

## Entre la homogeneidad y la fragmentación: el sujeto en los estudios contemporáneos sobre cultura

Luis Reygadas\*

**D**urante los últimos años, como nunca antes, se ha diversificado y multiplicado la investigación sobre subjetividad y cultura, pero también como nunca antes su análisis se ha vuelto una tarea compleja.<sup>1</sup> Numerosas disciplinas prestan gran atención al sujeto y a los fenómenos culturales, la antropología, la sociología, los estudios comunicacionales, la historia, la psicología, la filosofía y la ciencia política, entre otras, y además han surgido enfoques transdisciplinarios que se dedican de manera específica a los estudios culturales (Grossberg *et al.*, 1992, Reynoso, 1998). Pero la complejidad no sólo proviene de ahí. La evolución reciente de las economías y de los medios de comunicación, junto con otras dinámicas sociales, ha desatado múltiples contactos interculturales, se están modificando las clasificaciones y las fronteras simbólicas, a la vez que están en curso movimientos de globalización, transnacionalización y mestizaje cultural (Kearney, 1995; García Canclini, 1999). La imagen de una cultura aislada y estática, tan utilizada por los antiguos antropólogos, sirve cada vez menos para explorar la naturaleza



\* Profesor investigador del Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa.

de las culturas contemporáneas. La evolución reciente del análisis cultural abre muchas perspectivas y, simultáneamente, enfrenta numerosas dificultades.

Del mismo modo, el análisis de la subjetividad se ha enriquecido de manera notable durante las últimas décadas. El estudio del sujeto en las ciencias sociales contemporáneas se caracteriza por el reconocimiento de las múltiples dimensiones de la subjetividad. Por un lado, se incluyen nuevos sujetos en los análisis. En segundo término, se incorporan, cada vez más, factores no racionales en el estudio de la subjetividad (emociones, aspectos inconscientes, entre otros). En tercer lugar, ahora se analizan sujetos dotados de género. En cuarto lugar, han aparecido nuevas maneras de comprender la relación entre el sujeto y la estructura. Por último, hay un reconocimiento de la alteridad en el estudio de los sujetos. Así, puede decirse que en el análisis de la subjetividad se observa un desplazamiento del estudio unidimensional del sujeto occidental, racional, varón y con una relación de exterioridad con respecto a las estructuras sociales, hacia un análisis multidimensional de sujetos diversos, genéricamente contruidos, contruidos por razones y emociones, impulsados por factores conscientes e inconscientes, pertenecientes a distintas culturas y que mantienen una relación compleja y contradictoria con las estructuras sociales. Este nuevo paradigma amplía los horizontes para la indagación de la subjetividad al tiempo que plantea numerosas interrogantes.

Los temas de la cultura y la subjetividad se abordan hoy desde diversos ángulos. Los problemas que se discuten, lo mismo que los métodos y los enfoques utilizados, son muy abundantes. Sería pretencioso hacer una revisión de todos ellos o intentar un balance general. En este escrito me limito a discutir dos riesgos que, a mi juicio, enfrentan muchas de las investigaciones en curso. Se trata de dos riesgos que, en su oposición, acotan el debate sobre la relación entre los sujetos y las estructuras culturales. Les llamaré el *riesgo de la homogeneidad* y el *riesgo de la fragmentación*. El primero surge de la tendencia a sobrestimar el consenso en el interior de una configuración cultural, mientras que el segundo aparece cuando se exagera en forma unilateral la diversidad de las interpretaciones individuales. El planteamiento de estos dos riesgos tiene cierta similitud, sin ser idéntico, con algunas reflexiones de Alain Touraine, quien señala que en nuestra sociedad el sujeto enfrenta dos peligros, por un lado, la imposición de la homogeneidad cultural en regímenes neocomunitaristas que niegan el derecho a la diferencia y no reconocen al individuo sino en cuanto portador de una pertenencia colectiva y, por el otro, el poder absoluto de los mercados que también destruye al individuo y ocasiona rupturas sociales brutales (Touraine, 2000: 298-300). Touraine no está hablando de riesgos conceptuales o metodológicos, sino de peligros políticos:

...hoy ya no son las tradiciones y las creencias los principales enemigos de la

democracia sino, por un lado, la ideología comunitaria integrista, sea nacionalista, de fundamento étnico o teocrática, que usa la modernidad como instrumento al servicio de su propio poder y, por el otro, la confianza en un mercado abierto en el cual se mezclarían todas las identidades culturales (Touraine, 1998: 89-90).

Sin negar estos peligros para la democracia y la diversidad, este trabajo se orienta en otra dirección, busca comprender los riesgos que encara el análisis de la cultura y de la subjetividad, delimitándolos, para después concluir con algunas proposiciones que los enfrentan, también en el terreno del análisis. De estas discusiones conceptuales pueden derivarse reflexiones en materia de filosofía política.

#### CULTURAS SIN FISURAS, SUJETOS DEMEDIADOS

El primer riesgo que enfrentan muchos estudios sobre el tema es el de la homogeneidad, presente en los discursos que ven la cultura como una estructura monolítica, compartida de igual manera por todos los miembros de una organización, de una clase, de un grupo étnico o de una sociedad. En ellos, el sujeto aparece sólo como un producto de las estructuras simbólicas o únicamente como un individuo racional que optimiza sus recursos, es decir, no se le reconocen sus emociones y deseos inconscientes, tampoco su capacidad para

reproducir y transformar las estructuras, es un sujeto demediado, como el famoso vizconde imaginado por Italo Calvino, quien sólo poseía una mitad de su ser. La limitación de este discurso es que dificulta la comprensión de la diversidad y de las tensiones internas que caracterizan a una cultura, en tanto supone un consenso absoluto sobre la estructura simbólica existente y pierde de vista las diferencias entre los individuos, las naciones, las etnias, los géneros y los grupos sociales. No captaría ni la pluralidad de las culturas ni los procesos de lucha y negociación que se presentan en la dinámica social, tampoco la complejidad del sujeto en su relación dialéctica con las estructuras.

