

# LAS RUTAS ELEMENTALES DE LA CULTURA

Rafael Montesinos  
Griselda Martínez V.

*El análisis de la cultura es (o debería ser) conjeturar significaciones, estimar las conjeturas y llegar a conclusiones explicativas partiendo de la mejores conjeturas, y no el descubrimiento del continente de la significación y el mapeado de su paisaje incorpóreo.<sup>1</sup>*

Rafael Montesinos es sociólogo, maestro en economía y política internacional, así como candidato a doctor en ciencias antropológicas; actualmente se desempeña como profesor-investigador en el Departamento de Sociología de la UAM-I.

Griselda Martínez es profesora-investigadora en el Departamento de Producción Económica de la UAM-X; especialista en estudios de la mujer por El Colegio de México; maestra en ciencias sociales por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-México; maestra en gestión económica por la Universidad de Lumière, de Lyon, Francia, y candidata a doctora en ciencias antropológicas por la UAM-I.

Lo “primitivo” como introducción

Quizás una de las primeras ideas a considerar en la diferencia entre magia y ciencia sea la asociación de tales fenómenos a las sociedades “primitivas”, en el caso de la primera, y a las sociedades complejas en el de la segunda. Aunque salte a la vista una necesaria vinculación entre uno y otro fenómeno, pues en una perspectiva evolucionista sería casi impensable anular la continuidad entre magia y ciencia, o para decirlo de manera más directa, entre la vinculación entre sociedades “primitivas” y complejas.

El primer elemento a destacar es la crítica de Lévi-Strauss ante las perspectivas etnocéntricas que ven en las sociedades “primitivas” a grupos sociales carentes de un pensamiento que vea más allá de la satisfacción de sus necesidades inmediatas, de la subsistencia. Lo que plantea este autor es que el



“pensamiento salvaje”<sup>2</sup> supone, primero, una expresión cultural que refleja un conjunto de conocimientos transmitidos de generación en generación, asimilados por los miembros de las comunidades “primitivas” sin menoscabo de un *pensamiento de lo concreto*.<sup>3</sup> Describe la complejidad de un medio ambiente que es comprendido a través de un pensamiento lo

suficientemente capaz para ordenar, mediante nombres y características, los vegetales con propiedades alimenticias y medicinales, así como conocer las costumbres y hábitos de cada especie. Es, entonces, un hombre que sabe integrarse a su medio. Esta condición puede interpretarse como una analogía entre magia y ciencia, puesto que el proceso del pensa

miento salvaje demuestra capacidad para sobreponerse al caos, lo que representa una etapa preparativa de un *orden racional*.

El “salvaje” posee un conocimiento *exacto de su medio y de todos los recursos* que requiere para reproducirse. Por esa razón, comparativamente hablando, Lévi-Strauss considera que el hombre occidental está lejos de aprender la cantidad de códigos que requiere un “salvaje” para vincularse a su medio ambiente, pues la sociedad moderna le acerca los recursos que requiere para su reproducción e intercambio con los demás. Una diferencia entre lo primitivo y lo moderno es que el primero tiende a ser más completo, mientras el segundo parcial, en el sentido de la reproducción social. El “salvaje” tiene un conocimiento más integral de su medio, mientras el hombre moderno tiende a su parcialización en su práctica cotidiana. Mientras el “salvaje” le confiere significado a todo lo que le rodea, el moderno lo hace sólo con lo que le es útil.

Por otra parte, la referencia peyorativa que denomina “salvaje” al pensamiento de las sociedades no complejas acusa la carencia de un razonamiento acumulativo que abra la perspectiva de su universo, pues se trata de un pensamiento cifrado más en el referente religioso, y por tanto mágico, que lo induce a mantenerse marginado del progreso. Ésta sería la primera diferencia, desde la óptica occidental: un pensamiento influido por lo superficial y mítico, y otro por la razón.

