

El sentido de la cultura

Octavio Ortiz Gómez

El estudio de la cultura, en su acepción más amplia, requiere de una aproximación interdisciplinaria que pasa por la antropología, las ciencias sociales, la semiótica o la biología. El comunicólogo Octavio Ortiz Gómez recorre esta amplia gama de disciplinas para ofrecernos una visión panorámica de los fenómenos culturales.

El sentido de la evolución cultural ya no nos resultará impenetrable; por fuerza debe presentarnos la lucha entre Eros y muerte, instinto de vida e instinto de destrucción, tal como se lleva a cabo en la especie humana. Esta lucha es, en suma, el contenido esencial de la misma, y por ello la evolución cultural puede ser definida brevemente como la lucha de la especie humana por la vida.

Sigmund Freud

El malestar en la cultura

Quizá más que la vida, la idea de la muerte es lo que ha hecho que los seres humanos seamos seres de cultura. Es por medio del contraste con lo que las comunidades y civilizaciones entienden por muerte o por lo que les provoca la noción de morir que, en buena medida, las sociedades humanas han desarrollado prácticas y rutinas, concepciones y facultades, obras y proyectos, procedimientos y sistemas que en conjunto podemos identificar con la palabra *cultura*. Si la experiencia de la vida es algo cultural, es decir, si la vida tiene o no sentido para los individuos y grupos humanos es porque existe la muerte. Y entonces las mujeres y los hombres, de distintas épocas y latitudes, con distintos grados de elaboración y claridad mental, han obrado en consecuencia. Tal vez con el primer entierro de un muerto, muy probable-

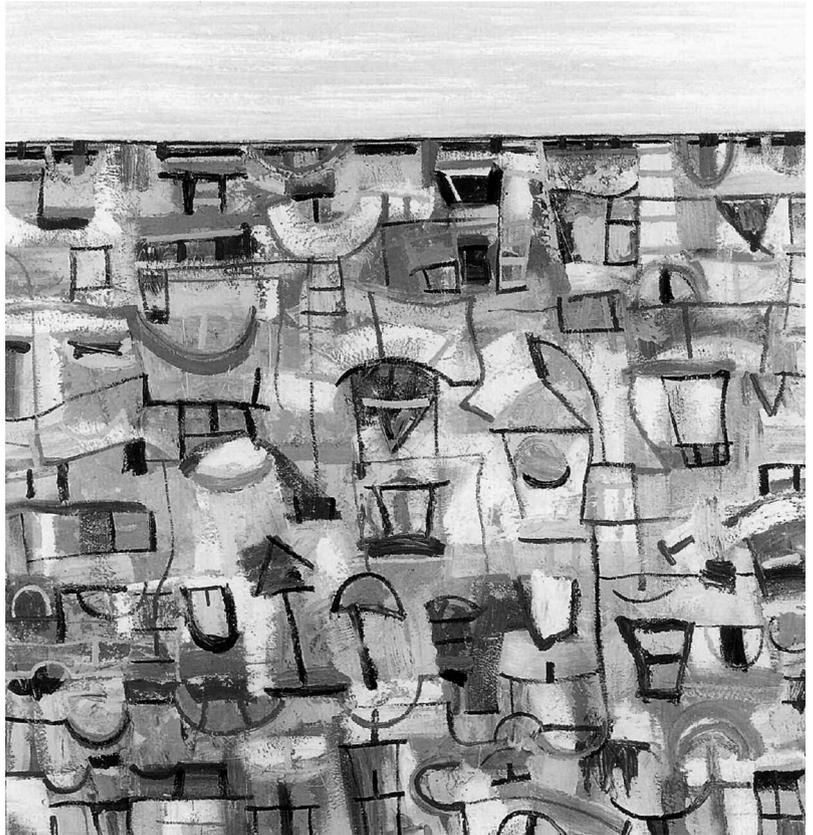
mente un ser querido o respetado, nació la cultura, lo que es decir, los seres humanos en cuanto seres sociales.

La capacidad de observación y de establecer contrastes y diferencias es lo que permite conocer y dar sentido a las cosas. El estructuralismo (y quizás antes que él la observación acuciosa) ha enseñado que sin diferencia no hay sentido. Con Saussure sabemos que el valor relativo de los signos (podríamos añadir de los significados y las cosas en general) está determinado por su relación con otros signos, o sea por *ser lo que no son*. Bien podríamos decir que el *sentido* es el producto de la cultura.