El planteamiento de que la cultura es homogénea coincide con el discurso que pregona el fin de las ideologías y de la historia (Augé, 1995: 31 y ss.). El predominio del mercado y de la moderna cultura occidental alimenta la idea de que todos los países y grupos sociales tienden a confluir en una sola vertiente cultural. Pero esta idea tiene también raíces profundas en varias tradiciones teóricas que hicieron énfasis en el carácter integrador de la cultura. Esta noción se encuentra presente en Durkheim y en otros señalamientos estructural-funcionalistas, así como en muchos autores de la llamada corriente de *cultura y personalidad*, en particular en Ruth Benedict. El marxismo y la teoría del conflicto mostraron que la cultura se encuentra atravesada por las disputas entre los grupos sociales, pero en ocasiones consideraron a la cultura de cada

grupo como un conjunto coherente y unificador, hecho de una sola pieza. En fechas más recientes, el estructuralismo y la teoría de sistemas también contribuyeron a forjar la imagen de la cultura como una totalidad bien acompasada, en donde los diferentes componentes se ajustan entre sí sin mayores fisuras.

Muchas concepciones antropológicas de la cultura, tan valiosas por otro lado, no han escapado a este riesgo de la homogeneización. No es extraña la queja que formuló el historiador E. P. Thompson sobre las concepciones que sobrestiman los aspectos integradores de la cultura:

En una inflexión antropológica que ha influido en los historiadores sociales, esto puede sugerir una visión demasiado consensual de esta cultura como "sistema de significados, actitudes y valores compartidos, y las formas simbólicas (representaciones, artefactos) en las cuales cobran cuerpo". Pero una cultura también es un fondo de recursos diversos, en el cual el tráfico tiene lugar entre lo escrito y lo oral, lo superior y lo subordinado, el pueblo y la metrópoli; es una palestra de elementos conflictivos, que requiere un poco de presión —como, por ejemplo, el nacionalismo o la ortodoxia religiosa predominante o la conciencia de clase— para cobrar forma de "sistema". Y, a decir verdad, el mismo término "cultura", con su agradable invocación de consenso, puede servir para distraer la atención de las contradicciones sociales y culturales, de las fracturas y oposiciones dentro del conjunto. Llegados a este punto, las generalizaciones sobre los uni-

versales de la "cultura popular" pierden su contenido a menos que se coloquen firmemente dentro de contextos históricos específicos (Thompson, E. P., 1995: 19).

El llamado de E. P. Thompson a ubicar las culturas en la historia es pertinente, sobre todo porque durante mucho tiempo la investigación procedió a aislar los elementos simbólicos de los procesos históricos y sociales. Dicho aislamiento se explica, al menos en parte, por la necesidad de entender la lógica interna de los sistemas culturales. En particular, muchas concepciones semióticas de la cultura separaron analíticamente lo simbólico de la multiplicidad de objetos, sujetos y acontecimientos con los que está vinculado. De esta manera, sin dejar de advertir que la cultura estaba presente en toda interacción humana, la ubicaron como una dimensión específica. Se trataba de no caer en el reduccionismo y los procesos culturales eran vistos como algo más que un derivado secundario de los procesos políticos y económicos.<sup>2</sup> Así, se realizó una distinción analítica que separó la cultura del contexto social. No es que no interesara la sociedad, sino que se la puso entre paréntesis para poder penetrar con mayor profundidad en el mundo del significado. Con ello 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. De este modo se bosquejó un poderoso programa teórico-metodológico orientado a descubrir los significados con base en el estudio de las relaciones entre los símbolos.

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, contruidos 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. Pese a sus innegables contribuciones, los aproximaciones teóricas que tienen el riesgo de sucumbir a una visión homogeneizadora de la cultura enfrentan una serie de limitaciones.

Una primera dificultad es la exclusión de los factores contextuales cuando analizan las formas simbólicas. Al centrarse en el *texto*, muchos autores dejaron de lado el *contexto*. Diversas voces han manifestado su crítica al respecto: el texto nunca existe aislado, ni de otros textos ni de la realidad material y social en que se inscribe, por eso hay que tomar en cuenta los contextos sociales e incluso físico-ambientales de su producción y recepción, ya que todo acto comunicativo tiene una intención y hace referencia a una realidad extrasemiótica de la que no puede desligarse.<sup>3</sup>

Una segunda limitación se refiere a la exclusión de la subjetividad individual en el análisis simbólico. Podría formularse así: ¿cómo correlacionar la existencia de códigos colectivos con las connotaciones particulares que tienen los símbolos para cada individuo? Dicho de otra manera, este problema alude a la constatación de que cada sujeto realiza sus propias interpretaciones, más o menos alejadas de las del grupo, en forma creativa y con cierto grado de libertad. No tomar en cuenta este hecho lleva a sobrestimar el peso de las estructuras simbólicas colectivas hasta el punto de considerar que determinan por completo las representaciones de los sujetos.<sup>4</sup> Con frecuencia se ha criticado a Saussure y a Lévi-Strauss haber excluido a los sujetos en sus estudios sobre el simbolismo. No tiene mucho sentido abundar sobre el punto, puesto que el lector puede encontrar amplia bibliografía al respecto.<sup>5</sup> Sin embargo, vale 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.

Otro problema que enfrentan los estudios homogeneizantes de la cultura es la dificultad para explicar el 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. ¿Cómo conciliar el estudio de la relativa permanencia de una cultura con el de los cambios que experimenta? Dicho de otro modo, ¿cómo introducir la historia como un elemento esencial en el análisis del simbolismo?

