructuramos las cosas, les damos una estructura, hay una estructuración. Según Adams lo estructural no

es lo invariable, porque la variabilidad y la invariabilidad nunca son absolutas. No está al alcance de algunos actores cambiar algunas cosas, pueden ser estructurales para ellos, pero otros actores sí pueden cambiarlas. Advertir esto permite evitar la contradicción entre sostener que la estructura es "un arreglo estable entre las partes" y después decir que puede ser cambiada. Pensar las estructuras como verbo le permite a Adams reconocer que las culturas se modifican:

"Cuando el hombre inventa elementos culturales nuevos, está estructurando así su cultura, es decir, le está añadiendo cosas que tendrán que encontrar su lugar entre los otros elementos y cambiarán permanentemente el arreglo particular existente".<sup>31</sup>

Adams relativiza la estabilidad de las estructuras introduciendo la variable actores: unos las pueden cambiar, otros no. Esta idea se puede complementar introduciendo las variables tiempo e historia: hay cosas que parecen no cambiar en un determinado momento, pero están cambiando con un ritmo histórico más pausado. Para entender los cambios profundos de la cultura se puede recurrir a los conceptos de estructuración y de larga duración, que deben mucho a Anthony Giddens y a Fernand Braudel.

Anthony Giddens ha desarrollado la teoría de la estructuración de la sociedad con el fin de articular estructura y acción en un sólo ensamblaje teórico. Esta teoría concede gran importancia al concepto de agencia, que se refiere a la capacidad de los miembros de una sociedad para intervenir en los procesos de estructuración. No se trata de una capacidad trascendentalista que venga de afuera de la historia. Es, más bien, una cuestión de recursos para intervenir, una cuestión de poder. El ejercicio de esta capacidad, entonces, está inscrito en relaciones de poder. La noción de agencia conduce a la de praxis, sirve de base para reconocer la potencialidad transformadora de la acción. Es necesario recalcar que la centralidad que otorga Giddens a la agencia no lo lleva a pensar la estructuración como el resultado de las intenciones individuales. Los hombres constituyen la sociedad, pero en condiciones que no son de su elección. Además, sus acciones tienen consecuencias no intencionales, la estructuración se produce no por el acuerdo de voluntades, sino por la conjunción de las repercusiones de las acciones, muchas de las cuales no se buscaron conscientemente. No me detendré aquí a explicar más la teoría de Giddens, tan sólo exploraré la posibilidad de emplear el concepto de

---

<sup>31</sup>.- R. Adams, Energía y estructura. Una teoría del poder social, Fondo de Cultura Económica, México, 1983, pp. 119-120. En la misma línea se encuentran los postulados de Peter Berger quien concibe al ser humano como homo faber y homo pictor, agente creador del mundo y de la cultura.

estructuración para el análisis del cambio cultural.<sup>32</sup> Pienso que puede ser un complemento pertinente a las teorías analizadas en el apartado anterior. La idea es que la cultura tiene que ser analizada desde un enfoque histórico, capaz de comprender los cambios de las culturas y no sólo los cambios que ocurren en torno a ellas.

De entrada, un enfoque estructuracionista debe considerar que la cultura es, a la vez, condición para la acción simbólica y resultado de ella. Al realizar cualquier acto de producción simbólica los agentes recurren a las reglas y recursos que les brinda su cultura, pero con ese acto de producción o interpretación participan en la constitución de esa cultura, bien sea reproduciéndola, bien sea transformándola.

Cualquier acción simbólica es, hasta cierto punto, expresión de la destreza cultural de los agentes. Siempre existe la posibilidad de construir un significado diferente al que se construyó. En esto reside la apertura al cambio.<sup>33</sup> En todas las fases del proceso cultural es factible que los actores establezcan nuevas relaciones entre los símbolos, negocien significados, adapten las reglas discursivas o las modifiquen, produzcan una interpretación inédita o construyan un nuevo código. Incluso en los procesos simbólicos que reproducen una cultura se ejerce esta destreza simbólica de los sujetos. Claro que las cosas también pueden verse desde el otro ángulo: aún en los procesos culturales más innovadores se pueden advertir las continuidades y regularidades de una estructuración cultural. Lo importante es ver que reproducción y transformación son dos dimensiones de una misma realidad, tienen el mismo estatuto ontológico. No es que la reproducción sea una cualidad de las estructuras y el cambio una característica de los individuos, ambos se entrelazan en una dinámica histórica.

---

<sup>32</sup>.- Para la comprensión de la teoría de la estructuración de Anthony Giddens véanse, en particular, sus libros Las nuevas reglas del método sociológico, Amorrortu, Buenos Aires 1978, Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis, University of California Press, Berkeley, 1979 y The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration, Polity Press, Cambridge, 1984. Un análisis crítico de la obra de Giddens puede encontrarse en John Thompson y David Held (eds.), Social Theory of Modern Societies: Anthony Giddens and his Critics, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.

<sup>33</sup>.- Esta apertura al cambio está muy relacionada con la dimensión utópica de la cultura: como ha señalado Ernst Bloch, las utopías y otras formas de la imaginación expresan la capacidad de los seres humanos de anticipar y preparar la transformación de su entorno. Este punto se discutirá con mayor detenimiento al analizar el dilema de los componentes de la cultura.

Lo anterior no quiere decir que en cada interacción se cambien radicalmente las bases de una cultura o que no se puedan buscar similitudes entre distintas acciones simbólicas. Por el contrario, el enfoque estructuracionista debe ser capaz de explicar las continuidades y regularidades culturales, mismas que desempeñan un papel fundamental en la vida social. Pero esas regularidades son históricas, es decir, no dependen de ningún a priori ontológico o estructural, sino que son resultado de la conjunción de diversos factores. La continuidad y el cambio -o el grado en que se combinan ambos- deben ser explicados en cada caso y no derivados de ninguna causalidad ahistórica.

La ventaja de este enfoque es que puede introducir el cambio cultural desde el acto simbólico más simple. Dicho en otras palabras, mientras que otros puntos de vista tienen que recurrir a situaciones especiales para explicar las transformaciones, el estructuracionismo ve el cambio como una posibilidad que está presente en todos los procesos simbólicos. El cambio cultural no sólo se produce en situaciones de desacoplamiento entre subsistemas sociales (Geertz), de conflictos por el capital simbólico (Bourdieu), de circulación cultural entre las clases sociales (Cirese), de hibridación cultural (García Canclini) o de conflictos interétnicos (Bonfil). Todas estas son modalidades cruciales del cambio cultural, posibles en la medida en que la cultura es una estructuración cambiante que está siendo creada y recreada por los agentes. A lo largo de la historia humana el cambio cultural ha estado presente, incluso en sociedades relativamente aisladas y con una cultura más o menos homogénea. La posibilidad del cambio y de la continuidad culturales está inscrita en la naturaleza misma de la relación de los hombres con la naturaleza, con el mundo simbólico y con los demás hombres. La simiente del cambio está, al menos en potencia, en cada acto.

En el análisis de una cultura pueden abstraerse reglas que la gobiernan, pero estas reglas no existen en el vacío, siempre están embebidos en la acción simbólica de individuos singulares que se mueven en redes sociales y de sentido concretas. La cultura es siempre una cultura vivida. Cada sujeto o grupo particular conoce y maneja partes específicas de su cultura, con prioridades, jerarquías e interpretaciones contingentes. Esta cultura vivida es cambiante, fluida, constantemente introduce nuevos elementos, nuevas relaciones entre símbolos y nuevas jerarquías entre ellos.<sup>34</sup> Al vivir la

---

<sup>34</sup>.- Esta noción de fluidez de la cultura también ha sido enfatizada por Peter Berger, como lo señalan Wuthnow y coautores: "La sociología fenomenológica (...) intenta además describir la realidad social como una situación en la cual

cultura, los agentes la re-producen, la re-estructuran. Estas recreaciones culturales específicas pueden producir cambios en la estructuración cultural colectiva. La magnitud de los cambios depende de muchos factores, entre otros el número de agentes que participan en la reestructuración, la fuerza y calidad de su capital simbólico, la correlación de fuerzas, las condiciones materiales, etcétera. Algunos actos simbólicos pueden ser casi intrascendentes o sólo modificar la cultura en aspectos secundarios, coyunturales o tangenciales. Otros son decisivos, afectan los centros neurálgicos de un sistema de significaciones. Pero la diferencia siempre es de grado, no de esencia. El cambio cultural es una potencialidad de los agentes, pero esa potencialidad puede no ejercerse, debido a una decisión voluntaria, a factores inconscientes o a condiciones objetivas (o a una combinación de todo ello).

La utilización de la teoría de la estructuración en el análisis cultural puede contribuir a dinamizar los enfoques semióticos. Menciono sólo algunas de esas posibilidades. Por ejemplo, podría pensarse que la acción simbólica de sujetos particulares, de la que habla Geertz, modifica la cultura de una colectividad. La acción simbólica es agencia cultural, no es una mera interpretación personalísima que se agota en la situación concreta, sino que interviene en la estructuración simbólica de una sociedad.

Desde esta perspectiva también pueden releerse algunos conceptos de Bourdieu. La lucha simbólica no sólo hace que cambie el contenido de los campos, sino que modifica su estructuración, puede llevarlos a su desaparición, a la formación de nuevos campos o a la transformación cualitativa de la estructura del campo. El habitus no sólo tiene capacidad de adaptación ante nuevas situaciones, su ejercicio es praxis de los agentes, puede crear nuevas circunstancias.

Las hibridaciones culturales no producen ni sumas de rasgos culturales ni nuevas culturas homogéneas, sino estructuraciones culturales en las que las mezclas adquieren ciertas lógicas, en las que se construyen nuevas jerarquías entre símbolos, en donde se crean otras continuidades y regularidades.

La teoría del control cultural de Bonfil ganaría espesor histórico si se advirtiera que los rasgos profundos de una cultura son

---

los humanos están constantemente en un proceso de crear y recrear sus mundos. En consecuencia, presenta la imagen de la cultura como algo fluido, y una imagen de la sociedad como algo en perpetuo movimiento, siempre cambiante. Berger articula esta noción de fluidez es su más formal concepción de la dialéctica." (Wuthnow et al., op. cit., pp. 48-49).

elementos de una estructuración, relativamente estables, pero susceptibles de modificación en el largo plazo.