En todo caso, si la magia es a las sociedades “primitivas” lo que la ciencia es a las sociedades complejas, sería la primera analogía, pues en todo caso la humanidad a partir de la magia y la ciencia ha supuesto cierta capacidad para transformar el medio ambiente. Una, evidentemente limitada en la medida que está anclada a lo superficial (sobrenatural o metafísico), y otra, en apariencia ilimitada conforme se sustenta en la razón. El significado de la magia es una suerte de *acto de fe en una ciencia que estaba por nacer*.<sup>4</sup>

Sin embargo, para Lévi-Strauss la magia *no es una forma típicamente de ciencia*,<sup>5</sup> pues en sentido estricto se trata de una forma de pensamiento acabado y coherente, por lo tanto da forma a un sistema bien articulado. En ese sentido, se trata de un pensamiento independiente. Como lo demuestran los ejemplos que nos ofrece en *El pensamiento salvaje*, es factible apreciar que las diversas formas de reproducción (la caza, la guerra y el ritual) enseñan *que se requirió una actitud mental verdaderamente científica*.<sup>6</sup> Por eso, para Lévi-Strauss se trata de dos formas de expresión del pensamiento científico, más

no de dos niveles de desarrollo humano diferentes. Uno, el “salvaje”, más cercano a la percepción y la imaginación, de donde se presume la influencia de lo mágico; otro, el moderno, alejado de la intuición sensible.

De ahí el intento de Frazer al distinguir magia y ciencia, refiriendo que la actitud del mago era semejante a la del científico, pues los dos creen que si se hace A bajo *un conjunto apropiado de condiciones*, sucede B.<sup>7</sup>

En resumen, para Lévi-Strauss la diferencia fundamental entre magia y ciencia es que la primera supone un determinismo integral, mientras la segunda opera en niveles donde sus determinismos son inaplicables en otros ámbitos de la vida social.

El capital simbólico y los espacios de la cultura

Para Pierre Bourdieu las nociones de *habitus, campo y capital* sólo pueden ser definidas como parte de un todo, en la medida que constituyen un sistema teórico.<sup>8</sup> De tal suerte que tendremos que ir de una noción a otra y viceversa, pues la comprensión de una implica su vinculación con las otras.

Sin embargo, para estructurar esta parte de la exposición comenzaremos por la noción de *campo*. Para Bourdieu los *campos* tienen leyes de funcionamiento invariables además que cada uno de éstos tiene su especificidad.<sup>9</sup> Existen diversos tipos de estos espacios sociales y, al menos, cada uno aporta elementos para el conocimiento de otros *campos*. Supone una relación dialéctica mediante la cual se descubren generalidades que permiten establecer un conocimiento previo respecto a los otros, al tiempo que la especificidad de cada uno se suma a un conocimiento general sobre el conjunto de los *campos*. Además, cada uno de éstos *activa una forma específica de interés*, lo cual define su especificidad y, por tanto, su aporte hacia el conocimiento general de los *campos*.

El *campo* es el espacio socialmente construido en el cual *se asienta una red de relaciones objetivas entre posiciones*, de tal manera que supone una relación de poder definida a partir de la capacidad del agente o institución de dominio sobre el objeto de interés que da forma al *campo*, sobre las *ganancias* que están en juego.<sup>10</sup>

Para él, el *habitus* es un *conjunto de técnicas, referencias, creencias que definen las posiciones de los agentes o instituciones que se reproducen en un campo*. Y que *son condiciones para que fun-*

*cione el campo.* Según Bourdieu, un *campo* puede limitarse a recibir un *habitus* que ya está más o menos constituido.<sup>11</sup>

Por otra parte, advierte, la gente comparte un *interés común* que garantiza la existencia del *campo*, *de ahí que surja una complicidad que subyace entre las partes antagónicas.* Esto supone un conocimiento práctico tanto de las partes del *campo* como de los recién llegados, quienes también hacen uso de su historia para insertarse en una posición en dicho espacio. Esto supone una perspectiva común acerca de cómo funciona ya la dinámica del *campo*. Los recién llegados saben cuáles son las reglas de intercambio material y simbólico. Su incorporación presume compartir una identidad a partir de la cual los miembros conocen de antemano la forma en que funciona el *campo*.

