

5664  
Jorge A. González  
Jesús Galindo Cáceres  
coordinadores



# METODOLOGÍA Y CULTURA

Jorge A. González  
Jesús Galindo Cáceres  
coordinadores

METODOLOGÍA  
Y CULTURA



**PENSAR 5  
CULTURA**

(5664)

g. 3





**METODOLOGÍA  
Y CULTURA**

**PENSAR ∫  
CULTURA**



# METODOLOGÍA Y CULTURA

Jorge A. González  
Jesús Galindo Cáceres  
coordinadores



INFORMACIÓN  
DOCUMENTACIÓN



Consejo Nacional  
para la  
Cultura y las Artes

Dirección General de Culturas Populares

Clasif. \_\_\_\_\_

Adq. \_\_\_\_\_

Fecha \_\_\_\_\_

Proced. \_\_\_\_\_

Primera edición: 1994

Producción: Dirección General de Publicaciones del  
CONSEJO NACIONAL PARA LA CULTURA  
Y LAS ARTES

D.R. © 1991, Seminario de Estudios de la Cultura  
Dirección General de Culturas Populares  
Av. Revolución 1877, 4° piso  
San Ángel, CP 01000  
México, D.F.

El Seminario de Estudios de la Cultura del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes fue fundado por Guillermo Bonfil Batalla (1931-1991) y constituye un espacio dedicado a estimular y coordinar la reflexión e investigación sobre la cultura. Los miembros del Seminario son: Elba Gigante, Francisco Navarro, Guillermo de la Peña, José del Val Blanco, Esther R. de la Herrán, Néstor García Canclini, Jorge González, Gilberto Giménez, Esteban Krotz, Héctor Rosales, José M. Valenzuela, Enrique Valencia

ISBN 968-29-5006-6

Impreso y hecho en México



CENTRO DE INFORMACION  
Y DOCUMENTACION

Dirección General de Culturas Populares

# Índice

Presentación .....	9
I. La teoría y el análisis de la cultura. Problemas teóricos y metodológicos, <i>Gilberto Giménez</i> .....	33
El discurso científico .....	33
El discurso científico a propósito de la cultura .....	37
Paradigmas explicativos en sociología de la cultura ...	45
Entre el positivismo y la hermenéutica .....	55
II. Consecuencias metodológicas de la adopción de una ontología de la cultura: una perspectiva desde la arqueología, <i>Manuel Gándara</i> .....	67
A manera de proemio .....	67
El papel central del concepto de "cultura" en la antropología y la arqueología .....	68
El concepto de posición teórica .....	70
Cultura y arqueología .....	82
Explicación y comprensión: el debate actual .....	102
Comentarios finales .....	117
III. Las prácticas culturales como prácticas semiótico-discursivas, <i>Julieta Haidar</i> .....	119
Convergencias metodológicas para el análisis cultural .....	119
Las prácticas culturales como prácticas semiótico-discursivas .....	130
Las prácticas discursivas: problemáticas .....	143
Formación ideológica, formación discursiva, prácticas discursivas y sujeto .....	146
Las esquematizaciones discursivas: microuniversos culturales .....	154
Los tropos y el funcionamiento cultural .....	158



BIBLIOTECA  
CENTRO DE INFORMACION  
DOCUMENTACION

Dirección General de Culturas Populares



IV. En busca del lugar de la historia en la modernidad, <i>Guillermo Zermeño P.</i> .....	161
Epílogo a manera de prólogo .....	161
Primeras impresiones y planteamiento del problema ..	166
A manera de excursión histórica sobre la modernidad ..	174
Historia, revolución y mito o los usos políticos de la historia en la modernidad .....	187
V. Desde la cultura y más allá de la cultura. Notas sobre algunas reflexiones metodológicas, <i>Jesús Galindo Cáceres</i>	205
Del objeto al método. De la noción de cultura y de su estudio .....	205
Mundos posibles. Configuración y trayectoria .....	215
Del dato y del sentido. Aproximación y reflexión .....	224
Bibliografía .....	232
VI. Navegar, naufragar, rescatar entre dos continentes perdidos. Ensayo metodológico sobre las culturas de hoy, <i>Jorge A. González</i> .....	235
Avíos, arreos y aparejos varios: de brújula y astrolabios	235
Levar velas, izar anclas .....	236
Rutar el trazo: ¿turistas o viajeros? .....	241
Navegar no es sólo ir en crucero .....	247
De variados islotes e ignotas polinesias: la cultura en su cocción .....	249
¡Tierraaa a la vistaaa...! Textos y texturas en el encuentro de dos (o más) mundos .....	259
Por los mares de la gula: encuentro de otros dos mundos en el ombligo de la intemperancia .....	264
Mareas, lectores, mares y lecturas vemos; corazones y mares, ¿no sabemos? .....	270
De bitácoras y otras corazonadas .....	274
Navegar, naufragar, rescatar... .....	274
Tercas navegaciones: explicar, comprender, interpretar el mar y sus sudados pescaditos .....	278
Atracar cantando en puertos inseguros, pero sabrosos ..	279

## Presentación

### *Preguntas. Marco e historia del libro y del coloquio*

#### Historia y antecedentes del libro y del coloquio

La historia de los proyectos académicos tiene momentos en los cuales se verifica un salto cuántico, con un cambio que puede ser hacia adelante o hacia atrás. En cualquiera de las dos opciones, un punto central es la intensidad energética que promueve el movimiento cualitativamente extraordinario. Dentro del Programa Cultura de la Universidad de Colima, esta situación se presenta hacia finales de la década de los ochenta. Como efecto de ese momento, surgen las condiciones para programar y realizar el coloquio de metodología y cultura que culmina con este libro.

El Programa Cultura nace en 1985 como un proyecto de investigación *sui generis*. En él se apuntan tres áreas de trabajo y sus respectivas líneas de desarrollo académico, así como sus titulares y responsables, jóvenes doctores en ciencias sociales. Asimismo, se inicia la búsqueda de financiamientos y de la vital red de contactos nacionales e internacionales, pero sobre todo, se dan los primeros pasos para poner en marcha los proyectos de investigación sobre cultura del programa.

Los dos proyectos iniciales tienen su base en el objeto cultura mexicana; uno toma como referente el movimiento social cultural de todo el siglo xx, con especial atención en las últimas tres décadas, y el otro busca la articulación entre melodrama, vida social y cotidiana y medios de comunicación. Ambos caminos de investigación retoman experiencias de los años anteriores y consuman esfuerzos de elaboración teórica y construcción metodo-

lógica originales. Hoy, al iniciar 1992, termina una etapa de esos caminos pero la investigación continuará con nuevas propuestas.

El Programa Cultura abrió paso a los dos proyectos iniciales durante casi siete años. En un principio, se trataba de cerrar opciones para ensayar con métodos y configuraciones teóricas originales, y así fue. Hacia finales de los ochenta y principios de los noventa el asunto cambió; ahora la intención se dirigía hacia la intersubjetividad, la comunicación de la experiencia con otros, y la recepción de la vida de los otros para diseñar el nuevo momento que estaba por ser concebido.

En ese contexto se promueve el coloquio cuyo propósito fue reunir un grupo de compañeros abocados a la investigación de la cultura para intercambiar, durante dos jornadas, opiniones sobre la relación entre metodología y cultura. Parte de ese diálogo se presenta en las páginas que integran este libro.

El coloquio se relaciona en su gestación con el Programa Cultura y su ciclo de producción, y con el Seminario de Estudios de la Cultura del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CNCA). El seminario es una institución que surge en 1990 como la fase académico-científica del CNCA sobre la cultura. Cuando el seminario inicia sus actividades el programa está en plena acción y ya en el momento de evaluación o muy cerca. Es decir, mientras unos comienzan al ciclo, otros están por terminarlo.

El Seminario de Estudios de la Cultura tiene una organización que promueve la actividad científica en el campo de la cultura. Entre sus áreas de interés están el apoyo a la investigación, a la formación de bancos de información y a la difusión del trabajo académico sobre la cultura. En este último punto se inscribe el coloquio, razón por la cual el seminario apoyó a los ponentes con pasajes y viáticos, y además les abonó cierta cantidad de dinero para estimular su trabajo dentro del mismo. Pocas veces en la historia de la academia han existido tantas condiciones favorables para la participación individual y colectiva en tareas extralaborables cotidianas.

Este hecho no podría darse así sin antecedentes. El estudio del campo de la cultura en el ámbito académico de México se ha desarrollado obedeciendo en ocasiones a direcciones oficiales y en otras no, hasta hace muy poco tiempo. La antropología y el indigenismo cubrieron por décadas el concepto y la práctica de la cultura con algún matiz científico. Durante los años setenta y ochenta las cosas cambiaron. Primero la cultura popular y después la relación cultura-comunicación-vida social, han sacudido

y extendido el campo científico de lo cultural. Una persona sensible y atenta como Guillermo Bonfil lo sabía, y el seminario se propuso hacer frente a este nuevo campo atendiendo al mismo tiempo al anterior.

El seminario tenía poco más de un año de actividades cuando el coloquio dio inicio. En ese tiempo, su apoyo para la investigación y la difusión ya era un hecho palpable. Es entonces cuando el Programa Cultura propone un coloquio sobre metodología, aspecto cuyo valor se percibe de muy diversas maneras entre los investigadores de lo social. Así, el encuentro implica un fin de ciclo para el Programa Cultura, momento de cierre de su propio proceso parcial, apertura hacia la comunidad académica para dialogar sobre lo hecho. Asimismo, para el seminario significa una acción que forma parte de un momento diagnóstico, donde se reúnen y difunden puntos de vista y perspectivas sobre algún aspecto de la cultura en un sentido científico o cercano a lo científico. La coincidencia es perfecta. El coloquio se prepara y se realiza en esta convergencia de aconteceres paralelos y afines.

## Preguntas que ordenaron al coloquio

El Programa Cultura, coordinador del evento, fue el responsable de la organización. Así, el primer punto de la agenda fue la guía de preguntas que convocó, consultó, definió. Como el programa tiene una red nacional e internacional de compañeros y amigos, parecía indicado acudir a ella para encontrar a los primeros interlocutores. El procedimiento se efectuó en dos fases: en la primera se contactaron algunos amigos para orientar el perfil del coloquio y configurar el primer listado de posibles invitados; en la segunda se decidió el perfil inicial y la lista de los primeros diez invitados.

Dentro del programa, los encargados de esas actividades fueron Jesús Galindo y Jorge González, como fundadores y dirigentes del trabajo en Colima. Lo urgente en aquel momento era definir un primer diagnóstico de la situación interna, proyectar esa evaluación sobre el campo académico en su extensión más amplia, y empezar a conversar con los amigos.

Las primeras preguntas se basaron en la noción de cultura. Este concepto tiene una complejidad grande, y las definiciones e ideas sobre el mismo son muy variadas. Incluso el programa tiene varias líneas teóricas que van desde la etnometodología hasta el

estructural-funcionalismo, pasado por enfoques sistémicos y hermenéuticos. De igual forma, cada investigador o curso de investigación hacen sus propios cambios, ajustes, modificaciones, rupturas. De ahí la importancia de recuperar las nociones regulares, las tendencias conceptuales, las formas genéricas de aproximación. Por ello, la primera tarea fue asignada al propio programa, pero de inmediato la propuesta se correlacionó con el campo académico.

El concepto de cultura era una fuerte impronta para trabajar en casa y con los compañeros; el camino andado nos llevaría al coloquio mismo y seguiría después. Sobre este uso cotidiano de los investigadores, más allá del apriorismo teórico, sobre las regularidades mayores de la noción en uso, se establecerían las guías metodológicas. Algo así como dime de qué hablas y dime cómo haces para estudiarlo.

Las guías metodológicas tendrían dos enfoques para su revisión. El primero hace referencia al campo, el segundo a la propia práctica. Es decir, en una dimensión importan los conocimientos de cada quien acerca del mundo académico de la cultura; en la otra, la forma particular y personal de actuar. En cierto sentido, la síntesis era lo importante, la manera como se relacionan la forma personal y particular de actuar y las formas académicas legitimadas o no. Se vive en un mundo colectivo que norma los comportamientos individuales, pero también el camino propio único e irrepetible de cada investigador señala situaciones divergentes de la norma colectiva. La necesidad de comunicación y de ampliar las conciencias y miradas conduce a poner en juego ambos rostros de la misma moneda. Lo peculiar de este juego consistía en la importancia reconocida a la interrelación, sin quitar ni añadir valor a la parte colectiva y a la parte individual.

Ahora bien, el segundo gran bloque de preguntas se configuró en torno a los medios regional y nacional. México es un referente externo inmediato, pero también puede verse de manera interna, subjetiva. Por ello, la invitación al coloquio pedía a los ponentes incluir una visión histórica y contemporánea de lo que sucede en nuestro país. Y es que cada investigador tiene su versión de lo acontecido según le ha ido en la feria. De esta forma, el oficio metodológico ofrece un contraste persistente entre lo que es, ha sido y puede ser. El peso de tradiciones, vanguardias, posturas conservadoras e innovadoras, deja honda huella en el análisis de la cuestión metodológica. Si la universidad, entre otros aspectos, es un espacio de intereses y luchas académicas, de las mejores

luchas, de las que buscan entender más y mejor nuestro entorno, el ámbito nacional, con sus características propias, es una parte de un mundo mayor, entonces la invitación al coloquio propiciaba la conversación sobre cómo le había ido a cada quien en la vida académica y de investigación, y qué sabía de la vida de los demás.

El tercer bloque de preguntas se gestó en la noción de interdisciplina y multidisciplina. El estudio de la cultura se hace desde muchos puntos de vista, desde diversas y contradictorias perspectivas. El asunto es de primera importancia. La cultura es pertinente a la biología y a las matemáticas, no sólo a la antropología y a las ciencias sociales. Intentar poner al día esas diversas visiones era presuntuoso pero necesario. Mucho ha pasado y a veces no nos enteramos o no nos queremos enterar. El asunto consistía en conversar sobre lo que sabemos, lo que no sabemos, lo que nos gustaría saber, lo que no nos parece pertinente. Abrir el juego a todas las barajas es un riesgo, pero también es una convocatoria a la apertura a la vinculación con lo cercano e ignorado, con lo lejano y sorprendente.

El centro de la interrogación siempre es la pregunta por el sí mismo, éste no podía ser la excepción. La cultura que tensa la pregunta por la metodología de aproximación a lo cultural es la cultura contemporánea. El racimo final de preguntas se vierte en lo inmediato y cercano, nosotros mismos. Algo se está haciendo para conocer, entender, interiorizar al mundo actual. Ese algo responde a la necesidad de relación con el medio. Poner en cuestión esa relación y esa mediación es un placer y un dolor, de ahí que el curso de la discusión se orientara en ese sentido.

## Lo que sucedió en el coloquio

El grupo de participantes tenía la cualidad de la heterogeneidad suficiente para aprender de lo diverso, y la homogeneidad necesaria para conversar con placer y pasión. Esta combinación en partes convenientes era fundamental para la riqueza del diálogo. Todos los participantes tenían algo que ver con la cultura, poseían una perspectiva de la situación metodológica del estudio de lo cultural, y estaban en disposición de ánimo para realizar un encuentro intenso de puntos de vista.

Al elegir a los invitados se pensó primero en un epistemólogo, que se encargaría de ubicar el tema de la cultura en un contexto general de ciencias y saberes; en segundo lugar, se tomó en

cuenta la intervención de un investigador experto en ciencias de la cultura para presentar un marco global de la situación de la metodología de lo cultural y las ciencias sociales. Como tercer miembro se consideró a un ensayista, un escritor capaz de elaborar un marco de análisis sobre lo cultural sin entrar al juego científico pero con resultados sobresalientes, él mostraría el otro rostro de la metodología, la que no se apoya en los recursos y los avales de lo científico, pero que funciona en la configuración del sentido. Para los siguientes puestos pensamos en la perspectiva histórica del asunto, así que invitamos a un historiador y a un arqueólogo.

En torno a esta configuración cabe recordar que en las últimas dos décadas surgieron nuevas perspectivas de lo cultural, entre las que se proponían la marxista discursiva, la antropológica emergente, la psicoanalítica y la comunicológica. Con este cuadro, se conseguían cerca de quince participantes, ocho invitados oficiales y siete invitados más.

La ausencia de tres invitados oficiales ya confirmados afectó pero no canceló la reunión. No llegaron todos los invitados no oficiales, aunque asistieron otros más.

Algo que es necesario agregar a esta relación de acontecimientos fue la inesperada muerte de Guillermo Bonfil, coordinador del Seminario de Estudios de la Cultura del CNCA, promotor del coloquio e invitado como representante de la antropología emergente mexicana. Su muerte suspendió el coloquio en la primera convocatoria, además de afectarlo con su ausencia como voz importante en el diálogo de la reunión. En la segunda convocatoria hubo otros problemas, y ante la posible suspensión indefinida el coloquio se realizó los días 1 y 2 de octubre de 1991.

De esta forma, los cinco ponentes oficiales fueron Gilberto Giménez, Manuel Gándara, Guillermo Zermeño, Julieta Haidar y Jesús Galindo. También asistieron miembros del Seminario de Estudios de la Cultura quienes, junto con el coordinador del coloquio, Jorge González, sumamos poco menos de quince compañeros de diálogo.

La reunión tuvo una duración de dos días. Al finalizar el primero elaboré una síntesis que pretendía servir de guía para el inicio de la segunda sesión. A manera de relatoría, la reproduzco aquí como informe de lo que entonces sucedió. Para la segunda y última jornada presenté una síntesis similar elaborada para este texto.

Durante el primer día, los puntos que unieron el encuentro fueron los que se enumeran a continuación. En ellos no hay preten-

sión de resumen, sólo el énfasis en algunos de los temas más referidos o, por el contrario, poco asumidos y de importancia señalada.

1) El concepto cultura tiene una relativa centralidad o periferia según cada ponente y según cada disciplina representada. Para la antropología es más central, para la historia es más periférico.

2) Es difícil el diálogo cuando los interlocutores del propio discurso son miembros *imaginarios* de una comunidad de paradigmas y modelos. En la práctica, cada ponente expuso su punto de vista sin considerar demasiado a interlocutores concretos, de formación distinta a la propia.

3) El concepto de método tiene una sobredeterminación de su connotación positivista, la noción de ciencia positiva lo modula. Sin embargo, hay una referencia ampliada que incluye la noción de procedimiento, concepción ideológica y actitud. La precisión de los objetivos cognitivos y de los registros correspondientes es central en los acuerdos.

4) Los grandes paradigmas metodológicos encontrados y casi opuestos son el positivismo y la hermenéutica. El curso de su definición va de la descripción a la explicación y/o interpretación. El gran problema de la decisión metodológica es la validación de la información y de los juicios de valoración.

5) Primera pregunta guía. ¿Existe la realidad? Se plantea la cuestión en un sentido de existencia y presencia discursiva o real. El eje de esta pregunta es la ontología.

6) Segunda pregunta guía. ¿Cómo acercarse a lo que se conoce? Aquí el énfasis se puso en lo referente a la ausencia de teorías descriptivas frente a una abundancia de descripciones sin guía teórica. El eje de esta pregunta es la fenomenología.

7) Tercera pregunta guía. ¿Cómo interiorizar lo que se conoce? El enfrentamiento se da entre la explicación y la interpretación. El eje positivismo-hermenéutica configura el marco de la relación entre conceptualizaciones y métodos, entre datos y ejercicio de información y configuración de sentido.

8) Se presenta como efecto de la discusión la posibilidad de aterrizar en una propuesta práctica que sea útil para una evaluación de proyectos de investigación. Este nivel de acuerdo es el más concreto y deriva de acuerdos en otros niveles.

9) Todo el marco de discusión ha estado matizado por la relación entre decisiones y consecuencias de éstas. Las decisiones metodológicas tienen consecuencias prácticas y políticas; a su vez, son producto de efectos de estatus, poder, simpatía.



10) La situación en México es el contexto que sirve de marco a todo lo dicho. Existen afirmaciones que tendrían un sentido en un marco global del estado del campo académico y otro en el marco particular de la situación mexicana. A veces uno y otro se hacen coincidir sin matiz, en otras ocasiones se separan en forma arbitraria y tajante.

El segundo día inició con la lectura de la propuesta anterior, de lo sucedido durante la primera sesión. En esa ocasión sólo se contó con la mañana para continuar con el debate abierto; la tarde se utilizó para el comentario sobre las primeras fases del diseño del sistema nacional de información cultural. De esta manera, lo sustancial de la reunión se había desarrollado el día anterior, y ahora tocaba destacar algunos elementos, y precisar los ya enunciados y debatidos, complementados con alguna observación extra. Los puntos importantes fueron los siguientes:

1) En la práctica, el diseño de investigación es la llave de todas las decisiones. Este diseño se ordena entre la problematización teórica del objeto y la estrategia de trabajo. En el caso de la cultura, la concepción y la aproximación son polémicas todavía.

2) La clave de la investigación está en los procesos de organización de información. Esto lleva a la relación entre lógica y formas lingüísticas con configuración del sentido y comunidad de relación discursiva. La interacción es el centro del proceso de configuración de la ciencia, y se da también entre actores del proceso de investigación y difusión.

3) El método puede ser entendido como una organización estratégica de diferentes técnicas. Ahí es donde se entretienen la epistemología y la teoría. Así, es posible observar un curso de decisiones que principia en los objetivos cognitivos y culmina en la configuración de información con sentido.

4) En consecuencia, lo importante en la investigación y la teorización es la explicitación de un programa metodológico. Aquél que permita incluir la pertinente variedad técnica en el registro de información para diversos niveles de lectura, análisis e interpretación. Se pone como ejemplo a Thompson, el investigador británico que incluye lo diverso para acceder mejor a lo complejo.

5) Existe la cultura de la disciplina, aquella que permite y omite. Se asocia con la infraestructura del ejercicio científico, que posibilita u obstaculiza. El estudio de la cultura requiere de este margen de ubicación para ser entendido.

6) La relación entre metodología y cultura se agudiza en el campo de la teoría. Aquí, la ontología tiene un buen momento

para expresar contradicciones y reificaciones. La epistemología ayuda a comprender la forma conocimiento; la metodología, la forma conocimiento científico. Éste se encuentra en debate, se enjuicia por procedimiento y por sentido. El positivismo y la hermenéutica no son incompatibles. Surge de nuevo la pregunta génesis, ¿para qué el estudio de la cultura?

### *Respuestas. Ponencias, artículos, comentarios*

#### “La teoría y el análisis de la cultura. Problemas teóricos y metodológicos”, de Gilberto Giménez

Gilberto Giménez es un investigador mexicano, de origen paraguayo, que ha formado durante dos décadas a estudiantes en ciencias sociales con insistencia en corrientes novedosas casi siempre europeas. Gran maestro, doctor en ciencias sociales, trabaja en el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM. Dedicado lo mismo a la religión popular que al análisis del discurso jurídico, fue invitado al coloquio para presentar una visión de conjunto de la situación de la metodología y la cultura en las ciencias sociales.

Su trabajo está dividido en cuatro partes y en la primera presenta un esquema de los elementos que configuran lo que él propone como una visión del discurso científico. Con esa visión, da cuenta de los trabajos sobre cultura en ciencias sociales, haciendo un juicio crítico de la situación. En el tercer apartado, hace recalcar lo que él llama paradigmas explicativos en sociología de la cultura, ordenándolos en los modelos lingüísticos y económicos. Y finaliza con una serie de ideas sobre su tesis principal, la oposición real y virtual entre las rutas metodológicas del positivismo y la hermenéutica. El texto concluye en lo que quiere destacar: la necesidad de programas metodológicos que vayan de lo objetivo a lo simbólico. Ejemplifica su propuesta con el trabajo de Thompson.

Este texto fue bien recibido en el coloquio por la claridad de su exposición y la fácil identificación de las tesis principales. De

ahí que el camino de la crítica fuera llano y de inmediato invitara al comentario y a la polémica durante el coloquio. En cierto sentido, el texto cumplió justo lo que se esperaba de él; el primer día se le consideró la guía básica del encuentro y en el segundo fue un referente constante en el intercambio de ideas. La gran bondad de este artículo es el cierre de la discusión del asunto metodológico en el dilema positivismo-hermenéutica. La insistencia en la configuración del dato o del sentido estuvo presente en todos los comentarios del grupo de participantes.

Aunque la idea anterior es clave en el texto en particular y en el mapa de la discusión durante todo el coloquio, no es lo único sobresaliente. Desde el primer punto, la argumentación se vuelve polémica, la ciencia es definida como un discurso controlado y refutable, en el cual pareciera que el modelo sigue siendo la ciencia natural y el proyecto positivista. La ciencia social aparece entonces como una noción de origen positivista, lo cual supone una reflexión mayor.

Haciendo aun esta primera polémica, en el artículo de Giménez también está presente la sociología de la cultura, campo de estudios donde abundan las monografías descriptivas y en las que poco se avanza en explicaciones o interpretaciones con cierto rigor lógico. El problema principia desde la noción misma de cultura y se complica en las modas y perspectivas con pocas referencias identificables.

El texto llega a su punto culminante con la propuesta de los paradigmas explicativos. La economía y la lingüística tienen la hegemonía en el campo y se debaten entre el positivismo y la hermenéutica. Esta simplificación, arriesgada y todo, es de gran utilidad, y ha permitido armar un mapa de los estudiosos y sus obras en las últimas décadas. No es casual que un autor como Bourdieu haya tenido tal auge en medio de estructuralismos y posestructuralismos.

El texto de Giménez propone a Thompson como caso ejemplar de resolución del conflicto de paradigmas. Parece ser que lo objetivo y lo subjetivo no están reñidos y el asunto de la desnivelación en la composición y representación del mundo tiene salidas más que negociadas. Con honestidad ontológica es posible resolver en estratos y en momentos la complejidad sociocultural.

## “Consecuencias metodológicas de la adopción de una ontología de la cultura: una perspectiva desde la arqueología”, de Manuel Gándara

Manuel Gándara es un arqueólogo de orientación crítica radical, el conformismo nunca está en su camino. Egresado de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), se adhiere al pensamiento materialista del marxismo utópico y científico. Su relación con la ENAH es tan intensa que llega a ser su director durante cuatro años. Siempre en la búsqueda del conocimiento, estudia su doctorado en Michigan; así conoció a los vecinos desde dentro. Apasionado por las computadoras, ha dedicado parte de su tiempo a la relación entre ellas y la educación. Siempre reflexivo, se autodefine como un epistemólogo encarnado en arqueólogo. Fue invitado al coloquio como representante de la nueva arqueología latinoamericana, para ofrecer la visión de la gran historia sobre la metodología y la cultura.

El texto que presentó está compuesto de la presentación, los comentarios finales y las tres partes centrales. El segundo apartado define el eje de la exposición, el concepto de posición teórica y su relación con los objetivos cognitivos. Así, la posición teórica se asume como una orientación valorativa, como una postura ontológica ante el objeto. Esta tesis define la argumentación del ajuste metodológico a la investigación, según se pretenda describir, explicar, comprender o interpretar, y narrar objetivos cognitivos, se establecen las reglas del procedimiento de relación con el objeto. Al retomar esta reflexión como marco conceptual de Gándara, en el tercer apartado se explicita una historia de la noción de cultura en la disciplina arqueológica. Esta historia se mueve entre el materialismo y el simbolismo. La negación de una perspectiva respecto a la otra obliga a la toma de posición y a la lucha. De esta forma, en el cuarto apartado enfrenta la explicación con la comprensión y toma partido por la explicación en tanto es más clara en sus normas y procedimientos. Lo que conduce a tomar tal decisión es la ontología, colocada como marco amplio de certidumbre sobre la acción epistemológica y axiológica acerca del mundo actual y pasado. De cualquier forma, el debate no se resuelve con contundencia, porque se presentan los elementos para descalificar las posturas relativizadoras de todo, y se defienden las posturas que toman partido.

Sin duda, éste es un texto difícil y, aunque busca la claridad y la elocuencia, su argumentación se muestra en proceso de definición, lo que no ayuda a una lectura que busca conclusiones completas. Quizás por ello, ese grupo de ideas, junto con las de Gilberto Giménez, tuvieron más atención de los participantes. El artículo incluido en este libro es resultado del coloquio, es decir, las ideas originales fueron reordenadas y matizadas por el autor después del debate. De ahí el cuarto apartado y la negociación con la hermenéutica. En un principio, declara el propio panelista, la interpretación se tomaba referida a nuevas posturas que han puesto de cabeza a la arqueología tradicional, materialista o no. Al encontrar un grupo de interlocutores abiertos a las posturas hermenéuticas y con una mirada crítica al discurso materialista marxista, el autor se encontró ante algo que no era oposición ni ortodoxia o intolerancia, así que el diálogo fue la consecuencia. Aunque el tono del debate llegó al deslinde de posiciones, la reflexión ganó ante cualquier intransigencia. En ese camino Manuel Gándara mantuvo su postura y ganó en comunicación, aspecto que es importante reconocer y poner en evidencia.

El punto central del texto es la posición teórica, esa orientación valorativa que concibe al objeto. En ella se unen la epistemología, la axiología y la ontología, sobre todo la segunda y la tercera. La posición teórica se explicita en la definición del objetivo cognitivo que se pretende. En ella se plantea el porqué, el para qué, el qué y el cómo. En consecuencia, lo mínimo exigido es la congruencia entre objetivo, método y marco teórico. Y eso es lo complicado en el momento de evaluar.

Un comentario aparte merece el marco de mapificación del conocimiento arqueológico y la cultura. Cuatro tendencias son identificadas: la del particularismo histórico a la Boas, la del materialismo cultural a la White, la arqueología posprocesual simbólica a la Hodder, y la nueva arqueología social latinoamericana a la Bate y a la Gándara. Este esquema es útil y permite comparaciones con otras ciencias antropológicas y sociales, y en cierto sentido con otras ciencias en general. El esquema muestra una forma de proceder, de concebir, devela la posición teórica, aclara el concepto y muestra al campo arqueológico.

El cuarto apartado es el centro de la polémica, explicación contra comprensión. La ontología interroga sobre la existencia del mundo y sobre la verdad, es decir, el sentido de ese mundo. Gándara pide tres cosas a la verdad: un sustrato objetivo ordenado lógicamente, coherencia entre enunciados y realidad; la posi-

bilidad de evaluación objetiva, y la posibilidad de orientar la acción práctica. No es demasiado, somete a juicio si los modelos de la explicación y la comprensión responden a estas necesidades.

## “Las prácticas culturales como prácticas semiótico-discursivas”, de Julieta Haidar

Julieta Haidar es una investigadora brasileña que tiene ya alrededor de quince años en México. Hizo su maestría en ciencias sociales en el CIES, institución ya desaparecida, y su doctorado en la UNAM. Trabaja en la maestría en lingüística de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Lingüista de oficio, se ha ubicado dentro de las ciencias sociales en la relación entre el marxismo y el análisis del discurso. Es considerada una especialista en esta última disciplina. Fue invitada al coloquio para presentar la visión discursiva de la cultura, postura que conmovió en los setenta y mantuvo su presencia a lo largo de la década pasada. Dado que desde entonces han sucedido más cosas alrededor de lo semiótico y lo sociológico, Julieta Haidar era la indicada para darnos esa perspectiva.

El texto es complejo, posee la cualidad de lo enciclopédico, y como tal se queda corto a ratos y a veces se pierde en su ambición. Pero es extenso e intenso, el tipo de texto que un semiótico escribiría para mostrar lo complejo de su oficio y lo importante de la difusión de su trabajo. Convence. El análisis del discurso es visto como una herramienta, un instrumento, un complemento, pero pocas veces es presentado y comprendido como un punto de vista, una perspectiva, un modo de enfrentar al mundo sociocultural con todas las posibilidades técnicas y analíticas. La propuesta es contundente, las prácticas culturales, es decir, las prácticas humanas, pueden ser vistas como prácticas semiótico-discursivas. Y a partir de ahí se abre un cosmos de ordenamientos y construcciones particulares y mixtas, porque el análisis del discurso es interdisciplinario y aporta su visión a la multidisciplinariedad de lo social y más allá de lo social. La tesis sustantiva del artículo es enorme y parece hacer sombra a cualquier otra manera de acercarse a la cultura que no considere lo semiótico-discursivo. En fin, es un texto para leerse con calma y con espíritu de aprendiz antes que de profesor.

El artículo de Haidar tuvo también dos momentos, uno antes del coloquio y otro posterior, lo cual no es una peculiaridad extraña de éste y del artículo de Manuel Gándara; existía esa posibilidad como recomendación para la integración de este libro. En el caso de Julieta Haidar, el segundo escrito hace referencia a otros artículos, lo que no era posible en el primero. Y ante los temas centrales de los dos primeros artículos del coloquio ya presentados, Julieta supuso que en este libro tendría espacio para completar lo que había quedado pendiente, y así actuó en consecuencia.

El texto lo integran seis partes. En la primera, la autora expone su punto de vista sobre la convergencia metodológica en el análisis de la cultura enriquecida con la perspectiva semiótico-discursiva; recupera el concepto de objetivo cognitivo y pone en el centro de la discusión al lenguaje, como el gran mediador entre el conocimiento comunicable y el mundo referido. En la segunda parte presenta las prácticas semiótico-discursivas como el elemento sobresaliente donde lo semiótico adquiere su preponderancia cultural y social. En las partes tercera y cuarta desarrolla el esquema mediante el que lo cultural se puede estudiar desde lo discursivo. Para ello, la autora acude al concepto de discurso como base de la materialidad cultural y a las nociones de formación ideológica y formación discursiva como niveles y dimensiones del análisis de la materialidad social. En la quinta parte, Haidar propone el concepto de esquematización discursiva como representación de los microuniversos culturales. Por el discurso se mueve el mundo dentro del espacio comunicativo de los seres semióticos, los sujetos sociales.

El texto termina con la recuperación de la literatura como el primer formato de reflexión y representación del mundo en el discurso textualizado, madre de la ciencia del lenguaje y del análisis del discurso. La cultura es forma literaria, la conciencia humana es literaria antes que científica. Se abre así un universo de posibilidades.

Las sugerencias y afirmaciones abundan en todo el artículo. En las primeras llega a puntos que se escapan de la comprensión controladora y abre nuevos universos discursivos por explorar. En las segundas se establece un tono polémico que no tiene espacio para su desarrollo dentro del mismo texto. La defensa de lo semiótico-discursivo como veta de crecimiento de lo sociológico sobre lo cultural queda completa, incluso alcanza a mostrar los puntos donde lo analítico-discursivo aún no desarrolla todo su potencial, como es el caso de los mundos posibles y de la praxis.

No obstante, el muestrario de posibilidades es corto pero suficiente para conducir a la necesidad de una mayor proximidad a este campo tan nombrado pero de igual forma desconocido en las ciencias sociales. Incluso la apuesta por lo material-histórico queda en un segundo plano, como promesa para un próximo análisis. El argumento de Haidar sobre la cultura hace dudar, ¿acaso todo lo humano pasa inevitablemente por lo semiótico y ahí adquiere su plena manifestación?

## “En busca del lugar de la historia en la modernidad”, de Guillermo Zermeño

Guillermo Zermeño es historiador y maestro de historia. Preocupado por el oficio y el sentido de la historia, se ha abocado al análisis de la historiografía mexicana en su impacto y relación con la sociedad y la política. Doctor en su especialidad formado en Alemania, tiene la peculiaridad de intentar y lograr contacto con las ciencias sociales en un sentido amplio y en varios particulares. Representante de la nueva generación de historiadores formados después del 68 ha trabajado lo mismo en historia de Estados Unidos que del sinarquismo y anticomunismo. Profesor de tiempo completo en el Departamento de Historia de la Universidad Iberoamericana, es un investigador paciente de la sociohistoria del discurso de la historia en México. Fue invitado al coloquio para opinar sobre la relación entre cultura e historia y destacar ciertos aspectos metodológicos.

Como un breve paréntesis diremos que, en el primer ensayo del coloquio, todo el interés se ubicaba en el concepto de modernidad, sobre todo en el contexto de dos discursos contemporáneos, el de la modernización de Carlos Salinas de Gortari y el de la posmodernidad de las ciencias sociales posparadigmáticas. Así, el asunto de la cultura y la metodología no quedaban en primer plano, pues se entendían como referencias de importancia para comprender la configuración actual mexicana y discursiva en particular. Zermeño se concentra en el concepto de modernidad y lo analiza como historiador y crítico de la actualidad. En ese sentido, el texto no era del todo compatible con otros elementos de la discusión, por lo menos en una primera apreciación. De ahí que no fue comentado ni revisado por los demás asistentes con sufi-



ciente atención, aunque despertó interés por algunas tesis. El autor lo entendió de esa manera y lo explicitó en el coloquio mismo; como consecuencia, dio nuevos matices al texto que ahora nos ocupa.

El artículo está dividido en cuatro partes y su autor también fue interpelado después de su intervención en el coloquio. En la primera parte asocia la cultura y la historia como distintas de la naturaleza y la historia; lo humano se configura en lo histórico, en la conciencia y discurso de su trayectoria. Sin embargo, la antropología y la sociología son el campo de reflexión y estudio que han ido ocupando espacio en el oficio del historiador. Aparece entonces ese oficio como especializado en lo que se ha dado en llamar historiografía, especie de registro y recuento de acontecimientos sin otro afán que el descriptivo, pero que conduce a la más compleja mitologización de lo sucedido o de lo que sucederá, como ocurre en el caso de la modernidad. Enfrentar a la historiografía, el historiador como el gran constructor de identidades, es una tarea fundamental del pensamiento crítico. En este contexto, el autor coloca a la historiografía como el eje central de la cultura contemporánea y a la modernidad como el gran invento de los historiadores.

La segunda parte del artículo de Zermeño se llama "Primeras impresiones y planteamiento del problema". Ahí, el centro de la argumentación es el cambio, la idea de progreso, nociones que el concepto de modernidad modula en particular. La primera aproximación es contundente, a la modernidad le interesa hablar del futuro y olvidar el pasado. Para lograr esto, ordena el sentido histórico a su manera y hace a un lado a la historia porque avanza en el mismo sentido de la historia. La modernidad asume lo eterno y rechaza el cambio, al tiempo que predica el progreso y la transformación.

En la tercera parte, "A manera de excursión histórica sobre la modernidad", plantea una historia del término. De esta manera, el autor revisa seis épocas de la historia de occidente organizadas con la noción de lo moderno. Su aparición en el siglo v, en el tránsito de Roma a la cristiandad; los modernistas medievales del siglo x; los modernistas renacentistas; la modernidad ilustrada de 1735; el regreso a la Edad Media de los románticos, y la modernidad revolucionaria de 1789 y 1848. Todas estas modernidades son distintas, pasan por buenas épocas pero después se convierten sólo en la negación del pasado, eternización del presente y promoción del futuro.

En la parte final del artículo comentado, "Historia, revolución y mito o los usos políticos de la historia en la modernidad", el texto consigue gran profundidad, cuando el autor define su tesis y comienza a cuestionar. De esta forma, la gran interrogada es la revolución, la ideología de lo revolucionario. El cambio es percibido en las instituciones modernas como la estabilidad definitiva, como el movimiento que permitirá crear las formas políticas consideradas permanentes. En este discurso, la revolución y la tradición se organizan míticamente, convenientemente, la modernidad es la razón de Estado, el sentido de la nación, la justificación y la coartada de todo lo hecho en nombre del progreso y la superación de un pasado que hay que olvidar y perder, salvo cuando permita fijar los símbolos y las narraciones del bien moderno.

El texto de Guillermo Zermeño es un universo de posibilidades reflexivas y analíticas; más que un debate sobre método, es el ejercicio del mismo, y más que insistir en la búsqueda de la verdad, enseña con el ejemplo el oficio de la crítica. He aquí que el historiador se mira a sí mismo, en ese acto ve al mundo que él representa, que lo creó, observa el centro de todo su sentido.

## "Desde la cultura y más allá de la cultura. Notas sobre algunas reflexiones metodológicas", de Luis Jesús Galindo Cáceres

Jesús Galindo es miembro fundador del Programa Cultura de la Universidad de Colima y ha trabajado durante doce años sobre cultura en México, primero asociado a un concepto amplio de cultura política y movimientos urbano-populares, y después situado en la más amplia relación entre movimiento y cultura en un programa de investigación sobre lo nacional y lo regional. Con una formación multidisciplinaria, Galindo se ha movido de la comunicación a la sociología, de la lingüística a la historia, y se reconoce a sí mismo como un antropólogo. Se doctoró en ciencias sociales con gran interés en el análisis político. Actualmente se mueve en dirección a las ciencias naturales y a la estética y el arte, siempre en torno de lo humano. Su presencia en el coloquio se debe a su relación con el Programa Cultura y a que es uno de los promotores originales y organizador de la reunión.

El texto está integrado por tres apartados divididos a su vez en tres partes, que dan como resultado nueve secciones divididas también en tres, es decir, en el texto hay un total de 27 tesis de base. Ahora bien, si cada tesis tiene además ideas complementarias y antecedentes, por lo que el lector podrá imaginar la complejidad del contenido de las 32 páginas que componen el artículo. Decir esto es pertinente al presentar un texto que puede ser de muy difícil lectura si se lee a medio gas. Si se busca una lectura rápida y superficial no hay problema, algunas tesis quedarán claras pero otras, la mayoría, serán inexistentes. Si la lectura es atenta y profunda, entonces el texto puede ser muy generoso y sugerente.

La clave del artículo está en el título. Por otro lado, la reflexión sobre la cultura tendrá más sentido si rebasa los límites de demarcación entre lo propio y lo ajeno. La tesis afirma que lo humano es lo propio de la cultura; la reflexión se concentra en la naturaleza de los hombres. Pero hay un límite artificial en esa reflexión, porque el hombre es otras cosas además de cultura, su base material y biológica tiene otra dimensión; ocurre de igual manera con su proyección cósmica y metafísica. Además, lo humano se define ahí por lo que no es, y en lo que no es, en su conocimiento, se fundamenta un programa de indagación propio de la esencia humana. Más allá de la cultura también están las respuestas a lo humano, y sobre todo, las nuevas preguntas.

El subtítulo es la otra guía. Las notas sobre algunas reflexiones significan una declaración de argumento no acabado, de un apunte sobre el tema, de la selección de un paquete de apuntes en otro lugar. De acuerdo con lo anterior, el texto es una muestra de reflexiones sobre el asunto de la cultura y la metodología, un intento de presentación de algo mayor que se pretende quede incluido en una muestra. Es un texto que tiene demasiado en poco, y poco de demasiado. Aún así, se puede seguir el hilo de las ideas, las ideas logran identificarse y el hilo se hace visible.

El texto principia con una reflexión sobre la cultura centrada en lo humano; además, se critican los programas establecidos y se propone ir más allá de los límites. También se le da un lugar especial al rescate del sentido humanista de la reflexión sobre lo cultural. La propuesta está hecha desde las ciencias sociales, desde la antropología en particular, y se organiza dentro de una crítica del cierre positivo de la ciencia, con el argumento de entender y actuar en el proceso de investigación como en una experiencia que construye sentido en sí misma, y de la cual el indagado

y el indagante salen enriquecidos. Esa parte del texto termina con una guía en tres momentos con tres productos distintos: la exploración con un mapa, la descripción con una visión de campo, la significación con una perspectiva de mundos posibles.

La segunda parte ofrece la idea de los mundos posibles como el horizonte mayor de la indagación y crecimiento del sentido. Los conceptos introducidos son el de configuración y trayectoria, con los cuales se trata de ir más allá del sentido común y, con la ayuda del pensamiento cuántico, crear la propia concepción y percepción del tiempo y del espacio. A este respecto, la configuración es la parte fija del nuevo modelo, y la trayectoria la parte móvil; una y otra se entretienen mutuamente. En el origen de este tejido de conceptos se encuentra la energía y sus formas, la física y la filosofía, que tienen un papel básico en este lugar del artículo. Por cierto que la historia es el objeto más afectado con esta perspectiva, no hay acontecer fijo, hay conducta fijadora, no hay trayectoria única, existen mundos posibles.

En la tercera y última parte, la epistemología es el objeto principal de la reflexión; la vida, la conducta vital, la conciencia de vida, son los elementos fundamentales de la configuración del sentido y la acción, en un mundo de información y de comunicación. De este modo, la conciencia es configuración, la información es configuración, las tramas configurativas pueden dirigirse, moverse de mundo a mundo posible. En este caso, la lucha se da por una nueva ciencia y por un nuevo mundo, por un horizonte más amplio y comunicado; una apuesta a un perfil de unidad dentro de la diversidad. El artículo termina en forma utópica y confusa, la intuición parece ser la sustancia de la expresión.

## “Navegar, naufragar, rescatar entre dos continentes perdidos. Ensayo metodológico sobre las culturas de hoy”, de Jorge Alejandro González

Jorge A. González es también miembro fundador del Programa Cultura de la Universidad de Colima y ha dedicado gran parte de su vida al análisis de la cultura, en las universidades Iberoamericana, Autónoma Metropolitana-Xochimilco y de Colima. Es doctor en sociología interesado en el estudio de la comunicación, la antropología y la semiótica. El primer periodo de su formación se

gestó dentro del marco conceptual de las culturas subalternas; de ahí el curso de su vida intelectual continuó hasta colocarlo en los frentes culturales. Su formación como sociólogo de la cultura lo orientó primero a investigar sobre educación popular en el medio rural. Tiempo después atendió a la religiosidad popular como su segunda configuración. A partir de ello, lo popular se transformó en frente cultural y buscó nuevos retos en las configuraciones urbanas. Primero las ferias, después las telenovelas, campos de estudio en los que ha incursionado en una trayectoria de más de quince años. Es miembro del consejo consultivo del Seminario de Estudios de la Cultura del CNCA, y también promotor y coordinador del coloquio que da lugar a este libro.

Jorge A. González estuvo presente en el coloquio como organizador, aunque no expuso como ponente debido a causas de fuerza mayor. El documento que se incluye en este libro es una tercera versión, aún no definitiva, de un ensayo sobre el análisis cultural de las telenovelas.

El texto está dividido en una docena de subtítulos alusivos al mar, a la navegación, a los marineros, agrupados en tres grandes bloques. En el primero se expone la visión personal de la metodología y de su básica y necesaria relación con la teoría. En el segundo se ajusta parte de la propuesta anterior al curso de investigación del melodrama televisivo; una exposición de la propuesta teórico-metodológica en tres áreas: la producción, la composición textual y la lectura. Después de un extenso curso teórico-técnico, el texto termina con la guía general de síntesis e interpretación de toda la información configurada en las tres áreas de análisis.

La ciencia, acuñación positiva de sentido, se cierra en su extremo técnico y exige controles y precisiones que el sentido puede aguantar, superar, pero también rechazar o renunciar a ellos. En el otro extremo está el origen del curso científico, la pregunta, y es ahí donde Jorge González centra su primera idea base. Así, el conocimiento es una acción que asocia a un sujeto y a un objeto, en la virtualidad de la separación y la unión. El objeto de conocimiento aparece como una construcción del sistema de algunas de sus determinaciones. De este modo, la metodología sería la estrategia en la que se proyecta, se diseña y se conduce todo proceso de estructuración y conquista de la realidad real para convertirla en realidad inteligible, mediante el uso de distintas técnicas y métodos en función de un objetivo teóricamente pertinente.

Con tal marco de acción el objeto por configurar es el de las telenovelas. González propone un itinerario de análisis e indaga-

ción que inicia con la producción, el momento de elaboración industrial del objeto telenovela. Ahí, lo institucional, lo burocrático y lo profesional son los tres ejes de una aproximación al acto productivo, enmarcado en los ámbitos del espectáculo, del mercado mundial de comunicaciones y del poder y espacio social global del país. A partir de esto, propone cinco niveles de análisis de la producción.

En una segunda parte, el análisis se ocupa de la telenovela como texto cultural. Ahí se aplican cuatro dimensiones de trabajo: la narrativa, la estilística, la pragma-lingüística y la argumentativa. El hecho discursivo se asocia al momento de producción que le dio origen.

En el tercer apartado aparece la audiencia, el lector, el mirar, el ámbito de la lectura. Se diría que la telenovela se configura en un mundo social vivido. Aquí aparecen dos fases, una extensiva, que da cuenta de los lectores desde un punto de vista sociodemográfico; y la segunda intensiva, interesada en la configuración de lectura. El centro de la segunda es la familia y su comunidad asociada a redes vecinales y otras.

El punto culminante del curso analítico es la síntesis y la interpretación. Ahí se configuran seis interrelaciones que asocian la producción, la lectura y el texto. Este hecho permite acabar de definir la propuesta de la relación entre hechos observables y hechos construidos, y da pie al último momento, el de la interpretación profunda, entendida como la comprensión, la explicación y la posibilidad de comunicación.

## *Apunte hacia el futuro. Algunos resultados del coloquio*

### Programa Cultura

El esquema original del coloquio no era muy ambicioso y aún así no salieron las cosas como estaban diseñadas. Sobre este punto hay mucho que evaluar. Básicamente son tres los aspectos de reflexión sobre lo que no funcionó: el tiempo dedicado a su planeación, organización y realización; la relación con los invitados y la selección de los mismos; la capacidad de enfrentar imprevistos. Estos aspectos negativos se compensan con los positivos: la relación con el seminario de Estudios de la Cultura; la relación

con los invitados y de los invitados entre sí. La próxima vez debe ser mejor, será mejor.

Por otro lado, el comentario sobre el contenido requiere una evaluación aparte. Tal como se esperaba, los puntos de vista presentados fueron diversos, a veces distantes y a veces conflictivos. Ésa era la riqueza que se pretendía obtener. En algún momento de las sesiones Elba Gigante apuntó que hubiera sido más interesante contar con la presencia de más etnólogos y antropólogos. Ése es un punto de vista que contrasta, permite observar otros matices. En efecto, ninguno de los presentes era un especialista tradicional y ortodoxo de la cultura, pero por otra parte todos eran investigadores ocupados en el concepto. La respuesta ahora al apunte de Elba sería, sí, hicieron falta más especialistas, pero no pesó demasiado su ausencia. Este punto está en el centro del diseño del encuentro y enfrenta entre otras a dos posibilidades de lógica de diseño.

Por un lado, está la situación de reunirse un grupo de colegas que más o menos tienen trayectorias similares, para comentar cómo han hecho lo que han hecho y por qué, y algunas otras consideraciones. Esta lógica apunta a un coloquio de conocidos que explicitarán un aspecto de su oficio en colectivo. Además, está el supuesto de que son los que más y mejor tienen que decir, supuesto de difícil manejo en circunstancias de política doméstica en un gremio. Pero sería posible. Por otro lado, está la situación de reunir a un grupo de compañeros con trayectorias distintas, que se reúnen a conocer quizás por primera vez los aspectos metodológicos de su hacer, bajo el supuesto de que todos trabajan sobre cultura. Dos situaciones distintas, dos lógicas de diseño diferentes. Es obvio que el coloquio se ordenó sobre la segunda.

Sería importante rescatar la primera opción y pensar en una serie de coloquios sobre metodología y cultura, donde se pusieran en juego todo tipo de oficios y énfasis. Ésta es una tarea que rebasa al Programa Cultura, aunque deseáramos tener capacidad para eso y más. Quizás el seminario es el lugar para comprometerse en tal empresa, bajo la condición de que es un espacio institucional colectivo, vivo, en tanto que todos los interesados participan en él. Tal vez por el momento sea una tarea que rebase a todo el campo académico mexicano, algo para el futuro.

Para el Programa Cultura el objetivo general se cumplió, hubo diálogo, todos aprendimos, nos hicimos más amigos, nos conocimos. De ahí surgió un libro, este libro, ahora compartiremos con otros; el diálogo continuará, las posibilidades se multiplicarán. Eso, todo eso, es bueno.

## El campo académico y el mundo de la cultura

El coloquio tiene una vocación casi total de campo académico, su realización se debe a una preocupación sobre lo que sucede en la cotidianeidad en las tareas académicas de manejo de asuntos culturales. Este libro, como resultado del encuentro de un grupo de intelectuales, busca aportar algo a esa vida cotidiana. Para tener en la palma de la mano los elementos que configuran esta situación sería necesario un diagnóstico y algo parecido a una terapia, de hecho existen ambos componentes en los ensayos incluidos, pero no hay precisión ni acuerdos de consenso, lo único que tenemos son ideas para compartir.

Mencionar algunas de las propuestas rescatables de los textos se antoja placentero y útil. Además de lo que cada lector decida e interprete, he aquí algunos puntos que se ponen a su consideración como sugerentes:

1) Del artículo de Gilberto Giménez. Su oposición entre positivismo y hermenéutica; su propuesta de que la economía y la lingüística son los modelos imperantes en el análisis de la cultura; su propuesta sobre ciencia con énfasis en el eje positivo, y sobre todo su idea de programa metodológico.

2) Del de Manuel Gándara. Su concepto de posición teórica y su noción de objetivos cognitivos; su lectura de los grandes paradigmas de la arqueología; su énfasis en la ontología, y sobre todo su propuesta de la necesaria congruencia entre posición teórica, objetivos cognitivos y programa metodológico.

3) Del de Julieta Haidar. Su tesis de que todo en la cultura es semiótica; el énfasis de que el lenguaje tiene una centralidad en el sentido y el sentido en la vida social; su programa metodológico sobre los momentos y aspectos del análisis social-cultural desde el punto de vista lingüístico-semiótico, y sobre todo la mirada alternativa del análisis de la cultura, la semiótica como opción.

4) Del de Guillermo Zermeno. Su postura crítica y autocrítica como historiador frente a su oficio y los efectos de su práctica; la seriación histórica de la historia de Occidente desde la perspectiva de la noción de modernidad, sobre todo su visión sobre la historia como el centro de la reflexión sobre la cultura y la sociedad contemporáneas.

5) Del de Jesús Galindo. Su guía metodológica, casi programática, en tres momentos: exploración, descripción y significación;



sus nociones de configuración y trayectoria; su propuesta de mundos posibles como el techo del trabajo actual sobre análisis, reflexión, imaginación e intuición de la cultura, y sobre todo su vinculación de la experiencia académica con la experiencia vital, de la reflexión con la comunicación.

6) Del de Jorge A. González. Su detallado curso de acción metodológico-teórico; la capacidad de llevar un objeto del mundo de la *doxa* al mundo de la *episteme*: las telenovelas; el esfuerzo de configurar técnicas y nociones en forma original y con criterios de eficiencia; la posibilidad de perfilar un caso ejemplar en la investigación de la comunicación y la cultura, y sobre todo la enorme fe de que es posible abrir caminos alternativos para comprender, explicar e interpretar a las culturas contemporáneas.

Una visión unitaria del coloquio es difícil pero posible. En primer lugar, aparecen imágenes, fragmentos de conversación, algunos juicios, el recuerdo de algunas sorpresas, polémicas, chistes. Pero quizás lo primero sea el marco de dificultad para comunicarse, el esfuerzo para romper la necesidad y la apariencia. El diálogo puede ser mejor. En un segundo momento aparecen las ideas, muchas, y el lenguaje. El contacto entre las configuraciones se dificultó por los lenguajes diferentes. Algunas propuestas muy sugerentes no tuvieron la atención suficiente porque requerían más tiempo para ser aclaradas. Quizás en forma global aparece el sentido del coloquio, la cultura, la metodología, el oficio de investigación, el entusiasmo por el conocimiento, la necesidad de comunicación y de formación de comunidad. Queda un sabor de boca extraño, todo lo rico e intenso del encuentro fue sólo una probada; siempre falta tiempo. Si se pudiera escuchar con calma, reflexionar con total atención y entrega, conversar hasta el fin, sin trabas ni relojes. Todo es tan de prisa, tan rápido. Pero permanece este libro y la posibilidad del diálogo continuo. El momento del coloquio ya pasó, ahora sigue el análisis de sus consecuencias. Parece que es así. Sin embargo, en cierta forma el coloquio continúa, somos parte de él, usted, lector, es ahora parte del coloquio. Este libro tiene una cualidad básica: permitirá seguir la conversación; es útil, puede ser placentero.

Jesús Galindo Cáceres  
Vallejo, marzo de 1992

# I. La teoría y el análisis de la cultura. Problemas teóricos y metodológicos

*Gilberto Giménez*

La aparición reciente de una serie de estudios importantes sobre la cultura, principalmente en el ámbito anglosajón, revela un interés renovado por este tema en el campo de la sociología y de la antropología. Estos estudios han vuelto a plantear y debatir los problemas específicos que confronta el análisis de la cultura desde el punto de vista epistemológico y metodológico. En este trabajo me propongo revisar algunos de estos problemas, limitándome sólo a los estudios más recientes que hayan tematizado explícitamente el análisis científico de la cultura en sociología y antropología, pasando por alto la abundante y casi inabarcable literatura que se ocupa de los fenómenos culturales bajo el ángulo periodístico, literario, ensayístico o filosófico.

## *El discurso científico*

Si nos atenemos a la epistemología mínima todavía vigente en las ciencias sociales, hablar científicamente sobre la cultura significa por lo menos la posibilidad de elaborar un discurso controlado y refutable sobre la misma. Lo de "controlado" se refiere a la necesidad de someter a controles específicos el léxico, los paradigmas y los modelos que generan ese discurso. Lo de "refutable" quiere decir que el discurso en cuestión tiene que definir y prever los criterios específicos de su propia validación, según parámetros compartidos por la comunidad científica.

En efecto, el discurso científico se distingue, por ejemplo, del poético, del ensayo periodístico, del natural de la vida

cotidiana, sobre todo por el afán de convertir su léxico de base en un sistema de conceptos y no de simples nociones. Según los lógicos y los epistemólogos,<sup>1</sup> los conceptos son términos cuyo contenido de significación puede definirse sin ambigüedad. Las nociones, en cambio, se caracterizan precisamente por su ambigüedad, por su carácter frecuentemente figurado y por sus resonancias connotativas incontroladas. Como principio, los conceptos pueden ser formalizados y sistematizados, mientras que las nociones son rebeldes a esos procesos.<sup>2</sup>

Dentro del léxico conceptual del discurso científico, el primer concepto que debe elaborarse es el que define y delimita el objeto de estudio de una disciplina determinada, que en nuestro caso sería la sociología y la antropología de la cultura. De lo contrario, el discurso científico carecería de referente claramente discernible y, por lo tanto, no sería refutable y ni siquiera podría someterse a una discusión racional.

La tarea de una buena definición es identificar claramente el objeto de referencia mediante una fórmula que lo designe económicamente mediante criterios no heteróclitos. Los lógicos y los epistemólogos suelen distinguir diferentes tipos de definición. Así, por ejemplo, hay definiciones normativas, descriptivas, sustantivas y funcionales.<sup>3</sup> Con

<sup>1</sup> Véase, por ejemplo, Jacques Gervet, "Connaissance scientifique et vérité. Quelques questions, peu de réponses", en *Bull. SFECA*, núm. 1, 1984, pp. 53-74.

<sup>2</sup> La distinción entre nociones y conceptos, bien fundada en principio, es puramente tendencial. Más aún, en la fase inicial de constitución de una nueva disciplina, la primera sistematización suele comprender cierto número de nociones de carácter metafórico, ricas en connotaciones y en significados alusivos, y por eso mismo aptas para sugerir ideas y experimentaciones nuevas. Ya Bachelard había señalado la fecundidad heurística de las metáforas en la historia de las ciencias. P. Delattre llama a este tipo de nociones, que desempeñan un papel en la génesis de las ciencias, "conceptos de exploración" y según el mismo autor deben distinguirse de los "conceptos de formalización", propiamente dichos y elaborados en el curso de una fase ulterior de la sistematización científica. Véase P. Delattre, *Système, fonction et évolution*, París, Maloine-Doin, 1971.

<sup>3</sup> En materia de religión, por ejemplo, una definición normativa sería la que establece qué es lo que debe entenderse por religión. Una definición descriptiva procedería a enumerar una serie de rasgos característicos del fenómeno en cuestión. La definición de la religión por lo sobrenatural sería una definición sustantiva, mientras que decir que lo característico de toda religión es resolver problemas últimos (el sentido de la vida, el enigma de la muerte, etcétera) equivaldría a una definición funcional.

excepción de las definiciones normativas, inapropiadas para la tarea científica, todas las demás formas de definición pueden ser utilizadas y de hecho han sido utilizadas para circunscribir el ámbito de los llamados fenómenos culturales. Y no hay inconveniente en ello, con tal de que cumplan con su función de identificar claramente el tipo de fenómenos al que se refieren.

Por oposición a otros tipos de discursos, el discurso científico se genera a partir de una teoría coherente y explícitamente definida. Pero debe advertirse de inmediato que en las ciencias sociales no se emplean, por lo general, teorías propiamente dichas en el sentido de los lógicos, es decir, sistemas hipotético-deductivos susceptibles de falsación a la manera popperiana. En el campo de las ciencias sociales las teorías son, en realidad, *paradigmas*, es decir, marcos de pensamiento u orientaciones teórico-metodológicas a propósito de los cuales existe cierto acuerdo dentro de la comunidad científica, porque son considerados útiles y fecundos. Estos "marcos" —de naturaleza y contenido variables— orientan el trabajo del investigador, le proponen un lenguaje, un modo de pensamiento y principios de explicación.<sup>4</sup>

En sociología y antropología se utilizan diferentes tipos de paradigmas. En un documento clásico, Boudon destaca tres de ellos: los analógicos (por ejemplo, la teoría de los juegos), los formales (por ejemplo, el funcionalismo de Merton) y los conceptuales (por ejemplo, los *pattern-variables* de Parsons).<sup>5</sup> Todos ellos han sido utilizados en el estudio de la cultura, aunque en los años recientes tienden a prevalecer, como veremos, los paradigmas hermenéuticos o interpretativos, no contemplados por Boudon.

Adviértase que recurrir a los paradigmas, en desmedro de las teorías hipotético-deductivas, no menoscaba el carácter científico de las llamadas ciencias sociales. Lo que ocurre es que las situaciones lógicas que confrontan estas últimas, así como el tipo de fenómenos que estudian, no

<sup>4</sup> Raymond Boudon, *L'idéologie*, París, Fayard, 1986, p. 213.

<sup>5</sup> Raymond Boudon, *La crisis de la sociología*, Barcelona, Laia, 1974, p. 219.

permiten reducirlas al modelo epistemológico procedente de las ciencias de la naturaleza y, particularmente, de las ciencias físico-matemáticas.

Hasta aquí hemos señalado dos niveles importantes del trabajo científico: el del léxico y el de los paradigmas. Pero existe también un nivel intermedio, el de los *modelos*, que constituye un momento esencial del análisis científico, no sólo en economía o en ciencia política, sino también en sociología y en historia.

Los modelos —estrechamente emparentados con los tipos ideales de Weber y con las “formas” de Simmel—<sup>6</sup> son esquemas simplificadores o descripciones idealizadas de un determinado fenómeno social, generalmente elaborados en el marco de un paradigma. Así, por ejemplo, la “ley de las ventajas comparativas” de Ricardo o la axiomática del individuo racional y utilitarista (*rational choice*) en economía, son modelos simplificadores de la realidad y no propiamente paradigmas.

Los modelos pueden tener una expresión matemática en ciertos casos, pero esta posibilidad de formalización no los constituye como tales. Además, al igual que los paradigmas, pueden ser descriptivos o explicativos, según que se limiten a constatar la existencia de un fenómeno social o se propongan también determinar sus causas. Así, la teoría de la “aculturación” en antropología es un modelo explicativo, mientras que la concepción parsoniana de la socialización como integración del sujeto a su grupo de pertenencia es un modelo descriptivo.

Debe tenerse en cuenta que los modelos comportan siempre cierto número de hipótesis, algunas de ellas visibles, pero otras invisibles u ocultas. Estas últimas requieren ser explicadas de manera muy clara si se quiere evaluar la científicidad del modelo en cuestión.

Según muchos epistemólogos, los procedimientos de validación en las ciencias sociales no se fundan principal ni exclusivamente en el criterio de falsación de Popper, sino

<sup>6</sup> George Simmel, *Les problèmes de la philosophie de l'histoire*, Paris, PUF, 1984.

en la confrontación entre paradigmas. “El progreso científico puede resultar también de la confrontación entre paradigmas”, dice Boudon.<sup>7</sup>

Un paradigma se valida siempre a expensas de otro según dos criterios básicos: su mayor generalidad (explica mayor número de fenómenos que la teoría rival) y su mayor poder heurístico (permite encontrar explicaciones y detectar hechos significativos en mayor medida que la teoría rival). Por tanto, se puede decir que una teoría queda “refutada” —en sentido un tanto elástico, que no es el de Popper— cuando se demuestra que puede ser sustituida ventajosamente por otra de mayor capacidad explicativa y de mayor poder heurístico respecto de un determinado campo de análisis.

### *El discurso científico a propósito de la cultura*

Si aplicamos ahora estos parámetros epistemológicos mínimos a la sociología y a la antropología de la cultura, salta a la vista, en primer término, el estatuto poco riguroso de la lexicología movilizadora por la disciplina. En efecto, en torno al concepto de cultura se han cristalizado algunos términos cuya importancia se halla determinada por su uso frecuente, por ejemplo: socialización, aculturación, código cultural, visión del mundo, ideología, identidad, mentalidades, hábitos, símbolos, valores, normas, orientación valorativa, pautas de comportamiento, desniveles culturales, sincretismo o hibridismo, dinámica cultural, entre otros.

Puede comprobarse fácilmente que la mayor parte de estos términos tienen acepciones confusas o polisémicas tanto en sociología como en antropología y que, por lo tanto, no pasan de ser nociones. En el mejor de los casos han funcionado en la disciplina como los “conceptos de exploración” de P. Delattre.

<sup>7</sup> Raymond Boudon, *L'analyse mathématique des faits sociaux*, París, Plon, 1971, p. 186.

El término mismo de cultura, que debiera designar el objeto central de una sociología y de una antropología de la cultura, está lejos de exhibir un contenido homogéneo o de designar un nivel específico de fenómenos, como lo demuestran las vicisitudes de su historia.

Existe, por ejemplo, una concepción clásica o humanista de la cultura, elaborada por los filósofos e historiadores germanos de los siglos XVIII y XIX en contraposición con el concepto de civilización. Dentro de esta concepción la cultura, positivamente valorada, se refiere a las producciones intelectuales, espirituales y artísticas en las que se expresan la personalidad y la creatividad de un pueblo. La civilización, en cambio, negativamente connotada, se asocia con las formas de cortesía y a los refinamientos propios de la corte.<sup>8</sup> “Nos volvemos cultos mediante el arte y la ciencia; y nos volvemos civilizados adquiriendo una variedad de gracias y de refinamientos sociales”, decía Kant.<sup>9</sup>

Con la aparición de la antropología hacia fines del siglo XIX, la concepción clásica cede su lugar a diferentes concepciones antropológicas de la cultura, ya no valorativas, sino positivas y generalmente descriptivas. La más célebre entre todas es la de Edward Burnet Tylor, formulada en 1871 en los siguientes términos: “La cultura o civilización, en su sentido etnográfico amplio, es el todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, la costumbre y cualquier otra capacidad o hábito adquiridos por el hombre en cuanto miembro de la sociedad”.<sup>10</sup> Esta definición descriptiva, enumeración incompleta, tuvo un carácter fundador en la tradición antropológica anglosajona y ha permanecido activa por largo tiempo en contextos teóricos muy diversos, como los del evolucionismo y neoevolucionismo, el difusionismo (Boas) y el funcionalismo (Malinowski).

<sup>8</sup> Véase Norbert Elias, *La civilisation des moeurs*, París, Calmann-Lévy, 1973, pp. 11-51.

<sup>9</sup> Citado por Alfred L. Kroeber y Clyde Kluckhohn, *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*, Cambridge, Harvard University Press, 1952, p. 11.

<sup>10</sup> Edward Burnet Tylor, *La cultura primitiva*, Madrid, Ayuso, 1977, cap. 1.

Ahora bien, en los últimos decenios tiende a imponerse una concepción de la cultura que podríamos llamar simbólica, ya que asume que los fenómenos culturales son esencialmente fenómenos simbólicos y que, por consiguiente, su estudio se relaciona con la interpretación de símbolos o de acciones simbólicas. Esta concepción tiene muchos precursores (basta recordar a Leslie A. White y a Claude Lévi-Strauss), pero sin duda ha sido Clifford Geertz quien la ha proyectado decididamente hacia el centro de los debates antropológicos contemporáneos.<sup>11</sup> Esta concepción puede resumirse del siguiente modo: la cultura designa pautas de significados históricamente transmitidos y encarnados en formas simbólicas (que comprenden acciones, expresiones y objetos significantes de la más variada especie), en virtud de los cuales los individuos se comunican entre sí y comparten sus experiencias, concepciones y creencias.