Otra ventaja del enfoque estructuracionista es que puede explicar mejor los cambios culturales de larga duración. No todos los procesos culturales tienen el mismo ritmo, algunos se desarrollan con velocidad vertiginosa y otros se mueven muy lentamente, pareciera que no hubiera cambios. Algunos nudos profundos de las estructuraciones culturales sólo se destraban en procesos que duran siglos, pero esto no quiere decir que no se estén transformando. Se trata de una cuestión de heterogeneidad en los ritmos históricos de la cultura, no un asunto de núcleos inmutables y situaciones cambiantes. No se justifican los cambios de contenido con estructuras idénticas de Bourdieu. Tampoco las matrices culturales invariables de Bonfil, rodeadas de ropajes volubles. Para abordar este problema resultan de gran valor las aportaciones de los historiadores, en particular las ideas de Braudel sobre la presencia de distintas duraciones en los procesos históricos: el tiempo social es plural, revela la íntima oposición entre el instante y el tiempo lento. Braudel maneja un concepto dinámico de estructura, dotado de densidad histórica:

"Los observadores de lo social entienden por **estructura** una organización, una coherencia, unas relaciones suficientemente fijas entre realidades y masas sociales. Para nosotros, los historiadores, una estructura es indudablemente un ensamblaje, una arquitectura; pero, más aún, una realidad que el tiempo tarda enormemente en desgastar y en transportar. Ciertas estructuras están dotadas de tan larga vida que se convierten en elementos estables de una infinidad de generaciones: obstruyen la historia, la entorpecen y, por tanto, determinan su transcurrir. Otras, por el contrario, se desintegran más rápidamente. Pero todas ellas constituyen, al mismo tiempo, sostenes y obstáculos. En tanto que obstáculos, se presentan como límites (**envolventes**, en el sentido matemático) de los que el hombre y sus experiencias no pueden emanciparse."<sup>35</sup>

Braudel no descarta la utilización de modelos, pero los colma de historicidad. Al analizar los modelos construidos por Lévi-Strauss, sugiere insertarlos en el movimiento histórico, con una bella metáfora: "He comparado a veces los modelos a barcos, A mí lo que me interesa, una vez construido el barco, es ponerlo en el agua y comprobar si flota, y, más tarde hacerle bajar o remontar a voluntad las aguas del tiempo. El naufragio es siempre el momento más significativo"<sup>36</sup>

---

<sup>35</sup>.- F. Braudel, "La larga duración", en Historia y ciencias sociales, Alianza Editorial, México, 1992, pp. 70-71.

<sup>36</sup>.- ibid., p. 93. Braudel sugiere hacer algo similar con los modelos construidos por Carlos Marx: "El genio de Marx, el secreto de su prolongado poder, proviene de que fue el primero en fabricar verdaderos modelos sociales y

La teoría de la cultura tiene que incorporar muchas otras aportaciones de los historiadores. Pienso, como botón de muestra, en el magistral estudio de E.P. Thompson sobre la formación de la identidad de las clases obreras inglesas durante los siglos XVIII y XIX. Thompson ve la identidad como una construcción histórica, como un proceso de estructuración en el que se mezclan añejas tradiciones con nuevas experiencias, para formar una identidad obrera en oposición con otras identidades. También son fundamentales las propuestas de Roger Chartier para transitar desde una definición puramente semántica de la cultura hacia una historia cultural, una historia de la construcción de significados.<sup>37</sup>

Muchas otras consideraciones de la historia social y cultural pueden ser retomadas para traspasar los límites de los enfoques semióticos frente al problema del cambio en la cultura. Estos enfoques se han forjado reuniendo diversas disciplinas, entre ellas la antropología, la sociología, los estudios sobre la comunicación y los análisis del arte. Mi insatisfacción no es con este encuentro indispensable, sino con el poco contenido de historia que se ha añadido a la mezcla. En mi opinión, el estudio de la cultura debe ser también histórico-semiótico.

### 3.- EL DILEMA DEL SUJETO.

Uno de los principales dilemas de la concepción semiótica de la cultura es el problema del sujeto. Podría formularse así: ¿cómo correlacionar la existencia de códigos colectivos en una cultura con las connotaciones particulares que tienen los símbolos para cada individuo?. Dicho de otra manera, este problema alude a la dificultad de conciliar la tesis de que la cultura es la estructura simbólica de una sociedad con la constatación de que cada sujeto realiza sus propias interpretaciones, más o menos alejadas de esas estructuras, en forma creativa y con cierto grado de libertad.

---

a partir de la larga duración histórica. Pero estos modelos han sido inmovilizados en su sencillez, concediéndoseles un valor de ley, de explicación previa, automática, aplicable a todos los lugares, a todas las sociedades; mientras que si fueran devueltos a las aguas cambiantes del tiempo, su entramado se pondría de manifiesto porque es sólido y está bien tejido: reaparecería constantemente, pero matizado, unas veces esfumado y otras vivificado por la presencia de otras estructuras, susceptibles, ellas también, de ser definidas por otras reglas y, por tanto, por otros modelos" (*ibid.*, p. 103).

<sup>37</sup>.- Véase R. Chartier, El mundo como representación, Gedisa, Barcelona, 1992.

En apariencia sencillo, este problema tiene muchas aristas y ha corrido mucha tinta para tratar de resolverlo. Implica un doble riesgo. Por un lado, el de sobreestimar el peso de las estructuras simbólicas colectivas hasta el punto de considerar que determinan por completo las representaciones de los sujetos. Por el otro, existe la posibilidad de exagerar la independencia individual en la construcción simbólica, lo que con facilidad lleva al subjetivismo y la indeterminación. En el núcleo de la concepción semiótica de la cultura se alberga con claridad el riesgo del determinismo estructural, mientras que en muchos intentos para evitarlo se puede dar paso a la indeterminación.

Con frecuencia se ha criticado a Saussure y a Lévi Strauss el haber excluido a los sujetos en sus estudios sobre el simbolismo. No tiene mucho sentido abundar sobre este punto, puesto que el lector puede encontrar amplia bibliografía al respecto.<sup>38</sup> Sin embargo, hay que decir en su defensa que realizaron una enorme contribución al plantear la existencia de estructuras culturales -ya sea que se les llame códigos, gramáticas, narrativas, sistemas de clasificación, estructuras de pensamiento- que operan muchas veces al margen de la voluntad y de la conciencia de los seres humanos. Con esto se fue más allá de la filosofía subjetivista y se abrió un continente de investigación. Permitieron superar la noción de sujetos trascendentes de la filosofía de la conciencia, quienes construían el mundo y el conocimiento al margen de cualquier constrictión. El problema está en no caer en el estructuralismo vacío de agentes sin regresar al esencialismo subjetivista. Hay que reubicar la subjetividad en el terreno de la historia.

La tensión inherente a este problema aparece en la obra de Geertz. Este autor quiere reencontrar al sujeto y por eso insiste en que el hombre ha tejido las tramas de significación que forman la cultura. Le interesan no tanto los códigos en abstracto, sino los significados que los símbolos tienen para los individuos. De ahí su interés en las interpretaciones que realizan las personas, en las maneras en que se apropian de la cultura y la utilizan. Como se señaló en el apartado anterior, Geertz introdujo la creatividad interpretativa del sujeto mediante el concepto de acción simbólica. De

---

<sup>38</sup>.- Por su claridad y capacidad sintética vale la pena mencionar el artículo de A. Giddens "El estructuralismo, el post-estructuralismo y la producción de la cultura", arriba citado. También es interesante el trabajo de Dan Sperber, El simbolismo en general (Anthropos, Barcelona, 1998), porque a la vez que atenta contra los cimientos de las teorías semióticas realiza una interpretación original de la obra de Lévi-Strauss.

acuerdo con él esta noción permitiría replantear la disputa entre objetivismo y subjetivismo en la antropología:

"La cultura, ese documento activo, es pues pública, lo mismo que un guiño burlesco o una correría para apoderarse de ovejas. Aunque contiene ideas, la cultura no está en la cabeza de alguien; aunque no es física, no es una entidad oculta. El interminable debate en el seno de la antropología sobre si la cultura es "subjetiva" u "objetiva" junto con el intercambio recíproco de insultos intelectuales ("!idealista!", "!mentalista!", "!conductista!", "!impresionista!", "!positivista!") que lo acompaña, está por entero mal planteado. Una vez que la conducta humana es vista como acción simbólica - acción que, lo mismo que la fonación en el habla, el color en la pintura, las líneas en la escritura o el sonido en la música, significa algo- pierde sentido la cuestión de saber si la cultura es conducta estructurada, o una estructura de la mente, o hasta las dos cosas juntas mezcladas. En el caso de un guiño burlesco o de una fingida correría para apoderarse de ovejas, aquello por lo que hay que preguntarse no es su condición ontológica. Eso es lo mismo que las rocas por un lado y los sueños por el otro: son cosas de este mundo. Aquello por lo que hay que preguntar es por su sentido y su valor: si es mofa o desafío, ironía o cólera, esnobismo u orgullo, lo que se expresa a través de su aparición y por su intermedio".<sup>39</sup>

Geertz recoge aquí la antigua tradición hermeneútica, centrada en la interpretación, en el descubrimiento del sentido que tienen las cosas para los sujetos. Su contribución para el desarrollo de la vena interpretativa de la antropología ha sido decisivo. Hay que decir, no obstante, que en el desarrollo de su obra se observa un desplazamiento de sus preocupaciones: en un principio se interesó por los sistemas culturales, para concentrarse después en los usos interpretativos de la cultura por parte de sujetos particulares. De este modo, en sus trabajos de finales de los años cincuenta y de la primera mitad de los años sesenta<sup>40</sup> aún se observa una influencia de Parsons: se centró en los sistemas culturales e insistía en que había que estudiar los "modelos de experiencia" a través de los cuales se interpretan las experiencias mismas. A mediados de los años sesentas criticó a Parsons y a Lévi Strauss<sup>41</sup> y comenzó a perder interés por los sistemas simbólicos. Entonces se orientó cada vez más al estudio de la acción interpretativa. Desde ese momento fue clara su preferencia por las cuestiones del estilo en la cultura: los tropos, la metáfora, la

---

<sup>39</sup>.- C. Geertz, "Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura", en La interpretación de las culturas, ed. cit, pp. 24-25.

<sup>40</sup>.- Por ejemplo en "Ritual y cambio social: un ejemplo javanés"(1959), "La ideología como sistema cultural"(1964) y "La religión como sistema cultural" (1966), incluidos en La interpretación de las culturas, ed. cit.