Sólo el ser humano, en cuanto especie, da sentido, razón de ser, a sus acciones, a lo que las rodea, las motiva y antecede. Incluso el sinsentido de la (propia) vida, de la existencia es una forma de entender, de sufrir o padecer, con y a conciencia —si uno se mantiene en los límites socialmente aceptados de la cordura—, el momento presente de la biografía personal, el tiempo limitado en que nos sabemos vivos. El sabor o el sinsabor de la existencia lo experimentamos porque estamos vivos pero también porque dotamos de significado personal y ante todo cultural a nuestro transcurrir sobre la tierra. Así, al tener la facultad de otorgar sentido al vivir y a la realidad toda, aparecen en un extremo las ideas acerca



Daniel Wolf, *Violín rojo con frutas, s/f*



Virgilio Santaella, *Horizonte y memoria, 2001*

de la vida y en el otro acerca de la no vida (o a la inversa). De esto se desprende que la muerte es tan importante o quizá más que la vida. Una y otra adquieren su mayor significación por las relaciones, ya sea de oposición o de complementariedad, que se establecen entre ellas.

No hay una muerte que no sea cultural. Un fenómeno indudablemente biológico es al mismo tiempo un fenómeno indudablemente cultural. Sólo la especie humana opta por la muerte (alguien me dijo que los existencialistas se plantean la posibilidad del no existir). ¿Puede haber algo más cultural? Pienso que sí. De cualquier forma, los seres humanos podemos negar la vida, algo que resulta muy interesante para los estudiosos de la cultura: nuestra capacidad de no desear vivir. El resto de las especies se aferra a la vida, es su “razón natural” de ser.

El filósofo Raimon Panikkar nos recuerda que en Occidente prevalece una tradición de pensamiento que ve al hombre como “un ser que camina consciente y temerosamente hacia la muerte” (Panikkar, 1997: 86-87). Por el contrario, en Oriente la muerte termina con el nacimiento. “Éramos muertos y vinimos a la vida” (*ibidem*: 87). Dos perspectivas (planteadas en forma muy esquemática) que parecen muy opuestas. Desde luego, en lo que llamamos Occidente puede haber opiniones contrarias o matizadas respecto de la tradición predominante. Sin embargo, en mayor o menor medida se piensa que “la muerte está delante de nosotros” (*idem*). Y entonces se actúa, se vive en consecuencia: muchos se acercan a la religión o se dejan atrapar por ella, unos pocos acuden a la filosofía, otros al conocimiento científico y

la mayoría trata de vivir lo mejor posible para prolongar la vida y estar preparados para cuando llegue el momento. ¿Oriente y Occidente resultan en este sentido realidades antagónicas? Panikkar plantea que no. La tradición de la India clásica aporta la clave de lo que la mentalidad occidental puede encontrar en Oriente: “Cuando más se vive, más vida se tiene, más vida se ha almacenado, más lejos estamos de la muerte y más cercanos a la liberación total” (*idem*).

En última instancia, en todas las tradiciones, en todas las cosmovisiones, en todos los puntos del planeta y a lo largo de la historia emerge la figura del hombre que levanta la vista, camina y construye, y construir es pensar, interactuar con el entorno, transformar la realidad, comunicarse con los otros, nuestros semejantes, apropiarse de ese conjunto de significados compartidos (en mayor o menor medida) que es la cultura, y recrearlos. Antes que en las cosas, ha expresado Gilberto Giménez, la cultura está en nosotros y en nuestra mente.

“Las culturas son distintas, aunque no incommunicables. [...] lo que podemos y debemos afanosamente cultivar es la interculturalidad” (Panikkar, 1997: 14). Aun así, hay “invariantes humanos” (*idem*). Oriente y Occidente, todas las culturas, desde tiempos inmemoriales, tienen en común una actitud ante la vida que se refleja a través de ese conjunto de expresiones que llamamos arte. Por medio de esas formas con sentido se pueden reconocer y encontrar similitudes básicas y esenciales. “Cuando más se vive, más vida se tiene”. Leo esto y no puedo dejar de relacionarlo con la experiencia que lla-

mamos estética y con las creaciones que la provocan. Si al arte se le ha identificado en muchas ocasiones con la totalidad cultural es porque en más de un sentido sus manifestaciones más logradas y significativas constituyen el *summum* de una cultura. Las obras y manifestaciones artísticas hablan por la cultura del grupo, la comunidad o la nación en que surgen, en un momento histórico determinado, y de los cuales forman parte.