Desde este punto de vista, el análisis cultural adquiere una modalidad diferente de la prevista por las concepciones antropológicas descriptivas, frecuentemente asociadas con supuestos concernientes al afán de clasificar y comparar, al cambio evolutivo y a la interdependencia funcional. Según la concepción de Geertz, el estudio de la cultura tiene más afinidad con la interpretación de un texto que con la clasificación de la fauna y de la flora. Lo que se requiere no es tanto la actitud del analista que clasifica, compara y cuantifica, como la sensibilidad del intérprete que trata de discernir pautas de significados, distingue matices y se esfuerza por tornar inteligible un modo de vida que ya tiene sentido para los que lo viven.

Indudablemente la reformulación de Clifford Geertz ha marcado un giro importante en la literatura antropológica sobre la cultura. Pero sus críticos se han percatado de inmediato de que esta reformulación no toma suficientemente en cuenta los fenómenos del poder y del conflicto social que invariablemente sirven de contexto a la cultura. Los

<sup>11</sup> Véase sobre todo Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, Nueva York, Basic Books, 1973, y también, del mismo autor, *Local Knowledge: Further Essays in Interpretative Anthropology*, Nueva York, Basic Books, 1983.



hechos culturales son ciertamente constructos simbólicos —dicen estos críticos—; pero también son manifestaciones de las relaciones de poder y se hallan inmersos en el conflicto social. Más aún, frecuentemente la cultura funciona como máscara de la dominación.

De aquí el interés de la revisión neo-marxista de la concepción simbólica de la cultura, como la realizada recientemente por John B. Thompson en su *Ideology and Modern Culture*.<sup>12</sup> Este autor introduce una versión corregida de la precedente, denominada concepción estructural de la cultura, según la cual el análisis cultural se define como “el estudio de las formas simbólicas —esto es, acciones significativas, objetos y expresiones de variado tipo— en relación con contextos y procesos históricamente específicos y socialmente estructurados, en virtud de los cuales dichas formas simbólicas son producidas, transmitidas y recibidas”.<sup>13</sup>

Esta concepción no se presenta como una alternativa a la precedente, sino más bien como una variante “materialista” de la misma. Thompson define cuidadosamente los componentes y las dimensiones del contexto social de la cultura, donde caben muy bien las categorías gramscianas, los “desniveles” de Cirese y hasta los “campos” de Bourdieu.

De acuerdo con esta concepción, la cultura no puede ser aislada como una entidad discreta de los demás fenómenos sociales, como ocurre en el caso de la religión, por ejemplo. En efecto, si se la define como el conjunto de las “formas simbólicas”, la cultura no es más que el aspecto simbólico-expresivo de todas las prácticas sociales. Como dice Eunice R. Durham, la cultura está en todas partes, “verbalizada en el discurso, cristalizada en el mito, en el rito y en el dogma; incorporada a los artefactos, a los gestos y a la postura corporal”.<sup>14</sup> Por consiguiente, la especialización del estudio de la

<sup>12</sup> John B. Thompson, *Ideology and Modern Culture*, Cambridge, Polity Press, 1990, pp. 135 y ss.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 136.

<sup>14</sup> Eunice R. Durham, “Cultura e ideologías”, en *Dados. Revista de Ciências Sociais*, núm. 1, Río de Janeiro, 1984, p. 72.

cultura como una sub-disciplina de la sociología sólo puede ser resultado de una estrategia analítica, y no de una estrategia basada en la delimitación rigurosa de un ámbito de fenómenos disociable de todos los demás fenómenos sociales. Una de las dificultades mayores de la sociología de la cultura radica precisamente en que sus fronteras se superponen a otras fronteras disciplinarias o se cruzan con ellas.

Por lo que toca a los paradigmas empleados en el análisis de la cultura, salta a la vista que la mayor parte de ellos son de carácter descriptivo y no explicativo. Es decir, constatan la existencia de determinados fenómenos llamados culturales, pero no los explican ni los interpretan.

La antropología, en particular, parece tener una incontenible vocación sociográfica. En México, por ejemplo, existen innumerables monografías antropológicas sobre las fiestas, casi siempre enmarcadas por impresionantes "marcos teóricos", pero la mayor parte de ellas se limitan a describirlas con minuciosidad etnográfica.

Un ejemplo particularmente claro de paradigma conceptual descriptivo es el esquema diseñado por el llorado Guillermo Bonfil para clasificar los elementos culturales que confluyen en la conformación de las llamadas culturas populares.<sup>15</sup> El criterio en el que se basa este esquema clasificatorio es el del control cultural. Así, según que se tenga o no capacidad de decisión sobre los elementos culturales y según que éstos sean propios o ajenos, la cultura puede ser propia o apropiada, enajenada o impuesta.

<i>Elementos culturales</i>	<i>Decisiones</i>	
	<i>Propias</i>	<i>Ajenas</i>
<i>Propios</i>	Cultura propia	Cultura enajenada
<i>Ajenos</i>	Cultura apropiada	Cultura impuesta

<sup>15</sup> Véase Guillermo Bonfil, "Lo propio y lo ajeno. Una aproximación al problema del control cultural", en *La cultura popular*, México, Premiá, 1983.

Un esquema de este tipo —lo mismo que los *pattern-variables* de Parsons— sólo permite distinguir y describir los elementos culturales según el criterio señalado, pero no puede generar una explicación de los mismos. Una prueba de ello es la aplicación de este esquema a las culturas indígenas de México realizada por el propio Bonfil en su *México profundo*.<sup>16</sup>

También el reciente ensayo de Néstor García Canclini, *Culturas híbridas*,<sup>17</sup> tiene un carácter fundamentalmente descriptivo en la medida en que se limita a diagnosticar los cambios culturales que en su opinión están ocurriendo en América Latina, basándose en el paradigma de la “posmodernidad” (entendida como ruptura con lo anterior). Y no podía ser de otro modo, ya que este paradigma —si así puede llamárselo— sólo permite registrar precisamente las rupturas culturales con respecto al pasado a nivel de síntomas, sin poder explicarlos ni mucho menos calificar conceptualmente lo nuevo emergente.<sup>18</sup>

<sup>16</sup> Guillermo Bonfil, *México profundo*, México, Grijalbo, 1990, pp. 187-213.

<sup>17</sup> Néstor García Canclini, *Culturas híbridas*, México, Grijalbo, 1989.

<sup>18</sup> Cabe señalar que la mayoría de los sociólogos se niegan a aceptar la idea de “posmodernidad” como paradigma útil para el análisis de la cultura por dos razones principales: 1) porque al enfatizar solamente las rupturas, olvida las continuidades, y 2) porque, dependiendo de la acepción que se confiera a la modernidad, el término “posmoderno” asume significados muy diversos, por lo cual no es posible asignarle una definición unívoca.

“El enfoque que pretende interpretar y explicar la mutación cultural contemporánea mediante la categoría de condición posmoderna’ no es la única clave interpretativa de la mutación cultural actualmente en curso; además, este enfoque produce un efecto de unilateralidad ya que descuida inevitablemente los elementos de continuidad entre época moderna y época contemporánea, dada su propensión a enfocar sólo los elementos de discontinuidad entre estas dos épocas. Finalmente, este enfoque carece de precisión en lo referente a la periodización de la época posmoderna ya que no identifica con suficiente consistencia los límites temporales y las modalidades de los procesos culturales que provocan la transición entre época moderna y época posmoderna; además de todo esto, se puede constatar una extrema diversidad entre los autores que han tematizado la posmodernidad en lo relativo a la especificación de los diferentes aspectos que la califican y, en general, que califican la dicotomía: condición moderna/condición posmoderna.” Italo Vaccarini, “La letteratura storico-culturale sul mutamento: la cultura moderna nei teorici della postmodernità”, en Vincenzo Cesareo (comp.), *La cultura dell’Italia contemporanea*, Turín, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, 1990, p. 291.

En cuanto a los modelos utilizados en el análisis de la cultura, son también descriptivos en la mayoría de los casos. Veamos, por ejemplo, el caso de la socialización que, como sabemos, se relaciona estrechamente con la adquisición y la reproducción de la cultura.

Según una reciente investigación italiana,<sup>19</sup> el modelo integracionista clásico de la socialización, elaborado por Parsons, ya resulta inadecuado para describir los procesos de socialización en las sociedades del capitalismo maduro y en los de la sociedad posindustrial. Por consiguiente, debe sustituirse por otro modelo que dé cuenta de las características nuevas de la socialización. Este nuevo modelo sería el "modelo comunicativo". La contraposición entre ambos modelos se manifiesta claramente en el siguiente esquema:

<i>Modelo integracionista</i>	<i>Modelo comunicativo</i>
Fundado normativamente	Fundado cognitivamente
Nexo valores/conocimiento	Énfasis en conocimientos
Autodirección	Heterodirección
Conformidad	Negociación
Identidad "fuerte"	Identidad "débil"
Transmisión	Mediación
Cultura dominante	Pluralismo cultural
Continuidad entre las agencias	Discontinuidad entre las agencias

Lo que se interpreta del siguiente modo: el modelo integracionista está fundado normativamente, se presenta como teleológico, presupone un estrecho nexo entre valores y conocimientos y atribuye al actor social una racionalidad medios-fines en sentido fuerte. Además, genera una actitud de conformidad con respecto al patrimonio común de normas y valores, configura una "identidad fuerte", se basa en

<sup>19</sup> Véase Elena Besozzi, "Mutamento culturale e processi di socializzazione", en Vincenzo Cesareo, *op. cit.*, pp. 71-114.

la transmisión de un patrimonio de valores y de conocimientos, supone la sobrevaloración de una cultura dominante elaborada por las élites e implica cierta continuidad y coherencia entre las agencias de socialización: familia, escuela, medios de comunicación masiva, etcétera.

El modelo comunicativo, en cambio, está fundado cognitivamente (la socialización es ante todo un proceso de construcción del saber), no define una dirección predeterminada en el proceso, pone gran interés en la dimensión cognitiva y no en la valorativa (los valores mismos son asumidos en términos cognitivos) y considera la racionalidad de la acción como categoría de lectura *a posteriori* (esto es, como posibilidad de reflexión sobre la acción). Además, genera un tipo de adaptación que se manifiesta en forma de negociación permanente acerca de las "reglas de juego" que deben respetarse, configura una "identidad débil" y flexible vinculada a contingencias variables de la vida, concibe el papel de los agentes socializadores sólo como mediación y guía, reconoce el pluralismo de los saberes y de los valores culturales, conlleva la discontinuidad y, frecuentemente, la incoherencia entre las agencias y actores de la socialización, debido a la multiplicidad de las experiencias comunicativas en las sociedades complejas.

Como se deja ver, en ambos casos se trata de modelos claramente descriptivos, refutables desde el punto de vista de su menor o mayor adecuación a la realidad, destinados a esquematizar en forma simplificada e idealizada un fenómeno social determinado como el de la socialización.

Llegado a este punto debo prevenir un posible malentendido: no pretendo sugerir en absoluto que los análisis descriptivos sean inútiles. Nadie que estuviera en sus cabales pondría en duda, por ejemplo, la utilidad de la geografía o de la historia, que son ciencias predominantemente descriptivas. Por el contrario, como en cualquier otro campo de las ciencias sociales, la obtención de datos empíricos y su presentación descriptiva constituyen la base y el punto de partida obligado del análisis sociológico o antropológico de la cultura. Lo que es más: una buena descripción de los fenómenos culturales podría sugerir paradigmas analíticos

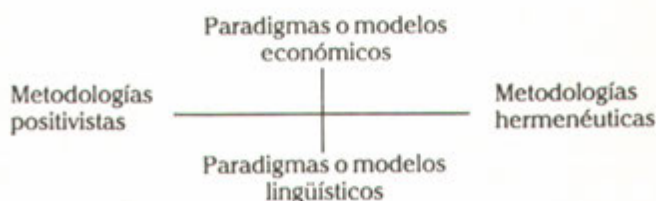
más elaborados con capacidad explicativa. Así, una disciplina en gran parte descriptiva como la paleontología ha desempeñado un papel crucial en la génesis de la teoría de la evolución.

Lo que sí cabe señalar es el gran predominio de la descripción sobre la explicación en nuestra disciplina, así como la frecuente confusión entre las mismas. Esta situación inhibe la interacción deseable entre estos dos aspectos de la investigación y frecuentemente da lugar a teorías especulativas que pueden sugerir interpretaciones u orientaciones interesantes, pero que no desembocan en investigaciones precisas y concretas.

### *Paradigmas explicativos en sociología de la cultura*

Consideremos ahora los paradigmas y modelos con pretensión explicativa. Acabamos de afirmar que éstos son más bien escasos en sociología y antropología de la cultura. Además, son polimorfos y a veces inconmensurables, como ya pudimos adivinarlo a raíz de la variedad de definiciones del término "cultura".

Una manera de ordenar esta diversidad y polimorfismo es la de distribuir los paradigmas y modelos sobre dos ejes que se crucen formando una cruz: un eje teórico, cuyos polos extremos estarían ocupados por los paradigmas económicos y los lingüísticos, respectivamente; y un eje epistemológico, en uno de cuyos extremos colocaríamos las metodologías positivistas u objetivistas, y en el otro las metodologías hermenéuticas.



Esta manera de organización parte del supuesto (que aquí no me propongo discutir) de que la teoría económica y la lingüística constituyen los dos polos más importantes de estructuración teórica (explicativa) en las ciencias sociales, entre los cuales pueden distribuirse otras teorías menos rigurosas y menos reconocidas en cuanto a su capacidad explicativa. También supone que las teorías en cuestión pueden ser procesadas según diferentes concepciones epistemológicas cuyos polos extremos serían el positivismo y la hermenéutica.

Si comenzamos por el eje teórico, los paradigmas o modelos inspirados en la economía comparten el supuesto de que los actores sociales se comportan racionalmente y compiten entre sí para maximizar sus intereses o acrecentar su capital.

Los paradigmas o modelos lingüísticos, por su parte, se caracterizan por el intento de explicar los comportamientos concretos a partir de reglas implícitas interiorizadas por los agentes sociales, como la lingüística —en su versión chomskyana, por supuesto— explica los *performances* del habla a partir de una “competencia” —las reglas gramaticales— interiorizada por los hablantes.

Ambos tipos de paradigmas han sido aplicados al análisis de la cultura y se encuentran, a mi modo de ver, entre los más productivos por su capacidad explicativa y su potencial heurístico.

Los antropólogos, por ejemplo, recurren consciente o inconscientemente al modelo lingüístico cuando explican la “sociedad tradicional” como una condición de la socialidad en la que la regulación de la acción social y la integración de la sociedad están fundadas esencialmente en referencias significativas-normativas interiorizadas (la “cultura”) que rigen inmediatamente el comportamiento de los actores en sus prácticas concretas. En efecto, el “modo de reproducción” de la sociedad tradicional presupone que la totalidad de estas referencias significativas-normativas interiorizadas está estructurada *a priori* en su dimensión propia, esto es, en el plano simbólico o semántico, del mismo modo en que la lengua tiene un carácter estructurado y estructu-

rante con respecto a cada "palabra" o práctica enunciativa concreta.<sup>20</sup>

También la explicación de las prácticas por el *habitus* de Bourdieu guarda estrecho parentesco con el modelo lingüístico.<sup>21</sup> El propio Bourdieu ha sugerido que el *habitus* funciona como una especie de gramática generativa de las prácticas, como una especie de *competencia cultural* análoga a la competencia lingüística chomskyana, a condición de que esta última sea despojada de su idealismo esencialista y pensada como producto de las condiciones sociales.

El *habitus*, entendido como interiorización de las reglas sociales, como conjunto de disposiciones durables orientadoras de la acción, se define como un "sistema subjetivo pero no individual de estructuras interiorizadas, que son esquemas de percepción, de concepción y de acción".<sup>22</sup>

Del mismo modo que la competencia de Chomsky, el *habitus* así definido es una "creatividad gobernada por reglas" y no un programa de computación. "Está constituido por un conjunto sistemático de principios simples y parcialmente sustituibles, a partir de los cuales se puede inventar una infinidad de soluciones que no se deducen directamente de sus condiciones de producción."<sup>23</sup>

Aunque se trata de una categoría subjetiva, el *habitus* no tiene una génesis individual, porque es el producto de la interiorización (a través de un trabajo pedagógico multiforme) de las condiciones objetivas de existencia y de la experiencia de una *trayectoria*. Lo que se interioriza es, principalmente, la lógica del funcionamiento del sistema de diferencias constitutivas de los "campos" y, particularmente, del campo de las clases sociales.

<sup>20</sup> Véase M. Freitag, "Culture, pouvoir, controle. Les modes de reproduction formels de la société", en *Dialectique et société*, vol. 2, Montreal, Saint-Martin, 1986.

<sup>21</sup> Véase Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, París, Librairie Droz, 1972, pp. 174 y ss.

<sup>22</sup> Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, París, Minuit, 1980, p. 101. Se puede encontrar una exposición breve y pedagógicamente clara de esta categoría en Pierre Bourdieu, *Sociología y cultura*, México, Grijalbo, 1990, pp. 154-157.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 156.



Los agentes portadores del mismo *habitus* no tienen necesidad de concertación alguna para actuar tendencialmente de la misma manera, trátese de la elección de la propia pareja, de una profesión, de un diputado o de un mobiliario. Basta con que cada individuo se deje llevar por su "gusto personal" para que se produzca espontánea e inconscientemente un acuerdo con otras muchas personas que piensan, sienten y eligen de modo semejante. De ahí la impresión de armonía preestablecida que produce en el observador el funcionamiento de toda sociedad. Basta con dejar operar libremente al *habitus* para que se instaure una verdadera orquestación de las prácticas sin director de orquesta.

La práctica colectiva también está guiada y sistematizada, por supuesto, por proyectos conscientemente transmitidos y recibidos, por órdenes o decisiones elaboradas de manera concertada. Pero, según Bourdieu, en lo esencial es el efecto de *habitus* lo que confiere a la práctica colectiva su coherencia y su unidad. Por eso es también el fundamento objetivo de lo que suele llamarse estilos de vida, es decir, el conjunto de gustos y de prácticas sistemáticas características de una clase o de una fracción de clase determinada.

Como se puede apreciar, este tipo de explicación presenta una fuerte analogía con el modelo lingüístico, ya que explica ciertas características de la práctica social —y por supuesto, de la cultural— por referencia a un sistema de reglas sociales interiorizadas.<sup>24</sup>

No está muy lejos del *habitus* de Bourdieu el concepto de identidad elaborado por los teóricos de los movimientos sociales (A. Tourraine, Melucci, Pizzorno) y, mucho antes, por la microsociología norteamericana (fenomenólogos, interaccionistas simbólicos, entre otros). En efecto, si el *ha-*

<sup>24</sup> Debe señalarse, sin embargo, una diferencia importante con respecto al modelo chomskyano. Según el propio Bourdieu "el *habitus* lingüístico se distingue de la competencia en el sentido chomskyano porque es producto de las condiciones sociales y porque no es simple producción de un discurso, sino producción de un discurso que se ajusta a una situación', o más bien a un mercado o a un campo", Pierre Bourdieu, *Sociología y cultura*, op. cit., pp. 143-144.

*bitus* es también un *eidos*, un esquema de percepción, antes que nada es un esquema de autopercepción. Y la identidad se define precisamente como una autoimagen, como la autopercepción de un sujeto en relación con otros, tomando como marcas de diferenciación elementos culturales como las creencias, los valores y las ideologías. Se comprende entonces por qué la identidad propia —la individual y la colectiva— se vive normalmente en forma inconsciente, bajo la modalidad del *habitus*, y que, como éste, sólo se torna reflexiva y consciente cuando es desafiada por situaciones críticas que exigen su recomposición total o parcial.

Pues bien, no faltan autores que asumen la identidad como una categoría explicativa de ciertas características de la acción individual o colectiva. Nos encontramos de nuevo, entonces, con un esquema semejante al de la competencia/*performance*, sobre todo si concebimos la identidad como un componente básico de la competencia cultural. En efecto, muchos autores atribuyen a la identidad una función selectiva que permite al sujeto ordenar sus preferencias y escoger entre diferentes alternativas de acción.<sup>25</sup> Además, según estos mismos autores, la identidad modela las actividades del sujeto en forma de una "narrativa" peculiar o también en forma de un "plan de vida" que garantiza su unidad y su continuidad.<sup>26</sup>

Es posible, entonces, imputar cierto tipo de identidad a un actor social a partir de la observación de ciertas características de su acción (sus preferencias, sus fines, sus estrategias, etcétera) en determinado contexto. Éste es precisamente el camino sugerido por Alessandro Pizzorno cuando afirma que una acción o una serie de acciones, en primera instancia incomprensibles, quedan explicadas cuando se logra "reidentificar" a su actor-fuente, situándolo en su contexto cultural propio (*ricollocazione culturale*).<sup>27</sup> Ambas ope-

<sup>25</sup> Véase, por ejemplo, Loredana Sciolla, *Identità: percorsi de analisi in sociologia*, Turín, Rosenberg and Seller, 1983, p. 22.

<sup>26</sup> Véase Mark Warren, "Ideology and the Self", en *Theory and Society*, vol. 19/5, 1990, pp. 615 y ss.

<sup>27</sup> Véase Alessandro Pizzorno, "Spiegazione come reidentificazione", en *Rassegna Italiana di Sociologia*, núm 2, año 30, 1989, pp. 161-183.

raciones, la reidentificación y la “recolocación” cultural suponen la reconstrucción del sistema de reglas y, por lo tanto, del sistema de identidades potenciales propio del contexto cultural en cuestión.<sup>28</sup>

El intento de extender el paradigma del análisis económico al conjunto de las ciencias sociales es una vieja tentación, no sólo de los economistas,<sup>29</sup> sino también de algunos sociólogos.<sup>30</sup> Esto se debe al prestigio alcanzado por la economía como una de las disciplinas “duras” —la única, según los economistas— en el ámbito de las ciencias sociales. Bajo esta perspectiva se ha podido hablar del imperialismo metodológico de la economía.

Evidentemente, la exportación del modelo del análisis económico fuera de la economía requiere simplificarlo reduciéndolo a su núcleo esencial: la racionalidad utilitarista. En efecto, la suposición central del modelo es la de que los agentes se comportan normalmente de manera racional, es decir, actúan en función de sus preferencias y de sus intereses.

<sup>28</sup> Así, por ejemplo, cuando Moctezuma, emperador de los aztecas, se entera del desembarco de Cortés en Veracruz, reacciona de una manera a primera vista inexplicable e incoherente. Primero le envía emisarios con ricos presentes, pero rogándole que retorne a su tierra. Luego, informado de la marcha de Cortés hacia el altiplano, sigue enviándole regalos, pero a la vez lo hace espiar, lo hostiga y trata de retardar lo más posible la marcha de los españoles. A la llegada de Cortés, no opone resistencia, se deja capturar por él y jura fidelidad al rey de España. Informados como estamos de las extraordinarias virtudes militares de los aztecas, de la formidable fuerza de su ejército así como también del exiguo número de los españoles, el comportamiento de Moctezuma nos parece irracional y, por ende, incomprensible. Pero sabemos también que en esa época el religiosísimo Moctezuma (y con él todos sus sacerdotes y consejeros) esperaban el retorno de Quetzalcóatl, “la divinidad de tez clara y de barba florida” que un día partió hacia las misteriosas riveras de Tlapallan prometiendo volver algún día para reasumir el gobierno de su imperio. Como se echa de ver, la reconstrucción de la identidad religiosa y la “recolocación” cultural del actor Moctezuma nos permiten explicar de manera plausible su comportamiento, en primera instancia desconcertante, frente a Cortés: sospechando, con base en numerosos presagios, que Cortés era la reencarnación de Quetzalcóatl, Moctezuma no podía hacerle abiertamente la guerra y no podía menos que comportarse de la manera en que lo hizo.

<sup>29</sup> Véase, por ejemplo, Jacques Attali, *Analyse économique de la vie politique*, París, PUF, 1972.

<sup>30</sup> Véase, por ejemplo, Raymond Boudon, *La logique du social*, París, Hachette, 1979.

Así entendido, el paradigma económico ha sido aplicado con relativo éxito en el ámbito del comportamiento electoral. Ciertas investigaciones utilizan en ciencias políticas un modelo de mercado electoral y se proponen predecir la posición que ocuparán los diferentes partidos sobre el eje derecha/izquierda a partir de una serie de suposiciones sobre el comportamiento racional de los agentes políticos.

Este tipo de paradigma ha sido utilizado también, con relativo éxito, en el ámbito de los fenómenos culturales. Así, algunos sociolingüistas han intentado explicar los fenómenos de hipercorrección a partir de la hipótesis de maximización del prestigio por parte de individuos pertenecientes a los estratos medios que pretenden aproximarse a los estratos altos.<sup>31</sup>

Pero el intento más sistemático y consistente de aplicar este modelo de análisis al ámbito de la cultura ha sido el de Pierre Bourdieu, con quien volvemos a toparnos en este punto de nuestra exposición.

Más arriba hemos presentado la lógica del *habitus*. Pero esta lógica se combina con la económica utilitarista. Para

<sup>31</sup> Uno de los estudios más célebres concierne a la pronunciación de la "r" en el dialecto de Nueva York. Véase a este respecto W. Labow, "Hypercorrection by the Lower Middle Class as a Factor of Linguistic Change", en W. Bright (ed.), *Sociolinguistics*, The Hague, Mouton, 1966, pp. 84-113. "En este estudio, como en otros, se ha constatado que los que se encuentran en lo más alto y en lo más bajo de la escala social pronuncian los fonemas de la lengua de manera relativamente semejante, mientras que los que se encuentran en los estratos medios los pronuncian de manera netamente divergente, exagerando la pronunciación propia de la clase alta. Para explicar este fenómeno de hipercorrección se puede recurrir a un modelo muy simple de maximización del prestigio. Los que practican la hipercorrección son gentes que poseen el bagaje cultural requerido para hablar correctamente, pero no es evidente para todos que lo posean. La hipercorrección no se manifiesta en lo más alto de la jerarquía social, porque resulta evidente para todos la presencia de ese bagaje cultural y por lo tanto sería inútil (y hasta contaproducente) la búsqueda de prestigio. El fenómeno tampoco se manifiesta en lo más bajo de la escala social, donde la capacidad de hablar correctamente no existe y, por lo tanto, resulta imposible. De este modo, las propiedades estáticas y dinámicas de la distribución de rasgos culturales que poseen un valor simbólico (desde la pronunciación de la lengua hasta la elección de la pareja sexual, pasando por el video) pueden ser explicadas a partir de la hipótesis de que cada individuo tiende a maximizar su prestigio bajo la restricción de sus recursos materiales y culturales." Philippe Van Parijs, "Le modèle économique dans les sciences sociales", en *Bulletin du Maus*, núm. 22, 1987, pp. 80-81.

comprenderlo se requiere completar la teoría del *habitus* introduciendo el concepto de *campo*. Bourdieu concibe el espacio social como un “mercado”, esto es, como un campo de luchas donde compiten entre sí cierto número de agentes sociales en vista de la maximización de sus intereses materiales y simbólicos.

Un campo se define como un sistema específico de relaciones objetivas —que puede ser de alianza o de conflicto, de competencia o de cooperación— entre posiciones diferenciadas, socialmente definidas y en gran parte independientes de la existencia física de los agentes que las ocupan. La especificidad de cada campo depende del tipo de recursos o de capital que allí tiene curso. Ahora bien, Bourdieu distingue tres tipos de capital: el económico (el único reconocido por los economistas), el cultural (ver verbigracia, los diplomas escolares y universitarios, la competencia intelectual o artística, entre otros) y el capital social (la red de relaciones sociales que está a disposición de un agente determinado y que puede ser movilizad a su favor).<sup>32</sup> A todo esto debe añadirse todavía el capital simbólico, es decir, ciertos atributos impalpables pero decisivos que se asocian con los que ocupan posiciones dominantes en un determinado campo y que constituyen la base de la legitimación del poder: la autoridad, el prestigio, la reputación, la fama, la notoriedad, el honor, el talento, el gusto, la inteligencia, entre otros.

Según Bourdieu, existe una estrecha relación y cierta “tasa de convertibilidad” entre estos tipos de capital. Así, por ejemplo, el capital de prestigio puede ser también muy rentable económicamente, lo mismo que el capital social (baste recordar el llamado “tráfico de influencias”). Pero entre todas las especies de capital, el capital económico es determinante, ya sea por su mayor “liquidez” y convertibilidad, ya sea porque es el que decide el éxito de las luchas.

<sup>32</sup> Véase Pierre Bourdieu, “Les trois états du capital culturel”, en *Actes de la Recherche*, núm. 30, 1979, pp. 3-6. Y también, del mismo autor, “Le capital social”, en *Actes de la Recherche*, núm. 31, 1981, pp. 2-3.

En cada campo, el capital correspondiente se halla distribuido de manera desigual, lo que lo asemeja a un mercado donde se produce o se negocia cierto tipo de capital (verbigracia, la competencia intelectual y artística). De aquí que la finalidad última de los actores sociales comprometidos en un determinado campo sea acrecentar su patrimonio específico mediante estrategias adaptadas a sus objetivos y posibilidades. Así, el campo de la investigación científica "es el lugar de una competencia donde lo que está en juego de modo específico es el monopolio de la autoridad científica [...], es decir, la capacidad de hablar y de operar legítimamente en materia científica".<sup>33</sup> Este mismo esquema de explicación se aplica a otros campos culturales. De esta forma, refiriéndose al campo artístico, dice nuestro autor: "Debido a que su apropiación supone competencias que no se encuentran universalmente distribuidas (por más de que tengan la apariencia de la inneidad), las obras culturales son objeto de una apropiación exclusiva, material o simbólica; y, por el hecho de funcionar como un capital cultural (objetivado o incorporado), aseguran un beneficio de distinción proporcionado a la escasez de los instrumentos necesarios para su apropiación, y un beneficio de legitimación, beneficio por excelencia que consiste en sentirse justificado en cuanto a existir (como de hecho se existe) y en cuanto a ser como se debe..."<sup>34</sup>

Hasta aquí la teoría de Bourdieu parece conformarse con el paradigma económico. Pero se aparta decididamente de él cuando afirma que la mayor parte de los cálculos y de las

<sup>33</sup> Pierre Bourdieu, "Le champ scientifique", en *Actes de la Recherche*, núms. 2-3, 1976, pp. 88-105.

<sup>34</sup> Pierre Bourdieu, *La distinction*, Paris, Minuit, 1979, pp. 252-253. Nuestro autor añade ahí mismo una observación interesante: "Radica aquí toda la diferencia entre la cultura legítima de las sociedades divididas en clase, producto de la dominación predispuesta a expresar o a legitimar la dominación, y la cultura de las sociedades poco o nada diferenciadas, donde el acceso a los instrumentos de apropiación de la herencia cultural se encuentra más o menos igualmente repartido, de modo que la cultura, más o menos igualmente controlada por todos los miembros del grupo, no puede funcionar como capital cultural, es decir, como instrumento de dominación, o sólo puede hacerlo dentro de límites muy reducidos y con un grado muy elevado de eufemización."

estrategias utilitaristas se realizan de modo automático e inconsciente, por vía del *habitus*.

En efecto, según Bourdieu, el *habitus* también explica las estrategias inconscientes de los agentes por las que éstos persiguen de manera cuasi-instintiva sus intereses específicos, sin cálculo ni deliberación conscientes. Por supuesto, los agentes sociales también hacen cálculos y planes explícitos, pero que sólo caracterizan a una parte (y no la mayor) de nuestras prácticas. En resumen, el *habitus* es también un operador de cálculo inconsciente que permite orientarnos correctamente dentro del espacio social en función de nuestros intereses. Una vez más observamos cómo la lógica económica del *rational choice* viene a ser interferida por la lógica del *habitus*.

Como se puede ver, Bourdieu pretende reunir en una sola teoría dos paradigmas a primera vista inconmensurables como el económico y el lingüístico, y en esto consiste su mayor originalidad.

Por lo demás, su modelo de análisis parece funcionar satisfactoriamente dentro de los límites de una estructura determinada de intereses ya constituidos (como es el caso del mundo capitalista occidental) y bajo una perspectiva sincrónica. Pero resulta insuficiente para explicar el cambio social y cultural; y sobre todo resulta problemático su intento de reducir el funcionamiento social en su totalidad a una especie de "economía general de las prácticas" resultante de la extensión del modelo económico más allá de los fenómenos propiamente económicos. Semejante pretensión nos conduciría a un determinismo económico generalizado, dado el papel preponderante que Bourdieu atribuye al capital económico entre todas las demás formas de capital. Consecuentemente, tampoco parece aceptable su concepción de la sociología como una especie de "economía política generalizada".

## *Entre el positivismo y la hermenéutica*

Si volvemos ahora a los supuestos epistemológicos de los estudios culturales, podemos afirmar que éstos se distribuyen entre dos posiciones polares: por un lado, la posición positivista u objetivista que considera los fenómenos culturales como "cosas", es decir, como fenómenos susceptibles de observación directa, de medición y de cuantificación estadística; y por otro, la posición interpretativa o hermenéutica, que considera los fenómenos culturales como "formas simbólicas" susceptibles de ser comprendidas e interpretadas.

La posición objetivista caracteriza a ciertos trabajos recientes de gran envergadura en materia de sociología de la cultura, como los de Robert Wuthnow y Margaret Archer.<sup>35</sup>

Ambos autores distinguen en la cultura dos componentes fundamentales: el texto, es decir, los productos culturales o formas simbólicas directamente observables, y el sentido, considerado como fenómeno interno y subjetivo y, por ende, no observable. Ambos también coinciden en que se puede estudiar la cultura como "texto" objetivo prescindiendo del sentido, esto es, de los fenómenos subjetivos de comprensión y de interpretación. Finalmente, ambos señalan las limitaciones de la sociología de la cultura como disciplina, replantean las dificultades clásicas de la misma y diseñan una nueva plataforma programática que según ellos permitiría elaborar por fin un discurso científico sobre la cultura.

Wuthnow revisa los diversos niveles de análisis que suelen encontrarse en los estudios sobre la cultura: el subjetivo, el estructural, el dramático y el institucional. Pero rechaza radicalmente la validez científica del primer nivel, ya que presupone una concepción subjetiva de la cultura por la que ésta se asocia al sentido, a los procesos de significación

<sup>35</sup> Robert Wuthnow, *Meaning and Moral Order: Explorations in Cultural Analysis*, Berkeley, University of California Press, 1987; Margaret Archer, *Culture and Agency: The Place of Culture in Social Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.



y de comunicación. En efecto, para el autor esta concepción conduce a un *impasse* analítico por dos razones principales: primero, porque denota el individualismo (la subjetividad es esencialmente privada y particularista y, por lo tanto, no permite generalizaciones); y segundo, porque la cultura así entendida sería inobservable e inverificable. La consecuencia es obvia: hay que ir más allá del sentido (*beyond the meaning*).

De este modo, Wuthnow propone un enfoque "posestructuralista" cuyo objetivo central sería el análisis de los códigos culturales. Éstos son modelos (*patterns*) sistemáticos de relaciones y de distinciones entre "elementos culturales" tales como los símbolos, los gestos, los actos de habla, las expresiones, etcétera. Pero los códigos así entendidos, como mera disposición, (*arrangement*) de símbolos, son considerados como autónomos con respecto al sentido. Dicho de otro modo: el análisis cultural toma en consideración los símbolos, no porque tengan o generen sentido, sino porque constituyen hechos objetivos, objetos observables. Por supuesto que son también factores de comunicación, pero éste no es el principal interés de la investigación cultural, sino la disposición u orden (*arrangement*) de los símbolos. La cultura así entendida, es decir, la cultura-menos-el sentido, ya no constituye un fenómeno subjetivo, sino externo, objetivo y factual. (*Culture is real talk; culture is concrete symbolic objects; culture is physical gestures.*) Por consiguiente, ya puede ser objeto de una ciencia positiva como la sociología.

Congruente con su posición, Wuthnow redefine todas las categorías de la cultura —comenzando por el propio concepto de cultura— de tal modo que se evite toda referencia a la subjetividad. Así, la cultura es el aspecto simbólico-expresivo de los comportamientos sociales; los símbolos son elementos culturales que expresan fronteras o distinciones; la ideología es un juego de expresiones concretas (orales o escritas), etcétera.

Hay que reconocer que la plataforma propositiva de Wuthnow es notable en muchos conceptos, no fuera más que por los brillantes ejemplos de investigación que jalonan el desarrollo de sus reflexiones. Sin embargo, tomado en su

conjunto, implica una concepción positivista de la ciencia que difícilmente resulta aplicable a la cultura. Su debilidad fundamental radica en su concepción del código. En efecto, al pretender escamotear el problema del sentido, Wuthnow establece una relación lineal y directa entre códigos culturales (la cultura-estructura) y "texto" cultural (los productos culturales, los comportamientos simbólicos concretos, los discursos, entre otros). Lo anterior podría significar, por una parte, una especie de determinismo cultural sobre la acción (el individuo sería el resultado de una "construcción cultural"); y por otra, la pretensión de observar directamente los "códigos" en los "textos" culturales, sin pasar por la internalización y la interpretación de dichos códigos por los sujetos. Cualquier lingüista semiólogo sabe que no es posible hablar de códigos sin pasar por la mediación del sentido, de la comprensión y de la interpretación. En lugar de la relación directa y lineal entre código y comportamiento, lo que encontramos en realidad es una serie de fenómenos intermediarios entre ambos, como son la internalización del código, el compromiso subjetivo con el código y la estructuración de los comportamientos en conformidad con el código.

Margaret Archer, por su parte, comienza estableciendo un "dualismo analítico" que distingue entre sistema cultural e interacción cultural. Esta distinción es paralela a la que suele establecerse en sociología entre estructuras sociales y actores sociales.

El sistema cultural (o cultura-estructura) comprende los *inteligibilias* culturales, es decir, todo lo que dentro de una cultura puede formularse en forma de proposiciones susceptibles de ser verdaderas o falsas y, por consiguiente, sujetas a la lógica universal de la contradicción. Se trata, por lo tanto, de un ámbito de contenidos de pensamiento y de informaciones lingüísticamente formuladas que se concibe a la manera del "tercer mundo" de Popper, contrapuesto al "primer mundo" (estados físicos) y al "segundo" (estados mentales).<sup>36</sup>

<sup>36</sup> Véase Alain Boyer, *K.R. Popper: une épistémologie laïque?*, París, Presses de l'École Normale Supérieure, 1978, pp. 109-110.

La interacción cultural, en cambio, comprende todo lo que en la cultura no puede expresarse proposicionalmente y, ante todo, los intereses, los sentimientos de solidaridad y el poder; pero también los mitos, los misterios, los símbolos, los "persuasores ocultos", los gustos y, en general, el sentido.

La universalidad de la lógica permite a Archer afirmar que se puede estudiar el sistema cultural como positividad objetiva, independientemente del sentido. En efecto, siempre y en todo lugar es verdad que la proposición "no A" es contradictoria respecto a "A". Esta lógica escapa a toda limitación contextual, supera el problema del relativismo cultural y evade el problema del sentido subjetivo. Así, siempre y en todo lugar la proposición cristiana: "Los seres humanos tienen que someter su naturaleza a leyes espirituales más elevadas", contradice al ideal greco-latino de la armonía entre el hombre y la naturaleza.

Estamos, pues, en presencia de un positivismo lógico. La lógica juega aquí el mismo papel que la objetividad material de los gestos y de los comportamientos para Wuthnow.

Una vez establecido el "dualismo analítico" en la cultura, Archer procede a desarrollar una teoría de lo que ella llama "ciclo morfogenético", con la que pretende registrar la relación dinámica existente entre los componentes de su categoría dual, así como la continuidad y el cambio en la cultura. Según la autora, este ciclo morfogenético comprende los siguientes pasos: 1) La estructura de relaciones lógicas dentro del sistema cultural; 2) facilita o constriñe la interacción socio-cultural; 3) las relaciones causales de poder y de solidaridad entre agentes sociales, analíticamente independientes; 4) modifican las relaciones lógicas en el sistema cultural.

En otras palabras, el sistema cultural ejerce una influencia causal sobre la interacción cultural, y ésta, a su vez, provoca una reelaboración del sistema cultural.

No podemos detenernos aquí en la enorme riqueza de esta reflexión que bajo muchos aspectos constituye una contribución notable a la sociología de la cultura. Sólo nos detendremos en los problemas epistemológicos que plantea el "enfoque dual" que aquí se propone.

En primer lugar, no es seguro que se pueda disociar ni siquiera analíticamente el "sistema cultural" de la "interacción cultural", como pretende la autora. En efecto, al decir lo que es el sistema o estructura cultural, tenemos que referirnos necesariamente a la actividad de los actores sociales. De lo contrario, se establecería nuevamente una relación lineal entre estructura y comportamiento o "texto" cultural. El dualismo rígido de Archer no toma en cuenta que entre ambos elementos tiene que darse necesariamente una mediación interpretativa.

Por otra parte, el contenido ideal de una proposición no puede considerarse como algo ya dado y ya fijado desde siempre, sino, por el contrario, como algo adquirido, múltiple y cambiante. Así, siguiendo con el ejemplo de Archer, la proposición cristiana: "Los seres humanos tienen que someter su naturaleza a leyes espirituales más elevadas", lejos de tener un contenido universalmente transparente y perceptible para todos en cualquier tiempo y desde cualquier observatorio, es en realidad producto de una interpretación controvertible. Se podría objetar, por ejemplo, que si bien el aserto en cuestión se ajusta a cierto tipo de cristianismo ascético, no corresponde a la concepción de la naturaleza sustentada por el humanismo devoto del Renacimiento, que también constituye una vertiente del cristianismo.

En resumen: todo parece indicar que la sociología de la cultura no puede eludir el problema del sentido, porque ningún tipo de estructura cultural posee una objetividad positiva definible en sí misma, al margen de todo sentido y de toda interpretación.

En el polo opuesto del positivismo objetivista se encuentran aquellos que subrayan el problema del sentido y, por tanto, de la comprensión y de la interpretación de las formas simbólicas. Según estos autores, la cultura sólo puede ser objeto de una sociología o de una antropología interpretativas.

Entre los precursores de esta posición pueden citarse, entre otros, a autores como Leslie A. White<sup>37</sup> y Claude Lévi-

<sup>37</sup> Leslie A. White, *The Science of Culture: A Study of Man and Civilization*, Nueva York, Farrer, Strauss and Cudahy, 1949.

Strauss.<sup>38</sup> También deben situarse dentro de esta corriente a autores contemporáneos como Ann Swidler<sup>39</sup> y el propio Bourdieu quien, si bien no desarrolla una teoría del sentido, realza la interiorización de las estructuras por el individuo en forma de *habitus*. Pero, como queda dicho, ha sido sobre todo Clifford Geertz quien generalizó la idea de una antropología interpretativa y de una concepción semiótica de la cultura, legándonos, además, un ejemplo brillante de descripción/interpretación/explicación (*thick description*) a propósito de la riña de gallos en Bali.<sup>40</sup> Sin embargo voy a limitarme a presentar aquí la metodología de la interpretación profunda elaborada por John B. Thompson a partir de su revisión "materialista" de la concepción de Clifford Geertz.<sup>41</sup>

En la perspectiva de su "concepción estructural" de la cultura, Thompson considera las formas simbólicas no sólo en sí mismas, sino también en cuanto inmersas en contextos sociales estructurados. El análisis cultural sería entonces "el estudio de la constitución significativa y de la contextualización social de las formas simbólicas". Este contexto cultural comprende, entre otras cosas, las relaciones asimétricas de poder, el acceso diferencial a los recursos y oportunidades sociales y los mecanismos institucionalizados para la producción, transmisión y recepción de las formas simbólicas.

Thompson comienza señalando las características distintivas de las formas simbólicas. Éstas manifiestan siempre varios aspectos: el intencional (son producidas por un sujeto que se propone comunicarse con otros sujetos), el convencional (implican reglas, códigos y convenciones de varios tipos), el estructural (constan internamente de una estruc-

<sup>38</sup> Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, México, Siglo XXI, 1979.

<sup>39</sup> Ann Swidler, "Culture in Action: Symbols and Strategies", en *American Sociological Review*, núm. 51, 1986, pp. 273-286.

<sup>40</sup> Clifford Geertz, "Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight", en *The Interpretation of Cultures*, pp. 412-453. Véase un análisis discursivo de estas "notas" en Marie-Jeanne Borel, "Textes et construction des objets de connaissance", en Claude Reichler (dir.), *L'interprétation des textes*, París, Minuit, 1989.

<sup>41</sup> John B. Thompson, *op. cit.*, pp. 272-331.

tura articulada de elementos relacionados entre sí), el referencial (se refieren a objetos externos y dicen algo acerca de ellos) y, finalmente, el contextual (se hallan inmersas en contextos y procesos sociales históricamente específicos).

Las formas simbólicas así caracterizadas son objeto de procesos y estrategias de valorización que pueden ser de dos especies: valorización simbólica y valorización económica o mercantil.

En el mundo moderno, la circulación de estas formas simbólicas está mediada por mecanismos e instituciones de comunicación de masas que han alterado profundamente la naturaleza misma de la cultura y los modos de transmisión o comunicación cultural. Thompson destaca este hecho mayor de nuestra actual situación cultural que él denomina *mediation of culture*, esto es, la "mass-mediation" generalizada de la cultura.

En cuanto a las condiciones hermenéuticas de la indagación histórico-social, Thompson invita a revisar la tradición hermenéutica representada por filósofos como Dilthey, Heidegger, Gadamer y Ricoeur. En efecto, frente a la tentación positivista de estudiar los fenómenos sociales y culturales como si fueran objetos naturales, estos autores nos enseñan que tales fenómenos (y particularmente las formas simbólicas) suponen, por definición, la actividad de comprensión y de interpretación.

El paradigma analítico presentado por Thompson se inspira en la idea de la "hermenéutica profunda" de Ricoeur, según la cual todo proceso de interpretación científica de los fenómenos sociales y culturales tiene que estar mediado por métodos explicativos y objetivantes. De este modo, la explicación y la interpretación no serían excluyentes ni antitéticas, sino que constituirían momentos complementarios de un mismo círculo hermenéutico.

El esquema de análisis propiamente dicho comprende una fase preliminar donde se procura reconstruir, por vía etnográfica (mediante entrevistas, observación participante, entre otras), la interpretación cotidiana de las formas simbólicas en la vida social. Es lo que Thompson llama hermenéutica de la vida cotidiana, o también interpreta-

ción de la *doxa*. Esta fase preliminar responde a las características del campo de estudio, que constituye un ámbito pre-interpretado por los actores sociales como antecedente a cualquier procedimiento de observación científica.

A continuación, el esquema introduce tres fases analíticas que corresponden a la "hermenéutica profunda" propiamente dicha. No deben considerarse en forma secuencial, sino como dimensiones analíticamente distintas de un mismo aunque complejo procedimiento interpretativo.

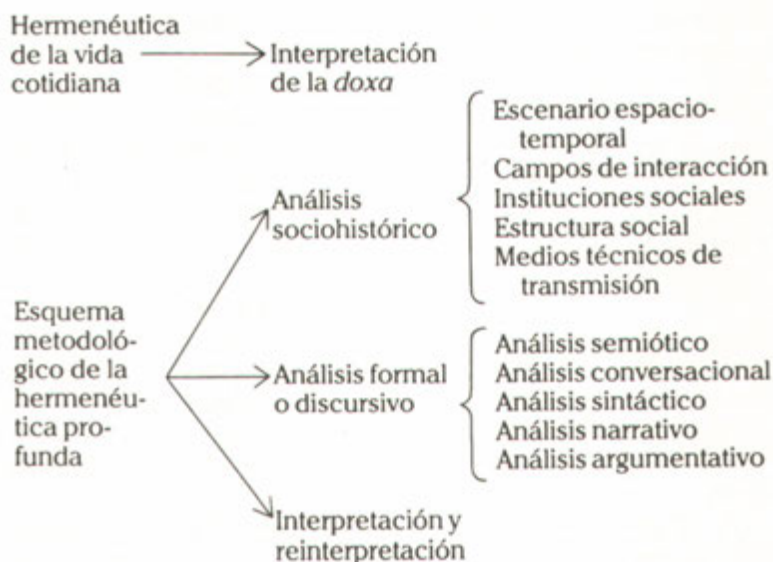
La primera fase es la del análisis histórico-social, y busca la reconstrucción de las condiciones de producción, de circulación y de recepción de las formas simbólicas. Éstas se configuran por elementos representantes de otros tantos niveles de análisis: el escenario espacio-temporal, el campo de interacción, las instituciones sociales, la estructura social y los medios técnicos de transmisión o difusión.

La segunda fase corresponde al análisis formal, que estudia la estructura interna de las formas simbólicas, capaces de representar y simbolizar. Aquí pueden convocarse diferentes técnicas inspiradas en la lingüística, que van desde la semiótica hasta el análisis narrativo y argumentativo, pasando por el análisis sintáctico y el conversacional.

La tercera fase pertenece a la interpretación y reinterpretación que, si bien requiere del apoyo de la fase anterior, constituye una operación diferente. En efecto, el procedimiento anterior era analítico (desconstrucción, disociación de elementos de un todo), lo mismo que la fase del análisis histórico-social. La interpretación, en cambio, procede por síntesis, construyendo creativamente un sentido global que imputa a los comportamientos o acontecimientos observados. La interpretación se propone fundamentalmente reconstruir la dimensión referencial de las formas simbólicas (qué es lo que se representa y lo que se dice acerca de lo representado), apoyándose en los resultados de los dos momentos analíticos precedentes.

Este proceso de interpretación, mediado por métodos objetivantes, es también un proceso de reinterpretación en la medida en que las formas simbólicas forman parte, como ya se ha dicho, de un ámbito pre-interpretado. Se trata, por

consiguiente, de reinterpretar lo ya interpretado en la vida cotidiana, de proyectar creativamente un sentido que puede diferir del que se construye rutinariamente en las interacciones cotidianas. Esta divergencia sólo se podrá apreciar por contraste con los resultados de la interpretación de la *doxa* que, como hemos visto, constituye una operación preliminar.



Por lo demás, la posibilidad de un conflicto de interpretaciones es inherente a toda interpretación, principio cuestionable, porque constituye una operación riesgosa, conflictiva y abierta a la disputa. En caso de conflicto de interpretaciones, la única manera de resolverlo es la discusión racional en un espacio de comunicación libre de presiones (Habermas), donde la única fuerza reconocida y admitida sea la del mejor argumento.

El propio Thompson ha adaptado esta metodología al análisis de las ideologías (donde el foco de interés es detectar cómo el discurso moviliza el sentido al servicio de las relaciones asimétricas de la dominación) y al análisis de



los medios masivos de comunicación (donde se introduce un "enfoque tripartito" que distingue el momento de la producción/transmisión, el momento de la construcción de mensajes y el momento de la recepción/apropiación).

La propuesta metodológica de Thompson es, quizás, la más completa y ambiciosa entre todas las que han sido presentadas en el ámbito de la concepción interpretativa (o semiótica) de la cultura. Permite integrar, por una parte, diferentes técnicas de análisis de manera sistemática y coherente, y explota todas sus virtualidades pero a la vez reconoce sus limitaciones particulares; y, por otra, permite eludir simultáneamente la falacia del reduccionismo (que pretende explicar exhaustivamente las formas simbólicas sólo en función de sus condiciones histórico-sociales de producción) y la falacia del inmanentismo (que reduce toda explicación cultural al análisis formal y meramente interno de las formas simbólicas).

Pero, sobre todo, se trata de una propuesta que no sólo da su debido lugar a la dimensión subjetiva y hermenéutica de la cultura, sino que ha sido construida enteramente en función de la misma. Y esto sin menoscabo de la atención debida a los aspectos menos "semióticos" de la cultura, como su contexto histórico-social y las relaciones de fuerza que la enmarcan.

Por último, si el paradigma de Thompson destaca la dimensión hermenéutica de la cultura, no se presenta como una posición metodológica excluyente ni siquiera respecto del positivismo que critica. A este propósito, nada más equilibrado y sensato que la autoevaluación del propio Thompson citada a continuación *in extenso*, a modo de conclusión:

Existe, por supuesto, la tentación constante de tratar los fenómenos sociales, en general, y las formas simbólicas, en particular, como si fueran objetos naturales susceptibles de ser sometidos a diferentes tipos de análisis formal, estadístico u objetivo. Mi posición aquí no es la de considerar que tal tentación es totalmente desorientadora, que, por lo tanto, debe ser resistida a toda costa; ni la de considerar que el legado del positivismo debe ser erradicado de una vez por todas. Este punto de vista puede ser el de algunos proponen-

tes radicales de lo que suele llamarse "enfoque interpretativo" en el análisis social, pero no es el mío. Mi razonamiento se encamina más bien a afirmar que los diferentes tipos de análisis formal, estadístico y objetivo son perfectamente apropiados y hasta de vital importancia en el análisis social, en general, y en el análisis de las formas simbólicas, en particular; pero que, sin embargo, estos tipos de análisis deben ser considerados, a lo más, como enfoques parciales en el estudio de los fenómenos sociales y de las formas simbólicas. Son parciales porque, como nos lo recuerda la tradición hermenéutica, muchos fenómenos sociales son formas simbólicas y todas las formas simbólicas son constructos dotados de sentido que, por más exhaustivamente que se los someta al análisis formal u objetivo, suscitan inevitablemente problemas de comprensión e interpretación. Por consiguiente, los procesos de comprensión y de interpretación tienen que ser considerados, no como una dimensión metodológica que excluya radicalmente el análisis formal u objetivo, sino más bien como una dimensión a la vez complementaria e indispensable respecto de la primera.<sup>42</sup>

<sup>42</sup> *Ibid.*, pp. 274-275.



## II. Consecuencias metodológicas de la adopción de una ontología de la cultura: una perspectiva desde la arqueología

*Manuel Gándara*

### *A manera de proemio*

El presente artículo se creó como una ponencia del coloquio Metodologías de la Investigación sobre Culturas Contemporáneas, organizado por el Seminario de Estudios de la Cultura, del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes y el Programa Cultura de la Universidad de Colima. Originalmente trataba sobre el uso del concepto de cultura en la arqueología, en particular desde una posición teórica relativamente nueva, la llamada "arqueología social latinoamericana"; asimismo, intentaba polemizar contra los llamados "enfoques simbólicos", característicos de la tradición llamada "posprocesual" en arqueología, y a la que equivocadamente se ha asociado la arqueología con orientación materialista histórica.

Sin embargo, la polémica durante el coloquio hizo que mi redacción original se modificara considerablemente: me di cuenta que era pertinente sólo para un público reducido de arqueólogos, y que algunos de mis argumentos estaban reaccionando no con las nuevas concepciones de cultura expuestas durante el coloquio, sino contra la posición posprocesual, cuyos detalles no eran conocidos por los participantes. Por otro lado, la discusión sobre las consecuencias metodológicas de estas concepciones mostró que algunos argumentos que yo creí locales en la arqueología eran en realidad aplicables a la polémica en general,

particularmente ahora que el materialismo histórico pasó la posición de moda para convertirse en objeto de sarcasmo (amigable o no). Así que rehice por completo el trabajo, adoptando una estrategia de exposición diferente (general y epistemológica), destinada a enfrentar obstáculos de comunicación durante la polémica que creaban problemas falsos y pretendí destacar los acuerdos aparentes que en realidad esconden profundas divergencias. Advertido está, pues, el lector, de que este artículo es poco usual.

### *El papel central del concepto de "cultura" en la antropología y la arqueología*

Pocos conceptos tienen un uso tan generalizado y confuso como el de "cultura". Lo encontramos en el discurso de varias disciplinas sociales, desde la historia hasta la psicología. En este uso indiscriminado destaca su papel diferente en cada disciplina: desde un rol originalmente auxiliar y ahora preponderante en la sociología, hasta el papel constitutivo y central en la antropología y la arqueología, al menos en la tradición anglosajona y en particular en el continente americano.

Para esa tradición, la importancia de cultura no es un descubrimiento reciente, es el elemento clave en gran parte de su quehacer teórico. Tiene una considerable trayectoria histórica y es un concepto entre pocos sobre el que ha habido una discusión sostenida y explícita, hecho extraño en una disciplina en que la teoría suele ser considerada accesoria o arcana.<sup>1</sup> Diferentes posiciones teóricas le dieron interpretaciones muy precisas, que parecen describir una parábola cuya trayectoria ya desde su planteamiento material original, pasa por una concepción mentalista, norma-

<sup>1</sup> Véase por ejemplo el clásico recuento de cerca de 300 definiciones de cultura elaborado por Alfred Kroeber y Clyde Kluckhohn, "Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions", en *Papers of the Peabody y Museum of American Archaeology and Ethnology*, vol. 47, Cambridge, Harvard University Press, 1952.

tiva y lingüística,<sup>2</sup> luego avanza a otra de corte más materialista, adaptativa y ecológica, para finalmente regresar (en otro nivel de desarrollo) a un paulatino pero cada vez más evidente dominio de la tendencia simbólica, semántica y hermenéutica.<sup>3</sup>

En este trayecto, la discusión antropológica ha afectado la polémica en otras disciplinas; pero no tanto como hoy, gracias a la obra de autores como Geertz<sup>4</sup> cuyo impacto en el discurso teórico de otras ciencias es innegable.<sup>5</sup> El contacto interdisciplinario ha sido puntual y esporádico hasta ahora, por lo que quizá no siempre se aprecien, en un ámbito externo a la polémica, los motivos de los cambios operados en el concepto dentro de la antropología, o cómo la actual tendencia simbólica hegemónica ha sido objeto de debate y controversia con otras posiciones.

Mucho menos aparente, tal vez, es la relación de los cambios del concepto con otras partes de la práctica profesional y del proceso de teorización mismo. Quizá por ello, durante el coloquio, uno de los ejes del debate fueron las inevitables implicaciones ontológicas que conlleva cualquier concepción de la cultura; de forma tal que la discusión ontológica no sólo sigue siendo pertinente —aunque en el coloquio se expresaran dudas sobre su vigencia— o que se piense que es insoluble o que ha quedado resuelta. Pero, como intentaremos mostrar en este ensayo, la integración de la ontología con los otros componentes de una posición teórica es tal, que son muchas las consecuencias y ramificaciones en la concepción (simbólica o no) de cultura. Así, aunque me concentraré en algunas de las secuelas metodológicas más importantes, resulta imprescindible mostrar cómo ontología, metodología y epistemología

<sup>2</sup> Tendencia primero detectada —y criticada— por Lewis White, "A Review of Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions", en *American Anthropologist*, núm. 56, 1954, pp. 461-486.

<sup>3</sup> Véase Dolgin M. Kemnitzer y M. Schneider (eds.), *Symbolic Anthropology*, Nueva York, Columbia University Press, 1977.

<sup>4</sup> Véase Clifford Geertz (ed.), *The Interpretation of Cultures*, Nueva York, Basic Books, 1973.

<sup>5</sup> Véase Charles Lloyd, *Explanation in Social History*, Oxford, Basil Blackwell, 1986.

van unidas, y cómo dependen, en última instancia, de un conjunto de decisiones valorativas (éticas, políticas e incluso estéticas).

## Plan de exposición

He organizado la exposición en tres partes: en la primera sección introduzco rápidamente el modelo de *posición teórica*, para mostrar los vínculos estrechos entre los componentes de una posición teórica (en particular los objetivos cognitivos y la ontología) y sus consecuencias metodológicas y epistemológicas. En la segunda sección rastreo, de manera panorámica, el desarrollo del concepto de cultura en la arqueología, ya no tanto por el interés histórico que pueda tener en sí para el especialista, sino para ofrecer ejemplos de las conexiones y determinaciones entre los componentes de una posición teórica: así, se analizan casos de la tradición particularista histórica, materialista cultural, materialista histórica (en su versión “arqueología social latinoamericana”), y arqueología simbólica (o posprocesual). En la tercera sección vuelvo a una visión más general, para examinar las consecuencias de la adopción de una determinada ontología sobre problemas metodológicos básicos, como la evaluación de interpretaciones alternativas; y aprovecho para anotar las divergencias —si bien no irreconciliables, sí muestran separaciones amplias— entre lo que podríamos llamar una “concepción causal” (centrada en la explicación) y una “concepción interpretativa”; finalmente, resumo los argumentos centrales y los relaciono con las posibles consecuencias valorativas de la posición que finalmente se asuma en torno a las disyuntivas presentadas.

### *El concepto de posición teórica*

Cualquiera que haya participado en una discusión teórica o metodológica en las ciencias sociales seguramente recordará los sentimientos y reflexiones que le produjo la expe-

riencia: la incómoda sensación del acuerdo imposible y de la pérdida de tiempo y que el dogmatismo (normalmente atribuido caritativamente al interlocutor) había impedido el avance; por otro lado, que estas discusiones son bizantinas y "académicas" en el peor sentido del término, dado que la práctica cotidiana de la investigación parece totalmente lejana a la discusión, irrelevante en consecuencia y, por último, que el diálogo parece siempre increíblemente difícil, aun cuando el ambiente de discusión es amable y existe el genuino interés de cuando menos clarificar las diferencias.

Si el lector se reconoce en esta descripción, entonces sabrá que no le es exclusiva. Sin embargo, la presencia de tales síntomas y sensaciones de modo tan frecuente podría ser objeto digno de una investigación. He aquí el motivo del trabajo que he venido realizando desde hace unos años; en particular, cuando enfrentaba a una tradición y una comunidad académica diferente a la mía<sup>6</sup> —y que yo ingenuamente asumía como inmune a los "vicios" que imputaba a las polémicas mexicanas— también encontré que, por supuesto, el problema era general; y que la dificultad no era culpa de las diferencias en lengua materna.

Y es que tal vez la frase atribuida a Bernard Shaw, para describir las diferencias entre ingleses y estadounidenses, se aplique para las dificultades del diálogo entre científicos sociales: "en general, nos entendemos bien —lo único que nos separa es un lenguaje común". Sucede que la aparente coincidencia terminológica y la invisibilidad de muchos de los supuestos que ponemos en juego en la polémica son precisamente parte de la génesis de las dificultades. Curiosamente, el proceso no es muy diferente al que se da entre los miembros de culturas diferentes que, sin el privilegio de una reflexión antropológica, se fascinan y a la vez se sorprenden de las diferencias escondidas debajo de las supuestas similitudes.

<sup>6</sup> Oportunidad que agradezco a la Fundación Fullbright, al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología y a la Escuela Nacional de Antropología e Historia, que me permitieron una muy estimulante estancia en la Universidad de Michigan de 1978 a 1982.



## Las dificultades del diálogo interparadigmático

Como historiadores y sociólogos de la ciencia han señalado, en la formación de científicos de todo tipo se da un proceso que podríamos equiparar al de la "socialización" que sufren los niños de cualquier grupo humano: junto con el lenguaje se aprenden (sin que necesariamente se enseñen explícitamente), muchos supuestos sobre lo bueno y lo malo, lo posible y lo imposible, cómo es el mundo y cómo moverse en él exitosamente, etcétera.

Entre otros autores, Kuhn ha señalado con claridad<sup>7</sup> cómo, en la medida en que estos elementos se convierten finalmente en una particular "cosmovisión" implícita y subyacente, desaparecen del horizonte reflexivo y son asumidos no sólo como naturales, sino como universales y quizá eternos. Por desgracia, este modelo, en el que esas "cosmovisiones" se traducen en "paradigmas", tiene consecuencias que el propio Kuhn no había previsto ni deseado y que llevan su análisis a un callejón sin salida, que hace del uso indiscriminado del término "paradigma" doblemente peligroso para describir la forma en que operan los científicos en la cotidianidad de su investigación.

El primer (y relativamente menor) peligro radica en las imprecisiones contenidas en el modelo de "paradigma". Además, el término es usado por Kuhn con sentidos muy diversos, tal como han señalado sus críticos.<sup>8</sup> El segundo problema no atiende a soluciones cosméticas como las que Kuhn ha intentado para el primero.<sup>9</sup> Bajo el modelo, la dis-

<sup>7</sup> Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press, 1962. Kuhn publicó una segunda edición, corregida y aumentada con una adenda de respuesta a sus críticos, en 1970. En español, Thomas Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, México, FCE, 1971.

<sup>8</sup> Véase el volumen dedicado al simposio organizado por Popper y su grupo para discutir el modelo de Kuhn. Imre Lakatos, "La metodología de los programas de investigación científica", en Imre Lakatos y Musgrave (eds.), *La crítica y el desarrollo del conocimiento*, México, Grijalbo, 1970; y en particular el artículo de Masterman, sobre las imprecisiones del término.

<sup>9</sup> Véase Thomas Kuhn, "Second Thoughts in Paradigms", en P. Suppe (ed.), *The Structure of Scientific Theories*, Urbana, University of Illinois Press, 1977.

cusión finalmente es imposible, como ocurre con la evaluación comparativa de diferentes paradigmas. En consecuencia, no queda claro cómo, en ausencia del diálogo objetivo y racional, la ciencia ha cambiado o progresado, si ello es factible. En la medida en que cada paradigma "construye" su mundo, y fija "reglas de juego" potencialmente irreconciliables con los de otros paradigmas, es imposible comparar o seleccionar entre ellos (éste es el llamado "problema de la inconmensurabilidad paradigmática"). El progreso científico y la propia racionalidad de la ciencia quedan a merced de lo que uno de los críticos de Kuhn llamara "la ley de la chusma".<sup>10</sup>

De acuerdo con lo anterior, he considerado necesario recuperar algunas de sus intuiciones originales, sin pretender un modelo de la escala, complejidad, rango o poder del modelo kuhniano, pero sí construir una teorización propia que me permita al mismo tiempo entender las dificultades de la polémica interparadigmática y evitar sus consecuencias relativistas e irracionales. De ahí la formulación del modelo de *posición teórica* que he desarrollado para tratar de explicarme a mí mismo (y a los alumnos que han sufrido mis cursos) primero el desarrollo de la arqueología y luego, con una arrogancia seguramente poco justificada, quizá el desarrollo de la antropología y la ciencia social. De hecho, propongo que el modelo sea de aplicación general, esto es, que rebase el ámbito de las ciencias sociales.

<sup>10</sup> Me refiero a la crítica de Popper en la obra citada de Lakatos y Musgrave. Esta consecuencia es aparentemente poco conocida, a juzgar por la forma en que el modelo se sigue usando —e incluso se usó durante nuestro coloquio. El problema es que resulta incoherente, dado que ni siquiera puede reclamar para sí, como Kuhn pretende, el constituir un avance en relación con la historia neopositivista de la ciencia: si lo aplicamos consistentemente, entonces la visión neopositivista es simplemente otro paradigma y Kuhn no puede pretender que su propio paradigma implique algún tipo de progreso. A un nivel más mundano, los científicos "politizados" (¡sí es que queda alguno en estos tiempos *posperestroikos!*), no pueden pretender que su teoría favorita es mejor que la alternativa "reaccionaria", dado que cada una conforma un paradigma y es imposible comparar o evaluar los méritos relativos de cada paradigma. En efecto, como señalara un comentarista, bajo esta concepción, "lo que se ha perdido es el mundo", un mundo común que actúe como control y telón de fondo de la comparación y evaluación entre paradigmas.

## Posición teórica y objetivos cognitivos

Podemos definir *posición teórica* como el conjunto de supuestos valorativos, ontológicos y epistemológico-metodológicos que orientan el trabajo de una comunidad académica particular y que le permiten producir investigaciones concretas, algunas de las cuales actúan como “casos ejemplares”.

Dicho en un lenguaje menos pedante (y preciso): la posición teórica determina en buena medida la manera en que se entiende el porqué hay que investigar, el qué buscamos resolver o lograr, para qué o para quién (área valorativa); en qué consiste lo que estudiamos —qué y cómo creemos que es (área ontológica); y cuál es la manera en que podemos aprender sobre él y lograr lo que nos hemos propuesto (área epistemológico-metodológica). En el transcurso de su aplicación, estos supuestos se utilizan para generar teorías y eventos concretos de investigación. Algunos de ellos son de especial interés para la comunidad académica respectiva como particularmente ilustrativos de su trabajo, sirven como modelos y son empleados en la formación de nuevos científicos (es decir, actúan como “paradigmas” en el sentido normal del término).

Estos supuestos se mantienen en buena medida como tales, es decir, como suposiciones implícitas. De hecho, ésta es la situación normal; si a cada paso hubiera que emprender una reflexión profunda sobre ellos, sucedería lo que a una persona cualquiera que cuestiona permanentemente su acción: la total parálisis o la locura. Kuhn argumentó que sólo bajo ciertas condiciones (que él llamaba de “crisis paradigmática”), estos supuestos son utilizados de forma explícita y son objeto de controversia. En nuestro modelo, algunos de ellos reciben un tratamiento explícito aún en condiciones normales, cuando se intenta fundamentar o sistematizar una teoría particular; en esos casos son descritos abiertamente. Pero, en general, los supuestos no son objeto de discusión: se aprenden en el proceso de “socialización” que el científico vive para formar parte de

una comunidad científica. Por ello podemos definir "comunidad científica" como un grupo de investigadores en un momento particular del tiempo y del espacio que comparten un conjunto de supuestos valorativos, ontológicos y epistemológico-metodológicos, es decir, que adoptan una posición teórica.