<sup>41</sup>.- Criticó a Parsons -al mismo tiempo que a Marx- en "La ideología como sistema cultural" (1964) y a Lévi-Strauss en "El salvaje cerebral: sobre la obra de Claude Lévi-Strauss" (1967), ambos incluidos en La interpretación ..., ed. cit.

ironía, el retruécano. De ahí en adelante se intensificó sus críticas hacia el positivismo, las teorías explicativas y los intentos de construir conocimientos generales acerca de la cultura.<sup>42</sup> El punto de partida de Geertz fue una posición sistémica dentro de la concepción semiótica de la cultura. Su disgusto con esa posición fue en ascenso y en, un movimiento centrífugo, se colocó en una versión netamente interpretativa y postmoderna de esta concepción. Su trayectoria, por demás brillante, es quizás la expresión más característica de las tensiones que mueven a los estudios de la cultura como dimensión significativa, desgarrándolos entre un extremo semiótico-formalista y otro hermenéutico-interpretativo.

El camino recorrido por Geertz en la antropología se entrecruza con el que siguieron otras disciplinas en el mismo período. Tal es el caso de la sociología, de la historia y de los estudios sobre comunicación.

En la sociología de los años sesentas cobraron fuerza diversas corrientes críticas de Parsons, muchas de ellas partidarias de otorgar mayor relevancia al papel de los actores en la construcción de los sistemas sociales y culturales. Se revitalizó la vieja escuela del interaccionismo simbólico, que en los trabajos de Mead y Blumer había destacado que entre el estímulo y la respuesta mediaba el trabajo creativo de los sujetos, quienes al interactuar definían la situación y eran capaces de producir nuevos significados. En Mead hay cierto equilibrio entre el peso de la cultura colectiva sobre el "mí" y la capacidad interpretativa del "yo", en una dialéctica entre lo determinado -las actitudes- y lo contingente -las respuestas.<sup>43</sup> En cambio, Blumer se carga más del lado de la potencialidad innovadora del sujeto: "El actor selecciona, verifica, suspende, reagrupa y transforma los significados a la luz de la situación en que se encuentra y el rumbo de su acción".<sup>44</sup> Deja atrás la idea de que hay

---

<sup>42</sup>.- Ilustrativos de este desplazamiento de las posiciones de Geertz son "Juego profundo: notas sobre la riña de gallos en Bali" (1972) y "Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura" (1973), ambos en La interpretación..., edición citada. Más característicos de posiciones marcadamente indeterministas y postmodernas son "Géneros confusos. La refiguración del pensamiento social" (1980), en C. Geertz, J. Clifford et al., El surgimiento de la antropología postmoderna, Gedisa, México, 1991; Local Knowledge: Further Essays in Interpretative Anthropology, Basic Books, Nueva York, (1983) y Works and Lives: The Anthropologist as Author, Stanford University Press, Stanford (1988). Una crítica a las posiciones individualistas e indeterministas de Geertz puede encontrarse en J. Alexander, op. cit., pp. 226-262.

<sup>43</sup>.- Véase G. H. Mead, Self, ..., ed. cit.

<sup>44</sup>.- Citado en J. Alexander, op. cit., p. 178.

un código social por detrás del significado, piensa que el actor construye por sí mismo los significados en un proceso de autoindicación:

"La autoindicación es un proceso comunicativo móvil en el cual el individuo repara en cosas, las evalúa, les otorga un significado y decide actuar sobre la base del significado. (...) Las presiones ambientales, los estímulos externos, los impulsos orgánicos, los deseos, las actitudes, las ideas y cosas similares no abarcan ni explican el proceso de autoindicación. El proceso de autoindicación se yergue contra ellos porque el individuo se señala a sí mismo e interpreta la apariencia o expresión de tales cosas".<sup>45</sup>

En Erwing Goffman, otro pensador que abreva de las ideas del interaccionismo simbólico, se encuentra nuevamente la oscilación entre la determinación de la cultura de una sociedad y la contingencia de las estrategias culturales de los individuos. En su modelo dramático de la acción presenta a un sujeto que "actúa su papel", en el sentido teatral del término, que define las situaciones de manera estratégica, presentando en el escenario social la cara que le convenga, de acuerdo con sus intereses, con la situación particular en que se encuentre y la interpretación que haga de ella. Si bien parece otorgar una enorme libertad al actor, por otro lado introduce la idea de que dispone sólo de un número finito de máscaras y de utilerías para construir sus personajes, delimitadas por el "equipo expresivo standard" de su sociedad.<sup>46</sup>

Harold Garfinkel se rebeló contra la idea de que la cultura de la sociedad determinaba las ideas y los comportamientos de los agentes. Se refirió con acritud al concepto limitado de actor que tenían las ciencias sociales:

"Por 'pelele cultural' me refiero al hombre-de-la-sociedad-del-sociólogo que produce los rasgos estables de la sociedad actuando en conformidad con posibilidades de acción preestablecidas y legítimas brindadas por la cultura común. El 'pelele psicológico' es el hombre-de-la-sociedad-del-psicólogo que produce los rasgos estables de la sociedad mediante opciones entre cursos de acción posibles que se le imponen a partir de la biografía psiquiátrica, el condicionamiento histórico y las variables del funcionamiento mental. El rasgo común en el uso de estos 'modelos de hombre' es el hecho de que los juicios de sentido común que involucran el uso, por parte de las personas, del

---

<sup>45</sup>.- Ibid., p. 179.

<sup>46</sup>.- Véase, sobre todo, E. Goffman, La presentación de la persona en la vida cotidiana, Amorrotu, Buenos Aires, 1971. Esta ambigüedad entre el determinismo de los códigos sociales y la contingencia de la acción se encuentra también en su trabajo sobre los asilos, bajo la forma de una tensión entre la estructura de la "institución total" y los ajustes situacionales concretos que realizan quienes viven en ese tipo de instituciones.

conocimiento sensato de las estructuras sociales sobre la 'sucesión' temporal de situaciones de aquí y ahora se tratan como epifenoménicas".<sup>47</sup>

Garfinkel, quien encarna mucho del pensamiento libertario de los años sesentas, ve la estructura cultural como algo completamente abierto, de modo que los agentes tienen frente a sí enormes posibilidades para crear nuevos significados y constituir la sociedad en cada interacción cotidiana.<sup>48</sup> Las personas reelaboran las normas y adaptan las reglas en cada situación. En Garfinkel el reconocimiento de un agente creativo es llevado hasta el extremo, hasta el punto de que prácticamente desaparece cualquier noción de cultura como conjunto relativamente estable de normas, valores y significados.

Peter Berger también considera que la cultura es una construcción humana, pero, a diferencia de Garfinkel, advierte también que el hombre es construido por su cultura. Se trata de un proceso dialéctico entre el individuo y el mundo sociocultural, en el que se pueden distinguir tres momentos simultáneos. Por un lado está la externalización, en la que la acción de los individuos se vierte hacia el mundo, configurándolo. Por otro, está la objetivación, que se refiere al hecho de que los productos de la acción humana adquieren una existencia propia, diferente y autónoma con respecto de sus productores. Por último, hay un momento de internalización, que es el proceso en el que el mundo incide sobre la conciencia, de modo que las estructuras de ese mundo objetivo inciden sobre las estructuras subjetivas. Concluye Berger: "Por medio de la externalización la sociedad es un producto humano. Por medio de la objetivación la realidad se convierte en un producto sui generis. Por medio de la internalización el hombre es un producto de la sociedad".<sup>49</sup>

En el campo de la historia me llaman la atención los planteamientos de Roger Chartier. Con base en un estudio histórico de las prácticas de lectura popular propone líneas muy interesantes de historia cultural. Sugiere que no basta analizar el contenido de los textos para comprender el significado. La forma material del objeto que contiene al texto (libro, novela por entregas, folleto) y las prácticas de lectura son fundamentales. Estas últimas no se agotan en el momento inmediato en que se produce la lectura, hay un proceso

---

<sup>47</sup>.- H. Garfinkel, op. cit., pp. 66-67.

<sup>48</sup>.- En este punto Garfinkel reedita algunas ideas de la fenomenología de Husserl, quien había insistido en que el sujeto constituye la realidad a partir de su percepción e intencionalidad.

<sup>49</sup>.- P. Berger, The Sacred Canopy, Doubleday, Garden City, 1967, p. 4.

continuo de elaboración discursiva, durante el cual los lectores utilizan su razonamiento y su imaginación dentro de una comunidad de interpretación. Así, no hay un significado único que corresponda al contenido de la obra, sino muchas variaciones que se construyen en la confluencia entre la producción de las obras y la apropiación de ellas por parte de los lectores:

"Las obras, en efecto, no tienen un sentido estable, universal, fijo. Están investidas de significaciones plurales y móviles, construidas en el reencuentro entre una proposición y una recepción, entre las formas y los motivos que les dan su estructura y las competencias y expectativas de los públicos que se adueñan de ellas. Ciertamente, los creadores, o las autoridades, o los 'clérigos', aspiran siempre a fijar el sentido y articular la interpretación correcta que deberá constreñir la lectura (o la mirada). Pero siempre, también, la recepción inventa, desplaza, distorsiona. Producidas en una esfera específica, el campo artístico e intelectual, que tiene sus reglas, sus convenciones, sus jerarquías, las obras se escapan y toman densidad peregrinando, a veces en períodos de larga duración, a través del mundo social. Descifradas a partir de los esquemas mentales y afectivos que constituyen la 'cultura' propia (en el sentido antropológico) de las comunidades que las reciben, las obras se tornan, en reciprocidad, una fuente preciosa para reflexionar sobre lo esencial: a saber, la construcción del lazo social, la conciencia de la subjetividad, la relación con lo sagrado."<sup>50</sup>

En esta intersección entre proposición y apropiación existe la posibilidad de innovación, pero no es absoluta. Para Chartier existe al mismo tiempo constricción y libertad de los individuos:

"De manera ciertamente paradójica, este sentido es, a la vez, dependiente e inventivo: dependiente puesto que debe someterse a las constricciones impuestas por el texto (y las formas propias del objeto impreso); inventivo puesto que desplaza, reformula, subvierte las intenciones de los que han producido el texto y el libro en que se apoya este texto. El proyecto de una historia de las lecturas, definidas como unas prácticas determinadas y unas interpretaciones concretas, encuentra su raíz en esta paradoja fundamental".<sup>51</sup>

El interés por las prácticas de representación y por la actividad de los sujetos en la construcción simbólica está también presente en los estudios recientes sobre comunicación. Durante mucho tiempo se había privilegiado el análisis interno de los mensajes y el peso determinante de los medios masivos de comunicación. Este tipo de enfoques habían creado el mito del receptor pasivo y habían caído en lo que J. Thompson llama "la falacia del internalismo", consistente en creer que el sentido se agota en el contenido de los objetos culturales. En cambio, ahora el énfasis se desplaza hacia los procesos de apropiación cultural (Thompson), el consumo cultural (García

---

<sup>50</sup>.- R. Chartier, *Op. cit.*, p. XI.