La subestimación del contexto, del sujeto y de la historia condujo a teorías de la cultura que subrayaron la homogeneidad, la permanencia y el consenso. El costo pagado por una mejor comprensión de la estructura interna de los sistemas simbólicos fue muy alto.

#### LA IRUPCIÓN DEL SUJETO

El desarrollo de las investigaciones culturales durante los últimos treinta años puede interpretarse como un esfuerzo por introducir las variables que en el periodo anterior habían sido relegadas. Así, hemos visto irrumpir al sujeto multidimensional en el campo del análisis simbólico. Junto con él aparecieron en

escena la heterogeneidad, los factores contextuales, la contingencia y el cambio inherentes a los procesos culturales, lo cual produjo un efecto renovador, pero también surgieron nuevos problemas, en particular lo que he llamado el riesgo de la fragmentación.

Muchos científicos sociales han revitalizado los estudios culturales durante los últimos lustros. Mencionaré sólo algunos esfuerzos relevantes para el problema que abordo en este escrito, consciente de que cualquier recuento breve es incompleto e injusto.

Por lo que toca a la inserción de las culturas en su contexto social, Pierre Bourdieu ha hecho contribuciones decisivas. Toda su obra hace hincapié en la cuestión del poder simbólico. De tal modo, la cultura deja de ser un espacio neutro, pues está atravesada por las luchas que entablan individuos y clases sociales por el ejercicio legítimo de la violencia simbólica. Bourdieu aborda los fenómenos culturales como procesos complejos de producción, distribución y consumo de significados. Esto implica considerar las diferentes fases que recorren los bienes simbólicos y la multitud de agentes que intervienen a lo largo del proceso cultural, lo cual revela una inmensa red de productores, intermediarios, distribuidores y consumidores culturales engarzados en relaciones de fuerza y de sentido. Además, la teoría de los campos de Bourdieu indica de manera precisa la importancia del contexto en la construcción del sentido. Sugiere que los actores participantes en un campo realizan su producción

simbólica no sólo respetando un código, sino también de acuerdo con la posición que ocupan en el campo, con la parte que poseen del capital simbólico en disputa, y con las estrategias que pueden resultar acertadas en ese campo (Bourdieu, 1977 y 1990).

Bourdieu no sólo contribuyó a contextualizar las estructuras simbólicas, también le dio más vida a estas últimas al proponer un estructuralismo genético, preocupado por el papel que desempeñan los sujetos en la reproducción de la sociedad. En este sentido, tiene especial importancia el concepto de *habitus*, entendido como conjunto de disposiciones durables adquiridas por los individuos durante su historia personal y de clase. Esta noción permite entender que la estructura no es una fuerza externa al sujeto, sino 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, que no reproduce mecánicamente las estructuras y permite la adaptación ante nuevas circunstancias, porque es una matriz generativa que se ajusta a una situación, a un mercado o a un campo (Bourdieu, 1990: 155).

El filósofo político canadiense Charles Taylor también ha contribuido a contextualizar la producción simbólica y los sujetos. Enfatiza que para comprender al individuo construido por la modernidad es fundamental tomar en consideración el contexto histórico, social, cultural y lingüístico en el que tiene lugar la acción del sujeto (Taylor, 1990). Llega a esta conclusión en el marco del análisis

del multiculturalismo (característica de las sociedades contemporáneas, cada vez más importante). Para él, la construcción de la identidad en la época moderna es problemática porque es una tarea del sujeto, ya no se encuentra preestablecida por imperativos sociales o religiosos. La búsqueda de la identidad no se realiza en solitario, puesto que se requiere el reconocimiento social de la misma y surge en el diálogo con los otros:

El que yo descubra mi identidad no significa que yo la haya elaborado en el aislamiento, sino que la he negociado por medio del diálogo, en parte abierto, en parte interno, con los demás. Por ello, el desarrollo de un ideal de identidad que se genera internamente atribuye una nueva importancia al reconocimiento. Mi propia identidad depende, en forma crucial de mis relaciones dialógicas con los demás (Taylor, 1992: 34, cit. en García-Morán, 2001: 15).

Por su parte, John Thompson ha hecho sugerencias relevantes para abrir la reflexión a la multiplicidad de relaciones sociales y de poder que permean la producción cultural. Propone tomar en cuenta un conjunto de elementos extrasemióticos que rodean a las acciones expresivas. Entre ellos, incluye a los agentes que participan en los procesos de producción, transmisión y recepción de las formas simbólicas, así como a los recursos utilizados en ellos. Menciona también las instituciones sociales que participan en los procesos culturales y añade la estructura social, haciendo énfasis

en las asimetrías que la caracterizan. Especial importancia revisten las relaciones de poder establecidas entre los agentes y que son parte constitutiva de los campos, de las instituciones y de la estructura social. Thompson afirma que los significados se constituyen en la confrontación de estrategias simbólicas, en el conflicto y la negociación entre los sujetos, mediados por condiciones físicas y sociales (Thompson, J., 1990: 122-162).

La antropología cognitiva de Dan Sperber resalta la capacidad de simbolización de cada sujeto, en detrimento de la idea de que existe un código homogeneizador. Sostiene que no existe un código social que permita descifrar el significado de los símbolos. Para él, los códigos son en esencia individuales, pues existe un número ilimitado de asociaciones entre los símbolos y cada persona construye las suyas en función de su conocimiento y del contexto. Las interpretaciones o exégesis que nativos y antropólogos hacen de los símbolos no develan su significado sino que constituyen nuevas asociaciones simbólicas que, a su vez, requieren interpretación. El uso que cada cual da a 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 símbolos a partir de un código inconsciente común. siempre existen otras asociaciones posibles (Sperber, 1988).

Para Sperber la función del simbolismo no es otorgar significados, 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 mirar 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.