Por cierto que las comunidades científicas no son estáticas; como producto del ejercicio de investigación, cambian o transforman (a veces después de un proceso explícito de discusión) algunos de los supuestos, mientras que conservan otros. Vista en una dimensión temporal, esta dinámica nos permite hablar de "tradiciones académicas", es decir, de comunidades causal y genéticamente<sup>11</sup> conectadas en las cuales se comparten, a través del tiempo, los elementos más profundos de una posición, aun cuando otros varían como resultado de la investigación. Propongo que los elementos centrales para determinar si una posición teórica particular es miembro o no de una tradición, e incluso para determinar la distancia entre posiciones teóricas diferentes, sean precisamente la orientación valorativa (qué objetivo se persigue) y la particular concepción del objeto de estudio (la ontología). Otros elementos pueden cambiar, y normalmente lo hacen, como sucede con las técnicas empleadas para convertir "observaciones" en información producida, o con las heurísticas (postulados y principios para promover la adquisición del conocimiento). Un cambio en los objetivos cognitivos o en la ontología nos llevaría a una posición teórica diferente, aun si se siguen usando las mismas heurísticas y técnicas. Así, en este modelo la valoración y la ontología son indispensables: lejos de ser cuestiones "superadas" o incluso "superables", constituyen los elementos centrales de la orientación de una posición teórica.

<sup>11</sup> ¡En el sentido de génesis, no de genes!

## Objetivos cognitivos y ontología

Los elementos valorativos centrales de una posición determinan en general para qué y para quién se realiza una investigación. Estas consideraciones éticas, políticas y estéticas<sup>12</sup> cristalizan y se expresan en lo que llamo “objetivos cognitivos”: es decir, en la adopción de un particular objetivo de conocimiento, en la selección del tipo de conocimiento que se busca producir. Esta afirmación quizá resulte sorprendente, ya que parecería que toda la actividad científica busca una misma meta, producir conocimiento y que éste sea fundamentalmente de un mismo tipo. Pero, precisamente, en esta ilusoria homogeneidad se originan las dificultades del diálogo entre posiciones teóricas diferentes.

Sostengo que no todos los objetivos de conocimiento (y por tanto los productos de conocimiento resultantes) son iguales o intercambiables, aunque pueden complementarse; que constituyen, en efecto, el elemento rector de una posición teórica; y que son normalmente inseparables de la particular ontología que asume la posición. La historia de la ciencia muestra que no hay una sola meta de la actividad científica —situación doblemente evidente en el caso de las ciencias sociales. Podemos distinguir cuando menos cuatro objetivos cognitivos; aunque pueden aparecer combinados en algunas posiciones teóricas, conviene diferenciarlos analíticamente.

### La descripción

Históricamente, el conocimiento científico se ha equiparado con una descripción objetiva y fidedigna del mundo.

<sup>12</sup> Para ver que en efecto hay supuestos estéticos, considérese la polémica sobre si debemos preferir teorías simples y parsimoniosas o teorías complejas y multifactoriales —decisiones que además de un elemento pragmático esconden una decisión estética (búsqueda de “teorías bellas”). La parsimonia y la armonía se han considerado históricamente como uno de los elementos a considerar al comparar y elegir entre teorías alternativas.

Mach, el interlocutor y blanco de Lenin en los cuadernos filosóficos, precisó esta meta tradicional del positivismo del siglo XIX cuando le añadió que la descripción debía ser, además, "económica". Así, en el segundo momento del positivismo, el llamado "empírico-criticismo", la ciencia no era otra cosa que una descripción económica del mundo. Era irrelevante discutir cuestiones ontológicas: si las entidades postuladas por las teorías (en ese momento centradas en cuestiones atómicas) existían o no, dado que lo único interesante era que fueran instrumentos de predicción y control, función que lograban en la medida en que "realmente describieran" el mundo. Unida a esta tradición (¡quizá constitutivo de ella!) corre una epistemología empirista ingenua, en la que las cosas son tal como se ven, los científicos simplemente registran y reportan lo que existe, la observación no es en general problemática y es "objetiva" en la medida en que hay acuerdo inter-subjetivo y no se contamina la observación de supuestos teóricos.

## La explicación

A diferencia de los empiricistas, los neopositivistas o positivistas lógicos reintrodujeron como meta de la ciencia la explicación, conformando así el tercer momento del positivismo. La explicación tiene un sentido muy preciso en esta tradición: es la subsumión de un caso particular o generalidad, bajo principios generales más amplios con auxilio de ciertas condiciones antecedentes.<sup>13</sup> Esta tradición intentó, con persistencia y honestidad sorprendentes, hacer un recuento de lo que es explicar, y evitaba que en su concepción de ley o principio general se introdujeran nociones consideradas por ellos nocivas o carentes de sen-

<sup>13</sup> El *locus classicus* es, por supuesto, el seminal trabajo de Hempel y Oppenheim de 1948 que sufriría una considerable reformulación, por desgracia menos conocida que el original en el ensayo definitivo de Hempel. Al respecto véase Karl Hempel (ed.), *Aspects of Scientific Explanation and Other Essays in the Philosophy of Science*, Nueva York, Free Press, 1977, pp. 331-496.

tido, como la "causalidad" o la "verdad". Eventualmente, para fines de la década de los sesenta, la mayoría renunció a la empresa de producir un análisis de este tipo, al evidenciarse las dificultades de un enfoque puramente sintáctico de la explicación (esto es, uno que sólo considerara la forma y no el contenido de explicaciones concretas) y que ignorara elementos pragmáticos e históricos del acto de explicar.<sup>14</sup>

En las ciencias sociales, la explicación rara vez se entendió cabalmente, como se puede apreciar por el extraordinariamente liberal uso del término "explicación" hecho en nuestras disciplinas. ¡Se nos ofrecen "explicaciones" que olímpicamente se enorgullecen de carecer de principios generales! Es el caso de la "explicación genética o histórica" en alguna época sostenida por el historiador Dray,<sup>15</sup> o de múltiples "explicaciones" narrativas, re-descripciones secuenciales de eventos cuyas conexiones se asumen obvias o irrelevantes. Así, podemos distinguir cuando menos dos acepciones de este objetivo cognitivo: la variante causal, o de explicación en un sentido técnico preciso (que no necesariamente equivale al modelo nomológico-deductivo original neopositivista); y la variante "laxa" o del discurso coloquial, en el que explicar no requiere de leyes ni de precisiones adicionales, sino que es una forma de mostrar, ilustrar o describir eventos que se asumen de alguna manera conectados.

## La comprensión o interpretación

La tradición continental de origen neokantiano, idealista, que caracterizó a gran parte de Europa desde finales del siglo XIX decidió retomar las ideas de Vico y otros filósofos precedentes y postular una ruptura entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu,<sup>16</sup> esto es, entre las

<sup>14</sup> El recuento de las dificultades de este análisis está resumido hábilmente en el libro de Peter Achinstein, *La naturaleza de la explicación*, México, FCE, 1990.

<sup>15</sup> Véase William Dray (ed.), *Philosophical Analysis and History*, Nueva York, Harper and Row, 1966.

<sup>16</sup> Esta distinción la articuló con particular claridad Wilhem Dilthey, *Introducción a las ciencias del espíritu*, Madrid, Alianza Universidad, 1980.

ciencias de lo natural y las ciencias de lo social o histórico. Las ciencias del espíritu no necesitan (y en algunas interpretaciones, no pueden) aspirar a producir explicaciones, sino que deben concentrarse en un objetivo diferente: el de producir interpretaciones o comprensiones.

Este cambio tiene que ver con la ontología de lo social, generalmente visto como el dominio de particularidades históricas, irrepetibles y únicas; pero fundamentalmente se encuentra relacionado con la propuesta de que lo humano es radicalmente diferente a lo natural, en tanto lo social involucra actores y significados, con sujetos reales que tienen motivaciones, intenciones, deseos y sentimientos, y no son por lo tanto equiparables a aparatos susceptibles de descripción mecánica por parte de grandes estructuras y generalizaciones que supuestamente los determinan. El objetivo es desentrañar los significados de la acción, por analogía con el proceso de entender el significado de un texto (analogía hermenéutica) o de lograr una comprensión lingüística (analogía semántica o simbólica). En ambas operaciones, quien interpreta asume supuestos no sólo inevitables sino indispensables, por lo que no hay tal cosa como la observación neutral que pedían los positivistas. Un problema para esta tradición es definir completamente qué es la comprensión o cuándo se está frente a un caso de comprensión adecuada.<sup>17</sup> Otro problema ha sido dilucidar si, en efecto, la comprensión es tan sólo un momento en el acto de explicar y si requiere de principios causales/nomológicos. Sobre estas dificultades regresaré al final del artículo.

## Narrativa o glosa

Un último objetivo cognitivo consistiría en la glosa o narrativa, que generalmente no pretende para sí un estatuto científico, pero que es vista con mayor frecuencia como un objetivo a imitar en la ciencia social. Consiste en un tipo de

<sup>17</sup> Con excepción del trabajo de Carl Henry von Wright, *Explicación y comprensión*, Madrid, Alianza, 1980.



interpretación especial, generalmente desde una perspectiva más bien personal que explícitamente teórica, cuya orientación es más bien literaria y no "científica"; utiliza recursos narrativos e imaginaria para producir una forma de conocimiento con la intención de "enganchar" al lector en una experiencia total, ya no sólo cognitiva sino afectiva.<sup>18</sup>

Lo atractivo de este objeto cognitivo radica en lo único y momentáneo, tal vez a manera de expresión universal de la naturaleza humana, y no tiene interés en discutir o tener un punto de vista explícito sobre la historicidad o la singularidad o generalidad de lo narrado.<sup>19</sup>

## La congruencia interna de una posición teórica y sus posibilidades de éxito

Siguiendo a Hegel, Felipe Bate<sup>20</sup> ha mostrado que no podemos aspirar a conocer adecuadamente si no entendemos la interconexión entre lógica, ontología y epistemología; y extendiendo esta relación en la concepción valorativa de una posición teórica. Sostengo que para que una posición teórica pueda ser exitosa, esto es, pueda lograr los objetivos que se propone, debe haber congruencia entre sus diferentes áreas, es decir, que la valoración, la ontología y la epistemología deben ser coherentes y congruentes entre sí. De otra forma, se producen contradicciones que o bien autoderrotan los propósitos de la posición, o bien llevan a inconsistencias lógicas que, se sabe, permiten derivar de ellas cualquier tipo de conclusión. Propongo que la con-

<sup>18</sup> En México, uno de los ejemplos más claros y brillantes es sin duda Carlos Monsiváis, *Amor perdido*, México, ERA, cuyas reconstrucciones de nuestra historia contemporánea son frecuentemente más eficaces que los eruditos tomos de los especialistas.

<sup>19</sup> Ejemplos relativamente recientes de microhistoria, y mucha de la obra de Huizinga (como su magistral *El otoño de la Edad Media*) quizá comparten más con este tipo de trabajo que con otros objetivos cognitivos anteriores.

<sup>20</sup> Véase Felipe Bate, "Relación general entre teoría y método en arqueología", en *Boletín de Antropología Americana*, México, IPGH, 1982.

gruencia fundamental tiene que darse entre el objetivo cognitivo, la ontología y la metodología (esta última como expresión de la epistemología subyacente) de la posición teórica.<sup>21</sup> Podríamos dar muchos ejemplos, pero el argumento es simple: el objetivo cognitivo propuesto debe ser compatible con la ontología asumida y con la metodología elegida para su consecución.

Por otro lado, resulta no sólo injusto, sino inaplicable, demandar de una posición teórica un producto no compatible con su objetivo cognitivo. No sólo es anacrónico sino absurdo demandar explicaciones nomológicas a los arqueólogos interesados solamente en describir o pedir generalizaciones y “descripciones profundas” en las glosas de literatos y críticos sociales. Por lo mismo, resulta importante reconocer que ciertas ontologías y metodologías no son compatibles con ciertos objetivos, a fin de evitar no sólo una discusión entre sordos sino el fracaso de la propia posición teórica. En un primer nivel, lo único procedente es evaluar si el objetivo particular propuesto por la posición está cumpliéndose o podrá lógicamente cumplirse en el futuro. En un segundo nivel, sólo mencionado por el momento y al que regresaré al final, en una meta-discusión, se podría cuestionar si *a*) en realidad, estos objetivos cognitivos son evaluables por referencia a sus consecuencias prácticas (éticas, políticas), y *b*) si, en efecto, son tan independientes el uno del otro como parece a primera vista.

<sup>21</sup> Es fácil ilustrar esta idea: si mi posición teórica propone como objetivo la explicación nomológica, pero mi ontología asume a lo social como irrepetible, no-causado, singular, etcétera, por definición el objetivo no podrá cumplirse, dado que no es posible hacer leyes de lo no-causado, irrepetible o singular. Si mi posición teórica pretende una interpretación, pero mi ontología ve a los sujetos como estructuralmente determinados, como títeres de procesos universales en los que no hay campo para la motivación, la intención o el afecto, no podré producir interpretaciones interesantes. Si mi posición pretende una explicación, pero metodológicamente el diseño de la investigación busca sólo describir o glosar-narrar, la explicación no surgirá por accidente.

## *Cultura y arqueología*

Todo lo expuesto hasta aquí me permite contar con un panorama ilustrativo de la forma en que diferentes posiciones teóricas de algunas tradiciones académicas han empleado el concepto de cultura en la arqueología; y cómo este concepto permite la cristalización de la ontología y de los objetivos cognitivos de las respectivas tradiciones. Asimismo, ayuda a mostrar cómo estos supuestos y su interconexión han determinado prácticas científicas específicas, incluso a nivel de las técnicas particulares empleadas.

### Arqueología y cultura bajo el particularismo histórico

La tradición anglosajona (particularmente la americana) concibe a la antropología como una disciplina social compuesta de cuatro subdisciplinas: la antropología cultural (o etnología), la lingüística, la antropología física y la arqueología. Esta concepción se materializó desde finales del siglo pasado y quedó expresada en los primeros programas de estudios cuando la antropología se profesionalizó y las universidades abrieron departamentos dedicados a su estudio. Franz Boas y su discípulos, como Al Kroeber, se encargaron de generalizar esta concepción. Bajo este esquema, la arqueología era solamente una forma de hacer antropología, la antropología del pasado.<sup>22</sup>

<sup>22</sup> Esta concepción llegó a México cuando Boas inaugura la efímera Escuela Internacional de Etnología y Arqueología Americana en 1911. Gamio se nutrió de esta tradición y a su vez fue una figura muy influyente para que la concepción fuera finalmente asumida por otros investigadores y después plasmada en la creación de la Escuela Nacional de Antropología en 1938, y luego en la creación del Instituto Nacional de Antropología en 1939. De esta manera, la posición boasiana (bautizada "particularismo histórico" por su más acervo crítico, Marvin Harris, *The Rise of Anthropological Theory*, Nueva York, Crowell/Harper and Row, 1968, cap. 9) tuvo un impacto temprano y definitivo en el desarrollo de la arqueología mexicana.

La concepción de cultura del particularismo puede resumirse como mentalista, en cuanto al *locus* de la cultura; normativa, en cuanto a su efecto y conformación mediante normas socialmente compartidas; holista, en el sentido de que considera a todos los productos y actividades humanas como culturales; y universal, en tanto propone que no hay sociedades sin cultura, ni tampoco “grados de cultura”, aunque se mantenga a veces como una convención heredada la terminología de “altas culturas” *versus* “sociedades simples”. Le resulta aberrante distinguir entre “sociedad” y “cultura” o entre “cultura” y “cultura popular”, porque todos los grupos tienen cultura y todo lo social es cultura. Es, en consecuencia, relativista.<sup>23</sup> El antropólogo tiene como tarea registrar la diversidad humana, patrimonio documentable que habrá de preservarse y transmitir a las futuras generaciones; como la diversidad es riqueza, la antropología necesariamente tiene que asumir un profundo respeto a las diferentes maneras de normar lo social, diferentes gustos y estéticas, etcétera. El individuo desempeña un papel principal en esta diversidad, dado que es fundamentalmente creativo<sup>24</sup> —es decir, existe un sujeto individual que actúa como agente eficaz.<sup>25</sup>

<sup>23</sup> Uno de los aspectos menos conocidos de Boas es su activismo antirracista y en contra de cualquier tipo de discriminación: pocas gentes aportaron tanto como Boas a la lucha contra el racismo y, llegado el momento, contra el nazismo, *Ibid.*, p. 292.

<sup>24</sup> Quizá Marvin Harris (*op. cit.*, pp. 298-300) tiene razón en encontrar la motivación del particularismo histórico en este elemento valorativo; él sostiene que la oposición de los particularistas al evolucionismo del siglo XIX se debió no únicamente a sus problemas empíricos, sino a que el evolucionismo (y con especial fuerza el marxismo) arrojaban serias dudas sobre el libre albedrío, elemento central no sólo de la antigua tradición judeo-cristiana, sino del liberalismo político y económico; véase también Gordon Willey y Jeremy Sabloff, *A History of American Archaeology*, San Francisco, Freeman, 1974, pp. 63-64, para un caso concreto —el de Max Uhle en Berkeley— de aparente represión al punto de vista determinista expresado en el evolucionismo.

<sup>25</sup> En general, el particularismo histórico sostuvo siempre un sujeto individual y no-determinado por estructuras externas, como no fueran los accidentes de los contactos o carencia de contactos entre los grupos, que permiten o impiden la difusión de ideas. Aunque Alfred Kroeber y Clyde Kluckhohn, *Configurations of Culture Growth*, Berkeley, University of California Press, 1944, y Ruth Benedict, *Patterns of Culture*, Nueva York, Houghton Muffin, 1934, finalmente introdujeran

Por otro lado, se ha descrito a la concepción boasiana como normativa,<sup>26</sup> y con razón: su génesis se encuentra en una analogía lingüística, apropiada si consideramos el éxito que tuvo la lingüística descriptiva boasiana. Así como la tarea del lingüista es la de recobrar lenguas particulares, la del antropólogo es la de rescatar las culturas individuales; pero así como hay normas lingüísticas que organizan el desempeño verbal, cuya recuperación y sistematización es una de las labores fundamentales del lingüista, así el antropólogo debe encontrar las normas culturales que rigen la acción social. De igual forma, la prueba de fuego de la reconstrucción lingüística consiste en que el lingüista logre la comunicación efectiva con sus sujetos, entonces el etnólogo evalúa su recuperación de las reglas que norman el intercambio social, mediante un desempeño apropiado o la aprobación de los sujetos de la recuperación que él ha producido.<sup>27</sup> En términos prácticos, ya que la cultura se comparte —las normas son por definición compartidas— podemos recuperarla prácticamente por referencia a cualquier sujeto proficiente, aunque haya cierto margen para diferencias regionales, locales o individuales.

En arqueología esta concepción se tradujo en una meta muy clara para el arqueólogo: encontrar el equivalente material de las normas culturales que estudia el etnólogo; y luego, como el etnólogo, agrupar el material recuperado mediante diferencias y similitudes de rasgos en áreas y subáreas culturales —en la dimensión espacial— y en periodos y subperiodos —en la dimensión temporal. El equivalente a los rasgos del etnólogo son los “tipos” del arqueólogo, frecuentemente interesados en el material más proli-

su propia versión del “realismo cultural superorgánico”, de corte determinista, con los conceptos de “configuración” y “patrón cultural”.

<sup>26</sup> Véase David Aberlee, “The Influence of Linguistic on Early Culture and Personality Theory” (1960), en Robert Manners y David Kaplan (eds.), *Theory in Anthropology*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1968; Louis Binford, “Archaeological Systematics and the Study of Cultural Processes”, en Louis Binford (ed.), *An Archaeological Perspective*, Nueva York, Academic Press, 1972, pp. 195-207.

<sup>27</sup> Es decir, hay un criterio fundamentalmente *emic* y no *etic* de evaluación, —según la definición de estos términos en Pyke, retomados por Marvin Harris, *Cultural Materialism*, Nueva York, Vintage Books, 1980.

jo y duradero de los que el arqueólogo estudia, que es la cerámica.

Lewis Binford, crítico central de la arqueología particularista,<sup>28</sup> describe esa concepción mediante una eficaz imagen: le llama "el enfoque acuático".<sup>29</sup> La cultura es como un torrente de agua, que cuando fluye libremente (es decir, las ideas se difunden) es responsable de que haya similitudes; las diferencias y las discontinuidades deben entonces atribuirse a la falta de contacto o a la interrupción del flujo de ideas, debido a barreras geográficas o accidentes de la historia. De este modo, la "explicación arqueológica" se reduce a proponer que los cambios se deben a la interrupción o alteración del flujo de ideas. Por ello resulta prioritario describir los tipos de cada cultura y periodo y agruparlos temporal y espacialmente.<sup>30</sup>

Aunque los arqueólogos tradicionales particularistas piensen que se limitan a la "descripción objetiva", que supuestamente evita de manera consciente la "contaminación" o "prejuicio" teórico, las consecuencias de la concepción normativa de la cultura alcanzan el propio trabajo de campo y el de gabinete. Dos ejemplos:

a) Dado que bajo la concepción normativa la cultura se comparte, entonces no es necesario controlar la representatividad estadística de las muestras que toma el ar-

<sup>28</sup> Para una bibliografía actualizada de la obra de este autor, véase Louis Binford, *Debating Archaeology*, Nueva York, Academic Press, 1989, pp. 492-495.

<sup>29</sup> Véase Louis Binford, "Archaeological Systematics and...", art. cit., pp. 197-198.

<sup>30</sup> En efecto, si vemos la forma normal de operación de la arqueología tradicional mexicana, característica tanto del periodo llamado "de la escuela mexicana" como de muchos de sus epígonos en las sucesivas décadas de los años cuarenta y cincuenta, podremos observar tres momentos normales en la investigación: hacer el trabajo de recuperación de campo; definir los tipos locales y estudiar su distribución espacial y temporal; por último, comparar con otros sitios y regiones, para ver si el área de estudio recibió "influencias" de otras áreas o las "influyó" a su vez, determinando el parecido formal de los artefactos de cada área. Elaborar una "secuencia cultural" consiste en describir cada etapa en términos de tipos característicos, generalmente agrupándolos por materia prima (cerámica, lítica, concha, etcétera) o por función (economía, organización social, arte y religión). Los periodos arqueológicos son combinaciones o conjuntos de tipos ("estructuras piramidales truncadas, presencia de chac-moles, cerámica anaranjada", etcétera).

queólogo —da lo mismo excavar un punto del sitio que otro. Se asume que la muestra recuperada representa adecuadamente a la población objetivo, en función de que las ideas expresadas en los tipos eran comunes a todos. De ahí la perplejidad (cuando no la abierta hostilidad) de los arqueólogos tradicionales cuando se les insiste en la importancia de controles estadísticos para la representatividad de sus muestras. Así como a la etnología clásica no le preocupaba mucho si el informante particular era o no representativo de su grupo o región, el arqueólogo tradicional no tiene dificultad para construir “culturas arqueológicas” a veces sobre la base de un par de excavaciones de dos metros por lado en un sitio de decenas de hectáreas. A otro nivel, esta es una expresión de la epistemología empirista ingenua del particularismo: la observación es supuestamente “neutral” y nunca problemática —los datos “hablan solos”.

b) Las tipologías no son neutrales. Incluso la clasificación cerámica, parangón de lo que se considera la “arqueología seria”, involucra multitud de supuestos.<sup>31</sup> Por ejemplo, sobre el propósito de la clasificación, su escala, la selección de atributos y de la escala para su estudio, esto es, sobre qué se clasifica, para qué, por qué se eligen ciertos rasgos —como la decoración— como ilustrativos y qué magnitud de diferencias debemos aceptar antes de concluir que un tiesto pertenece a un tipo cerámico y no a otro. Estos supuestos orientan el proceso clasificatorio (que de otra manera sería imposible), pero rara vez encuentran expresión explícita o evaluación empírica en el trabajo de los arqueólogos tradicionales.<sup>32</sup>

<sup>31</sup> Dunnel argumentó con fuerza y precisión este punto desde 1971. Véase Robert Dunnel, *Systematics in Prehistory*, Nueva York, Free Press, 1971.

<sup>32</sup> Véase Manuel Gándara, “Tipología, cronología y diseño en investigación”, en *XII Mesa Redonda de Antropología*, México, SMA, 1976.

## Arqueología bajo un enfoque materialista cultural

A la concepción normativa, la arqueología procesual opuso lo que se puede llamar la “concepción adaptativa” o “materialista cultural” de la cultura, tomada en buena medida de la obra del neoevolucionista Leslie White (1949). Para White la cultura es la forma extrasomática, socialmente transmitida, de adaptación del género humano. La cultura es conducta adaptativa y no sólo “normas mentales” o ideas de cómo hacer (o dejar de hacer) ciertas actividades, como casarse, cuidar a los hijos o enterrar a los muertos. Las llamadas “normas culturales” son una expresión más de la conducta adaptativa, y el origen de su diversidad debe buscarse en procesos no accidentales o históricos —en el sentido de irrepitibles— sino en los procesos generales de la adaptación. Lejos de ser por sí solo explicativo, el señalamiento de que existen diferencias en normas culturales es en sí un elemento a explicar.

Esta concepción es, por lo tanto, ontológicamente materialista: ve a la cultura como conducta material, conducta participada (y participada diferencialmente) más que como compartida: la ve como un fenómeno emergente, no reducible a la acción de sujetos individuales, sino a la inversa, como causalmente determinante de la acción individual en buena medida; la entiende como sujeta a principios generales.<sup>33</sup> Es holista, en la medida en que ve a la cultura no como un “nivel” o “aspecto” de lo social, sino como constitutiva del conjunto: todo en lo social es cultural. Mantiene respeto al relativismo boasiano, pero se niega a que lo único que podemos hacer es describir y documentar; explícitamente se asigna un objetivo cognitivo explicativo. La cultura pone límites y restringe o permite la acción como resultado de efectos materiales y no sólo mentales; y opera

<sup>33</sup> Véase Leslie A. White, *The Science of Culture*, Nueva York, Farrar, Straus and Giroux, 1959, quien propone uno: la complejidad cultural varía en función de la cantidad de energía per cápita por año de la que dispone el grupo.



—curiosamente mediante la percepción simbólica de los sujetos, quienes poco pueden hacer de manera aislada para resistir el determinismo de su cultura.

Los efectos prácticos para la arqueología fueron inmediatos. Si la cultura es un mecanismo adaptativo (tanto al medio natural como al cultural), entonces es imperioso obtener información sobre la forma precisa en que esta adaptación tiene lugar, y habrá que documentar las relaciones sistémicas entre flujos de materia, energía e información que tienen lugar entre un grupo y su entorno. Esto conlleva una ampliación del concepto de "artefacto" para incluir información importante en el paleoecosistema —desde semillas y polen hasta paleosuelos— por lo que la obsesión tradicional del arqueólogo con la cerámica tendría que complementarse con el estudio de otros materiales incluso no humanos.<sup>34</sup> En la medida que la cultura se comparte diferencialmente, tenemos acceso a todos los subsistemas que la conforman, dado que existen ligas sistemáticas entre ellos; de ahí que se rechace la idea tradicional de que el arqueólogo tiene acceso sólo a la tecnología y quizá a elementos de la organización social, pero le está vedado estudiar la ideología. Para el optimismo de la "arqueología procesual", la articulación sistémica de la cultura permite un acceso indirecto a cualquiera de sus subsistemas.<sup>35</sup>

Por otro lado, ya no era posible una interpretación de la variabilidad sólo en términos de flujos de ideas; era necesario controlar la representatividad de las muestras obtenidas, reconociendo que no todas las actividades de un grupo ocurren en los mismos escenarios, con los mismos artefactos o con los mismos actores, por lo que el registro que sobrevive refleja una variabilidad funcional adaptativa que

<sup>34</sup> El antecedente inmediato de esta preocupación, por cierto, así como de muchas de las técnicas de estudio paleoambientales, se generó en Inglaterra durante las décadas de los años cuarenta y cincuenta, en la tradición ambientalista; en México, el ambientalismo lo introdujo fundamentalmente José Luis Lorenzo; la arqueología procesual se discutió en nuestro país gracias en particular a Jaime Litvak, aunque su propio trabajo se acerca más a la arqueología analítica inglesa.

<sup>35</sup> Véase Louis Binford, "A Consideration of Archaeological Research Design", en Louis Binford (ed.), *An Archaeological...*, op. cit., p. 136.

tiene que ser tomada en cuenta.<sup>36</sup> Ello llevó a la discusión explícita de problemas de representatividad y confiabilidad de los datos, lo que tuvo como consecuencia la elaboración y creación de una importante bibliografía sobre la aplicación de procedimientos estadísticos en arqueología.<sup>37</sup>

Uno de los casos ejemplares de esta posición se encuentra en la reinterpretación de patrones de distribución de artefactos durante el periodo prehistórico musterriense.<sup>38</sup> Tradicionalmente, se pensaba que la distribución de ciertos artefactos debía reflejar diferencias culturales entre las diferentes cuevas estudiadas en la Dordogne, Francia, y entre éstas y otras partes de la región. Se habían construido tipos (por cierto ya no mediante un artefacto aislado, sino mediante conjuntos co-ocurrentes de artefactos), que al ubicarse en un mapa daban una curiosa distribución: y dado que los obstáculos naturales entre unas y otras partes de la región eran de tan poca monta como para postularlos como responsables de la ausencia del flujo de ideas, se recurría a proponer que los conjuntos culturales eran diferentes por "preferencias étnicas", quizá sanciones ideológicas o la necesidad de expresar una identidad propia para cada grupo.

Binford mostró que esta interpretación era poco plausible cuando se tomaba en cuenta la época del año en que cada sitio había sido habitado y el tipo de artefactos y conjuntos que se encontraban en dichos sitios. Si este análisis se llevaba a cabo, arrojaba una conclusión que ahora parece obvia: los conjuntos eran diferentes porque corresponden a actividades de abastecimiento que están estacionalmente diferenciadas y que además son diferentes en la serranía y en los valles —como resultado de la articulación de diferentes partes del ecosistema. Dicho de otra forma, los instrumentos para cazar especies invernales no tenían por qué ser iguales a los utilizados para cazar animales du-

<sup>36</sup> *Idem.*

<sup>37</sup> Véase, por ejemplo, James Mueller (ed.), *Sampling in Archaeology*, Tucson, University of Arizona Press, 1974.

<sup>38</sup> Véase Louis Binford, "Interassemblage Variability the Musterian and the 'Functional' Argument", en Colin Renfrew (ed.), *The Explanation of Culture Change*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1973, pp. 227-254.

rante el verano, ni tenía por qué ocurrir en los mismos lugares, ni debían ser los utilizados en otras tareas durante diferentes partes del año y la región. El resultado de ello es una distribución diferencial de conjuntos funcionales, que bien pudieron producirse por un solo grupo.

Esta concepción tiene poco lugar para un sujeto activo o para elementos como la motivación o la intencionalidad. De hecho, su ontología lleva a que, casi de manera invariable, los hombres son obra de determinaciones sistémicas, muchas veces inaccesibles incluso a los propios sujetos (por los periodos en que dichos procesos ocurren, a veces involucrando miles de años). De esta forma, aunque hay leyes y principios generales sociales, éstos casi siempre son aplicaciones de leyes evolutivas o ecológicas naturales. La mayoría de los procesos sociales serían entonces producto de agencias naturales o sistémicas, tales como la proporción entre gasto e insumo de calorías, el riesgo ante ecosistemas inestables, entre otros. Algunos arqueólogos han propuesto abiertamente que las leyes de la cultura, necesarias para la explicación en esta posición teórica, son a final de cuentas leyes de la evolución.<sup>39</sup>

En realidad, a diferencia de la posición normativa, esta concepción asume un carácter dinámico para la cultura, porque el propio ecosistema se transforma. En la medida en que la arqueología procesual relaciona de manera íntima su ontología con la de los procesos evolutivos y ecológicos, se obliga (aunque no le guste reconocerlo) a proponer que dichos procesos son a-históricos y universales, y varía su aplicación sólo en virtud de condiciones normalmente externas,<sup>40</sup> desde la circunscripción en condiciones

<sup>39</sup> Véase Robert Gould, *Living Archaeology*, Nueva York, Academic Press, 1980; Kent Flannery, "The Cultural Origins of Civilization", en *Annual Review of Ecology and Systematics*, núm. 3, 1973.

<sup>40</sup> Una excepción brillante a esta caracterización es la variante llamada "sistémica" representada por Kent Flannery (art. cit.). Véase Henry Wright *et al.* ("Recent Research on the Origins of the State", en *Annual Review of Anthropology*, núm. 6, 1977, pp. 379-397); Gregory Johnson *et al.* (Manuel Gándara, "La vieja nueva arqueología", reimpresión corregida, en "Teoría, métodos y técnicas en

de aumento demográfico hasta la disponibilidad de ciertos insumos o la predictibilidad de los ciclos ecológicos.<sup>41</sup>

## Arqueología posprocesual-simbólica

Paralelamente a la “arqueología procesual” o “nueva arqueología”, se desarrollaron otros enfoques divergentes. Uno de ellos —por desgracia confundido a veces con la propia nueva arqueología— fue la llamada “arqueología analítica”, encabezada por David Clarke<sup>42</sup> en Inglaterra, desafortunadamente truncada con la prematura muerte de ese autor. Clarke logró sacudir el edificio del establecimiento arqueológico inglés, tradicionalmente cauto ante las pretensiones de novedad, logró introducir muchas técnicas y procedimientos analíticos nuevos. Uno de ellos es el análisis locacional, tomado de la llamada “nueva geografía”, que propone ingeniosas técnicas de estudio para los patrones de asentamiento.

Hablemos ahora de un expositor destacado en este campo, Ian Hodder, quien inició su carrera precisamente como uno de los líderes del análisis locacional.<sup>43</sup> Aparentemente (esto es conjetura mía; Hodder se muestra críptico en cuanto a sus continuos cambios de posición), su trabajo con grupos etnográficos actuales deja ver una preocupación por la expresión simbólica de las diferencias étnicas

arqueología”, reimpressiones del *Boletín de Antropología Americana*, México, IPGH, 1982), para una bibliografía y una discusión detallada de esta variante, en donde los procesos de transmisión y proceso de la información ocupan un lugar preponderante; asumen cuando menos sujetos capaces de responder no sólo a necesidades energéticas o materiales en un sentido muy básico, sino a problemas de comunicación relacionados con características estructurales y jerárquicas de los sistemas sociales —y en esa medida, al menos indirectamente, a procesos sociales tales como el poder.

<sup>41</sup> Otras consecuencias, limitaciones y peripecias de esta posición no pueden ser tratadas aquí, pero el lector interesado puede consultar el ensayo que dediqué a su análisis. Manuel Gándara, “La vieja nueva...”, art. cit.

<sup>42</sup> Véase David Clarke, *Analytical Archaeology*, Londres, Methuen, 1968, y David Clarke (ed.), *Models in Archaeology*, Londres, Methuen, 1977.

<sup>43</sup> Véase Ian Hodder, “Some New Directions in Spatial Archaeology”, en David Clarke (ed.), *Spatial Archaeology*, Londres, Academic Press, 1977.

en diversos materiales (desde la forma y distribución de las casas hasta la ornamentación de sus habitantes); y es posible detectar una insatisfacción en el tratamiento de la arqueología procesual y de la arqueología analítica en este aspecto de la cultura. Quizá ello le hizo interesarse cada vez más en enfoques donde los fenómenos simbólicos y de interpretación son importantes, y propuso, en el lapso de muy pocos años, primero la "arqueología locacional", luego la "arqueología constructivista", luego la "arqueología poses-structuralista" y, finalmente, la "arqueología posprocesual",<sup>44</sup> con una clara tendencia hacia la dimensión simbólica, de ahí que sus críticos prefieran llamarla "arqueología simbólica".<sup>45</sup>

Hodder se rodeó de un grupo de estudiantes, considerados durante algún tiempo como "la disidencia", frente al enfoque más procesual de Colin Renfrew,<sup>46</sup> importante arqueólogo procesual británico y blanco normal de los ataques de los "posprocesuales". Dos de esos alumnos tomaron posiciones aún más extremas que las de Hodder: Michael Shanks y Christopher Tilley,<sup>47</sup> cuyas obras han causado aun mayor revuelo que las de su maestro, a tal grado que Hodder ha optado por "distanciarse" de ellos<sup>48</sup> y, en

<sup>44</sup> Véase las obras de Ian Hodder, *Symbols in Action: Ethnoarchaeological Studies of Material Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982; "Theoretical Archaeology: A Reactionary View", en Ian Hodder (ed.), *Symbolic and Structural Archaeology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, pp. 1-16; "Post Processual Archaeology", en M. Schiffer (ed.), *Advances in Archaeological Method and Theory*, vol. 8, 1985, pp. 1-26; "Material Culture. Texts and Social Change: A Theoretical Discussion and Some Archaeological Examples", en *Proceedings of the Prehistoric Society*, núm. 64, Londres, The Prehistorical Society, 1988, pp. 67-75.

<sup>45</sup> Véase Ian Hodder, *Reading the Past: Current Approaches in Archaeology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

<sup>46</sup> Colin Renfrew (ed.), *op. cit.*

<sup>47</sup> Véase las obras de Michael Shanks y Christopher Tilley, "Ideology, Symbolic Power and Ritual Communication...", en Ian Hodder (ed.), *Symbolic and Structural...*, *op. cit.*; *Reconstructing Archaeology: Theory and Practice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987; *Social Theory and Archaeology*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1987; "Archaeology into the 1990's", en *Norway Archaeological Review*, vol. 22, núm. 1, 1989, pp. 1-12; "Questions Rather than Answers": Reply to Comments on Archaeology into the 1990's", en *Norway Archaeological Review*, vol. 22, núm. 1, 1989, pp. 42-55.

<sup>48</sup> Ian Hodder, "Comments on Archaeology into the 1990's", en *Norway Archaeological Review*, vol. 22, núm. 1, 1989, pp. 15-18.

cierto sentido, desconoce su papel generador de algunas de esas posiciones extremas.

Fundamentalmente, el concepto de cultura de estos arqueólogos es de orden simbólico. La analogía es discursiva o textual: la cultura se "lee", está compuesta de significados.<sup>49</sup> Y como ocurre con cualquier lectura, el asunto no es uno de explicación causal, sino de comprensión/interpretación. Los arqueólogos posprocesuales rechazan abiertamente el objetivo de explicación causal y se apropian de la comprensión.<sup>50</sup>

Este cambio en ontología abarca, por supuesto, la noción de sujeto e incluso la de la existencia real del pasado. Se asume que el sujeto tiene capacidad de decisión y acción, plenamente intencional y que en esta acción las emociones y percepciones del sujeto desempeñan un papel preponderante. De hecho, aunque se maneja a nivel discursivo un interés por la base material de las sociedades prehistóricas, en los ejemplos de interpretación citados es evidente que la prioridad causal se ubica en el orden de las ideas y las emociones.

Un caso particularmente interesante se encuentra en la interpretación de los templos de Châtal Huyuk, en Turquía. Su enigmática iconografía tiene como elemento central la cornamenta del toro salvaje, domesticado hasta tiempo después. Hodder cita con aprobación<sup>51</sup> el trabajo de Cauvin,<sup>52</sup> quien propone: al "capturar simbólicamente" al toro y llevarlo al espacio ritual, el hombre de Châtal Huyuk logra una "domesticación simbólica", introduce al toro en un espacio "doméstico". Y en este proceso, lo que ocurre a un nivel fundamental no es sólo propiciatorio sino causal de la

<sup>49</sup> Ian Hodder, "Material Culture...", art. cit.

<sup>50</sup> Curiosamente, al menos en algunos de sus primeros escritos, las fuentes que toman para este nuevo objetivo no son los autores actuales hermenéuticos o semióticos, sino más bien Collingwood, el historiador inglés de principios de siglo (que aparentemente también realizó alguna arqueología). Ian Hodder, comunicación personal en el Seminario sobre Arqueología Simbólica, México, UNAM, IA, 1990.

<sup>51</sup> Véase Ian Hodder, "Material Culture...", art. cit., p. 72.

<sup>52</sup> Véase J. Cauvin, *Les premiers villages de Syrie-Palestine du IXème au VIIIème Millénarie*, Maison de l'Orient Méditerranéen Ancien, 1978 (citado en *idem*).

futura domesticación. Así, el hombre ha logrado domesticar su miedo, vencer su terror al toro en el plano simbólico; de esta forma, puede emprender la domesticación real.<sup>53</sup> Es claro que sí hubo algún proceso causal en este ejemplo, originado en necesidades emocionales y simbólicas. En ningún momento se hace referencia a procesos adaptativos materiales —hacerlo sonaría demasiado a arqueología procesual, determinismo ecológico, etcétera.

Por otro lado, Shanks y Tilley llevan las cosas hasta su última consecuencia porque adoptan parte del discurso posmoderno en relación con la historia. El pasado, según ellos, no es sino un texto del presente, escrito sobre un fenómeno presente (que a su vez es como un texto), que comenta lo que pudo haber sido; pero, en realidad, el pasado no existe. Ellos encuentran esta idea totalmente liberadora, dado que ofrece múltiples interpretaciones del pasado (léase, múltiples pasados), contra la dominación hegemónica de las interpretaciones oficiales.<sup>54</sup> Este liberalismo ontológico podrá tener una motivación progresista, pero sin duda resulta complicado para sus propios propositores, que al mismo tiempo quisieran rechazar la arqueología procesual como una inadecuada recuperación del pasado y sugerir que cualquier recuperación es posible. En efecto, lo que tenemos aquí es la típica consecuencia del relativismo ontológico y epistemológico: la incongruencia.

Asimismo, a esta ontología se une una epistemología que revela de manera completa la forma de concebir no sólo el mundo sino los procesos de construcción del conocimiento: el pasado existe en la medida en que sujetos actuales lo "re-piensen"; y diferentes puntos de vista pueden dar como

<sup>53</sup> Hodder propone un argumento similar para la generalización de las primeras prácticas agrícolas en el llamado "neolítico europeo", en donde los primeros cultivos parecen estar ligados a recintos sagrados, desde los que luego se disemina el cultivo. Véase Ian Hodder, "Material Culture...", art. cit., pp. 69, 71.

<sup>54</sup> Véase Michael Shanks y Christopher Tilley, "Archaeology into the 1990's", art. cit., pp. 7-12. Ian Hodder llegó a proponer que, gracias a esta manera de ver el pasado (es decir, sugerir que es una fabricación desde el presente), es factible ahora que los países poscoloniales, los grupos minoritarios y las mujeres, puedan construir pasados que ayuden al avance de sus causas. Ian Hodder, comunicación personal.

resultado diferentes pasados. Lo anterior es una nueva versión del idealismo subjetivo, según el cual la realidad depende de los sujetos. A nivel metodológico, citan con gusto a Feyerabend.<sup>55</sup> Y nos recuerdan que, a fin de cuentas, todo es un discurso, un discurso conectado al poder, por lo tanto digno de sospecha, y ante el cual la única regla metodológica es la máxima feyerabendiana de "todo se vale", aunque con restricciones que jamás aclaran.<sup>56</sup> De nuevo, Shanks y Tilley llevan las cosas al extremo, al encontrar que esta posición y su nuevo concepto simbólico de cultura son compatibles sólo con una metodología anarquista. Se preocupan particularmente por las formas del discurso en arqueología: las lógicas de exposición, la retórica del arqueólogo y la forma en que debemos ayudar a "des-construir" las pretensiones de objetividad. De hecho, hasta ahora varias de sus publicaciones parecen estar más interesadas en glosar los textos de otros arqueólogos, que en estudiar el pasado mismo.<sup>57</sup>

Al preguntarle cómo hacen los arqueólogos para evaluar dos interpretaciones alternativas del mismo fenómeno, Hodder responde solamente que éste es un problema "positivista" y confinable al "círculo hermenéutico", donde los interlocutores tratan de convencerse mediante sucesivos intentos de diálogo.<sup>58</sup>

La reacción no se ha hecho esperar. Renfrew ha argumentado que la arqueología posprocesual es en realidad un agregado amorfo de teorías y autores distintos, cuyo único punto de acuerdo parecería ser su decidido rechazo al procesualismo. Por ello, concluye que no hay tal arqueología posprocesual sino, cuando mucho, una "anti-procesual". Nosotros coincidiríamos con Renfrew en que la lista de autores y obras citadas por Hodder como posprocesua-

<sup>55</sup> Véase Paul Feyerabend, *Against Method. Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*, Londres, Verso, 1975.

<sup>56</sup> Véase Michael Shanks y Christopher Tilley, "Archaeology into the 1990's", art. cit.

<sup>57</sup> Véase Michael Shanks y Christopher Tilley, "Questions Rather than Answers...", art. cit.

<sup>58</sup> Ian Hodder, comunicación personal.



les no tienen realmente algo en común. Sin embargo, sí existe un grupo, localizado particularmente en la Universidad de Cambridge y en otras universidades europeas, que comparte una ontología simbólica de la cultura, y que también ha adoptado un objetivo cognitivo comprensivista y, al menos retóricamente, una metodología anarquista. En sus momentos extremos, ese grupo podría ser calificado como de "arqueología irracionalista" y no de arqueología posprocesual, cuando afirma que la ciencia es una forma de discurso ideológico tan dudoso como cualquier otro.<sup>59</sup>

## La arqueología social latinoamericana

Entre las tendencias que Hodder ubica como parte de su congregación posprocesualista están los enfoques materialistas históricos.<sup>60</sup> Ubicación particularmente problemática, considerando que, cuando menos en Latinoamérica, la arqueología de orientación marxista se practicó casi al parejo de la arqueología procesual norteamericana, y definitivamente antes del enésimo cambio de posición de Hodder para crear la arqueología "posprocesual".

En otra ocasión<sup>61</sup> hemos intentado mostrar, utilizando nuestro modelo de posición teórica, que las divergencias entre la arqueología simbólica y la arqueología materialista histórica son insalvables; y que, en consecuencia, la arqueología materialista histórica es anterior al posprocesualis-

<sup>59</sup> Quizá sorprenda mi preocupación. Pero si la arqueología no tiene en realidad nada que la salve o la haga mejor que la actividad de saqueadores y anticuarios, entonces realmente deberíamos dejar que estos agentes de la destrucción del patrimonio operen con libertad. Si existen leyes que protegen al patrimonio y que hacen particularmente responsables de su estudio a los arqueólogos, es porque supuestamente la arqueología opera con un objetivo y con una metodología que no tienen los comerciantes del patrimonio cultural. Pero si arqueología y saqueo son actividades igualmente ideológicas e intercambiables, no hay argumentos para detener el saqueo. Nótese que me preocupa aquí no la defensa de la profesión sino la del patrimonio.

<sup>60</sup> Ian Hodder, comunicación personal.

<sup>61</sup> Véase Manuel Gándara, "Deslinde de la arqueología social", ponencia en el II World Archaeological Congress, Barquisimeto, Venezuela, septiembre de 1990.

mo, y no puede ser parte de éste dado que sostiene posiciones diametralmente opuestas. Intentaré resumir aquí algunas de estas diferencias, tomando como eje en este caso el concepto de cultura que nos ocupa en este artículo. Me centraré en la llamada "arqueología social latinoamericana", aunque otras posiciones de tradición marxista compartan algunos de los elementos señalados aquí.

La arqueología social latinoamericana es una posición adoptada a principios de la década de 1970, como una reacción a la arqueología tradicional y a la necesidad de hacer congruente la práctica profesional de varios de sus propositores originales con su práctica política. Sus raíces se remiten cuando menos a la obra del arqueólogo australiano Vere Gordon Childe, quien durante la primera mitad del siglo utilizó un enfoque materialista histórico para sostener su muy especial forma de neoevolucionismo.<sup>62</sup>

Un elemento común en esta posición es el deslinde de la corriente marxista-estructuralista althusseriana, en un intento de recuperar a los clásicos y a los autores importantes de este siglo, y de encontrar una congruencia entre los

<sup>62</sup> Especialmente, Vere Gordon Childe, "A Defense of Prehistory", en *Antiquity*, vol. 53, núm. 208, 1949, p. 935; "Valediction", en *Institute of Archaeology Bulletin*, núm. 1, Londres, University of London, 1958, pp. 1-8; "La arqueología como ciencia social", en suplemento del *Seminario de Problemas Científicos y Filosóficos*, núm. 17, segunda serie, 1959, pp. 297-310; *Qué sucedió en la historia*, Buenos Aires, Pléyade, 1973. Véase José Pérez Gollan, *Presencia de Vere Gordon Childe*, México, INAH, 1981, y Bruce Trigger, *Gordon Childe, Revolutions in Archaeology*, Nueva York, Columbia University Press, 1980, pp. 14-19 y 166-167, para un análisis del papel del marxismo en la obra de Childe. Adicionalmente, en cada país en que se practica la arqueología social se citan también antecedentes locales (véase Manuel Gándara, F. López e I. Rodríguez, "Arqueología y marxismo en México", en *Boletín de Antropología Americana*, México, IPGH, 1985, para antecedentes en México). Una figura seminal reconocida generalmente es el arqueólogo peruano Luis Guillermo Lumbreras, *La arqueología como ciencia social*, Lima, Hístar, 1981. Este texto programático estimuló una discusión a escala latinoamericana y eventualmente la publicación de intentos de sistematización de la teoría y de aplicaciones concretas (véase Iraida Vargas, *Arqueología, ciencia y sociedad*, Caracas, Abre Brecha, 1990 y Óscar Fonseca (ed.), *Hacia una arqueología social*, Costa Rica, Universidad de Costa Rica, 1988, para una bibliografía básica). Finalmente, se formaron núcleos regionales, como el llamado Grupo Vieques, que reúne a arqueólogos de la región caribeña o el Grupo Oaxtepec con sede en México y en el que participamos no sólo arqueólogos radicados en el país, sino también colegas centro y sudamericanos.

diversos componentes de la posición teórica. En particular, se rechaza la epistemología idealista subjetiva althusseriana y su ontología de lo social derivada de la articulación de modos de producción —temas que no es posible desarrollar aquí, pero que el lector puede consultar en las obras citadas antes.

Un problema de esta posición fue que, originalmente, a pesar de la retórica marxista, en la práctica cotidiana se retomaba el viejo concepto normativo de la cultura, así como los procedimientos analíticos y descriptivos tan severamente criticados por la arqueología procesual. Ello llevó a una reflexión autocrítica profunda y a la búsqueda de maneras concretas de ligar el aparato teórico marxista con la evidencia arqueológica.

Felipe Bate dedicó un libro entero a ese problema, en el que crea una solución original.<sup>63</sup> Para él, la realidad presenta, objetivamente y de manera simultánea, fenómenos de diferente grado de generalidad, desde aquéllos compartidos por todas las sociedades identificadas como poseedoras de una misma formación socio-económica, hasta aquellos con aspectos generadores de variabilidad en el interior de un mismo modo de producción y que tienen que ver con la particular articulación del grupo cercano —mediante lo que Vargas y Sanoja llaman “modo de vida”<sup>64</sup> hasta la expresión singular, fenoménica de estos diversos niveles en una sociedad particular y que incorporan ya no sólo elementos de determinación causal mayor, sino otros derivados de la historia concreta del grupo. Este último nivel (que es de hecho el primero en términos de acceso epistémico) es llamado “cultura” por Bate:

La categoría de cultura refleja un aspecto de la existencia de la sociedad inseparable de las regularidades que expresan, en distintos niveles de generalidad y esencialidad, las

<sup>63</sup> Felipe Bate, *Sociedad, formación economicosocial y cultura*, México, Ediciones de Cultura Popular, 1978.

<sup>64</sup> Mario Sanoja e Iraida Vargas, *Antiguas formaciones y modos de producción venezolanos*, Caracas, Monte Ávila, 2a. ed., 1978; véase también Iraida Vargas, *op. cit.*, pp. 63-71.

categorías de formación social y modo de vida [...] Se refiere al multifacético conjunto singular de formas fenoménicas que presenta la existencia de una sociedad, como manifestación de las soluciones concretas a sus necesidades generales de desarrollo histórico. Recíprocamente, la categoría de formación social alude al sistema general de contenidos esenciales a que corresponden las formas culturales. En la cultura de una sociedad se manifiestan tanto la unidad de la totalidad social como la diversidad de los grupos sociales que la constituyen [...] El orden objetivo de las formas culturales que, por su naturaleza fenoménica, se presenta a la observación empírica como una multiplicidad aparentemente caótica de manifestaciones sensibles, es el orden propio de los contenidos de la formación social a que las formas culturales corresponden. El orden de los contenidos sociales es un orden dinámico, cuyos cambios generales de calidad se corresponden con el desarrollo de las fuerzas productivas.<sup>65</sup>

De este modo, la cultura tiene una existencia objetiva, material (aunque incorpore elementos de todos los niveles de la formación, incluyendo los ideológicos); es subordinada en una jerarquía causal (esto es, responde a determinaciones de niveles más profundos, estructurales); es holística (es decir, no se limita a la superestructura o a lo simbólico) y expresa de manera simultánea el conjunto de la totalidad social, incluyendo los aspectos valorativos y emotivos.<sup>66</sup>

<sup>65</sup> Felipe Bate, "El materialismo histórico y su relación con el proceso general de investigación en arqueología", ponencia en la reunión *Critical Approaches in Archaeology*, organizada por la Wenner-Gren Foundation en Portugal, 1989.

<sup>66</sup> "[La singularidad de la cultura] puede ser explicada en el contexto de la multideterminación causal de la totalidad social. Comprendiendo la unidad dialéctica de lo necesario y lo contingente, como niveles de acción causal recíprocamente relativos, puede decirse que la singularidad cultural es efecto de la concatenación de la contingencia y las regularidades necesarias del desarrollo social. Entre los factores generales de contingencia que determinan singularidades culturales, hay que considerar a las coyunturas sociohistóricas internas o externas que enfrenta una sociedad y las propiedades concretas del medio geográfico en que la sociedad se desarrolla [...] Existe necesariamente una correspondencia entre la calidad singular de las formas culturales y los contenidos fundamentales

Evidentemente, el eje de lo expuesto es una ontología materialista, relacionada con un objetivo de explicación (aunque existe debate interno sobre la forma y naturaleza de la explicación, y particularmente de la incorporación de la nomologicidad); se adopta una metodología equiparable al falsacionismo metodológico sostenido por Lakatos,<sup>67</sup> con una recuperación evidentemente dialéctica, y se sostiene una epistemología no fundamentalista en la que la observación es siempre problemática: "los datos nunca hablan solos". De hecho, al menos para la arqueología, se tiene un modelo sobre las sucesivas mediaciones entre una determinada formación social, su modo de vida, sus modos de trabajo, los "contextos momento" que produce, finalmente convertidos en "contextos arqueológicos" y luego de afectaciones sucesivas tanto naturales como sociales son recuperados por el arqueólogo mediante técnicas cuya confiabilidad y representatividad es en principio sujeto de crítica. El arqueólogo no "observa datos" sino que produce información a partir de su intervención en el registro arqueológico que, a diferencia de los arqueólogos simbólicos, para nosotros sí tiene una existencia propia.

En el terreno práctico, esta propuesta se traduce en una serie de pasos a seguir, para trazar la ruta inversa a la de la producción de la información arqueológica, del dato producido a las condiciones estructurales generales de la formación social cuya trayectoria histórica es nuestro objeto de estudio. Esta metodología fue hecha explícita por Bate<sup>68</sup> y aplicada por él y, con variantes, por otros miembros del grupo (particularmente, por Iraida Vargas y Fernando López).<sup>69</sup>

de la formación social. No obstante, dicha correspondencia no es mecánica y los cambios en el nivel de las regularidades de la formación no suponen necesariamente una sincronía de cambios en la totalidad de la dimensión de la cultura o viceversa." *Idem*.

<sup>67</sup> Véase Imre Lakatos, art. cit.

<sup>68</sup> Véase Felipe Bate, *Arqueología y materialismo histórico*, México, Ediciones de Cultura Popular, 1977; "Relación general entre...", art. cit. y "El materialismo histórico y...", art. cit.

<sup>69</sup> Véase Iraida Vargas, *op. cit.*, y Fernando López, *Elementos para una construcción teórica en arqueología*, México, INAH, 1991.

Aunque este modelo intenta recuperar a la cultura como una totalidad en sí, esto es, como la manifestación singular de la totalidad social subyacente, lo cierto es que el modelo sigue siendo fuertemente determinista en el sentido estructural, con poco margen de acción para los sujetos, con excepción de los sujetos de clase —lo que no es gran consuelo si consideramos que, en los cuatro millones de años de trayectoria humana, solamente los últimos cuatro mil años han presenciado el desarrollo de la sociedad clasista. En efecto, se orienta más a proponer a un sujeto estructuralmente determinado, que a un agente activo aunque esta sobredeterminación conduce a la paradoja de que entonces es difícil encontrar una razón de ser para la actividad partidaria y sindical, o el papel del liderazgo.<sup>70</sup>

Las contribuciones al estudio del dominio específico de lo simbólico están definitivamente subdesarrolladas en nuestra posición, con excepción quizá de los trabajos de Delgado<sup>71</sup> en relación con la producción estética. En realidad, a pesar de los trabajos del propio Bate, todavía se equipara dimensión simbólica a superestructura, y se recurre a la fórmula tradicional de considerar a la superestructura como un epifenómeno, estructuralmente determinado y por lo tanto quizá menos interesante que la investigación de los procesos causales, nomológicos, de la transforma-

<sup>70</sup> No obstante, difiero en la dicotomía casi total entre modelos estructurales y modelos individualistas, que supone que la ontología del sujeto se mantiene (o debe mantenerse) fija. Agradezco a los alumnos del curso de epistemología de la ciencia social de la ENAH, 1990 —particularmente a José Pantoja, Marco Velázquez y Luis Anaya—, la polémica al respecto, de la que concluimos que el marxismo no tiene por qué aceptar esta dicotomía, precisamente porque adopta una ontología dialéctica: el grado de acción individual, voluntaria, motivada, etcétera, de los sujetos no tiene por qué mantenerse uniforme a lo largo de la historia. Es incluso perfectamente posible que la aparición y expresión de sujetos individuales vaya aparejada al grado creciente de dominio del hombre sobre la naturaleza y de la mayor complejidad de las relaciones de producción. Yo añadiría que existe una abundante etnografía sobre el problema de los individuos que actúan fuera del consenso social en comunidades del tipo llamado "primitivo": las consecuencias de esta "desviación" van desde el ostracismo hasta la muerte —so pretexto de que el individuo "está embrujado".

<sup>71</sup> Véase Lelia Delgado, "Elementos estéticos de las antiguas sociedades del Lago Maracaibo", en *Gens*, vol. 1, núm. 2, Caracas, SOVAR, 1985; "Introducción a la

ción de la estructura —cuya evidencia en el registro arqueológico es abrumadora.

## Recapitulando

Creemos haber mostrado la articulación entre la ontología y los objetivos cognitivos de una posición teórica, utilizando como ilustración el concepto de cultura en cuatro posiciones teóricas de la arqueología contemporánea. No es casual la coincidencia entre ontologías materialistas y objetivos explicativos, y ontologías idealistas y objetivos comprensivistas. Ello no implica que las posiciones de corte materialista (como serían, en cuanto a su concepto de cultura, la arqueología procesual y la arqueología social), no encuentren un uso o papel para la comprensión. En particular, yo sostendría que la comprensión y todo el arsenal hermenéutico son parte de la heurística de cualquier disciplina social, y herramientas indispensables en la construcción de explicaciones monológicas adecuadas. Pero son, en todo caso, un paso en un camino más largo, y no la meta en sí. Por otro lado, con excelentes argumentos, Julieta Haidar ha mostrado que enfrentar el estudio de lo discursivo no necesariamente implica renunciar a una ontología materialista (véase su contribución en este mismo volumen).

### *Explicación y comprensión: el debate actual*

En esta última sección quiero abordar el meta-problema de la adopción de ontologías y objetivos cognitivos. Vale la pena aclarar que no entiendo la ontología como lo hacía la vieja tradición marxista vinculada a la “metafísica positivista” que luego descarta a ambas bajo la argumentación de que “me-

estética de las ofrendas funerarias del Valle de Quibar: la máscara”, en *Gens*, vol. 1, núm. 4, Caracas, SOVAR, 1985.

tafísica=anti-dialéctica". O bien, como la entendió el neopositivismo lógico, "metafísica=enunciados carentes de significado". En ambas tradiciones las discusiones ontológicas (y en general, metafísicas), en efecto, están destinadas al fracaso: para el marxismo dogmático, porque se pretende que "está comprobado" que la ontología materialista "es la verdadera" —evidentemente, con ello se acaba la discusión y sólo cabe hacer el acto de fe de que dicha "comprobación" es incuestionable; para los neopositivistas clásicos porque, por definición, la discusión carece de sentido, al no poderse decidir sobre "cuestiones sin significado" —el problema de la metafísica no es que fuera falsa, sino que carece de significado y, consecuentemente, no puede "evaluarse", por lo que cualquier discusión al respecto es quizá un interesante ejercicio retórico, pero a final de cuentas inútil.

Entiendo a la ontología como una rama de la metafísica, dedicada a la discusión sobre la naturaleza de lo que existe (y de la misma existencia). A su vez, entiendo a la metafísica como una de las ramas de la filosofía, practicada aún profesionalmente a pesar de los marxistas dogmáticos y de los neopositivistas y de la tradición bachelardiana. La metafísica (de diversas persuasiones) discute problemas no sólo de ontología, sino sobre causalidad, identidad, etcétera. Es un campo de investigación que resurgió precisamente al reconocer que el fracaso central del neopositivismo se origina, a final de cuentas, en su pretensión de haber eliminado la metafísica, y en particular lo referente a la verdad y a la causalidad.<sup>72</sup>

El neopositivismo había descartado estos temas porque se hacía difícil analizar de modo formal el discurso causal

<sup>72</sup> El planteamiento seminal de este problema es de Nelson Goodman, *The Structure of Appearance*, Cambridge, Harvard University Press, 1951; *Fact, Fiction and Forecast*, Cambridge, Harvard University Press, 1955, donde hace trizas cualquier expectativa de poder diferenciar, sobre criterios formales solamente, entre lo que los neopositivistas llamaban "leyes genuinas" y "generalizaciones empíricas accidentales". Esto es, la base sobre la cual podemos proyectar ciertas generalizaciones (como hace la ciencia en el caso de la explicación o de la predicción), y no otras. Goodman apunta (con cautela, considerando el momento histórico) a la existencia de un tipo de vínculo entre los componentes de una ley que es de



o de la teoría tarskiana o “correspondentista” de la verdad.<sup>73</sup> El problema era considerar como legítimos sólo aquellos dominios que se prestaran a la aplicación del formalismo lógico. Se tenía la esperanza, desvanecida finalmente, de construir un “lenguaje L de la ciencia” completamente explícito y deductivamente articulado, que pudiera excluir el significado y el contexto y lograra una absoluta precisión. Sobre frases carentes de significado no es posible comprobar ni refutar nada, sostenían; la discusión metafísica es inútil, ya que no es “decidible”.<sup>74</sup>

¿Significa lo anterior que aquellas cosas cuya comprobación depende de elementos “más allá de la física” queden entonces solamente al arbitrio de la decisión personal o partidaria, al acto de fe equivalente, en efecto, al que hace el teólogo? No, al menos por dos razones.<sup>75</sup> La primera, porque nada es comprobable, en la física, en la metafísica o en lo que sea (con la posible excepción de las disciplinas formales como la lógica, en las que se habla de demostración y no de comprobación, con límites si se ha de creer a Göedel). Si nada es comprobable, entonces la discusión metafísica y ninguna discusión tienen sentido, si siempre

naturaleza causal —con los que reintroduce uno de los temas centrales de la metafísica. Esta intuición es, por supuesto, no sólo plausible sino ampliamente expresada en el trabajo de los científicos que nos han sido “analíticamente ilustrados”. En la ciencia se habla liberalmente de causalidad, entre otras cosas por sus efectos prácticos —resulta insuficiente notar que existe una coincidencia (incluso estadísticamente significativa) entre cáncer y tabaquismo. Es importante determinar, por ejemplo, si fumar aumenta la probabilidad de desarrollar cáncer, o la predisposición al cáncer causa que la gente fume, o si ambos factores son causados por otros, terceros y múltiples factores no determinados.

<sup>73</sup> Karl Popper, “Truth, Rationality and the Growth of Scientific Knowledge”, en Karl Popper (ed.), *Conjectures and Refutations*, Nueva York, Harper Torch-Books, 1965, pp. 215-251.

<sup>74</sup> Me parece que parte de la desesperación e impaciencia de algunos de los participantes de este coloquio deriva de la aceptación (explícita en uno de los casos), del modelo de Wittgenstein sobre lo que puede y lo que no puede decirse y comprobarse, situación por demás curiosa, porque precisamente es uno de los núcleos del neopositivismo al que se supone se oponen y reaccionan los enfoques de tradición hermenéutica y semiótica.

<sup>75</sup> Que, entre otros, apuntara con claridad un autor polémico más por sus postulados políticos que por su metodología: Karl Popper, *op. cit.*, y, de él mismo, *The Logic of Scientific Discovery*, Londres, Torch Books, 1959.

pedimos una comprobación concluyente. Además, ello no implica que no pueda sustentarse una decisión racional sujeta a la crítica y al diálogo. La adopción de una ontología debe argumentarse, no sólo asumirse. Pero, finalmente, nadie podrá “comprobar” su ontología sin asumirla: lo único que puede hacer es dar las razones que orientan la elección. Pretender lo contrario es aceptar el dogmatismo (es decir, la negativa a la crítica racional).

Hecha esa aclaración, me parece que el asunto tiene que ver también con una particular orientación valorativa y de congruencia con la práctica cotidiana. En otras palabras, tengo que preguntarme qué gano o qué pierdo asumiendo una particular ontología o un particular objetivo cognitivo, y qué marco valorativo y emocional actúa como contexto de control de mi decisión. En nuestro caso, puedo mencionar cuando menos tres elementos que “gano o que pierdo” según elija: la verdad, la posibilidad de evaluación objetiva y la posibilidad de orientar teóricamente mi acción práctica.

## La verdad<sup>76</sup>

Una ontología materialista dialéctica asume la existencia, cognoscibilidad e independencia de la realidad en relación con las capacidades, intenciones o posibilidades cognitivas del sujeto. Lo anterior no significa que parte de esta realidad no la haya generado el sujeto (como en la dimensión simbólica), sino que una vez generada, esta dimensión existe de manera tan real como cualquier otra —aunque sea dinámica, contradictoria, etcétera. Una ontología idealista subjetiva hace depender la realidad de los sujetos involucrados y de sus posibilidades y perspectivas.

Lo que se pierde o se gana en este caso es la posibilidad de hablar de manera significativa sobre la verdad. Sin un

<sup>76</sup> Este punto lo trato con mayor amplitud en Manuel Gándara, “Notas sobre el análisis del conocimiento: implicaciones para la investigación arqueológica”, en *Boletín de Antropología Americana*, México, IPGH, 1991.

marco externo e independiente que permita comparar mis enunciados, entonces debo aceptar que, en principio, cualquier enunciado es potencialmente verdadero, dependiendo para quién lo sea.

Por otro lado, la solución no-sofisticada es, por supuesto, el relativismo: la imposibilidad de aseverar la falsedad (al menos tentativa) de un enunciado. Aunque ese relativismo parezca atractivo, liberalizador y hasta democrático, si utilizamos enunciados cotidianos, casi no habría quien aceptara como equiprobables o "al gusto del cliente" enunciados del tipo de "los negros son inferiores", "las mujeres no pueden asumir responsabilidades", o "Hitler le hizo un favor al mundo". Y si esta consecuencia es inmediatamente evidente cuando reflexionamos sobre el pasado, es aún más apremiante cuando consideramos el futuro porque no da igual si los enunciados "la modernización salvará al país" y "la modernización destruirá al país" son verdaderos según el sujeto que los evalúe. Es necesario hacer una elección, que preferiblemente debería tener un sustrato objetivo.<sup>77</sup>

Consideremos ahora la solución sofisticada (brillantemente defendida en la filosofía de este siglo).<sup>78</sup> Significa renunciar a un criterio de "verdad como la correspondencia entre enunciados y realidad", y sustituir este criterio con uno de "verdad como coherencia entre enunciados". En este último criterio un enunciado es verdadero si y sólo si es coherente con otros enunciados del sistema.<sup>79</sup> Sus problemas son bien conocidos: a) no se ha logrado un adecuado análisis de la relación de coherencia requerida, b) es

<sup>77</sup> Nótese que hablo aquí de verdad, y no de plausibilidad o derecho a la creencia. Sería absurdo negar que, en efecto, la gente crea algunos enunciados y no otros, y que una sociedad democrática requiere defender esta libertad de creencia. Pero no es lo mismo decir que "S cree que P es verdadero", que "P es verdadero porque S cree que es verdadero", o "si S cree que P es verdadero entonces no hay nada más que hacer".

<sup>78</sup> Quizá la mejor de estas defensas sea la de Keith Lehrer, *Knowledges*, Oxford, Clarendon Press, 1974.