<sup>51</sup>.- *Ibid.*, p. VI.

Canclini) y las mediaciones (Martín-Barbero). Todos ellos apuntan a señalar que el mensaje adquiere nuevas connotaciones al entrar en contacto con los mundos de vida de los receptores.<sup>52</sup>

Si se acepta que cada sujeto realiza un trabajo interpretativo y crea nuevos significados se plantea un problema adicional: estas interpretaciones particulares son irreducibles e inconmensurables o es posible que exista entre ellas un lenguaje común. Este dilema tiene consecuencias de tipo epistemológico, porque pone en discusión si el conocimiento sobre la cultura, el conocimiento antropológico en particular, puede ser objeto de consenso. Mientras que algunos autores se pronuncian por la imposibilidad de comparar los significados de cada sujeto, otros piensan que pueden ser traducibles. En la primera posición destacan muchos de los pensadores de la corriente postmoderna en antropología.<sup>53</sup> En la segunda posición, además de las propuestas ya clásicas de Jürgen Habermas sobre las potencialidades de la acción comunicativa,<sup>54</sup> vale la pena mencionar que en la antropología también se han alzado algunas voces en ese sentido.

H.P. Duerr sostiene que los códigos de las experiencias sí son traducibles, son intercomunicables:

"Pues si el dogmático, el que cree en la ciencia (como tal vez hoy lo denominaríamos), es el hombre que destruye los puentes y refuerza los muros, entonces, a su vez, el escéptico, el relativista consecuente, se comporta de la misma forma, o, dicho de otra manera: no le niega al dogmático el dominio y el derecho hacia adentro de los muros. Sólo le indica que ha perdido la mirada hacia el exterior y que allí pueden suceder cosas de las que él (el dogmático), en su sabiduría escolástica, nada puede imaginar en absoluto. El dilema del relativista radica en que no puede decir eso hacia adentro de los muros, los que no le ofrecen la protección a que aspira, y en los que siempre debe hablar ambivalentemente. Al relativista sólo le queda el intento por seducir al dogmático (como a la Feyerabend) ¿Pero qué dogmático lo acompañaría a los bosques oscuros?"<sup>55</sup>

---

<sup>52</sup>. - Al respecto pueden consultarse J. Thompson, Ideology and ..., ed. cit.; N. García Canclini (coord.), El consumo cultural en México, CNCA, México, 1993 y J. Martín-Barbero, De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía, Gustavo Gili, México, 1991.

<sup>53</sup>. - Pueden consultarse los trabajos contenidos en C. Geertz, J. Clifford et al., El surgimiento ..., ed. cit., además de J. Clifford y G. Marcus, Retóricas de la antropología, Jucar, Madrid, 1991 y A. Castañeda, Construyendo al otro. Crítica a la etnografía, tesis de licenciatura, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 1994.

<sup>54</sup>. - Véase J. Habermas, Teoría de la acción comunicativa, Taurus, Madrid, 1987 (dos volúmenes).

<sup>55</sup>. - H.P. Duerr, 1985, Traumzeit Ueber die Grenze zwischen Wildnis und Zivilisation, Suhrkamp verlag Ffm, p. 167, citado en M. Rutsch, Motivos románticos en la antropología: la actualidad de un pasado epistémico, tesis de

Por su parte, Michael Carrithers también trata de evitar los peligros del positivismo y el postmodernismo y señala que en las etnografías hay patrones reconocibles, inteligibles. Aunque son únicos, existe la posibilidad de crear consensos entre una comunidad de concedores. Si se traslada esto al problema de la cultura puede decirse que, aunque existan múltiples interpretaciones entre los miembros de una cultura o entre culturas diferentes, la traducibilidad y la consensibilidad existen en potencia, por difícil que sea lograrlas.<sup>56</sup>

Como puede verse, la empresa de correlacionar la cultura con la acción interpretativa de los sujetos ha generado multitud de opiniones y puntos de vista, muchos de ellos contrapuestos. Pero en este mar de opiniones se puede destacar una preocupación común: en las últimas décadas el tema de la subjetividad ha adquirido una relevancia creciente y cualquier teoría sobre la cultura tiene que afrontarlo con seriedad. Este "reencuentro con el sujeto" ha obligado a los enfoques semióticos de la cultura a considerar cuestiones relativas a la hermenéutica, con la consecuente intensificación de las tensiones dentro de estos enfoques.

#### 4.- EL DILEMA DEL CÓDIGO.

El dilema del código se encuentra en el corazón de los enfoques semióticos de la cultura. Tiene que ver con la cuestión del **significado**. En cierto modo se deriva de los tres problemas planteados antes, puesto que es necesario construir una teoría del simbolismo que pueda dar cuenta de las relaciones de los símbolos con los sujetos que los producen y los reciben, con el contexto en que se inscribe la acción simbólica y con los cambios culturales.

El dilema del código se podría plantear del siguiente modo: ¿puede afirmarse que los símbolos significan de acuerdo con un código?. Un planteamiento más radical de este problema es el que hace Dan Sperber, cuando pregunta: ¿los símbolos significan?<sup>57</sup>

---

maestría, UNAM-FCPS, México, 1993, p. 151.

<sup>56</sup>.- M. Carrithers, "Antropología: ¿arte o ciencia?", en Alteridades, anuario de antropología, México, 1990, pp. 357-411.

<sup>57</sup>.- D. Sperber, El simbolismo en general, Anthropos, Barcelona, 1988.

Suele haber mucha confusión en torno a la palabra "significado". Se le maneja de manera muy laxa y con frecuencia se le confunde con otras como son "connotación", o "referencia", lo que dificulta la discusión. La frecuente confusión entre signos y símbolos hace más complejo el problema. Por esta razón comenzaré por tratar de aclarar algunos términos necesarios para mi argumento.

En sentido restringido, habría que entender por "significado" una relación interna a un código, se trata del valor que adquiere un signo de cualquier tipo dentro de un código determinado. Por ejemplo, dentro del código Morse una cierta combinación de puntos y rayas equivale a una determinada letra. Así, un código establece un emparejamiento o sistema de equivalencias de acuerdo con el cual a cada mensaje debe asignársele una determinada interpretación. Para construir un mensaje habría que realizar una operación llamada codificación, consistente en la traducción de una idea a los significantes que le corresponden en el código. Después, el receptor del mensaje llevaría al cabo una segunda traducción llamada decodificación, en este caso se trataría de atribuirle a cada significante el valor que le señale el código.

Hasta aquí, la cosa está muy clara: podemos imaginar un código como una lista de dos columnas, en una de las cuales están colocadas las unidades del mensaje (aquí no importa si estas unidades son puntos, fonemas, palabras o imágenes), mientras que en la otra columna se encuentran los valores que se le asignan a cada una de estas unidades. El significado se entendería como la relación de equivalencia entre los términos que están colocados a la misma altura de las dos columnas. Se trata de una relación univalente.<sup>58</sup>

Si la cultura fuera sólo un sistema de signos, para su comprensión bastaría con descifrar el código y encontrar el significado que corresponde a cada término. El problema reside en que la cultura también está formada por símbolos. Los símbolos son polivalentes, entrañan la condensación de diversos ámbitos. Esto quiere decir que un símbolo no resulta del emparejamiento entre mensaje/interpretación típico de un código simple. Los símbolos están abiertos a asociaciones múltiples. Esta apertura asociativa no depende

---

<sup>58</sup>.- En este punto sigo las ideas Dan Sperber y de Juan Castaingts. Este último autor, con base en R. Alleau y E. Leach, señala que el signo es univalente, es un elemento arbitrario y convencional, con un sentido único fijado de manera voluntaria por las partes. En cambio, el símbolo es polivalente, es una expresión global que implica intenciones y emociones, que es susceptible de entrar en múltiples relaciones con diversos conceptos, afectos y actos. Al respecto véase J. Castaingts, "Economía antropológica del dinero", ponencia presentada al Simposio Cultura y Comunicación, México, julio de 1991.

sólo de las posibilidades ilimitadas de conexión entre los símbolos, sino también de los vínculos que cada sujeto establece con los símbolos, de las emociones que despiertan en él, del contexto particular en que se relaciona con un hecho simbólico, de las relaciones entre diversos sujetos. Por todo esto, el significado de un símbolo no se agota en su posición dentro de un código, hay un "excedente de significado" que no puede captarse con el análisis estructural de los símbolos.<sup>59</sup>

La polivalencia del símbolo plantea un serio dilema a las concepciones semióticas de la cultura. ¿Cómo dar cuenta del carácter multívoco de la cultura?. El modelo del código simple no parece satisfactorio, ni siquiera para el análisis del lenguaje. Wittgenstein ha indicado con peculiar agudeza que el lenguaje mismo es un fenómeno abierto, que no puede reducirse a la codificación y decodificación. Se trata de un proceso intersubjetivo, de juegos de lenguaje en los que los hablantes siguen una regla de manera creativa, desbordando los códigos. Al pasar del estudio del lenguaje al análisis de la cultura el problema se vuelve más complejo: los modelos lingüísticos pueden servir como punto de partida para construir modelos semióticos, pero la dinámica de los procesos culturales no se limita a la aplicación de las reglas del lenguaje.

¿Cómo estudiar la cultura sin quedar atrapado en el dilema del código? A continuación presentaré, en forma muy breve, cuatro intentos de resolución de este dilema en la antropología contemporánea. Se trata de la antropología estructural de Lévi-Strauss, de la antropología simbólica de Geertz, de la antropología cognitiva de Sperber y del análisis antropológico del ritual de Turner.<sup>60</sup>

Lévi-Strauss ve la cultura no cómo un código, sino como un conjunto de códigos entrelazados. Para él, un símbolo no puede entenderse aislado ni descifrarse a partir de un emparejamiento simple entre mensaje e interpretación. El símbolo tiene que ubicarse en sus diferentes conexiones con el conjunto de la cultura. Así, un símbolo se opone y se encadena con otros símbolos. Pero las relaciones entre los símbolos no siguen un patrón único, pueden estar fundadas en la

---

<sup>59</sup>.- La noción "excedente de significado" es de Ricoeur, quien postula que este excedente sólo puede comprenderse mediante un esfuerzo interpretativo; véase P. Ricoeur, Interpretation theory ..., ed. cit.

