

Culturas y acción social

Genaro Zalpa Ramírez

En la historia de las ciencias sociales se pueden encontrar muchas y muy variadas definiciones del concepto de *cultura*. Si en 1963 Kroeber y Kluckhohn enlistaron 164 definiciones, se puede suponer que cincuenta y nueve años después ese número habría, con seguridad, aumentado. Pienso, sin embargo, que esa multiplicidad de definiciones se puede englobar en tres tipos generales: la cultura como significación (visión del mundo, cosmovisión); la cultura como pautas de comportamiento (costumbres, hábitos, lenguaje, maneras de hacer las cosas; es decir, acción social); y la cultura como patrimonio (folklore, artesanías, canciones, leyendas, mitos, danzas, edificaciones, etcétera; la llamada cultura material e inmaterial). Lo que propongo en este texto es una teoría que busca relacionar esos tres tipos de definiciones, partiendo de la concepción semiótica de la *cultura* como «el significado social de la realidad» (Zalpa, 2013, p. 12). Esta concepción subraya dos aspectos: el carácter social, no individual, de la

cultura, y que el significado se refiere no solamente a la acción humana, sino a la realidad en general, incluyendo la realidad física; la cosmovisión es el significado del universo.

La relación de la cultura, así definida, con la vida social ha sido pensada de diferentes maneras. Clifford Geertz, por ejemplo, expone críticamente lo que llama «la concepción “estratigráfica” de las relaciones entre los factores biológicos, psicológicos, sociales y culturales de la vida humana» (Geertz, 1990, p. 46). Según esa concepción:

Cuando analiza uno al hombre quita capa tras capa y cada capa como tal es completa e irreductible en sí misma; al quitarla revela otra capa de diferente clase que está por debajo. Si se quitan las abigarradas formas de la cultura encuentra uno las regularidades funcionales y estructurales de la organización social. Si se quitan éstas, halla uno los factores psicológicos subyacentes –«las necesidades básicas» o lo que fuere– que les prestan apoyo y las hacen posibles. Si se quitan los factores psicológicos encuentra uno los fundamentos biológicos –anatómicos, fisiológicos, neurológicos– de todo el edificio de la vida humana» (Geertz, 1990, p. 46).

A primera vista se puede pensar que el párrafo arriba citado es una crítica del discípulo, Geertz, a su maestro, Parsons, porque los niveles a los que se refiere corresponden a los subsistemas de la acción social (subsistema cultural, subsistema social, subsistema de la personalidad y subsistema físico) tal como fueron enunciados por este último, y la concepción estratigráfica parece corresponder a la idea parsoniana de las jerarquías entre los subsistemas. Que no es así, sin embargo, o, por lo menos, que no es enteramente así; se descubre unas páginas más adelante que Geertz, al igual que Parsons, propone que la relación entre los factores biológicos, psicológicos, sociológicos y culturales debe entenderse como una relación de tipo cibernético, en la cual la cultura «se comprende mejor no como complejos de esquemas concretos de conducta [...] sino como una serie de mecanismos de control –planes, recetas, fórmulas, reglas, instrucciones (lo que los ingenieros de computación llaman «programas»)– que gobiernan la conducta. (Geertz, 1990, p. 51).

Desde mi punto de vista, para establecer la relación de la cultura con la construcción social de la realidad y, por ende, con la vida social, no es necesario tener una visión normativa según la cual la cultura se conciba como mecanismo de control de la conducta humana, lo cual no quiere decir que no se les conceda a las normas sociales ningún valor, sino que las mismas normas

pueden ser explicadas como un producto cultural. En el mismo Geertz, pienso, conviven dos concepciones acerca de esta relación: una concepción de origen parsoniano, que tiene que ver con el control y con la programación, con la jerarquía cibernética; y otra que tiene que ver, más bien, con un elemento relacionado con la significación, que es la creencia: «lo que el hombre es puede estar entretrejado con el lugar de donde es y con *lo que él cree que es* de una manera inseparable» (Geertz, 1990, p. 44).¹