<sup>79</sup> Es, en realidad, el clásico criterio idealista subjetivo, razón por la que su adopción explícita por parte del althusserianismo (véase en particular Louis Althusser, *Curso de filosofía marxista para científicos*, México, Diez, 1975), siempre nos pareció incompatible con el materialismo marxista.

factible constituir sistemas perfectamente coherentes, alternativos y mutuamente excluyentes, por lo que se imposibilita la elección entre alternativas —de ahí la íntima conexión entre coherentismo y relativismo.<sup>80</sup>

Pero tal solución no sirve cuando vemos su aplicación práctica: Hitler y sus seguidores obviamente no sólo tenían fe, estaban convencidos y convencieron a otros de la coherencia de su sistema, con la misma vehemencia que sus opositores creían y sostenían sistemas coherentes alternativos para fundamentar la resistencia partisana. No es lo mismo que el enunciado “hay razas inferiores” sea verdadero por coherente con otros enunciados del nazismo, a que dicho enunciado sea falso en virtud de que en la realidad objetiva no hay razas inferiores —independientemente de que el enunciado sea coherente con otros o no, o que alguien lo sepa o esté dispuesto a aceptarlo. Evidentemente, el ejemplo es extremo,<sup>81</sup> pero me parece indispensable para mostrar que la adopción de una ontología cuya consecuencia excluya la verdad, conlleva preocupantes consecuencias prácticas, aunque a primera vista resulte académicamente atractiva y retóricamente vistosa por “postmoderna”.

## La posibilidad de evaluación objetiva

En realidad, esta consecuencia sobre la verdad está íntimamente ligada a la anterior. El problema de la evaluación consiste en determinar si existen y pueden aplicarse procedimientos confiables y racionales para escoger entre dife-

<sup>80</sup> Piénsese en cualquier sistema religioso desarrollado, en el que normalmente existe una coherencia interna notable, pero que generalmente implica la exclusión de otros sistemas similares (como islam *versus* judaísmo). La coherencia no sería en ese caso el criterio de elección.

<sup>81</sup> Si nos parece demasiado alejado de nuestra realidad latinoamericana, sustitúyase por enunciados como “durante las dictaduras militares en Sudamérica se asesinó sistemáticamente a miembros de la oposición”. Y reflexiónese con responsabilidad si da igual que sean verdaderos o no, y si realmente depende de lo que algunos sujetos (por ejemplo, Pinochet), crean o aseveren. Una cosa es jugar al idealista en la academia y otra en la vida.

rentes alternativas teóricas y, en particular, en el papel que juega la verdad en este proceso de elección. Se supone que, a diferencia del sentido común, de la religión o la ideología, la ciencia debe mostrar a cada momento la argumentación racional que justifica la elección de una determinada teoría sobre otras alternativas.

Como vimos antes, una ontología idealista tiene que reducir por necesidad la evaluación a la coherencia, al eliminar el criterio de verdad como correspondencia. Esta restricción no preocupa a la tradición hermenéutica, a la que ante la imposibilidad de referirse a alguna realidad objetiva externa, sólo le queda aspirar a utópicas condiciones en donde "sin presión externa" (es decir, en donde no operen el poder), se inicie un diálogo honesto y razonado que busca el acuerdo intersubjetivo. Es por ello que no cuenta (y aparentemente, no necesita contar) con una manera de evaluar interpretaciones alternativas. De nuevo, se muestra aquí cómo existe una relación entre objetivo cognitivo, ontología y ahora metodología.

Bajo una ontología materialista y un objetivo cognitivo de explicación nomológica, la evaluación es una consecuencia del uso, precisamente, de principios generales cuya verdad (o en rigor, su falsedad) se evalúa por referencia a su aplicación en casos concretos. La lógica involucrada es bien conocida (*modus tollens*); y si bien la evaluación nunca es definitiva, ante la imposibilidad epistemológica de comprobar/refutar enunciados universales, es posible corroborar o negar el principio nomológico empleado. Esta metodología, brillantemente expuesta por Lakatos,<sup>82</sup> requiere que, ante la imposibilidad de concluir definitivamente sobre la verdad o la falsedad de una teoría, se muestren cuando menos los avances que la nueva teoría implica sobre la teoría que refuta. La refutación es "un pleito a tres esquinas" y no una mera comparación de teorías contra datos "neutros". Según Lakatos, "sin alternativa no hay refutación".<sup>83</sup>

<sup>82</sup> Véase Imre Lakatos, art. cit.

<sup>83</sup> *Idem*.

Equivocadamente se piensa que esta metodología es inaplicable al campo de lo social. Se citan frecuentemente dos razones: a) sin la formulación de leyes sobre lo humano, no hay principios generales disponibles para la evaluación, b) esta metodología no se aplica a lo cultural/social/histórico, dado que no hay tal cosa como una realidad externa e independiente que pueda servir de marco a la corroboración. Como se verá, ambas razones tienen un fundamento ontológico (la forma en que se asume es lo social: particular, singular, o sin independencia de los sujetos y sus significados).

No tengo espacio aquí para mostrar cómo el primer argumento gira sobre una concepción equivocada de lo que es una ley, generalmente derivada de una comprensión coloquial de lo que son las leyes de las ciencias naturales. Baste decir que una ley no es sino un elemento condicional que se predica para un número potencialmente infinito de casos, y que liga causalmente variables, conjuntos o sistemas de variables; en ocasiones, estas ligas son de tipo determinista, en el sentido de que no admiten variación, dados los antecedentes y condiciones, mientras que otras veces son probabilísticas, en el sentido de que lo que se predica es la universalidad de la distribución probabilística con la que, dado el antecedente del condicional, se presentará el consecuente.

Este primer argumento se ilustra normalmente con la aparente inexistencia de leyes sociales (o al menos, lo que ocurre frecuentemente es que le pidan a uno ejemplos). Cuando se ofrecen, sin embargo, se descartan como "ilegítimos", al compararse con un modelo implícito de lo que se piensa son las leyes de la física —cuyas teorías se creen eternas e inmutables, "comprobadas" y sin excepciones; o bien descartando que realmente no son del dominio social/simbólico (segundo argumento).

El contra-argumento para la primera objeción es que la obviedad o plausibilidad (familiaridad, etcétera) de un principio normológico no es garantía de su verdad, de forma que aunque nos parezca muy verosímil, ello no implica que no pueda o deba ser evaluado. Y es posible evaluarlo preci-

samente porque es general, porque podemos aplicarlo a casos concretos. Dicho de otra forma, no pierde generalidad por su aparente obviedad.<sup>84</sup> El contra-argumento para la segunda es más difícil, al girar sobre un ámbito de la realidad (la construcción simbólica de los sujetos), que a primera vista, por depender de ellos, parecería imposibilitar la referencia a una realidad independiente y externa. Pero lo que sucede es que se mezclan normalmente dos niveles: aquel que tiene que ver con la adecuada recuperación de una particular práctica simbólica, y por el otro el que el contenido de la práctica simbólica en sí sea o no evaluable. Permítaseme elaborar esta distinción e ilustrarla con un ejemplo, que espero mostrará no sólo la aplicabilidad de la metodología normal de la ciencia, sino la importancia de su aplicación para poder decidir entre alternativas prácticas que tienen serias consecuencias políticas.

El ejemplo es uno de mis favoritos porque sucedió durante una temporada de trabajo de campo. Uno de los trabajadores de mi excavación me comentaba sobre su situación económica personal y la de su pueblo, y la describió

<sup>84</sup> Un ejemplo breve: durante mucho tiempo se ha sostenido que la adopción de la agricultura depende de que las sociedades de cazadores-recolectores "descubran" o "inventen" la agricultura. Es decir, se plantea que, para toda sociedad cazadora-recolectora, si la sociedad "descubre" o de alguna manera entra en contacto con la agricultura, y el medio ambiente permite el cultivo, entonces adoptará una economía agrícola. De ahí, por ejemplo, el mito de que no fue sino hasta que se descubrió la relación entre planta y semilla, a finales del mesolítico, que se originó la agricultura. La evaluación de esta generalización es fácil en términos lógicos (aunque, evidentemente, su aplicación pueda ser compleja en términos prácticos): la generalización establece que todos los casos de sociedades de cazadores-recolectores que conozcan la agricultura y vivan en un medio propicio para adoptarla, la adoptarán; esto equivale a que no existirá un caso de sociedad cazadora-recolectora que, conociendo la agricultura y teniendo un ambiente propicio, no la adopte. La evaluación consiste en identificar un caso pertinente a las hipótesis y ver si, en efecto, se cumple lo que prevee. En nuestro ejemplo, el que los Shoshones de la Gran Cuenca de Estados Unidos hayan estado "enterados" de la agricultura desde siempre, y a pesar de tener un medio propicio para el cultivo, no lo hayan adoptado, cuenta como un caso en contra. Bajo una metodología lakatosiana, ello no implica que la hipótesis haya sido refutada para siempre (no hay refutación sin alternativa). Pero al menos sabemos que tiene problemas empíricos, que seguramente se derivan de una teorización inadecuada sobre las variables involucradas en la adopción del cultivo.

como definitivamente mala. Cuando pregunté a qué podría deberse esta situación, contestó que hacía algún tiempo el pueblo se había comprometido a construir una nueva capilla para la virgen patrona del pueblo, pero las cosechas fallaron ese año y el pueblo no pudo ni ha podido cumplir su promesa. ¿Hay manera de evaluar esto?

En el primer nivel, evaluó mi propia interpretación de lo que dijo el informante. (En nuestro ejemplo quizá sea trivial y se reduzca a preguntar al informante si él profirió tal conjunto de enunciados, a fin de determinar el grado de correspondencia entre lo que él dijo y yo entendí.) En otros casos, y en particular en la arqueología, no siempre contamos con el informante que pueda ratificar o rectificar nuestra comprensión —lo cual pondría en duda la generalidad de las metodologías comprensivistas como solución para el conjunto de las ciencias sociales. Al menos en el caso de algunas disciplinas históricas, no habrá informante disponible a quien recurrir para lograr este primer nivel de evaluación, por lo que se derrumba una estrategia exclusivamente émica.

Suponiendo que el primer nivel está solventado, queda en el segundo el problema de determinar si el enunciado proferido por el informante es verdadero o no. Nótese que no pregunto si el enunciado ha sido proferido, o si alguien cree con convicción en él; evidentemente mi informante lo hace. La pregunta tampoco es si este enunciado tiene sentido (es inteligible) para mí sabiendo lo que sé de la cosmovisión campesina católica; tampoco es si resulta o no racional que mi informante lo profiera, si consideramos el horizonte desde el que lo hace. La pregunta es, en efecto, si el enunciado corresponde al mundo, si la mala situación económica del pueblo se debe o no al incumplimiento de la promesa religiosa.

Bajo una ontología idealista subjetiva, y un objetivo cognitivo comprensivista, no hay más que tomar como verdadero el enunciado, dado que es coherente con otros del sistema de creencias del informante. Parecería que hacerlo es un acto de respeto y que decir cualquier otra cosa sería actuar etnocéntricamente y mostrar poca tolerancia. Pero



si consideramos las consecuencias de nuestra evaluación, entonces, en efecto, aceptamos que la forma de superar la situación económica del pueblo será que cumpla su promesa. No dudo que el cumplirla eleve el ánimo colectivo, y que quizá eso se traduzca en mejoras múltiples. Sin embargo, el enunciado será verdadero si y sólo si al cumplir la promesa se resuelve la situación.<sup>85</sup> Ningún enunciado puede simplemente asumirse como verdadero porque algún tipo especial de sujeto lo emite —no veo por qué científicos laicos escépticos del dogma de la infabilidad del papa cuando habla ex officio, están dispuestos a renunciar a la evaluación de lo dicho por sus informantes, ya sea por razones de respeto relativista o porque se asume que ciertas clases sociales tienen acceso directo a la verdad por coincidir con su interés de clase. Por desgracia, no hay sujetos infalibles, ni aquí ni en Rusia.

## La posibilidad de orientar mi acción práctica

Abordemos ahora las consecuencias prácticas y políticas. Si el respeto a la creencia es la aceptación irrestricta de cualquier enunciado (mío o del informante), cuya evaluación sería imposible porque suponemos que no hay una realidad externa e independiente, entonces tiene muy poco sentido implantar un programa político o revolucionario. Éste podría chocar con la interpretación del informante, contradecir su sistema de creencias, o ser tan arbitrario o justo como otras creencias al respecto —por ejemplo, que el problema es de educación.<sup>86</sup>

<sup>85</sup> Si bien respeto la creencia de mi informante, mi propia teoría me lleva a considerar con cierto pesimismo el prospecto, y ello precisamente en virtud de que es altamente probable que no haya una liga causal inmediata, directa y universal, entre construir capillas y tener mejores condiciones económicas en el contexto de un país capitalista dependiente. Sin embargo, para el materialismo tampoco es determinante lo que yo o mi teoría creamos. El enunciado será falso, si y sólo si, en efecto, el incumplimiento de una promesa religiosa no es causal de la pobreza.

<sup>86</sup> Si le digo al informante que una de las causas es la propiedad privada de la tierra, ¡contradigo incluso su deseo de convertirse en pequeño propietario!

Y no se trata solamente de acuerdos intersubjetivos. Quizá él y todos sus compadres, intersubjetivamente, compartan su creencia; quizá yo y todos mis colegas, intersubjetivamente, compartamos la creencia opuesta. No se trata sólo de sentarnos a platicar en la búsqueda de un acuerdo general —que evidentemente sería prerrequisito para una intervención política legítima— sino que los enunciados guías de nuestra acción ahora conjunta sean o no falsos y no simplemente acordados en colectivos cada vez mayores. El acuerdo intersubjetivo (una forma de expresar el criterio de verdad como coherencia) no es equivalente ni sustituto de la verdad como correspondencia.

## Nomologicidad, falibilismo y verdad

Creo haber mostrado que el criterio correspondentista no sólo es aplicable a lo simbólico, sino que su aplicación sería indispensable para orientar la toma de decisiones prácticas. En otras palabras, es falso que el criterio de verdad como correspondencia sea sólo aplicable al dominio de lo natural. Proponer lo contrario es asumir, entre otras cosas, que sólo enunciados sobre lo natural pueden ser verdaderos o falsos —con consecuencias políticas muy graves.

Quizá la dificultad básica estriba en distinguir entre verdad y certeza. La verdad es la correspondencia de un enunciado con la realidad; la certeza sería un estado de convicción profunda del sujeto sobre la verdad de un determinado enunciado. La ambigüedad deriva de la forma en que, al menos en español, utilizamos el término: decimos de un enunciado que es cierto (para designarlo como verdadero), y de una persona que tiene convicción sobre él como cierta (con certeza) de su verdad. La confusión se evita si recordamos que la verdad es una propiedad de los enunciados y se predica sobre ellos; la certeza, en cambio, es una propiedad epistémica, es decir, se predica sobre un estado del sujeto que conoce. Los términos no son intercambiables, de acuerdo con el número de ocasiones cuando la verdad de un enunciado se transforma en falsedad.

Bajo una epistemología materialista, no resulta difícil proponer que la certeza no garantiza la verdad (mientras lo contrario ocurre en cualquier otra epistemología). Si la verdad es una propiedad objetiva del enunciado que corresponde a la realidad, la certeza es un estado de creencia en un enunciado que puede o no corresponder. No importa qué grado de convicción epistémica otorguemos a un enunciado, en una epistemología materialista esta convicción es independiente de la correspondencia misma del enunciado y por desgracia no es suficiente para garantizar la verdad.

Esta limitación del aparato epistémico humano no debería sorprendernos hoy día cuando incluso en las disciplinas formales se reconoce que la certeza y la garantía de la verdad no son posibles. No obstante, muchos investigadores tienen problemas para entender que un enunciado puede ser verdadero sin que alguien tenga conciencia de que lo es —o, recíprocamente, que puede ser falso aunque todo mundo crea lo contrario. Adoptar una epistemología falibilista no es otra cosa que sostener que, en efecto, nuestra confianza sobre la verdad de un enunciado puede estar equivocada. El conocimiento es siempre falible. La salvaguarda que ofrece el método científico es precisamente la apertura a la crítica racional y empírica; cualquier enunciado debe ser potencialmente evaluable.

## Explicación y comprensión

Pero precisamente por ello la comprensión resulta problemática en comparación con la explicación.<sup>87</sup> No tenemos una lógica claramente delimitada sobre cómo ha de evaluarse una comprensión —como no sea la coherencia y el acuerdo intersubjetivo o el recurso al informante; al combinar este objetivo cognitivo con una ontología donde lo cultural es no-causado, no-nomológico, entonces cerramos

<sup>87</sup> Aunque de un tiempo a la fecha el concepto de explicación se hace cada vez más problemático. Véase Achinstein, *op. cit.*

la puerta de la aplicación de principios generales a casos particulares que permita la refutación.

La dificultad no es accidental porque deriva precisamente de rechazar que en la comprensión se involucran enunciados de tipo universal, sujetos a la evaluación mediante la lógica del *modus tollens*. Mientras en un enfoque nomológico la evaluación de estos principios es un objetivo explícito de la investigación, en la comprensión parecería que simplemente se asumen o se considera que son tan obvios y poco problemáticos sin mérito de una evaluación. El error estriba en proponer que podemos explicar/comprender algo sin ligar causalmente los elementos de nuestra explicación/comprensión; o bien en proponer que, si bien existen ligas causales, no son universales, sino específicas y particulares (y por tanto, no generalizables).<sup>88</sup>

Pero postular una relación como universal no significa que es aplicable a cualquier proceso. Las leyes no son sino enunciados condicionales, universalmente cuantificados, que ligan causalmente dos variables, conjuntos o sistemas de variables. Estas variables son en realidad clases lógicas, que determinan el ámbito de predicación de la ley. En consecuencia, una ley asevera que, si algo pertenece a la clase predicada, entonces es sujeto de la relación causal objeto de la ley. Ello no significa que cualquier cosa pueda pertenecer a la clase en cuestión.<sup>89</sup> La ley tampoco necesita, por universal, que exista un número infinito de casos reales, o que tales casos deban presentarse en todo el continuo histórico. Sólo requiere de un comportamiento como la ley

<sup>88</sup> En el propio marxismo, que nosotros entendemos nomológico, hay reticencia a aceptar esta idea, porque se piensa que si un principio es universal, entonces es imposible que pueda ser específico de un periodo histórico. Las leyes que rigen la formación socioeconómica capitalista, por ejemplo, son aplicables solamente a dicha formación; pretender aplicarlas a otro periodo es una violación del principio dialéctico de la historicidad de lo social.

<sup>89</sup> En efecto, por ello no tendría sentido aplicar una ley sobre el capitalismo a una sociedad esclavista —dicha sociedad no forma parte de la clase lógica sobre la que se predica la ley. En cambio, si la ley es cierta, y descubriéramos en el futuro sociedades en otros planetas, y éstas cumplieran con los requisitos para considerarlas capitalistas, entonces si la ley es verdadera deberán comportarse como indica la ley.

indica. Esta generalidad se refiere a la capacidad de evaluar: predica no sobre casos aislados sino sobre clases de casos.

No tengo aquí espacio (y quizá tampoco todavía los argumentos) para mostrar que la comprensión hace un uso implícito de principios generales; es falso que no implique nomologicidad o causalidad. Estos principios simplemente se asumen como necesariamente verdaderos, obvios, o autoevidentes a grado tal que hacen innecesaria tanto su explicitación como su evaluación empírica. Aunque esta economía metodológica quizá resulte eficiente en algunas situaciones, no obstante es problemática; impide elegir entre comprensiones alternativas mediante criterios objetivos. Y como espero haber mostrado, de comprensiones diferentes pueden originarse planes prácticos, con consecuencias éticas y políticas también diferentes.

Evidentemente, en la vida cotidiana, en la interacción coloquial, no hay nada objeccionable en esta práctica. En efecto, no elevamos principios de interacción social a leyes porque nos son tan familiares que simplemente los revisamos sólo cuando parecen no funcionar bien o cuando algo nos indica que nuestra interpretación fue inadecuada. Asumimos que otros miembros de nuestra cultura comparten nuestra comprensión, por lo que una vez provistos del contexto, podemos "leer" adecuadamente la situación y desentrañar su significado. El problema se presenta cuando debo interpretar, comprender o leer acciones de miembros de otras culturas, ya sea porque están distanciadas en el tiempo (y quizá por ello respondan a principios diferentes) o porque su historia ha llevado a que, en el presente, utilicen otras reglas, sobre principios distintos, aunque quizá tan transparentes para ellos como las nuestras para nosotros.

Yo sostendría que el interés y la promesa enorme de la antropología como ciencia de la cultura está precisamente en reconocer que, en efecto, los principios involucrados, las normas en las que se expresan, las razones por las que dichas formas de interacción se han desarrollado, etcétera, pueden ser en principio diferentes a las nuestras. Pero para saber si son o no diferentes, tenemos que ser lo suficiente-

mente precisos y honestos para evaluar nuestra interpretación de ellas, y no simplemente asumir que son iguales (o diferentes). A su vez, esta posibilidad de determinar si la asignación de significados coincide o no con la nuestra, dependerá de entender que en cualquier acto de comprensión involucramos principios generales (en este caso, que explican la motivación —causa— de la acción). Y gracias a que postulamos como universales (nomológicos) dichos principios, podremos evaluarlos.<sup>90</sup> Ésta es la importancia de toda la discusión anterior sobre el tema que convoca este coloquio, el de la elección de una metodología para el estudio de la cultura.

### *Comentarios finales*

En todo lo anterior yo encuentro —y abro a la crítica colectiva— cuando menos tres lecciones.

Lejos de ser “obsoletas”, “innecesarias” o “inútiles”, las consideraciones sobre la ontología y su relación con la particular elección de objetivos cognitivos son cruciales. No sólo por sus consecuencias metodológicas internas, como he intentado mostrar con cuatro ejemplos de posiciones teóricas en arqueología, sino por su efecto práctico externo en la aplicación del conocimiento logrado. A final de cuentas, la decisión sobre qué ontología, objetivos cognitivos o metodología asumir, al ser una decisión valorativa, no es independiente de la posición que el investigador asuma en el terreno político y ético, como tampoco lo serán las consecuencias de su elección.

La comprensión (objetivo cognitivo por excelencia en ontologías idealistas de lo social) es una heurística inevitable en las ciencias sociales, en las que el fenómeno a explicar es siempre el resultado de acciones que tienen significados (verdaderos o no) para los involucrados. Pero la

<sup>90</sup> Pretender otra cosa significa que los principios involucrados son específicos a cada caso, o lo que es lo mismo, ante la pregunta “por qué sucedió”, aceptar como legítima la respuesta de “porque sí”. Ello equivale a renunciar a nuestra necesidad de una comprensión real.

comprensión requiere de principios que, por humildes, normalmente damos simplemente como asumidos, a pesar de que pueden no corresponder a los principios empleados en otras culturas y momentos históricos. Por ello, es importante reconocer que la comprensión e interpretación simbólica y discursiva involucran nomologicidad y que es gracias a la nomologicidad de los principios involucrados que las podemos evaluar, revisar y mejorar, e incluso precisar en qué contextos operan exitosamente.

Que la evaluación de estos principios es factible sólo si la realidad estudiada tiene independencia real, de forma tal que actúa como elemento que permite evaluar la correspondencia de nuestra teorización. Si "a cada sujeto/cultura un mundo", o si es imposible escapar de la prisión de la propia cultura, porque no hay un mundo externo compartido, sino sólo mundos personales/culturales, entonces dicha evaluación no sólo es imposible, sino seguramente innecesaria. La antropología pierde interés salvo en el sentido boasiano de documentar la entonces inexplicable, inefable e inexpugnable variabilidad cultural.

La arqueología tiene la responsabilidad enorme de ser el único acceso a cerca del 95 por ciento del total de la trayectoria humana. El arqueólogo no puede simplemente asumir que el pasado fue como el presente, o que no hay manera de determinar en qué medida era distinto. La tarea del arqueólogo, el antropólogo, el historiador o cualquier otro científico social es la de producir teorías que expliquen la naturaleza, origen y trayectoria de estas similitudes y diferencias. Asumir que la comprensión es independiente de consideraciones ontológicas y valorativas, o que opera fuera tanto de la causalidad como de la nomologicidad, es simplemente asumir que los principios que involucra son autoevidentes, eternos e inmutables, y que, en consecuencia, no se trata de descubrirlos, sino simplemente de asumir y generalizar las normas de nuestra cultura a todos los tiempos y periodos. Si esto último fuera cierto, o al menos posible, realmente encuentro poca justificación para que existan (y se practiquen gracias al financiamiento público) las llamadas "ciencias de la cultura".

### III. Las prácticas culturales como prácticas semiótico-discursivas

*Julieta Haidar*

#### *Convergencias metodológicas para el análisis cultural*

Como este coloquio privilegia la discusión multidisciplinaria e interdisciplinaria sobre las metodologías para el análisis de la cultura, en este documento exponemos las prácticas culturales como prácticas semiótico-discursivas. El esfuerzo constructivo que implica esta reflexión alcanza tanto problemas teórico-metodológicos como analíticos.

Desde esta perspectiva, la cultura se constituye por un complejo funcionamiento de sistemas semióticos, en cada uno de los cuales convergen en mayor o menor grado una multiplicidad de códigos. Esta definición general operativa se debe complementar, ya que tales funcionamientos sistémicos se materializan en prácticas culturales semiótico-discursivas (sólo en principio, entendemos lo semiótico como el funcionamiento simbólico en la dimensión no verbal, y lo discursivo en la materialidad verbal). En esta definición, podemos destacar dos dimensiones importantes que se implican mutuamente: la de los sistemas semiótico-discursivos y la de las prácticas semiótico-discursivas; el paso de una dimensión a otra significa cambios en los objetos de estudio, en los niveles analíticos, en las categorías.

Estos planteamientos teóricos se encuentran homologados con otros tipos de discurso, como los míticos, los religiosos, los sagrados, en los cuales se alude a la dimensión divina de la palabra, del signo. En la Biblia, encontramos



ejemplos de este tipo de enunciados: "en el principio era el Verbo, y el Verbo era Dios, y el Verbo estaba en Dios". Así ocurre en otros textos religiosos orientales, y en los mitos de origen de varios grupos étnicos. La palabra, que podemos homologar en este momento con el lenguaje, conserva en el discurso todavía este carácter divino, sagrado y misterioso que le concede tantos poderes, como pensar, conocer, representar, crear el mundo. En estos discursos, destaca no sólo la importancia del funcionamiento simbólico en la constitución del hombre (en su desarrollo cultural, social e histórico) sino los poderes inherentes a determinados funcionamiento simbólicos, como los discursos mágicos de los rituales, por ejemplo.

A lo anterior, relacionemos lo siguiente: la comparación de los hombres con el rey Midas, quien todo lo que tocaba lo transformaba en oro. De este modo, los hombres, como el mítico rey Midas, todo lo que tocan lo transforman en signos (en su sentido más amplio). Sin embargo, el hombre es al mismo tiempo producto de los signos, cuya relación compleja y dialéctica tendremos oportunidad de desglosar posteriormente. El hombre culturaliza la naturaleza, por lo tanto, la dicotomía radical entre naturaleza y cultura, tópico tan discutido por los antropólogos, no puede sobrevivir como tal, sino que debe replantearse y readecuarse.

En ese hecho, destaca el valor cognoscitivo de la metáfora, que adquiere características de funcionamiento simbólico, evidentes en los trabajos científicos sobre el análisis cultural.

## La multidisciplinariedad, la interdisciplinariedad

La consideración de las prácticas culturales como prácticas semiótico-discursivas supone la reflexión sobre la multidisciplinariedad y la interdisciplinariedad en el análisis cultural, en términos epistemológicos y teórico-metodológicos. Ubicaremos la exposición en algunos problemas de la interdisciplinariedad, la cual presenta más complejidad que la primera.

En cualquier campo científico observamos dos grados de interdisciplinariedad desarrolladas por necesidades epistemológicas e históricas al explicar el mundo, la vida. De este modo, tenemos: *a)* interdisciplinariedad de primer grado cuando se relacionan dos disciplinas, como solía ocurrir en los diferentes campos científicos al inicio de su constitución. Como ejemplo, podemos enunciar algunas interdisciplinas clásicas en el campo de las ciencias del lenguaje, como la sociolingüística, la etnolingüística y la psicolingüística; *b)* interdisciplinariedad en segundo grado resultado de la articulaciones complejas de más de dos disciplinas, lo que denota a su vez la constitución de objetos de estudio más complejos. Entre las ciencias del lenguaje podemos destacar a la etnografía de la comunicación, la etnometodología, la pragmalingüística y el análisis del discurso. En grado, se articula la dimensión lingüístico-discursiva con la comunicativa, la cultural, la social, la histórica, la psicológica y la filosófica.

En la construcción de los objetos de estudio del primer al segundo grado detectamos cambios cualitativos: *a)* de la lingüística sistémica a una lingüística textual, al análisis del discurso; *b)* de la etnolingüística a la etnografía de la comunicación; *c)* de la semiótica lingüística a la semiótica de la cultura.

El desarrollo interdisciplinario del campo de las ciencias del lenguaje nos permite deducir que la problemática lingüístico-discursiva no se puede desvincular de las otras dimensiones que constituyen disciplinas de las ciencias sociales y culturales.

Desde la posición de Halliday,<sup>1</sup> la realidad socio-cultural está codificada en el lenguaje, que configura dos funcionamientos fundamentales: *a)* el lenguaje es un medio de reflexión sobre las cosas, lo que constituiría el componente ideacional del significado; *b)* el lenguaje es un medio de acción sobre las cosas, lo que constituiría el componente pragmático e interpersonal o intersubjetivo.

<sup>1</sup> M.A.K. Halliday, *El lenguaje como semiótica social*, México, FCE, 1982.

De este modo, el lenguaje concebido como una semiótica social por Halliday tiene dos connotaciones, por un lado, la interpretación del lenguaje dentro de un contexto socio-cultural, en el que la misma cultura se analiza en términos semióticos y, por otro, el lenguaje no consiste en oraciones, sino en textos, entendidos como intercambios de significados en contextos de interacción comunicativa. Ahora bien, hay discursos que podrían considerarse fuera de una interacción comunicativa típica, cuyos ejemplos tentativos son los del loco, del autista, el soliloquio (lenguaje interno), lo que desde luego es discutible.

En el desarrollo de la interdisciplinariedad es interesante y necesario comparar lo que pasa en las ciencias del lenguaje y en las ciencias de la cultura en la época contemporánea. En las primeras se observa un movimiento de convergencia, y se privilegia el análisis de la dimensión pragmática. El avance de los estudios pragmáticos en los Estados Unidos, Inglaterra y Alemania introdujo la necesidad de que los modelos de análisis lingüísticos atomizados articularan los tres niveles, antes separados: el sintáctico, el semántico y el pragmático. Se observa un cambio significativo en los estudios del lenguaje, pues paralelamente a los análisis sistémicos surgen con gran énfasis los análisis del lenguaje en uso, lo que trae consigo observar el funcionamiento sistémico en la dimensión pragmática, en la complejidad de las interacciones comunicativas. Este cambio de enfoque genera grandes polémicas e intentos de descalificación porque la lingüística sistémica insiste en ser la tendencia hegemónica, la dueña de la verdad en los estudios del lenguaje (es interesante recordar aquí los brillantes planteamientos de Foucault sobre la voluntad de verdad y la voluntad de saber).<sup>2</sup>

Sin embargo, para que la polémica sea productiva es necesario que los diferentes especialistas se abran al debate y a la crítica. Pero, más allá de la polémica, se prefiere el funcionamiento sistémico en el uso del lenguaje, más que el funcionamiento sistémico en abstracto. En este cambio

<sup>2</sup> Michel Foucault, *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets, 1980.

epistemológico, podemos destacar dos sentidos nucleares de lo pragmático: uno, el lenguaje en acción, en uso, como prácticas lingüístico-discursivas; y dos, el lenguaje en acción, en el sentido de los actos de habla, de la performatividad.

En las ciencias de la cultura también podemos observar la coexistencia de estas dos vertientes, entre las cuales lo favorito es lo pragmático, con la categoría de prácticas culturales. En las tendencias clásicas de la antropología, prefieren los estudios sistémicos, como sucedió en el funcionalismo antropológico británico o en la antropología estructural francesa. Los objetos de estudio se identificaban de tal forma que permiten analizar los diferentes sistemas culturales, como el parentesco, los mitos, los rituales, las fiestas, etcétera. Ahora bien, en la contemporaneidad, las nuevas teorías socioculturales desarrolladas particularmente en Francia e Italia introducen una perspectiva distinta preocupada por el análisis de las prácticas culturales, por la cultura en acción, por el componente pragmático de la cultura. Por lo tanto, ya no es tan significativo el funcionamiento simbólico del sistema, sino el funcionamiento simbólico presente en las prácticas culturales, lo que introduce problemáticas específicas cuando pensamos en la arqueología y en la historia, por ejemplo.

El cambio observado en las ciencias de la cultura y en las ciencias del lenguaje parece ser la característica que alcanza otros campos científicos, lo que todavía constituye materia de investigación. Con todo lo expuesto, podemos proponer que la interdisciplinariedad en sus dos grados se explica por una necesidad epistemológica y sociohistórica en los estudios sobre el lenguaje y la cultura: en el lenguaje, por el estatuto de éste en lo cultural, en lo social, en lo histórico, en lo cognoscitivo, en lo psicológico, en lo filosófico; en la cultura, por la complejidad de su funcionamiento, de sus dimensiones que suponen la articulación de varias disciplinas científicas. La interdisciplinariedad es una necesidad incuestionable para el desarrollo cognoscitivo sobre los fenómenos socioculturales y lingüístico-discursivos.

De igual forma, la interdisciplinariedad es consecuencia de una reformulación necesaria en las ciencias socioculturales, que deben romper sus límites para constituir macroobjetos de estudio. Este hecho constituye una tarea tanto más difícil cuanto más interesante y un reto necesario para el desarrollo actual del conocimiento.

Asimismo, la interdisciplinariedad entre las ciencias socioculturales presenta varios problemas, que son más complejos cuando se plantea la relación entre las ciencias naturales y las sociales.

Finalmente, igual que al iniciarse el siglo xx, la lingüística se sitúa hoy a la vanguardia de las ciencias sociales y la interdisciplinariedad constituida en el campo de las ciencias del lenguaje vuelve a desempeñar un papel innovador, como hemos procurado demostrar.

## El análisis del discurso y sus incidencias en las ciencias socioculturales

El análisis del discurso introduce reflexiones y cambios teórico-metodológicos en las ciencias socioculturales, principalmente en la construcción del dato que adquiere especificidad en cada disciplina. En efecto, la construcción del dato sigue vectores diferentes en las ciencias naturales y presenta particularidades propias en las distintas disciplinas de las ciencias socioculturales. Cada disciplina, como un principio de su construcción, debe crear métodos y técnicas para observar y recabar la información, así como determinar la pertinencia de lo observable. En términos metodológicos, se suele confundir la información con lo observable o el dato. Es necesario aclararlo, porque este último es producto de una teoría que funciona como un principio selectivo de la realidad y propone la pertinencia de la cantidad de información que siempre existe en el mundo. Por ejemplo, la luna es una entidad fenomenológica, un observable que se transforma en un dato diferente cuando pasamos de una disciplina a otra, de la astronomía a la antropología, hasta la literatura, lo que significa el manejo de teorías distintas.

En la diversidad metodológica del análisis cultural, el dato presenta distintas construcciones si consideramos las tendencias clásicas de la antropología, como el funcionalismo, el estructuralismo y el culturalismo americano, entre otras. Así, habría que pensar cómo las diferentes disciplinas no propiamente culturales pueden plantear la dimensión cultural en la construcción de sus datos. En otras palabras, la antropología, ciencia de la cultura, por definición no necesita asumir esta problemática, pero sí lo deben hacer otras disciplinas científicas, donde la dimensión cultural es importante, como la arqueología, la historia, la sociología, entre otras.

Cuando se concibe a las prácticas culturales como prácticas semiótico-discursivas, también se debe considerar que la construcción del dato debe pasar por las teorías semióticas y discursivas, en lo que abundaremos en puntos posteriores de esta exposición. Por el momento, sólo haremos algunos planteamientos generales.

Las ciencias socioculturales no solían considerar que los datos antropológicos, históricos, sociales, arqueológicos y otros constituyen en primera y última instancia sistemas o prácticas semiótico-discursivas. Tal planteamiento crea problemas de la objetividad de los datos, en relación con la dimensión interpretativa de los mismos, ya que están supuestos sujetos en interacción, en diferentes tipos de interacción. Estas nuevas perspectivas producen varias consecuencias. En primer lugar, la necesidad de contar con la multidisciplinariedad y la interdisciplinariedad, con todas las dificultades ya expuestas. En segundo lugar, la necesidad de una revisión metodológica profunda en tales disciplinas para determinar el significado de cada una si consideran los datos como sistemas y prácticas semiótico-discursivas y, en tercer lugar, la necesidad de reflexionar sobre la interesante paradoja del trabajo con signos y discursos y de que nunca antes se haya contemplado ese estatuto, materialidades y sus implicaciones.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Para más información sobre esta polémica, véase Stephen A. Tyler, "Post-modern Ethnography: From Document of the Occult to Occult Document", en

Semejantes consideraciones encuentran en la actualidad muchas propuestas significativas. En el campo de los estudios sobre la cultura destacan los aportes de la antropología simbólica y de la interpretativa, de la semiótica de la cultura y de la socioantropología francesa, entre otras. En el campo de la historia, pensada como práctica discursiva, destacan los aportes de Foucault, de Regine Robin, de Michel Pêcheux y de Michel de Certeau, entre otros.

Por supuesto, no defendemos una postura pansemiótica o pandiscursiva, porque al asumir todas las prácticas culturales como semiótico-discursivas, no estamos asumiendo necesariamente que sus funcionamientos se resuelven sólo en esta dimensión, sino que existen otras materialidades más allá de lo semiótico-discursivo, idea ésta que, de todos modos, lejos de resolver problemas, provoca muchas reflexiones y polémicas que en este espacio no podemos detallar.

## El proceso cognoscitivo: tipos de operaciones, tipos de procedimientos, tipos de conocimiento

Evidentemente, los problemas de las metodologías para el análisis cultural nos acercan a aspectos de la producción del conocimiento, en términos generales y en relación con lo cultural. En primer lugar, no existe sólo el conocimiento científico, aunque descalifica y domina toda la otra producción cognoscitiva. De forma simultánea a ese conocimiento, están los conocimientos del sentido común, del afecto, del inconsciente, del arte. Generan otros tipos de discurso y de productos.<sup>4</sup>

James Clifford y George Marcus (eds.), *Writing Culture-The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press, 1986; Teresa Pires Ró Caldeira, "A presença do autor e a pos-modernidade em antropologia", en *Revista Novos Estudos*, núm. 21, São Paulo, CEBRAP, 1988; Clifford Geertz *et al.*, *El surgimiento de la antropología posmoderna*, México, Gedisa, 1991; Néstor García Canclini, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Grijalbo/CNCA, 1990.

<sup>4</sup> Podemos tomar como ejemplo a Carlos Monsiváis, gran investigador de las culturas contemporáneas y, en general, quien no utiliza en sus trabajos la exposi-

En el proceso cognoscitivo científico es necesario definir y desarrollar las relaciones entre las siguientes operaciones discursivas, como la descripción, la explicación, la interpretación y el análisis. Ese hecho es consecuencia del auge adquirido en estos momentos por los planteamientos de la hermenéutica, asumidos en varias tendencias y disciplinas con resultados más negativos que positivos. Uno de los exponentes más conocidos y cuestionados de esta tendencia en la antropología es Geertz.

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 urdimbre 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; lo que busco es la explicación, interpretando expresiones sociales que son enigmáticas en su superficie.<sup>5</sup>

La cita es la base de varias consideraciones. En primer lugar, muchos antropólogos de las tendencias clásicas rechazarían tales premisas porque buscaban leyes generales, universales o particulares de la cultura. En segundo lugar, buscar la explicación con base en la interpretación y eliminar otros procedimientos experimentales, nos parece una actitud radical y, por último, no nos parece pertinente homologar el análisis semiótico con la interpretación, como se infiere de sus planteamientos.

La aplicación del análisis hermenéutico, en sus orígenes todavía más aceptable, servía para interpretar los textos

ción propia de un discurso científico. Sus análisis culturales se aproximan más a la crónica, al ensayo. Con lo afirmado, no pretendemos establecer ningún juicio de valor, sino plantear que sus trabajos obedecen a otros objetivos, tienen otra lógica de investigación que se aproxima más a un discurso espontáneo, que científico-racional. Sin embargo, creemos que bajo tal estilo discursivo existe una sólida formación académica, una gran ilustración que siempre brota en sus análisis, en los cuales muchas veces utiliza intuitivamente la semiótica.

<sup>5</sup> Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, México, Gedisa, 1937, p. 20.



religiosos y literarios. Sin embargo, la propuesta hermenéutica contemporánea quiere validar sus presupuestos para el análisis de los fenómenos culturales, históricos, sociales, hipostasiando la operación discursiva de la interpretación. Sin embargo, ya existen intentos de una hermenéutica crítica que procuran replantear los supuestos nucleares de esta posición heurística, como los de Thompson.<sup>6</sup>

A pesar de la atenuación de los planteamientos de la hermenéutica clásica y los intentos de articular sus propuestas con otras originadas en el materialismo, todavía nos quedan algunas inquietudes. Para nosotros, es muy diferente aceptar que puede existir un componente interpretativo en cualquier análisis, que admitir que la interpretación siempre existe, es insalvable y es el apoyo de la producción del conocimiento.<sup>7</sup> Creemos que el componente interpretativo existe en el análisis sociocultural e histórico, pero estamos en desacuerdo con la posición más radical de los hermeneutas de que todo debe y tiene que pasar por la interpretación.

Los planteamientos desconstruccionistas de Derrida desautorizan los axiomas hermenéuticos relativos a la identidad de la obra y a la intencionalidad de los sujetos. La desconstrucción es una escritura de la escritura, que busca no ya la comprensión hermenéutica del sentido de un discurso, sino que procura alcanzar lo oculto, las fuerzas no intencionales inscritas en los discursos.<sup>8</sup>

Para Manuel Gándara,<sup>9</sup> la explicación difiere de la interpretación porque la primera es nomológica, opera con base en leyes, mientras que la segunda no se preocupa de las

<sup>6</sup> Véase en el capítulo I de este libro el desarrollo detenido que hace Gilberto Giménez de la propuesta de Thompson.

<sup>7</sup> *Ibid.* Desde una hermenéutica crítica, Giménez plantea que la interpretación debe pasar por modelos objetivantes.

<sup>8</sup> Véase Patricio Peñalver Gómez, "Premisas y contextos de la desconstrucción" y "La hipótesis gramatológica", en Jacques Derrida, *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía*, Barcelona, Paidós Ibérica/Universidad Autónoma de Barcelona, 1989, pp. 15-17. Para otras críticas a la hermenéutica, véase Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y de la hermenéutica*, México, UNAM, 1988 (todo el texto, en particular del inicio hasta la p. 23).

<sup>9</sup> Véase el capítulo II de este libro.

leyes, ni considera la dimensión nomológica y tampoco piensa en la causalidad, en las regularidades. Para la hermenéutica, pierde pertinencia pensar en la causalidad, en las regularidades, en la verdad. Así surge, como operación absoluta, la interpretación que permite aceptar verdades relativas refutables como plantea Gilberto Giménez.

En síntesis, el problema expuesto genera polémica y merece un mayor desarrollo con base en la aplicación del análisis hermenéutico en concreto. Ejemplo de ello sería la función posible del componente interpretativo en las ciencias naturales o cuánticas, y aunque sea materia de investigación, creemos que no es lo más pertinente. La aplicación de la hermenéutica es más productiva en las ciencias socioculturales, principalmente si partimos de la vertiente crítica, que procura articularse con otras dimensiones analíticas. Además, el componente interpretativo tiene problemas distintos y alcances y límites diferentes de acuerdo con las diferentes disciplinas socioculturales, como la lingüística, la antropología, la sociología, la historia y la arqueología.

En la discusión precedente, no recurrimos a la dicotomía radical entre idealismo y materialismo. Sin embargo, es bueno recordar la oposición de esas dos formas filosóficas y cognoscitivas, que nunca pudieron existir totalmente separadas, pero siempre en polémica y que actualmente se encuentran en sincretismos brillantes y peligrosos. La oscilación del pensamiento contemporáneo entre el idealismo y el materialismo, debe ser materia de reflexión de los intelectuales, sobre todo ahora cuando la historia se fragmenta en el final del siglo xx y del milenio.

También merece una reflexión el problema de la verdad en la producción del conocimiento científico; no lo extendemos a los otros tipos de conocimiento. ¿Cuáles consecuencias epistemológicas e históricas habrá si en la producción del conocimiento científico pierde pertinencia la pregunta sobre la verdad y sólo conservamos interpretaciones posibles y verdades relativas? Por el momento, no hay intención de responder a tales problemas, nos contentamos con enunciarlos aquí.

Por otro lado, ¿cuál es la pertinencia de los modelos lingüísticos, de la comunicación o semióticos, en los diferentes procesos cognoscitivos para el análisis de la cultura?<sup>10</sup> Para nosotros es totalmente pertinente recurrir a tales modelos (conservando la necesaria rigurosidad en las ampliaciones y adecuaciones). Su origen se encuentra en que todo funcionamiento simbólico no lingüístico necesita del lenguaje como metalenguaje, para explicarse y para su análisis, y de los modelos comunicativos para explicar los funcionamientos culturales. De ahí la preocupación continua de los antropólogos, de los socioantropólogos y de los semióticos cuando piensan en la relación lenguaje-pensamiento, lenguaje-realidad, lenguaje-conocimiento o lenguaje-cultura.

Ahora bien, los modelos de análisis lingüístico no son sencillos, sobre todo los que intentan articular diferentes niveles (sintáctico, semántico, pragmático). Del mismo modo, los modelos desarrollados en las interdisciplinas del campo de las ciencias del lenguaje presentan mayores dificultades. Por ejemplo, en el análisis de sistemas semióticos complejos, como rituales, fiestas, danzas, cine, teatro, la dificultad se intensifica por la necesidad de convergencias teórico-metodológicas y de distintas disciplinas.

### *Las prácticas culturales como prácticas semiótico-discursivas*

## Funcionamiento simbólico/funcionamiento semiótico

El funcionamiento simbólico opera dialécticamente. Por un lado, constituye al hombre, porque es una característica específicamente humana y, por otro, es responsable de las construcciones simbólicas de los hombres sobre la natura-

<sup>10</sup> Para ampliar esta discusión, Julieta Haidar, *El estructuralismo*, México, Juan Pablos, 1990.

leza, el mundo, y que transitan desde las lenguas naturales hasta los sistemas simbólicos más complejos. Propio de los hombres, podemos homologarlo perfectamente con el funcionamiento semiótico. En otras palabras, en sentido amplio, lo simbólico es lo semiótico, como producción de sistemas de significación (códigos) y de procesos de comunicación.<sup>11</sup> Así es como Umberto Eco define claramente la diferencia entre los sistemas de significación y los procesos de comunicación, así como la relación orgánica entre ambos.

En el sentido restringido del funcionamiento simbólico, no se podría homologar, ya que el funcionamiento semiótico sería lo general, y lo simbólico designaría el simulacro.<sup>12</sup>

Sin embargo, la teoría general concibe a la semiótica como una disciplina del simulacro (algunos dicen de la mentira), diferente a lo ya expuesto. De este modo, para abreviar la exposición, podemos aceptar la existencia de dos sentidos del concepto de simulacro. En el sentido amplio, el simulacro significaría que toda función semiótica (el signo) representa o sustituye alguna cosa o algo; simulacro correspondería al proceso de representación de lo signico. En el sentido restringido, el simulacro representa la cosa, como si fuera ella misma; es una representación particular de la función semiótica.

En otras palabras, en el sentido amplio, todas las representaciones semióticas serían simulacros; en el sentido restringido, sólo las representaciones las simbólicas (también en el sentido restringido). La semiótica como una dimensión del simulacro se puede encontrar con mayor o menor desarrollo en la obra de Roland Barthes, Umberto Eco, Grei-

<sup>11</sup> Umberto Eco, *Tratado de semiótica general*, Barcelona-México, Lumen/Nueva Imagen, 1978.

<sup>12</sup> Julieta Haidar, seminarios sobre semiótica de la cultura, impartidos en la División de Estudios Superiores de la ENAH y en la Dirección de Estudios de Antropología Social (DEAS-INAH). El desarrollo de ello es un resultado de los cursos que la autora impartió sobre semiótica de la cultura y sobre análisis del discurso. Para conocer una buena discusión sobre el funcionamiento simbólico y sus peculiaridades véase Dan Sperber, *El simbolismo en general*, Barcelona, Promoción Cultural, 1978.

mas, Baudrillard, en otros semióticos y en los antropólogos simbólicos.

Desde nuestra perspectiva, conservamos lo semiótico como simulacro en el sentido restringido, a diferencia de los autores que lo utilizan en su sentido amplio, como función representativa general de la realidad. En el sentido restringido, el simulacro reproduce de manera especial la realidad, no sólo la representa: tenemos los ejemplos de la violencia simbólica, del pago simbólico de algo, así como la simulación de posesiones divinas en muchas sectas, etcétera. En el funcionamiento simbólico, en general, lo semiótico opera como un funcionamiento particular, que es el simulacro, con lo cual definimos de forma particular una característica defendida con insistencia por muchos semióticos como general. Por lo tanto, existen las construcciones simbólicas en general, y las construcciones simbólicas como simulacros en el sentido expuesto. Tal decisión teórica es un problema aún, si pensamos por ejemplo en la relación entre las "historias reales" y las "historias míticas" propiamente dichas, entre las cuales existen una infinidad de consideraciones.

En suma, podemos homologar el funcionamiento simbólico con el semiótico en su sentido amplio, pero habría que diferenciarlos cuando utilizamos lo simbólico en el sentido restringido de simulacro.

## Funcionamiento semiótico-discursivo y la realidad

Ésta constituye una de las más difíciles relaciones, lo que se puede comprobar porque pasa por toda la filosofía, por la filosofía del lenguaje, por la semántica, por la semiótica, y no sólo esto, sino porque hasta la actualidad es objeto de polémicas enconadas, absorbentes.

La relación del signo con el mundo, del signo con la realidad, supone necesariamente dos hechos. Uno es la problemática del sujeto, porque en él se materializan las construcciones simbólicas/semióticas, la producción, circulación

y recepción de los signos. El segundo es la articulación de tales construcciones simbólicas con el mundo, con la realidad. Las construcciones simbólicas están condicionadas por la praxis sociocultural de los hombres y mediante ellas los individuos se apropian del mundo natural, social, imaginario en que viven. La diversidad de posiciones obliga a la síntesis de algunas.

Para Frege, desde la filosofía del lenguaje, el problema de la relación signo-referente pasa por el de la referencia. Si expresiones de diferente valor cognitivo pueden designar un mismo objeto, entonces las referencias no están regidas por el objeto referido, lo que constituye un gran problema filosófico. Por lo tanto, la relación signo-referente, denota un problema del contenido significativo, del sentido y de la referencia. Sobre el contenido significativo existen dos tendencias. En una, los filósofos analíticos admiten la dimensión de las entidades referenciales y no se preocupan por lo ontológico. En la otra, las teorías denotativas insisten en los objetos denotados. En las dos posiciones los problemas muchas veces son irresolubles. Algunos filósofos, como Wittgenstein, dicen que toda la polémica no tiene pertinencia, ya que el significado de una palabra es su uso (dimensión pragmática). Sin embargo, cuando los filósofos del lenguaje ordinario abandonan los problemas del significado, también desatienden la problemática inherente a las relaciones entre las estructuras lingüísticas (semiótico-discursivas en nuestra exposición) y las estructuras empíricas.<sup>13</sup>

Por otro lado, el problema del significado también es tratado por Eco, desde la semiótica. Parte de una polémica con las teorías semánticas del significado y con las propuestas de los filósofos del lenguaje. Así, para él, el significado es una unidad cultural: En todas las culturas una unidad cultural es simplemente algo que esa cultura ha definido como unidad distinta de otras y, por lo tanto, puede ser una persona, una localidad geográfica, una cosa, un sentimien-

<sup>13</sup> Juan Vázquez, *Lenguaje, verdad, mundo*, Barcelona, Anthropos, 1986, pp. 7-11.

to, una esperanza, una idea, una alucinación.<sup>14</sup> Tal concepción del significado de un signo permite obviar los complejos problemas del sentido y de la referencia.

De las posiciones expuestas podemos inferir fácilmente que la explicación del funcionamiento semiótico-discursivo no necesita del mundo, la realidad, porque el referente es excluido de tales reflexiones o totalmente minimizado. Como estas posiciones son las más difundidas y hegemónicas, exponemos con más detalle las propuestas de Adam Schaff, quien defiende planteamientos propiamente materialistas.

En la filosofía marxista se sabe que el proceso de conocimiento es producto de la unión de lo objetivo con lo subjetivo y que es fundamental el papel del lenguaje. Para los fines de nuestro trabajo, homologamos la categoría de lenguaje con el funcionamiento más complejo del semiótico-discursivo, aunque conservemos la categoría de Schaff.

Tres grandes tendencias tratan el problema del lenguaje dentro del proceso cognoscitivo: *a*) la filosofía de las formas simbólicas relacionada con el neokantismo; *b*) la filosofía del convencionalismo; *c*) la filosofía del neopositivismo. Todas consideran que el lenguaje crea la imagen de la realidad, y rechazan que nuestra visión de la realidad sea un reflejo de un orden de cosas independientes de los sujetos. Adam Schaff polemiza con todas estas tendencias y también con la hipótesis Sapir-Whorf, que comparte con ellas algunas premisas básicas.<sup>15</sup>

Desde una perspectiva materialista, la realidad es la clase de objetos sobre los que hablamos, caracterizados porque existen fuera e independientemente de nosotros, es decir, objetivamente. Los objetos del lenguaje pueden estar en la realidad natural o en la social, pueden ser los estados de ánimo como fenómeno de la vida interior de alguien, pero son objetivos para nosotros, porque forman parte de una realidad que conocemos. A nuestro juicio, no está claro en

<sup>14</sup> Umberto Eco, *op. cit.*, p. 131 (véase también pp. 130-157).

<sup>15</sup> Adam Schaff, *Lenguaje y conocimiento*, México, Grijalbo, 1937, pp. 10-138.

la exposición la definición de realidad, más bien hay cierta confusión.

Así pues, la pregunta crucial sería ¿el lenguaje crea nuestra imagen de la realidad, o la realidad es reflejada y reproducida por el lenguaje?

Esta pregunta está contestada por la contradicción dialéctica que supone: si el lenguaje crea nuestra imagen del mundo, ¿cómo puede ser al mismo tiempo un producto social e histórico del mundo? Tal contradicción aparente se resuelve con la siguiente premisa: el lenguaje es el productor de las imágenes del mundo y él mismo es un producto de este mundo. Esta concepción materialista permite la refutación de las otras tendencias, principalmente de la hipótesis Sapir-Whorf. Ya no se puede aceptar que las creaciones de imágenes del mundo sean arbitrarias. El lenguaje no es una construcción de una convención arbitraria, ni un producto espontáneo de alguna función biológica, sino un producto social, relacionado con la praxis social de los hombres. En otras palabras, las construcciones simbólicas están regidas por la praxis sociocultural de los hombres. Estas reflexiones tan sugerentes, se debilitan cuando Schaff recurre a la teoría del reflejo, bastante cuestionada desde el punto de vista cognoscitivo, aunque hay que aclarar que asume esa teoría desde una perspectiva crítica y más profunda de lo que se suele encontrar.<sup>16</sup>

En síntesis, dos premisas importantes resumen sus reflexiones. El sistema lingüístico acabado determina, en algún sentido, nuestra visión del mundo. La variedad taxinómica de las lenguas no sólo implica riqueza de vocabulario, sino también el comienzo de una percepción diferente del mundo. En otras palabras, la experiencia social contenida en el lenguaje domina *a posteriori* la forma de pensar de los hombres de cierta comunidad. Por ejemplo, los esquimales ven muchas clases de nieve no porque lo hayan decidido de común acuerdo, sino porque ya no pueden percibir tal realidad de otro modo.

<sup>16</sup> *Ibid.*, pp. 209-237.



Sin embargo, los sujetos de tales comunidades no crean arbitrariamente las diferentes clases de nieve (hipótesis relativista), sino que éstas existen objetivamente en la naturaleza. La consideración de las diferencias en determinada lengua y cultura no se da por convención, sino que es producto de la praxis vital, sobre la que se desarrolla históricamente el lenguaje correspondiente. Por lo tanto, en la historia de su formación no existe nada casual o especulativo.<sup>17</sup>

De los planteamientos de Schaff, parece muy productivo introducir la categoría de praxis sociocultural, adaptada por nosotros para explicar las construcciones simbólicas. Sin embargo, si pensamos en los diferentes tipos de construcciones simbólicas, desde un simple signo hasta una obra de arte o un mito, tales reflexiones deberán ser adecuadas, replanteadas y ampliadas.

Todo lo expuesto antes giró en torno a la relación en general, como telón de fondo para plantear la relación en términos más concretos, que tienen implicaciones analíticas significativas. La síntesis de varios autores ofrece las siguientes propuestas, cuyo orden avanza de la más aceptada hasta la más refutada:

- El signo sustituye a la realidad.
- El signo representa a la realidad.
- El signo refleja a la realidad.
- El signo refracta a la realidad.
- El signo indica a la realidad.
- El signo construye a la realidad.

Las implicaciones analíticas son menos complejas en las primeras relaciones y presentan dificultades con la última relación que introduce una posición constructivista de la

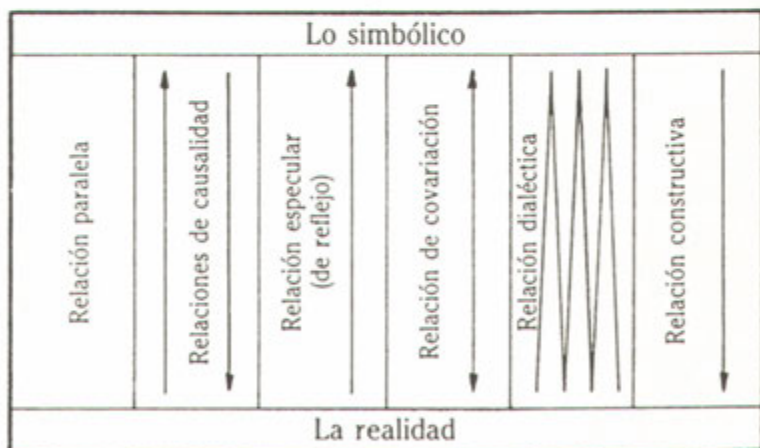
<sup>17</sup> *Ibid.*, pp. 237-239 y Adam Schaff, *Historia y verdad*, México, Grijalbo, 1974. En el capítulo IV destacan los planteamientos del autor sobre la verdad como un proceso, el problema de las verdades absolutas y relativas, la objetividad de la verdad en general y de la verdad histórica, lo que permitiría reflexionar sobre la pregunta que planteamos anteriormente. Adam Schaff, *Introdução à semântica*, Río de Janeiro, Civilização Brasileira, 1968, pp. 81 y 91-94.

realidad.<sup>18</sup> Tal posición sobre el funcionamiento semiótico/discursivo hace difícil evitar una posición pandiscursiva o pansemiótica, en las cuales perdería pertinencia la reflexión sobre la relación que hemos tratado.

Siguiendo la línea de lo concreto, la relación del funcionamiento simbólico (semiótico/discursivo) con la realidad puede establecerse desde ángulos diferentes (véase diagrama):

- a) Como una relación paralela.
- b) Como relaciones de causalidad: una coloca la causalidad en lo real y la otra en lo simbólico.
- c) Como una relación especular, de reflejo.
- d) Como una relación de covariación.
- e) Como una relación dialéctica.
- f) Lo simbólico como una relación constructiva de la realidad.

Diagrama



<sup>18</sup> Peter Berger y Thomas Luckman, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1984. Robert Wuthnow et al., *Análisis cultural. La obra de Peter Berger, Mary Douglas, Michel Foucault y Jürgen Habermas*, Buenos Aires, Paidós, 1988.

Esta propuesta no pretende ser exhaustiva, sino sintetizar las posiciones más significativas que teorizan sobre esta problemática. Este diagrama, además, presenta las características de la iconicidad propuestas por Peirce, porque con él pretendemos dar cuenta de las relaciones que se pueden establecer entre las dos dimensiones. Partimos de una posición más débil que las considera separadas, y en la final una se subsume a la otra, como ocurre con la propuesta constructivista.

El problema de la relación entre realidad y producción semiótico-discursiva, puede concretarse mejor si lo abordamos con categorías más operativas, como las de referente y objeto. Aparecen como sinónimas o en ocasiones diferenciadas; utilizamos una u otra de acuerdo con el autor.

La semiótica ampliada de Peirce<sup>19</sup> significa una ampliación de la categoría de objeto. El objeto puede ser real, imaginario, inimaginable, simple, complejo y hasta una relación puede ser un objeto, como ocurre cuando planteamos el diagrama icónico sobre las relaciones, como también es icónica una ecuación o cualquier fórmula matemática. De este modo, su concepto de objeto va de lo más real y concreto hasta las figuras del pensamiento, en la relación triádica relacionada con el intérprete. Según Peirce, no hay problematización sobre la realidad, ya que el objeto en la relación signica no es el referente real. Por su parte Reznikov piensa que la semiótica es como una dimensión cognoscitiva y que la tipología de los objetos es bastante amplia. A diferencia de Peirce, su posición materialista permite que el objeto real se relacione con el objeto designado en la relación signica.

Al comparar los dos autores, podemos concluir que existen más diferencias que semejanzas, justamente porque el primero discute desde el pragmatismo y el segundo desde el materialismo.<sup>20</sup> En Eco, la discusión toma otros rumbos

<sup>19</sup> Charles Sanders Peirce, *La ciencia de la semiótica*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1974.

<sup>20</sup> L.O. Reznikov, *Semiótica y teoría del conocimiento*, Madrid, Alberto Corazón Editor, 1970. Para una concepción materialista de la semiótica, véase además a Voloshinov, Vetrov, Baudrillard y Adam Schaff.

porque no sigue la trayectoria de ninguno de los dos. Para este autor, como no distingue entre referente real y objeto del signo, es fundamental atacar a la metafísica del referente, eliminándolo casi totalmente del proceso semiótico y con esta posición llega a homologar el significado de un signo con su objeto. Esta propuesta constituye una de las tantas oscilaciones teóricas de Eco entre el materialismo y el idealismo.<sup>21</sup> Para combatir la supuesta metafísica del referente, Eco coloca a la semiótica como una disciplina de la mentira, que ya hemos discutido.

Así pues, a pesar de las diferencias epistemológicas entre Peirce y Reznikov, quien de alguna manera se aproxima al primero con el planteamiento de la relación triádica del signo, por increíble que pueda parecer, las reflexiones del primero sobre los diferentes tipos de objeto ayudan a salvar las dificultades cuando nos preguntamos por el referente de las fórmulas matemáticas, de las figuras míticas, entre otras. En este momento, debemos reconocer que los desarrollos desde otras perspectivas teóricas pueden ser complementarios y no necesariamente excluyentes.

## Las dimensiones constitutivas del funcionamiento semiótico-discursivo

Las dimensiones constitutivas del funcionamiento semiótico-discursivo son las materialidades de los sistemas y las prácticas socioculturales. Con base en los análisis que existen sobre lo semiótico y lo discursivo, pudimos sintetizar las siguientes dimensiones:

- A) Lo semiótico-discursivo como dimensión cultural.
- B) Lo semiótico-discursivo como dimensión comunicativa.
- C) Lo semiótico-discursivo como dimensión ideológica.
- D) Lo semiótico-discursivo como dimensión del poder.
- E) Lo semiótico-discursivo como dimensión cognoscitiva.
- F) Lo semiótico-discursivo como dimensión del simulacro.
- G) Lo semiótico-discursivo como dimensión inconsciente.

<sup>21</sup> Umberto Eco, *op. cit.*, pp. 115-119.

La complejidad de la síntesis hace necesaria una explicación. Primero, debe aceptarse que la contradicción que atraviesa las distintas prácticas socioculturales, también atraviesa estas diferentes materialidades. En otras palabras, la contradicción funciona entre las diversas materialidades y también dentro de una misma materialidad, como la ideológica en la cual se encuentra un funcionamiento contradictorio característico.

En la producción teórica sobre este punto, dos o tres dimensiones sirven para explicar el funcionamiento semiótico-discursivo. En efecto, el gran reto metodológico consiste en que estas dimensiones se encuentren parcialmente asentadas en los diversos modelos de análisis semiótico, discursivo y cultural. Este reto trae consigo preguntarse sobre la posibilidad de construir un modelo que abarcara esas dimensiones y cómo podría integrarlas analíticamente. Concretar tal posibilidad condensaría con mucho una propuesta de la multidisciplinariedad y de la interdisciplinariedad en las investigaciones sobre la cultura.

Sin embargo, a nuestro juicio, esta posibilidad sólo puede definirse a largo plazo, porque en la actualidad encontramos en los análisis culturales una articulación de tres, cuatro, y muy raramente cinco dimensiones. Los modelos de más de tres materialidades articuladas adecuadamente enfrentan el fascinante problema de la contradicción en los dos niveles mencionados.

Por otro lado, otro problema es la homologación y/o diferenciación entre las distintas dimensiones, por ejemplo, entre lo ideológico y lo cultural, entre lo ideológico y el poder, entre lo cultural y lo cognoscitivo, etcétera. Voloshinov considera lo semiótico-discursivo como lo ideológico (en su sentido amplio y restringido) y que se produce en una interacción comunicativa. Reznikov plantea la semiótica como una dimensión cognoscitiva y comunicativa. A su vez, Eco analiza la cultura desde los sistemas de significación y los procesos de comunicación (perspectiva semiótica de la cultura, en la cual introduce la dimensión del simulacro, de la mentira). Asimismo, Bourdieu considera la cultura (producción simbólica) desde una dimensión co-

municativa —de ahí su interés por las prácticas discursivas— y una dimensión del poder, y los ejemplos podrían seguir sin límite.<sup>22</sup>

Geertz, además de encontrar una concepción semiótica de la cultura que adquiere su particularidad al vincularla con el análisis interpretativo, da singular importancia a su discusión de la ideología como sistema cultural estableciendo una homologación de las dimensiones tal como hemos propuesto. Para este autor, en las ciencias sociales todavía no se ha desarrollado una concepción no evaluativa de la ideología, defecto manifiesto al tratar a la ideología como un sistema ordenado de símbolos culturales, sin discernir sus contextos sociales y psicológicos. Además, establece diferencias entre los sistemas de símbolos cognitivos y expresivos, cuando ambos son fuentes extrínsecas de información, y los esquemas culturales (religiosos, filosóficos, estéticos, científicos, ideológicos) que son "programas" porque suministran un patrón o modelo para organizar procesos sociales y psicológicos, así como los sistemas genéticos necesitan de modelos correspondientes de la organización de los procesos orgánicos.

El hombre, según Geertz, se transforma en político por obra de la construcción de ideologías, de imágenes esquemáticas de orden social. A nuestro juicio, en esa definición de ideología así como en otras de sus consideraciones sobre el funcionamiento ideológico, se observa poca riqueza de discusión, cuyo ejemplo más claro se encuentra en las diferencias establecidas entre la ciencia y la ideología como sistemas culturales. La ciencia analiza sus objetos o situa-

<sup>22</sup> V. Voloshinov, *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1976; Reznikov, *op. cit.* Véase Umberto Eco, *op. cit.*; del mismo autor, *La estructura ausente*, Barcelona, Lumen, 1978; *Signo*, Barcelona, Labor, 1980; Jean Baudrillard, *Crítica de la economía política del signo*, México, Siglo XXI, 1977; del mismo autor, *Cultura y simulacro*, Barcelona, Kairos, 1978; Edmund Leach, *Cultura y comunicación*, Madrid, Siglo XXI; Jurij M. Lotman, *Semiótica de la cultura*, Madrid, Cátedra; Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, La Habana, Instituto del Libro, 1970; Alessandro Duranti, "Sociocultural Dimensions of Discourse", en *Handbook of Discourse Analysis*, vol. II, Teun A. Van Dijk (ed.), Florida Academic Press, 1985; Pierre Bourdieu, *Ce que parler veut dire*, París, Librairie Fayard, 1982; *Sociología y cultura*, México, Grijalbo/CNCA, 1990.

ciones de manera desinteresada, con una actitud objetiva, con un estilo y contenido sobrios y trata de maximizar la claridad intelectual. Tal concepción de ciencia evidencia el uso de un estereotipo ideológico sobre el discurso científico y aunque no le negamos totalmente sus características, no logra concluir la definición si no considera en la producción científica la lógica del poder que la atraviesa (según plantea Foucault).