<sup>60</sup>.- Por falta de espacio, no analizo aquí las propuestas de Edmund Leach para estudiar el significado de los símbolos en el contexto global de una cultura. No obstante, muchos de los comentarios que hago sobre Lévi-Strauss pudieran aplicarse a Leach, exclusivamente en lo que se refiere a la lógica de la conexión entre los símbolos.

contigüidad tanto como en la semejanza, pueden ser sensibles o inteligibles, sincrónicas o diacrónicas. Todo esto indica que hay una enorme gama de posibles vínculos entre los símbolos.

Esta diversidad potencial de vínculos queda especialmente manifiesta en lo que se refiere a las oposiciones. Un elemento particular puede entrar en varias oposiciones paradigmáticas y estas oposiciones se inscriben en diferentes dominios, por ejemplo, en el dominio culinario, en el político, en el sexual, etcétera. Cada dominio tiene un código, por lo tanto el significado de un símbolo es resultado de la intersección o yuxtaposición de varios códigos.

En el análisis de los mitos Lévi Strauss introduce nuevos elementos para ilustrar la complejidad de las relaciones entre los símbolos. Una oposición puede tener diferentes valores y las oposiciones se encuentran en un sistema en el que puede haber relaciones de reducción entre ellas. Además, hay que considerar la transformación entre las relaciones sintagmáticas y paradigmáticas.

Lévi Strauss intenta resolver el problema del código mediante un genial esquema de análisis que devela una red de códigos que se entrecruzan en el entramado estructural de la cultura. Para no perderse en las infinitas posibilidades combinatorias de los símbolos, Lévi-Strauss buscó los universales culturales, las estructuras mentales inconscientes que rigen las oposiciones entre los símbolos. De este modo hizo una contribución inigualable al estudio de las estructuras simbólicas. Pero dijo muy poco acerca de cómo los sujetos yuxtaponen los códigos: de entre las miles de asociaciones posibles entre los símbolos ¿cuáles se escogen en un momento determinado y por qué se escogen?. Este es un problema extra-semiótico que no puede ser respondido desde la perspectiva de la antropología estructural de Lévi-Strauss.<sup>61</sup>

Para Geertz no existen universales culturales. No cree en esquemas culturales aplicables para todos los individuos. También descarta el estudio aislado de la lógica interna de los símbolos que, a su juicio, es un enfoque hermético que cierra las puertas al

---

<sup>61</sup>.- Véanse las siguientes obras de C. Lévi-Strauss: Antropología estructural II, Siglo XXI, México, 1981; Lo crudo y lo cocido. Mitológicas I, Fondo de Cultura Económica, México, 1968 y El hombre desnudo. Mitológicas IV, Siglo XXI, México, 1976. Sobre Lévi-Strauss pueden consultarse D. Sperber, El simbolismo en..., ed. cit., sobre todo el Capítulo III, pp. 77-112 y J. Haidar, El estructuralismo, Juan Pablos, México, 1990.

análisis de la lógica informal de la vida real.<sup>62</sup> Trató de escapar al problema del código haciendo hincapié en los usos de los símbolos. Se alejó de la visión de la cultura como un molde o matriz que produce siempre los mismos significados, y la consideró como reglas de un juego con base en las cuales se pueden jugar infinitas partidas. De ahí su interés en los tropos, en la improvisación, en la acción simbólica de los sujetos que confieren sentido a las cosas.<sup>63</sup> De este modo, introdujo la creatividad en la cultura, entendiéndola como un tráfico de símbolos entre hombres y mujeres concretos que no se limitan a traducir un código inmutable. Geertz superó el dilema del código eliminando cualquier tipo de código: en cada situación cada actor realiza una interpretación personal. Si bien reconoce que para ello usa su cultura, no proporciona conceptos o estrategias teóricas que permitan descubrir regularidades en las interpretaciones individuales. En consecuencia, corre el riesgo de caer en el dilema de la indeterminación, puesto que cada interpretación es irreductible e incontrastable con respecto a las demás interpretaciones.

La antropología cognitiva de Dan Sperber intenta ser una tercera alternativa para el estudio del simbolismo, distinta de la antropología estructural y de la antropología simbólica.<sup>64</sup> Sperber lanza un ataque frontal a las concepciones semióticas de la cultura. Para él, los símbolos no significan. Fundamenta su tesis en la idea de que no existe un código social que permita descifrar el significado de los símbolos. Los códigos son, en esencia, individuales, puesto que existe un número ilimitado de asociaciones entre los símbolos y cada persona construye sus propias asociaciones en función de su conocimiento y del contexto. Las interpretaciones o exégesis que nativos y antrópologos hacen de los símbolos no develan el significado de los símbolos, sino que constituyen nuevas asociaciones simbólicas que, a su vez, requieren interpretación. El uso que cada quien hace de los símbolos también debe ser interpretado. Lo mismo dice de las asociaciones inconscientes: no son traducciones del significado de los símbolos, no hay un emparejamiento sistemático entre símbolos y representaciones inconscientes; por tanto, no pueden interpretarse los

---

<sup>62</sup>.- C. Geertz, "Descripción densa...", ed. cit.

<sup>63</sup>.- En esta línea también son interesantes los planteamientos de James Fernández y otros autores vinculados con él, quienes ven en la metáfora y otros tropos la capacidad humana para conferir sentido a los símbolos y al mundo; véase J. Fernández, Beyond metaphor, the theory of tropes in anthropology, Stanford, Stanford University Press, 1991.

<sup>64</sup>.- Véase D. Sperber, El simbolismo en general, Anthropos, Barcelona, 1988.

símbolos a partir de un código inconsciente común, siempre existen otras asociaciones posibles.

Para Sperber la función del simbolismo no es la de otorgar significados, sino que se trata de un dispositivo cognitivo para organizar la información sobre la realidad. Dice que los símbolos son como la luz de una vela: los análisis semióticos tratan de encontrar un significado oculto en esa luz, de entenderla por sí misma, pero no encuentran nada, porque esa luz está ahí para alumbrar el contexto, no para comunicar un significado. Los símbolos no están ahí para ser vistos, sino para que se mire lo que ellos iluminan. Concluye que el simbolismo no es un medio para codificar la información, sino un medio para organizarla. Los símbolos no tendrían un significado, sino que serían un punto de referencia o indicio para organizar nuestras experiencias, para sugerir determinadas asociaciones entre las cosas y descartar otras.<sup>65</sup>

Sperber contrapone el dispositivo simbólico con el dispositivo conceptual. Este último construye representaciones pertinentes de la información nueva para encontrarle un lugar adecuado en nuestro conocimiento del mundo, en un esfuerzo por evitar incoherencias y contradicciones. Cuando el dispositivo conceptual fracasa en su intento, entra en acción el dispositivo simbólico. La información nueva es objeto de una segunda representación, en este caso simbólica.

La representación simbólica se construye poniendo entre comillas la representación conceptual defectuosa, focalizando la condición responsable de la deficiencia y evocando otras asociaciones. La evocación simbólica recurre a la imaginación y al recuerdo con un amplio margen de libertad. Según Sperber el simbolismo determina un campo de evocación, pero los caminos que puede recorrer la evocación son muy diversos. El simbolismo cultural tendría la función de constreñir los campos de evocación y de inducir determinados recorridos: entre más numerosos son los ritos y las creencias de una cultura más determinado está el campo de evocación, más se restringe el campo de evocaciones posibles y más se induce a los miembros de esa cultura a tener evocaciones semejantes. Pero Sperber insiste en que siempre queda un margen de libertad para que el individuo conduzca su propia evocación. No existirían estructuras culturales universales, sino sólo un dispositivo de aprendizaje universal, que produciría resultados diferentes en cada sociedad y en cada individuo.

---

<sup>65</sup>.- Sperber, en alusión a Victor Turner, toma esta noción de símbolo de la palabra chijikijilu, que es la que usan los ndembu para designar los símbolos, la cual quiere decir "punto de referencia".

La solución de Sperber al dilema del código es sugerente, en particular porque es capaz de combinar la destreza simbólica de los individuos con las determinaciones colectivas de la cultura. Sin embargo, me parece insatisfactoria en tres puntos. En primer lugar, la inexistencia de un código universal no implica necesariamente la inexistencia de códigos más restringidos, determinados por factores históricos y sociales. En segundo lugar, es poco convincente el postulado de que las representaciones simbólicas sólo operen ahí donde las representaciones conceptuales han fracasado, puesto que no ofrece ninguna información que lo demuestre y sugiere una concepción dualista y racionalista de la mente humana; sería más adecuado pensar en que simbolismo y conceptualización son parte de un sólo dispositivo mental.<sup>66</sup> Por último, me parece que las ideas de Sperber tienden al mentalismo al subestimar el papel que desempeñan las relaciones sociales en la construcción del simbolismo.

Por su parte, Victor Turner propone una interesante combinación entre el peso de los códigos heredados y las innovaciones de la acción simbólica. Inscrito en la corriente procesualista de la antropología, Turner concede especial atención a las cualidades dinámicas de la cultura y de la sociedad: performance, acción compensatoria, movimiento, cisma, vacilaciones, creatividad, factores personales, ajustes situacionales, etcétera.<sup>67</sup> De ahí que en sus estudios sobre el ritual no le sea difícil reconocer la naturaleza multívoca de los símbolos. Desde su obra La selva de los símbolos ya anunciaba que los símbolos rituales condensan múltiples cosas y acciones y que en cada uno de sus dos polos -sensorial e ideológico- se apiñan significata dispares y contradictorios:

"... cada símbolo ritual es multirreferencial, más que unirreferencial. su cualidad esencial consiste en su yuxtaposición de lo groseramente físico con lo estructuralmente normativo, de lo orgánico con lo social... el símbolo ritual efectúa, podríamos decir, un intercambio de cualidades entre sus dos polos de sentido: las normas y los valores se cargan de emoción, mientras que las emociones básicas y groseras se ennoblecen a partir de su contacto con los valores sociales".<sup>68</sup>

---

<sup>66</sup>.- Esta última es, por otra parte, la tesis que sostienen tanto Piaget como Lévi-Strauss y Cassirer.

<sup>67</sup>.- Al respecto véase V. Turner, The anthropology of performance, PAJ Publications, Nueva York, 1987, en particular el ensayo del mismo nombre, pp. 72-98.

<sup>68</sup>.- V. Turner, La selva de los símbolos, Siglo XXI, Madrid, 1987, pp. 32-33.