En la sociología de los años sesenta 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, el cual 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 "mi" y la capacidad interpretativa del "yo", en una dialéctica entre lo determinado —las actitudes— y lo contingente —las respuestas (Mead, 1972). En cam-

bio, 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" (cit. en Alexander, 1989: 178). Deja atrás la idea de que hay 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 (cit. en Alexander, 1989: 179).

En Erving 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 particu-

lar 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>6</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 conocimiento sensato de las estructuras sociales sobre la "sucesión" temporal de situaciones de aquí y ahora se tratan como epifenoménicas.

Garfinkel, quien encarna mucho del pensamiento libertario de los años sesenta, 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>7</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 además que el hombre es construido por su cultura. Se trata de un proceso dialéctico entre el individuo y el mundo sociocultural, en el cual 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*, referente 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*, proceso en el cual 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" (Berger, 1967: 4).

En el campo de la historia 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 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 correspondiente 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 periodos 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 (Chartier, 1992: xi).

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 (Chartier, 1992: vi).

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 examen interno de los mensajes y el peso determinante de los medios masivos de comunicación. Este tipo de enfoques había 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, J., 1990), el consumo cultural (García Canclini, 1993) y las mediaciones (Martín-Barbero, 1991). Todos ellos apuntan a señalar que el mensaje adquiere nuevas connotaciones al entrar en contacto con los mundos de vida de los receptores.

Si se acepta que cada sujeto realiza un trabajo interpretativo y crea nuevos significados se genera un problema adicional: estas interpretaciones particulares son irreductibles 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 puede ser objeto de consenso. Mientras 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 posmoderna en antropología.<sup>8</sup> En la segunda posición, además de las propuestas ya clásicas de Jürgen Habermas sobre las potencialidades de la acción

comunicativa (Habermas, 1987), 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 Feyera-bend) ¿Pero qué dogmático lo acompañaría a los bosques oscuros (cit. en Rutsch, 1993: 151).

Por su parte, Michael Carrithers también trata de evitar los peligros del positivismo y el posmodernismo y señala que en las etnografías hay patrones reconocibles, inteligibles. No obstante son únicos, existe la posibilidad de crear consensos entre una comunidad de conocedores. 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, la intersubjetividad y la consensibilidad existen en potencia, por difícil que sea lograrlas (Carrithers, 1990).

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. Sin lugar a dudas esta apertura ha resultado positiva. No obstante, en algunos casos la ruptura del modelo de los sistemas culturales homogéneos dejó tras de sí un conjunto de piezas fragmentadas difícil de volver a armarse.

#### EL VÉRTIGO INTERPRETATIVO

La trayectoria intelectual de Clifford Geertz encarna, de manera por demás representativa, el movimiento que va desde la homogeneidad hacia la fragmentación, característico de las teorías contemporáneas de la cultura de finales del siglo xx. La antropología interpretativa de

Geertz puede leerse como un intento de introducir a la acción y al sujeto en la comprensión de la dimensión cultural.

En repetidas ocasiones Geertz manifestó su insatisfacción con las limitaciones del esquema funcionalista para explicar el cambio; también mostró desacuerdo con la exclusión del sujeto que realiza el estructuralismo. Para tratar de trascenderlos 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, en las cuales explica los cambios y conflictos como resultado de las discontinuidades entre las formas de integración existentes en la dimensión social y las prevalecientes en la dimensión cultural; el cambio aparece por el desfase entre dos sistemas con lógicas diferentes. Como muestra, puede verse el artículo "Ritual y cambio social: un ejemplo javanés", en donde Geertz cuestionó las explicaciones funcionalistas que veían los procesos culturales como mero reflejo de los procesos sociales o viceversa (Geertz, 1991: 131-151).<sup>9</sup> El segundo modelo es el de la *acción simbólica*, que emerge de la crítica geertziana al estructuralismo. En un texto de 1967, Geertz dijo 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 obra del intelecto y reemplaza los espíritus particulares de salvajes particulares que viven en selvas particulares por la mentalidad salvaje inmanente en todos

nosotros" (Geertz, 1991: 296). El antropólogo norteamericano vio en el concepto de acción simbólica un camino 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.

El tema de la subjetividad individual aparece de manera recurrente en toda la obra de Geertz. Este autor afirma 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. Para ello retomó la tradición hermenéutica y la preocupación por descubrir el sentido que las cosas tienen para los sujetos. Su contribución para el desarrollo de la vena interpretativa de la antropología ha sido decisiva. 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. En sus trabajos de finales de los años cincuenta y de la primera mitad de los sesenta se centró en los sistemas culturales e insistía en la necesidad de estudiar los *modelos de experiencia* a través de los cuales se interpretan las experiencias mismas.<sup>10</sup> A mediados de los años sesenta criticó a

Parsons y a Lévi-Strauss y comenzó a perder interés por los sistemas simbólicos. Entonces se orientó cada vez más a la interpretación de la acción simbólica.<sup>11</sup> Desde ese momento fue clara su preferencia por las cuestiones del estilo en la cultura: los tropos, la metáfora, la ironía, el retruécano. De ahí en adelante intensificó sus críticas hacia el positivismo y las teorías explicativas.<sup>12</sup> El punto de partida de Geertz fue una posición sistémica. Su disgusto con esa postura fue en ascenso y, en un movimiento centrífugo, adoptó un enfoque interpretativo y posmoderno. Su obra, sin duda brillante, es quizá 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.