La ideología analiza las situaciones de una manera subjetiva, en donde se evidencia una actitud de participación. Su estilo es adornado, vívido, sugestivo. La ideología busca su eficacia en los sentimientos morales y trata de motivar a la acción:

Mientras la ciencia es el diagnóstico, la dimensión crítica de la cultura, la ideología es la dimensión justificadora, apolo-gética, pues se refiere a esta parte de la cultura activamente interesada en establecer y defender estructuras de creencias y de valor.<sup>23</sup>

A pesar de las limitaciones de Geertz en este intento de diferenciar la ciencia de la ideología, nos parece interesante rescatar y retener para la lógica de nuestra argumentación la concepción de ambas como sistemas culturales, lo que sí permitiría un desarrollo analítico muy productivo, porque introduce concepciones más novedosas sobre la ciencia y la ideología.<sup>24</sup>

Si retomamos los planteamientos de Adam Schaff sobre la relación lenguaje-cultura mediante una homologación con la relación semiótico-discursiva como dimensión cultural, se pueden introducir nuevos matices en la reflexión.

<sup>23</sup> Clifford Geertz, *op. cit.*; pp. 173-201; Michel Foucault, *op. cit.*; Harry Pross, *Estructura simbólica del poder*, Barcelona, Gustavo Gili, 1980.

<sup>24</sup> Para tal actualización véase Michel Pécheux, *Análisis automático del discurso*, Madrid, Gredos, 1978; Robert Fossaert, *Les appareils*, t. III, París, Seuil, 1978; Robert Fossaert, *Les structures idéologiques*, t. VI, París, Seuil, 1933; Olivier Reboul, *Lenguaje e ideología*, México, FCE, 1980; Régine Robin, *Histoire et linguistique*, París, Armand Colin, 1973; John B. Thompson, *Studies in the Theory of Ideology*, California, University of California Press, 1985; Paul Ricoeur, *Ideología y utopía*, México, Gedisa, 1991, pp. 275-286.

La relación lenguaje-cultura es doble, de causa y efecto: influencias mutuas de la cultura sobre el lenguaje y del lenguaje como sistema simbólico y significativo sobre el desarrollo de la cultura, sobre lo cual se asientan varios planteamientos. Uno, la influencia del lenguaje sobre los procesos de pensamiento y de conocimiento; dos, la influencia del lenguaje sobre los productos del pensamiento humano, tales como las ciencias, las técnicas, las artes, etcétera; y, finalmente, que el lenguaje no sólo es uno de los elementos, sino también un co-creador de la cultura (en donde se realza el análisis dialéctico de la relación).<sup>25</sup>

### *Las prácticas discursivas: problemáticas*

La exposición del funcionamiento general de lo semiótico-discursivo tuvo como objetivo establecer las características del mismo, así como revisar los problemas para su análisis. Desglosamos lo discursivo del funcionamiento semiótico-discursivo general, para encontrar sus particularidades y explicar nuestra premisa central: la consideración de las prácticas culturales como prácticas semiótico-discursivas.

Una definición completa del discurso debe integrar, por lo menos, tres aspectos y relaciones. Lo lingüístico-textual constituye en el discurso un conjunto transoracional, donde funcionan reglas sintácticas, semánticas y pragmáticas. Este aspecto constituye una de sus materialidades, quizás la primera. En la relación discurso-extradiscurso, el funcionamiento discursivo se explica por las condiciones de producción, circulación y recepción de los discursos. Para analizar esta relación existen por lo menos ocho propuestas, que no podemos desarrollar en este espacio. Retomamos una de las más productivas, la de Pêcheux, quien junto con otros autores articulan brillantemente las categorías de formación social, formación ideológica y formación discursiva. En prácticas discursivas, los discursos constituyen prácticas sociales peculiares con varias materialidades, como ya

<sup>25</sup> Adam Schaff, *Lenguaje y conocimiento*, op. cit., pp. 243-264.



hemos planteado. Las materialidades diversas justifican incuestionablemente por qué la explicación del funcionamiento discursivo no se puede basar solamente en la materialidad lingüístico-textual, como defienden varias tendencias del análisis del discurso, contra las cuales polemizan muchos especialistas de la escuela francesa de análisis del discurso.

El paso de la categoría de discurso a prácticas discursivas implica, como hemos expuesto anteriormente, la preeminencia de la dimensión pragmática del decir. Trae consigo objetar argumentativamente los modelos inmanentes de análisis del discurso, por su debilidad explicativa. Significa pensar los discursos, como acontecimientos incidentes de manera fundamental en la producción y reproducción de la vida social, cultural, histórica. Las prácticas discursivas son multidimensionales debido a las múltiples materialidades que las constituyen, característica importante para entender la constitución de los sujetos del discurso, que son sociohistoricoculturales. Metodológicamente, es necesario, además, plantear cómo aparecen en los discursos tales materialidades, en cuáles operaciones discursivas podemos analizar la dimensión cultural, ideológica, del poder, entre otras. Para los fines de este trabajo, nos detendremos especialmente en el funcionamiento ideológico-cultural de las prácticas discursivas.

La concepción de las prácticas discursivas como prácticas socioculturales peculiares nos exige una serie de reflexiones. La consideración de los discursos como prácticas elimina analíticamente, no así en el sentido común, la tajante separación entre "lo dicho" y "lo hecho", ya que los discursos son también hechos, acontecimientos. Esta separación subsiste en el discurso social en general, pasa por los discursos cotidianos y llega hasta el político que la utiliza como estrategia discursiva en la persuasión. La mayor o menor eficacia, o los grados de intervención de las prácticas discursivas cambian de acuerdo con los tipos de discurso.

De igual manera, las prácticas discursivas deben producir y reproducir, ya que toda práctica sociocultural es productiva y reproductiva. Las prácticas discursivas producen y

reproducen todas las materialidades señaladas en mayor o menor grado dependiendo del tipo de discurso. Sin embargo, es importante destacar que las prácticas discursivas no sólo son reproductivas del orden dominante regido por la lógica del poder y de la ideología, porque se producen contra-discursos alternativos.

Asimismo, las contradicciones existentes o de posible existencia, las prácticas discursivas y otras prácticas socioculturales, ocupan un lugar importante de reflexión. Esa contradicción circula ampliamente con y en el proverbio "del dicho al hecho hay mucho trecho". Esa contradicción opera en el sentido común, y se conserva en la retórica política; introduce además una interesante problemática: ¿por qué, a pesar de tal contradicción aceptada colectivamente, existe la eficacia discursiva? Por ejemplo, la eficacia de los discursos político, religioso, histórico, y publicitario, entre otros. En otras palabras, nos preguntamos, qué ocurre en la superficie discursiva, qué funcionamientos, mecanismos o dispositivos producen la eficacia discursiva y permiten el funcionamiento de sus complejas materialidades y ocultan, minimizan o debilitan la contradicción señalada?

La naturalización de las prácticas discursivas constituye un fenómeno importante, planteado por Reboul.<sup>26</sup> Las prácticas aparecen naturales, en su función primaria de comunicar, y ocultan otros funcionamientos como los del poder, la ideología, el inconsciente. Por este mecanismo de naturalización, las prácticas discursivas emergen y aparecen como lo que no son, comunicativas, objetivas, neutrales, verdaderas, ingenuas, sin ninguna perversión.

Resta añadir dos peculiaridades de las prácticas discursivas. Primero, la práctica está antes, durante y después de cualquier otra práctica sociocultural y, segundo, las prácticas discursivas constituyen la materia prima más pertinente para el análisis de la condensación de tantas materialidades.<sup>27</sup>

<sup>26</sup> Olivier Reboul, *op. cit.*

<sup>27</sup> Los desarrollos de esta sección del artículo, como los que siguen, son avances de la investigación para tesis de doctorado sobre las estrategias argumentati-

Como síntesis de lo expuesto hasta aquí, recordamos que hemos procurado articular dos líneas de reflexión metodológica del análisis cultural, basadas en las siguientes premisas: 1) las prácticas culturales son prácticas semiótico-discursivas; 2) las prácticas discursivas contienen una materialidad cultural, para cuyo análisis recurrimos a los aportes de las distintas tendencias de la teoría del discurso, objeto de la exposición de los próximos apartados del texto.

### *Formación ideológica, formación discursiva, prácticas discursivas y sujeto*

Con este primer bloque de categorías, procuramos proponer herramientas metodológicas para el análisis de la dimensión cultural en las prácticas discursivas, lo que explica la lógica de exposición seleccionada.

## Formaciones ideológicas

Toda formación social contiene varias formaciones ideológicas, significativas de varias formaciones discursivas. Por lo tanto, existen relaciones de implicación mutua, en muchos casos contradictorias, ya que pueden existir contradicciones entre las formaciones ideológicas y las formaciones discursivas. El análisis de estas categorías más generales exige la utilización de categorías más operativas que permitan la ubicación en los datos, y llegar además a las prácticas discursivas y a los sujetos.

Toda formación ideológica, como una forma concreta del fenómeno ideológico, presenta una materialidad de amplio espectro y diversos alcances, como los aparatos y las instituciones, y los sistemas semióticos, que van desde las lenguas naturales hasta los rituales y los sistemas de la moda. De igual forma, están las prácticas socioculturales en

vas en el debate CEU-Rectoría, que estamos realizando. Véase Julieta Haidar, *Discurso sindical y procesos de fetichización*, México, INAH, 1990.

general y las prácticas socioculturales propiamente semiótico-discursivas.

En su sentido más amplio, la formación ideológica de una sociedad designa la forma por la cual los hombres representan su mundo. Esta representación puede ser elaborada y consciente, o no elaborada e inconsciente, como ocurre en los ritos, y los sistemas gestuales en los que el sentido es más bien vivido que concebido.<sup>28</sup> En este momento, nos interesa hacer hincapié en la contradicción inherente al funcionamiento ideológico, que se explica no sólo por su carácter clasista, sino también por su regionalidad. En este sentido, existen contradicciones entre ideologías clasistas, pero también entre las regiones o dominios ideológicos, como la religión, la moral y lo jurídico-político.<sup>29</sup>

En síntesis, el funcionamiento ideológico es clasista y transclasista (cultural), es coherente y contradictorio, es un funcionamiento complejo que atraviesa las formaciones discursivas, las prácticas discursivas y los sujetos. Sin embargo, es interesante destacar la eficacia sociocultural del funcionamiento ideológico tan complejo. La ideología produce en los sujetos emisores del discurso un efecto de auto-identificación, de individuación y, en los sujetos destinatarios, un efecto de reconocimiento o de convencimiento. Sobre este punto existe una polémica entre los analistas, porque algunos afirman que más que el convencimiento, lo que existe es el reconocimiento (la posición más difundida es la que acepta los dos efectos). En Reboul,<sup>30</sup> encontramos otras explicaciones para la eficacia de la ideología. Tal eficacia se debe a que la ideología confiere a las palabras no sólo un sentido, sino también un poder de persuasión, de convocatoria, de consagración, de estigmatización, de rechazo, de legitimación, de excomunión.

<sup>28</sup> Robert Fossaert, *op. cit.*

<sup>29</sup> Jacques Guilhaumou, "Lingüística y análisis del discurso: lectura de una crisis", en *Arte, Sociedad, Ideología*, núm. 7, México, 1980; Jean-Jacques Courtine, "Analyse du discours politique", en *Revue Langages*, núm. 62, París, Didier/Larousse, 1981.

<sup>30</sup> Olivier Reboul, *op. cit.*

La eficacia sociocultural de la ideología depende también del funcionamiento de los mecanismos de interpelación/constitución de los sujetos. Todo sujeto está constituido por un complejo juego de múltiples interpelaciones, heterogéneas y contradictorias, pero que al mismo tiempo logran un principio de unidad por un proyecto clasista o por uno cultural. El mecanismo de interpelación, según De Ipola, se sitúa en la producción social de los discursos, y el de constitución se encuentra en el proceso de recepción de los discursos.<sup>31</sup>

En este breve apartado, nos preocupamos de establecer algunas homologaciones entre los conceptos de ideología y cultura (que ya hemos tratado), más que establecer diferencias. Las homologaciones son posibles desde el concepto amplio de ideología, con base en el cual los sujetos representan simbólicamente el mundo a través de los sistemas y de las prácticas semiótico-discursivas.

## Formaciones discursivas

Las formaciones ideológicas denotan necesariamente, como uno de sus componentes fundamentales, una o muchas formaciones discursivas interrelacionadas, que determinan lo que puede y debe ser dicho a partir de una posición dada en determinada coyuntura. La determinación de lo que puede y debe ser dicho no se refiere únicamente al uso léxico, sino a las construcciones sintácticas en donde aparecen, ya que el contexto determina la significación que toman los lexemas. En efecto, las palabras no tienen un significado definido fuera del contexto, su sentido cambia según las posiciones ideológicas y cuando pasan de una formación discursiva a otra, de acuerdo con Pêcheux.<sup>32</sup>

<sup>31</sup> Emilio de Ipola, *Ideología y discurso populista*, México, Folios, 1932.

<sup>32</sup> Michel Pêcheux *et al.*, "La sémantique et la coupure saussurienne: langue, langage, discours", en *Revue Langages*, núm. 6, París, Didier/Larousse, 1971; Michel Pêcheux, "Formación social, lengua, discurso", en *Arte, Sociedad, Ideología*, núm. 5, México, 1978.

La categoría de formación discursiva permite superar la problemática de la teoría de la comunicación, centrada en una relación intersubjetiva entre hablantes y oyentes, y orienta el análisis hacia la producción de los efectos de sentido articulados a las formaciones ideológicas:

toda formación discursiva, como práctica contradictoria inscrita en aparatos de hegemonía jerarquizados según una coyuntura determinada, se constituye a partir de las restricciones de los aparatos bajo la forma de un dispositivo retórico, de códigos enunciativos, de esquemas argumentati vos. Con demasiada frecuencia, se reduce la formación discursiva a un conjunto de efectos de sentido, a un juego de formas expresivas desprendidas de las condiciones de emisión y lectura.<sup>33</sup>

Para Guilhaumou es poco pertinente considerar la formación discursiva dominante como homogénea, sin contradicciones. Este planteamiento se basa en el análisis de los procesos discursivos dominantes que arrojan resultados equivocados. En efecto, las formaciones discursivas jamás se presentan con contornos netos, sino que siempre están en lucha en las distintas coyunturas, y producen rechazos, remisiones, recuperaciones, inversiones y reformulaciones.<sup>34</sup>

Courtine señala dos dimensiones desde las cuales puede ser analizada toda formación discursiva: desde el interdiscurso, proveniente de otras o de sí misma, y desde el intradiscurso. Lo propio de toda formación discursiva es disimular, en la supuesta transparencia del sentido que ahí se forma, el hecho de que existe una dependencia del interdiscurso. El análisis del interdiscurso de una formación discursiva es, pues, un punto crucial de la perspectiva de Pêcheux, por dos razones. En él, las modalidades de la sujeción podrán ser analizadas y él es el espacio donde los sujetos del discurso pueden apropiarse y constituir los objetos de su discurso.

<sup>33</sup> Jacques Guilhaumou, *op. cit.*, p. 36.

<sup>34</sup> *Idem.*

Para este mismo autor, el dominio del saber, propio de una formación discursiva, se constituye en la interdiscursividad de sí misma, como articulación contradictoria de formaciones discursivas y de formaciones ideológicas. Este dominio del saber funciona al mismo tiempo como un principio de aceptabilidad discursiva (él determina lo que puede y debe ser dicho) y como un principio de exclusión (él determina lo que no puede ni debe ser dicho). Así pues, el dominio del saber establece los contornos externos e internos de una formación discursiva. Sin embargo, estos contornos son inestables porque el interdiscurso constituye un proceso de reconfiguración incesante determinado por las formaciones ideológicas. De este modo, el interdiscurso constitutivo de una formación discursiva presenta una movilidad constante en la cual se incorporan elementos pre-construidos creados en el exterior de sí misma, se produce la redefinición de estos elementos, se reconsideran sus propios elementos, se organiza su repetición, se obliga al olvido y hasta a la negación.<sup>35</sup>

Para el análisis del interdiscurso, Courtine introduce también una categoría muy productiva, la memoria discursiva, de cierta manera homóloga a la de memoria histórico-cultural. Toda producción discursiva, en determinada coyuntura, hace circular formulaciones anteriores, ya enunciadas, lo que constituye un efecto de memoria en la actualidad de determinado acontecimiento. La categoría de memoria discursiva no se relaciona para nada con la de memorización psicológica, sino que se refiere a la persistencia histórica de enunciados ya dichos en el seno de prácticas discursivas institucionalizadas (esta categoría remite al principio de clasificación o comentario de Foucault). Con esta categoría se pueden plantear problemas interesantes: ¿Cómo permite el trabajo de una memoria colectiva, en el seno de una formación discursiva, el recuerdo, la repetición, la refutación, el olvido de estos elementos del saber, implícitos en los enunciados?, ¿sobre cuáles mecanismos materiales existe una memoria discursiva? En

<sup>35</sup> Jean Jacques Courtine, *op. cit.*

síntesis, todo proceso discursivo significa un funcionamiento interdiscursivo que engloba tres dominios: el de la memoria, el de la actualidad y el de la anticipación.<sup>36</sup>

La exposición realizada en torno a las categorías de formación discursiva, de interdiscursividad, de memoria discursiva, profundiza en el análisis del funcionamiento cultural dentro de las prácticas discursivas.

## Los sujetos del discurso y las prácticas discursivas

Todos los planteamientos anteriores adquieren su mayor forma concreta cuando los retomamos a partir de la categoría de sujeto, específicamente de los sujetos del discurso, de carácter colectivo, sociohistóricos y culturales.

La reflexión sobre el sujeto, la subjetividad, ha constituido un problema que atraviesa los discursos filosóficos, las disciplinas científicas, el mismo arte, y es un tópico inagotable por su complejidad. No pretendemos abordar la diversidad de las teorías de la subjetividad (que ya algunos autores han intentado), sino señalar las dos posiciones en las cuales podemos sintetizar la discusión, como está planteado en el siguiente esquema:

### *Sujeto*

Activo

Autónomo, libre

Origen del sentido

Individual

Pasivo

Sujetado, soporte de las estructuras

La matriz del sentido se encuentra fuera del sujeto, en las FI y FD

Colectivo, social, cultural

<sup>36</sup> *Idem.*



Al analizar este esbozo inicial de las dos tendencias polares sobre la concepción del sujeto, podemos observar en ambas elementos positivos y negativos. A la columna de la izquierda la impregna más el idealismo, pero muestra un rasgo positivo cuando considera activo al sujeto. En la columna de la derecha, son claras las influencias del materialismo histórico y del psicoanálisis, que adelantan mucho las teorías de la subjetividad, pero se muestran débiles cuando consideran pasivo al sujeto, sin dinamismo, desvinculado de la praxis social. En la primera posición, el sujeto es el centro de todo y en la segunda se encuentra prácticamente borrado. En estos momentos, a nuestro juicio, todavía está por construirse una teoría que articule las dos posiciones dicotómicas, logre eliminar el exceso de ambas, y pueda dar cuenta con mayor rigor del complejo funcionamiento de la subjetividad. Según Pereira, la categoría conductora de la articulación de lo subjetivo con lo objetivo, lo individual con lo social, es la praxis social.<sup>37</sup>

Toda producción y recepción discursivas trae consigo la interacción entre sujetos con diversos tipos de competencia, no siempre compartidas, lo que es uno de los orígenes de los conflictos en la comunicación. Para Kerbrat-Orecchioni, existen cuatro tipos de competencias (que suponen diferentes saberes): la lingüística, la enciclopédica, la lógica y la retórico-pragmática.<sup>38</sup> En la valiosa propuesta de la autora, sin embargo, nos parece necesario realizar algunas modificaciones y llenar algunos huecos. Los sujetos del discurso presentarían, a nuestro juicio, las competencias lingüística, pragmático-comunicativa, discursivo-textual, cognoscitiva-cultural, ideológica, y lógico-retórica-argumentativa.

Por supuesto que con tal enumeración no pretendemos alcanzar la exhaustividad, sólo planteamos una clasificación abierta, donde se podría pensar por ejemplo en una competencia política o estética.

<sup>37</sup> Carlos Pereyra, *El sujeto de la historia*, Madrid, Alianza, 1984.

<sup>38</sup> C. Kerbrat-Orecchioni, *L'enonciation. De la subjectivité dans le langage*, Paris, Armand Colin, 1980; Kerbrat-Orecchioni, *L'implicite*, Paris, Armand Colin, 1986.

La complejidad de los diferentes tipos de competencia que manejan los sujetos producen tensiones y contradicciones: 1) un sujeto puede manejar algunas competencias y otras no; 2) el grado de dominio de las competencias puede diferenciarse, por ejemplo, puede tener una excelente competencia lingüística, pero poco dominio de la competencia pragmático-comunicativa, y 3) en las interacciones comunicativas emergen con más evidencia los conflictos por el uso o la ausencia de determinadas competencias, así como el grado de dominio que presentan los sujetos interactuantes. Estas contradicciones de las competencias observables intrasubjetivamente e intersubjetivamente ameritarían investigaciones concretas para dar cuenta de su funcionamiento, de su incidencia en los conflictos culturales, de su incidencia en la fragmentación de los sujetos. Además, las competencias de los sujetos, como una multidimensionalidad contradictoria, no constituye algo excepcional, sino que son parte de su propia definición, de su mismo estatuto.

En efecto, las contradicciones que existen en todos los sujetos sociohistoricoculturales parecen insuperables, ya que sus orígenes se encuentran en las contradicciones sociales, históricas y culturales, y en las provenientes del inconsciente, de lo inasible. Sin embargo, al mismo tiempo constituyen el modo de vida de los sujetos, y lo fragmentan, no lo destruyen porque éste logra reconstruirse por el efecto-ideológico-sujeto, tan brillantemente desarrollado por Pêcheux.<sup>39</sup> En esta reconstrucción, el sujeto se cree coherente, libre, autónomo y logra racionalizar, explicar y justificar todas sus prácticas socioculturales, todos sus sistemas de valores y creencias.

Cabe aquí una pregunta acerca de la posibilidad de que los sujetos sociohistoricoculturales pueden lograr una auténtica coherencia capaz de permitirles vencer las crisis en los umbrales del siglo XXI, cuando el desarrollo histórico parece haber rebasado las teorías.

<sup>39</sup> Michel Pêcheux, *Les vérités de la palice*, París, François Maspepero, 1975.

## *Las esquematizaciones discursivas: microuniversos culturales*

La tendencia del análisis del discurso desarrollada en Suiza, en la Escuela de Neuchâtel, tiene su máximo exponente en Grize, que ha logrado formar un equipo de investigadores muy productivos, con discípulos brillantes como Vignaux y otros. Grize toma como objeto de estudio la argumentación, y plantea que en todo discurso argumentado: existe una lógica natural (en oposición a la lógica formal); por lo tanto, la lógica de la argumentación es una lógica natural por medio de la cual los sujetos crean esquematizaciones verosímiles mediante los discursos. Es interesante recordar que las esquematizaciones discursivas son construcciones simbólicas peculiares, con lo cual relacionamos ahora categorías que pueden parecer alejadas.

### Problemática de la construcción de las esquematizaciones discursivas

Las esquematizaciones discursivas siempre se apoyan en "preconstruidos culturales" que permiten la integración de microuniversos culturales verosímiles (a nuestro juicio, el planteamiento sería más completo si introdujera también el aspecto de la verdad, excluido en general por los semióticos y la gran mayoría de analistas del discurso). Toda esquematización consta de tres aspectos: la selección de los objetos, las determinaciones de los objetos y la credibilidad del microuniverso creado.

En la selección de los objetos, el microuniverso cultural que origina las esquematizaciones contiene objetos del discurso, no del mundo real, porque están ya construidos, esquematizados. Los objetos del discurso son construidos progresivamente por las esquematizaciones, y las construcciones permanecen abiertas aunque terminen los textos. Esta apertura se explica por la naturaleza dialógica de toda argumentación, por la cual los discursos pueden ser conti-

nuados (recordemos las discusiones que desarrollamos sobre lenguaje-realidad y discurso-realidad).

Por otro lado, la determinación de los objetos trae consigo cuatro aspectos. Uno consiste en atribuir ciertas propiedades y colocarlas en relación; otro trata de enfocar algunos de los objetos y conferirles valores diversos: positivos o negativos. Uno más consiste en situarlos en el espacio y en el tiempo, ya que las circunstancias espacio-temporales desempeñan un papel importante en las esquematizaciones. El último se refiere a las operaciones de modalización.<sup>40</sup>

En la credibilidad de las esquematizaciones, éstas registran no esencialmente lo verdadero, si no lo verosímil, la apariencia de verdad. Todo discurso debe disponer de operaciones específicas proveedoras de la credibilidad de lo que se está esquematizando, la verosimilitud del microuniverso cultural. La coherencia de una esquematización se asegura debido a doble procedimiento: por la recurrencia de los objetos y por operaciones de naturaleza diversa, como los refuerzos, las oposiciones, los contraejemplos, las conjunciones, etcétera.

Con las propuestas de Vignaux, ampliamos el contenido de algunos elementos del modelo de Grize. En todo discurso argumentado existe la representación de un universo, un funcionamiento sociocognoscitivo, un proceso de esquematización. La argumentación como un proceso cuasi-lógico de esquematización de la realidad se refiere a la construcción progresiva de ciertos objetos discursivos, regida por varias reglas.

Las reglas de selección significan una operación de selección de los objetos discursivos; las de determinación hablan de la determinación de los objetos mediante especificaciones, mediante determinados aspectos; las de cierre de existencia son propiedades que se atribuyen a los objetos (características); finalmente, las de admisibilidad son una introducción de juicios que estabilizan lo bien

<sup>40</sup> J. Blaise Grize, *De la logique à l'argumentation*, Génova, Librairie Droz, 1982.

fundado de la selección de los objetos y de sus determinaciones.<sup>41</sup>

En esta misma línea de discusión, pero polemizando de manera distinta, Umberto Eco parte de la categoría de mundos posibles como construcciones culturales. En éstas, los individuos se construyen mediante adiciones de propiedades que pueden ser esenciales y accidentales. A nuestro juicio, es necesario destacar en estas construcciones también predicaciones basadas en el hacer y no sólo en el ser.

Otra reflexión interesante del autor es que ningún mundo posible podría ser totalmente autónomo respecto del mundo "real" (nótese las comillas). Un mundo posible se superpone, en gran medida, al mundo "real" de la enciclopedia del lector (recuérdense los tipos de competencia mencionados). Esta superposición es necesaria por razones prácticas y teóricas radicales: si es imposible establecer un mundo alternativo completo, también lo es describir como completo al mundo "real". Desde el enfoque constructivista de los mundos posibles, el llamado mundo "real" de referencia debe considerarse también como una construcción cultural que permitiría, por ejemplo, a los lectores antiguos aceptar que Jonás fue devorado por un pez, que permaneció tres días en su vientre y que después salió intacto. La aceptación fue posible porque las leyes de este relato concordaban con las leyes del mundo "real" utilizadas por los sujetos.<sup>42</sup> En este sentido, queremos destacar que la admisibilidad, la aceptabilidad del mundo construido culturalmente pasa también por otros elementos, que los representantes de la Escuela de Neuchâtel no han considerado en sus planteamientos.

Un mundo posible forma parte del sistema cultural de determinado sujeto y depende de ciertos esquemas conceptuales y mentales propios de la competencia enciclopédica, denominada por Eco como el saber enciclopédico. Por otro lado, el mundo de referencia, el mundo "real", no

<sup>41</sup> P. Lascoumes, G. Vignaux *et al.*, "Il y a parmi nous de monstres", en *Revue Communications*, núm. 28, París, Seuil, 1978, pp. 137-138; G. Vignaux, *L'argumentation*, Génova, Librairie Droz, 1976.

<sup>42</sup> Umberto Eco, *Lector in fabula*, Barcelona, Lumen, 1987.

existe al margen de los marcos de una estructura conceptual. El mundo de la Biblia es accesible a un lector medieval porque su competencia enciclopédica no estaba en contradicción con la existente en la Biblia. De todos modos, la relación del mundo posible con el mundo "real" de referencia no deja de ser compleja. Eco afirma que para no ser idealista (nótese la preocupación por deslindarse del idealismo) no podemos afirmar que la realidad es una construcción cultural, sino que es cultural nuestro modo de describirla.<sup>43</sup> Sin embargo, después de esta detallada exposición sobre la relación entre mundo posible y mundo de referencia, todavía nos queda la inquietud de cómo diferenciar estas dos construcciones culturales, pregunta que parece aún no contestada.

## El funcionamiento cultural *versus* lo explícito y lo implícito

Como el funcionamiento cultural en las prácticas discursivas se puede analizar desde las premisas ideológico-culturales, o desde los preconstruidos culturales (ya mencionados), es necesaria una breve exposición sobre la dimensión de lo implícito, en la cual encontraremos más las premisas y los preconstruidos.

Suponemos que la producción del sentido en los discursos, además de todas las propuestas de la escuela francesa sobre las FI, y las FD, se basa también en dos dimensiones constitutivas del mismo: la de lo explícito y la de lo implícito, la de lo dicho y la de lo no dicho.

Sin embargo, no confundamos lo implícito con el silencio en los discursos, ya que esta categoría remite a las reglas de exclusión de los objetos discursivos, a la palabra prohibida, a los tabúes discursivos, como señala Foucault.<sup>44</sup>

En consecuencia, cualquier análisis del sentido discursivo está debilitado si no considera el funcionamiento del

<sup>43</sup> *Idem.*

<sup>44</sup> Michel Foucault, *op. cit.*

implícito como dimensión constitutiva importante, no integrado en casi ningún modelo de análisis del discurso (exceptuando, por supuesto, las propuestas del grupo de Ducrot y otros analistas que utilizan poco tal problemática, y la excelente síntesis teórico metodológica de Kerbrat-Orecchioni).<sup>45</sup> Una posible causa de tal ausencia puede ser la gran complejidad del análisis de lo implícito en los discursos. Una paradoja interesante es que, a pesar de que los implícitos funcionen automáticamente porque constituyen en primera instancia un mecanismo de economía del lenguaje, su análisis y explicación presenten dificultades de gran alcance.

Las premisas ideológico-culturales, los preconstruidos culturales, plantean dificultades para su análisis, justamente por el débil desarrollo metodológico de modelos operativos que permitan analizar el funcionamiento del implícito en las prácticas discursivas. El desarrollo de estos modelos constituiría un gran aporte para el análisis de la dimensión cultural de las prácticas discursivas, también para el análisis de la eficacia de la ideología y del poder, que mucho debe al funcionamiento implícito. En estos momentos, los avances logrados para intentar la operación y formalización del análisis de los implícitos no alcanzan todavía los niveles adecuados. En muchos casos, los acercamientos se enfrentan con esta dimensión, continuamente presente dentro de cualquier práctica discursiva pero muy inasible.

### *Los tropos y el funcionamiento cultural*

Nos parece importante abordar una propuesta novedosa que radica en el funcionamiento cultural de los tropos, cuya perspectiva es distinta de los planteamientos más clásicos, en los cuales la dimensión retórica se entendía en su función persuasiva, y las figuras o tropos se relacionaban con lo estético, con lo bello.

<sup>45</sup> Osvald Ducrot, *Dire et ne pas dire*, París, Hermann, 1980; Kerbrat-Orecchioni, *op. cit.*

De los diversos tropos, seleccionamos la metáfora porque es un mecanismo fundamental del funcionamiento retórico. Los planteamientos más contemporáneos sobre la metáfora, como los de Ricoeur y los de Lakoff/Johnson, ubican el funcionamiento metafórico en todo tipo de discurso. Es incuestionable que tal mecanismo existe tanto en el más "puro" discurso artístico, como en los supuestamente más simples discursos cotidianos, como los albures, los chistes y los proverbios.<sup>46</sup>

Basados en las propuestas más sistematizadas, proponemos que la metáfora puede cubrir tres funciones: la función poética, la clásicamente aceptada, desde la retórica hasta Jakobson y otros autores contemporáneos; la función persuasiva, que explica por qué el enunciado metafórico es más eficaz que un enunciado literal o denotativo; y la función cognoscitiva, la más novedosa y bastante desarrollada por Lakoff/Johnson.

Esta última se encuentra en las metáforas cotidianas y en las estéticas. Lo propuesto significa aceptar que, en las prácticas discursivas cotidianas, la recurrencia metafórica es tan abundante porque cumple con tal función cognoscitiva. Por otro lado, esa función en las metáforas estéticas hace posible la creación de referentes, de mundos imposibles desde el pensamiento racional, así como su comprensión.

En relación con la función cognoscitiva de la metáfora, es importante destacar su carácter cultural e histórico. Las metáforas tienen su historia, desarrollada paralelamente con los estilos de época. Por ejemplo, la diferencia de la metáfora entre la poesía romántica del siglo XIX y la del siglo XX, en Occidente. Sin embargo, algunas metáforas logran superar los límites históricos y transitan hasta la modernidad. En general, las construyeron poetas clásicos que rompieron las fronteras temporales y perduran. Las metáforas presentan también un funcionamiento cultural, que nos remite a la exposición sobre los mundos posibles.

<sup>46</sup> Para el análisis de la metáfora véase Paul Ricoeur, *A metáfora viva*, Portugal, Editora Res, 1983; G. Lakoff y M. Johnson, *Metáforas de la vida cotidiana*, Madrid, Cátedra, 1986; Michel Le Guern, *La metáfora y la metonimia*, Madrid, Cátedra, 1978; Jacques Derrida, "La retirada de la metáfora", en Jacques Derrida, *op. cit.*



La construcción metafórica es distinta en cada cultura, y eso produce un problema casi insoluble para la traducción de los textos poéticos, de los chistes, de los proverbios, entre otros. Las diferencias en las construcciones metafóricas existen entre Occidente y Oriente, así como entre culturas cercanas, como las de origen latino. Por ejemplo, hay diferencias en el funcionamiento metafórico entre el portugués, el francés y el español, aunque en muchos momentos se puedan entender.

Si observamos la construcción metafórica desde los mundos posibles, como construcción cultural, podemos afirmar que lo que para determinada cultura constituye una metáfora, para otra pertenece al mundo de referencia "real".

La utilización de la metáfora adquiere matices distintos de acuerdo con los tipos de discurso. Su objetivo no es exactamente el mismo si aparece en un discurso filosófico, en un discurso científico, en un discurso político o en un discurso religioso. Éste es otro tema que amerita investigaciones concretas.

## IV. En busca del lugar de la historia en la modernidad\*

Guillermo Zermeño P.

### *Epílogo a manera de prólogo*

Cuando recibí la invitación de Jesús Galindo para participar en este seminario interdisciplinario sobre el estudio de las culturas contemporáneas, se me presentaron como historiador al menos dos dificultades para precisar el tema de la ponencia. Era un coloquio orientado por el objeto llamado cultura para examinarlo desde diversas ópticas disciplinares, con detenimiento en la cuestión del método. Esto suponía de entrada que existe un método histórico apto para analizar las "culturas contemporáneas". No se trataba entonces de apreciar cómo el método en general se las arreglaba para construir su objeto de estudio (la cultura actual) y resolvía por procedimiento los problemas de su "objetivación".

La cuestión parecía obvia para campos de investigación más o menos constituidos como la sociología y la antropología de la cultura. Pero, de la misma manera, ¿podría hablarse de una óptica particular histórica respecto al objeto cultura? Reducida la historia en el siglo XX a una ciencia de lo particular o disciplina abocada al estudio del pasado, la pretensión de hablar acerca de una "historia de la cultura" significaba remontarse a la historia de la historiografía para

\* En la elaboración de este artículo ha sido fundamental la guía y el apoyo siempre generoso de Alfonso Mendiola, en cuyo diseño y enfoque general en buena medida es copartícipe. También sin la comprensión de Pilar, Luis, María y Diego, este trabajo, dadas sus dificultades, no hubiera sido posible, sobre todo por el tiempo a ellos quitado.

observar un problema anterior relacionado con la constitución de la ciencia de la historia en la época moderna; cuando, dentro de la tradición alemana, la historia vista como la ciencia de la cultura o del "espíritu" se contrapuso a la otra ciencia no cultural, la de la "naturaleza". El primer problema como historiador, radicaba pues en observar que el objeto "cultura" se volvía problemático con el tiempo, porque la historia se transformaba de ciencia de lo general o de la cultura por antonomasia en una disciplina más entre otras, para la cual su "objeto" particular estaba situado en el pasado y no tanto en el presente.

Esto me llevaba a la siguiente dificultad para definir el objeto de esta ponencia: el establecimiento o reflexión sobre el método para estudiar las culturas contemporáneas, es decir, las actantes, las de hoy. Y la cuestión obvia desde el estado de la disciplina histórica seguía siendo: ¿qué tiene que ver una disciplina que se ocupa del pasado con el presente? ¿Cómo pensar que el historiador, ocupado en descifrar y transmitir información nueva sobre lo ya sucedido, sobre lo-no-contemporáneo, tiene un método para estudiar las culturas contemporáneas? ¿Hasta dónde y dentro de qué límites podía hablarse de similitud y afinidad con disciplinas como las de la sociología o de la antropología, que por su naturaleza de lo inmediato presente realizan su indagación de modo simultáneo con el lugar mismo de su observación.

Al respecto, podría objetarse que la historia ha desarrollado técnicas y métodos para estudiar "lo contemporáneo", como la llamada "historia oral" y la nueva historia ocupada de lo contemporáneo, la "historia contemporánea", modalidades que supuestamente realizan sus operaciones sobre lo que todavía no ha muerto, como informantes, procesos o eventos históricos, etcétera. Pero, si se mira bien, se trata de un fenómeno relativamente reciente que obedece a la aplicación de ciertas técnicas desarrolladas, no dentro de la disciplina histórica sino en áreas como la antropología y la sociología. La posible explicación de este hecho podría encontrarse en las limitaciones experimentadas tanto en la historia —la necesidad de entender el pasado inmediato,

“vivo”— como en las ciencias sociales —la necesidad de introducir el elemento histórico en el análisis sincrónico.

Sea lo que sea, la consideración del nuevo acercamiento entre las humanidades y las ciencias sociales reflejado en la aparición de la “historia contemporánea”, tendría que conducir supuestamente a la posibilidad de pensar desde la historia a la cultura contemporánea. Pero la cosa no es tan simple si se observa que se trata de un fenómeno de interdisciplinariedad relativamente reciente y cuyo proceso de mestizaje aún está en marcha y del cual han surgido múltiples discusiones que buscan, entre otras cosas, el reconocimiento de validez y legitimidad de alguna de las partes en conflicto. Parejas en disputa, por ejemplo, como la historia social y la sociología histórica, la antropología cultural, la psicología y la historia de las mentalidades, la econometría y la historia económica, entre otras, dejan ver por lo menos que, al coincidir en el interés por “lo contemporáneo”, por el presente, desde entonces las ciencias sociales comenzaron a afectar el curso de la disciplina histórica, al introducir nuevos problemas a la vez que nuevas posibilidades teóricas y metodológicas.

La historiografía francesa es quizá una de las más beneficiadas con este cruzamiento disciplinario. La llamada “historia de las mentalidades” no se explica sin las contribuciones de la antropología cultural o etnografía a la historia. Así, en un primer momento pensé examinar esta tradición que, al recuperar la cultura desde un punto de vista histórico, busca distanciarse y enriquecer las versiones economicistas de la historia, además de que aspira a una nueva noción de “totalidad histórica”. Pronto caí en la cuenta de que estaba entrando en un campo estratégico “interdisciplinario”, donde la antropología desempeñaba un papel decisivo y que, por lo tanto, resultaba ilusorio e impertinente querer dilucidar, en una ponencia preparada en un par de meses, cuestiones y problemas que habían llevado a otros varias décadas. Igual ocurría si se trataba de establecer un estado del arte de la historiografía francesa de las últimas décadas, pues incluso no era tan sencillo acercarse al “estudio de las culturas contemporáneas”. En cualquier

sentido, permanecía como una especialidad de las disciplinas cuyo objeto es el hombre o "lo social", como la antropología y la sociología, y parecía menos evidente para quienes, como los historiadores, sitúan su objeto, aunque partan de "lo contemporáneo", en el pasado. Era pues impropio improvisar en este lapso como antropólogo o sociólogo de la cultura, lo cual no significaba que hubiera líneas posibles de coincidencia desde la historia.

Se me presentaron entonces varias opciones. Una, mostrar los avances de una investigación que toma a la historiografía mexicana contemporánea como su objeto de estudio. Lo cual quiere decir que la historia producida por los historiadores es analizable como fragmento de la "cultura contemporánea", relativa a formas peculiares discursivas hechas en y sobre el tiempo pasado, y avaladas por una comunidad "científica" que trabaja sobre un conjunto de convenciones "metodológicas" sujetas al control impuesto por la evidencia "empírica" o documental. Y como proyecto aspiraría a crear una "sociología de la cultura historiográfica contemporánea en México". La otra opción que finalmente adopté porque me pareció la más fecunda por el momento, residía en intentar salirle al paso al desafío presentado al historiador cuando se plantea como objeto de estudio "la cultura contemporánea". Pero hacerlo desde el "método" mismo era repetir un equívoco, cuando se piensa que al construir un objeto en tiempo pasado automáticamente se tiene una repercusión en el esclarecimiento de la cultura actual.

Generalmente, el método histórico aceptado toma del pasado las técnicas de crítica de fuentes, se plantea como científico mientras es capaz de hacer progresos cognoscitivos en forma acumulativa y ordenada, así como de controlar sus enunciados mediante el cotejamiento con su fuente más próxima. Pero ya no tiene certeza de las implicaciones de estos procedimientos y sus resultados sobre el presente, es decir, sobre "la cultura contemporánea". En su lugar, se sobreentiende que el "estudio del pasado sirve para entender el presente", y si se aspira a algo más, como diseñar el futuro o crear un horizonte de expectativas confiables respecto del mismo. Esta segunda parte ya no es

evidente, me parece. Y es indistinto que se hable de "historia contemporánea" o "colonial". Entonces habría que señalar, primero, que si existe el discurso histórico (se produce y reproduce) se debe a la presencia de los historiadores de oficio y, segundo, establecida su existencia, preguntarse acerca de su función en una sociedad determinada. ¿Qué significa, culturalmente hablando, y cuál podría ser la legitimidad de que algunos individuos se ocupen de la tarea de traer el pasado al presente? Así, el cómo se ve la cultura contemporánea desde un punto de vista histórico, o el cómo se inserta lo histórico y cuál es su significado en el presente, son desplazados por una pregunta que venía a enredar a dos elementos activos en el momento cultural actual: el de "lo contemporáneo", que en su inmediatez aparenta disociarse de una época mayor, "la modernidad", y que de este modo inscribe la discusión en torno al discurso histórico dentro de la historia de una sociedad determinada o atribuida como "moderna". Sobre todo cuando el término "modernidad" se estaba convirtiendo en la "actualidad" o "contemporaneidad" cultural, en la noción heurística e interpretativa fundamental del acontecer. Ahí me pareció que una reflexión sobre la historia y su oficio podría tener cierta importancia incluso para las disciplinas afines a la historia.

En suma, si el término modernidad parecía moldear formas de acercamiento y de transformación de "la realidad", afectando toda clase de instituciones, incluso las científicas, había que ver, por un lado, las implicaciones del término para la historia y, por el otro, las de éste en la misma "modernidad". De ahí que si la recuperación de la historia en forma escrita en "nuestra modernidad" se presenta no como normativa —rompiendo con los usos anteriores o "tradicionales"— sino fundamentalmente como informativa, era necesario ir en búsqueda del lugar específico de la historiografía, para pensar entonces si, "científicamente" (es decir, acorde con "lo real") estaba enmarcada por las formas de la "cultura contemporánea". En este caso se intentaría ver cómo la historiografía en el mundo moderno cumple una función afirmativa fundamental como constructora de identidades transindividuales (reconstrucción

nes, reinversiones de identidades en proceso de pérdida o erosión), y una negativa, como señalamiento de conflictos y fisuras no resueltos en la dinámica misma de la modernidad. Esta dualidad o ambivalencia de la historiografía se cumple no en un tiempo imaginario remoto, sino en el presente. En ese sentido, al igual que otras disciplinas sociales, la historiografía vendría a ser una parte fundamental de las “culturas contemporáneas”.

Si preguntamos acerca del método histórico que examina las culturas de hoy —lo cual no creo que exista *strictu sensu* desde la historia de los historiadores, pero sí desde la antropología y sociología— habría que preguntar antes sobre el sentido y función de una actividad “cultural” como la historiográfica en una sociedad connotada históricamente, y cuyo “método científico” incluso es parte de la historia misma, que lo distingue de épocas previas o no específicamente modernas.

Era necesario enfrentar así la cuestión —aunque requiriera de un pequeño rodeo teórico-histórico—, porque de su respuesta dependía el horizonte de expectativas reales y posibles respecto de esta actividad como parte del desarrollo de un sector de la “cultura” en sentido contemporáneo. Si en la modernidad no pasa nada que no suceda de forma simultánea con el presente ¿cuál es el sentido de una actividad que se ocupa de traer el pasado al presente, o como también se dice, en “conservar la memoria histórica de los pueblos”? ¿Cómo es eso de que hablando con Juan en el pasado, el destinatario último tenga que ver con Pedro en el presente? De la respuesta a estas preguntas se obtendrán conclusiones importantes no sólo para el método y selección de sus objetos, sino para la legitimidad de la historiografía en términos de la producción social en general.

### *Primeras impresiones y planteamiento del problema*

Se vive una época de cambios. Se imaginan, se proyectan, tiempos nuevos. Se dan pasos en esa dirección. Se liman asperezas en política exterior, en particular con Estados

Unidos. Se prepara el terreno en el campo sindical y en la infraestructura para el nuevo despegue de la economía mexicana. De pronto la deuda externa deja de ser problema, y el Tratado de Libre Comercio habla de una mayor vinculación con el mercado norteamericano. El control de la inflación conlleva topes salariales estrictos. La caída salarial alcanza de nuevo los niveles del alemanismo, también época de despegue. ¿Es éste el rito de un nuevo comienzo? La tendencia a la baja está controlada. La recuperación está en marcha. La pregunta, sin embargo, persiste: ¿Estas imágenes evocan un gesto tradicional o son el signo de un real cambio en la historia del país? ¿Qué cambia? ¿Qué permanece?

El tema es viejo y recurrente desde que la modernidad, sinónimo de cambio y movimiento, se instaura en el imaginario del hombre que busca un nuevo tipo de socialización. Salir del atraso, cambiar para mejorar, ser diferente, dejar lo viejo para tomar lo nuevo, son algunas formulaciones que expresan el deseo de ser "otro". El "urbanista" representa el ideal de ese nuevo hombre: teóricamente sin ataduras—físicas o mentales— para moverse de un lugar a otro. En lo político se expresa como democracia: en lo económico, como mercado libre. Ser liberal, ser moderno, son formas de estar en lo mismo, en permanente cambio. Estar en la historia significa ser parte del flujo de la historia. En plena autopoiesis, diría Luhmann.

Sobre todo a partir de la década de los ochenta en México, la palabra modernización vuelve a llenar los periódicos y los medios de opinión pública. Modernizarse o morir es la consigna en esta avalancha discursiva. Los tiempos del "ferrocarril" han quedado atrás. Ahora se trata de subirse a la era de las comunicaciones polimórficas, para no quedarse todavía más rezagado. Es la era del comercio "libre" generalizado a nivel mundial. Por primera vez es posible hablar de humanidad en sentido "real" y no sólo metafórico, diría Agnes Heller.

El momento actual, sin embargo, contiene algunas particularidades que es necesario examinar. Esta última modernización está representada por un doble movimiento de



higienización y actualización, de limpia y reordenamiento. Voluntad de olvido del pasado a la vez que "recuerdo" voluntarioso de un futuro posible. Con todo, la pregunta sigue ahí: ¿hasta qué punto se puede olvidar el pasado?

En cada país este proceso va tomando formas diversas. En Alemania, el pasado nacional-socialista es la sombra que acompaña al surgimiento de la nueva república alemana. En la Unión Soviética, es necesario extirpar como llaga el pasado estaliniano para lograr la aceptación de nuevo en Occidente. España con su franquismo a cuestas no ha dejado de presentarse como si fuera otra, diferente. No sucede así en el corazón imperial de los Estados Unidos de la posguerra. En éste no hay cabida sino para un pasado glorioso, idéntico a sí mismo con el presente, el cual hay que seguir reproduciendo. El pasado liberal es presentado como emblema del fin de siglo. Al menos, así se autoconstituye en su discurso ideológico-político. Pasado y presente entran en relación simbiótica. La historia es de una sola cara. Es el país de la modernidad por autonomasia.

Cada país, pues, carga un pasado colectivo real o imaginado. Nosotros queremos saber cómo se está dando en México este proceso. ¿Se puede hablar de un pasado de una sola pieza? ¿Qué función está jugando el pasado, la tradición, en este proceso de modernización? ¿Cómo explicar el resurgimiento de figuras y hechos del "pasado conservador"? Es cierto, de cara al futuro, el pasado como tal ya no enseña, está vacío frente a los imperativos del presente. Visto así, el futuro se torna totalmente impredecible, lo cual no impide que exista una voluntad y una estrategia política *de facto*, establecida desde el poder mismo, en la busca de su preservación y prolongación en el futuro. Ya sin sustento en el pasado, porque éste ha quedado en el vacío, su futuro es una moneda echada al aire.

De cualquier forma, el aviso y la advertencia en la reciente guerra del Golfo Pérsico son bastante claros. El despliegue de luces de bengala en medio de la noche de Bagdad quiere anunciar la llegada de un "nuevo orden". Se trata de un mandato unilateral para redistribuir los tiempos y los espacios a nivel mundial. La historia, parece, vuelve a ace-

lerarse pero de acuerdo con cánones ya conocidos. Ante la precaria situación, sueltas las amarras y redes de protección del Estado de bienestar, ningún gobierno, salvo honrosas excepciones, desea quedarse fuera. Todos quieren ahora ser modernos, liberales y demócratas. Sin embargo, dados los pasados culturales (hábitos, prácticas, lenguajes), lo que eso significa es tremendamente incierto e impreciso. La modernidad que quiere ser luz de sí misma (completamente autorreferencial, diría Luhmann), se vuelve un escenario lleno de claroscuros, por no decir confuso.

La paradoja de la modernización está en que con la creación y apertura a lo nuevo, crea su contraparte: lo que deja de ser. Lo que nace llega a costa de lo que muere. "Recordar" el futuro implica el olvido del pasado. En la búsqueda de una salida de la crisis o tendencia descendente, lo que en un momento fue nuevo es desplazado para convertirse en algo viejo. Así, paradójicamente, lo nuevo en la modernidad está condenado desde su origen a la obsolencia, a convertirse en su momento en un lastre. El futuro creado por modernizaciones previas se transforma a su vez en un futuro impedimento para ser modernos. La misma modernidad se convierte así en un lugar, en apariencia, sin límites. La modernidad se instituye por tanto en mito fundador de sí misma, en apariencia fuera de control. Siempre es posible apelar a un nuevo comienzo, indeterminado. De esta situación, al ejercicio puro del poder, sólo hay un paso. La política en esta ocasión no requiere ya de la historia como genealogía legitimante o como pasado ejemplar. La modernidad no necesita de la historia: es la historia. Sin embargo, la pregunta que toda modernidad no puede evadir sin el riesgo de sumirse en el absolutismo más craso, es qué hacer con los residuos o contrapartes de esa historia, porque no desaparecen, como lo prueban reacciones espontáneas frente a los cambios en Europa o ciertas reacciones en el ámbito de la política nacional. Por eso, la pregunta principal de este ensayo es, ¿qué se hace con el pasado en tiempos de modernidad? ¿Qué se puede hacer con el pasado y por qué, en esta época de cambios de fin de siglo?

Como no pienso que exista una respuesta fuera de la historia, intentaré primero situar a la "modernidad" en la historia con el objeto de acercarnos a la semántica histórica del término. Después saldré a la búsqueda del lugar que puede ocupar la historia dentro de esta modernidad. Es decir, intentaré caracterizar algunos de los rasgos de la actual modernización y describir cuál podría ser la función de la historia en la modernidad.

En el primer caso, me apoyaré fundamentalmente en el excelente trabajo del filólogo e historiador alemán Hans Robert Jauss, "Tradición literaria y conciencia actual de la modernidad".<sup>1</sup> En ese autor se da un feliz encuentro entre historia y literatura. Su particularidad al acercarse a la historia de la palabra radica en hacerlo desde los modos como el mundo cambiante ha sido percibido y expresado lingüísticamente. Percepción del objeto, mediada por una subjetividad que elabora lingüísticamente el impacto de un mundo que le es entregado como necesidad, en cuyo proceso receptivo se sientan las bases de su propia emancipación.<sup>2</sup>

El uso actual exacerbado de la palabra modernidad ha influido en el oscurecimiento de su significado. Su cercanía y familiaridad han impedido por lo general una reflexión seria exigida por las implicaciones y problemas que el término engloba. La misma época moderna, señora de la luz, en su autocomprensión descansa sobre un lago de incertidumbre y perplejidad. En parte porque ha sobrevalorado la idea de cambio, intrínseca, como veremos, a su propia constitución. Principalmente, porque como concepto de temporalidad ha perdido precisamente de vista la dimensión histórica de su propio acontecer, sobre todo porque mantiene una relación conflictiva no resuelta con el pasado. Se podría decir que a casi nada le teme más esta modernidad que a su propia sombra —es decir, a la tradición. Por eso es importante acercarnos a la palabra desde la historia misma y recobrar así su significado y el alcance de alguno de sus

<sup>1</sup> En Hans Robert Jauss, *La literatura como provocación*, Barcelona, Península, 1976, pp. 13-81.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 146.

problemas que, como veremos, no se puede reducir meramente a cuestiones formales o de técnica.

Para empezar mencionemos tres puntos problemáticos señalados por Jauss. Uno, el término que supuestamente define de modo natural nuestra época, no fue acuñado para ésta, "ni parece en general apropiado para caracterizar de forma inequívoca lo singular de una época". Dos, la palabra que define nuestra "modernidad" es parte de una tradición más larga, pero que al desacoplarse del modelo histórico original basado en la contraposición *modernus-antiqui*, va a crear la ilusión de que la época actual tiene un derecho propio a lo nuevo (autónoma en apariencia), a afirmar un progreso más allá o independiente de lo antiguo; y, tercero, como consecuencia de lo anterior, la especificidad del uso de la palabra en nuestra modernidad expresa la extrañeza de nuestro mundo histórico frente a "aquel pasado que ya no es accesible sin la mediación de la comprensión histórica.<sup>3</sup> El Renacimiento como periodo literario y político o el barroco en el arte y en la arquitectura, por ejemplo, son percibidos como incomprensibles (distantes) en nuestra época.

Lo primero y lo segundo dejan ver una disfuncionalidad problemática del término. Grandes pensadores como Hegel, Carlos Marx, Federico Nietzsche o Max Weber, intentaron crear un nuevo modelo de autocomprensión dadas las particularidades de la época, en el que la historicidad pura como acontecer se convirtió en el eje articulador de la misma. Ya que la nueva conciencia histórica estaba preformada en un modelo de *moderni-antiqui* en proceso de desvalorización, la intención se orientaba a cómo no "volver a incluir [...] en el ciclo de un retorno natural el alejamiento irreversible, realizado en nuestra modernidad, del modelo que se había hecho histórico",<sup>4</sup> y lo tercero, en consecuencia, expresa la necesidad que tiene esa "modernidad" de la historiografía para reconstituir su continuidad rota de raíz. Como no se da ya en forma automática la rela-

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 13 y 17.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 17.

ción entre presente y pasado, tiene que inventársela por así decirlo. Se crea *ex profeso* la necesidad de una disciplina, la de la historia. Al respecto, señala Jauss:

El sentido de *modernus* no se agota en el significado intemporal del tópico literario. Más bien aparece con el cambio histórico de la conciencia de la modernidad y podemos reconocerlo en su poder formador de historia allí donde se manifiesta la oposición condicionante, la separación de un pasado mediante la autocomprensión histórica de una nueva actualidad.<sup>5</sup>

Ser moderno, en ese sentido, significa estar todo el tiempo en tránsito, en la frontera entre el hoy y el ayer. Ser moderno es estar situado en un punto de equilibrio siempre a punto de romperse. Hoy se puede estar a la moda; y mañana, *démodé*. En ese punto de tensión, "lo que hasta hace poco tenía validez se ve no sólo desvalorizado, sino arrojado a la inutilidad de lo caduco sin formar parte de la curva de descenso de los procesos orgánicos."<sup>6</sup>

Entonces, el problema de nuestra modernidad está en que al entrar el pasado (considerado como normativo del presente) en un proceso de distanciamiento radical hasta perderse en el olvido, al quedar desarticulado del presente, crea nuevas formas rituales pero vacías de contenido para la vida práctica. El pasado ya no enseña, sólo cumple funciones de cimentación de imaginarios colectivos como el de la idea nacional. Pero esto sólo es parte de la ficción con la que la modernidad se reconstituye a sí misma en un punto determinado de la escala temporal; queda el otro gran problema de la realidad histórica desarrollado por Gadamer y Jürgen Habermas, del plexo de la tradición o del pasado vivo o activo en el presente, inconsciente colectivo que se expresa en conductas preformadas históricamente y que no se borran o dejan de afectar por decreto. Éste, el de la historia efectual, vendría a ser el problema serio de nuestra modernidad.

<sup>5</sup> *Idem.*

<sup>6</sup> *Idem.*

En palabras de Jauss, el problema radica en que, como en nuestra modernidad no hay diferencia sustancial entre lo que es y lo que deja de ser, su opuesto complementario —mecanismo por el cual se restaura el modelo histórico— es buscado en el terreno de lo que no cambia, de lo eterno, de lo atemporal, de la “ficción”. La modernidad, por así decirlo, crea su propio fantasma para poder existir. Por eso, el problema se sitúa en el campo de las formas “silenciosas” de representación del pasado.

Cómo se ha llegado a este punto, podrá reconocerse en las siguientes notas extraídas de la exposición de Jauss. Se observará como la palabra *modernus*, en sus diferentes acepciones, es expresión de experiencias históricas similares a la vez que diferenciadas. Esto último se debe a la función semántica (o modalidad) que ocupe el pasado con relación a la “modernidad” entendida como novedad y actualidad. Cada época se afirma a sí misma cuando redistribuye sus pasados: toma distancia de unos (negación y olvido) y recobra otros (afirmación, recuerdo). De alguna manera, cada “modernidad” busca darle una solución satisfactoria al conflicto de las relaciones entre presente y pasado. Nuestra modernidad, dada la forma de su historicidad, al parecer tiene esa asignatura todavía pendiente.<sup>7</sup> Mientras tanto, como señala Michel de Certeau, la aprueba provisional y ficticiamente mediante la “historiografía”.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Tal vez en ese sentido pueda leerse el ensayo de Jürgen Habermas, “La modernidad: un proyecto inacabado”, en *Ensayos políticos*, Barcelona, Península, 1988, pp. 265-283.

<sup>8</sup> Michel de Certeau, *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana, 1985, p. 27. Dice De Certeau: “Al no poder convertir en objeto de su estudio a lo que es postulado, el historiador sustituye el conocimiento del tiempo por el conocimiento de lo que está en el tiempo”, citando a Gérard Mairet, *Le discours et l'historique. Essai sur la représentation historique du temps*, s.l., Mame, 1974, p. 168.

## *A manera de excursio histórico sobre la modernidad*

### La primera pareja: *modernus-antiqui*

La palabra *modernus* aparece por vez primera en la última década del siglo V, en la fase de transición de la antigua Roma al nuevo mundo cristiano. Con esta palabra se anuncia la conciencia del fin de la época antigua y el comienzo de la nueva era cristiana. Es expresión de una conciencia a la vez que voluntad de diferenciación.

Técnicamente la palabra sólo tiene al principio el significado de los límites de la actualidad (*modernus*, de *modo* derivada de *hodiernus*). *Modernus* significa nuevo a la vez que actual. Pero la afirmación del ahora conlleva una relación con el antes. En el caso del papa Gelasio I (492-496), éste se remonta al pasado cristiano de los santos padres o sucesores de los apóstoles, es decir, a no más de 50 años atrás. A diferencia del Renacimiento, la *antiquitas* no se refiere al pasado pagano-romano.

En el inicio del siglo V, Orosio ya califica a la época como "cristiana". Introduce un criterio de diferenciación con el pasado no-cristiano: la paz de Augusto contrapuesta a la ausencia de paz del periodo anterior.

La oposición actual-moderno y antiguo-normativo o ejemplar, aparece más tarde con Casiodoro. Destruída Roma (pasado que ya no afecta) al igual que la cultura antigua, entonces "lo nuevo", el cristianismo, puede acceder a la misión de renovar la pasada grandeza del imperio romano y su cultura. Muestra de una voluntad de apropiación del pasado para ennoblecer el propio. La inclusión admirativa de los antiguos excluye la idea de progreso, decadencia o renacimiento. No incluye la idea de igualdad o superioridad que más tarde aparecerá en los posteriores renacimientos e incluso en el de los *moderni* medievales.

## Los *moderni* medievales

Esta nueva conciencia se anuncia en los círculos de Carlomagno (siglo IX) y luego se desarrolla en el "renacimiento" del siglo XII. Poco a poco la frontera cronológica de la *modernitas* avanza primero hacia un mayor lapso hacia atrás. Se intercala un nuevo pasado entre la actualidad moderna y la *antiquitas* de la antigüedad pagana. El nuevo reino universal de Carlomagno —*seculum* moderno— se distingue de la antigüedad romana.

La *antiquitas* como concepto del pasado modélico pudo transferirse también a los padres de la Iglesia. La Edad Media no veía todavía a los *antiqui* paganos y cristianos como parte de una unidad, antigüedad pagano-cristiana.

El "renacimiento" del siglo XII se expresa como autoconciencia histórica de una época de esplendor que, a diferencia del renacimiento italiano posterior, no se experimenta como imitación ni tampoco como una renovación de la *antiquitas* sino como superación y plenitud de la misma. Si lo nuevo suprime a lo antiguo, éste, sublimado, "vive" en lo nuevo. De acuerdo con la concepción cristocéntrica de la época, el pasado queda redimido en lo nuevo, al tiempo que "lo nuevo se edifica sobre los cimientos de lo antiguo". En ese sentido, los *moderni* son como enanos sentados sobre los hombros de unos gigantes. La admiración de los *antiqui*, nos dice Jauss, revela al mismo tiempo la conciencia de una sublimación tipológica de lo antiguo en lo nuevo: el presente alcanza a ver más lejos que el pasado.

Citada por Jauss, María de Francia dice que "Los antiguos ya sabían que los que vendrían después de ellos serían más listos, porque ellos (sus sucesores) podrían glosar las palabras del texto y con ello enriquecer su sentido."<sup>9</sup>

Tenemos entonces que en esta *modernitas* (palabra que ya se encuentra en el siglo XI), por un lado el tiempo presente se experimenta como superior frente a la Antigüedad. Pero, al mismo tiempo, busca traer viejos preceptos que la *modernitas nostra* (lapso de tres generaciones) había olvi-

<sup>9</sup> Hans Robert Jauss, *op. cit.*, p. 25.



dado. La conciencia del tiempo ya no se formula simplemente como oposición entre presente y pasado, sino, por un lado, como final del tiempo ejemplar de los *antiqui* y, por el otro, como destinado a restablecer aquella remota *antiquitas*. La *modernitas* aparece, así, como un espacio intermedio (*Hohen zeit der mitte*) de un proceso que conducirá a un tercer grado superior a alcanzarse en el futuro mediante una *reformatio*. Será el origen de las nuevas fundaciones de órdenes religiosas. Esta misma idea aparecerá en el Renacimiento con un signo completamente distinto.

## La *modernitas* renacentista

El renacimiento italiano evoca el regreso de los tiempos antiguos en el exilio, y el abandono del pasado inmediato. Mientras la Edad Media toca a su fin, el otro antiguo re-nace, resucita. Los tiempos se invierten: cuando unos regresan a la luz, los otros son arrojados a la oscuridad. Se intercambian los signos.

Desde el siglo XIV hay señalamientos en dirección de una modernidad que se autoconstituye negando su pasado inmediato: éste es echado a la zona del silencio (de las tinieblas), trastocándolo en un intervalo vacío u oscuro el cual a su vez vendrá a ser ocupado, en la mente de los *moderni* humanistas, por la *antiquitas* romana.

Niegan la división tripartita de la historia que surgiría posteriormente de Antigüedad, Edad Media y Época Moderna, y restablecen la antítesis *antiqui-moderni* al intercambiar sólo pasados, el inmediato por el de la *antiquitas* greco-latina redescubierta.

Al mismo tiempo, mientras en los *moderni* medievales no existe mayor preocupación por el pasado remoto —prueba de ello es la casi falta de restricciones frente a la fidelidad de los textos—, en los segundos se va introduciendo poco a poco la crítica histórica,<sup>10</sup> indicio del problema

<sup>10</sup> Por ejemplo, véase Stephen Toumlin y June Goodfield, *El descubrimiento del tiempo*, Buenos Aires, Paidós, 1968, pp. 101 y ss. Durante el Concilio de Basilea

político y cognoscitivo que representa este juego simultáneo de distanciamiento y atracción de diversos pasados, mediatos o inmediatos.

Básicamente, señala Jauss, lo que separa a los humanistas renacentistas de los medievales, no es tanto el orgullo de pertenecer a una nueva época en la que despierta también la época antigua, sino la idea o metáfora del intervalo oscuro que implica por primera vez una separación formal entre el presente y la antigüedad. Con ello, se abandona la idea de un presente continuo teleológico y se le sustituye por la del tiempo cíclico: la de un nuevo comienzo (*re-nascere*), mediante la contraposición de la antigüedad con la época moderna autoconstituida desde sí misma.

Si la oscuridad de las épocas antiguas fue iluminada por la venida de Jesucristo, ahora la luminosidad de las culturas antiguas alumbró la época presente. Mediante el regreso de un pasado ideal, prototípico, la modernidad adquiere conciencia de sí misma. Incluso se llega a plantear que, mediante su imitación y emulación, tal vez, algún día, pueda ser superada.

## La modernidad ilustrada

Según Jauss, Charles Perrault inicia la destrucción de esta imagen clásica-universalista durante la sesión de la academia francesa del 27 de enero de 1687. En el marco de la

(1431) se discutió cuáles podrían ser los poderes seculares que la Iglesia podía ejercer legítimamente. El cardenal Nicolás de Cusa argumentó que hasta ese momento la Iglesia había podido ejercer sus pretensiones políticas al nombrar un "sacro emperador romano" fundado en el documento de la *Donación de Constantino*, por el que Constantino el Grande (siglo IV) había dividido presuntamente al imperio romano en occidental y oriental. Nicolás mostró su inautenticidad al estar plagado de *anacronismos*: sus ideas, su estilo, sus palabras no correspondían a las del siglo IV. Pocos años después, su secretario en el concilio, Lorenzo de Valla, desarrolló el argumento y lo convirtió en un tratado, transfiriéndolo al campo político al servicio del rey Alfonso I de Aragón, Sicilia y Nápoles. Actualmente, se cree que el documento fue elaborado alrededor del año 760, en un momento en el que el papa Pablo I deseaba cortar sus vínculos con las autoridades iconoclastas del imperio bizantino.

*querelle* entre los *anciens* y los *modernes*, el paso de lo viejo a lo nuevo se realiza bajo un signo contrario. Los precursores de la Ilustración —que luego se autonombrarían *les modernes*— no eran conscientes de hallarse en el comienzo de una nueva época, sino más bien lo contrario, creían que la humanidad, después de la fase de juventud (antigüedad) y de la madurez (renacimiento), había entrado en la fase de la vejez. Rompía con ello la idea tradicional de una relación entre los tiempos, de la antigüedad como maestro (*historia magistra vitae*) y la modernidad (lo nuevo, lo actual) como aprendiz, como discípulo. Ahora resultaba que los más expertos (sabios), por ser los más viejos, eran los “modernos”. Así, habría que entender la afirmación de Roger Bacon, de que la verdad era hija del tiempo (que corre).

Sin embargo, asimilar de esa manera la “antigüedad” a la modernidad, implicaba, siguiendo la metáfora, que pudiera no tratarse de la edad perfecta, pues a la vejez podría seguirle la decrepitud, e incluso la muerte.

El dilema al que se enfrenta esta modernidad (animada por el progreso científico) en su rebelión contra la antigüedad vista como su comienzo normativo, está, nos dice Jauss, en cómo poder “comprender el propio presente como una época tardía de la humanidad y, por otra parte, observar a la historia, a la luz de la razón crítica, avanzando sin cesar en la época del progreso.”