Líneas arriba resaltaba que el hombre enfrenta la muerte con ayuda de la religión, la filosofía y la racionalidad científica, que también son expresiones elevadas de la cultura. De manera deliberada no hice mención del arte hasta el párrafo anterior. El motivo es que quiero destacar su valía no tanto como medio para “afrontar la situación límite inevitable” (*ibidem*: 87), sino más bien como un recurso muy humano y superior para afirmar la existencia. Si algo tiene el arte de todas las culturas y tal vez de todas las épocas (aunque la idea y las funciones del arte han cambiado con el tiempo [Fischer, 1978]) es precisamente que implica una expresión de vida.

La fe religiosa, el conocimiento científico e, incluso, el saber filosófico no han logrado unir a la humanidad como se esperaría (lamentablemente ha sucedido más bien lo contrario). En cambio el arte, en todos sus niveles y en todas sus modalidades, antes que separar ha pretendido y logrado conectar, vincular, enlazar. Digamos que *unir* es algo consustancial al arte. Crear y ofrecer así es un *sí a la vida*: por las experiencias emocionales tan directas y totales que implica, por la sabiduría que contiene.

Sin embargo, las expresiones artísticas altamente significativas, así como el pensamiento más abstracto y elaborado, no es lo único que constituye la cultura. Si bien no existe algo así como *la cultura* en el mundo social, sino más bien diversas y variadas culturas, podemos decir hasta este punto que, desde la perspectiva analítica, *cultura* “designa el aspecto expresivo de la existencia humana” (a diferencia del aspecto relacional, que corresponde al concepto de *sociedad*) [Griswold, 2004: 4].

La cultura es uno de los grandes temas de nuestro tiempo. Si entendemos, aunque sea someramente, las profundas y a la vez evidentes realidades a las que puede referirse este término, no será difícil comprender que la cultura es algo tan fundamental para la vida humana como lo es quizás el comer lo que comemos, el vestir lo que vestimos, el habitar y transitar por los espacios que hemos construido o destinado para tal fin. La mera necesidad fisiológica, que en el caso de todos los seres vivos resulta lo fundamental de lo fundamental, en lo referente a la especie humana en particular, se reviste de sentido; incluso algo tan, digamos, biológico como respirar, comer o reaccionar ante el clima y en consecuencia cubrirse o descubrirse el cuerpo está relacionado con la cultura.

LA DIMENSIÓN DE LA CULTURA

Contrariamente a la idea de la Grecia clásica de que todo lo que no es cultura es natura —la cual estuvo detrás de numerosas definiciones e investigaciones sobre el tema anteriores a la segunda mitad del siglo XX—, en la actualidad enfoques muy coherentes, avanzados e influyentes en relación con el estudio de lo social (pensemos, por ejemplo, en los protagonistas de los llamados estudios culturales pero también en Morin, en Geertz y en Maffesoli) parten del hecho de que en la vida diaria, en los momentos sublimes de la existencia, en las expresiones paradigmáticas de una comunidad, en los trozos de realidad que dotamos de un significado particular (“la realidad sólo existe en la medida que hay alguien que la interpreta”, Fernández Christlieb, 2004: 74), todo está relacionado. De modo muy esquemático, en un extremo del sistema (cultura) está lo natural (lo biológico e incluso lo fisicoquímico) y en el otro bien podría colocarse el arte. “Incluso la producción humana de condición más elevada echa sus más humildes raíces en nuestro entorno biológico y natural”, asienta el crítico cultural Terry Eagleton (2001: 16).