En una obra posterior, Turner reafirmó que el significado de los rituales no es simple, que hay secuencias de patrones de símbolos, cada uno de los cuales es multívoco y que en su conjunto representan los problemas, las soluciones parciales y las paradojas de la condición humana.<sup>69</sup> También ha señalado que el ser humano constantemente resignifica los acontecimientos en que se encuentra inmerso, transformando sus "meras experiencias" en "experiencias", en la medida en que las narra en un proceso de intersubjetividad.<sup>70</sup>

Turner reconoce la ambigüedad y la multivocidad del significado, pero para él no son cualidades absolutas. Están constreñidas por las narrativas dominantes y los "paradigmas raíz" (root paradigms) que presionan hacia una determinada interpretación.<sup>71</sup> Así, se establece una dialéctica entre herencia e innovación, entre orden e indeterminación o entre códigos sociales e interpretaciones personales:

"Las reglas establecidas, las costumbres y los marcos simbólicos existen, pero operan en presencia de áreas de indeterminación, ambigüedad, incertidumbre y manipulabilidad. El orden nunca tiene lugar por completo, no podría hacerlo. Los imperativos culturales, contractuales y técnicos siempre dejan brechas, requieren ajustes e interpretaciones aplicables a situaciones particulares, y están en sí mismos llenos de ambigüedades, inconsistencias y, con frecuencia, contradicciones".<sup>72</sup>

En esta línea, ve el ritual como parte de esa dialéctica entre la forma y la indeterminación, como un intento dramático de poner en orden una parte de la vida. Como se ve, la propuesta de Turner representa un camino sugerente para resolver, por lo menos en parte, el dilema del código sin caer en el dilema de la indeterminación.

¿Qué puede concluirse de la discusión acerca de este problema?; ¿existen los códigos culturales y, en caso afirmativo, de qué tipo son?; ¿los símbolos significan?. Me parece que un camino para avanzar en la resolución de este dilema es el de considerar a los códigos simbólicos como abiertos y contingentes, que sugieren significados pero no los determinan por completo. Estos códigos definen relaciones

---

<sup>69</sup>.- V. Turner, "African ritual and Western literature: is a comparative symbology possible", en Blazing the trail, p. 71.

<sup>70</sup>.- V. Turner, "Social dramas and stories about them", en From ritual to theatre, PAJ Publications, Nueva York, 1982 y E. Brunner y V. Turner (eds.), The anthropology of experience, University of Illinois Press, Chicago, 1986.

<sup>71</sup>.- V. Turner, "Social dramas and stories ..." ed. cit.

<sup>72</sup>.- V. Turner, "The anthropology of performance", ed. cit., p. 78 (traducción mía).

entre los símbolos, establecen jerarquías entre ellos, prioridades determinadas asociaciones y oposiciones, pero siempre están abiertos a nuevas prioridades, jerarquías, vínculos y oposiciones. También están abiertos a interpretaciones personales o de grupo y están expuestos a ajustes situacionales en cada contexto específico, lo mismo que a modificaciones derivadas por las relaciones de fuerza, por el tráfico de símbolos y por la negociación de significados en los procesos de interacción social. Por eso son contingentes y tienen historia. Es importante reconocer, con Geertz y Sperber, la posibilidad de múltiples interpretaciones y la libertad de evocación simbólica, pero esta apertura no reside sólo en la capacidad simbólica de la mente humana, sino en procesos históricos y sociales de producción y apropiación de significados, enmarcados en instituciones sociales y relaciones de poder.

Ahora bien, ¿cómo sostener el carácter abierto y contingente de los códigos culturales sin caer en la indeterminación? Las posibilidades de combinación simbólica son infinitas, por eso Richard Adams ha señalado que "los significados se pierden en la caja negra del sistema nervioso."<sup>73</sup> Nunca será posible encontrar significados idénticos. Este mismo autor sugiere un camino para evitar la indeterminación, que consiste en buscar no las identidades, sino las equivalencias entre símbolos y descubrir las regularidades en las configuraciones culturales:

"...todas las relaciones sociales se fundan en la premisa de la equivalencia de significados y existen con respecto a alguna forma energética, X. Podemos decir que existe la cultura cuando existe esta equivalencia de significados con respecto a X. La característica clara de la cultura que diferencia el comportamiento humano del comportamiento de otras especies reside en el hecho de que los significados nuevos y las nuevas combinaciones de significados pueden asignarse con gran rapidez a las formas existentes, y los significados existentes pueden extenderse a formas nuevas. Un objeto que significaba poco ayer puede tener gran valor hoy. En general, un problema fundamental de todas las ciencias sociales es el descubrimiento de regularidades en estos cambios de significados aparentemente caprichosos y arbitrarios."<sup>74</sup>

Los códigos contingentes de la cultura no son listas de dos columnas que emparejen de manera fija e idéntica dos términos para todos los individuos, sino redes cambiantes en las que constantemente ingresan nuevos términos, se destruyen, reformulan y recrean nuevas equivalencias. Cada quien tiene su red y la modifica todo el tiempo, pero la esencia del análisis cultural está en encontrar las principales similitudes y diferencias entre esas redes, ubicar sus

---

<sup>73</sup>.- R. Adams, Energía y estructura..., ed. cit., p. 124.

<sup>74</sup>.- ibídem, p. 126 (subrayado en el original).

intersecciones, identificar los símbolos centrales y periféricos, las narrativas dominantes y paradigmas raíz que las estructuran, los procesos de negociación y lucha simbólicas que las acotan y crean equivalencias entre ellas, las líneas cruciales que regulan sus transformaciones. En la seiva de los símbolos, en apariencia irreductible, fragmentaria y kaleidoscópica, pueden encontrarse procesos de regularización (Turner), patrones intersubjetivos consensibles (Carrithers) y estructuraciones culturales (Adams y Giddens).

Si los códigos culturales son abiertos y contingentes, puede también replantearse la noción del significado de los símbolos. El **significado, en sentido amplio**, incluiría, por un lado, lo que ya se definió como **significado en sentido estricto**: el valor que adquiere un símbolo por la posición que guarda con respecto a otros símbolos, se define por la lógica interna de las conexiones entre los símbolos. Pero es necesario introducir otros elementos: en primer lugar, la **connotación**, que alude al sentido particular que un símbolo tiene para un sujeto; en segundo lugar, la **referencia**, que remite a las cosas o procesos sobre los que el símbolo pretende comunicar algo; en tercer término, la **intencionalidad** de los sujetos entrelazados en un proceso comunicativo y, por último la **interacción simbólica** que remite al proceso de negociación de significados entre los sujetos. Así, el significado no se encuentra sólo en las relaciones entre símbolos dentro de códigos cerrados, sino por su posición en códigos contingentes, lo que implica que el significado en sentido amplio es el resultado de múltiples intersecciones de los símbolos con otros símbolos, con los actores, con las cosas y con la sociedad. El mundo de los símbolos está siempre entrelazado con otros mundos: con el mundo subjetivo interno de cada hombre y cada mujer, con el mundo objetivo de las cosas y con el mundo social. Los símbolos versan sobre estos mundos, los constituyen y, a su vez, están influidos por ellos. Los significados son producidos, intercambiados y apropiados por los actores en la confluencia de todos estos mundos.<sup>75</sup>

---

<sup>75</sup>.- Para proponer esta idea del significado como confluencia de los ámbitos simbólico, subjetivo, objetivo y social me inspiro en tres autores. Por un lado, en los planteamientos de Habermas acerca de que la comunicación efectiva se encuentra condicionada por cuatro mundos: el de la naturaleza externa, el interno o subjetivo, el de la sociedad y el del lenguaje. Por otro, en la sugerencia de John Thompson acerca de que las formas simbólicas tienen cinco aspectos: estructural, intencional, convencional, referencial y convencional. Por último, en las indicaciones de Alberto Cirese en el sentido de que el operar signico se ejerce sobre la naturaleza interna, la naturaleza externa, la práctica social y el sí mismo. Al respecto, pueden consultarse: J. Habermas, Teoría de la acción comunicativa (dos tomos), Taurus, Madrid, 1987; J. Habermas, Communication and the evolution of society, Beacon, Boston, 1979; R. Wuthnow et al., Análisis cultural..., ed. cit, pp. 229-234; J. Thompson, Ideology and modern..., ed. cit.,

## 5.- EL DILEMA DE LOS COMPONENTES.

Las concepciones semióticas han definido la cultura como la dimensión simbólica de la realidad social. Como se dijo más arriba, esta definición representó un avance con respecto a las formulaciones descriptivas que incluían en la cultura todo tipo de fenómenos. Sin embargo, queda en pie la pregunta de qué se debe incluir en lo simbólico: sólo los aspectos cognoscitivos o también los aspectos normativos y emotivos; sólo las representaciones conscientes o también las inconscientes. Lo que aquí llamo "el dilema de los componentes" se refiere a estas cuestiones, es una pregunta acerca de las partes integrantes de la cultura, acerca de las materias primas con qué están hechas las culturas. También plantea el problema de las relaciones entre el comportamiento humano y las representaciones simbólicas: ¿las conductas son una parte de la cultura o debe trazarse una frontera nítida entre cultura y acción?. Roberto Varela formuló este problema de manera precisa:

" ¿Es pertinente concebir el comportamiento como parte de la cultura de tal modo que si no incluimos el primero en la segunda no damos cuenta cabal de un solo fenómeno indivisible? ¿es pertinente, por el contrario, separar el uno de la otra sin postular necesariamente que no exista relación entre ambos? ¿que tipo de relación, en todo caso, postularíamos entre ellos: de oposición, de concomitancia, de complementariedad, de mutua causalidad, de causalidad unidireccional? ¿bastaría la relación de sólo esos dos términos o requeriríamos de un tercero como el de disposiciones habituales?".<sup>76</sup>

En relación con este tema las concepciones semióticas de la cultura son muy heterogéneas. En general, hay una tensión entre aquellos autores que intentan conservar la visión holística de la cultura y los que tratan de acotar de manera más precisa el ámbito simbólico. No es extraño que, para evitar la vaguedad de los enfoques descriptivos de la cultura, se haya hecho una reducción de la noción de cultura. Esta reducción se observa en el énfasis en los aspectos cognitivos y en la distinción entre acción social y simbolismo.

El procedimiento de reducción del concepto de cultura puede ser adecuado desde el punto de vista metodológico, siempre y cuando no se pierda de vista que es una diferenciación analítica de elementos que en la realidad se presentan unidos: los procesos cognitivos siempre

---

en particular el capítulo 3, pp. 122-162 y A. Cirese, Segnicità, fabrilità, procrezione. Apunti etnoantropologici, citado en G. Giménez, La teoría y el análisis..., ed. cit. p. 63.

<sup>76</sup>.- R. Varela, "Cultura, tecnología y dispositivos habituales", ponencia al Coloquio Internacional de Tecnología y Procesos Culturales, México, D.F., 21-23 de febrero de 1994, p. 3.

están cargados de emociones y los comportamientos están permeados por el sentido que les confieren los actores.