El interés es lo que permite advertir la existencia de “algo”, material o simbólico, que reviste cierto *valor* entre los miembros, permitiendo referirnos a “esa complicidad” a partir de la noción de *capital*. Lo que permite definir la pertenencia a un *campo* es, entonces, un interés cuyo significado refleja una *inversión específica* en lo que está en juego.<sup>12</sup> El *capital* (no importa el tipo del cual se trate) representa el factor eficiente para mantener articulado al *campo*. Es un instrumento que su poseedor utiliza para ejercer su influencia en un determinado *campo*, de tal forma que la posesión del *capital* confiere a los integrantes la posición a desempeñar en ese espacio social. El *capital* aparece, entonces, como el elemento relacional que define la distancia o cercanía respecto al poder.

La competencia por el *capital* hace que los participantes procuren diferenciarse de sus rivales con el objeto de establecer un claro monopolio sobre algún sector del *campo*.<sup>13</sup> Esto confirma que las relaciones entre los participantes definen posiciones en torno al poder que alguno ejerce sobre el objeto de interés del *campo*. De tal manera que quien domina un *campo* está en condiciones de hacerlo funcionar en su beneficio, aunque, según Bourdieu, tenga que considerar las demandas, resistencias y protestas de los dominados.

Existen tres tipos de capital: *económico, cultural y social*. La peculiaridad del *capital simbólico* es que expresa la percepción de cada una de esas categorías, de tal manera que per-

mite desconocer la arbitrariedad de la posesión y la acumulación.<sup>14</sup> O dicho de otra forma, es a partir del *capital simbólico* que los *campos económico, cultural y social* esconden las relaciones de dominación y, por tanto, minimizan los riesgos de conflictos que pongan en peligro la reproducción del *campo*.

Por otra parte, el *habitus*, según el sentido que le imprime Bourdieu, es *un sistema de disposiciones adquiridas por medio del aprendizaje, lo cual genera estrategias que pueden estar objetivamente conforme con los intereses de los miembros del campo, sin haber sido concebidas expresamente para ese fin.*<sup>15</sup> Como se puede observar, al tiempo que el *campo* se define por el conjunto de técnicas, referencias y creencias, es decir, “condicio-

nes” aprendidas, ensambla coherentemente con la noción de *habitus*, pues las disposiciones que le dan forma también son producto del aprendizaje. En ese sentido, *campo, habitus y capital* (no importa de qué tipo) representan expresiones específicas de la cultura en el que entran en juego: 1) un conjunto de miembros, individuos, grupos o instituciones; 2) que asumen una posición en un espacio construido socialmente, y 3) todos comparte un interés que se resume en la noción de *capital*.

El *habitus* es un espacio socialmente construido a partir de disposiciones *estructuradas y estructurantes* aprendidas mediante la prác-

tica y siempre orientado hacia funciones prácticas.<sup>16</sup> Como se puede observar, esta interpretación de la noción de *habitus* Bourdieu la aplica en su trabajo antropológico para explicar, sin hacerlo explícito necesariamente, el *sentido práctico*.<sup>17</sup> En ese sentido el *habitus* moldea a la práctica social, y a su vez ésta explica las características del *habitus*. Así el *habitus* aparece como el distintivo que explica el *enclasmiento de los campos*, a partir del cual se establecen las identidades de los participantes, sus posiciones y sus relaciones respecto a su capacidad de influencia en la definición del espacio social. *La distinción*<sup>18</sup> refleja la *diferenciación clasista en los campos*, el *habitus* aparece como una práctica social específica de una clase, donde los códigos y símbolos son compartidos al ser parte constitutiva de una historia y una cultura comunes.