Gracias a las aportaciones de estudiosos como Hui-zinga (todo un precursor; *El otoño de la Edad Media* apareció en 1919), Geertz y Morin, hoy día existe la posibilidad de trabajar con enfoques más integrales, penetrantes (podría añadirse, también, hermenéuticos) y, al mismo tiempo, conscientes de sus logros parciales. Sin embargo (como ya hemos sugerido), no siempre fue así. En los estudios pioneros sobre los fenómenos culturales, desarrollados entre los siglos XVIII y XIX, predominaron las concepciones excluyentes, deterministas y *cosificantes*. Fueron investigaciones que abrieron brecha y que lograron dar un lugar importante al tema de la cultura dentro de las disciplinas humanísticas. A fines del siglo XVIII, por ejemplo, J.G. von Herder se preguntaba si existiría un pueblo sobre la tierra que careciera totalmente de cultura. Su pregunta indica el interés que ya despertaba el tema y critica la visión etnocentrista que prevalecía en los escritos de sus contemporáneos, donde *cultura* era algo así como el desarrollo y el ennoblecimiento de las facultades humanas, claro, de acuerdo con los parámetros del pensamiento occidental moderno (proveniente de la Ilustración) [Thompson, 2002: 188].

En el siglo XIX imperó lo que podríamos denominar una perspectiva descriptiva y positivista de la cultura, misma que guió, aún en las primeras décadas de la siguiente centuria, las investigaciones de la antropología (etnografía), disciplina científica que, más que ninguna otra, adoptó la cultura como objeto de estudio central. La concepción descriptiva ponía el acento en el conjunto de cosas característico de una sociedad. Se buscaba una rigurosidad científica, con base en los méto-

dos positivistas en boga (separación sujeto-objeto, por ejemplo), los cuales recibían, a su vez, la influencia de las ideas de Darwin.

En su calidad de trabajos inaugurales y atractivos, un gran número de los escritos culturales de los siglos XVIII y XIX fijaron posiciones respecto a la manera de entender la cultura en esas centurias, tanto por la comunidad científica como por las personas medianamente instruidas que aludían al tema. En todo este tiempo, que se extiende hasta el siglo XX, sobresale una concepción más bien estática de la cultura (a pesar del naturalista inglés). Aun así, el mérito de estos estudios radica, en buena medida, en la atención prioritaria que brindaron a la dimensión cultural de la vida en sociedad, en una época en que aspectos como la economía, el comercio, la tecnología, la política, la ideología y, en particular, el proceso de producción capitalista robaban la atención del pensamiento social, no se diga de su vertiente más crítica (el marxismo). Tuvieron que pasar muchos años para que otras ciencias además de la etnografía se interesaran por la cultura (la sociología crítica, por ejemplo, no lo hizo hasta la segunda mitad de los treinta) y muchos más (digamos, después de los sesenta) para que las expresiones más radicales (y ortodoxas) de las ciencias sociales dejaran de verla como un simple “reflejo” de la vida material, de la actividad productiva. En efecto, al pensamiento crítico le ha costado mucho trabajo desprenderse de los enfoques mecanicistas y deterministas (estructura-superestructura) de los fenómenos culturales.

LA CONCEPCIÓN SIMBÓLICA DE LA CULTURA

Muchas cosas pueden entenderse por cultura, de ahí la variedad de significados de esta palabra y las múltiples acepciones que ha tenido el término en los ámbitos especializado y académico a lo largo de la historia. No obstante, las nociones sobre cultura pueden agruparse de manera muy general en dos escuelas de pensamiento. Una corresponde a las humanidades y otra a las ciencias sociales, principalmente la antropología. En el primer caso, *cultura* es “lo mejor que ha sido pensado y conocido” (arte, literatura, historia, filosofía); en el segundo, “aquel todo complejo” (conocimiento, creencias, arte, moral, derecho, costumbres) de los seres humanos en sociedad (Griswold, 2004: 4-8).

Ambos puntos de vista acerca de la cultura no son excluyentes entre sí. ¿Qué los une? Creemos que una concepción de la cultura que la entiende en su dimensión socialmente significativa, una dimensión que cruza (abarca) toda la vida social. Manejar una definición de cultura no es un asunto menor si entendemos que todo trabajo académico (y especializado) debe sustentarse en conceptos, si no cerrados y absolutos, sí operativos y

consistentes. Como expresan los especialistas, toda discusión sobre cultura debe partir de una definición.