Geertz enfrentó el riesgo de la homogeneidad 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 útiles para descubrir regularidades entre las interpretaciones individuales. En consecuencia, corre el peligro de caer en el dilema de la indeterminación y la fragmentación, pues cada interpretación es irreductible e incontrastable con respecto a otras interpretaciones. Con él, y sobre todo con muchos que siguieron su camino por la vía de la antropología posmoderna, el análisis cultural parece extraviarse en el mundo pantanoso de

la multiplicación infinita de los significados posibles.<sup>13</sup>

El riesgo de la fragmentación se encuentra vinculado con los discursos posmodernos que hacen énfasis en la pluralidad e inconsistencia de las culturas. Han puesto de relieve la existencia de numerosas subculturas, así como las vacilaciones de los sujetos interpelados por ellas. En muchos casos concluyen que es imposible trazar fronteras estables entre esas diversas culturas y que es iluso pretender construir metarrelatos que ofrezcan explicaciones generalizables a todas ellas. Los discursos de la posmodernidad padecen, como dice Augé, la fascinación de la incontenible diversidad del mundo y de la implosión de los grandes relatos (Augé, 1995: 31).

Los estudios posmodernos han hecho valiosas aportaciones a las teorías de la cultura, particularmente en dos direcciones. Por un lado, han "observado al observador" (Stocking, 1983), poniendo de relieve que todo examen de la cultura se encuentra condicionado por las posiciones y las interpretaciones del analista. De este modo, han mostrado que los estudios culturales deben considerar a sus productores y a las condiciones desde los cuales producen sus conocimientos. Por otro lado, también han desafiado cualquier discurso homogeneizador de la cultura y constituyen una sugerente llamada de atención sobre la diversidad y complejidad de los procesos simbólicos.

Sin negar la validez de sus aportaciones, me parece que los enfoques posmodernos muestran serias limitaciones. Han conducido a un callejón sin salida en tanto tienen enormes dificultades para trascender la descripción de la pluralidad y la fragmentación. Además, destacan en forma unilateral las inconsistencias de los sujetos y de los sistemas culturales, perdiendo de vista las características integradoras de la cultura. Al analizar el fenómeno de la globalización presentan a las culturas contemporáneas como una Babel de sentidos inconexos donde todo consenso es frágil, parcial y fugaz.

#### LA CULTURA COMO ESTRUCTURACIÓN HISTÓRICA MEDIADA POR LA SUBJETIVIDAD

Por un lado, postulación de una cultura homogénea y estática, por el otro, descripción de múltiples culturas, en cierto modo etéreas y fantasmales. ¿Queda algún espacio para el análisis, para la propuesta? Aparentemente muy poco. En el primer caso, lo único que hay que hacer es captar la reproducción automática del sistema cultural mediante la reproducción del consenso. En el segundo, hay una renuncia voluntaria a sacar conclusiones que vayan más allá de postular el carácter múltiple, híbrido y evanescente de los fenómenos culturales. Sin embargo creo, con Augé, que entre los discursos del fin de la historia y los de la posmodernidad hay una brecha donde el análisis cultural es posible y no

tiene por qué sucumbir a los riesgos de la homogeneidad y la fragmentación:

Y precisamente en este punto es donde se sitúa ahora el problema de la antropología. La razón consensual sólo le dejaría a la antropología la tarea de hacer inventarios de patrimonios...; la razón posmoderna le asignaría la tarea de orquestar sin otras pretensiones algunos ecos de la polifonía mundial. La hipótesis que sostenemos aquí es que la paradoja constituida por la existencia de estas dos razones se hizo posible por una situación inédita (hoy todos los hombres pueden considerarse en definitiva contemporáneos) y que el advenimiento de esta contemporaneidad define las condiciones de una investigación antropológica renovada pues le suministra un objeto de estudio (Augé, 1995: 55).

Pienso que es posible estudiar las culturas y la subjetividad desde un punto de vista capaz de reconocer su diversidad y sus inconsistencias, pero que también aspire a encontrar regularidades a partir del análisis concreto. Sugiero recuperar tres vías por las cuales este enfoque puede desarrollarse, a saber, 1) la síntesis entre determinación e indeterminación que propone Victor Turner, 2) la teoría de la estructuración elaborada por Richard Adams, Anthony Giddens y Fernand Braudel y, 3) el desarrollo de una concepción histórica de la cultura.<sup>14</sup>

Victor Turner propone una combinación entre el peso de los códigos here-

datos y las innovaciones de la acción simbólica de los sujetos. Inscrito en la corriente procesualista de la antropología, concede especial atención a las cualidades dinámicas de la cultura y de la sociedad: *performance*, acción compensatoria, movimiento, cisma, vacilaciones, creatividad, factores personales, experiencias subjetivas, ajustes situacionales, etcétera (Turner, 1987b: 72-98). De ahí que en sus estudios sobre el ritual no le sea difícil reconocer la naturaleza multívoca de la cultura. Desde su obra *La selva de los símbolos* ya anunciaba que los símbolos rituales condensan múltiples cosas y acciones, de modo que en cada uno de sus dos polos —sensorial e ideológico—, se apiñan *significata* dispares y contradictorios (Turner, 1987a: 32-33).

Turner en algún momento se autoincluyó en la corriente posmoderna (Turner, 1987b) y reconoció la ambigüedad y la multivocidad del significado, pero para él éstas no son cualidades absolutas, están constreñidas por las narrativas dominantes y los *paradigmas raíz* (*root paradigms*) que presionan hacia una determinada interpretación (Turner, 1982). 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 (Turner, 1987b: 78).

En esta línea, ve al 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 enfrentar, por lo menos parcialmente, el riesgo de la homogeneidad sin caer en el dilema de la indeterminación.

Si las culturas cambian, tienen historia, en vez de pensarlas como estructuras sería más apropiado entenderlas como procesos articulados, como *estructuraciones* o *configuraciones*. 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, se estructuran los procesos. 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 determinadas cosas, pueden ser estructurales para ellos, pero otros actores sí pueden transformarlas. Pensar las estructuras como verbo le permite a Adams reconocer que las culturas se modifican: "Cuan-

do 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" (Adams, 1983: 119-120).