El tratamiento de las clases para explicar la lógica de los *campos* permite comprender mejor el papel del *capital simbólico*, de *la lucha simbólica*, mediante la cual los agentes sociales



establecen su dominio. De esa forma las posiciones que toman los participantes en los *campos* definen en las relaciones de poder las plazas que es necesario defender o conquistar. El *capital* representa el botín que obtendrán los ganadores de una contienda simbólica.<sup>19</sup>

Por último es necesario retomar las explicaciones de Bourdieu sobre el *capital simbólico*. Al respecto destaca que es expresión, sobre todo, de lo económico, pues en la relación capital-trabajo se encarga de “esconder” el interés real del propietario de los medios de producción: la ganancia. Permite así que quien cuenta con mejores recursos para imponer su dominio insista en que las relaciones están marcadas por la solidaridad, principio distante al propósito de la explotación. En el *sentido práctico* el autor nos muestra cómo el trabajo simbólico se encarga de transmutar las relaciones inevitablemente interesadas que impone el parentesco en las relaciones de reciprocidad.<sup>20</sup>

Desde luego, las relaciones de parentesco adquieren relieve a partir de un significado práctico y simbólico, el intercambio económico y simbólico que confirma y legitima el prestigio y fortaleza de las alianzas. De esa forma comparando *bienes simbólicos y económicos*, resulta que los primeros no son reconocidos como *capital*, aunque sea indudable su utilidad como arma de negociación que confiere a las partes el prestigio requerido para obtener mayores beneficios en el intercambio.

*El capital simbólico*, dice Bourdieu, representa la red de aliados y de relaciones construidas a través de compromisos y deudas de honor, derechos y deberes acumulados por generaciones. Evidentemente, en las sociedades no complejas donde los rituales ocupan una parte importante de la práctica social, se hace más evidente el entrelazamiento del capital económico y el simbólico, como lo sugiere el autor al referirse al ejemplo de una familia que en el verano se procura mayores bienes materiales para negociar mejor los matrimonios.<sup>21</sup>

Como se ha observado, la estrecha relación entre las nociones de *campo*, *habitus* y *capital simbólico* impide una explicación parcial de un conjunto conceptual integral y coherente. Inevitablemente la explicación de una de esas nociones nos conduce a la explicación de las otras, y viceversa, pues se trata de nociones que se complementan entre sí.

La interpretación clásica sobre la cultura

La crítica de Geertz sobre los “avances” en la construcción teórica y conceptual sobre la cultura rebasan, evidentemente, las fronteras de la antropología. Se circunscriben en el trabajo de las ciencias sociales que hoy parecen fragmentadas en



dos posiciones: una, por el trabajo de cubículo impregnado de influencias provenientes de las *humanidades*,<sup>22</sup> otra, por un trabajo de investigación, los menos según Geertz, que intenta ofrecer una *explicación interpretativa* de las especificidades de los objetos sociales de elección.

Para nuestro autor, las influencias de metodologías construidas para comprender los fenómenos físicos, tan frecuentes en la antropología, además de ser insuficientes para explicar la realidad social, sobre todo, ni siquiera permiten comprender *todo lo humano*.

En su crítica a la antropología de la cultura nos presenta el caso de Clyde Kluckhohn, quien en escasas 27 páginas ofrece conceptualizaciones sobre la cultura, reflejo de una dispersión teórica que más que ayudar a la profundización del conocimiento ensombrece la realidad social con un cuerpo “teórico” disperso e incoherente.

Para Geertz el concepto de cultura supone que el hombre está en una trama de significaciones, por lo que su análisis deberá intentar construir una *ciencia interpretativa* que las descubra.<sup>23</sup> De tal manera que establece distancia respecto de las ciencias experimentales que buscan leyes generales, pues su interés está cifrado en las expresiones enigmáticas para los prejuicios comunes.

Su propuesta va más allá de la práctica cotidiana de la antropología, la etnografía, a la cual acusa de un exceso al reducir su método de trabajo a la selección de informantes, transcripción de los textos, trazado de mapas, llevar un mapa, etcétera. La etnografía para Geertz adolece de una *explicación interpretativa*, de una *descripción densa*.<sup>24</sup> Se trata, en todo caso, de trabajos incompletos que parecen plasmar lo que el sentido común ve a la primera intención dejando la tarea de interpretación al lector; a diferencia de un trabajo interpretativo que someta los elementos ofrecidos por la etnografía común a un análisis experto que conjugue la experiencia de campo y los elementos de una teoría semiótica. Esto es, poner los esfuerzos en descubrir los significados de los tejidos sociales, de su lenguaje, de su expresión simbólica.