Clifford Geertz menciona en *La interpretación de las culturas* (2002: 20) una frase de Max Weber muy evocadora: “El hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido”. Con este genial argumento se abrió toda una perspectiva teórica: “Considero —escribe el antropólogo estadounidense— 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” (*idem*). Sustentado en el enfoque de Geertz se desarrolló la concepción simbólica o semiótica de la cultura, un planteamiento hegemónico hoy día en las ciencias sociales.

Los razonamientos de Geertz (publicados originalmente en 1973) se enriquecen con la concepción estructural de John B. Thompson (2002: 185): “Los fenómenos culturales pueden entenderse como *formas simbólicas en contextos estructurados*”. Se considera, de este modo, la relación, tan importante para la ciencias sociales, entre el tiempo y el espacio, al igual que los conflictos, contradicciones, diferencias y desigualdades propios de la vida en sociedad: no sólo de clase, sino también de género, étnicos y generacionales, por mencionar tres casos muy ilustrativos. “En efecto, la cultura no puede existir en forma abstracta, sino sólo en cuanto encarnada en ‘mundos culturales concretos’ que implican, por definición, una referencia a contextos históricos y espacios específicos” (Giménez, 2007: 31).

En lo anterior aparece un término básico: *formas simbólicas*, idea clave en todo análisis cultural. Las *formas simbólicas*, explica Thompson (2002: 89), constituyen “una amplia gama de acciones y lenguajes, imágenes y textos, que son producidos por los sujetos y reconocidos por ellos y por otros como constructos significativos”. Los significados existencial y socialmente significativos los percibimos, compartimos y transmitimos por medio de formas sensibles que pueden ser objetivas o subjetivas. En el primer caso, podemos hablar de objetos, instituciones y prácticas; en el segundo, de formas simbólicas interiorizadas y esquemas de percepción de la realidad compartidos socialmente.

La concepción simbólica o semiótica de la cultura permite entender de mejor manera que la cultura se interioriza. Valiéndome de los juegos verbales que se pueden crear con las palabras-imagen podríamos decir que la cultura se vive colectivamente pero se experimenta de modo individual.

En efecto, la concepción semiótica de la cultura nos obliga a vincular los modelos simbólicos a los actores que los incorporan subjetivamente [...] y los expresan en sus prácticas [...], bajo el supuesto de que “no existe cultura sin

actores ni actores sin cultura”. Más aún, nos obliga a considerar la cultura preferentemente desde la perspectiva de los sujetos, y no de las cosas; bajo sus formas interiorizadas, y no bajo sus formas objetivadas. [...] la cultura realmente existente y operante es la cultura que pasa por las experiencias sociales y los “mundos de vida” de los actores en interacción (Giménez, 2007: 44-45).

En este orden de ideas, no se puede pasar por alto que el repertorio de significados que es la cultura (como lo subraya Giménez), repertorio más o menos compartido en el tiempo y en el espacio por un conjunto de individuos, “posee una real aunque débil coherencia puesta continuamente en riesgo a través de la práctica, y por lo tanto, sujeto [este repertorio: sistema de símbolos] a transformaciones” (Sewell Jr., 2005: 390).

Lo cultural es un elemento constitutivo de los procesos y prácticas sociales, y no su simple reflejo o representación. Marshall Sahlins plantea que la misma producción capitalista de la vida material es objeto de una construcción simbólica. Este antropólogo escribe: “En la sociedad humana, ningún objeto o cosa tiene existencia ni movimiento salvo por el significado que los hombres pueden asignarle” (Sahlins, 1988: 170). También expresa que “no existe lógica material al margen del interés práctico, y el interés práctico de los hombres por la producción está constituido simbólicamente [...] Las fuerzas materiales, tomadas en sí mismas, carecen de vida. Sus movimientos específicos y sus consecuencias precisas sólo pueden ser estipulados si se los combina progresivamente y con las coordenadas del orden

cultural” (*ibidem*: 205). Nada escapa en el espacio social e, incluso, en el medio natural a los significados que comparten los seres humanos en relación con estos ámbitos.

En palabras de Gilberto Giménez, podemos concluir que “la cultura es la organización social de significados, interiorizados de modo relativamente estable por los sujetos en forma de esquemas o de representaciones compartidas, y objetivados en formas simbólicas, todo ello en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados” (Giménez, 2007: 49).