Adams relativiza la estabilidad de las estructuras al introducir la variable *actores enlazados en relaciones de poder*: unos pueden cambiar elementos de las estructuras que para otros sujetos son invariantes, pero quizás estos últimos puedan modificar otros aspectos de las estructuras porque controlan diferentes recursos. Esta idea se puede complementar mediante la incorporación de las categorías *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*, deudores en gran medida de Anthony Giddens y Fernand Braudel.

Anthony Giddens ha desarrollado la teoría de la estructuración de la sociedad con el fin de articular estructura y acción en un solo ensamblaje teórico. Esta teoría concede gran importancia al concepto de *agencia*, referente a la capacidad de los miembros de una sociedad para intervenir en los procesos de estructuración. Dicha capacidad está ligada con los recursos de que dispone cada agente para intervenir sobre el curso de los acontecimientos, es una cuestión de poder. El ejercicio de esta capa-

cidad, entonces, está inscrito en relaciones de fuerza.<sup>15</sup>

De entrada, un enfoque estructuralista debe considerar que la cultura es, a la vez, condición para la acción y resultado de ella. Al realizar cualquier acto los sujetos 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 o transformándola. Toda acción humana tiene una dimensión simbólica, es una expresión de la destreza cultural de los agentes, quienes interpretan la situación en la cual se encuentran. Para Giddens, existe la posibilidad de construir un significado diferente al que se construyó, en esto reside la apertura al cambio. En todas las fases del proceso cultural es factible que los actores establezcan nuevas relaciones entre los símbolos, adapten las reglas discursivas o las modifiquen, produzcan una interpretación inédita o construyan un nuevo código. Incluso en los procesos que reproducen una cultura se ejerce esta destreza simbólica de los sujetos. Claro que las cosas también pueden verse desde el otro ángulo: aun en los procesos culturales más innovadores se pueden advertir las continuidades de una estructuración cultural. Lo importante es ver que reproducción y transformación son dos dimensiones con 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. La capacidad de los individuos para incidir sobre su cultura no se ejerce en el vacío, sino en contextos sociales marcados por relaciones de poder.

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. Pero esas regularidades son *históricas*, es decir, no dependen de ningún *a priori* estructural, 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.

En el análisis de una cultura pueden encontrarse reglas que la gobiernan, pero estas reglas están embebidas en la acción simbólica de individuos singulares que se mueven en redes sociales y de sentido concretas. Cada sujeto o grupo particular conoce y maneja partes específicas de su cultura, con prioridades, jerarquías e interpretaciones propias. Esta cultura es cambiante, fluida, constantemente se introducen nuevos elementos, novedosas relaciones entre símbolos y originales jerarquías entre ellos. Al interactuar, los agentes re-producen su cultura, la re-estructuran. Esto puede producir cambios en la estructuración cultural. La magnitud de los cambios depende de muchos factores, entre otros del número de agentes que participan en la rees-

tructuración, 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. El analista debe ser capaz de distinguir entre las resemantizaciones correspondientes sólo a un individuo y las de un carácter colectivo, entre las de corto alcance y las de una trascendencia mayor, para lo cual debe tomar en cuenta las relaciones de poder y el contexto histórico en que se inscriben.

Sobre esta base puede hacerse una lectura menos indeterminista de Geertz. 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 es posible releer algunos conceptos de Bourdieu. La lucha simbólica no sólo hace que cambie el contenido de los campos, sino que modifica su estructuración, es capaz de 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 sujetos, puede crear nuevas circunstancias.<sup>16</sup> De igual modo, los mestizajes culturales no producen ni sumas de rasgos inconexos ni nuevas culturas homogéneas,

y sí en cambio estructuraciones culturales en las cuales las mezclas adquieren ciertas lógicas, donde se construyen nuevas jerarquías entre símbolos y se crean continuidades y regularidades.

Otra ventaja del enfoque estructuracionista es su capacidad de 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. Ciertos 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. 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; no descarta la utilización de modelos, pero los colma de historicidad. Al analizar los modelos construidos por Lévi-Strauss, sugiere, mediante una bella metáfora, insertarlos en el movimiento histórico: "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 re-

montar a voluntad las aguas del tiempo. El naufragio es siempre el momento más significativo" (Braudel, 1992: 93). 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 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 (Braudel, 1992: 103).

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 cual 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 (Chartier, 1992).

Una cantidad significativa de consideraciones de la historia social y cultural pueden ser retomadas para enfrentar el riesgo de las concepciones homogeneizadoras de la cultura, sin verse arrastrados por el vértigo posmoderno. Las teorías contemporáneas de la cultura 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.

¿Qué puede concluirse de la discusión acerca de este problema? Me parece que un buen punto de partida es considerar que las estructuraciones culturales sugieren significados pero no los determinan por completo. Definen relaciones entre los símbolos, establecen jerarquías entre ellos, priorizan determinadas asociaciones y oposiciones, pero siempre están abiertos a nuevas prioridades, jerarquías, vínculos y oposiciones construidas por los sujetos. 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 de las relaciones de fuer-

za, del tráfico de símbolos y de 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 la cultura 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" (Adams, 1983: 124). Nunca será posible encontrar significados idénticos. Este mismo autor sugiere un camino para evitar la indeterminación consistente en buscar no las identidades, sino las *equivalencias* entre símbolos y descubrir las *regularidades* en las configuraciones culturales, pues el estudio sistemático puede descubrir las lógicas sociales que se decantan en los cambios de significado que, a primera vista, aparecen como caprichosos, arbitrarios e individuales.