La etnografía aparece como situaciones totalmente ajenas a las vividas en las sociedades complejas, sospechosas enmascaradas que hacen incomprensible su representación, porque el antropólogo que hace el trabajo de campo no quiere arriesgar una interpretación que lo comprometa respecto a una

amplia diversidad de planteamientos teóricos. No se atreve a colaborar en la construcción de generalidades, por lo cual se limita a plasmar por escrito su percepción acerca de una manifestación cultural, en lugar de asumir el compromiso de descubrir la peculiaridad del objeto de estudio, sus diferencias más que las *universalidades*, o en todo caso, como lo menciona Carlos Reynoso, establecer las *generalizaciones pertinentes*.<sup>25</sup>

La crítica adquiere mayor forma cuando Geertz apunta dos interpretaciones que oscurecen el sentido de la cultura: una, aquella idea que proyecta a la cultura como algo “supraorgánico”, sobre los hombres, concluida en sí misma; otra, la cual supone a la cultura como una esquema de conducta seguido al pie de la letra por los individuos. En el primer caso se le concede tal autonomía a la cultura que parece separarla de la práctica social de los individuos, de sus necesidades, de su intencionalidad. *Se reifica a la cultura*. En el segundo, se le simplifica a tal grado que parece tramas sociales sin significaciones complejas. *Se reduce el sentido de la cultura*.

Ante tal situación Geertz ofrece como solución un concepto semiótico de cultura, la cual aparece como *sistemas en interacción de signos*, esto es, un contexto complejo de fenómenos inteligibles a la luz de una *interpretación densa*.

La crítica de Geertz respecto al trabajo etnográfico de la antropología es de vital importancia, al ubicarlo como un producto del conocimiento *microsocial*. Esto es, que el vasto trabajo realizado en un plazo, cifrado en estudios cualitativos, tiene criterios *obsesivamente microscópicos* que no son explotados por los antropólogos para entrar en el debate contemporáneo de las ciencias sociales. Se trata de un esfuerzo que es aprovechado por otras disciplinas como la sociología, la cual sí se inserta en la discusión y, por tanto, construcción de *megaconceptos*.<sup>26</sup> Los etnógrafos se reducen a insinuar teorías porque carece de los medios para enunciarlas: el enfoque semiótico de la cultura, esto es, la *interpretación densa*, es la solución para tales carencias. Esta opción tendería el puente entre el mundo conceptual (simbólico) en el que viven los sujetos y la posibilidad de establecer comunicación con ellos. La virtud de la antropología, de su trabajo etnográfico, radica, dice Geertz, en la fuerza de las distinciones que pone al descubierto, no de las abstracciones.

Una interpretación desde la experiencia personal  
La propuesta de Renato Rosaldo se inscribe en una crítica al trabajo etnográfico y, por tanto, en los referentes metodoló-

gicos que dan forma a tan detalladas descripciones antropológicas. Para él, lo mismo que para Geertz, la cultura alude a un espectro complejo de *telarañas simbólicas de significado*. Lo cual lo orienta a analizar a la cultura, a desentrañar el tejido de significados, a partir de la práctica social y no de la teoría.

Esta crítica apunta en contra de una antropología clásica que se obstina en garantizar la calidad del producto etnográfico mediante los subterfugios de un planteamiento teórico que no parece corresponder a la naturaleza del objeto de estudio: la cultura. Su deformación básica, según Rosaldo, es la posición que ocupa el analista respecto a los sujetos que investiga, el método a partir del cual pretenden tomar distancia e indiferencia para lograr la objetividad que exige la ciencia.