De hecho, Perrault, portavoz de *les modernes*, llega a darles la razón a *les anciens* al reconocer que la comparación entre el arte antiguo y el moderno es problemática. Los modernos, por su parte, no creen que la antigüedad sea la medida de todos los tiempos. Más bien, basados en la idea de la igualdad natural entre los hombres y los tiempos, el *bon goût* según la época clasicista será el principio normativo para juzgar las producciones de los antiguos. *Les anciens*, por su parte, sostienen que cada época tiene sus propias costumbres, es decir, también su gusto propio. Así, habría que juzgarlos de acuerdo con su propia medida.

El problema de la norma o medida entre los tiempos, finalmente se resolvió entre los bandos al introducir la idea

de que al lado de la belleza intemporal yacía también una belleza relativa condicionada por el tiempo. De ahí se acercó a la idea del carácter diverso de las bellas artes, según la época, y la idea de la particularidad e individualidad de cada uno de ellas. Así fue como, nos cuenta Jauss, el mismo siglo de la Ilustración se fue autoconstituyendo como un siglo original, diferente e irrepetible. Desde luego, no se puede pasar por alto que esta visión fue reforzada por el desarrollo de la ciencia de los años ochenta y por la función que cumpliría la crítica histórica en el protestantismo.

Pero sobre todo, característico del cambio que experimentó la autoconciencia histórica de los modernos ilustrados, según Jauss, fue el hecho que desde el famoso análisis del presente del Abbe de Saint-Pierre en 1735, se comenara a considerar la propia época ya no frente al jurado del pasado, sino al del futuro. Desde los años sesenta del siglo XVIII, se preguntaban si los hechos de la actualidad podrían resistir la perspicaz mirada de una humanidad progresista.

Dice Jauss:

En este motivo básico cronológico, que no se encuentra anteriormente, la modernidad de la Ilustración se aparta en la forma más resuelta de la contraposición de los "anciens" humanísticos: en el horizonte abierto de una creciente perfección del futuro, ya no en la imagen ideal de un pasado perfecto, reside en lo sucesivo la norma según la cual hay que juzgar la historia del presente y hay que medir su tensión de modernidad.<sup>11</sup>

Separadas la Antigüedad y la Modernidad, vistas cada una como perfecta, florecerán entonces los estudios comparativos: la física aristotélica y la cartesiana, la moral antigua y la cristiana, los héroes antiguos y los modernos, las revoluciones antiguas y las modernas, etcétera.

Sin embargo, como se ha visto, la comparación presupone un punto de perfección superior, supratemporal, y con ello los modernos no escapaban a la analogía del creci-

<sup>11</sup> Hans Robert Jauss, *op. cit.*, pp. 42-43.

miento orgánico o de las edades de vida de los humanistas. Sólo de esa manera era posible una comparación de épocas históricamente diversas. Así, presente y pasado ya no serían épocas singulares cualitativamente diversas, y se convertirían de nuevo en periodos comparables de tiempo en los que el pasado volvía al presente mediante la imitación o también era superado con respecto al mismo punto de perfección. Pero en la medida en que una misma experiencia histórica englobaba tanto a la Antigüedad como a la Modernidad, todas las épocas se convirtieron en igualmente perfectas o, como Ranke diría más adelante, igualmente próximas a Dios.

Esta situación condujo de nuevo la discusión al mismo punto de partida. Cada época era incomparable. De esa manera, como concluyó el vizconde de Chateaubriand en 1826, poco podía aprender la sociedad moderna de la sociedad antigua.

Así, "la sociedad antigua y la moderna son básicamente distintas, o sea, tampoco son lícitamente comparables. En la historia no se repite nada, por consiguiente, tampoco se ha de demostrar o aprender nada del pasado que sea aplicable al presente".<sup>12</sup>

Con esto, nos dice Jauss, Chateaubriand atestigua la completa victoria del historicismo, es decir, de aquella revolución del modo de pensar que se inició al final de la querrela entre *les modernes* y *les anciens*, reinó en el pensamiento histórico de la ilustración, y finalmente se coronó con la conciencia histórica de una nueva generación que entendía su modernidad en una nueva antítesis con respecto a la antigüedad, en lo sucesivo explícitamente a partir de la experiencia de su pasado cristiano y nacional redescubierto.

## El regreso de la Edad Media: la modernidad romántica

Diríamos que lo moderno no constituye una oposición absoluta con lo antiguo, sino en cuestiones de gusto. Por

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 46.

ejemplo, la arquitectura gótica será vista como de mal gusto. El gusto moderno marcado por el clasicismo está obligado al gusto de lo *antique*. Como su contraparte modernista, surgirá el romanticismo. Sobre todo cimentado en las primeras novelas históricas y en *El genio del cristianismo* de Chateaubriand, el romanticismo combina la vuelta a la Edad Media con el distanciamiento de la antigüedad clásica como un pasado no recuperable desde la perspectiva histórica. Se intercambian una vez más los signos: regresa el intervalo oscuro de los renacentistas y la antigüedad clásica se preserva como cuestión de *bon goût*.

La oposición *clásique-romantique* modernista, señala Jauss, había sido elaborada en el siglo XVIII francés, antes de Herder y Schlegel, sus supuestos mentores. Es importante tenerlo en cuenta para situar el redescubrimiento de la Edad Media no como una revuelta antilustrada, sino como parte de la disputa entre *modernes* y *anciens*. Su desenlace termina con la idea de la irreductibilidad de un mundo en el otro, cuando cada época, cada nación, tiene su propio genio peculiar e intransferible.

De esta manera, tanto la Antigüedad como la Edad Media pasaron a ser parte de modelos de imitación o bien de irritación, de idealización o de barbarización. La Edad Media, por ejemplo, se recobraba como pasado modelo nacional, como época de virtudes heroicas y cristianas en continuidad con el presente. A estos gérmenes medievales del Estado moderno le seguirían su reforzamiento por el descubrimiento de la literatura caballerescas y trovadoresca.

En Chateaubriand, en particular, lo nuevo de su poética moderna introductora del romanticismo está en que el pasado medieval aparece como la cima del presente moderno. La poesía medieval es bella (digna de imitar) no sólo porque el caballero cristiano en el contraste entre el estado bárbaro de la sociedad y la religión perfecta representa el más alto concepto de lo heroico e idealmente bello, sino también porque esta poesía, al surgir de la distancia histórica, produce el efecto de trascendencia de lo actual al creer experimentar lo bello en lo que ya-no es, y lo verdadero en la vuelta sentimental a lo ingenuo, a la naturaleza.

Para esta generación, la palabra "romántico"<sup>13</sup> (que designa el mundo pretérito de los libros de caballería) sirve en ese sentido de enlace entre la historia y el paisaje, entre el encanto de lo lejano y el sentimiento de la naturaleza libre.

Por lo tanto, en lo fundamental, no existe contraposición entre moderno y medieval, o moderno y antiguo, porque la equiparación o distanciamiento entre edades obedece a una cuestión estética o artística, como diría Federico Schlegel.

El romanticismo es expresión, nos dice Jauss, de un periodo en el que la gente comenzaba a experimentar (percibir) la distancia creciente entre el mundo vital y el imaginario o de la novela, y encontró en ésta el impulso hacia la crítica, así como también un nuevo encanto estético en lo novelesco.

Dice Jauss, a propósito del enlace romántico historia-naturaleza, ya que en ésta también se busca lo ausente, lo preterido:

Lo que constituye el encanto de lo romántico no es tan sólo el redescubierto pasado nacional y cristiano, sino su otro presente irremisiblemente desaparecido, la aventura del tiempo vivido, aventura inverosímil para el mundo actual y que, con todo, fue verdadera en otro tiempo. La historia como cuadro de la naturaleza perdida de otro tiempo que se nos ha vuelto ajeno y, sin embargo, familiar.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> En Inglaterra el adjetivo *romantic* aparece entre 1650 y 1660, significando "como en las viejas novelas pero no en la vida real". Contiene un sentido peyorativo y otro revalorizador: significa lo inverosímil, lo ficticio, lo quimérico, lo exagerado, pero al mismo tiempo algo digno de admiración, de seducción. Transcurre de lo novelescamente irreal a lo poético a través de lo insólito cotidiano: de lo inverosímil y, sin embargo, verdadero. La vida contiene un momento poético que logra trascender lo trivial y prosaico de la existencia cotidiana. En ese sentido el "momento romántico" llega a cumplir una esperanza que, en general, "sólo puede cumplir la novela, no la vida real".

Poco a poco el "sentimiento" se va a transferir de los viejos castillos, reliquias, ruinas y escenarios literarios a la naturaleza. Con ello, el *romantic* inglés se separa del *romanesque* francés más estrictamente novelesco, hasta llegar a significar menos una belleza objetiva de la naturaleza que el efecto subjetivo, melancólico e interesante de ella derivado. Herder (1774), en Alemania, llevaría hasta lo último el término *romantisch*: "en otro tiempo fue naturaleza, fue [...] verdad". Véase Hans Robert Jauss, *op. cit.*, pp. 56-60.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 60.

Y citando al antirromántico Goethe: "Lo que se dice romántico de una región es un sereno sentimiento de lo sublime bajo la forma del pasado o, lo que viene a ser lo mismo, de la soledad, de la ausencia, del aislamiento."<sup>15</sup>

En el romanticismo, pues, el paisaje y la historia entran en una relación recíproca. Distancia del pasado, lejanía de la naturaleza, recreada como sentimiento de pérdida, de extrañeza ante un mundo histórico y natural que fue en algún tiempo "verdadero y bello".

En esta relación —concluye Jauss— se basa el sentimiento que de sí misma tiene *una generación que, paradójicamente, ya no experimentaba su modernidad como oposición a lo antiguo, sino como discrepancia con la época presente*. No importa si esta generación creía encontrar su imagen histórica ideal en la distancia transfiguradora de la Edad Media cristiana o si esperaba alcanzar la cumbre de la cultura moderna del futuro con la revolución estética de F. Schlegel, lo cierto es que el descontento con el propio presente imperfecto constituye el denominador común de los románticos, tanto conservadores como progresistas.<sup>16</sup>

## La modernidad "revolucionaria"

Dos son los acontecimientos, según Jauss, que marcan un viraje en la conciencia de la modernidad autocomprendida como "romántica": la revolución de 1789 y la de 1848.

Para Stendhal, 1789 es el parteaguas fundamental que separa a un pasado "atrasado", "inmóvil", de otro recién iniciado, "acelerado en su propia virtud". La revolución conduce inexorablemente al alejamiento de "lo clásico". Pasado y presente son cortados de tajo: lo moderno se separa del *ancien régime* no sólo por su nueva constitución, costumbres e ideas, sino también por su "gusto", por su actitud ante lo bello. Lo que pudo haber entusiasmado en el pasa-

<sup>15</sup> *Ibid.*, pp. 60-61.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 61. Las cursivas son mías.



do, puede ahora producir bostezo. Lo bello es lo actual sin más; lo demás es incierto; en esa medida, el futuro del pasado sólo puede ser de interés para el historiador.

La revolución de 1848 expresa ya ese nuevo modo de ver y entender el mundo cuya característica fundamental es la de haber roto las ataduras normativas con el pasado. Baudelaire, al diseñar un nuevo programa para el campo de lo estético, ve en las *Memorias de ultratumba* de Chateaubriand de 1849, un referente fundamental para este cambio. Erich Wolf en Alemania pondrá de moda el término en 1887 al hacer la presentación de su *Principio der Moderne*.

Llegados a este punto se observa que la palabra *moderne* creada al comienzo de la era cristiana y relativa a la duración de vida de una generación, remite ahora "al cambio de la moda de tendencias actuales del gusto literario", y a dejar "de oponerse cronológicamente a un determinado pasado."<sup>17</sup>

Con ello, poco a poco irá perdiendo validez la antítesis histórica entre antiguos y modernos, entre románticos y clásicos. A partir de entonces no se podrá ser sino modernos, en la medida en que la conciencia de modernidad sólo llega a contrastarse consigo misma.

Establecido el ahora histórico del presente como valor supremo, los conceptos romántico y clásico, serán meras funciones de lo moderno, como hechos sucedidos. El pasado como tal es un obstáculo en la medida que intenta constituirse como modelo del presente. Mientras la modernidad se consume en sí misma, surge un concepto de lo "clásico" negativo, determinado por el pasado de las obras de éxito y ya no tanto por la perfección, efecto de la distancia en el tiempo.

Lo bello, lo verdadero, ahora, no es otra cosa, señala Baudelaire, que la promesa de la felicidad. Estos valores se expresan sobre todo en la moda, nudo articulador de la estética moderna. Su encanto está en simbolizar lo poético en lo histórico, lo eterno en lo transitorio, lo fugitivo, lo contingente.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 62.

Así, se puede decir con Jauss, que la palabra modernidad expresa ese lugar de límite entre el mundo histórico lejano y el que nos es familiar; lugar en el que ningún pasado determinado, incluida la misma "modernidad", puede constituirse como antítesis de lo bello en el arte moderno. De su mitad es necesario destilar lo duradero, para acercarse al contrapeso necesario de lo *eterno*. El *spleen* (hastío) por el que las cosas han perdido su aureola al convertirse en un mero estado de naturaleza, sólo se ve resarcido (sublimado) en Baudelaire como actos recordatorios de una experiencia. Proust será su cúspide como precio de la fusión irremisible de lo antiguo en lo moderno.

De lo dicho hasta aquí, podemos concluir con algunas consideraciones. La aparición de la palabra modernidad en la historia es expresión de diversas experiencias históricas. El uso de la palabra en nuestra "época moderna" es sólo su manifestación más reciente. Hay quien dice, como Kostas Papaioannou, que la "modernidad" —esa conciencia de la "diferencia"— refiere a una especie de esencia humana: "Siempre hemos sido modernos." De ahí que entonces la cuestión sea saber en relación con qué se es moderno.<sup>18</sup>

Al menos por el uso de la palabra en diferentes idiomas (latín, italiano, francés, inglés, alemán) se han detectado hasta ahora seis modos de relacionar (de diferenciar) el presente con el pasado. Por eso la modernidad es un concepto relativo que tiene que ver no tanto con los hechos en sí, cuanto a la forma de percibir los cambios.

Sin embargo, existe una característica fundamental que separa a nuestra modernidad de las anteriores: el rompimiento con el pasado, su negación, la voluntad del olvido del pasado. En efecto, en las sociedades que luego van a ser etiquetadas por nuestra modernidad como "no modernas", "premodernas" o "tradicionales", los pasados son intercambiables. Existe una relación de familiaridad, de coexistencia y flujo entre presente y pasado: el presente se resignifica bajo el signo de la Edad Media, del Renacimiento

<sup>18</sup> Kostas Papaioannou, *La consagración de la historia*, México, FCE (Breviarios, 485), 1989, pp. 200 y ss.

o de la Antigüedad. El presente está conformado por alguna de las modalidades del pasado. En la modernidad reciente, en cambio, uno de los signos fundamentales distintivos es el quiebre entre presente y pasado. Se niega de raíz el pasado para encumbrar al presente. Por eso, en esta modernidad, como alguna vez sentenció Croce, en rigor toda la historia no es sino historia contemporánea. En esta modernidad la historia ya no forma como en el pasado; tan sólo in-forma. El pasado funciona como mera exterioridad. El pasado aparece como ajeno, extraño al presente. El presente al autocomprenderse sólo desde sí mismo (*autopoieticamente* diría Luhmann), como presente continuo o como presente-presente (Agnes Heller), ya no puede re-conocerse en el pasado. Cuando el pasado aparece en el presente, lo hace bajo la forma de una figuración mítica. Su verdad o no verdad no importa, porque la verdad radica en el presente. Por ello, su aparición bajo la forma de “una tradición que se inventa”, como veremos más adelante, no puede quedar fuera de la sospecha de un ocultamiento. En su carácter de autorreferencialidad aparenta el síndrome de eternidad, contrario a su dinámica de permanente disrupción.

Por otro lado, en nuestra modernidad, a diferencia de las anteriores, el pasado (su observación, consideración o estudio) deja de cumplir una función de ejemplaridad o enseñanza para la vida práctica; en cambio, el pasado se constituye como una formalidad simbólica restauradora de la unidad perdida. Con ello se zanja la frontera entre los pueblos con y los pueblos sin, historia. La historia, en consecuencia, deja de cumplir una función vital porque la modernidad se ha autoconstituido desde sí misma como *la* historia. Ésta se reproduce así como mito de sí misma. Al desvanecerse la antigüedad en la modernidad, el ayer en el hoy, el pasado pierde su carácter normativo y el presente, la actualidad, se autoconstituye como norma suprema del actuar, suspendiendo el juicio definitivo hasta la llegada del “futuro”. “Convertida en global, total y totalitaria —dice Papaioannou— la modernidad se ha echado a correr por las calles. Por lo tanto no hay razón por la cual sorprenderse

si también ella arriesga perder su aureola. Y entonces, como diría Baudelaire, ¿quién la recogerá, y en qué estado?".<sup>19</sup>

## *Historia, revolución y mito o los usos políticos de la historia en la modernidad*

### Modernidad, revolución y mito

La palabra "revolución", como se ha visto, se asocia estrechamente con nuestra "modernidad". Nuestra idea de la historia como acontecer parte en buena medida de esta relación. Otras nociones como la de racionalidad, libertad, igualdad, adquieren su significación también en esta época. La "razón cartesiana" como alternativa al pensamiento mítico-teológico; la de libertad, respuesta al centralismo y absolutismo en las formas de representación política y en el intercambio y producción de bienes; la de igualdad, en relación con la estratificación estamental de la sociedad. Para constituir el mercado libre, se requiere de ciudadanos libres. A un orden sustentado en el poder de verdades inverificables (míticas), se contraponen un orden fundado en la razón humana (*more geometrica*), capaz de controlar, medir y manipular la naturaleza de las cosas y de la sociedad de acuerdo con fines y cálculos del hombre, entendido como humanidad.

Este enfrentamiento —segmento de un largo proceso— conduce a la desarticulación de un mundo que en "lo imaginario" mantiene la unidad en las diferencias, y el equilibrio no simétrico entre las partes del cuerpo social. A partir de esta contraposición, este mundo "armónico" será conceptualizado como mundo tradicional, distante y distinto, del "nuevo mundo". A partir de entonces, las palabras cambio (político), transformación (de la sociedad), revolución (de los medios de producción), expresan mejor que ninguna otra esta disrupción; haciéndose evidente de forma más rápida en el

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 215.

mundo de la producción y del consumo, mucho más lentamente en el del "imaginario" o de la "recepción".

Nuestra idea de la historia, la más generalizada, está por tanto relacionada con la idea de "revolución". Y si alguna vez se acude a la historia como conocimiento o ciencia, ha sido con el objeto de encontrar las claves de la transformación de la sociedad, en alguno de sus aspectos o en su totalidad, para su mejor y más racional manipulación. Como proyecto global científico ha fracasado, no así como parte de un "imaginario"; en su lugar se ha erigido el Estado-nación, representación y símbolo de la razón-no-cumplida: la ciencia (la historia) hecha política.

En el mismo tenor de lo expuesto anteriormente, este cúmulo de expectativas y realidades no puede trasponerse automáticamente a todas las épocas pretéritas. Por ejemplo, la palabra "revolución" es desconocida en su acepción política en la antigüedad clásica. Esto no significa que no hubo guerras civiles, insurrecciones, cambios, pero, en lo fundamental, se relacionaban con las formas jurídicas de gobierno.

Durante la época de san Agustín, se conoce la palabra *revolutio* como sustantivo del verbo *revolvere*: volver sobre sí mismo, regreso al principio, mucho más en el sentido de restauración. En este marco, se desarrollan formas de resistencia legitimadas frente a un tirano que atente contra el "orden divino" o natural, preestablecido.

Ahora sabemos que cambio o transformación significa ir de camino hacia una forma nueva, distinta, mejor, en las formas del Estado, de la sociedad o de la cultura, y el término "revolución" como lo conocemos hoy en día aparece hasta finales del siglo XVIII.<sup>20</sup>

La constitución de las naciones en el siglo XIX en Europa está fuertemente impactada por la idea de revolución o ruptura con el "antiguo régimen". Esta idea de revolución que implica la desconexión o desenganchamiento con el viejo orden (político, económico, social y cultural), conlleva

<sup>20</sup> Véase el estudio de Karl Griewank, *Der Neuzeitliche Revolutionsbegriff. Entstehung und Geschichte*, Frankfurt-Main, Suhrkamp Verlag, 1973, pp. 20-22.

por lo mismo la idea de un nuevo comienzo (incluyendo un nuevo calendario, nuevas formas de periodización). Se entroniza de alguna manera la idea de un presente continuo, eterno, sin límites. Aparente, porque tarde o temprano, la "revolución" tendrá que vérselas con las sombras y fantasmas del pasado —desarticuladas, inconexas y sin contexto— resultado del desplazamiento habido. Esto se reflejará sobre todo en el campo de la cultura: de lo mental, de los hábitos, de las preferencias, e incluso de lo político, con el regreso de los restauradores.

La automatización progresiva que sí tendrá lugar en el campo del cálculo económico y de la producción (una primera combinación de manera aritmética tendrá como consecuencia múltiples posibilidades combinatorias) no se dará necesariamente en el campo de los comportamientos políticos, culturales. De esto se han dado cuenta mucho más rápidamente los antropólogos, los críticos o sociólogos de la cultura y del arte; y un poco después, los historiadores. Todo ello favorecido por la pérdida de la inocencia frente a algunos de los resultados del proyecto modernizador: Hiroshima, crisis del Estado liberal, crisis del Estado social, fin del colonialismo e inicio de nuevas formas de colonización, entre otros.

El proyecto ilustrado creador del proceso de desencantamiento del mundo se vuelve, propiciado por su misma lógica racional discursiva, en centro y objeto de desencantamiento. La modernidad, para constituirse, requiere convertirse en mito de sí mismo (fantasma de sí mismo). (Horkheimer y Adorno señalan: el mito, en vez de desaparecer, tiende a multiplicarse.) Ahora se encuentra encubierto por su misma contraparte: la razón ilustrada. El mito es razón y la razón es mito. La razón como mito, el mito como historia.

Si la "revolución" está en el corazón de la modernidad (algunos estados hablan de cambio y no de revolución, otros lo hacen más abiertamente, hay unas revoluciones que se hacen desde abajo y otras desde arriba, etcétera), entonces la palabra revolución en tiempos de modernidad llega a autoconstituirse en mito de sí misma, buscando con

ello preservar lo conquistado: su lugar será ocupado progresivamente por el de reforma, gradualismo, cambio. Pero, en esencia, la idea de revolución no desaparece sobre todo cuando se aplica a la parte sustantiva del proyecto: la revolución tecnológica o de los medios de producción y de las finanzas. Vista desde ahí, y sin perder el control, el resto cultural, vista como residual y no como parte sustancial, tenderá a la dosificación, a ser administrada. Racionalidad del poder particularista, mas no de la razón, diría Heller, glosando a Kant.

Es cierto, la idea de revolución ha sido decantada y desencantada, primero con la francesa, la madre de todas las revoluciones, y al final en lo inmediato por su contraparte, la soviética. Punto crucial de su derrumbe, por un lado, la disparidad de los ritmos de cambio entre las diferentes partes o niveles, y por el otro, sumado a esto, la misma presión del proyecto modernizador de origen, en su pretensión universalizante y totalizadora.

En un mundo en el que todo tiende a perecer, a convertirse tarde o temprano en mito (en pasado), incluso la idea de revolución ha de convertirse en "tradicición", en rito y símbolo, la pregunta vuelve a aflorar: ¿qué pasa con el pasado en tiempos de modernidad?

## Modernidad, tradición y mito: la historia administrada

Desplazado el "antiguo régimen", ¿qué queda del pasado? Vuelto al punto cero de la historia, ¿qué lugar viene a ocupar el pasado —un pasado no degradable como las materias orgánicas— en la modernidad?

En la exposición de Jauss veíamos que dada la dinámica de la modernidad dominada por la moda y la imposibilidad de acudir a una normatividad extraída de la tradición, entonces la medida de lo bello, lo verdadero y lo bueno, estará depositada en el futuro. Sin embargo, es cierto sólo en un sentido: en el carácter utópico de la misma modernidad. No lo son las formas institucionales o culturales las que

adopta y requiere para su mantenimiento. Éstas dan testimonio no del movimiento hacia adelante, sino de la inercia hacia al pasado. En la modernidad, esta contradicción sólo se resuelve simbólicamente en el campo de la creación artística, diría Adorno. En la realidad cotidiana, el impulso hacia el futuro se ve imantado por el peso del pasado.

Por ahora, antes de hablar del pasado vivo, es necesario referirse al pasado del mismo Estado, forjador de una "identidad nacional".<sup>21</sup>

Para empezar, habría que decir que la idea de nación es anterior a su constitución. Su realización —la congruencia entre lo político y lo nacional— tiene lugar en los intersticios de la relación entre política, tecnología y la transformación de las relaciones sociales. Si la nación es una creación o invención, hecha generalmente mediante la violencia revolucionaria, cuya idea se impone a un conjunto desarticulado étnica, cultural y socialmente, entonces hay que tener en cuenta que el proceso no es homogéneo y la creación de una conciencia nacional no es simétrica. Su recepción varía según la región, el grupo cultural, antecedentes históricos, etcétera. Su resolución es una cuestión que oscila de lo político hasta lo militar, y pasa por lo ideológico-cultural.

Hobsbawm señala que la idea de lo nacional se desarrolla a través de tres etapas: durante el siglo XIX europeo, el nacionalismo es eminentemente cultural, literario o folclórico poco a poco aparece un conjunto de militantes combatientes de la idea de nación con implicaciones claramente políticas; justo cuando los programas nacionalistas llegan propiamente a las masas. El paso de la segunda a la tercera etapa generalmente se realiza a través de actos revolucionarios.

La idea nacional también surge con la "modernidad". Entre 1830 y 1880, época del liberalismo triunfante, la noción, según Hobsbawm, se rige bajo tres criterios. Por un lado, se asocia la idea de Estado y Nación como si fuera un

<sup>21</sup> Para los apuntes siguientes, me basaré sobre todo en Eric J. Hobsbawm y Terence Ranger (eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, y Eric J. Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780. Programme. Myth, Reality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.



hecho natural; por otro, la idea se desarrolla en torno a una élite cultural la cual posee un lenguaje administrativo y literario nacional (Alemania e Italia tienen la lengua, pero no el Estado); y, finalmente, requiere de una capacidad a toda prueba de conquista y expansión. Visto en conjunto, primero se constituye el Estado y luego la Nación. Primero existe México y luego los mexicanos.

Siguiendo a Hobsbawm, se puede observar cómo esta modernidad hecha Estado crea la amalgama nacional, no con base en el discurso disruptivo de promesa de futuro, sino basado en la tradición, en el pasado.

En efecto, la cuestión crucial a dilucidar es cómo esta pequeña élite fundadora del Estado-nación logró “convencer”, “atraer” a la mayoría o a la multitud de minorías enclavadas más bien en un pasado tradicional o preindustrial.

La hipótesis de Hobsbawm es la siguiente. Si un concepto tan alejado de la experiencia cotidiana de vida como el “patriotismo nacionalista” logró convertirse en una fuerza política poderosa en un lapso tan corto, se debió a que previamente existían identificaciones populares protonacionalistas. Aunque este elemento no basta por sí solo, pues habría que explicar cómo movimientos sociales de raíz popular no lograron constituirse en estados nacionales.

Por otro lado, el éxito del nacionalismo moderno se explica porque se convierte en el sustituto, como “comunidad imaginada”,<sup>22</sup> de las viejas redes sociales y comunitarias de la sociedad tradicional. Al desaparecer éstas —producto del movimiento migratorio interno y externo, geográfico y cultural— el sentimiento nacional llena el vacío, el sentimiento de pérdida o abandono de los lazos tradicionales.

Generalmente, lo que el Estado moderno ha hecho, señala Hobsbawm, es movilizar lazos pre-existentes de pertenencia que puedan llegar a tener influencia supralocal, que sean expresión de lazos políticos y de vocabularios de grupos selectos más directamente relacionados con las instituciones. Esto serían los nexos “protonacionales”, como condición de creación de una nacionalidad. Ésta crea, por

<sup>22</sup> Benedict Anderson, *Imagined Communities*, Londres, Verso, 1983.

así decirlo —Hobsbawm habla de “invención”— su propia tradición, de carácter político-cultural. La requiere como contrapeso obligado a fin de no perecer presa de su propia lógica implantada en la modernidad. Está definida, como veíamos, por su carácter de frontera coyuntural, siempre en estado de transición.

Éste es, me parece, el origen de la historia oficial que ha de producir, de ser posible, un efecto de “eternidad”. Se sabe de antemano que esto no es posible en la realidad, que se trata de una ilusión óptica. Ahí radica su fuerza y su debilidad. El desgaste natural del Estado nacional se ve contrarrestado por la invención de este pasado, no de uno distante y lejano, no de uno antiguo, sino de una representación simbólica de sí mismo.

Hobsbawm define la tradición (contraposición simbólica de lo actual) como el conjunto de prácticas regidas por normas generalmente aceptadas, en forma abierta o tácita, de naturaleza ritual o simbólica, las cuales buscan inculcar ciertos valores y normas de comportamiento por medio de la repetición y dan automáticamente continuidad a un tipo de pasado. En ese sentido, la tradición restaura la unidad disuelta en la producción de lo real, entre presente y pasado. Por ello se buscan, dentro de lo posible, pasados históricos apropiados a las características del presente, según sea la “revolución”. La particularidad de esta reinsertión del pasado como tradición en el presente es que la línea de continuidad entre un evento y otro es básicamente artificial. Se trata, finalmente, frente a una situación cambiante, de una respuesta referencial enclavada en el pasado. Se reinserta el pasado en el presente, mediante la repetición ritual cuasiobligatoria. La historia como pasado idealizado, esencial, inmuniza a la subversión permanente instaurada en la discontinuidad del presente.<sup>23</sup> De esa manera es como se puede hablar de la modernidad en el sentido de un “presente continuo”. Sin embargo, en una sociedad que cambia rápidamente, estas tradiciones tienden a sufrir deterioro.

<sup>23</sup> Eric Hobsbawm y Terence Ranger (eds.), *op. cit.*, p. 2.

Ahora bien, nos alerta Hobsbawm, no hay que confundir tradición con costumbre, el elemento supuestamente definitorio de las sociedades tradicionales.<sup>24</sup> El objeto y característica de las tradiciones "modernas" es la invariancia o repetición ritual de las mismas. El pasado real o inventado al cual se refiere impone prácticas formalizadas, fijas, regidas por su repetición (hombres a la bandera, canto del himno nacional, celebración de las fiestas patrias, entre otras). La costumbre, en cambio, cumple la doble función de motor y dirección en las sociedades tradicionales. No excluye innovación y cambio, aunque la condición es que sea compatible o incluso idéntica a cambios anteriores. Estos o sus resistencias son sancionados por experiencias anteriores, por la costumbre de "tiempos inmemoriales", que no expresa necesariamente un hecho histórico, sino el balance entre las fuerzas en pugna. Se trata de costumbres establecidas por la práctica: no exigen invariancia porque incluso en las sociedades tradicionales, como las llamadas campesinas, no se presenta de esa manera.<sup>25</sup> Así, general-

<sup>24</sup> En el *Diccionario de la lengua castellana* de la Real Academia Española, Madrid, Imprenta de los Sres. Hernando y Compañía, 13a. ed., 1899, se nos dice de la palabra *traditio*, derivada del latín, que significa la "noticia de una cosa antigua que viene de padres a hijos, y se comunica por relación sucesiva de unos en otros/Doctrina en materia religiosa, política, literaria, o de cualquiera otra clase, transmitida de padres a hijos".

<sup>25</sup> Al respecto son sumamente ilustrativas y de gran interés las reflexiones del crítico inglés de la cultura y del arte John Berger en su "Epílogo histórico" de su libro *Puerca Tierra*, Madrid, Alfaguara, 1989, pp. 254-279, también traducido en México y publicado en la revista *México Indígena*, núm. 8, mayo 1990, pp. 21-30, con el título de "Los sobrevivientes". Señala Berger que es muy cómodo hablar de cambio en un entorno urbano que cada vez ofrecía "cierta seguridad, continuidad, permanencia." En mayor o menor grado, todos sus habitantes se beneficiaban de cierta protección, a diferencia del hombre de campo. "En realidad, la experiencia de cambio del campesino es más intensa." Por su capacidad de observación, por su convivencia con el cambio de generación en generación, creando sus hábitos, rutinas y rituales en torno al trabajo, constante de su vida, repetición sólo formal, pues "el campesino está continuamente improvisando. Su fidelidad con la tradición es sólo aproximada". "El conservadurismo campesino, en el contexto de su experiencia, no tiene nada que ver con el conservadurismo de la clase dirigente privilegiada ni con el conservadurismo servil de cierta pequeña burguesía. El primero es un intento, por vano que sea, de hacer absolutos sus privilegios; el segundo es una manera de apoyar a los poderosos a cambio de cierto poder delegado sobre las otras clases. El conservadurismo campesino

mente combinan identificación con flexibilidad. La costumbre es lo que juzga qué hacer; la tradición es la peluca, la sotana, el birrete, u otras parafernalias formales y prácticas ritualizadas en torno a la acción sustancial. Pero, si declina la costumbre, la tradición también tiende inevitablemente a cambiar. Aunque distintas, ambas están habitualmente entrelazadas.

También hay que distinguir, nos dice Hobsbawm, entre tradición y convención o rutina. Ésta no incluye un ritual o función simbólica, aunque puede adquirirlos incidentalmente. Estas rutinas generalizables no son tradiciones inventadas ya que sus funciones y justificaciones son más técnicas que ideológicas. Se toman para facilitar operaciones prácticas definibles y se abandonan cuando dejan de ser funcionales frente a nuevos requerimientos prácticos. La tradición (la historia) cumple frente a éstas, una función ideológica en la modernidad.

Tenemos hasta aquí tres modos de entender un mismo término relacionado con el pasado o con prácticas pretéritas y con una función en el presente: la historia como memoria flexible del pasado; la historia como enseñanza didáctica de convenciones útiles; y la historia como mito o ritualización de prácticas referidas al pasado cuya función es forjar un imaginario, el del grupo, el de la comunidad, el de la nación.

Hasta aquí queda también claro que esta tradición forjadora de la idea general y el sentido de la continuidad temporal frente a la disrupción en lo social-práctico, es una invención. Así, cuando una sociedad se encuentra con cambios rápidos, estos ritos entran también en un proceso de deslavamiento. Dejan de significar. Se vacían de contenido. La cultura cívica se deteriora y muy probablemente comenzarán a emerger "tradiciones" rechazadas, reprimi-

apenas defiende privilegio alguno. Lo que explica el que, para la gran sorpresa de los teóricos políticos y sociales urbanos, los pequeños campesinos se hayan aliado tan frecuentemente para la defensa de los campesinos ricos. No es un conservadurismo del poder, sino del significado. Representa un almacén (un granero) de significado preservado de la amenaza que supone para las vidas y generaciones el cambio continuo e inexorable."

das o escondidas. Si la realidad cambiante se exagera, es posible que surjan o resurjan tradiciones olvidadas, o se "exacerben" las mismas; pero la capa de éstas tenderá a ser cada vez más superficial.

Mientras que la costumbre tiene fuerza propia debido a que es expresión de un poder colectivo, en cambio, la tradición en la modernidad es una cuestión intercambiable según sea el grupo en el poder, según sea la "revolución" que la respalde.

Sólo nos queda examinar más de cerca el carácter de la "memoria flexible" (la tradición propiamente dicha) y algunas de sus implicaciones políticas para el presente de la modernidad.

## Modernidad, tradición y la "otra" historia

Gabriel García Márquez le pregunta a Akira Kurosawa de qué trata su última película *Rapsodia en agosto*. El cineasta japonés responde:

Lo que quisiera transmitir es el tipo de heridas que dejó la bomba atómica en el corazón de nuestra gente, y cómo se fueron cicatrizando. Yo recuerdo bien el día de la explosión, y todavía hoy no puedo creer que aquello haya ocurrido en la realidad de este mundo. Pero lo más terrible es que los japoneses ya lo echaron al olvido.

Luego, García Márquez vuelve a preguntar: Para el futuro de Japón, para la identidad de los japoneses, ¿qué significa esa amnesia histórica? Y Kurosawa responde:

Los japoneses no lo hablan en forma explícita. En especial nuestros políticos callan por temor a Estados Unidos. Tal vez se conformen con la explicación de Truman de que apeló a la bomba atómica sólo para apresurar el fin de la guerra mundial. Sin embargo para nosotros la guerra continúa. Oficialmente se publicó que el número total de muertos en Hiroshima y Nagasaki fue de 230 mil. Pero en realidad hubo más de medio millón. Y todavía en este momento hay 2 mil

700 personas en el Hospital de la Bomba Atómica, esperando morir por las secuelas de la radiación después de cuarenta y cinco años de agonía. Es decir, la bomba atómica sigue matando japoneses.

Las personas que sobrevivieron en Nagasaki no quieren recordar su experiencia porque la mayoría de ellos, para sobrevivir, tuvieron que abandonar a sus padres, a sus hijos, a sus hermanos. Todavía no pueden dejar de sentirse culpables. Luego, las fuerzas estadounidenses que ocuparon el país durante seis años influyeron por muchos medios para acelerar el olvido, y el gobierno japonés colaboró con ellos. Yo estaría dispuesto, inclusive, a entender todo eso como parte de la inevitable tragedia generada por la guerra. Pero creo que, por lo menos, el país que tiró la bomba debe presentar disculpas al pueblo japonés. Mientras eso no suceda, este drama no habrá terminado.<sup>26</sup>

Esta cita recogida al azar, nos pone de lleno frente al problema de la "otra" historia: la rechazada, la reprimida. Una cuestión, no menos importante desde el punto de vista "científico" (no meramente político) es llegar a una explicación convincente de por qué el gobierno de Estados Unidos decidió lanzar la bomba atómica. Al menos parcialmente, puede poner en suspenso las verdades prescritas por los "vencedores", desviando la atención de un poder que, por principio, ante estas situaciones extremas, intenta presentarse como colmado de "razón". Pero también existe esa "otra" historia destacada por Kurosawa: la de las "heridas" que requieren de un proceso de "cicatrización", generalmente arrojadas al olvido, de las que está prohibido hablar o simplemente se deja de hablar por un temor escondido, o por culpabilidad. Uno es el calendario litúrgico oficial, circular, continuo; otro, no por oculto, menos "real", el de las secuelas del pasado, el de su eco nocturno. Hay cosas, pues, que no se olvidan fácilmente, en especial la de los "ofendidos" de la historia. Esperan atentos las "disculpas" obligadas; mientras, en plena modernidad, el drama del pasado continúa.

<sup>26</sup> "Conversación de Gabriel García Márquez con Akira Kurosawa", en *La Jornada*, 2 de Junio de 1991, p. 38.

Me parece que ése es el tipo de pasado con el que la modernidad no ha sabido qué hacer. Es el pasado "real"; no el de las "tradiciones inventadas" del que nos hablaba Hobsbawm, creadoras de "identidad nacional".

Generalmente, la primera reacción es tender a olvidar (a echar para atrás) cualquier experiencia desagradable, incómoda, pesada, molesta, intentamos dejarla "atrás" para seguir adelante. A otra cosa, nos decimos. Lo pasado, pasado. Lo que importa es el ahora. Y buscamos la manera de olvidar. 1988, 1968 son años inolvidables para algunos mientras otros buscan olvidarlos a toda costa, incluso, borrarlos de la historia, si se puede. ¿El presidente Bush en Estados Unidos no se ufana hace poco con el espectáculo ofrecido en Irak, porque se había borrado el trauma de Vietnam, y psicológicamente se había preparado al pueblo norteamericano para adentrarse en el nuevo orden internacional con mentalidad triunfadora? Pese a todo, podemos decir, el pasado no es borrable por decreto. Queda la marca, queda la huella, la herida, pequeña o grande. Adónde va a parar ese residuo silenciado, que siempre regresa como la marea, no es fácil de responder. Basta mencionar las largas batallas de la tradición psicoanalítica para dar testimonio de estos esfuerzos: de que en algún lugar, "el inconsciente", se guardan depósitos vivos de esta memoria, que afectan, se quiera o no, a las conductas individuales y sociales. Ahí, se nos dice, estas "marcas" reaparecen transfiguradas, en los sueños, en los lapsus lingüísticos, en los gestos sin control: en el llamado campo "irracional". El pasado vivencial no se pierde como se cree: o reparece compulsionado (fuera de control) o transformado (bajo control).

En términos sociales, cómo explicar —se preguntan los politólogos o representantes de la ingeniería social— que el "pueblo" hubiera votado como lo hizo; o que las expectativas no se cumplieron como debían. La primera respuesta como parte de la ideología liberal es que en la conducta social siempre intervienen los imponderables, el azar, la libertad de decisión. ¿Cómo explicar que algunos líderes cambiaran de partido o echaran por la borda convicciones

que en el pasado parecían inquebrantables? ¿Por qué en vez de seguir acudiendo a este principio ideológico “por improbable”, de la libertad, no pensamos más bien en que cada individuo, cada grupo, cada sociedad, tiene sus pasados, dado que en la modernidad han quedado desarticulados del mundo vital (Habermas), los cuales no encuentran su lugar para ser trabajados, redistribuidos, transfigurados? Mientras esto no sucede, los pasados “efectuales” (Gadamer) afectan pero siempre en un marco de gran impredecibilidad. ¿Por qué sorprendemos entonces de las reacciones xenofóbicas o nazis en la recién “liberada” Alemania Democrática, o de ver las tendencias separatistas de pueblos y etnias en Yugoslavia o la Unión Soviética, cuando la tendencia general “oficial” de la historia es hacia la integración europea y desaparición de fronteras? En fin, el pasado, la memoria individual y colectiva no desaparece por decreto. Es posible incluso falsificar o desaparecer documentación “comprometedora”, pero existe un pasado que no desaparece así nomás, al cual es necesario darle “un lugar” para trabajarlo individual y colectivamente. Es un campo de la cultura al que la modernidad no ha sabido o no ha querido prestarle la atención debida.

Los procesos de cambio en la modernidad generalmente se plantean como fatalidad: no hay otra salida a la crisis. Al menos eso se dice en México. Si así es, entonces habría que hablar de uso forzado de la libertad; ésta aparece, por tanto, como aparente, más que real. Los procesos de “modernización” acicateados por crisis económicas y sociales como la actual van de prisa. No tienen tiempo, como señala el sociólogo alemán Wolf Lepenies,<sup>27</sup> para lo in-actual, para los “clásicos”. Esto, aunque se trate en realidad, como dice Octavio Paz —en lo que podría ser una buena definición de esta modernidad—, de “una inmovilidad frenética”.<sup>28</sup>

<sup>27</sup> Wolf Lepenies, “El fracaso de la clase interpretante: intelectuales en las dos Alemanias”, en *La Jornada Semanal*, núm. 108, nueva época, 7 de julio de 1991, pp. 14-21.

<sup>28</sup> “Cortada del pasado y lanzada hacia un futuro siempre inasible, vive al día: no puede volver a sus principios y, así, recobrar sus poderes de renovación. Su abundancia material e intelectual no logra ocultar su pobreza esencial: es dueña



En la formación del Estado y la identidad nacional juegan un papel importante aunque de diferente peso, la lengua, la etnia y la religión. Esta última fija en México, por ejemplo, mediante prácticas simbólicas, la idea nacional por intermedio de la asimilación de la Virgen de Guadalupe al territorio, e incluso rebasa las fronteras geográficas como en el caso de la cultura chicana. Sin embargo, nos advierte Hobsbawm, éstas no son sino manifestaciones superficiales de la forma como el Estado moderno integra estos nexos protonacionalistas del pasado al presente. Lo realmente definitivo, apunta el historiador, es la conciencia histórica que se forja en un conjunto de prácticas o pertenencias sociales duraderas, que por sus características se contraponen a las tendencias incorporacionistas del Estado. De esa manera, tendríamos que regresar a pensar en la modernidad como esa zona de frontera, no neutral, en la que si bien cae la lluvia ideológico-cultural del Estado, lo hace sobre terreno previamente fertilizado por sentimientos no necesariamente "nacionales" u oficiales.<sup>29</sup>

Hasta aquí hemos intentado esbozar la presencia de ese otro pasado abandonado o rechazado por la modernidad. Hemos también hablado de la importancia que tiene trabajar sobre esa zona de silencio no sólo para no estar condenados a repetirlo,<sup>30</sup> sino para crear condiciones de su superación y transformación del orden cultural.

de lo superfluo pero carece de lo esencial. El ser se le ha ido por un agujero sin fondo: el tiempo, que ha perdido su antigua consistencia. El vacío se revela como desorientación y ésta como movimiento. *Es un movimiento que, por carecer de dirección, es semejante a una inmovilidad frenética*" (las cursivas son mías). Octavio Paz, *Corriente alterna*, México, Siglo XXI, 1967, p. 170.

<sup>29</sup> Eric J. Hobsbawm, *op. cit.*, incluso ante los cambios de los años ochenta (el llamado fin de la guerra fría) llega a pensar que muy probablemente estamos en el umbral de la desaparición de la idea nacional surgida hace dos siglos. Es un momento, señala, en que los términos nación y nacionalismo no sirven para describir las entidades políticas y los sentimientos que éstos evocan. Tampoco se ve lejana la declinación de las naciones-estados, lo cual implica que ser mexicano, irlandés o inglés, será sólo una marca entre otras para describir la identidad de alguien, de una comunidad o de un grupo. Es un momento de replanteamiento de la historia, de ahí que sea necesario "pensarla".

<sup>30</sup> Hace poco, en un artículo-entrevista, Habermas criticó las formas políticas en que la reunificación alemana había sido hecha. El futuro ha sido concebido en las formas del pasado, decía. En vez de significar un progreso, lleva la cuestión

Habermas, en la tradición de la nueva hermenéutica desarrollada por Hans-George Gadamer, al discutir las tesis de la filosofía de la historia de Walter Benjamin, señala que el “pensamiento histórico radical puede caracterizarse por la idea de historia entendida como una trama de influencias y efectos” (*Wirkungsgeschichte* o “historia efectual”).<sup>31</sup> La radicalidad de la propuesta consiste, siguiendo a Habermas, en que la “esperanza de un nuevo futuro” (esa promesa de felicidad de esta modernidad de la que hablaba Baudelaire) “sólo se cumple mediante la memoria del pasado oprimido”:

Al apropiarnos orientándonos hacia el futuro experiencias del pasado, la actualidad auténtica se acredita como el lugar de prosecución de la tradición a la vez que de innovación —la primera es imposible sin la segunda, y ambas se funden en la objetividad del plexo que representa la historia como trama de influencias y efectos.<sup>32</sup>

Es claro que esta forma de hacer memoria no se da de manera automática: tal procedimiento ya no es constitutivo

alemana a una situación similar a la de finales de la guerra. “Hagámoslo, así como una vez ya lo hicimos”, termina. “Die Andere Zerstörung der Vernunft”, en *Die Zeit*, núm. 20, 17 de mayo de 1991 (gracias a la gentileza de Sybille F., tuve acceso a este artículo).

<sup>31</sup> Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989, pp. 23-27, y Hans-George Gadamer, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1988, pp. 370-377. Gadamer, en particular, situado en el eje de “nuestra modernidad”, enfrenta el problema central: la distancia del tiempo, que implica familiaridad (reconocerse en una “tradición”) y extrañeza a la vez, punto medio, “verdaderos topos de la hermenéutica”, punto de tensión productiva y no de “abismo devorador”, ya que al estar “cubierto por la continuidad de la procedencia y de la tradición” la verdad se revela en la historicidad del mismo acontecer. “El verdadero objeto histórico no es un objeto, sino que es la unidad de lo uno y de lo otro, una relación en la que la realidad de la historia persiste igual que la realidad del comprender histórico. Una hermenéutica adecuada debe mostrar en la comprensión misma la realidad de la historia. Al contenido de este requisito yo le llamaría *historia efectual*.” Entender es, esencialmente, un proceso de historia efectual. En este sentido, se puede considerar la propuesta “metodológica” de Gadamer como referida al corazón de la “modernidad”.

<sup>32</sup> Jürgen Habermas, *op. cit.*, p. 25.

de esta época. El trabajo sobre la "tradición" es necesariamente selectivo. Definir qué pasados continuar y qué otros discontinuar es labor, como señala Habermas, de debate público.<sup>33</sup> Es una cuestión que atañe a la formación de un sistema "democrático" de interacción comunicativa. Al respecto cito de nuevo a Habermas:

Llamo *cultura* al acervo de saber del que los agentes al entenderse en la acción comunicativa sobre algo en el mundo se proveen de interpretaciones susceptibles de consenso. Llamo *sociedad* (en el sentido estricto de un componente del mundo de vida) a los órdenes legítimos, de donde los agentes al entablar relaciones interpersonales, extraen una solidaridad apoyada en pertenencia a grupos. Finalmente, el término *personalidad* podemos considerarlo como un expediente para referirnos a las competencias adquiridas que convierten a un sujeto en capaz de lenguaje y de acción poniéndolo con ello en condiciones de participar en procesos de entendimiento en el contexto dado en cada caso y de afirmar la propia identidad en plexos de interacción cambiantes.<sup>34</sup>

En las páginas de este ensayo se han tratado dos cosas principalmente: primero, intentar situar a la historia en su relación conflictiva con la actual modernidad, y segundo, señalar líneas todavía programáticas de lo que me parece representa una hipótesis de trabajo válida para responder a la cuestión de cuál podría ser "el lugar" específico de la historia (de los historiadores), sin tener que dejar de ser "modernos", sino potenciando precisamente sus posibilidades extraídas de sus contradicciones.

Finalmente, no podemos negar que la época está entrecruzada por tiempos y lugares asimétricos, distantes a la vez que cercanos, propios a la vez que extraños. La modernidad es "presente eternizado" pero también confluencia de tiem-

<sup>33</sup> Véase Guillermo Zermeño, "Identidad, crítica y recuerdo ritual", en *La Jornada Semanal*, núm. 22, nueva época, 12 de noviembre de 1989, pp. 29-32.

<sup>34</sup> Jürgen Habermas, *op. cit.*, p. 405.

pos y culturas. Su problema ya no es el tecnológico, el de la producción; es más bien en esencia uno de índole "cultural". La consideración de este ámbito como "conflictivo" y no sólo como algo "administrable", "dosificable", está encaminada a llegar a concebirlo como auténtica "palanca del progreso".<sup>35</sup>

<sup>35</sup> En alusión a lo señalado por Agnes Heller, *Teoría de la historia*, México, Fontamara, 1984, p. 217.



## V. Desde la cultura y más allá de la cultura. Notas sobre algunas reflexiones metodológicas

*Jesús Galindo Cáceres*

*Del objeto al método. De la noción  
de cultura y de su estudio*

### Cultura y mundo. Totalidad y relación con la totalidad

La madre de la identidad es la diferencia, observar en otro su forma y oponerla a la propia; se trata de un fenómeno en el que surge la imagen de lo distinto, de lo ajeno —y no necesariamente por consecuencia inmediata— la idea del sí mismo, la aparición del que observa, ese desconocido que nos habita y se manifiesta como una sombra con vocación de luz. En qué momento sucede que el propio yo se asemeja a un extraño maravilloso y seductor, a un monstruo terrible e indeseable. Ése es uno de los puntos clave del curso vital, cuando el uno y lo demás se vislumbran como una unidad, como una diversidad dentro de lo único, emergencia de lo universal en el territorio de lo particular. Los conceptos que entonces se configuran pueden ser extraordinarios, la guía que permite seguir, o pueden ser sólo apariencia de novedad, la coartada que permite permanecer. Lo fijo y lo móvil, una vez más frente a frente, definen los cursos de lo posible, los límites del centro que vincula a la totalidad, el sentido.

El concepto de cultura está unido a las nociones de identidad y alteridad, y también tiene una raíz profunda en la configuración del sentido. Rastrear su historia y sus perfiles es sondear esas asociaciones significativas y algunas otras. Los difusores del término no muestran siempre explícito su origen. Las palabras son colectivas, no tienen autores particulares. El lenguaje es una trayectoria de la percepción humana, en algunos momentos muestra los contrastes entre lo anterior y lo posterior, en otros deja oscuros pasajes completos, delega al olvido el tramado de sus componentes. La cultura en principio es una noción, una articulación de sentido, pero también es una palabra, y como tal tiene una historia, un campo léxico-semántico donde adquiere valor.

Un punto de partida para indagar y sentir a la cultura es la veta filológica-genealógica, el ámbito de los textos y sus autores. Este trabajo ha sido realizado varias veces por autores especiales, es una labor que siempre se muestra incompleta y además resulta agotadora, y es importante el esfuerzo para profundizar en tales tareas. Otro punto de partida radica en la configuración de la noción en un momento y en un lugar, y a partir de ahí se identifican sus componentes y perfiles asociativos. Ésta es en parte la opción aquí asumida.

El sentido común de hoy, al iniciar la década de los noventa del siglo xx, posee una multiplicidad de haces de orden y entendimiento. La noción de cultura considera algunas dimensiones que la constituyen en el uso cotidiano. Los gobiernos tienen entre sus facultades la de la preservación y promoción de la cultura. Ésta es la primera imagen de su construcción de sentido. Dentro de los aparatos formados para los fines oficiales, las bellas artes ocupan el centro de la actividad, y en la periferia se encuentran las formas culturales populares y las masivas. La cultura nace en una oposición entre lo cultivado por las instituciones de bellas artes y lo referente al pueblo y a los medios masivos de comunicación.

El concepto de cultura, a partir de la oposición entre alto y bajo y con el primer referente de las bellas artes, se sitúa

en el uso de la calificación de lo cultural como lo artístico y elitista. La connotación de clase es fundamento del curso cotidiano de la noción. Ante esas realidades sólo la visión antropológica responde de forma distinta al implicar y negar la noción común. Cultura es el campo del sentido, y como toda acción humana y su representación semiótica son componentes del sentido, todo lo humano es cultura. Una perspectiva totalizadora.

La totalidad humana es objeto de otras aproximaciones además de la antropológica o culturoológica. Por ejemplo, otras ciencias sociales tienen una perspectiva similar y también la ecología la pretende y es aún más ambiciosa. Por supuesto, la filosofía es la primera en afirmar la totalidad como campo de su pertinencia. En el curso de la historia social, la propia perspectiva histórica también se propone como totalidad. En fin, que la pretensión de abarcar todo es una cualidad ubicada en la escala de la vanidad humana o de su curiosidad, su soberbia, su necesidad. Algunos afirmarían que es naturaleza humana con toda propiedad.

Así puede afirmarse que el techo alto del campo de la cultura es la totalidad humana y sus alrededores y, por tanto, el umbral inferior es particular y renuncia a la universalidad con mayúsculas. Entre estos dos extremos estarían todas las aproximaciones existentes de la noción de cultura y lo cultural.

Parece una perogrullada destacar lo humano como rasgo pertinente fundamental de lo cultural, pero no es así. En nuestro mundo no todo es humano y hay otros mundos quizá con algo parecido al hombre, y si es así, seguro tienen una configuración cultural de su comportamiento y sentido.

La cultura tiene ante sí el programa humano y su misterio. Esto lo entendieron bien los padres fundadores del proyecto cultural de Occidente, y los fundadores de otras configuraciones macrosociales en Mesoamérica y en Oriente. Sobre este primer escalón de la perspectiva antropológico-filosófica, se construye todo el andamiaje de los hombres y sus configuraciones individuales y colectivas. Es decir, el referente cultura, con o sin perfil de totalidad, depende del sujeto indagador del objeto cultura, y el camino de su in-



dagación parte de una u otra forma de la pregunta acerca de lo humano y lo no humano.

La vida social ha dado a la cultura un lugar ocupado por diversos puntos de vista. Ésta se ha entendido por su ámbito desde la totalidad de lo humano hasta la particularidad del oficio burocrático de las oficinas especializadas del aparato público. El objeto cultura tiene una vocación de universalidad, concentra en su seno el proyecto humano. Hoy día la pregunta por su significado o por sus límites retoma de nuevo su centro, ¿qué es lo humano?, ¿por qué lo humano?, ¿para qué lo humano? Sus oficios más claros se han dedicado a distinguir la pluralidad de las formas particulares de lo humano y esa labor continúa.

Pero el centro a veces parece olvidado o perdido, incluso relegado. El programa social sin el referente de los límites de lo humano puede considerarse sólo un aparato hueco que ocupa el mundo, que lo usa, lo consume, pero no tiene una relación vital con él. La cultura es la forma de tal relación, del vínculo, de la unión entre lo humano y lo no humano. Desde la cultura se comprende y se organiza lo humano, más allá de la cultura se une lo limitado con lo que no tiene límite humano. En la cultura está el aprendizaje del sí mismo en su relación vocacional con lo que lo incluye y rebasa, lo otro, lo más que humano.

## Cursos de acción y visiones de sentido. Métodos y objetos

El encuentro con lo humano y lo no humano configura un proyecto de conocimiento complejo y necesario. La totalidad sigue siendo el objeto del programa humano. En la historia, varios momentos de impulso vital se han acercado al proyecto de vínculo con la totalidad; religiones y sectas han poseído su ciclo de aproximación y organización del sentido, ese lazo de unión entre lo particular y lo general, entre el hombre y el cosmos. En nuestra época, la ciencia es el proyecto con el que se ha encarado al sentido: Tiene su

faceta práctica, la tecnología, y ambas forman una pareja que busca comprender y operar sobre el mundo.

Los cursos de operación sobre el mundo quieren resolver intereses y presiones, y para ello la economía y la racionalidad capitalista han sido cuñas muy poderosas. Las conveniencias políticas también han desempeñado un papel importante. El asunto ha sido enfocado con intensidad y variedad de recursos. La riqueza se ha multiplicado, la capacidad de dominación se incrementó, la fuerza ideológica de discursos y aparatos discursivos es de una realidad impresionante. La institución científica obtuvo recursos nunca poseídos, el número de científicos es de una progresión casi geométrica en algunos lugares. En menos de un siglo el llamado progreso ha sido un espectáculo asombroso.

Así, las posibilidades son muchas, las limitaciones también. Los cursos de acción y operación se miran pragmáticos, los intereses en disputa, los valores en juego, han abandonado la configuración de lo humano y su sentido. Las respuestas existen antes que las preguntas. La crisis del sentido ha empezado a estallar, el vacío afecta hasta la indolencia, la indiferencia, la ignominia.

Todo lo acontecido en estas décadas tiene como consecuencia un costo elevado, el primer recibo cobrable es el ecológico. Las guerras, la intolerancia, la demencia social, son síntomas dolorosos en el sentido humanista que negocia con las posibilidades de cambio. El asunto del hombre ha trascendido con mucho la esfera directa de su acción, hoy como nunca nada es ajeno al acontecer humano. La visión culturalógica mira hacia las acciones y sus contextos con ansiedad y cierta perplejidad. Lo humano como proyecto parece un cáncer de la vida general, el pesimismo puede ser la fosa común de cualquier esperanza. Pero las visiones también descubren la creatividad y la imaginación altruistas y solidarias. Este aspecto parece abrir nuevos capítulos.

Todas las ciencias particulares tienen como objeto el sentido, aunque en algunas el sujeto del sentido también es un objeto particular. Este tipo de ciencias toma al hombre como blanco de su atención; algunas desde su base material, otras en su configuración individual y otras en su

relación con la vida en sociedad y la relación con su medio. Casi todas las ciencias asumen su referencia a lo humano y su sentido, para algunas éste es el eje de su acción. Esas visiones de lo humano y su sentido tienen referencia en la configuración cultura, de las relaciones entre lo humano y lo no humano; esa configuración de lo humano en acción y sentido, esa noción que apunta hacia la comprensión y entendimiento del hombre en situación y representación. La cultura es un campo de pertinencia para perspectivas no reconocidas de inmediato como afines. La biología y la química le son necesarias, también la física. La psicología y la sociología le son indispensables. La antropología es su vieja amistad. La filosofía y la ecología actúan como marcos insustituibles. La economía y la política funcionan como evidentes ámbitos de lo humano. Y en dimensiones distintas, el arte y las matemáticas son campos formales complementarios. La lista podría continuar con materias menos oficiales y ortodoxas y podría incrementarse mencionando corrientes particulares que tocan varias disciplinas o ciencias, lo que aumentaría aún más el catálogo. El asunto se sintetiza al enunciar que el objeto cultura tiene referencias en todo el campo del saber y entender humano. Y se completa lo enunciado al mencionar la importancia de otros ámbitos de la percepción humana para la cultura como el sentir, el intuir y todo lo que ello implica y posibilita.

Cerrar este vasto panorama a una perspectiva, a una posibilidad, significa un riesgo enorme. La especulación pretende que ese riesgo pueda calcularse, asumirse y ponderarse y, por supuesto, que valga la pena. No habrá un cierre cualquiera, la apuesta a un ensayo particular diferirá cuando parta de lo múltiple o cuando parta de lo parcial. Lo múltiple tiene la desventaja de la dispersión, lo parcial de la repetición; lo múltiple, de la necesaria configuración que apunta a lo abierto; lo parcial, de que parte de un proceso de cierre previo. De esta manera, la propuesta de cierre se mueve entre esos cuatro puntos. El intento triunfará cuando permita crecer el ámbito configurativo al tiempo que exprese con claridad un cierto rango formal de configuración. La apuesta es alta, el riesgo vale.

## Método, el camino. Metodología, reflexión sobre el camino

La experiencia del cierre es la única forma plena de enfrentarse al riesgo de la aventura del conocimiento. El viaje tiene ida y regreso. A veces el tránsito permanece, en ocasiones acaba. De cualquier manera, la posibilidad de la crónica, de la narración de lo acontecido, figurará como quien escribe una carta a un amigo desde lugares distantes y externos, o desde la profundidad del movimiento hacia el interior. Hablar del método es escribir esa carta, compartir la experiencia en las formas del lenguaje textualizado. La experiencia en sí es incomunicable, pero las formas de su expresión pueden registrar el tono que permita la segunda experiencia de una naturaleza distinta y semejante a la vez de la primera. El ensayo de este aspecto humano de la convivencia es también una prueba y tiene sus propios elementos de configuración.

Así, el marco de la experiencia lo integra el trabajo de campo conductor del proceso de investigación a manera de una vivencia de exploración constante. De ahí que la sensación de estar apenas en el inicio sea una necesidad aun en los momentos de conclusión parcial de alguna aproximación configurada por sistema al mundo humano. Cada situación, cada comunidad, cada fragmento de vida compartida, es un mundo complejo y único del cual hay que extraer los rasgos de configuraciones más generales. El orden en movimiento se traduce en el objeto por explicitar; detrás de lo vivido hay un cierto *logos* con el cual contactar en el ejercicio de formación de figuras del sentido. Toda la experiencia del conocimiento del mundo humano forma un ejercicio de sentido. El camino de esa experiencia es el método, la reflexión sobre el camino la metodología.

En primer lugar existe la exploración, el sujeto que indaga tiene cierto margen de conocimiento sobre sí mismo, su medio, otros sujetos y otros medios. Su comportamiento de investigador depende de ese marco de identidad y alteri-

dad. En el momento del contacto con una configuración que se pretende explicitar y entender, todo ese marco se pone en funcionamiento. Los sentidos del individuo permiten el contacto, que requiere cierta duración; en ese lapso el individuo se mueve y permanece quieto, actúa y percibe. Todo el ambiente le afecta y a su vez es afectado por él. El fragmento de mundo con el cual ha entrado en contacto va formando parte de sí poco a poco, y su presencia se va asimilando al medio de contacto en un ritmo distinto y pertinente. El individuo sufre una modificación mientras también modifica algo. El espacio-tiempo configurado redefine las relaciones entre el interior y el exterior. Después de esta experiencia ya nada es igual, el sujeto contacta el objeto, tiene cierta memoria de lo que ha sucedido, cierta certidumbre del proceso, cierta referencia a lo que antes era y lo que ahora es.

De este modo, la exploración es el primer componente de la experiencia de conocimiento. Su efecto crece o disminuye si no hubo cuidado. En ambos casos, la distorsión de la cercanía y la distancia no permite continuar el camino; el conocimiento padece eculizaciones extremas, la redundancia o la transformación. Tales situaciones extremas requieren de un tratamiento especial que muestre a qué se debió el efecto. En principio, se aprende de ambas y constituyen experiencias previsibles. La vía intermedia es la más peculiar.

La exploración controlada también busca un equilibrio entre lo conocido y lo desconocido; la experiencia debe permitir el deslumbramiento de la novedad, pero también la satisfacción de lo imaginable. El proceso es largo, el conocimiento no se agota en un momento desde este punto de vista. El equilibrio garantiza el crecimiento sostenido. Esta vía se coordina con las situaciones extremas. Las tres conforman el marco experiencial de entrada al proceso de conocimiento.

Así, queda memoria de todo lo sucedido en esta primera fase, registro sistematizado por diversas formas de textualización. Esta entrada permite el movimiento a la siguiente aproximación configurativa. En la tradición metodológica

se conoce a la descripción como la base para cualquier especulación, teorización o acción tendente a operar sobre un medio específico. En ese momento el exterior se representa en un marco de categorías que prefiguran lo posible, con lo cual el tejido configurativo de lo que se quiere conocer queda interiorizado en forma explícita.

Además, la acción descriptiva requiere de un acervo lingüístico importante, es decir, de un mundo conocido desglosado en los términos de su composición. En la medida que la riqueza semiótica se asocie a una variedad de mundos conocidos y conformados en lógicas de comparación y generalización, mayor será la capacidad de enfrentar la configuración de un nuevo fragmento del mundo. El trabajo lógico es de suma importancia, también la estructura y sistema de articulación lingüística que nombra y representa lo conocido.

Durante el momento descriptivo, el sujeto indagador depende de su experiencia exploratoria y del mapa que con ella haya podido configurar. En este segundo impulso del conocimiento, las precisiones sobre el objeto son mayores, indispensables. De la situación de separación con la que se inicia el proceso, durante la exploración, el sujeto se ha fundido en parte con el objeto. Esta relativa fusión presenta dos dimensiones, una se objetiva en el mapa del objeto pasado por la subjetividad afectada del sujeto, la otra es la propia subjetividad donde la interiorización del objeto da al sujeto una perspectiva íntima de relación. En la descripción, el sujeto se vuelve a separar del objeto en cierta forma relativa, la forma del lenguaje categorial y lógico. En ese momento el sujeto representa al objeto distinto de su subjetividad íntima y lo configura en un modelo, en una forma que no es el objeto, pero tampoco es una imagen sólo del sujeto, es un icono, una entidad conformada por el lenguaje.

En la descripción, la dimensión de representación se magnifica, la subjetividad se pone a disposición de este trabajo de diseño formal de un modelo icónico del objeto configurable. El objeto será desde ese momento la representación configurada, de hecho hasta ese momento tendrá existencia como objeto de conocimiento lingüístico;

antes se movía en las formas del sentimiento y la intuición además de la razón. No es que ahora sólo tenga existencia racional, pero tiene una definida presencia lingüística configurada por sistema, ésa es la diferencia.

Ahora el mapa se ha precisado, es un modelo de campo, una representación de los componentes de un todo particular configurado. Esos componentes no están fijos, el mapa se mueve de forma paralela a la vida misma, la representa también en su flujo vital. La descripción llega a un punto que permite explicar lo sucedido. El paso de lo estático a lo móvil alumbró a la comprensión. El modelo permite operar en el mundo, repetirlo.

Sin embargo, falta el momento culminante del proceso de conocimiento, el significado de lo aprendido, la inmersión en los mundos posibles. El modelo de campo representa al objeto, mundo configurado. Esta representación se ubica dentro de un continuo icónico que tiene en un polo a una abstracción lingüística y en el otro a una construcción exacta del objeto copiado. Este continuo permite operar en el mundo desde las ideas hasta las cosas. Pero es una representación de un mundo posible definido en un modelo, su ubicación la coloca en los límites de ese único mundo posible así configurado. La descripción se agota en este ejercicio que culmina en la copia, en el conocimiento de cómo cierto mundo está configurado en cierto momento.

Pero hay más. El conocimiento de ese mundo representado en el modelo permite relacionarlo con otros mundos, con otros objetos configurados. En ese momento el objeto adquiere un valor relacional, es decir, un significado. Este punto abre un marco de conocimiento cerrado en apariencia hasta entonces, pero perfilado desde el primer movimiento exploratorio. Los mundos posibles se encuentran en la dimensión de la creación, de la imaginación total. Desde ahí se pueden diseñar otros mundos-objetos a partir de lo conocido y del significado configurado. A partir de ahí el movimiento va hacia lo invisible, hacia lo improbable y aparentemente imposible. A partir de ahí, el conocimiento crea lo que antes no existía. Con el conocimiento del momento descriptivo y con el significado de lo conocido, el

proceso ya no depende de la primera relación interior-exterior, ahora el interior es más poderoso, pleno en su contacto con el exterior; el momento es de un movimiento hacia otros interiores y exteriores posibles, distintos y semejantes al que los originó.