Hay una distinción importante para el tema que nos ocupa, derivada de la semiótica de la cultura propuesta por la Escuela de Tartú, y elaborada en el marco de la teoría de la cultura religiosa propuesta por Geertz (1990: 87-167). Me refiero al concepto de la *función modelante* de la cultura, que Geertz desarrolla al distinguir dos sentidos de esa función, a saber: la cultura como «modelo de», y la cultura como «modelo para». En el primero, el de «modelo de», la cultura tiene el sentido de cosmovisión; y en el segundo, el de «modelo para», tiene el sentido de *ethos*, que el antropólogo define con las siguientes palabras:

El *ethos* de un pueblo es el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo moral y estético, la disposición de su ánimo; se trata de la actitud subyacente que un pueblo tiene ante sí mismo, y ante el mundo que la vida refleja. Su cosmovisión es su retrato de la manera en que las cosas son en su pura efectividad, es su concepción de la naturaleza, de la persona, de la sociedad (Geertz, 1990: 118).

Los «modelos de» (las cosmovisiones) no deben entenderse como un mero reflejo del mundo, sino como construcciones de sentido que definen el mundo como «tal» mundo. Como «modelos de» se asemejan al concepto de significaciones imaginarias tal como las define Arnason:

Las significaciones imaginarias son, en términos muy generales, complejos de significado «que no son el reflejo de lo que se percibe, ni la mera extensión o sublimación de tendencias animales, ni el desarrollo estrictamente racional de lo dado» (Merleau Ponty). En otras palabras, representan un *plus* de sentido que trasciende todas las determinaciones, todas las bases y todas las presuposiciones (Arnason, 1989: 28).

Esta independencia de los «modelos de», con respecto a lo dado, se manifiesta en la pluralidad de cosmovisiones, es decir, de culturas, que no sería posible si estas fueran un mero reflejo de una realidad igual para todos.

1 Cursivas mías.

Las creencias cumplen la función de enlazar, de una manera peculiar, la cosmovisión y el *ethos*, el «modelo de» y el «modelo para». Esa peculiaridad consiste en presentar esa relación como la relación «natural» entre el comportamiento (*ethos*) y la realidad construida (la cosmovisión). La creencia es como una pinza que, por una parte, se encuentra del lado de la cosmovisión y, por otra, del lado del *ethos*, algo similar a las prácticas tal como las entiende Foucault, como «el lugar de encadenamiento de lo que se dice y de lo que se hace» (Foucault, 1984). En este sentido, es diferente del conocimiento, que se encuentra del lado de la cosmovisión. La diferencia entre conocimiento y creencia es semejante a la que Bourdieu encuentra entre las teorías y el sentido práctico, esa especie de lógica vivida que se inserta directamente en el cuerpo (Bourdieu, 1980). Es también semejante a la que los teóricos de la cultura organizacional encuentran entre los discursos y los presupuestos compartidos que guían la acción, porque, frecuentemente, una cosa es lo que se dice y otra lo que se hace.

Se puede decir de las creencias lo que dice Geertz de los símbolos sagrados: todas ellas definen que vivir bien consiste en el proceso simple de vivir de acuerdo con la realidad, pero difieren en la definición de lo realmente real y, por ende, en la definición del bien vivir (Geertz, 1990, p. 121). Es este sentido de lo «realmente real» en lo que descansa la perspectiva religiosa, y a lo que las actividades simbólicas de la religión, como sistema cultural, están dedicadas para presentarlo, intensificarlo y, en la medida de lo posible, hacerlo inviolable a las discordantes revelaciones de la experiencia secular (Geertz, 1990, p. 107). Aunque no en los mismos términos, coincido con Geertz cuando plantea el papel de la religión como «modelo de» y, a la vez, «modelo para»:

Para un antropólogo, la importancia de la religión está en su capacidad de servir, para un individuo o para un grupo, como fuente de concepciones generales, aunque distintivas, del mundo, del yo y de las relaciones entre sí, por un lado –su modelo *de*– y como fuentes de disposiciones «mentales» no menos distintivas –su modelo *para*– por el otro (Geertz, 1990:116).