Rosaldo cuestiona la estructura mediante la cual la disciplina antropológica, y desde luego las ciencias sociales en general, dota al etnógrafo de una falsa seguridad, una *afirmación autoritaria de certidumbre* que lo conduce a presuponer cierta capacidad para enfrentar a su objeto de estudio. Su preparación y conocimiento parece hacer que el investigador olvide que todas las interpretaciones tienen un carácter provisional.<sup>27</sup> El autor acusa que es la preparación sistemática la que provoca que el analista no pueda desentrañar el entramado de significaciones de la cultura. La formación del etnógrafo hace que se sitúe en un ángulo particular desde el cual proyecta su percepción acerca de la cultura. Como se puede observar, la propuesta de *interpretación densa* de Geertz está presente en los cuestionamientos de este autor, aunque no comparta con él la idea que es su interpretación modernista que presenta a la etnografía como una alegoría literaria.<sup>28</sup>

Las limitantes del trabajo etnográfico obedecen a una resistencia del investigador a descubrir cosas nuevas. El trabajo cae en situaciones donde lo rutinario provoca la elección de estructuras que parecen repetirse, lo cual les permite hacer las cosas como siempre se han hecho.<sup>29</sup> Por tal razón la etnografía cae en una lamentable serie de omisiones que empobrecen la interpretación de las comunidades estudiadas. Por ejemplo, muchas veces se iguala lo ritual con lo obligatorio olvidando la relación del fenómeno con la vida cotidiana. Comprenden ciertos fenómenos pero pasan por alto otros que les impiden construir una interpretación algo más completa. Otro aspecto que Rosaldo cuestiona es cómo el análisis social prácticamente pone su atención en la dicotomía *orden-caos*,<sup>30</sup> de lo cual comúnmente se extraen conclusiones

que confirman la *homogeneidad cultural*, cuando, según él, habría de reconocerse como válida la manifestación del *desorden* y, por tanto, de la *heterogeneidad*.

Dentro de su propuesta, desde luego, está la utilidad de la narrativa como un instrumento eficaz para la construcción etnográfica. Recuerda de su experiencia de campo con los ilongotes de Las Filipinas cómo los cazadores buscan experiencias que puedan contarse como historias.<sup>31</sup> De tal manera que las historias y los mitos frecuentemente moldean las conductas de los individuos, lo que exige distinguir en este recurso hasta qué grado aparece tan sólo como un reflejo o se proyecta como un patrón de conducta colectiva. De ahí la diferencia con Geertz que se señala antes.

Este mismo argumento aparece cuando Rosaldo hace referencia a la narrativa chicana como parámetro para comprender el cambio cultural, a la vez que provee a los sujetos de una identidad y, en ese sentido, la distinción respecto de los otros.<sup>32</sup> Es, según nuestro autor, lo que permite hacer conciencia de la opresión a que es sujeta la comunidad chicana.

Llama la atención, también, sobre la ética del etnógrafo que, lejos de mantener una distancia que le impide comprender la diferencia entre su percepción y la percepción que de sí mismos tienen los sujetos, lo coloca en una posición vulnerable al mimetismo con su objeto de estudio. De ahí que recordando a la experiencia de Frank Hamilton levante la moraleja: *no te vuelvas nativo*, a riesgo de perder el conocimiento científico. Lo que resuelve a través de la enseñanza de Malinowski, quien se refería al etnógrafo como alguien transformado “en otra persona” conservándose como académico. Es el dilema del distanciamiento entre el investigador y el objeto de estudio.<sup>33</sup> A propósito de la relación *participante-observador*.

Otro aspecto de su propuesta crítica es el caso del análisis social *subalterno*. Siguiendo a Walzer, plantea que el etnógrafo habrá de aprovechar la percepción acerca de la realidad pro-



veniente de los oprimidos, pues su experiencia constituye un significado a considerar al analizar algún aspecto de la cultura.<sup>34</sup> Esto obliga a descifrar el discurso indirecto de los oprimidos considerando, a veces, la carga metafórica, irónica y humorista, sentido que le confiere un potencial altamente subversivo. Esta reflexión demuestra la intención de Rosaldo respecto a la necesidad de que la antropología busque las diferencias pertinentes de cada cultura, estableciendo el sentido a partir de sus propios términos, de las prácticas sociales específicas, del sentir y percibir de los sujetos inmersos en esa realidad.<sup>35</sup>