Las culturas no logran imponer los mismos significados a todos los individuos, no son cárceles, son redes cambiantes en las que constantemente ingresan nuevos términos, se destruyen, reformulan y recrean nuevas equivalencias. Cada cual 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 intersecciones, identificar los símbolos centrales y periféricos, las narrativas dominantes y paradigmas raíz que las estructuran, los procesos de negociación y lucha que las acotan y crean equivalencias entre ellas, las líneas cruciales que regulan sus transformaciones. En la selva de los símbolos, en apariencia irreductible, fragmentaria y kaleidoscópica, pueden encontrarse procesos de regularización (Turner, 1982), tendencias de larga duración (Braudel), patrones intersubjetivos consensibles (Carrithers, 1990) y estructuraciones culturales (Adams, 1983 y Giddens, 1984). Entre las soluciones extremas de la homogeneidad y la fragmentación existe un amplio camino para el desarrollo futuro de las teorías de la cultura y la subjetividad.

#### NOTAS

- <sup>1</sup> Siguiendo a John Thompson, considero que la cultura es un proceso de producción, transmisión y recepción de formas simbólicas en contextos estructurados histórica y socialmente (Thompson, J. 1990: 136). Una discusión más amplia sobre el concepto de cultura puede verse en Reygadas, 1994.
- <sup>2</sup> Véanse las críticas de Geertz al reduccionismo de Marx y Parsons en Geertz, 1991: 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 en Alexander, 1989: 242 y ss.
- <sup>3</sup> Al respecto pueden verse Austin, 1962; Benveniste, 1976; Ricouer, 1981 y 1988; J. Thompson, 1984 y 1990.
- <sup>4</sup> Esto se lleva al extremo en la tesis de que cada cultura se encuentra asociada con una personalidad básica o nodal, de modo que todos sus miembros compartirían incluso algunos rasgos psicológicos comunes, véanse, por ejemplo, los postulados de Lipset (1963).
- <sup>5</sup> Por su claridad y capacidad sintética vale la pena mencionar un artículo de Anthony Giddens (1991). También es interesante el trabajo de Dan Sperber (1988), porque, a la vez que atenta contra los cimientos de las teorías semióticas, realiza una interpretación original de la obra de Lévi-Strauss.
- <sup>6</sup> Véase, sobre todo, Goffman, 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 (Garfinkel, 1967: 66-67).
- <sup>7</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>8</sup> Pueden consultarse los trabajos contenidos en Geertz *et al.*, 1991; Clifford y Marcus, 1986 y Castañeda, 1994.
- <sup>9</sup> En *Negara. The Theatre State in Nineteenth-Century Bali* propuso un esquema similar: la dinámica del sistema político balinés del siglo *xx* 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 (Geertz, 1980).
- <sup>10</sup> Véase "Ritual y cambio social: un ejemplo javanés" (1959), "La ideología como sistema cultural" (1964) y "La religión como sistema cultural" (1966), incluidos en Geertz, 1991.
- <sup>11</sup> Cuestionó 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 Geertz, 1991.

- <sup>12</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 Geertz, 1991. Más característicos de posiciones marcadamente indeterministas y posmodernas son "Géneros confusos. La refiguración del pensamiento social" (1980), en C. Geertz, J. Clifford *et al.*, 1991; *Local Knowledge: Further Essays in Interpretative Anthropology* (1983) y *Works and Lives: The Anthropologist as Author* (1988). Objeciones a las posiciones individualistas e indeterministas de Geertz pueden encontrarse en J. Alexander, 1989: 226-262; véase también Nivón y Rosas, 1991.
- <sup>13</sup> Para un análisis más detallado de la antropología posmoderna puede verse Taussig, 1980; Stocking, 1983; Clifford y Marcus, 1986; Tyler, 1987 y Geertz, Clifford *et al.*, 1991.
- <sup>14</sup> En otro orden de ideas, los filósofos políticos debaten actualmente acerca de los dilemas que plantea el multiculturalismo e intentan encontrar alternativas para armonizar la diversidad cultural y la igualdad, la libertad del individuo y los derechos colectivos, ya sea desde posiciones liberales como las de Habermas o Kymlicka, de planteamientos comunitaristas como los de Charles Taylor o de propuestas que intentan trascender ambos enfoques, como el de Touraine (Habermas, 1999; Kymlicka, 1995; Taylor, 1992; Touraine, 1998 y 2000).
- <sup>15</sup> Para la comprensión de la teoría de la estructuración de Anthony Giddens véanse: Giddens, 1978, 1979 y 1984. Un análisis crítico de la obra de Giddens puede encontrarse en John Thompson y David Held, 1989.
- <sup>16</sup> Una crítica muy sugerente de los conceptos de *habitus* y *campos* de Bourdieu se encuentra en Alexander, 1995 (una

traducción de un apartado de ese texto se encuentra en éste número de IZTA-PALAPA).

## BIBLIOGRAFÍA

- Adams, Richard  
1983 *Energía y estructura. Una teoría del poder social*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Alexander, Jeffrey  
1989 *Las teorías sociológicas desde la segunda Guerra Mundial*, Gedisa, Barcelona.  
1995 *Fin de siècle social theory. Relativism, reduction and the problem of reason*, Verso, Londres-Nueva York.
- Augé, Marc  
1995 *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*, Gedisa, Barcelona.
- Austin, James  
1962 *How to do things with words*, Clarendon Press, Oxford.
- Benedict, Ruth  
1946 *The chrysanthemum and the sword*, Houghton-Mifflin, Boston.
- Benveniste, Emile  
1976 *Problemas de lingüística general*, Siglo XXI editores, México.
- Berger, Peter  
1967 *The Sacred Canopy*, Doubleday, Garden City.
- Bourdieu, Pierre  
1977 "Sur le pouvoir symbolique", en *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*, núm. 3, mayo-junio.  
1990 *Sociología y cultura*, Grijalbo/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.
- Braudel, Fernand  
1992 *Historia y ciencias sociales*, Alianza Editorial, México.
- Carrithers, Michael  
1990 "Antropología: ¿arte o ciencia?", en *Alteridades*, anuario de antropología, México.
- Castañeda, Alejandra  
1994 *Construyendo al otro. Crítica a la etnografía*, tesis de licenciatura.

- Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- Chartier, Roger  
1992 *El mundo como representación*, Gedisa, Barcelona.
- Clifford, James y G. Marcus  
1986 *Writing culture*, University of California Press, Berkeley.
- García Canclini, Néstor  
1991 *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Alianza, México.  
1999 *La globalización imaginada*, Paidós, México.
- García Canclini, Néstor, coord.  
1993 *El consumo cultural en México*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.
- García Canclini, Néstor et al.  
1994 *De lo local a lo global. Perspectivas desde la antropología*, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México.
- García-Morán, Juan  
2001 *En el norte del liberalismo: el debate sobre las identidades en la filosofía política canadiense* (mecanoescrito).
- Garfinkel, Harold  
1967 *Studies in Ethnomethodology*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs.
- Garza, Enrique de la  
s/f *Trabajo y subjetividad*, mecanoescrito.
- Geertz, Clifford  
1980 *Negara. The Theatre State in Nineteenth-century Bali*, Princeton University Press, Princeton.  
1983 *Local knowledge: further essays in interpretative anthropology*, Basic Books, Nueva York.  
1988 *Works and lives: the anthropologist as author*, Stanford University Press, Stanford.  
1991 *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona.
- Geertz, Clifford, James Clifford et al.  
1991 *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Gedisa, Barcelona.
- Giddens, Anthony  
1978 *Las nuevas reglas del método sociológico*, Amorrortu, Buenos Aires.  
1979 *Central problems in social theory. Action, structure and contradiction in social analysis*, University of California Press, Berkeley.  
1984 *The constitution of society: outline of the theory of structuration*, Polity Press, Cambridge.  
1991 "El estructuralismo, el postestructuralismo y la producción de la cultura", en A. Giddens, J. Turner et al., *La teoría social hoy*, Alianza/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.
- Goffman, Erwing  
1971 *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Grossberg, Lawrence et al.  
1992 *Cultural studies*, Routledge, Nueva York.
- Habermas, Jürgen  
1987 *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols., Taurus, Madrid.  
1999 "La lucha por el reconocimiento en el Estado democrático de derecho", en *La inclusión del otro*, Paidós, Barcelona.
- Harvey, David  
1989 *The condition of postmodernity. An enquiry into the origins of cultural change*, Basil Blackwell, Cambridge.
- Kearney, Michael  
1995 "The local and the global: the anthropology of globalization and transnationalism", en *Annual Review of Anthropology*, vol. 24.
- Kymlicka, Will  
1995 *Multicultural citizenship: a liberal theory of minority rights*, Clarendon Press, Oxford.
- Lipset, Seymour  
1963 *El hombre político. Las bases sociales de la política*, Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires.
- Martín-Barbero, Jesús  
1991 *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*, Gustavo Gili, México.

- Mead, George H.  
1972 *Espíritu, persona, sociedad*, Paidós, Buenos Aires.
- Nivón, Eduardo y Ana María Rosas  
1991 "Para interpretar a Clifford Geertz. Símbolos y metáforas en el análisis de la cultura", *Alteridades*, año 1, núm. 1.
- Reygadas, Luis  
1994 *Los dilemas de las concepciones semióticas de la cultura*, tesis de maestría en Ciencias Antropológicas, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México.
- Reynoso, Carlos  
1998 *Corrientes en antropología contemporánea*, Biblos, Buenos Aires.
- Ricoeur, Paul  
1981 *Hermeneutics and the human sciences: essays on language, action and interpretation*, Cambridge University Press, Cambridge.  
1988 *Interpretation theory: discourse and the surplus of meaning*, Texas Christian University Press, Forth Worth.
- Rutsch, Mechtild  
1993 *Motivos románticos en la antropología: la actualidad de un pasado epistémico*, tesis de maestría, Facultad de Ciencias Política y Sociales-Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Shalins, Marshall  
1988 *Cultura y razón práctica. Contra el utilitarismo en la teoría antropológica*, Gedisa, Barcelona.
- Sperber, Dan  
1988 *El simbolismo en general*, Anthropos, Barcelona.
- Stocking, G., comp.  
1983 *Observers observed*, University of Wisconsin Press, Madison.
- Taussig, M.  
1980 *The devil and the commodity fetishism in South America*, University of North Carolina Press, Chapel Hill.
- Taylor, Charles  
1990 *Sources of the self. The making of the modern identity*, Cambridge University Press, Cambridge.  
1992 "The politics of recognition", en Amy Gutmann, ed., *Multiculturalism and "The politics of recognition"*, Princeton University Press, Princeton.
- Thompson, E. P.  
1977 *La formación histórica de la clase obrera: Inglaterra, 1780-1832*, Laia, Barcelona.  
1995 *Costumbres en común*, Crítica, Barcelona.
- Thompson, John  
1984 *Studies in the theory of ideology*, Polity Press, Cambridge.  
1990 *Ideology and modern culture. Critical social theory in the era of mass communication*, Stanford University Press, Stanford.
- Thompson, John y David Held, eds.  
1989 *Social theory of modern societies: Anthony Giddens and his critics*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Touraine, Alain  
1998 *Igualdad y diversidad. Las nuevas tareas de la democracia*, Fondo de Cultura Económica, México.  
2000 *¿Podremos vivir juntos?*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Turner, Victor  
1957 *Schism and continuity in an African society*, University of Manchester, Manchester.  
1982 "Social dramas and stories about them", en *From ritual to theatre*, PAJ Publications, Nueva York.  
1987a *La selva de los símbolos*, Siglo XXI editores, Madrid.  
1987b *The anthropology of performance*, PAJ Publications, Nueva York.
- Tyler Steven  
1987 *The unspeakable: discourse, dialog and rhetoric in the post modern world*, University of Wisconsin Press, Madison.