Entender la cultura como proceso simbólico no está reñido con la visión holística de la cultura. Los actores establecen relaciones totales con los símbolos, ponen en juego tanto emotividad como racionalidad, lo mismo el inconsciente que el pensamiento consciente. Coincido con Maurice Godelier cuando indica que la realidad tiene una dimensión **ideal** que incluye todo tipo de creaciones de la mente humana:

"Al decir realidades ideales, me refiero a todas las formas de pensamiento implicadas en la producción y reproducción de las relaciones sociales. La ventaja de la palabra "*idéel*" (ideal) (...) es que sirve para designar todas las formas de pensamiento, conscientes e inconscientes, cognitivas o no-cognitivas, sin excluir ni privilegiar alguna. De este modo he querido mostrar con toda claridad que cualquier relación de los hombres, entre ellos o con la naturaleza, conlleva siempre una parte "*idéelle*" (ideal) que juega un papel esencial en la producción y en la reproducción de esa relación".<sup>77</sup>

Las asociaciones simbólicas no se reducen a conexiones realizadas de manera consciente por los actores, también implican la operación de estructuras mentales inconscientes, tanto del tipo que señala Lévi-Strauss como de las que puso al descubierto el psicoanálisis. Víctor Turner, con sus estudios sobre el ritual, permite comprender que en el simbolismo están presentes intercambios entre lo emotivo y lo cognitivo, entre lo estético y lo valorativo. Desde su punto de vista, las concepciones del mundo están hechas de tropos y de razones, de metáforas y sinécdoques tanto como de conceptos.<sup>78</sup> Siguiendo a Dilthey, postula que las concepciones del mundo implican la interacción e interpenetración de la cognición, del afecto y de la volición. Estas tres categorías relacionan la cultura con las dimensiones temporales: del conocimiento del pasado surge el significado que atribuyen los individuos a los hechos; del sentimiento hacia el presente emergen las valoraciones de las situaciones y, por último, de la facultad de usar la voluntad se producen los fines, que se refieren a las proyecciones hacia el futuro.<sup>79</sup>

En esta misma dirección, Roberto Varela ha definido a la cultura como un conjunto de signos y símbolos, que se refieren a 1) conocimientos e información, 2) valoraciones, 3) emociones y

---

<sup>77</sup>.- M. Godelier, *Lo ideal y lo material*, Taurus Humanidades, Madrid, 1989, p. 8, subrayados en el original.

<sup>78</sup>.- V. Turner, *Anthropology of performance*, ed. cit., p. 85 y ss.

<sup>79</sup>.- V. Turner, "Social dramas and ...", ed. cit., pp. 63 y 75-76.

sentimientos y 4) ilusiones y utopías.<sup>80</sup> Para introducir la cuestión de la utopía Varela recurre a Krotz, quien propone que el pensamiento utópico constituye una cuarta dimensión de la cultura. El tema de la utopía permite replantear las relaciones entre conductas y representaciones, así como añadir nuevas connotaciones a las cuestiones del cambio y del sujeto en el estudio de la cultura.<sup>81</sup>

Mediante las construcciones simbólicas los seres humanos representan la realidad, expresan sus emociones hacia ella, la juzgan y la valoran. Pero no sólo eso, también la desbordan al imaginársela. Las utopías, lo mismo que las inversiones rituales y míticas, son expresiones complejas de esa facultad de imaginar una situación de manera diferente a como se presenta. Las cosas siempre pueden ser distintas a como son, y los actores con frecuencia inventan otras alternativas posibles: mediante los sueños diurnos, las ilusiones, las fantasías y el arte. Como dijo Manheim, la historia está también configurada por estados de espíritu que trascienden la realidad y se apartan de ella.<sup>82</sup>

Ernst Bloch, el teórico más sugerente de las utopías, señala que lo real contiene en su ser la posibilidad de un ser como utopía. Las utopías no son irreales, forman parte de lo real, lo constituyen: "lo que de ordinario se llama realidad se halla rodeado de un océano gigantesco de posibilidad objetivamente real. La posibilidad no es un disparate. Es un concepto que puede definirse con exactitud: es condicionalidad parcial. El mundo no está completamente determinado; en cierto grado está abierto. (...) Vivimos rodeados de posibilidades y no únicamente de cosas que existen".<sup>83</sup>

Casi en los mismos términos Godelier destaca que la realidad también está conformada por situaciones alternativas que existen en el pensamiento:

"De hecho, "alrededor" de cada relación social existe una serie, más o menos numerosa y más o menos elaborada por el pensamiento, de otras relaciones

---

<sup>80</sup>.- R. Varela, op. cit., p. 5.

<sup>81</sup>.- Pueden consultarse las propuestas de E. Krotz sobre la utopía en "Cultura y análisis político" en Nueva Antropología, vol. VI, núm. 23, 1984; "Hacia la cuarta dimensión de la cultura política", en Iztapalapa, año 6, núms. 12-13, 1985, y Utopía, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México, 1988.

<sup>82</sup>.- Citado en E. Krotz, Utopía, ed. cit., p. 115.

<sup>83</sup>.- Incluido en la antología de textos del libro de E. Krotz, Utopía, ed. cit., p. 260.

sociales que la acompañan en las relaciones de transformación lógica y que sólo existen de manera ideal. Estas relaciones ideales se presentan, por ejemplo, ya como la imagen invertida de la relación "real", ya como una de sus deformaciones posibles en tal o cual aspecto. (...) sería un error oponer lo real a lo posible, puesto que lo posible forma parte de lo real. En efecto, una relación social no puede comenzar a existir "realmente" o a transformarse sin que nazcan al mismo tiempo otras formas sociales posibles que, lejos de ser inertes dentro del pensamiento, la "trabajan" constantemente y, a través del pensamiento, actúan dentro de y sobre esa relación. (...) (una estructura) puede estar rodeada por un anillo de formas posibles, un anillo de relaciones sociales ideales, realizables unas e irrealizables otras (¿puramente imaginarias o utópicas?), de las que algunas, cuando las circunstancias se presten, pueden llegar a existir. Hay que elaborar, por tanto, la teoría de tales "circunstancias".<sup>84</sup>

Las utopías no son un agregado más a la lista de los componentes de la cultura. Son parte de la dimensión imaginaria que permea percepciones, emociones y valoraciones.<sup>85</sup> La imaginación en todas sus formas, desde el wishfull thinking individual hasta las utopías concretas colectivas y con cierta base científica, remite a la capacidad humana de representar el mundo, pero, al mismo tiempo, se relaciona con otra capacidad igualmente básica: la de intervenir sobre el mundo. Implica la posibilidad del cambio social y cultural, puede bosquejarlo o anticiparlo. Entraña, como lo ha dicho Bloch, lo todavía-no-consciente, es un crepúsculo hacia adelante, el preconsciente de lo venidero, el lugar psíquico del nacimiento de lo nuevo.<sup>86</sup> El reconocimiento de la dimensión imaginaria de lo simbólico refuerza lo dicho en páginas anteriores acerca de que la cultura es una realidad cambiante, reproducida y recreada por sujetos activos.

Hay que señalar que no todos los productos de la imaginación devienen en una intervención sobre el mundo. Como ha dicho Bloch: enfurecerse a escondidas no cambia las cosas, sólo indica que algo se mueve. Mientras que algunas construcciones imaginarias preparan el terreno para el cambio, otras sólo son abrecaminos irreales, fantásticos, locos. El ensueño puede anticipar una transformación o sólo ser huída momentánea de un mundo intocable.<sup>87</sup> Los imaginarios son condiciones potenciales para la acción, pero la realización efectiva de su potencialidad depende de que se engargen con

---

<sup>84</sup>.- M. Godelier, Lo ideal y ..., ed. cit., pp.201-202. 203 y 205.

<sup>85</sup>.- Krotz ha señalado que la inclusión de lo utópico implica una relectura de las relaciones de poder, de la cultura y del papel de los sujetos, en tanto que hace énfasis en los contrapoderes, en la tensión y multivocidad de los sistemas simbólicos y en la importancia del factor subjetivo en los procesos sociales: E. Krotz, "Hacia la cuarta ...", op. cit., pp. 124-126.

<sup>86</sup>.- Citado por E. Krotz, Utopía, ed. cit., p. 127.

<sup>87</sup>.- E. Krotz, Utopía, ed. cit., pp. 128 y 156.

condiciones objetivas que permitan que pasen de una existencia puramente mental a una existencia práctica. De otro modo, sucedería lo que advierte Roberto Varela: se piensa que un cambio intramental traerá un cambio en el comportamiento, pero esto no es evidente, sólo es evidente que una modificación del proceso intramental tendrá efectos en la misma facultad que lo elicitió.<sup>88</sup> Algo similar propone Godelier cuando afirma que:

"... en la historia no basta con que un posible real amenace a la sociedad para que ésta se transforme. Es menester que ese posible se convierta en el objetivo de una fracción de esa sociedad, de individuos y grupos que se pongan a actuar para realizarlo, que transforme ese pensamiento en una fuerza colectiva que actúe dentro y sobre la sociedad, haciéndola tomar otra dirección".<sup>89</sup>

En mucho, esta relación entre cultura y comportamiento es una cuestión de capacidad de intervención: capacidad de los actores para incidir sobre el mundo objetivo y sobre el mundo social. Desde esta óptica, James Scott ha hecho un planteamiento interesante acerca de las utopías al analizar las relaciones entre dominantes y dominados.<sup>90</sup>

Scott sugiere que muchas utopías, fantasías e inversiones imaginarias de la realidad forman parte de un "guión oculto" (hidden transcript) que los dominados rara vez expresan frente a los ojos de los poderosos, pero que reproducen en espacios sociales propios. Este guión oculto no tendría una existencia meramente ideal, estaría empotrado, por ejemplo, en prácticas rituales que lo expresan y que permiten medir la correlación de fuerzas frente a los sectores dominantes de la sociedad.<sup>91</sup> El rito, entonces, no siempre es mecanismo cohesionador de la sociedad, también puede ser vehículo de la resistencia y expresión de proyectos de futuro. Como señala Marc

---

<sup>88</sup>.- Este mismo autor añade que el comportamiento está relacionado con la cultura, Pero para que la cultura tenga influencia en el comportamiento deben darse condiciones materiales determinadas en los recipientes de la cultura: es difícil que con la pura cultura se cambien ciertos comportamientos; véase R. Varela, op. cit. pp. 4 y ss.

<sup>89</sup>.- M. Godelier, op. cit., p. 203.