Esta reconstrucción para el análisis social redefine el papel del *observador indiferente* que la antropología clásica defiende, además propicia el descubrimiento de nuevos objetos de estudio. Esta propuesta requiere de un concepto de cultura con capacidad suficiente para abarcar tanto al trabajo guiado por las normas clásicas, como a los proyectos que se excluyeron antes o que se pronunciaban marginales.<sup>36</sup> Un concepto de este tipo no reconoce a la cultura como una unidad, sino como prácticas de la vida cotidiana. Se trata de investigaciones, dice Rosaldo, que buscan los significados de esas prácticas, sin considerar como referente obligado teorías y conceptos que, a veces, parecen presentarnos a las culturas sin sentido alguno.

Se trata de una propuesta que sugiere el desgaste de concepciones, antes dominantes, acerca de la verdad y la objetividad, por tanto de la ciencia en su sentido más convencional. Lo más novedoso de la propuesta de Rosaldo para la reconstrucción del análisis social es el hecho de incorporar a la experiencia personal como una categoría analítica, pues sin dudar del referente académico (científico) provee al analista de un instrumento valiosísimo para comprender el significado de algunas expresiones particulares que los sujetos perciben respecto a su vida cotidiana, al proceso de reproducción social en el cual se encuentran insertos. El propósito es eliminar la figura del *observador indiferente*, de anular una neutralidad que presuntamente hará nuestro trabajo más “objetivo”.

Es la experiencia personal sumada a los elementos ya mencionados lo que propician la construcción de una *interpretación densa*, que en su muy particular forma de ver permite adquirir lentes antropológicos eficientes para descubrir el entramado de significaciones. Semejante a Geertz, se trata de una interpretación semántica que pretende comprender

las estructuras simbólicas como expresiones inéditas, únicas y, quizás, irrepetibles.

Para Geertz la importancia de incorporar la experiencia personal como parte del instrumental formal analítico es favorecer la capacidad para comprender lo que sienten los sujetos. A la vez que éstos quedan en condiciones de hacer interpretaciones sobre nosotros. Condición que coadyuva al conocimiento general de la realidad social.

Comentario final

Uno de los conceptos y objetos de estudio más complicados en las ciencias sociales, es un concepto trillado en el lenguaje común y en los especializados: *la cultura*. La complejidad a la que alude es tan profunda como cotidiano y recurrente su uso en interpretaciones prácticas y complejas sobre nuestra realidad social. De hecho, pareciera que hablar de cultura es un lugar tan común que hasta fuera posible cuestionarla como un objeto social que requiera una especialización científica o la atención total de una ciencia social, como es el caso de la antropología.

Sin embargo, en la medida en que la cultura irrumpe en todos los espacios del conocimiento, moldeando todo tipo de prácticas sociales, hoy es inevitable encontrar que la cultura se ha insertado en el lenguaje que señala fenómenos sociales de otras esferas sociales, como es el caso de la política y la economía. De esa forma observamos cómo se ha puesto de moda en la ciencia política, la psicología de masas y la sociología del poder, el término cultura política; o cómo al hablar de los mercados se plantea las megatendencias económicas a partir de conceptos como el de *cultura del consumo*, *cultura empresarial*, etcétera.

La cultura, entonces, emerge como todo aquello que es significativo en las relaciones sociales; desde lo extremadamente simple hasta lo complejo, está marcado por una expresión cultural que escapa a la generalización que normalmente era propósito de las ciencias sociales. La cultura aparece a partir de prácticas específicas de pueblos, historias, experiencias que cada grupo social *resignifica* a partir de la relación entre su pasado, presente y futuro. Aunque también, y eso explica la complejidad del tema, las estructuras del poder, el papel de los significados como parte estructurante de lo ritual, explican lo humano, lo social, la construcción de relaciones sociales que, finalmente, se debaten a partir de un medio ambiente y un entorno social.