Por el camino de la sociología del conocimiento, Berger y Luckmann llegan a conclusiones parecidas. Desde mi punto de vista, sin embargo, para entender la relación del conocimiento con la construcción social de la realidad, –particularmente con la realidad que se vive: la realidad de la vida cotidiana–, habría que distinguir el sentido de conocimiento que tiene la certeza, del sen-

tido de aceptación que tiene el reconocimiento de algo como real. Los autores plantean esta relación cuando analizan el proceso circular de la creación de la realidad objetiva y de los sujetos sociales por medio de la interiorización de la realidad objetivada, que produce su externalización, que, a su vez, produce la objetivación de la realidad. Es decir que la aceptación-conocimiento de un mundo construido como realidad objetiva produce los sujetos sociales y su acción social que, a su vez, reafirma la objetividad del mundo construido.

Lo dicho más arriba me lleva a proponer la modificación del planteamiento fundamental de Berger y Luckmann (1977), acerca de la relación entre el conocimiento y la construcción de la realidad, acentuando un elemento que, aunque aparece en su teoría, no se le da, en mi opinión, el peso debido. Me refiero al concepto de reconocimiento que, aunque tiene claramente el sentido de aceptar (*to acknowledge*) y no el de identificar una realidad como ya anteriormente conocida (*to recognize*), los autores lo utilizan a lo largo de su obra como intercambiable con el término «conocimiento». La propuesta consiste en recuperar el sentido de aceptación o, todavía mejor, de creencia que tiene el término «reconocimiento», y utilizarlo como el puente conceptual que relacione el conocimiento con la construcción social de la realidad.

Pero, ¿cómo se llega a la convicción de cómo son realmente las cosas? ¿Cómo se construye la creencia en lo realmente real? Pienso que la respuesta no puede buscarse en alguna teoría sobre el origen de lo cultural, como hace Lévi-Strauss (1969, p. 59) al invocar la prohibición del incesto como el paso de la naturaleza a la cultura, o los autores que invocan teorías sobre la hominización (Geertz, 1990). En mi opinión, no debe hablarse de cultura, sino de culturas, en plural, pues, al final de cuentas, como dice Santayana de la lengua y de la religión (citado por Geertz, 1990, p. 87), no se puede hablar sin hablar una determinada lengua, ni tener una religión que no sea una determinada religión, ni –añado yo– una cultura que no sea una determinada cultura. En lugar de pensar, pues, en un hipotético grupo humano sin cultura y en un momento crítico en el que la cultura empezó a existir, prefiero pensar que todos los humanos, al nacer, nos integramos a alguna de las muchas culturas existentes, adoptando, entre otros elementos, sus creencias. Nuestra experiencia histórica no es la de la creación de mundos nuevos de la nada, sino que, al nacer, nos encontramos con mundos construidos cuyo más importante mecanismo de legitimación es, simplemente, su existencia. Dicho de otra manera, los mundos son así, sencillamente, porque son. Como acostumbran decir los mayores a los niños cuando

estos preguntan, insistentemente, el porqué de alguna práctica, de algún significado o de alguna norma: «porque sí».

Berger y Luckmann reconocen, sin embargo, que empíricamente se dan conflictos entre universos simbólicos rivales que pueden estar ligados a intereses particulares, constituyendo, de esta manera, las ideologías. Ligado a esto, reconocen también el papel que juegan el poder y la violencia en la imposición de una determinada definición de la *realidad*:

En otras palabras, las definiciones de la realidad pueden ser impuestas por la policía, lo que –dicho sea de paso– no tiene por qué significar que tales definiciones seguirán siendo menos convincentes que las que se aceptan «voluntariamente»: el poder en la sociedad incluye el poder de determinar procesos decisivos de socialización y, por lo tanto, el poder de *producir* la realidad. (Berger y Luckmann, 1977: 152).