<sup>90</sup>.- J. Scott, Domination and the arts of resistance. Hidden transcripts, Yale University Press, New Haven y Londres, 1990.

<sup>91</sup>.- En este punto Scott hace una crítica a la concepción del ritual de Max Gluckman y Victor Turner. Según Scott, estos antropólogos ven los ritos de inversión, agresión y transgresión como válvulas de escape, mecanismos para aliviar las tensiones y mantener el estado de cosas, en la medida en que brindan una breve igualdad entre todos los miembros de la sociedad e ilustran simbólicamente los peligros del desorden y la anarquía. Al respecto, véase Scott, op. cit., pp. 183 y ss.

Augé: el rito exitoso vincula el mito del pasado con el mito del futuro.<sup>92</sup>

De acuerdo con Scott, el guión oculto no es un fenómeno meramente intramental, se procesa por medio de prácticas colectivas. Además, está vinculado con diversas formas de resistencia cotidiana y subterránea, por ejemplo, el robo, la caza furtiva, la ignorancia fingida, el trabajo descuidado, el comercio secreto, los sabotajes, las huidas y la evasión de impuestos. El guión oculto festeja, fomenta y celebra estas estratagemas. Los elementos imaginarios de la cultura no son sólo anticipaciones del porvenir, también pueden acompañar prácticas sociales en el aquí y el ahora. Las fantasías tienen una dimensión efectiva, inciden todo el tiempo sobre las relaciones de poder, de manera imperceptible, pero que a la larga produce importantes resultados. Así, el guión oculto está presionando continuamente los límites de lo permitido por las relaciones de poder vigentes, como una masa de agua que presiona contra un dique.<sup>93</sup>

La metáfora del agua y el dique puede ser útil para rediscutir la relación entre cultura y comportamiento. ¿la cultura es un fenómeno intramental o es también práctica?. Scott parece sugerir que es una práctica, que tiene consecuencias energéticas, que puede presionar como el agua al dique. Al discutir el problema de la cultura y la materia Richard Adams plantea que, desde el punto de vista metodológico, puede ser conveniente recurrir al dualismo y diferenciar las estructuras mentales de las estructuras de la naturaleza física, las primeras estarían sujetas a las reglas de la estructuración del pensamiento y las segundas a los procesos energéticos. Sin embargo, este dualismo metodológico no debe entenderse como una separación ontológica. El mismo Adams recalca que: "No estoy afirmando que el mundo esté integrado inevitablemente por tal dualismo (...) considero lo mental tan 'físico' como lo otro, y su comportamiento tan determinado por su propia composición energética particular como el comportamiento de una roca que cae".<sup>94</sup> No sólo eso, propone una línea para resolver el problema cuando dice que ambas estructuras son facetas de alguna otra dimensión estructural y que "... el

---

<sup>92</sup>.- M. Augé, "Ritual", conferencia en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 16 de marzo de 1994. Geertz también indica que el rito es una fusión del mundo vivido y el mundo imaginado.

<sup>93</sup>.- La discusión sobre la relación entre el guión oculto y la resistencia cotidiana se pueden encontrar, sobre todo, en el capítulo siete del libro de Scott, pp. 183-201.

<sup>94</sup>.- R. Adams, op. cit., p. 121.

comportamiento humano sigue simultáneamente las leyes de la energía, por una parte, y las reglas de la estructuración mental, por la otra".<sup>95</sup>

Me parece que puede concluirse que entre cultura y comportamiento existe una relación de mutua causalidad. Las representaciones simbólicas son una parte constitutiva de la acción humana y, si bien existen otras determinantes de la acción, la cultura siempre está presente. Es cierto que no cualquier cambio cultural determina una modificación de los comportamientos, pero en la medida en que lo ideal es una parte de la realidad material, muchas veces basta que se transformen los significados en la mente humana para que se generen actividades de nuevo tipo. En cada caso habrá que estudiar la interacción entre la dimensión simbólica y las otras dimensiones de la realidad social.<sup>96</sup> Es interesante recordar las ideas de Austin sobre la **fuerza ilocucionaria** de los actos de habla y las de Augé sobre las **cualidades performativas** del ritual, si bien también hay que tener presente que este poder simbólico está sujeto a sus relaciones con las otras formas del poder. Bourdieu avanza en ese sentido cuando dice que la cultura entraña tanto relaciones de comunicación como relaciones de fuerza.<sup>97</sup> Tiene que construirse un modelo explicativo sobre las transferencias e intercambios entre estas distintas formas del poder. Esta última tarea rebasa los propósitos del presente escrito.

## 6.- MAS ALLA DE LAS CONCEPCIONES SEMIOTICAS DE LA CULTURA.

Una vez analizados los dilemas de los enfoques semióticos de la cultura, ¿que es lo que queda?. El estudio semiótico de la cultura se revela como fructífero, pero limitado. En su momento, fue adecuado aislar el terreno desconocido de lo simbólico, como estrategia metodológica para iniciar su comprensión; sin embargo, hoy en día, no

---

<sup>95</sup>.- ibídem, p. 127.

<sup>96</sup>.- Una discusión más amplia de esta cuestión puede encontrarse en M. Godelier, op. cit., en particular en el Prefacio a la edición española, pp. 11-15 y en el Capítulo 3, pp. 153-177.

<sup>97</sup>.- En este sentido, puede entenderse la cultura como un fenómeno a la vez "cibernético" y "energético"; Bourdieu añade que también implica la transformación de la naturaleza y de la sociedad, por lo que también puede entenderse como un fenómeno "praxiológico"; véase P. Bourdieu, "Sur le pouvoir symbolique", EN Annales. Economies, sociétés, civilisations, núm. 3, mayo-junio 1977, pp. 405-407.

se justifica dicho aislamiento. Al parecer, las concepciones semióticas de la cultura se encuentran cerca de sus límites. Atraviesan por un período liminar, a la vez riesgoso y prometedor.<sup>98</sup>

El cuestionamiento de los enfoques semióticos proviene de varias fuentes. En primer lugar, de su propio desarrollo. Con el fin de introducir en los estudios culturales la contingencia y el sujeto, muchos autores adscritos a esta posición han tenido que crear conceptos y puntos de vista que entran en contradicción con la noción de cultura como mera estructura simbólica. Como se indicó más arriba, este ha sido el caso, entre otros, de Geertz, Turner y Bourdieu. El cuestionamiento también se ha generado desde enfoques rivales de la semiótica o complementarios de ella: la filosofía del lenguaje y la pragmática han mostrado la relevancia que tienen el contexto y los usos de la cultura, mientras que la revitalización de la hermenéutica ha vuelto a poner en el centro del debate la naturaleza interpretativa de cualquier estudio de lo simbólico. Por su parte, el desarrollo reciente de las investigaciones cognitivas hace énfasis en la construcción creativa de la cultura y pone en duda la naturaleza significativa de los símbolos.

Probablemente el cuestionamiento más profundo de la concepción semiótica de la cultura no venga de las discusiones teóricas, sino de los profundos cambios sociales y culturales que se han producido en las últimas décadas. La globalización económica y las hibridaciones culturales han redibujado las fronteras entre los sistemas simbólicos. No existen más las culturas discretas y aisladas y cualquier esfuerzo por estudiar una cultura tiene que considerar, como factor de primera importancia, sus interacciones con otras culturas. El ascenso del postmodernismo también sugiere una ruptura de las cadenas de significación, crea un cierto desorden simbólico y coloca en tela de juicio los significados unívocos y estables.<sup>99</sup>

Para enfrentar los retos teóricos y prácticos que plantea el cambio cultural la concepción semiótica de la cultura se muestra

---

<sup>98</sup>. - Mary Douglas dice que los límites de los sistemas de clasificación generan sentimientos de temor reverente, peligro y potencia. Y añade: "El peligro reside en los estados transicionales: simplemente porque la transición no constituye un estado ni el siguiente, es indefinible. La persona que debe pasar de uno a otro (estado) está ella misma en peligro, y de ella emana peligro para otros." Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo, Pantheon Books, Nueva York, 1966, p. 116.

<sup>99</sup>. - En relación con este punto véase D. Harvey, The condition of postmodernity. An enquiry into the origins of cultural change, Basil Blackwell, Cambridge, 1989.

insuficiente. Es necesario que se modifique de manera profunda y que se articule con otros enfoques, de modo tal que pueda dar cuenta de la contextualización de las formas simbólicas, de las múltiples y contradictorias interpretaciones que hacen de ellas los actores, del devenir histórico de la cultura, del carácter abierto de los códigos simbólicos. De esta manera podría trascenderse el aislamiento de lo simbólico y recuperarse la tradición holística de la antropología, con una perspectiva de la cultura que integre sus dimensiones cognitivas, evaluativas, afectivas e imaginarias; que sea a la vez comunicativa y energética. Esta aproximación no puede ser sólo semiótica, tiene que ser también hermenéutica y pragmática.

¿Cómo nombrar a la concepción de la cultura que cumpla con los requerimientos aquí señalados?. Podría llamársele **postsemiótica**, en la medida en que es un intento por continuar y trascender a las concepciones semióticas, pero esta designación tiene el inconveniente de que sólo define en negativo y arrastra la ambigüedad que acompaña a todos los "post". Las nociones de **socio-semiótica** o **histórico-semiótica** designan algunas de las características esenciales de estos enfoques emergentes, pero dejan fuera otras igualmente importantes. De manera provisional propongo el término de **concepción estructuracionista de la cultura**, consciente de que es limitado y puede prestarse a confusión.<sup>100</sup> No obstante, creo que puede incluir los elementos centrales de la manera de entender la cultura que he intentado bosquejar en este escrito. Sólo traté de ajustar cuentas con la concepción semiótica de la cultura para iniciar el análisis de las culturas del trabajo. Espero que la discusión continúe y otros aporten definiciones y nombres más precisos que los que pude elaborar.

---

<sup>100</sup>.- Como expliqué antes, la noción de **estructuración** la tomo tanto de Anthony Giddens como de Richard Adams. Es fácil que la palabra **estructuracionismo** se confunda fácilmente con **estructuralismo**, pero creo que la teoría de la estructuración comenzó a forjarse una identidad durante los últimos años. John Thompson propone una concepción **estructural** de la cultura, en la que incluye los aspectos contextual, convencional, intencional, **estructural** y referencial de las formas simbólicas; si bien coincido con la mayor parte de las ideas de Thompson al respecto, creo que el término **estructural** carece de identidad, se confunde fácilmente con el vocabulario estructuralista, además de que Thompson lo usa tanto para designar su propuesta general como uno de los aspectos que incluye en ella, con connotaciones diferentes en cada caso.