## *Mundos posibles. Configuración y trayectoria*

### Un curso de vida social. Mundos dentro del curso

Todo principia en el propio mundo, en la evidencia de lo mirado desde el sentido común y su posibilidad. El proceso de conocimiento también parte de ahí, el propio mundo es todo en un principio, nuestro formador, el cáliz de nuestra sabia, el continente de nuestro contenido. Desde el propio mundo iniciamos el camino del conocimiento, hacia él regresamos de vez en vez, y en alguna ocasión nos alejamos en forma permanente. El propio mundo siempre está ahí, se mueve con lógicas que no nos incluyen todo el tiempo como un componente fundamental. Nosotros también nos movemos, cuando parece que nos hemos marchado de un propio mundo aparece otro, siempre habitamos en alguno, no podemos existir fuera de él.

Quizá el mundo se mueve y no nos damos cuenta, parece el mismo; a veces nuestra mirada es distinta y el mundo parece otro. El tránsito de los flujos de lo interior y lo exterior conforma la diversidad y la sensación del tiempo. Nuestro marco de experiencia depende del propio mundo, lo demás se resuelve, se ordena, se entiende, se siente, en referencia al primado constitutivo de lo que somos, de donde somos.

El tiempo y el espacio traman la urdimbre del acontecer, que constituye nuestra presencia y define nuestra ausencia. La temporalidad y la espacialidad ordenan la primera configuración de lo posible, la del sentido común y la vida cotidiana. Y también configuran lo que sigue, lo que se encuentra



más allá de la posibilidad inmediata y su certidumbre. El proceso de conocimiento se organiza en las dimensiones del tiempo y del espacio.

Cuando el sujeto investigador se aproxima a un fragmento del mundo, la tendencia que sigue es la de incorporarlo a su propio mundo. Este fenómeno de configuración es complejo. El contacto con lo ajeno afecta al investigador, lo reconfigura. La relación establecida a partir del contacto es ya un proceso de reconfiguración de mundo, para uno y otro componente de la interacción. Cuando el indagador llega al punto de la conformación del modelo de campo, el mundo representado ya es parte de su universo de representaciones, es parte de un solo mundo configurado y enriquecido, el propio. El proceso de conocimiento abre horizontes a la percepción del sujeto indagador y en ese curso a su comunidad de sentido. En otras palabras, lo que estaba unido aumenta, lo que estaba separado se une, aunque las trayectorias de los mundos en contacto sigan cursos distintos en apariencia. La profundidad de la unión de lo separado depende de múltiples factores, el del proceso de conocimiento es muy importante, y cuando es mutuo mucho más.

La configuración resultante de la comunicación constituye una versión del curso y trayectoria de los mundos implicados. En el discurso de la ciencia, la situación es extrema, existe una tendencia a configurar versiones únicas calificadas de verdaderas o próximas a la verdad. Sería un caos que varias versiones tuvieran el mismo estatus; sólo puede haber una, y por ello la búsqueda de la versión definitiva.

Las versiones únicas, distintas entre sí sobre el mismo mundo —aunque en competencia por ser la mejor o la verdadera y final— tienen varios ámbitos de configuración en la esfera de lo humano, del espacio-tiempo de la cultura. Los criterios para definir estos ámbitos llenan una larga lista, en la dimensión espacial hacen referencia al pequeño espacio de escala individual, o al gran espacio de escala colectiva; en la dimensión temporal hay una referencia semejante. En uno y otro referente se ordenan propuestas de escalas que luego se intenta ligar en uniones que caracteri-

cen las situaciones del acontecer humano. Se hace hincapié en los perfiles del acontecer y en su rápida interpretación. Los modelos no siempre son buenos, los mapas tampoco, los significados de los mundos posibles están reducidos a versiones cerradas e intransigentes la mayor parte de las veces.

En las versiones únicas se presentan cursos de vida humana individuales o colectivos, que tienen una configuración de cadena de antecedentes y consecuentes. En una visión de estas versiones se observa una tendencia a magnificar ciertos aspectos y subestimar otros; el acontecer se va reduciendo a una cierta línea de movimiento, a ciertos actores principales, a ciertos momentos básicos. Las versiones se forman de decisiones sobre opciones. El efecto es el paso de lo llamado analítico a lo sintético. La configuración resultante se monta sobre un trabajo de selección intenso donde mucho queda fuera por necesidad. Las guías de representación han avanzado poco sobre este esquema, la percepción cuenta relativamente con poco en cada momento de atención y comprensión.

Esta forma de trabajo también deja huella en la propuesta del punto anterior, pero sus hábitos tienden a modificarse, la perspectiva es distinta. Los mundos posibles exigen que todo curso tenga un perfil continuo y discontinuo a la vez. Se requiere así para configurar versiones lineales paralelas a versiones complementarias o alternativas. Cada acontecimiento de una versión lineal puede mirarse de nuevo considerando elementos de criterios de configuración distintos. Cuando un investigador concluye un cuadro de representaciones, para la eficacia supone un criterio de configuración al cual denomina teoría. Lo representado aparece en cierta versión que puede variar según otros criterios de configuración. El investigador ortodoxo es cuidadoso de que no intervengan otros criterios. Lo que aquí se propone es que con ese mismo rigor puede aplicar otros criterios y enriquecer sus configuraciones. El otro extremo es el desconocimiento del criterio utilizado y, por lo tanto, no se entiende la configuración resultante.

Hay una forma elemental para operar en la línea propuesta. El propio mundo al cual se vuelve una y otra vez está compuesto de configuraciones de acontecimientos, unos sujetos a una trayectoria particular, los otros contemporáneos a esa trayectoria y sujetos a otras. El haz de trayectorias relacionadas configura un curso general resultante. La movilidad de estas composiciones, fijas en ciertas versiones, depende de la interacción percibida en el conjunto. Al introducir otras posibles versiones, la configuración se modifica y su movilidad aumenta. Una sola versión permite el sentido de una configuración, un grupo de versiones aumenta el sentido posible de las configuraciones posibles. La liga entre acontecimientos puede ser múltiple, no sólo única. La versión única es útil pero reducida, la multiplicidad de versiones enriquece el sentido, aunque puede ser menos útil. El que lo mismo pueda ser distinto incrementa el significado de lo conocido, ésta es la apuesta de los mundos posibles. Aquí la dimensión práctica se subordina al sentido y su inmensidad.

## Cursos de vida social. Visiones y versiones

La metodología de los mundos posibles se sustenta sobre varios supuestos que implican polémicas y reflexión. El pensamiento más contemporáneo se está constituyendo en una nueva matriz de valores y relaciones, las certidumbres se han configurado en hipótesis, los modelos en estrategias. Este último punto adquiere una importancia especial. Nunca como ahora la guía metodológica se coloca en el centro del proceso de indagación, los cursos de conocimiento van paralelos a los cursos de vida. La norma es el movimiento, hay una renuncia al cierre de información ante la posibilidad de unirse al movimiento en el conocer mismo. Esto conforma una nueva perspectiva epistemológica.

Se diría que no se ha renunciado del todo a la configuración de modelos, ahora sucede que ellos funcionan como un medio para continuar y, por lo tanto, se modifican constante-

mente. Antes, el modelo aparecía como un fin, coronación de una jornada de investigación; hoy, sólo confirma ciertos aspectos pero la incertidumbre sigue su curso. Las estrategias, el método y la capacidad metodológica son lo importante.

A su vez, la certidumbre es una actitud científica y vital, una forma cultural, una manera de ser. La certidumbre se construye precisamente en el sentido opuesto de los mundos posibles; versión única e incuestionable verdad, se opone a varias versiones posibles y tantas verdades consecuentes. Los mundos posibles borran el límite de la seguridad total, permiten el desarrollo de la duda y la imaginación. Sin embargo, no niegan el cuadro cerrado, lo afirman, pero como una posibilidad entre varias, como una trayectoria probable entre otras.

La propuesta parte de la relación de tres aspectos: la configuración, tan mencionada en este texto hasta ahora; la trayectoria, recientemente apuntada, y la noción de forma de la energía. Hay otros, pero éstos tienen cierta centralidad, y con ellos se puede obtener una visión suficiente de la propuesta de mundos posibles.

La configuración es el centro del curso metodológico de los mundos posibles. El sujeto investigador construye con el lenguaje, con símbolos, una representación de lo que cree que es y de lo que cree que no es. Esta representación permite captar al mundo en un efecto configurador. Es decir, la relación entre aspectos sensoriales y del sistema nervioso conforma un tipo de mundo representado en el que nos movemos y percibimos. Lo que el mundo en sí sea no es un asunto pertinente aquí, lo que el mundo parece ser, sí. La dimensión simbólica de la relación hombre-mundo es la base de la acción y del sentido de todo lo humano. Cada parte de lo pertinente a la intención humana se representa en configuraciones simbólicas, redes de conexiones entre signos asociados con elementos referidos a un contexto posible de acción o percepción-entendimiento. La configuración es el mundo en términos lingüísticos. De manera radical, puede afirmarse que es el mundo y punto. Lo que deriva de esta concepción es la defi-

nición posible de las rutas que llevan a las configuraciones. En cierto sentido, las que han sido, las que en este momento apreciamos y, por supuesto, las que pueden ser.

La noción de configuración es el instrumento estratégico básico para entender la cultura como formas configuradas de acción y de sentido de individuos, grupos y colectividades. Lo humano, si interviene la percepción, es un efecto de configuración. Todo el mundo humano como universo semiótico se ordena y desordena en configuraciones simbólicas. En este universo entran objetos, rituales, convenciones, situaciones, ideas, creencias, acciones, es decir, todo lo humano. La forma como lo humano se asocia a lo no humano es también en parte un efecto de configuración, de conciencia de lo otro, de comprensión, de representación y sentido.

Así, la configuración tiende a la representación fija de lo móvil, incluso cuando se significa lo que tiene formas dinámicas, como la vida misma, se le aprende mediante esquemas simbólicos plásticamente inmóviles. Esto es una gran ventaja, se busca representar desde un parámetro exterior al movimiento para obtener una versión virtual de fijeza. En ocasiones esta virtud es un obstáculo, pues el efecto de comprensión es el de concebir fijo y parcial lo que es móvil y más complejo. Aquí aparece el concepto de trayectoria, la noción de movimiento, para completar la figura de referentes casi exclusivamente geométricos.

El cambio es un concepto que depende de la visión fija de configuración, ante una versión fija una nueva configuración exige la definición de lo modificado. Desde una perspectiva móvil, tal referencia no es necesaria, lo que cambia es parte del modelo, es parte de la estrategia de comprensión. Ése es el aporte de la figura de trayectoria.

Configuración y trayectoria van unidos, son dos rostros del mismo orden comprensivo. Así como lo fijo se asimila a las visiones de lo cultural, lo móvil hace lo propio con las visiones de lo histórico. La historia es curso móvil de configuraciones, la cultura es una versión fija de un perfil de trayectorias.

Y no es que sea así y se acabó, es sólo una forma de expresar la interrelación tan cercana entre estos dos ele-

mentos metodológicos en su forma de nociones teóricas. El asunto es más complejo y podría ser expuesto de manera más simple.

En realidad, la trayectoria implica al tiempo. Desde cierto punto de vista, un proceso de configuración es la forma trayectoria, es decir, una disposición espacial de relaciones moviéndose en el tiempo. Esta primera aproximación simplifica y perjudica. La trayectoria significa también el curso mismo de lo posible configurable, es decir, desde un punto se abren variaciones alternativas y paralelas de configuraciones posibles, todas dentro de la lógica de lo configurable. El movimiento trae consigo la presencia teórica de los mundos posibles.

El punto desde el cual se abren posibilidades a su vez es parte de una trayectoria que forma parte de otro haz de posibilidades. Esta visión trae a la percepción, al conocimiento, la multiplicidad de versiones posibles. En consecuencia, lo que sucede es que se conoce más de cerca la línea de la presencia posible, ese umbral donde todo lo que puede ser adquiere forma de presencia. Es algo así como entender la creación en un sentido universal. El efecto de una conciencia configurada de esa forma es un mundo posible muy distinto al que hoy percibimos en nuestra comunidad de sentido común.

Asimismo, la trayectoria se asimila a la noción de semiótica con referencia a la de significado. En un caso, las relaciones de configuración del sentido permanecen en constante movimiento, los efectos de significación son puntos de trayectoria. En el otro, los esquemas de relación están fijos, para apreciar a la configuración en sus límites de pertinencia. Ambas visiones son versiones complementarias, igual que son la misma visión en versiones distintas.

## Historia, geografía y vida. El acontecer posible

El sujeto investigador vive su oficio como una situación quizá sólo hasta ahora susceptible de teorización. El acontecer es la materia prima de la configuración científica, en un primer momento depende de una interacción entre el sujeto y el objeto, y después casi sólo depende del objeto configurado lingüísticamente. El acontecer tiene una dimensión empírica y una dimensión racional. En una, el registro es la tarea suprema, el desarrollo de aparatos y técnicas para el control del dato ha sido preocupación y ocupación constante en las últimas décadas. En la otra, la lógica y la lingüística se han ido centralizando, ocupan el espacio importante de la tarea de configuración teórica. En esta disociación hay dos mundos separados, uno exterior que se fotografía en detalle, y uno interior que se codifica en símbolos configurados. Los dos mundos se suponen correlacionados, lo que sucede con esta suposición es la historia oscura menos asumida del acontecer.

El asunto tiene largo tiempo en debate, incluso los clásicos aportan las raíces de las ideas clave. El mundo se configura en la mente y eso es lo importante, pero la aplicación práctica de esa configuración siempre será la prueba importante. En este tránsito lo que sucede está aún en los umbrales de la caja negra. Aquí es donde la propuesta de ámbitos posibles entra en comunicación. El acontecer registrado es un punto de una línea posible, la conformación que permite prever ese camino no depende sólo del registro, tiene que imaginar más de lo probado. La construcción de esa figura no puede depender de la certidumbre del registro, tiene que vislumbrar más posibilidades. La actitud primaria supera a la certidumbre, la posición inicial de investigación imagina más mundos que los que sus sentidos o aparatos pueden registrar. Al suponerlos también crea la configuración que los relaciona y los puede integrar en una unidad de sentido. El sujeto investigador de entrada está más allá del sentido común, su comunidad de sentido

es la base de múltiples conformaciones de mundos posibles alternos y concebibles.

De esta manera, el acontecer es un elemento que pasa del espacio de las pruebas y las certidumbres al de las posibilidades. Es algo que puede suceder, que aparece en una configuración que permite su existencia, tramada en una red de lo posible. La configuración de lo posible se adelanta al acontecer del sentido común, lo prevé, pero no con exactitud, sino como posibilidad, aunque el avance del trabajo puede llevar a niveles de precisión.

En este movimiento, el proceso de configuración en la ciencia empieza a ser similar al proceso de configuración cósmica. Las fuerzas que construyen y destruyen mundos aparecen como vectores posibles en la mente de los indagadores. La operación sobre esas fuerzas también es posible. En el caso de lo humano y su forma general, la cultura, lo posible permite entender lo que ha sido, lo que es y lo que será, y también lo que nunca ha sido y nunca será, pero es posible. Para la mente de lo posible lo sucedido y lo nunca sucedido son acontecimientos semejantes, ambos participantes de configuraciones y trayectorias imaginables.

En este juego, la relación tiempo-espacio aparece como la gran encrucijada cuyo misterio hay que desentretar. El espacio parece simple, vivimos en él, es la extensión. El tiempo coloca al sentido común de cara a la muerte y la duración material de las cosas: ha sido afectado por desarrollos importantes de la conciencia de lo posible, por la difusión de rasgos de configuraciones novedosas y útiles. El tiempo y el espacio son aún un hueso duro de roer. El acontecer se verifica, se ubica en esa encrucijada. El mundo primario conocido existe tejido en la extensión y la duración. Pero hasta donde comprendemos este adentro en el que estamos. Parece ser que es la posibilidad de imaginar un afuera, varios afueras, lo que permitirá entender este adentro, y entonces aparecerán con claridad no uno sino varios adentros. El pensamiento contemporáneo navega en esa dirección.

De ahí las configuraciones y trayectorias son formas construidas en los límites del tiempo y del espacio; según se



entienda a la encrucijada se comprenderán las formas, y como tales, necesitamos entender su contenido. El sentido alcanzado hasta hoy sugiere como elemental el curso configurativo de las formas de la energía, que está en el centro de todo lo posible, que es forma de la energía. La física tiene todo el siglo en la indagación, imaginando, configurando. La energía es la imagen del poder, una seductora palanca para hacer, para dominar, para intervenir, para potenciar a la voluntad. Todo el miedo está atento, curioso por la configuración que permita el control de la energía, es decir, la previsión de todas las trayectorias, la manipulación de las convenientes, la inhibición de las impertinentes. Para la metafísica, la energía es la fuente de la vida, es el ser. Lo humano aparece entonces como una trayectoria vital que tiene la capacidad configuradora, posee conciencia, tiene manos. El círculo se cierra, lo humano vuelve a ser la pregunta importante. Así lo sugiere la pertinencia del poder.

*Del dato y del sentido.  
Aproximación y reflexión*

## Hacia una nueva configuración de la conciencia y la información

La configuración de lo humano es el campo de la cultura como gran continente de las formas particulares de la acción y del sentido. La cultura es la mirada que ve, es el marco configurado que permite conformar. Los elementos de este marco integran el primer nivel de trabajo de un sujeto indagador. El segundo nivel se ubicaría en lo que del exterior tiene referencia a ese marco. El proceso se mueve en este deslizamiento del interior hacia afuera; el primer asunto de investigación es el propio sujeto investigador.

Tal perfil se asemeja a lo que se llama análisis de interioridad, el viaje hacia la configuración interna, el psicoanálisis en una tradición reciente. Desde la perspectiva planteada

aquí, el sujeto individual es el primer mundo conformado que observa el indagador. De inmediato se le ubica en una forma mayor de grupos y áreas de referencia, humanas y no humanas. En un plano mediato se coloca la colectividad que lo ha hecho y en la cual actúa y se representa al mundo; y en un plano aún más amplio, la colectividad de referencia más lejana en el tiempo y en el espacio que afecta su figura.

Los distintos planos de conformación articulan y relacionan información de órdenes de cualidad discontinua y diversa. En un primer momento, toda esa información se concentra en un punto, la percepción de un individuo, su mente, su campo de conciencia posible. Conocer ese complejo prisma de referencia individual no es una tarea sencilla ni rápida, es un eje del camino del conocimiento, es la posibilidad de acercarse al campo configurado desde el cual se ejerce la actividad configuradora.

Al tiempo que este oficio se va desarrollando, el de conocerse a sí mismo, el mundo aparece como un espacio adaptativo que puede ser explicitado, es decir, podemos conocer al mundo, según las condiciones internas y externas lo permitan. Ambos tipos se ponen en contacto en el curso de la trayectoria vital. La vida humana es el curso de relaciones entre lo interno y lo externo, dos formas configuradas que interactúan en trayectorias posibles. Conocer al mundo es mostrar claramente y acomodar la configuración de la cual formamos parte, es una forma intensa de conocernos a nosotros mismos mediante el conocimiento del exterior. En ese punto se integra el conocimiento del mundo y del sujeto, proceso unitario entendido en la pregunta de lo humano, esa conformación que conoce su composición y la de su medio y puede crear formas que no existían.

La cultura es entonces una forma que configura lo humano y es configurada por lo humano, aunque también es formada por lo no humano y afecta a la trayectoria de lo no humano. La cultura adquiere su proyección total en una comprensión ecológica que va más allá de lo social y sus límites. En un primer corte tipológico, hay formas culturales que se integran hacia el interior y hacia el exterior de los

límites de lo social, y hay formas culturales que no lo hacen. Una ciencia de la cultura requiere perfilarse sobre el primer tipo y comprender al segundo. Y no sólo eso, forma parte del movimiento que desarrolla al primero, trasciende el segundo y se articula con todos los impulsos que se mueven en la misma dirección. El sentido común es afectado entonces por la ciencia, y ciertas formas científicas colaboran entre sí para tal efecto.

En lo anterior se ordenan varios escenarios de lo cultural. Uno es el marco global de lo humano que se opone a la naturaleza siguiendo cierta tradición crítica. Otro relaciona este marco con el mundo en un sentido pleno, es decir, la relación de lo humano y lo no humano. Sobre estas perspectivas se ordenan los procesos de conocimiento, dentro de ellos están las formas discursivas y operativas de la ciencia, y dentro de ellas la forma discursiva de lo culturoológico. De la especificidad del discurso sobre la cultura se ordenan todos los demás y las visiones de los escenarios. Esta perspectiva no está sola, la ciencia es una posición ante el mundo y ante el sujeto mismo. El sentido común se asocia a la vida humana en acción cotidiana; la ciencia se asocia a la vida y al sentido común. El programa posible que surge de estas relaciones no es único, es parte de las configuraciones y trayectorias posibles de lo humano. Una trayectoria puede ser la de la unidad y la configuración de lo interno y lo externo en la visión armónica de la mente y el cosmos, aunque hay otras; dentro de esta opción hay varias alternativas.

El asunto metodológico del conocimiento de la cultura no es sólo cuestión de configuraciones y trayectorias, de organización de información, de niveles de composición y relación de información, de sistemas y estructuras simbólicas y operativas. Es sobre todo un asunto de sentido, de orden entendido de lo interno y lo externo. La conciencia se forma en el sentido, la conciencia es la forma superior de configuración humana.

## La red de las configuración y las trayectorias. De los mundos posibles y la comunicación

El conocimiento, forma elemental de lo humano, es asunto fundamental para nuestro ser en el mundo. Conocer tiene dos dimensiones complementarias y opuestas a la vez. Una hace referencia a lo extenso, al dato, a la partícula de información. Otra hace referencia a lo intenso, a lo concentrado, a la información sintética. En la primera, la configuración es la forma básica del conocimiento; en la segunda, lo es el sentido.

Configuración y sentido van juntos, son rostros de la misma moneda, en uno aparece el mundo representado parte a parte, en el otro la totalidad significa. Partes y todo van unidos. El conocimiento necesita configurar para interiorizar al mundo exterior, para exteriorizar al mundo interior. Pero este tránsito no es un fenómeno mecánico, tiene sentido, une lo particular con lo general, ata lo efímero con lo eterno, lo diverso con lo universal. Las dos dimensiones se traman una a la otra. El sujeto de conocimiento, al ser humano, se mueve dentro de configuraciones y trayectorias, se asimila a las formas del sentido, se ubica en el cosmos, entiende, sabe, la totalidad le es propia.

El campo del conocimiento de nuestro pequeño mundo se ha ido esforzando en las labores de configuración, pero el sentido ha quedado ausente e incomprendido. La filosofía solía ser el lugar donde el sentido florecía y se marchitaba por la atención de especialistas. El mundo social atendía lo que esa parcela de la división de oficios promovía. Otros también se ocupaban del sentido de la vida. Hoy la situación no ha mejorado y ha venido a menos. La configuración está en auge, y aun ella se desenvuelve en forma parcial.

De esta forma, la configuración se verifica en abstracto y en concreto. Por una parte se encuentra la representación simbólica, por otra la acción operativa. En la composición simbólica la actividad es lingüística y semiótica, remata en discursos teóricos y en modelos. En la operación se diseña la tecnología, la intención es práctica, de

acción sobre el mundo, de intervención sobre las configuraciones de lo exterior mediato e inmediato. Entre ambas formaciones están las operaciones sobre el interior, las psicológicas, las ideológicas y las creaciones configuradas de mundos no existentes e imaginados. De toda esta gama de formaciones del conocimiento, hay una tendencia sobre la operación práctica guiada por los intereses de las formaciones sociales dominantes. El conocimiento del mundo se limita en estos intereses, el sentido no importa. La formación social dominante se mueve sobre el interés, no sobre el sentido.

Con estas restricciones, no todo el mundo es conocido, no se promueve el conocimiento de todo lo humano, de algunas partes sí, de unas más que de otras. Esto también es humano. La consecuencia de ello es que el mundo representado es parcial, que el mundo operable es una pequeña área del total, que la vida interior se conoce sólo en parte, que los mundos posibles son un pequeño grupo de trayectorias inducidas. El diagnóstico no es muy optimista, sin embargo, el conocimiento de lo humano, de la cultura, continúa procesos de configuración intensos y extensos, y el sentido aparece como una necesidad en forma sistemática aunque no central.

El mundo conocido es una parte del mundo por conocer, y el mundo por conocer está en el olvido y en lo posible. El escenario y el tiempo en el que se mueve el sujeto humano es uno en este momento, pero es otro en el margen de lo posible; hay raíces por recuperar y profundizar, y hay futuros por imaginar y diseñar. Lo particular de este fenómeno es que el sujeto humano no es uno más que en forma virtual y abstracta, en lo concreto el sujeto humano es múltiple, y múltiples son los escenarios y tiempos donde hoy se encuentran contemporáneos actores individuales, de grupo y colectivos.

El otro rostro de la metodología y su relación con la cultura se encuentra en la comunicación. Una situación es la del sujeto de investigación o sujeto humano a secas en su camino de conocimiento, y otra es la interacción entre los diversos sujetos y caminos de conocimiento. La historia

humana en buena parte ha sido la trayectoria iniciada en lo diverso, disperso y aislado, y dirigido hacia lo universal, unido y comunicado. Sobre este tema se abre un nuevo capítulo de reflexión metodológica.

Las configuraciones y trayectorias en contacto traen de nuevo lo simbólico y lingüístico a la reflexión. Las formas del sentido pueden adquirir presentaciones y expresiones muy distintas entre sí, pero es posible aun en estas condiciones ponerlas en contacto en procesos de comunicación. Los cursos del interior al exterior y viceversa son de nuevo claves. Cierta virtualidad, cierta operatividad práctica, cierta afinidad morfológica y lógica, permiten que formaciones humanas disímiles se pongan en contacto y se entiendan. Al mismo tiempo aparece de nuevo lo que separa, aquello que se perfila desde la racionalidad económica y política hasta la creencia religiosa y los actos de fe. Aquí se trama el horizonte de lo humano como proyecto unitario. Si algo ha mostrado el conocimiento cultural es la diversidad de las formas humanas y mundos percibidos, pero también la posibilidad de ponerlos en comunicación.

## Desde el sentido y más allá del dato. Metodología y vida, la cultura como devenir humano

La gran pregunta de la reflexión sobre la cultura es el hombre mismo. Éste es un asunto del sentido, parece ser campo de la filosofía, de la metafísica, quizás del llamado espíritu humanista. Como sea, la pregunta está ahí, todo conocimiento sobre lo humano o su pertinencia se asocia a ella. Ése es el punto de articulación entre la configuración y el sentido. El conocimiento sobre lo humano y sus relaciones avanza, todas estas configuraciones abstractas y concretas son parte del camino de la pregunta por lo humano; cuando no es así, el sin sentido termina por agotar o aniquilar el programa. Ésta es la base para las tareas del método, del camino hacia lo humano y su sentido.

Más allá del sentido está el mundo humano en su acción cotidiana, ese primer mundo desde el cual toda pregunta surge, al que toda posible respuesta hace referencia. Ese mundo tiene múltiples trayectorias contemporáneas, algunas en apariencia opuestas, otras quizás anudadas más allá de lo evidente. Desde ese mundo se promueve el sentido y el sin sentido. La vitalidad mantiene en pie a todo programa humano que se agota. Sin energía no hay presencia posible. El primer problema del prisma humano es la energía, mantener la vitalidad, no dejar que disminuya más allá de lo pertinente; en muchos casos, impulsar su crecimiento y expansión. Los programas imperialistas humanos o los de sobrevivencia extrema se ausentan de la ruta del sentido, no se pierden, quizás sucumben pero no dejan de ser humanos. Las configuraciones concretas de lo humano pueden ser muy distintas, muy estúpidas o ausentes de sentido, muy espirituales, profundas, pero todas requieren de la energía y sus formas. El eje del programa humano es la energía, en algunas de sus configuraciones el control energético llega a niveles de gran competencia.

A partir de este grado cero de la pertinencia de lo humano como ser vital, los programas de conocimiento tienen una historia también diversa; muchos detalles se han perdido, hay olvidos, cambios. Pensar hoy en un posible curso unificado de concentración de talento en la indagación de lo humano, pasa por una gran cantidad de mediaciones políticas, económicas e ideológicas. Pero es el caso que los intentos han dejado frutos, y la red universal de comunicación de información sobre formas de organización de la energía en lo humano y lo no humano ha crecido en posibilidad. Hoy mismo hay esfuerzos dirigidos a ese fin, las nuevas configuraciones del conocimiento apuntan diversas trayectorias, algunas de ellas iluminadas de fraternidad y unidad.

En esta trama de trayectorias hay un punto de vista que puede dar nuevos matices a lo expuesto. En el comportamiento humano en sociedad, hay un hilo que articula desde lo político hasta lo formal. La actividad de conocimiento está en el extremo de lo formal; en lo político está

la voluntad que promueve y desea la actividad formal del conocimiento. Este asunto es delicado, se mueve en los límites de la vida intelectual frente al poder. La libertad y los recursos materiales son condiciones que van configurando esta situación. Entre estos elementos se hallan otros de un perfil peculiar, lo afectivo, lo moral, lo ético, e incluso lo religioso. Lo que permite los programas de conocimiento es de una complejidad tal, que no hay camino que avance sin considerar todos estos componentes.

En otra área de reflexión se localiza lo estrictamente formal. Existe un gran debate sobre la relativa autonomía de este curso de acontecimientos. La vida social, los mundos inmediatos y mediatos, afectan el proceso de conocimiento formal, esto es un principio de acuerdo. El punto polémico aparece en el deber ser, una cosa es que lo afecte y a otra cosa, y otra cosa es que eso se convierte en un punto central de la promoción del conocimiento. Aquí la política ha dejado una huella profunda. Ante esta situación pudiera quedar claro que conocer no implica por necesidad conocer para algo en un sentido pragmático de operación en el mundo. Conocer también es sentido, no sólo mediación de operación. En fin, que el debate se resuelve en el diálogo y el posible acuerdo.

Lo formal puede verse como un campo de interés particular. Las configuraciones y trayectorias requieren de marcos conceptuales e instrumentos de registro y definición de datos. Estas necesidades exigen protocolos, guías, formatos, matrices, programas, modelos, esquemas, etcétera. El camino del conocimiento en su visión formal requiere una gran cantidad de trabajo, de energía nerviosa invertida. Lo formal es el centro de la vida académica. El diálogo formal es la actividad base de la comunidad científica y sus alrededores. El método es el lenguaje de los miembros de esa comunidad; la teoría y la filosofía, sus formas dialectales.

Estamos ante una emergencia del acontecer como información, como noticia que afecta en forma directa al sentido común de audiencias cada vez mayores. Las nuevas generaciones de interesados en el conocimiento viven algo nunca visto, las que siguen se desarrollarán en escenarios



donde la comunicación será la forma común de la vivencia. La comunicación es el futuro.

## Bibliografía

- Adams, Richard N., *La red de la expansión humana*, México, Ediciones de la Casa Chata, 1978.
- Bachelard, Gaston, *La filosofía del no*, Buenos Aires, Amorrortu, 1973.
- Balandier, Georges, *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales*, Barcelona, Gedisa, 1990.
- Bohm, David, *La totalidad y el orden implicado*, Barcelona, Kairós, 1988.
- Bollnow, Otto, *Introducción a la filosofía del conocimiento*, Buenos Aires, Amorrortu, 1976.
- Bourdieu, Pierre, *A economía das trocas simbólicas*, São-Paulo, Perspectiva, 1982.
- Bruner, Jerome, *Realidad mental y mundos posibles*, Barcelona, Gedisa, 1988.
- Buckley, Walter, *La sociología y la teoría moderna de los sistemas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1977.
- Bunge, Mario, *Teoría y realidad*, Barcelona, Ariel, 1975.
- Cazeneuve, Jean, *La sociedad de la ubicuidad*, Barcelona, Gustavo Gili, 1978.
- Claval, Paul, *Espacio y poder*, México, FCE, 1982.
- Confucio, *El centro invariable*, México, YUG, 1982.
- Chatelet, Francois (dir.), *Historia de las ideologías*, México, Premiá, 1980.
- De Certeau, Michel, *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana, 1985.
- Delbruck, Max, *Mente y materia. Ensayo de epistemología evolutiva*, Madrid, Alianza, 1989.
- Deshimaru, Taisen, *Preguntas a un maestro zen*, Barcelona, Kairós, 1985.
- Deutsch, Karl W., *Los nervios del gobierno*, Buenos Aires, Paidós, 1971.
- Devereux, George, *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento*, México, Siglo XXI, 1977.
- Dilthey, Wilhelm, *Teoría de las concepciones del mundo*, México, CNCA, 1990.

- Eco, Umberto, *Tratado de semiótica general*, México, Nueva Imagen/Lumen, 1978.
- Ferrater, José, *Diccionario de filosofía*, Madrid, Alianza, 1984.
- Fossaert, Robert, *A sociedade. I. Uma teoria geral*, Río de Janeiro, Zahar, 1979.
- Galindo, Luis Jesús, *La mirada en el centro, vida urbana en movimiento*, Guadalajara, ITESO, 1990.
- Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, México, Gedisa, 1987.
- Giddens, Anthony, *Las nuevas reglas del método sociológico*, Buenos Aires, Amorrortu, 1987.
- Goffman, Erving, *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires, Amorrortu, 1971.
- Habermas, Jürgen, *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid, Tecnos, 1988.
- Heller, Agnes, *Historia y vida cotidiana*, Barcelona, Grijalbo, 1972.
- Humboldt, Wilhelm von, *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*, Barcelona, Anthropos, 1990.
- Jaynes, Julian, *El origen de la conciencia en la ruptura de la mente bicameral*, México, FCE, 1987.
- Kahn, J.S. (comp.), *El concepto de cultura*, Barcelona, Anagrama, 1975.
- Kosik, Karel, *Dialéctica de lo concreto*, México, Grijalbo, 1976.
- Kuhn, Thomas S., *La estructura de las revoluciones científicas*, México, FCE, 1975.
- Lakatos, Imre y A. Musgrave, *La crítica y el desarrollo del conocimiento*, Barcelona, Grijalbo, 1975.
- Leijeniz, Gottfried Wilhelm, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, México, UNAM, 1976.
- Lotman, Juri et al., *Semiótica de la cultura*, Madrid, Cátedra, 1979.
- Maingueneau, D., *Introducción a los métodos de análisis del discurso*, Buenos Aires, Hachette, 1980.
- Malinowski, Bronislaw, *Los argonautas del Pacífico Occidental*, Barcelona, Península, 1975.
- Martín Serrano, Manuel et al., *Teoría de la comunicación. I. Epistemología y análisis de la referencia*, Madrid, Corazón, 1982.
- Mauss, Marcel, *Introducción a la etnografía*, Madrid, Istmo, 1974.
- McBride, Sean, *Un solo mundo, voces múltiples*, México, UNESCO/FCE, 1980.
- McKinney, John C., *Tipología constructiva y teoría social*, Buenos Aires, Amorrortu, 1968.

- McLuhan, Marshall, *La comprensión de los medios como las extensiones del hombre*, México, Diana, 1969.
- Mead, George Herbert, *Espíritu, persona y sociedad*, Buenos Aires, Paidós, 1968.
- Moles, A. A., *Sociodinámica de la cultura*, Buenos Aires, Paidós, 1978.
- Morín, Édgar, *El método*, Madrid, Cátedra, 1981.
- Morris, Charles, *Signos, lenguaje y conducta*, Buenos Aires, Losada, 1962.
- Ortoli, S. y J.P. Pharabod, *El cántico de la cuántica*, Barcelona, Gedisa, 1985.
- Pacey, Arnold, *La cultura de la tecnología*, México, FCE, 1990.
- Parsons, Talcott et al., *Apuntes sobre la teoría de la acción*, Buenos Aires, Amorrortu, 1970.
- Peat, David, *Sincronicidad. Puente entre mente y materia*, Barcelona, Kairós, 1989.
- Peirce, Charles S., *Obra lógico-semiótica*, Madrid, Taurus, 1987.
- Popper, Karl R., *La lógica de la investigación científica*, Madrid, Tecnos, 1985.
- Rapoport, Amos, *Aspectos humanos de la forma urbana*, Barcelona, Gustavo Gili, 1978.
- Rosenblueth, Arturo, *El método científico*, México, IPN, 1978.
- Russell, Bertrand, *Lógica y conocimiento*, Madrid, Taurus, 1966.
- Schwartz, Howard y Jerry Jacobs, *Sociología cualitativa*, México, Trillas, 1984.
- Sheldrake, Rupert, *La presencia del pasado. Resonancia mórfica y hábitos de la naturaleza*, Barcelona, Kairós, 1990.
- Sowell, Thomas, *Conflicto de visiones*, Buenos Aires, Gedisa, 1990.
- Stenberg, Robert J., *Las capacidades humanas*, Barcelona, Labor, 1986.
- Tsé, Lao, *Tao te king*, Barcelona, Sirio, 1989.
- Van Dijk, Teun, *Estructuras y funciones del discurso*, México, Siglo XXI, 1980.
- Varela, Francisco J., *Conocer*, Barcelona, Gedisa, 1990.
- Watts, Alan, *El camino del tao*, Barcelona, Kairós, 1979.
- Watzlawick, Paul et al., *Teoría de la comunicación humana*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1971.
- Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones filosóficas*, México, UNAM/Crítica, 1988.
- Wolf, Mauro, *La investigación de la comunicación de masas*, México, Paidós, 1987.
- Wuthnow, Robert et al., *Análisis cultural*, Buenos Aires, Paidós, 1988.

## VI. Navegar, naufragar, rescatar entre dos continentes perdidos. Ensayo metodológico sobre las culturas de hoy\*

Jorge A. González

*...el hombre también lucha para poder seguir narrando y para recordar mediante narraciones, para no someterse a la escritura tal cual era o es manejada por el Estado moderno, para ejercitar y valorar su percepción no verbal, para argumentar a través de la acción y el caso, para percibir la realidad con el cuerpo.*

Anibal Ford, *Navegaciones*

### *Avíos, arreos y aparejos varios: de brújula y astrolabios*

El objetivo general de este trabajo es proponer algunas ideas para el estudio de las llamadas "industrias culturales" en el seno de las sociedades actuales. Ninguna metodología se realiza en el vacío, por ello, en vez de hacerlo en abstracto, tomo como ejercicio de reflexión las experiencias acumuladas en las actividades y estrategias diseñadas

\* Vaya esta navegada en diálogo de relevo con Anibal Ford. Agradezco al Departamento de Sociología IV, Facultad de Ciencias de la Información de la Universidad Complutense de Madrid, las facilidades y el clima académico necesario para poder redactar este trabajo.

para el estudio del melodrama televisivo que iniciamos dentro del Programa Cultura en mayo de 1985.<sup>1</sup>

Este proyecto trajo consigo un ininterrumpido e intenso trabajo de campo a lo largo de seis años. En ese lapso, se operó con una variedad de técnicas, métodos e instrumentos diseñados *ad hoc* en concordancia con el tipo de preguntas que abordaban las múltiples y complejas relaciones entre la sociedad mexicana y las telenovelas, desde un punto de vista sociológico y cultural, es decir, desde su relación con la multidimensionalidad espacial y temporal de las formas simbólicas de la sociedad.

A este respecto, nuestra navegación abarcará tres fases, desde un punto de vista metodológico, a partir de la objetivación y el análisis detallado hasta la interpretación profunda de la producción, el texto y las lecturas de las telenovelas en México. Sin embargo, algunas referencias teóricas e históricas serán de utilidad para iniciar este viaje.

### *Levar velas, izar anclas*

Para comenzar, teníamos ante nosotros una interesante pero también aparente contradicción: en un país con una rica y memoriosa tradición narrativa (oral, gesticular, folletinesca, carpera,<sup>2</sup> teatral, radiofónica y cinematográfica)

<sup>1</sup> Véase Jesús Galindo, "Vivir y sentir la telenovela", en *Chasqui*, núm. 16, Ecuador, CIESPAL, 1985 y Jorge A. González, "La cofradía de las emociones (in)terminables. I: Construir las telenovelas mexicanas", en *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, núm. 4-5, vol. II, México, Universidad de Colima, 1988, pp. 13-65. Dada la extensa difusión del mercado latinoamericano de telenovelas, originalmente el proyecto se pensó en términos de una comparación de la situación mexicana con Colombia (Jesús Martín-Barbero) y Perú (Rosa María Alfaro), pero por diversas y desafortunadas razones no fue posible avanzar en la comparación planteada. Queda pendiente ese trabajo tan necesario como importante para comprender mejor de qué está hecha una buena parte de la cultura latinoamericana actual.

<sup>2</sup> La carpa es un tipo de espectáculo *holístico* (total) y *olístico* (pleno de olores) a medio camino entre la calle y la sala de teatro, improvisado bajo un toldo de lona (o incluso sin él), generalmente itinerante y tras el rastro de las ferias, considerado socialmente como *vulgar* no sólo por el lenguaje y por los contenidos "grotescos" y "bajos" que utiliza, sino por toda una gama de posturas, gesticulaciones, onomatopeyas y alusiones indiciales irreverentes. Véase por ejemplo, Jorge

que converge y culmina —por así decirlo— en más de 40 años de producir dramas televisivos para un enorme y creciente público, no había prácticamente ni un solo estudio académico y poca información ordenada sobre los melodramas.

Ante el sonado y seguro éxito económico de las telenovelas, pensar científicamente en ellas parecía una insulsa pérdida de tiempo, casi tan banal como verlas diariamente, porque habría problemas y temas mucho más importantes y urgentes que resolver. Más dignos de los académicos, pues. Podemos señalar al menos dos posibles razones sociales de la repulsión desde el campo académico: su origen decididamente comercial y la composición social de su público —supuesto o real—: amas de casa y clases bajas.<sup>3</sup>

Como la producción de teledramas se realizó en un principio (copiando el rentable modelo probado dos décadas atrás en la radio) mediante la alianza de diversos intereses comerciales (transnacionales del jabón producían y la cadena privada transmitía la señal) y más adelante fue asumida en su totalidad por la empresa televisiva decididamente con fines de lucro, las pesquisas pertinentes sólo

A. González, "Juego peligroso: ferias, memorias urbanas y frentes culturales", en *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, núm. 12, vol. IV, México, Universidad de Colima, pp. 11-46; y para la relación entre memoria y melodrama véase Jorge A. González, "La cofradía de las emociones in/terminables. Telenovela, memoria, familia", en Néstor García Canclini (coord.), *El consumo cultural en México*, México, CNCA, Seminario de Estudios de la Cultura, 1993.

<sup>3</sup> Habría otra razón más para el descuido: la importación acritica no sólo de modas teóricas —primero "funcionalistas", después "críticas" (estructuralistas, psicoanalistas, marxistas e hibridaciones varias) con sus respectivos arsenales de métodos y técnicas— venidas de centros académicos de Estados Unidos y Europa y hacia los años setenta estas últimas redigeridas en el espíritu de las experiencias populistas de Sudamérica, sino —mucho peor aún— del conjunto de las preguntas preguntables sobre la sociedad y la cultura.

Todo este panorama constituye un mundo social pre-interpretado que opera mediante interpretaciones de primer orden vividas como "naturales" y que el mismo análisis debe volver inteligible al colocarlo en otro universo de sucesivas interpretaciones de segundo (y enésimo) orden que nuestro trabajo debe proveer. A este proceso, Pizzorno ("Spiegazione come reidentificazione", en *Rassegna Italiana di Sociologia*, núm. 2, vol. XXX, 1989) le denomina recolocación y reidentificación. (Exvoto campal: agradezco al doctor Gilberto Giménez que me facilitó amablemente este texto.)

serían competencia de las agencias de mercadotecnia: la meta era perfeccionar *ratings* y resolver el acertijo de cómo gustar más para vender mejor con la mínima inversión y la máxima ganancia.<sup>4</sup> En contraparte, casi de forma paralela a la consolidación y especialización de la producción de noticias dentro de la televisión privada mexicana,<sup>5</sup> durante los años setenta la producción y exportación de telenovelas se hace significativamente importante y, con el tiempo, el número y la oferta diaria de estas producciones, y en especial su público, aumentaron en proporción geométrica respecto al interés científico que podían suscitar en nuestro país.

A una década de la creación de los estudios universitarios de comunicación en México (1960), pasar del estatuto de "artes" al de "ciencia" significaba recorrer el rígido sendero de un positivismo anglosajón —muy ligado a los estudios de mercado— interesado en medir, cuantificar y controlar los efectos de la televisión en las "masas".

La teoría de usos y gratificaciones vino a dinamizar un poco la rígida concepción de los recipientes del proceso y tuvimos —a diferencia del supuesto poder aplastante de los medios— la noción de una especie de supermercado de mensajes donde los clientes buscaban y obtenían exacta y racionalmente lo que necesitaban.

El dominio de los métodos y técnicas de cuantificación sólo era heraldo de la importación de las preguntas, características de una situación llamada alguna vez "colonialismo intelectual".

Viviendo en sociedades profundamente diferentes a las muy industrializadas y tecnificadas y dentro de espacios culturales contradictorios, múltiples y superpuestos en permanente conflicto, aquellas inocentes (y aparentemente asépticas) preguntas sobre el efecto de la violencia televi-

<sup>4</sup> Véase *Procter & Gamble: 150 años de marketing de éxito*, Colombia, Carvajal, 1988.

<sup>5</sup> Véase el interesante trabajo de Gabriel G. Molina, "Noticieros de la T.V. comercial en México: los imperativos del raciocinio corporativo", en *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, núm. 2, vol. I, México, Universidad de Colima, 1987, pp. 7-52.

siva en los niños o las satisfacciones buscadas en el contenido de los medios,<sup>6</sup> resultaban por muchas razones insuficientes. Abandonar los lineamientos de la ciencia positivista creaba un vacío que quiso llenarse con los restos del último de los estructuralismos de inspiración althusseriana que pretendía unir a una concepción marxista de la sociedad los rigores formalizantes de la semiología y el análisis del discurso. Pero inmersos en una crítica más bien política ubicada coyunturalmente en el enfrentamiento del gobierno mexicano con algunos intereses privados y con la difusión de los estudios de corte mattelartiano de "denuncia ideológica", el desinterés científico permanecía supeditado al inmediatamente político: las telenovelas eran cultura chatarra, hechas por mercaderes de la conciencia, financiadas por compañías transnacionales, transmitidas vía nuevas tecnologías para consumo de masas enajenadas sin remedio. El círculo estaba cerrado, todo muy claramente entendido y no quedaba más camino que denunciar y tratar de vacunarse ideológicamente.

El resultado de lo anterior fue desastroso en varios aspectos. Primero, se desechó un misal científicista ciegamente creyente del método científico a cambio de un catecismo marxista que, sin hacer trabajo metodológico ni empírico, declaraba conocer los verdaderos hilos y derroteros de la sociedad. Es decir, se pasaba de un estrabismo perdido en los datos y en el rigor (*mortis*) de su "recolección", a una miopía romántica con ropaje libertario que pasó sistemáticamente de la valiente y acalorada denuncia fundada en estudios macrocefálicos llenos de listas de corporaciones y negocios imperialistas, a la frustración de constatar que el "pueblo trabajador", a pesar de las públicas denuncias y revelaciones de los mecanismos enajenantes y ocultadores, seguía servilmente ligado a la ideología de las clases dominantes o a sus irracionales tradiciones precapitalistas

<sup>6</sup> El predominio abrumador de un tipo de preguntas durante muchos años en los estudios y tesis mexicanas sobre comunicación puede consultarse en la exhaustiva obra de Raúl Fuentes, *La investigación de la comunicación social en México (1956-1986)*, México, Edicom, 1990.



(religiosidad, fiestas, rituales, comida, etcétera) o peor aún, a ambas, sin notarlo siquiera. Por el contrario, todo parecía indicar que ¡hasta les gustaba!

En segundo lugar, por el pronunciado distanciamiento entre las pasiones del público y las razones de los académicos y las universidades, si algún intelectual osaba hablar de las telenovelas o engendros similares en público, era para regodearse en epítetos y alusiones a la estupidez de tan masiva y degradada "cosa" que por supuesto jamás había visto. Nuevamente el efecto de la *doxa*<sup>7</sup> impedía el paso. ¿Dónde estaban las tradiciones sociológica y antropológica mexicanas en aquel entonces?

La sociología se vertía en la comprensión global del Estado revolucionario y posrevolucionario, particularmente en sus procesos políticos y la dependencia económica. Por su parte, la antropología dentro de una tradición prolija en descripciones y pueblos-testigo,<sup>8</sup> contemplaba casi con nostalgia y terror la destrucción progresiva (secularización) de sus tradicionales "objetos" de estudio: los indios y posteriormente los campesinos.

Con todo ello, no es de extrañar el cuadro agudo de caquexia metodológica<sup>9</sup> para entender las dinámicas y los *tempos* sincopados de la cultura contemporánea, marcada a nuestro entender en México por tres presencias clave que transformaron el panorama social y simbólico en unas décadas: organizaciones complejas especializadas en la creación, difusión y preservación de representaciones de la vida social, la rebosante cultura urbana nutrida en la memoria y los movimientos sociales de al menos una generación viviente que había pasado por tres revoluciones

<sup>7</sup> *Doxa* o conjunto de interpretaciones de primer orden. Véase el capítulo I de este libro.

<sup>8</sup> Véase Jorge A. González, *Sociología de las culturas subalternas*, Mexicali, Universidad Autónoma de Baja California, 1990, pp. 64-65. Véase también la refrescante influencia en los años setenta de Ángel Palerm y Eric Wolf en los estudios sobre el campesinado y otros objetos poco comunes a la tradición, en el volumen colectivo, *La heterodoxia recuperada*, México, FCE, 1989.

<sup>9</sup> Caquexia (del griego *kachexia*) literalmente significa mala construcción y se usa en medicina para designar una alteración profunda de la nutrición.

seguidas: la política de 1910-1921, la industrial de los cuarenta y la impresionante revolución urbana de los años setenta que llenó de objetos, interrogantes, respuestas y conflictos inéditos a la sociedad y, finalmente, múltiples y complejos frentes culturales,<sup>10</sup> espacios sociales donde se verifica la supuestamente "sincrética" y "surrealista" interpenetración, en diversos grados conflictiva, de culturas mestizas, milenarias, adaptativas, abductivas, ilógicas, ambiguas, resistentes y cambiantes, en permanente lucha y contacto con las culturas legítimas y legitimadoras de las clases y grupos dominantes que se han vuelto (se conserven o no) hegemónicos precisamente en la lucha y no sólo "afectando" masas, "gratificando" clientes racionales o "inoculando" ideología en las cabezas de inermes masificados y enajenados.<sup>11</sup>

En la intersección de esta problemática y estas tres áreas se ubica nuestra navegación metodológica en los mares de los melodramas de la televisión.

### *Rutar el trazo: ¿turistas o viajeros?*

Bien distintas son las actitudes del viajero y del turista. Éste sigue un itinerario previamente fijado en espacios y tiempos, diseñado para reducirle todo riesgo y ansiedad, viaja en un *tour* coleccionando trofeos que demostrarán a otros y a él mismo que ya pasó por ahí, es decir, por los lugares estereotipados del panfleto. Por el contrario, el viajero vaga en itinerario abierto al tiempo y al espacio, a sentir, a tocar y dejarse tocar por la emocionante experiencia de conocer mundos nuevos, aromas, sabores, personas y tonalidades inéditas, su único anclaje es precisamente ir de paso y sentir que es.

<sup>10</sup> Véase Jorge A. González, "Frentes culturales", en *Más (+) cultura(s)*, México, CNCA, en prensa.

<sup>11</sup> Véase *Programa Cultura*, Universidad de Colima, 1985, y el trabajo de Jorge A. González y Rossana Reguillo, "México: volver al futuro. Comunicación y culturas a la vuelta del milenio", mimeo, 1991.

De ahí que hacer investigación sea una labor siempre creativa, ajena al obsesivo seguimiento de recetas únicas y al empecinamiento en demostrar a-como-dé-lugar hipótesis tiesas, esclerotizadas. El trabajo de toda explicación consiste en proporcionar un marco de relaciones mediante las cuales convertimos una porción de lo que percibimos o nos afecta como realidad en un objeto inteligible. Porque la "realidad" no está ahí, arreglada y peinada para que le saquemos una foto, ningún dato habla por sí solo si no le hacemos hablar y no hay "evidencia empírica" que no sea evidencia construida.

El estatuto e importancia de la metodología dentro del proceso de generación de conocimientos científicos dependerá del tipo de posición epistemológica respecto de la relación entre la realidad que se investiga y las tareas del investigador. El supuesto de que la realidad (los datos, los hechos, etcétera) siempre tiene la última palabra ha unificado a diversas posiciones empiristas en las que lo importante del proceso heurístico son las técnicas para "recopilar" o "recoger" y los instrumentos para medir. El papel del investigador es reducido a fiel mensajero de los dictados del objeto de estudio, de ahí el énfasis en medir, operacionalizar, cuantificar y verificar. Las consecuencias inmediatas se muestran en la común confusión de los autores entre las técnicas y los métodos.<sup>12</sup>

Si la realidad dicta inexorablemente la "verdad", no debe extrañar el descuido y la dilución de la metodología como etapa de mediación vital para el desarrollo y fines de la pesquisa.

Contra todo empirismo,<sup>13</sup> debemos plantear que la realidad no está estructurada, es estructurable, no está ordenada, es ordenable de muy diversas maneras. Asimismo, que no existe *el* método científico que, imitado por su "éxito" en las ciencias nomotéticas, así nada más pueda aplicarse

<sup>12</sup> Véase M. Grawitz, *Métodos y técnicas de las ciencias sociales*, vol. I, México, Edilia Mexicana, 1984.

<sup>13</sup> Actitud epistemológica que encontramos en la base no sólo de los más variados funcionalismos y versiones corregidas del positivismo, sino en muchos autores que se reconocen en el materialismo histórico y dialéctico, pero que piensan que la realidad y la práctica se puede conocer positivamente.

indiscriminadamente a cualquier realidad. Más bien podemos sostener que existen distintas formas de cientificidad.

La contraparte del empirismo en un abanico de múltiples tonalidades, combinaciones y variadas posiciones es el idealismo, donde predominan el pensamiento y la interdemostrabilidad de sus rigurosas categorías a partir de las cuales la realidad se “construye” y se “estructura” con la sola guía del rigor analítico, pero sin necesidad de confrontación experimental o empírica alguna. Si la realidad “lleva la mano” en la primera posición, en la segunda, ante la elegancia de una construcción, la realidad puede muy bien equivocarse o de plano no interesar demasiado en el resultado de la investigación. Asimismo, dada la importancia de las formas, generalmente el idealismo acompaña a varios tipos de estructuralismos y formalismos incapaces de establecer la red de determinaciones objetivas e independientes de la voluntad —diría lúcidamente Marx— que son la condición de posibilidad de existencia de dichas formas.

Así pues, si sostenemos el papel fundamental del científico y el de la metodología en un tipo de estructuración de la realidad, debemos inmediatamente agregar dos postulados: que la realidad —bastante terca— no se deja “estructurar” de cualquier modo y, por lo mismo, la realidad también es estructurante —hace mella— en todos los órdenes: físico, psíquico y social.

La acción de conocimiento pone en contacto las determinaciones de la realidad con las determinaciones del sujeto que conoce y a medida que se avanza en el conocimiento, más del objeto hay en el sujeto y más del sujeto hay en el objeto (véase figura 1).<sup>14</sup>

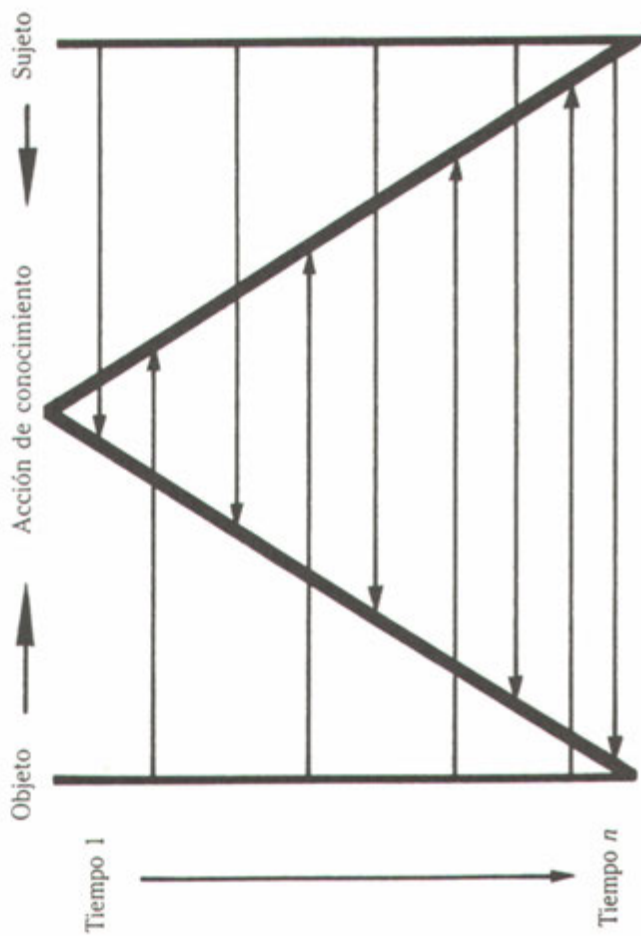
El punto de vista perturba el objeto y toda observación “objetiva” está cargada de interpretación y, en el mejor de los casos, de teoría.<sup>15</sup> Por esta razón, la cientificidad de un

<sup>14</sup> Véase Jean Piaget y Rolando García, *Psicogénesis e historia de la ciencia*, México, Siglo XXI, 1982. Agradezco al profesor Rolando García la aportación y explicación del esquema.

<sup>15</sup> Véase N.R. Hanson, *Patrones de descubrimiento*, Madrid, Alianza, 1977 y Pierre Bourdieu, *El oficio del sociólogo*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1975.

Figura 1

RELACIÓN SUJETO-OBJETO EN LA CONSTRUCCIÓN DE CONOCIMIENTO



proceso de investigación no se fundamenta sólo en las técnicas o en las formalizaciones matemáticas ni en los métodos aplicados, sino en el tipo de preguntas hechas antes y durante una acción de conocimiento.

Ese proceso es complejo y accidentado porque debe construirse a partir y en contra del sentido común "científico" que proporciona "explicaciones" simplonas o determinaciones mecánicas revestidas de ideolectos presumiblemente rigurosos, donde el objeto se contempla bajo la luz de pobres y escasas relaciones.

Durante la investigación, los datos "puros" no existen jamás. El paso de la realidad "en bruto" se da mediante series de interpretaciones de segundo orden o de "racionalidad segunda"<sup>16</sup> y recortes sucesivos y no siempre escalonados, a la elaboración de una realidad observable, entendida como datos + interpretación. Entonces, un observable es un sistema interpretado de relaciones entre distintas informaciones de la realidad o "datos".

De igual forma, tenemos un hecho cuando construimos un sistema de relaciones entre observables. La teoría, mediante un sistema de relaciones entre conceptos, enlaza un sistema de hechos (véase figura 2).

De ahí el perfecto sentido y precisión anti-empirista y anti-idealista de la sentencia de Marx cuando habla de la población y llama lo concreto como "la síntesis de múltiples determinaciones"<sup>17</sup> (que hay que construir para poder ver).

En efecto, los objetos reales se vuelven inteligibles cuando podemos construir el sistema de algunas de sus determinaciones. Sin embargo, la vida siempre será más rica (en gozo y riqueza) que las representaciones hechas de ella.

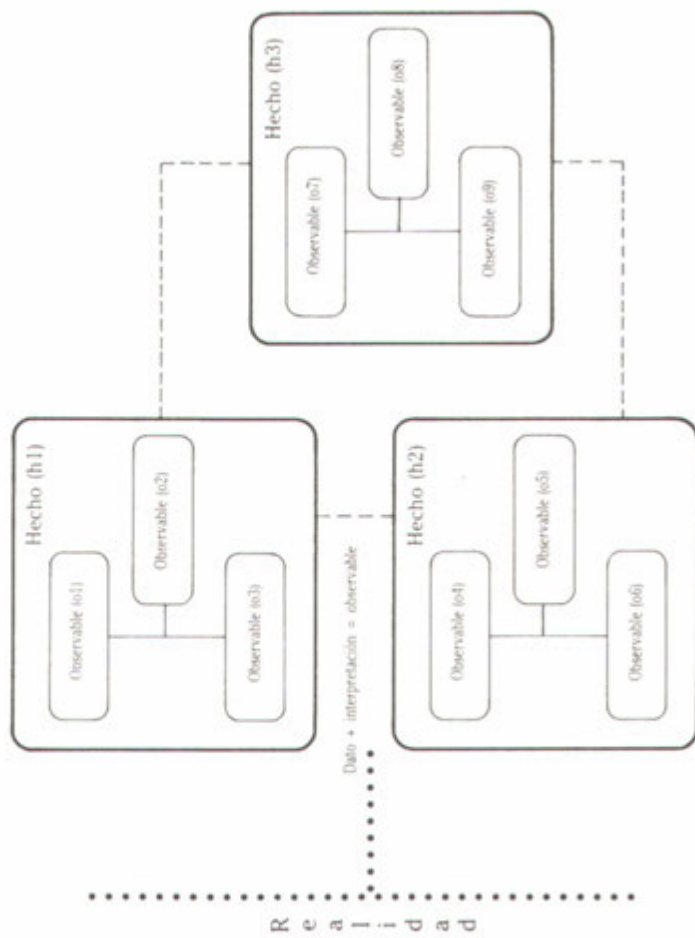
Todas las teorías y los conceptos representan la realidad en un cierto nivel de abstracción y para cierta escala de fenómenos, pero generalmente nunca resulta ni útil ni placentero tratar de navegar en un mar sobre un mapa de

<sup>16</sup> Véase A. Pizzorno, *op. cit.*, p. 182.

<sup>17</sup> *Prólogo a la contribución de la crítica de la economía política*, Madrid, Alberto Corazón, 1977.

Figura 2

DATOS, OBSERVABLES, HECHOS



sus corrientes con las mismas y exactas dimensiones del propio océano.<sup>18</sup>

En el sentido militar y político, si una estrategia es el arte de proyectar, trazar y conducir las operaciones y movimientos de la campaña en general, resultará comprensible la consideración de la metodología como ese arte, propio para todo proceso de estructuración y conquista de la realidad-real (que en el caso del estudio de la sociedad, es siempre una realidad dotada de sentido<sup>19</sup> por los propios actores, es decir, de interpretaciones múltiples de primer orden) en realidad-inteligible, mediante el uso de distintas técnicas y métodos en función de un objetivo teóricamente pertinente.

### *Navegar no es sólo ir en crucero*

Si pensamos que la ciencia está en el empleo de una técnica o un método ya consagrado o en la revelación de un pensamiento elegante y persuasivo pero sin contrastación posible, renunciamos al oficio y escamoteamos la responsabilidad de la creación, diseño y operación de nuestros propios marcos metodológicos, de nuestras propias rutas y derroteros.

La única receta metodológica es que no hay recetas, como versa el popular refrán, "de acuerdo al sapo, la pedrada". La metodología se hace siempre adecuada y en permanente interacción con las diversas representaciones e interpretaciones generadas a partir del objeto. Entre las ideas y los datos, se navega con el mar y sus flujos.

Las técnicas consisten en instrumentos para formalizar y objetivar la información juzgada pertinente por nuestros criterios; con los métodos realizamos el estilo de tratamien-

<sup>18</sup> Con verdad, Borges, en "Del rigor en la ciencia", alerta sobre lo inservible de tales mapas. Véase una discusión sobre el particular en Jorge A. González, "Frentes culturales", art. cit.

<sup>19</sup> Véase la excelente obra de A. Giddens, *Las nuevas reglas del método sociológico*, Buenos Aires, Amorrortu, 1989.



to preciso requerido por nuestro observable. De acuerdo con la fase de la pesquisa, con la complejidad de nuestra idea del problema y con el conocimiento (científico y conatural) que poseamos, los criterios pueden surgir de la teoría previa y ajustarse progresivamente, o bien, a partir de interpretaciones de la propia experiencia incorporada, elaborarse con rigor conforme avanza la investigación.<sup>20</sup>

Así pues, procedemos primero a objetivar y separar lo que no aparece ni se vive necesariamente como objetivado ni separado, para después arriesgarnos a sintetizar mediante una explicación hecha precisamente para ser comunicable a otros.

Sólo mediante la estrategia de objetivación, análisis y síntesis que constituye toda metodología, podemos distinguir diversos niveles de información capaces o no de ser integrables en distintas escalas. Incluso, por ejemplo, un observable construido en un nivel más alto, puede ser la clave generadora de otros observables —no percibidos aún por la teoría previa— en otra escala menor. La información creada en un nivel e integrada en otro, ilumina diversas zonas de obscuridad del sistema de relaciones de los objetos que pretendemos explicar.

Sin metodología no hay construcción posible de teoría, en cualquiera de las “rebanadas” de la ciencia en que nos queramos situar. Al renunciar a ella, con sólo tener un martillo en mano, todo nos puede parecer digno de un severo martillazo.

Resonancias: si usamos el lenguaje de la música, la estrategia para volver inteligibles objetos tan complejos como la relación entre las industrias culturales, sus productos y la sociedad, será muy similar a una polifonía: un conjunto de varias voces o partes melódicas en el que cada una expresa su propia idea musical, pero forma con las demás un todo armónico. Las voces y las melodías las proporcionan los instrumentos, las técnicas y los métodos; la armonía sólo

<sup>20</sup> Véase Glasser y Strauss, *The Discovery of Grounded Theory*, Chicago, Aldine, 1967 y particularmente A. Strauss, *Qualitative Analysis for Social Scientists*, Nueva York, Cambridge University Press, 1988.

proviene del oficio de hacer la metodología y de su inefable e ineludible relación con la red de interpretaciones segundas que funda toda teoría.

El plan de objetivar-analizar-sintetizar útil para saber cómo se relaciona la sociedad con el "mundo" del melodrama televisivo tenía, como señalamos antes, al menos inicialmente, que apuntarse a tocar e interconectar tres áreas: una primera que nos aclarará ¿cómo la sociedad hace este tipo de productos?, una segunda para saber de qué están hechos y una última con interés en sus públicos. Hablaremos entonces de producción y textos culturales que se estructuran y multiplican dentro de organizaciones complejas especializadas, es decir, con procesos y productos profesionales y, por otra parte, de diversos procesos sociales de lectura.

Finalmente, hacer explícito el marco metodológico de todo intento de volver inteligible la realidad torna vulnerable y falseable no sólo los observables, hechos e interpretaciones construidas, sino su propio proceso de construcción. Nada más dañoso cuando el aura de invulnerabilidad surge de la oscuridad secreta (o ignorada) de los propios procesos del saber.

### *De variados islotes e ignotas polinesias: la cultura en su cocción*

Estudiar la producción organizacional de productos culturales en la sociedad actual, nos coloca frente a instituciones complejas, es decir, con un personal calificado y jerarquizado, instalaciones y equipamientos técnicos con alto grado de sofisticación, presupuestos y gastos de operación fijos, políticas de uso y aprovechamiento de los recursos, estrategias de mercadeo e inversión, flujos constantes de información y energía que se entretajan en variadas estructuras internas dentro de tres dimensiones: institucional (delimitación funcional de las posiciones: quién hace qué), burocrática (rutinas y formas particulares de operar: cómo se va a hacer) y profesional (disposiciones y criterios de los

especialistas respecto de su propio oficio: representaciones de su hacer y ser en la organización).<sup>21</sup> Las trayectorias necesariamente entrecruzadas y desbalanceadas de estas tres dimensiones de la organización deben interpretarse siempre en tensión variable con un sistema jerarquizado de fuerzas externas a la organización, que operan estructural y coyunturalmente en lo específico, en primera instancia, desde la composición del campo nacional del espectáculo y, en segunda instancia, desde el mercado mundial de comunicaciones (en particular el de los programas y series televisivas) y en lo general desde el campo del poder y desde el espacio social global del país.<sup>22</sup>

Para operar de manera competitiva, estas redes de relaciones interaccionan con otras organizaciones e instituciones en diferentes momentos y niveles de un entorno social especializado que tiene su propia dinámica y leyes de funcionamiento para conformar lo que llamamos el campo del espectáculo: las instituciones, agentes y productos de la televisión, radio, cine, teatro, video, discos, la prensa, las revistas y los centros de formación legítima y capacitación de los profesionales: técnicos, actores, directores, críticos,

<sup>21</sup> Como el fin previsto de este trabajo es metodológico, sólo tocaré de manera lateral aspectos teóricos e información histórica. Respecto a producción, puede consultarse el número especial de la revista *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, núm. 4-5, vol. II, en especial, G. Murdock, "Fabricando ficciones", pp. 67-94; Gabriel Molina, "Profesiones en trama: análisis de la producción de telenovelas", pp. 367-376, y Jorge A. González, "Las vetas del encanto: por los veneros de la producción mexicana de telenovelas", en *Más(+) cultura(s)*, op. cit., y el trabajo de Guadalupe Chávez, "El análisis de producción de la telenovela mexicana y su forma moderna y racional de operar", tesis de maestría en sociología, México, Universidad Iberoamericana, diciembre de 1991, que forma parte del estudio del Programa Cultura ya citado.