Así se introduce el papel que juegan las relaciones sociales en la institución de las creencias, de una manera similar a como Austin introduce las instituciones sociales cuando analiza la función performativa del lenguaje (Austin, 1962). Con respecto a lo mismo, Bourdieu se expresa de la siguiente manera:

El poder simbólico, que es el poder de construir el dato enunciándolo, de actuar sobre el mundo actuando sobre la representación del mundo, no reside en los «sistemas simbólicos» bajo la forma de una «fuerza illocutionnaire». Se cumple en y por una relación definida que crea la creencia en la legitimidad de las palabras y de las personas que las pronuncian, y no opera en la medida en que quienes se someten reconocen a quienes la ejercen. Lo que significa que, para dar cuenta de esta acción a distancia, de esta transformación real operada sin contacto físico, debemos, como con la magia según Marcel Mauss, reconstruir la totalidad del espacio social en la que se engendran y se ejercen las disposiciones y las creencias que hacen posible la eficacia de la magia del lenguaje (Bourdieu y Wacquant, 1992: 123).

En suma, la cultura como significación es, al mismo tiempo, creadora de sentido como «modelo de», y determinante de la acción como «modelo para» cuando el conocimiento se convierte en creencia.

Esta misma idea se expresa de otro modo en un contexto diferente. En un libro en el que reflexiona acerca del método y la vocación de la sociología, Berger imagina la siguiente situación que hace ver muy claramente la diferencia entre conocimiento y creencia:

Supongamos que soy un profesor de sociología en una pequeña universidad confesional en una de las regiones más tradicionales del país. La gran mayoría de estudiantes provienen de pueblos pequeños o de áreas rurales. Esa misma mayoría tiene puntos de vista religiosos y éticos muy homogéneos y proviene de ambientes de clase media o clase media baja. Suponiendo que las normas de libertad académica estén bien establecidas en esa universidad y que, por consiguiente, puedo expresar libremente mis opiniones en la enseñanza, puedo suponer, con mucha probabilidad de acertar, que mis cursos de sociología van a ser ligeramente perturbadores para algunos estudiantes [...]. Pero la mayoría de mis estudiantes [...] probablemente no se van a ver severamente cuestionados por lo que yo pueda decirles. La mayor parte de ellos, de hecho, no harán ninguna traducción existencial relevante de lo que se diga en el salón de clases hacia lo que sucede en la vida real [...]. Ciertamente, puede haber algunos estudiantes que perciban que las nociones sociológicas relativas al carácter construido y la relatividad del mundo social, pueden aplicarse también a su propio mundo, y esto puede perturbarlos. Pero, en el ejemplo que estamos considerando, ese mundo social es todavía un mundo muy fuerte. Sus definiciones cognoscitivas de la realidad y sus normas morales siguen ejerciendo un dominio sobre las conciencias de esos estudiantes que se da por supuesto, y será necesario mucho más que unos cuantos cursos de sociología para sacudirlos. Más aún: su mundo social cuenta con explicaciones y legitimaciones que todavía son muy capaces de ocuparse de cualquier disonancia cognoscitiva que yo produzca. Mis enseñanzas, por consiguiente, pueden tener pocas consecuencias existenciales o inclusive ninguna para esos estudiantes (Berger y Kellner, citados por Martínez Rizo, 1990, p. 103-104).