Por ello adquiere relevancia el reconocimiento de normas, valores y significados que adquieren forma en espacios sociales concretos, construidos ex profeso para dar cabida a expresiones particulares de las relaciones sociales, que lo mismo corren desde lo institucional hasta lo informal. Así la cultura emerge como algo común a todos los seres humanos, pero ajeno a los ojos extraños que construyen su visión del mundo a partir de referentes sociohistóricos particulares y, por tanto, diferenciados. De esa manera, la cultura como una dimensión multicultural de la realidad social nos ofrece

tal diversidad de la realidad que pone en tela de juicio al conocimiento humano acumulado al filo del siglo. Lo desconocido aparece como algo común si distinguimos las necesidades básicas de los humanos, y lo aparentemente conocido adquiere matices impensables que sólo pueden ser en verdad comprendidos si tenemos la capacidad de reconocer cómo el conocimiento que exige la cultura para dejarse observar se ubica más allá de lo formal, en un espacio en que la observación se refuerza mediante recursos irracionales que nos permiten trascender lo obvio. ●

## Notas

<sup>1</sup>Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1995, p. 32.

<sup>2</sup>Claude Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, México, FCE, 1987.

<sup>3</sup>Lévi-Strauss, *Mito y significado*, México, Alianza, 1989.

<sup>4</sup>*El pensamiento salvaje, op. cit.*, p. 28.

<sup>5</sup>*Ibid.*, p. 30.

<sup>6</sup>*Ibid.*, p. 32.

<sup>7</sup>Marvin Harris, *Antropología cultural*, Madrid, Alianza, 1995, p. 418.

En este mismo trabajo el autor señala que la idea de Frazer está desmentida por los trabajos de campo.

<sup>8</sup>Pierre Bourdieu y Loïc J. D. Wacquant, *Respuestas. Por una antropología reflexiva*, México, Grijalbo, 1995, p. 63.

<sup>9</sup>Pierre Bourdieu, *Sociología y cultura*, México, Conaculta-Grijalbo, 1990, p. 135.

<sup>10</sup>*Idem.*

<sup>11</sup>Bourdieu, *Sociología y cultura, op. cit.*, p. 136.

<sup>12</sup>*Ibid.*, p. 141.

<sup>13</sup>Bourdieu, *Respuestas...*, *op. cit.*, p. 66.

<sup>14</sup>*Ibid.*, p. 82.

<sup>15</sup>Bourdieu, *Sociología y cultura, op. cit.*, p. 141.

<sup>16</sup>Bourdieu, *Respuestas...*, *op. cit.*, p. 83.

<sup>17</sup>Pierre Bourdieu, *El sentido práctico*, Madrid, Taurus, p. 191.

<sup>18</sup>Pierre Bourdieu, *La distinción*, Madrid, Taurus, 1991, p. 169.

<sup>19</sup>*Ibid.*, p. 241.

<sup>20</sup>Bourdieu, *El sentido práctico*, p. 189.

<sup>21</sup>*Ibid.*, p. 201.

<sup>22</sup>Clifford Geertz, "Géneros confusos. La refiguración del pensamiento social", en Carlos Reynoso (comp.), *El surgimiento de la antropología posmoderna*, México, Gedisa, 1991, p. 63.

<sup>23</sup>Geertz, *La interpretación de las culturas, op. cit.* p. 20.

<sup>24</sup>*Ibid.*, p. 21.

<sup>25</sup>Carlos Reynoso, "Interpretando a Clifford Geertz", en *La interpretación de las culturas, op. cit.* p. 10.

<sup>26</sup>*Ibid.*, p. 34.

<sup>27</sup>Renato Rosaldo, *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*, México, Conaculta-Grijalbo, 1989, p. 20.

<sup>28</sup>*Ibid.*, p. 82.

<sup>29</sup>*Ibid.*, p. 24.

<sup>30</sup>*Ibid.*, p. 100.

<sup>31</sup>*Ibid.*, p. 124.

<sup>32</sup>*Ibid.*, p. 140.

<sup>33</sup>*Ibid.*, p. 167.

<sup>34</sup>*Ibid.*, p. 173.

<sup>35</sup>*Ibid.*, p. 185.

<sup>36</sup>*Ibid.*, p. 191.