<sup>22</sup> Por campo del poder, entiendo el espacio de relaciones de fuerza entre agentes o instituciones que tienen en común la posesión del capital (económico, cultural, social) necesario para ocupar las posiciones dominantes en los diferentes campos y simultáneamente el espacio de las luchas entre los detentores de poderes diferentes para transformar o conservar el valor relativo de las diferentes especies de capital. Para las nociones de espacio social, campo y capital véase Pierre Bourdieu, "El espacio social y la génesis de las clases", en *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, núm. 7, vol. III, 1989, pp. 27-56; y particularmente "Le champ littéraire", en *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, núm. 89, septiembre de 1991.

entre otros, todos ellos destinados a operar y mantener en movimiento permanente dicho campo.

Por otro lado, si queremos explicar la producción mexicana de telenovelas, nos colocaremos en cinco diferentes niveles de análisis que permitirán volver observables los procesos relacionados con nuestro objeto de estudio (véase figura 3).

La investigación empírica irá generando información pertinente para la descripción de cada nivel y sus respectivos mecanismos intra, inter y trans objetuales.<sup>23</sup>

Partimos de la identificación de los elementos mínimos de un equipo de producción de telenovelas (productor, escritor, director, escenógrafo, jefe de producción, asistentes, actores y técnicos), es decir, de las posiciones de las que dependen de modo directo e inmediato las funciones y las rutinas básicas de la producción (idea, historia, guión, elenco, desglose de producción, planeación, presupuestos, música, ensayos, selección, coordinación y grabación en locaciones y foros, plan de edición, posproducción y el control general).<sup>24</sup> En consecuencia, el nivel primero es el de productor.

Asimismo, nos interesa conocer no sólo los lugares objetivos, sino el *habitus* o representaciones subjetivas que los miembros del equipo tienen de su lugar, su oficio y sus productos, es decir, el sistema de criterios de clasificación profesional de su "ser", su "hacer" y su "deber" en la compañía.<sup>25</sup>

Para ello, necesitamos conocer las relaciones internas, los límites y las condiciones de contorno que enmarcan y dinamizan los sub-procesos específicos de estos equipos.

La descripción de los mecanismos de este primer nivel sólo puede ser objetivada mediante una compenetración constante y duradera en la rutina laboral de al menos un

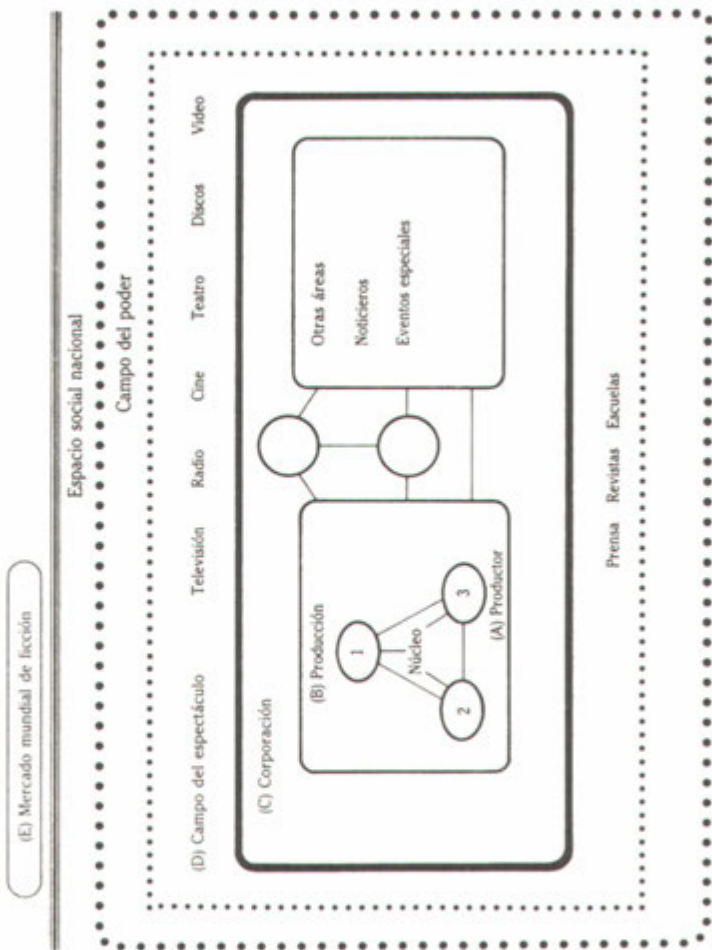
<sup>23</sup> Para una presentación de estos mecanismos, véase Jean Piaget y Rolando García, *op. cit.*

<sup>24</sup> Véase el trabajo de Guadalupe Chávez, *op. cit.*, pp. 19 y ss.

<sup>25</sup> Es el concepto de *habitus*, entendido como interiorización de las estructuras sociales objetivas en forma de esquemas de disposiciones de acción, valoración y percepción, que nos sirve para comprender esta dimensión. Véase Pierre Bourdieu, "Le champ littéraire", art. cit., y *Le sens pratique*, París, Minuit, 1980.

Figura 3

NIVELES DE ANÁLISIS DE LA PRODUCCIÓN DE TELENOVELAS



equipo de producción dentro de la empresa. El trabajo de campo debe responder y replantear paulatinamente un conjunto de interrogantes básicas: cuáles son las funciones típicas y concretas en el equipo, las posiciones indispensables y las creencias (juicios étnicos y étnicos) respecto a dichas funciones y posiciones y con respecto al proceso y al producto que elaboran. El ingreso en los equipos de producción generalmente se realiza por medio de relaciones de conocimiento y reconocimiento, que siempre deben ser respaldadas por un saber específico y por una puesta en escena adecuada de dicho saber. No basta "ser" director, actor o técnico, se necesita mostrarlo y "parecerlo" para que sea reconocido y "valorado". No es lo mismo ser director de cámaras que ser actor, ni ser utilero o maquillista que ser el señor productor.

El segundo nivel de análisis será la producción organizacional. Ahí destacamos las relaciones entre los distintos productores y sus equipos, así como con el núcleo coordinador de la producción dentro de la organización. Las posiciones y funciones de la mayor parte del talento creativo que realiza las telenovelas siempre han quedado en calidad de *free lance*, es decir, contratados por tiempo y obra determinada. De este modo, la empresa posee un núcleo que coordina y regula las relaciones de los productores entre sí y de éstos con Televisa en lo que corresponde estrictamente a la producción de telenovelas. Éste es el nivel de los procesos de primer orden que nos interesa conocer y respecto del cual los demás niveles se ubican. Por una parte, es el nivel de ejecución y control de las políticas de asignación de espacios (en qué unidad, cuál estudio, cuál oficina, etcétera), tiempos (ensayo, grabación, edición, posproducción, etcétera), recursos (cuál equipo, materiales, asignaciones presupuestales, facilidades, etcétera), personal técnico de planta (costureras, camarógrafos, utileros, maquillistas, apuntador, entre otros) y políticas de contratación. Por otra parte, también ahí se ejecuta la supervisión de guiones, la contratación (o veto) de actores, músicos, escritores y directores —inicialmente decisiones de cada productor— pero siempre sujetos a negociaciones variadas y conflictos.

Por ello, este nivel es decisivo en la operación organizacional de la producción de telenovelas, en él nos asomamos a la competencia y lucha cotidiana donde las relaciones personales (capital social) y los saberes incorporados (capital específico) de todos los involucrados en el primer nivel hacen las cuentas cotidianamente con la lógica económica y racional de la empresa. No basta ser un gran director (que tenga un saber reconocido o capital simbólico) para justificar una grabación retardada y accidentada que hace perder tiempo a la empresa.<sup>26</sup> Nunca fue —quizás— tan cierto el lema de *el tiempo es oro*.

Un tercer nivel de información y análisis (procesos de segundo orden) nos ubica de manera más amplia en la producción de telenovelas, colocada dentro de la estructura de la corporación. Se trata de conocer cuál es y cuál ha sido el peso de la producción de telenovelas en la composición y trayectoria de la organización. La empresa realiza otras producciones televisivas (comedias, series, cómicos, infantiles, musicales, especiales, noticiarios, etcétera) y además tiene otras áreas de interés (teatro, cine, discos, video, revistas, diarios, deportes, etcétera)<sup>27</sup> en relación con las cuales la producción de telenovelas ha ido ganando un lugar. Ésta se materializa dentro de la organización como posiciones, funciones y valores que redundan en la programación y la asignación de horarios a lo largo de la historia de las transmisiones televisivas.

Conforma a su vez otra esfera de decisiones y políticas más generales diseñadas en estratos superiores de la organización. Una manera inicial de objetivar ese peso relativo se obtiene de la distribución del presupuesto por áreas, número de empleados, el tamaño y ubicación de las instalaciones y, sobre todo, las cuotas que aportan a la comercialización y exportación de materiales televisivos.<sup>28</sup>

<sup>26</sup> Véase Pierre Bourdieu, *La distinction*, París, Minuit, 1979, para la discusión y operación de los capitales.

<sup>27</sup> Véase una perspectiva esquemática de la corporación en Gabriel Molina, art. cit., pp. 45-46.

<sup>28</sup> Las telenovelas de Televisa que comenzaron a exportarse a gran escala desde 1970 a toda Latinoamérica y en la década posterior a todo el mundo,

En esta esfera se decide cuántas telenovelas se producen por año, la jerarquía de los productores, el lanzamiento de "estrellas", la temática general de algunas de las historias para enfrentar presiones externas de otros niveles<sup>29</sup> y se modelan las relaciones con el campo cultural del país.

El uso de estadísticas internas, entrevistas profundas con informantes clave y el análisis documental de materiales de la institución (memorias, videoteca, informes, reglamentos, memoranda), biografías y declaraciones públicas de sus directivos, nos ayudan a volver observable este nivel.

Restan otros dos niveles más, que en este caso permanecen como condiciones de contorno de los límites del estudio,<sup>30</sup> aunque marcan las relaciones de la compañía con el entorno social especializado y son determinantes para comprender además de la creación directa de los productos melodramáticos, la producción del valor simbólico de

muestran una especie de homología de su importancia hacia afuera con una clara prominencia hacia dentro de la empresa. Sin embargo, también deben tomarse en cuenta otras "ganancias" de tipo político y cultural que otras áreas generan en virtud de la posición de la empresa en el campo del poder y en el espacio social global (véase nota 23).

<sup>29</sup> La relación de la empresa con el Estado ha pasado por distintos momentos dentro de los cuales destaco dos: a) la creación del género de la "telenovela histórica" (melodramatización de pasajes de la historia patria) obedeció a la molestia expresada del Ministerio de Gobernación cuando en 1965, a raíz del enorme éxito de la telenovela *Maximiliano y Carlota* producida por Ernesto Alonso, la figura de don Benito Juárez, Benemérito de las Américas, quedaba (de manera involuntaria e inesperada) dentro de la estructura melodramática al final de la telenovela como el villano que destruyó el romántico amor de los protagonistas. Ante la queja oficial, la presidencia de la empresa solicitó al productor que hiciera otra telenovela para "reparar" la imagen del héroe. b) La "edición" especial que se hizo de la telenovela sobre la Revolución mexicana, *Senda de gloria*, una costosa coproducción de la empresa con el Instituto Mexicano del Seguro Social, transmitida originalmente con 160 capítulos en 1987. Ésta se retransmitía los sábados en versión de dos horas y su final coincidió con las campañas para elecciones presidenciales de julio de 1988. Ante la sorpresa de los televidentes que seguían la telenovela, desapareció de la pantalla el general Lázaro Cárdenas, padre de uno de los candidatos más importantes de la oposición. Para documentar periódicamente algunos episodios de la campaña antioposición que se realizó en la televisión mexicana, véase: Raúl Navarro B., *Y tú... ¿quién eres?*, México, UAM-Xochimilco/Programa Cultural de las Fronteras, 1991.

<sup>30</sup> Una propuesta metodológica para trabajar con sistemas complejos se encuentra en Jorge A. González, "Los sistemas de comunicación social: ideas sueltas



las telenovelas dentro del campo cultural y en el espacio social global de una formación social.<sup>31</sup>

El cuarto nivel se localiza en el campo del espectáculo y constituye el espacio de relaciones objetivas de fuerza entre todas las instituciones dedicadas a la capacitación, producción, regulación y crítica de la diversión pública en las que el melodrama tiene cabida: la radio, el teatro, el cine, la televisión, los discos, los videos, las revistas como competidores directos; los controles y apoyos o bloqueos ejercidos por la prensa e instancias de regulación sindicales u oficiales, y el espacio de las instituciones que preparan legítimamente a los "especialistas del melodrama" (escuelas de actuación, canto, escritura, dirección, técnica audiovisual, etcétera).

Tal entorno se considera en esta investigación como meta-procesos de primer orden y conforma un espacio especializado de valoración (positiva o negativa) de los actores y actrices que son las posiciones más exteriores y con mayor carga de capital simbólico o de reconocimiento público de todo el sistema de producción de las telenovelas. Los que dan la cara al público deben ser y saber ser reconocidos o dejar el paso a otros mejor dotados para la fama. Este campo es un espacio de luchas constantes para ocupar las posiciones que su estructura objetiva define y simultáneamente de luchas por el control de los mecanismos de valoración y reconocimiento específico que redundan en la redefinición (conservación o transformación) de las posiciones y por lo tanto de su estructura.

De igual manera, las entrevistas profundas, las estadísticas generales, el análisis documental de la prensa y de los rituales especializados,<sup>32</sup> la construcción de una serie de

para ponerle un cascabel al gato", en *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, núm. 7, vol. III, 1989, pp. 271-288.

<sup>31</sup> Véase el concepto de *formación social* en Robert Fossaert, *La société*, t. I y VI, París, Seuil, 1977-1983.

<sup>32</sup> El criticado (siempre desde otra zona del campo cultural general, del cual el del espectáculo es un sub-campo más en lucha) estilo frívolo y superficial de las revistas que telenovelizan la vida privada de las "estrellas", las secciones de comentario y crítica especializada, las entrevistas televisadas o radiofónicas, las semblan-

bases de datos sobre la oferta televisiva semanal de distintos años<sup>33</sup> y el inventario de las producciones dramáticas televisadas desde 1950 a la fecha, son claves en la identificación de este nivel. Sólo con las bases de datos es posible generar configuraciones que, dado el enorme volumen de información generada, de otro modo jamás tendríamos. A partir de ellas podemos construir nuevas preguntas, registros y categorías mucho más precisas para entender e interpretar las posiciones, las luchas y sus vicisitudes históricas.

El quinto nivel lo ubico en el mercado mundial de ficción (parte a su vez de un sistema mayor de comunicaciones) que tiene su propia lógica, historia y estructura y dentro del cual las telenovelas mexicanas deben competir contra otras telenovelas, sobre todo latinoamericanas, y en menor medida contra producciones de un mercado segmentado y dominado por compañías y corporaciones estadounidenses (series, filmes y noticias), japonesas (dibujos animados) y europeas (documentales, filmes, series) para colocarse en la programación cotidiana de la enorme infraestructura televisiva de todo el mundo.<sup>34</sup>

Lo considero como un conjunto de meta-procesos de segundo orden realizados en una estructura internacional

zas, las inauguraciones, los apadrinamientos y por supuesto los certámenes (los Heraldos, premios TV y *Novelas*, el festival de la OTN, entre otros) funcionan como mecanismos y rituales de consagración del valor simbólico de las obras y especialmente de los actores. Por eso no importa lo que se diga, sino estar siempre presente en la memoria del gran público para poder ser reconocidos y por tanto valorados dentro del campo.

<sup>33</sup> Véase Jorge A. González, "La cofradía de las emociones...", art. cit., pp. 35 y ss.

<sup>34</sup> Véase el trabajo de Joseph Straubhaar, "Beyond Media Imperialism: Asymmetrical Interdependence and Cultural Proximity", en *Critical Studies in Mass Communication*, núm. 8, 1991, pp. 39-59, donde el autor hace una interesante exposición y crítica de algunas posiciones comunes en la interpretación de las relaciones y los flujos internacionales de materiales de comunicación, y con información empírica sobre Brasil y República Dominicana muestra una tendencia a la segmentación regional de los mercados latinoamericanos de televisión, que de una dependencia muy marcada están pasando mediante el reforzamiento relativo de la capacidad de producción local a una selección de programas más ligados a los gustos de sus audiencias bajo su hipótesis de la proximidad cultural. Este argumento le conduce a pensar el llamado "imperialismo cultural" y la "dependencia" respecto del primer mundo, en términos de una interdependencia asimétrica (p. 43). Posición muy diferente de los puntos de vista apocalípticos de la macdo-

que opera de manera funcionalmente idéntica, pero de manera estructural diferente al nivel anterior. Su estructura debe definirse como parte de una economía-mundo o sistema mundial<sup>35</sup> y para efectos del análisis se considera como una condición de contorno que aporta y recibe diversos tipos de perturbaciones de las estructuras de la escala de una formación social.

Dada la importancia de las ventas al extranjero, la misma producción de la telenovela (niveles 1 y 2) debe ser pensada para un gusto "internacional". Ello influye en los cuatro niveles anteriores de manera diferencial. Asimismo, la competencia por conquistar nuevos mercados y conservar los ya establecidos, es constante entre Rede Globo (São Paulo), Venevisión (Caracas), Coral Pictures (Miami), Capitalvisión (Miami), Reytel (Buenos Aires-Madrid), Caracol (Colombia) y Televisa-Galavisión (México) que a su modo mantienen relaciones con las enormes compañías de Estados Unidos, Japón y Europa.

La telenovela parece un producto bastante rentable para las televisoras porque cuesta muy poco en relación con la propia producción de ficción y porque debido a sus elevados índices de preferencias es fácilmente comercializable.

La información documental y las estadísticas internacionales nos dan una primera versión de este nivel. Sin embargo, el estudio comparativo<sup>36</sup> histórico y estructural de distintos casos nacionales nos dan una idea más certera de la ope-

nalización del mundo de Hamelink y el fin de las esperanzas revolucionarias del tercer mundo de H. Schiller que ambos manifestaron en el XIV Congreso Brasileño de Investigación Científica de Comunicación INTERCOM en Porto Alegre, 4-8 de septiembre de 1991. Véase al respecto la respuesta de Anibal Ford, "Decidir en situaciones de incertidumbre", al texto de H. Schiller, "Transnational Corporate Media and the Democratic Transition in Latin America", en este congreso. Por otra parte, según nuestra información, Televisa exportó entre 1980 y 1990 más de doscientas mil horas de telenovelas a prácticamente todo el mundo. Véase Jorge A. González "Las vetas del encanto...", art. cit.

<sup>35</sup> Véase para el concepto de economía-mundo a I. Wallerstein, *El moderno sistema mundial*, 2 t., México, Siglo XXI, 1979; y Robert Fossaert, "Une theorie general", *op. cit.*, t. I.

<sup>36</sup> Véase la excelente propuesta de C. Ragin, *The Comparative Method: Moving beyond Qualitative and Quantitative Strategies*, Berkeley, University of California

ración diferencial de este nivel relacionado con nuestras unidades de observación y análisis elegidas (nivel de los procesos). La historia de "vida" de las compañías de nivel internacional nos daría información precisa sobre ese nivel.

Tenemos así un equipo de profesionales en conexión con una empresa televisora (niveles 1, 2 y 3) que crea bajo ciertas condiciones y límites una telenovela/producto, pero es el campo (niveles 4 y 5) el que le otorga su valor al ser colocada dentro de un sistema de diferencias y distancias específicas y al entrar en contacto con el campo del poder y más ampliamente con diversas redes ideológicas frente a las que recorta y crea un público.

En síntesis, volver inteligible la producción mexicana de telenovelas nos coloca directamente en una estrategia de uso de múltiples técnicas y métodos<sup>37</sup> mediante las que hacemos las cuentas en varios niveles de observación con la composición y trayectoria de un espacio social especializado, lugar de relaciones de fuerza y espacio de luchas, en el que se producen fabrilmente productos culturales concretos y que, al colocarlos en una estructura mayor igualmente conflictiva, se les confiere (desde posiciones diferenciales de fuerza y lucha variables históricamente) el valor simbólico<sup>38</sup> a las obras, los objetos, los agentes, las prácticas y las instituciones involucradas en una representación melodramática e industrial de la existencia.

*¡Tierraaa a la vistaaaa...!*

*Textos y texturas en el encuentro  
de dos (o más) mundos*

La perspectiva anterior nos ha dado una idea de la compleja red de mediaciones y estrategias que subyace a la pro-

Press, 1989, para aplicar lo que él llama el método comparativo-cualitativo, como una alternativa al análisis estadístico multivariado. Regresaré más adelante sobre este tema.

<sup>37</sup> Véase Brewer y Hunter, *Multimethod Research: A Synthesis of Styles*, Sage, 1989.

<sup>38</sup> Véase Pierre Bourdieu, "Le champ littéraire", art. cit.

ducción de la telenovela y de la compleja red de técnicas y métodos usados para tomarla observable, para construirla.

Tomemos ahora la cuestión de la telenovela como texto cultural.<sup>39</sup> Ante el fenómeno de la telenovela, lo más evidente que nos aparece es un texto, una narración fragmentada en capítulos con un principio, un desarrollo y un final.<sup>40</sup> A través de su discurso se va contando poco a poco la vida de personajes que, en situaciones diversas y ficticias, luchan por algún objeto socialmente identificable y sancionado: poder, riqueza, reconocimiento, amor, etcétera. Pero no sólo eso, también mediante ella la sociedad “habla”, “retrata” y “se retrata”, nombra, clasifica y evalúa desde una perspectiva que diseña mundos posibles y al hacerlo colabora al proceso general de valoración simbólica del mundo social. Se trata de combinar distintos tipos de análisis para tener mayor potencia descriptiva de la composición del texto y de ese modo hacer posible una mejor interpretación que dé cuenta de la especificidad de la telenovela como lugar destacado del encuentro del mundo especializado de su producción con el mundo social diversificado de sus lectores y sus lecturas.

En nuestro estudio, la especificidad sígnica de la telenovela será trabajada —de acuerdo con el modelo elaborado *ad-hoc* por Jesús Galindo— en cuatro dimensiones<sup>41</sup> (véase figura 4).

<sup>39</sup> Véase Jury Lotman, *Testo e contesto. Semiótica dell'arte e della cultura*, Bari, Laterza, 1980.

<sup>40</sup> Véase Jesús Galindo, “Lo cotidiano y lo social: la telenovela como texto y pretexto”, en *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, núm. 4-5, vol. II, pp. 95-135, México, Universidad de Colima, 1988.

<sup>41</sup> Véase *ibid.*, p. 117. Durante el desarrollo de nuestro estudio salió publicado un trabajo de Yolande Le Gallo, *Nuevas máscaras, comedia antigua. Las representaciones de las mujeres en la televisión mexicana*, México, Premiá, 1988, en el que hace un análisis semiótico de algunas telenovelas al que añade algunas informaciones sobre su producción. Trabajo valioso que, sin embargo, no consigue superar el triple salto mortal (metodológico) entre un lenguaje teórico pretendidamente crítico pero impreciso, un interés polémico-político y una rigurosa formalización semiótica.

La telenovela es ante todo un relato relativamente complejo (dimensión narrativa) que pone distintas clases de actores y roles temáticos en movimiento mediante la transformación secuencial de enunciados de estado. Hay alguien que busca algo y después de varias situaciones y circunstancias lo consigue. El análisis semiótico es la herramienta que nos va a formalizar las estructuras superficiales y profundas de la narración.

La historia será contada de forma visual y auditiva mediante el uso de un lenguaje de encuadres y acentos paralelos, igualmente esenciales al contar, que le dan una forma (dimensión estilística) que le distingue y separa de otros formatos también narrativos. Los emplazamientos y movimientos de cámara, la musicalización incidental, la edición y los efectos especiales son elementos que juegan un papel básico en la verosimilitud y el suspenso de lo que se cuenta.

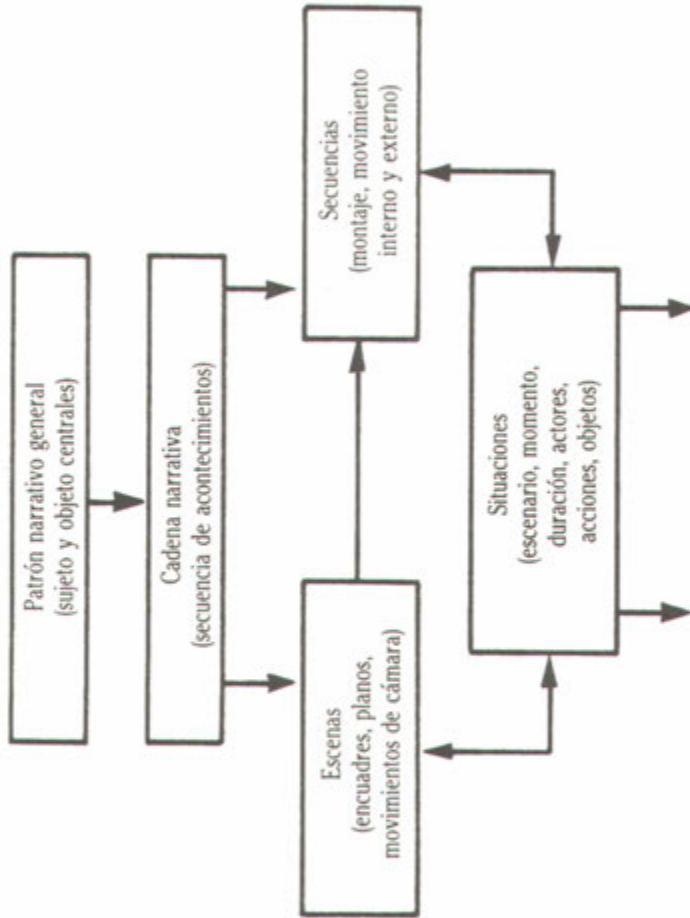
Al tomar como referente los mundos sociales,<sup>42</sup> el texto de la telenovela nos plantea y resuelve una serie de situaciones definidas por la acción de los personajes situados en un espacio/tiempo, que interactúan en relación con ciertos objetos (dimensión pragma-lingüística). La telenovela selecciona y dramatiza algunos aspectos y situaciones de la vida social (y desde luego al hacerlo deja fuera otros). Esas representaciones son susceptibles de una descripción etnográfica.

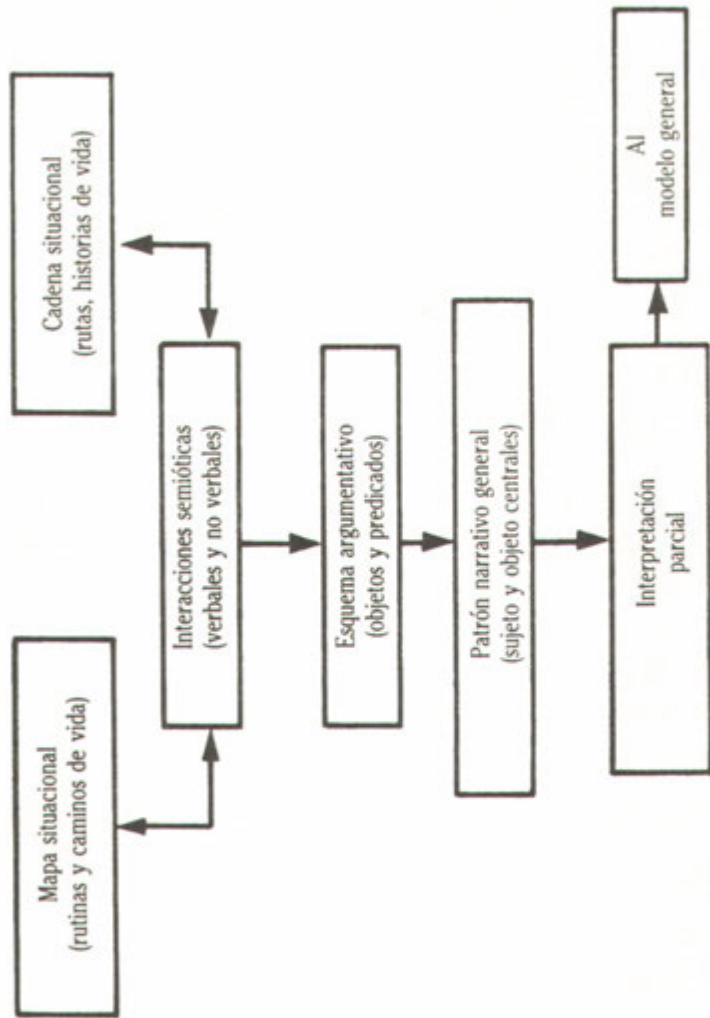
Finalmente, los observables construidos a través de las tres primeras dimensiones nutren la construcción de la última fase del análisis, en la que se tratará de objetivar la estructura de los valores e ideas-fuerza presentes en el relato. Si bien la telenovela cuenta la vida, no todo lo que pasa dentro de ella tiene el mismo peso ni el mismo valor. La explicitación, formalización y análisis de los argumentos pivote y el diseño de su lógica de distribución y jerarquización de las diferencias constituye la última etapa del estudio

<sup>42</sup> Según la expresión de Alfred Schutz, *El problema de la realidad social*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974, y *Estudios de teoría social*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974.

Figura 4

MODELO DE ANÁLISIS DEL TEXTO







de la especificidad del texto de la telenovela (dimensión argumentativa).

Llegados a esta etapa, tenemos ya un importante material para comenzar a construir una serie de relaciones entre la producción y su producto. Nos pueden ser muy claras algunas de las rutinas, acciones y relaciones de diferentes posiciones de la estructura del equipo de producción para la confección adecuada de una telenovela. En el texto podremos observar las huellas de la producción marcadas en la fragmentación propia de la historia y la originada por el corte comercial y el fin de semana, que marcan el ritmo y el *tempo* del suspenso, codificado en dispositivos paralelos a la capilaridad social del placer de la complicidad del secreto y la del igualmente placentero juego simbólico del *tertius fictitius gaudens*.<sup>43</sup>

Descubrimos entonces un texto hecho organizacionalmente para ello, que contiene espacios especiales para ser ocupados por los lectores en el curso de los procesos sociales de su lectura y fruición. Ello convierte la recepción social de la telenovela en una experiencia dialógica<sup>44</sup> bastante peculiar, susceptible de ser objetivada e interpretada.

### *Por los mares de la gula: encuentro de otros dos mundos en el ombligo de la intemperancia*

Hasta aquí hemos tratado una serie de situaciones que tienen que ver directamente con la producción y la composición textual de la telenovela. Conocer cómo la sociedad

<sup>43</sup> La idea original del secreto y del *tertius gaudens* es de Georg Simmel (y la incorporo en "La cofradía...". Otro desarrollo de Simmel puede verse en M. Maffesoli, "La hipótesis de la centralidad subterránea", en *Revista de Occidente*, núm. 73, Madrid, 1987.

<sup>44</sup> Según los términos de Jurij Lotman y Bachtin, véase Jorge A. González, "El regreso de la cofradía de las emociones (in)terminables. Telenovela, memoria, familia", en *Más(+)* cultura(s), *op. cit.*

mexicana se relaciona con las peculiares formas simbólicas que son las telenovelas, nos hizo planear esta fase del estudio en dos momentos: uno extensivo para identificar con grandes trazos (socio-demográficos) a sus lectores (quiénes, cuántos, dónde, cuáles, etcétera) y otro intensivo para poder conocer de manera más cercana y densa<sup>45</sup> los procesos de su lectura social<sup>46</sup> en la vida cotidiana. Dos tácticas complementarias de las que extrajimos información tanto cualitativa como cuantitativa para su posterior interpretación.

Partimos de que todo texto o discurso especializado que emana de los campos nunca es recibido por individuos aislados, porque siempre están insertos en diversas redes ideológicas<sup>47</sup> que constituyen las formas de convivencia social elemental, en cuyo seno se genera, se digiere, se deconstruye, se recicla y se reconstruye el discurso de los campos, todos los días, día con día.

De la interacción campo/redes, se generan, según Fossaert, dos clases de efectos. El efecto de *habitus*, que designa la incorporación de las estructuras sociales objetivas en la subjetividad, por el que los actores que ocupan una posición similar o equivalente, independientemente de su voluntad tienden a organizar sus prácticas de percepción, de acción y valoración en esquemas similares ante las mismas situaciones, y el llamado efecto de público. Este último está ligado estrechamente al estilo de vida y al gusto (ambos estructurados en función de las trayectorias del *habitus*) y designa una relación de "afinidad", proximidad y cultivo cultural objetivable con los productos de un campo. Dependiendo del campo (es decir, del tipo de capital cultural específico que pone en circulación) y de su composición

<sup>45</sup> Véase Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, México, Gedisa, 1987.

<sup>46</sup> Véase Jorge A. González, "El regreso de la cofradía...", art. cit., y también el libro de Ondina Fachel, *A leitura social da novela das oito*, Petrópolis, Vozes, 1986, que utiliza el término de lectura social en un sentido similar al nuestro. Véase asimismo el ensayo de Noé Jitrik, *La lectura como actividad*, México, Premiá 1982. Otra perspectiva de la discusión se tiene en J. Culler, *Sobre la deconstrucción*, Madrid, Cátedra, 1984, pp. 33 y ss.

<sup>47</sup> Véase Robert Fossaert, *op. cit.*, 1983.

coyuntural, las redes ideológicas (o fracciones de ellas) se reconocen típicamente como públicos de pertenencia, de clientela y de adhesión.

Al inicio del estudio nos encontrábamos ante un vacío de información —pero no de interpretaciones— sobre las telenovelas y su circunstancia: la práctica social de ver telenovelas (así como la de las carpas) no tiene un estatuto muy respetado entre los académicos e intelectuales de los campos culturales (artístico, científico, educativo, religioso, etcétera), pero al parecer tampoco dentro de la generalidad de la sociedad mexicana.

Dentro del universo de las clasificaciones, la cultura transita por otro lado. Codificada como conocimientos eruditos, formales, serios, reconocidos y sancionados, difícilmente se podría calificar a las telenovelas y sus placeres caseros como “cultura”.

Para comenzar a ordenar los procesos de lectura y apropiación de las telenovelas, diseñamos una primera encuesta aplicada a fines de 1987 con pretensiones nacionales<sup>48</sup> en la que el objetivo primario era conocer la “vitalidad” cultural de las telenovelas en las ciudades y esbozar un primer perfil descriptivo de sus públicos. De este modo, nuestra unidad de análisis fue el grupo doméstico de convivencia primaria: la familia. Para ello diseñamos una muestra aleatoria mixta de 1 100 unidades domésticas en seis diferentes ámbitos urbanos, a la que aplicamos un instrumento complejo con 350 variables en las que trabajamos diversos bloques tales como exposición general y específica, preferencias, competencia, memoria, evaluación e imágenes relativas a las

<sup>48</sup> Nuestra muestra representó al 65 por ciento de la población urbana del país, con una confiabilidad del 95 por ciento y un margen de error ubicado entre el 5 y el 6 por ciento y abarcó las ciudades de Colima, Guadalajara, León, ciudad de México, Puebla y Veracruz, distribuidas en un eje imaginario que corta el centro de México desde el oeste al este. Un segundo estudio consideraría las ciudades de Tijuana, Mexicali, Hermosillo, Monterrey y San Luis Potosí para el centro-norte del país. Una tercera etapa programa el estudio de algunas ciudades del sur con considerable población indígena (Oaxaca, Yucatán, Chiapas, Guerrero). Véase los detalles de la encuesta en Heriberto López Romo, “Estudio de base de telenovelas en México. Nota metodológica”, en *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, núm. 4-5, vol. II, pp. 377-386.

telenovelas y su "universo estallado".<sup>49</sup> La ubicación social de las familias en el espacio social se realizó objetivando una estimación de la composición y trayectoria del volumen de su capital (cultural, económico y social) acumulado<sup>50</sup> mediante una gama de indicadores de cada dimensión que cruzamos con la ciudad, la composición familiar, el sexo, las edades y la autopercepción de clase de cada familia. El cuestionario contenía una serie de preguntas abiertas, en su mayoría relativas a la percepción del discurso de las telenovelas (trama, personajes y rasgos distintivos) que fueron codificadas posteriormente para su captura, procesamiento en el paquete SPSS y su posterior tabulación junto con las otras preguntas.

El tratamiento de la información se hizo primero con estadística descriptiva y medidas de tendencia central. A partir de ahí se crearon algunas nuevas variables con la información y se perfilaron correlaciones y nuevos cruzamientos, para finalmente operar un análisis multivariado (véase figura 5).

El panorama general de un primer vistazo al público de las telenovelas estaba ya provisionalmente delimitado y varios mitos constituyentes de la halitosis cultural generalizada del melodrama televisivo tuvieron por primera vez una contraparte<sup>51</sup> un poco menos racionalizada, por motivos de su hedonístico y bajo contenido.

La interpretación fundada en los resultados y las tabulaciones de esta fase socio-demográfica anuda unos tramos pero deja listos nuevos cabos que se entreteterán en otro momento. El proceso de construcción de observables, hechos y conjeturas en otro nivel sigue en curso.

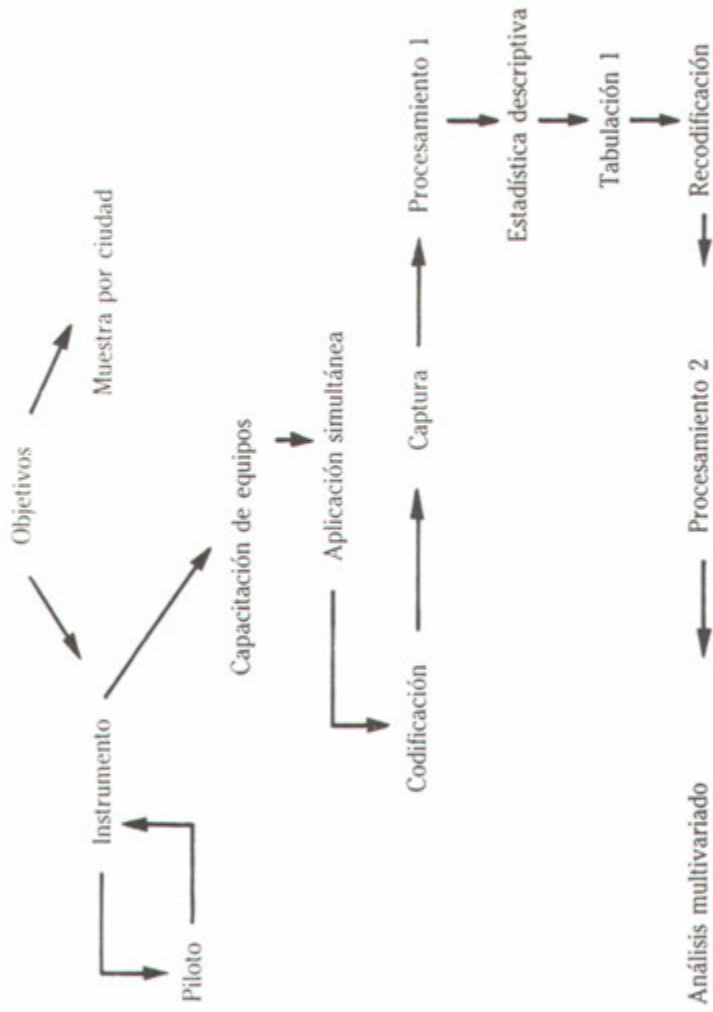
<sup>49</sup> Sabemos que la experiencia cultural de la telenovela es siempre algo más que la simple emisión cotidiana: preexiste a la exposición puntual y le sobrevive en múltiples cadenas de flujos y reflujos de objeto, textos e intertextos. Véase Jorge A. González, "El regreso...", art. cit.

<sup>50</sup> Véase Pierre Bourdieu, *La distinción*, op. cit., y para el concepto de "clase construida" puede verse "El espacio social y la génesis de las clases".

<sup>51</sup> Véase Jorge A. González, "La vida es sueño: una de telenovelas y familias", en *Corto circuito (Telenovelas e identidad cultural en América Latina)*, Lima, Unión Latina, 1991, pp. 11 y ss.

Figura 5

PLAN DE LA ENCUESTA



↓  
Tabulación 2

Interpretación parcial

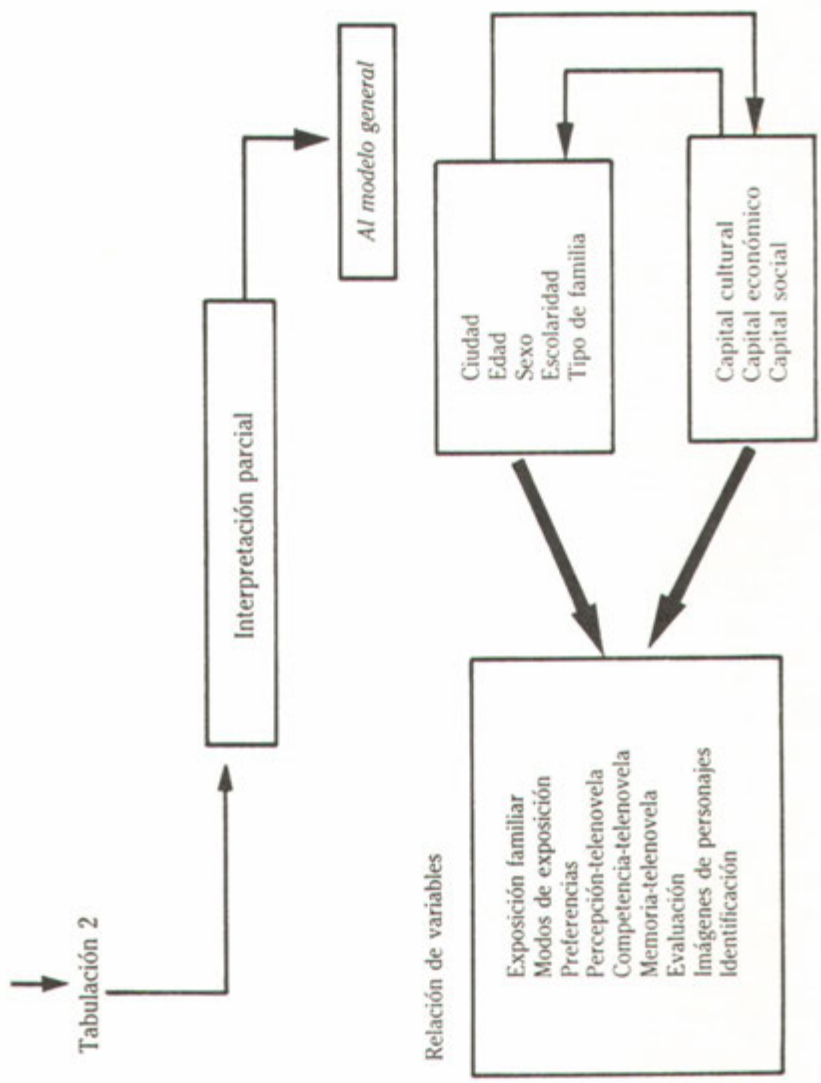
Al modelo general

Relación de variables

Ciudad  
Edad  
Sexo  
Escolaridad  
Tipo de familia

Capital cultural  
Capital económico  
Capital social

Exposición familiar  
Modos de exposición  
Preferencias  
Percepción-telenovela  
Competencia-telenovela  
Memoria-telenovela  
Evaluación  
Imágenes de personajes  
Identificación



## *Mareas, lectores, mares y lecturas, vemos; corazones y mareos, ¿no sabemos?*

Mientras preparábamos el trabajo de campo etnográfico, en 1988 organizamos algunas actividades<sup>52</sup> que nos ayudaban a aguzar nuestra mirada y afinar nuestra sensibilidad al complejo y multidimensional hecho cultural que estudiábamos.

Un taller-panel de discusión con un grupo de amas de casa de todas las clases sociales organizado en la Unidad de Servicios Infantiles del Sistema para el Desarrollo Integral de la Familia del Gobierno de Colima, y un concurso de dibujo infantil al que convocamos desde nuestra revista *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas* para ilustrar un número dedicado monográficamente a las telenovelas en dos categorías: ¿qué pasa en su casa cuando ven telenovelas? y ¿qué pasa en las telenovelas? Recibimos 589 dibujos que nos objetivaron información valiosa sobre las preinterpretaciones y situaciones de la lectura familiar de las telenovelas, así como de los fragmentos más visualmente rememorados por los niños y su entorno inmediato.<sup>53</sup>

La dimensión con el grupo de mujeres nos hizo ver nuevamente que las personas no son números ni frecuencias, sino seres humanos que sienten, saben y desean, hechos de la misma pasta que los investigadores. Nos hizo patente que una telenovela nunca es "recibida" de manera exclusiva e irreflexiva y que diversas esquirlas de ellas son incorporadas a la experiencia de la vida por sus lectores,

<sup>52</sup> El proyecto admitió durante 1990 la participación de Gisela Klindworth, becaria alemana en el Programa Cultura, para la investigación de su tesis doctoral. Esto muestra el interés que las telenovelas latinoamericanas están suscitando actualmente en Europa y particularmente en Alemania. Al respecto véase *Verdummt der Kontinent? Massenmedien in Lateinamerika*, Universidad de Berlín, 1990 y las actas del evento *Kulturelle Identität und Fernsehprogramm*, organizado por Bernhard Moltmann (Evangelische Akademie Arnoldsheim) e Imme de Haene (Evangelische Medienakademie, Frankfurt) en noviembre de 1991.

<sup>53</sup> Véase Verónica Valenzuela, "El dibujo infantil y las telenovelas. Primer informe de investigación", en *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, núm. 4-5, vol. II, pp. 65-85.

que efectivamente había "algo" ordenable como un universo constituido por las telenovelas, nos mostró cómo situaciones de la vida y su reconocimiento fluyen incesantemente en un vaivén lleno de placeres y sentires entre la tele-representación y la vida cotidiana, entre los sueños de toda la vida y la vida de todos los sueños.

Con la encuesta teníamos un primer boceto del público y una estimación cuantitativa de la dispersión de esta práctica cultural que debía ser completada con los observables y hechos generados por medio de la etnografía. Para ello diseñamos un protocolo de observación<sup>54</sup> que nos permitiera adentrarnos en los procesos cotidianos de lectura de las telenovelas no sólo por individuos, sino por individuos en relación, es decir, en redes ideológicas.

Uno de los observables documentados por la encuesta, nos mostraba que la telenovela es un texto (como todo buen melodrama) para ser leído y gozado especialmente en relación, en grupo, en familia, en red.<sup>55</sup> Sin ninguna pretensión de representatividad estadística, tratamos de obtener información de treinta y seis casos (seis familias por cada ciudad, de ser posible que ya hubieran sido encuestadas) durante por lo menos seis meses. Inicialmente, el objetivo era reconstruir la dinámica de la vida diaria familiar y establecer su relación con la televisión y con el mundo de las telenovelas.

De este modo, nuestra aproximación teórica y empírica a las unidades domésticas consideró tres aspectos clave:

a) La situación de la familia dentro de un espacio social multidimensional de escala mayor que le enmarca (meta-procesos).

b) La consideración de la familia como un espacio social específico pero no especializado (procesos).

c) La especificidad de las dinámicas de la vida cotidiana familiar (sub-procesos) a través de la detallada observación

<sup>54</sup> Véase Jorge A. González y Fabio Mugnaini, "Protocolo de observación etnográfica de los usos diferenciales y los modos de ver las telenovelas", en *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, núm. 1, vol. 1, México, Universidad de Colima, 1986, pp. 149-173, y su secuencia teórica en "El regreso de la cofradía...", art. cit.

<sup>55</sup> Véase M. Maffessoli, "La prostitución como forma de socialidad", mimeo.



de las mediaciones que operan sobre los tiempos, los espacios de la casa, los actores, los objetos y las situaciones y que transforman los tiempos reales, los espacios físicos, los actores individuales, los objetos materiales y las situaciones concretas en significativas y familiares.

La familia es considerada por nuestro estudio como un nudo en la red ideológica de convivencia vecinal que opera colocada en un doble circuito de flujos sociales. Hacia afuera en relación tanto con otras redes ideológicas, como con los diversos campos, instituciones, agentes y prácticas de la actividad cultural, política y económica, es decir, como parte de un espacio social determinado históricamente; y hacia dentro en las relaciones que los convivientes establecen entre sí, a partir de su colocación diferencial en la estructura familiar, es decir, considerada como un micro-espacio social. La relación de los diversos integrantes de una familia con el entorno recompone o refuerza el estado interno de sus relaciones. La conexión de la unidad doméstica con los campos "debilita" su autonomía ideológica, pero al mismo tiempo la enriquece al convertirla en el vértice donde se entretajan, se mediatizan, se interpretan y se potencian múltiples contradicciones y determinaciones sociales. Es el resultado de la historia de esta interacción conflictiva el que genera diversos modos "intra-familiares" (pero simultáneamente inter y trans-familiares) de organizar, nombrar y valorar el mundo social, que en la convivencia cotidiana se vuelven no sólo discursos, sino información y evaluación encarnadas, que no vemos, porque a través de esos esquemas vemos, sentimos, evaluamos.

La lectura que se hace en la familia es una experiencia activa y compleja sujeta a reglas de exposición y goce que se enganchan con una memoria cultural (herencia y presencia) ligada con el melodrama. Por ello, también es una lectura de comprensión diferida que se construye en múltiples interacciones y juicios antes, durante y después de los episodios<sup>56</sup> en medio de esa comunidad hermenéutica de

<sup>56</sup> Véase Noé Jitrik, *op. cit.*, pp. 29 y ss.

parientes que funda cada familia. Asimismo, la familia opera con una comunidad estética<sup>57</sup> en la que se acomodan las sensaciones, los impulsos, los deseos; como una comunidad afectiva al ser el espacio en el que se construye la primera experiencia de alteridad y de urdimbre de los que-  
reres que unen y los malquereres que separan; como una comunidad de consumidores inserta en el ciclo de las leyes del mercado y en la que se genera el sentido de lo que falta y lo que sobra; y como una comunidad desnivelada por una retícula de poderes que en combate desigual pautan y hacen discreto el incesante y continuado fluir de los senti-  
dos, los deseos, los afectos, los consumos, las identidades, los tiempos y los espacios de la vida en común. Para volver observable lo anterior, se requiere un acercamiento atento, intenso y prolongado.

Nuestro protocolo fue construido en función de tres grupos de interrogantes ordenados esquemáticamente así: Quién (la familia como espacio social intra/inter), mira (la familia en acción y relación con espacios, objetos, actores, tiempos y situaciones), telenovelas (la familia en relación con los espacios, tiempos, actores, objetos durante la situación objeto de "ver" televisión en general y "ver" telenovelas en particular).<sup>58</sup> Para cada grupo de preguntas definimos una serie de técnicas e instrumentos que nos aportaron diversos productos en los cuales objetivamos y formalizamos nuestra labor heurística *in-situ*.

Destaca la importancia del "diario de campo", en la medida en que en él se objetiva la percepción y el sentir subjetivo del investigador durante el curso de la investigación y por lo tanto constituye otro observable más para la interpretación profunda de nuestro objeto de estudio.

El punto de arribo de toda la información fue la matriz etnográfica general (MEG) y a partir de ella la producción de una monografía de cada familia, con la que podemos tener

<sup>57</sup> Estético, de *aisthesis*, sentir emociones con otros, similar a con-sensual.

<sup>58</sup> Véase Jorge A. González y Fabio Mugnaini, "Protocolo de observación etnográfica...", art. cit., p. 171.

una representación bien fundada del peso relativo de la práctica de “ver” telenovelas en casa.<sup>59</sup> (Véase figura 6.)

Una nueva interpretación adecuada a nuestros resultados a partir de la observación etnográfica establece las relaciones pertinentes para interpretar y comparar esta fase de la investigación.

### *De bitácoras y otras corazonadas*

Hasta aquí tenemos el trayecto que hemos seguido para objetivar y analizar específicamente cada una de las áreas que consideramos esenciales para poder volver inteligible nuestro complejo objeto. Contamos ya con detalladas descripciones del proceso de producción de la telenovela, la forma en que está compuesto el texto, las minucias de los cruces de la vida en familia con los melodramas y la demografía de los públicos. Con diferentes herramientas nos hemos detenido a diseccionar, separar y objetivar para poder hacer observable lo que no lo era y construir hechos donde no se les veía. Una vez cumplida esta verdaderamente ardua labor, nos queda la última parte que corresponde a la síntesis y a la interpretación, por supuesto no a partir de todo el material, sino de las configuraciones e interpretaciones parciales que se tiene.

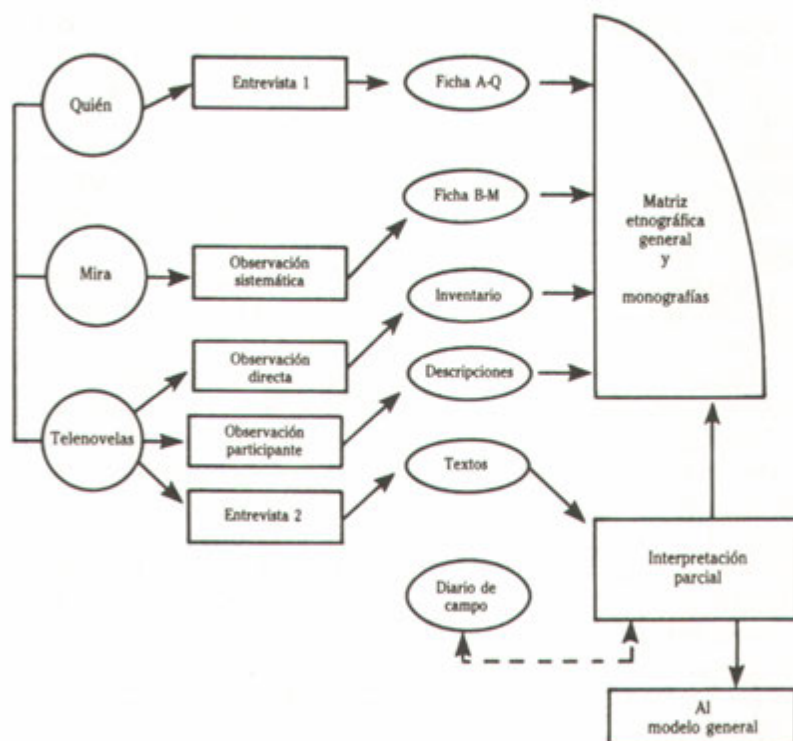
### *Navegar, naufragar, rescatar...*

Trabajar con las telenovelas —por puro pretexto— nos ha puesto delante de dos continentes que estaban perdidos y

<sup>59</sup> Al respecto, puede ya consultarse un primer informe del estudio en Colima en el trabajo de A. Bautista, K. Covarrubias y A. Uribe (integrantes del Programa Cultura/cis/Universidad de Colima y del equipo de observación de campo al que nos hemos estado refiriendo) “Cuéntame... ¿en qué se quedó?”, ganador del primer lugar del V Concurso Nacional de Tesis sobre Comunicación, organizado por el Consejo Nacional para la Enseñanza e Investigación de la Comunicación y que será publicado por Trillas en octubre de 1992, sobre el caso de tres familias colimenses. Tenemos en estudio y elaboración un modo de objetivar de manera visual y tridimensional las relaciones de cada matriz en vías de su comparabilidad, que por ahora no abordaremos.

Figura 6

PROTOCOLO DE OBSERVACIÓN ETNOGRÁFICA



separados. Por una parte, la reflexión metodológica, y por la otra, el peso de una *doxa* que califica y descalifica las prácticas culturales de toda sociedad. Ello complicaba aún más las cosas, pues además del sentido, digamos “formal”, de las telenovelas, teníamos que hacer las cuentas con un universo lleno de pre-interpretaciones que, como hemos visto, afectaban directamente no sólo a los “legos” sino también y muy especialmente a los especialistas y “sacerdotes”<sup>60</sup> de la cultura.

La telenovela, tal como se ha generado en México, es un espacio fractal donde se lucha por la definición del valor simbólico, no sólo del formato, sino de las formas sociales que ella pone en escena y que largamente exceden los límites del texto y su textura. Enraizan en los equipos de profesionales de la televisión y por supuesto se enredan y anudan en las comunidades de fruición y goce. El valor simbólico que está en juego no es sólo de tipo intra o inter, sino profundamente trans-objetual.

Construir las relaciones significativas entre las tres áreas se reduce inicialmente a poner en juego seis parejas (véase figura 7).

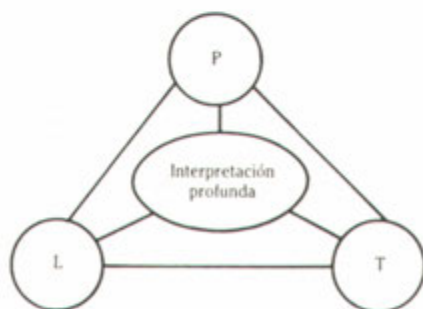
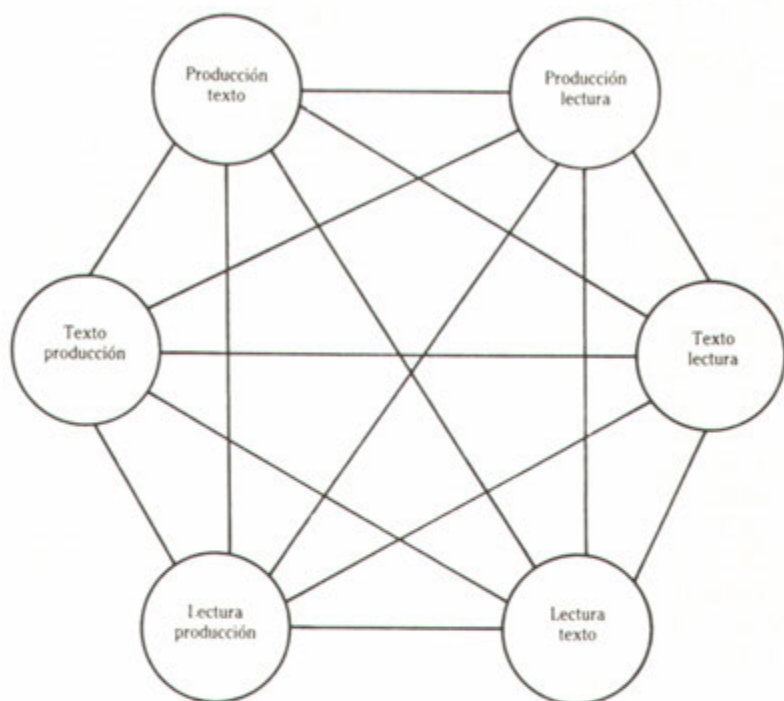
Usando la información diferenciada por niveles y escalas, tenemos la posibilidad de interpretar cada área así como sus relaciones posibles: producción-lectura, producción-texto, lectura-producción, lectura-texto, texto-producción, texto-lectura, y sucesivamente ir estableciendo cadenas entre las parejas hasta obtener un modelo general de las relaciones lógicas y un modelo particular de las relaciones construidas, ambos necesariamente tridimensionales en virtud de la trayectoria diversificada de sus elementos.<sup>61</sup> Esa trayectoria no es más que la historia específica de su composición actual. Es importante señalar que el estado que representa nuestro modelo es siempre la resultante de uno o varios procesos históricos. Por lo tanto, debe ser representado al menos de manera tridimensional en cada una

<sup>60</sup> Por usar una frase que Pierre Bourdieu toma de Max Weber.

<sup>61</sup> Véase las interesantes aplicaciones del álgebra booleana al método comparativo hechas por C. Ragin, *op. cit.*

Figura 7

MODELO DE INTEGRACIÓN HERMENÉUTICA PROFUNDA



de sus relaciones. Dada la envergadura del trabajo realizado, resulta muy importante el modo de tratamiento sintético e integral de nuestros observables y hechos construidos.

### *Tercas navegaciones: explicar, comprender, interpretar el mar y sus sudados pescaditos*

Dijimos al principio que explicamos un objeto cuando somos capaces de construir un marco de relaciones dentro del cual se torna inteligible. En nuestra investigación, no basta con comprender los sistemas de clasificación propios de los agentes que intervienen en la producción telenovelsca o los de las familias estudiadas.

Ahí penetramos sólo dentro del terreno de las interpretaciones sociales de primer orden, la *doxa* o discurso social común. La comprensión es necesaria como operación cognitiva precisamente para poder incorporarse dentro de un escenario o mundo social en calidad de participante. Interpretar tiene otra cualidad, en la medida en que se explica para alguien distinto a nosotros, es decir, se elabora un sistema de interpretaciones de segundo orden en vías de su comunicabilidad. Al interpretar, decimos algo sobre alguna realidad, para alguien más. Ya Pizzorno<sup>62</sup> nos muestra con claridad la especificidad de la operación de interpretar la acción social desde un punto de vista racional (aunque no necesariamente racionalista), al entenderla como una re-colocación cultural (con respecto a la información y las creencias previas a la acción) o bien como una reidentificación (con respecto a los fines del actor).

Surgida originalmente para hacer exégesis de las escrituras y textos sagrados, actualmente la hermenéutica ha ensanchado sus dominios y se concibe precisamente como una tradición fundada en la interpretación del significado de los fenómenos, aun cuando no sean "textos" en el sentido tradicional. Dicha perspectiva no es para nada nueva

<sup>62</sup> Véase A. Pizzorno, *op. cit.*, p. 182.

en el campo académico<sup>63</sup> y en los estudios recientes sobre la cultura, Clifford Geertz<sup>64</sup> ha puesto un brillante acento sobre la especificidad simbólica de la cultura y, por lo mismo, de la importancia y necesidad de su interpretación.

Hemos señalado en otros trabajos<sup>65</sup> nuestra posición respecto al estudio de la(s) cultura(s) y a la necesidad de dar cuenta de su especificidad semiótica sin perder de vista su condición extrasemiótica o, si se quiere, "parasemiótica".

Eso es precisamente lo que está detrás de los distintos momentos de nuestra investigación.<sup>66</sup> Cada uno ha debido ser trabajado como un todo. Para que nuestra estrategia metodológica de síntesis global o interpretación profunda sea poderosa, debería establecerse en función de un buen número de casos, dar cuenta tanto de los casos como de su configuración, dilucidar causas complejas coyunturales y discernir y evaluar entre varios tipos de explicaciones posibles<sup>67</sup> y eso excede con mucho los confines de estas errabundas navegaciones.

### *Atracar cantando en puertos inseguros, pero sabrosos*

¿Corresponde el esfuerzo realizado a la importancia de lo que hemos estudiado?

<sup>63</sup> Véase W. von Wright, *Explicación y comprensión*, Madrid, Alianza, 1978 y también A. Giddens, *op. cit.*

<sup>64</sup> Véase Jorge A. González, *La interpretación de las culturas*, México, Gedisa, 1987 y también *Local Knowledge. Further Essays in Interpretative Anthropology*, Nueva York, Basic Books, 1983.

<sup>65</sup> Véase Jorge A. González, "Frentes culturales", art. cit., y "Juego peligroso...", art. cit.

<sup>66</sup> La propuesta "tripartita" de John B. Thompson en su *Ideology and Modern Culture*, Cambridge, Polity Press, 1990, p. 280 (citado por Gilberto Giménez, *op. cit.*), está elaborada coincidentemente en paralelo con la propuesta aquí presentada. La denominación de *hermenéutica profunda* es en principio aceptable para nombrar el tipo de operación cognitiva que se corresponde con la compleja estrategia metodológica que hemos expuesto hasta aquí. Sin embargo, a reserva de conocer mejor el trabajo de Thompson, la propuesta comparatio-cualitativa de Ragin me parece no sólo complementaria, sino metodológicamente superior.

<sup>67</sup> Véase C. Ragin, *op. cit.*, pp. 121 y ss.



Noo vale naada la viida  
la viida, no vale naadaaa  
(chun-ta-ta, chun-ta-ta)  
comienza siempre lloraando  
y así lloraando se acaaaba  
poresues queneste munndoo  
la vidaa, no vale nadaaaa

Quizás como efectivamente muchos sostienen, las telenovelas (y amigos que la acompañan) no pasan de ser una moda ligera, estúpida e insignificante en el mejor de los casos.

Pero el hecho es que para la mayoría de la gente de muchas partes del mundo explorado y conocido, la televisión se ha convertido prácticamente en el más importante medio para navegar por mundos posibles a través de los mares de la ficción, de las corrientes de la narración y de las narraciones corrientes.

Curiosamente, como señala Anibal Ford, estamos dentro de una cultura (desde lo familiar, local y regional hasta lo nacional, e internacional) donde la *narratividad* tiene un enorme peso. Vivimos dentro de culturas crecientemente textualizadas, icónicas, objetuales, modulares. Inclusive, desde la vanguardia de la neurología, se comienza a destacar el poder de las formas concretas de relacionarse con el mundo: la música, la narración, el teatro,<sup>68</sup> con la lógica de comunicación analógica por casos concretos y, consecuentemente, la incapacidad y ceguera de la ciencia de los neurólogos para considerar de forma menos desbalanceada los hemisferios cerebrales. El mundo de la informática converge crecientemente hacia la programación orientada por objetos (*oops*) y los desarrollos "multimedia", donde las potencialidades del láser y de los cada-día-más-veloces microprocesadores permiten recuperar, configurar y acercarse a la realidad en modos diversamente racionales y hasta antes insospechados. Entre mundos sofisticados de hologramas, fractales, *software* y *hardware* en progresión y búsqueda, el mundo de la telenovela ancla en una forma

<sup>68</sup> Véase O. Sacks, *El hombre que confundió a su mujer con un sombrero*, Barcelona, Muchnik, 1991, p. 233.

de comunicación de lo concreto que se mimetiza en un vehículo de misterio, de secretos, de intimidad, de belleza y profundidad, “una vía de acceso a las emociones, a la imaginación, al espíritu... tan plenamente como cualquier concepción abstracta”,<sup>69</sup> es decir, de las que sí valen.

La concreción narrativa, excesiva, exagerada, *naif*, burda, de la telenovela se llena (desparrama, escurre, destila) rápidamente de sentimiento y sentido elementales y elementalmente reconocibles. Castilla del Pino<sup>70</sup> establece una cierta analogía de las telenovelas con el mundo religioso, con el universo mítico, en donde las figuras y los íconos están ahí para representar cada una de ellas una forma clara de la virtud o del pecado y sin confusión alguna, que nos regresa a ese espacio fantástico y sencillo en el que la gente y las cosas son nada menos que como son y no pueden dejar de ser lo que son. Un universo narrativo tejido en torno a sentires, haberes y decires elementalmente humanos, inmerso en una descarnada y feroz lucha por la definición y re-definición de su sentido, que no es otro más que el sentido de la vida, de una vida, de cualquier vida.

Esa vida de todos tan sufrida, de todos tan juzgada, de todos tan perdida, por todos despreciada, pero (en el mero final) de todos tan “cachonda” y sabrosamente querida. ¿O de plano no?

Viiidaaa,  
si te lleevas mi viida  
contento la daría por ti  
(chun-ta-chun-tachun tachun ta-chun)  
[...]  
Corazooón (ay, cooraazón)  
Si en mi corazón te lleevas  
mi aalma, mi viida y mi seeer  
(cha-raa-ru-raan)  
si tuvieera cuaatro viiidas  
cuaatro viidas serían para ti  
(chan-chan).

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 223. Véase también “La cofradía de las emociones...”, art. cit.

<sup>70</sup> Véase de Castilla del Pino, “Como un cuento”, en *Babelia*, núm. 2, Madrid, sábado 26 de octubre, p. 5.



*Metodología y cultura* — con un tiraje de 2 000 ejemplares—  
se terminó de imprimir en el mes de octubre de 1994 en los  
talleres de Litográfica Electrónica, S.A. de C.V., Vicente  
Guerrero núm. 20-A, CP 09360, México, D.F. Diseño de portada:  
Érika Magaña Euroza. El cuidado de la edición estuvo a cargo de  
la Dirección General de Publicaciones del Consejo Nacional para  
la Cultura y las Artes

La creciente complejidad de las culturas contemporáneo no sólo las ha hecho más difíciles de comprender, sino también las ha hecho más difíciles de hacer comprensibles. Las tendencias y cambios culturales y las dificultades para establecer relaciones sólidas de interculturalidad y diversidad culturales ha sido, sin duda, la carencia de reflexiones y discusiones acerca de los métodos de investigación en ciencias sociales.



Centro de  
Información y  
Documentación

Alberto Beltrán



003801

Este libro es producto del esfuerzo de varios especialistas en la materia por reflexionar sobre su quehacer cotidiano y esclarecer la estrategia desplegada en la conquista de una realidad que además de compleja, múltiple y contradictoria, se muestra siempre terca y seductora.



Consejo Nacional  
para la  
Cultura y las Artes



9 789682 950063

01