Lo que presenta Berger es un escenario en el que compiten dos tipos de conocimiento para convertirse en creencias, porque, como lo sostienen Max Weber y Durkheim, el conocimiento descansa también en presupuestos fincados sobre la fe. Para Weber, el conocimiento científico se finca sobre la fe que determinadas culturas tienen en su valor, lo cual no es algo dado por naturaleza, mientras que para Durkheim:

[...] los conceptos, aun cuando están contruidos según todas las reglas de la ciencia, distan de obtener su autoridad únicamente de su valor objetivo. No es suficiente que sean verdaderos para ser creídos. Si no armonizan con las otras

creencias, las otras opiniones, en una palabra con el conjunto de representaciones colectivas, serán negados; los espíritus se les cerrarán; será, en consecuencia, como si no existieran. Si, hoy, es suficiente en general que lleven la estampilla de la ciencia para encontrar una especie de crédito privilegiado, es porque tenemos fe en la ciencia. Pero esta fe no difiere esencialmente de la fe religiosa (Durkheim, 1968: 448).

Musil describe las dificultades del estudiante Törless para entender los números imaginarios. Es decir, números matemáticamente imposibles, irreales, que, sin embargo, son necesarios para cálculos matemáticos reales, como el cuadrado de números negativos (cuadrado de menos 1), o el axioma de que menos por menos da más ($- \times - = +$). Buscando superar sus dificultades ante algo que no puede entender, el estudiante acudió a su profesor de matemáticas, el cual le dijo:

Sepa usted que me doy cuenta de que, por ejemplo, esos valores numéricos imaginarios, que realmente no existen, son un hueso duro de pelar para cualquier estudiante joven (...). Afortunadamente sólo muy pocos sienten verdadera curiosidad por estas cosas; pero cuando viene uno, como usted hoy (...), a plantear estas cuestiones, entonces lo único que puedo decir es: Querido amigo, *aquí no cabe otra cosa que creer* (citado por Lizcano, 2009, p. 271).

Y Bourdieu, hablando de la economía, afirma que «paradójicamente, el universo de la razón enraíza en una visión del mundo que, si le da un valor central al principio de razón (o si se prefiere, de economía) no tiene la razón como principio» sino, como lo afirma inmediatamente antes de esta cita, «un universo de creencias» (Bourdieu, 2000, p. 17).

Sintetizo mi propuesta en el siguiente esquema:



A lo anterior hay que añadir que no existe un único universo de creencias, sino una pluralidad, es decir, una pluralidad de culturas, de «modelos de» y de «modelos para», y, consecuentemente, una pluralidad de costumbres sociales, de maneras de hacer las cosas y de patrimonios culturales.

Bibliografía

- Arnason, J. P. (1989). Culture and Imaginary Significations. *Thesis Eleven*, 22, 25-45.
- Austin, J. L. (1962). *How to Do Things with Words*. Oxford: Oxford University Press.
- Berger, P., y Luckmann, T. (1977). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Bourdieu, P. (1980). *Le sens pratique*. París: Minuit.
- Bourdieu, P., y Wacquant, L.J.D. (1992). *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*. París: Seuil.
- Bourdieu, P. (2000). *Les structures sociales de l'économie*. París: Seuil.
- Durkheim, É. (1968). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Buenos Aires: Schapire.
- Foucault, M. (1984). Debate con los historiadores. En Terán, O. (Ed.), *El discurso del poder*. Ciudad de México: Folios.
- Geertz, C. (1990). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Kroeber, A. L., y Kluckhohn, C. K. (1963). *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*. Nueva York: Vintage Books, Random House.
- Lévi-Strauss, C. (1969). *Las estructuras elementales del parentesco*. Buenos Aires: Paidós.
- Lizcano, E. (2009). *Imaginario colectivo y creación matemática. La construcción social del número, el espacio y lo imposible en China y Grecia*. Barcelona: Gedisa.
- Martínez Rizo, F. (1990). *El catecismo electrónico y el futuro del mono semiótico*. Aguascalientes: Instituto Cultural de Aguascalientes.
- Zalpa, G. (2013). *Cultura y acción social. Teoría(s) de la cultura*. Ciudad de México: Plaza y Valdés, Universidad Autónoma de Aguascalientes.