No hay que olvidar, sin embargo, que este (y todo) concepto de cultura debe corresponder a realidades concretas. Se parte de abstracciones, pero son personas con nombre y apellido, en grupos o comunidades específicos, las que realizan, viven, experimentan y reproducen prácticas, situaciones, objetos concretos que reconocen e identificamos como *su* cultura.

AHONDAR EN EL SIGNIFICADO DE LAS PRÁCTICAS SOCIALES

El análisis cultural no parte de una “pureza” del observador. A diferencia de la antropología funcionalista, Geertz (1994: 75) propone “ver las cosas desde el punto de vista del nativo”. Él subraya la importancia de conversar, establecer un diálogo con el sujeto estudiado, para tratar de saber qué sentido y significado le da a sus acciones, a las de su grupo, su comunidad o su pueblo.

En esto último guarda relación con lo planteado por James Clifford (discípulo crítico de Geertz), quien



Phil Kelly, Torre, ángel y palmera, 2003



Rubén Leyva, La travesía de los vikingos, 2002

cambia la figura del informante por la del viajero (mezcla entre el nativo y el hombre de experiencias híbridas y cosmopolitas, que entra en contacto con el investigador o que ha salido de la comunidad). Este antropólogo manifiesta que sólo podemos comprender los hechos culturales a través de los ojos y experiencias de estos viajeros. Clifford analiza la cultura en términos de relaciones de viaje, es decir de cruce cultural. El viaje para él es un término de comparación cultural. Argumenta que las culturas son viajes, procesos de intercambio (Clifford, 1999).

Coincide también con Geertz en el señalamiento relativo a no confundir las limitaciones espaciales y temporales con la cultura (el estudio de la aldea está pasado de moda, sostiene Clifford). Geertz lo expresa así (2002: 33): “El lugar de estudio no es el objeto de estudio. Los antropólogos no estudian aldeas [...]; estudian en aldeas”. Es decir, se estudian problemas, no las comunidades (esto último es cosificar).

LA PREOCUPACIÓN INTELECTUAL POR LA CULTURA

Si bien la concepción semiótica de la cultura resulta a todas luces operativa y eficaz para comprender de mejor manera un aspecto de la realidad asaz complicado, me parece que los estudios especializados deben esforzarse por entender el carácter relacional de los fenómenos sociales y, por ende, culturales. Pienso en concreto en la separación (a veces tajante) que con frecuencia se realiza entre cultura y natura, debido por encima de todo a una larga tradición científica impulsada por la racionalidad instrumental, misma que separa para estudiar pero también para dominar y explotar, en el sentido negativo de estos términos. Los fenómenos culturales, las grandes manifestaciones del arte, el impacto social que provocan las expresiones extremas de la naturaleza, el devenir cotidiano de los hombres y mujeres en sociedad —que ven su realidad bajo la influencia de variados estados de ánimo, que hacen y dejan de hacer según su cuerpo se va transformando y según el tipo de relación que mantienen con el medio ambiente—, todo esto nos dice que el orden cultural no está separado del medio natural.

Pero también está lo que expresa Maffesoli (1990: 54): “Una buena parte de la existencia social escapa al orden de la racionalidad instrumental, no se deja finalizar ni puede reducirse a una simple lógica de dominio”. Lo cual no puedo desligar de lo escrito por Panikkar (1997: 77): “La realidad no tiene por qué ser solamente lógica”. Ambos señalamientos se pueden relacionar con el principio de complejidad de Morin (1984: 109): “La complejidad no es sólo pensar lo uno y lo múltiple conjuntamente, es también pensar conjuntamente lo in-

cierto y lo cierto, lo lógico y lo contradictorio, es la inclusión del observador en la observación”.

Los fenómenos humanos son a la vez físicos, biológicos, sociales, culturales e históricos, nos hace ver Morin (*ibid.*). Existe una interacción permanente entre los sujetos sociales, el mundo que han construido y la Tierra, al igual que un flujo constante de comunicación, de intercambio de energías, sentidos y significados que rebasan con mucho el ámbito meramente racional. Por tal motivo, no es adecuado establecer separaciones absolutas. En el análisis cultural resulta poco acertado pensar en objetos; más bien se deben considerar sistemas, relaciones de significación, que en buena medida se establecen en las prácticas y actitudes mismas de los sujetos sociales. Por lo que hace a los fenómenos culturales —sostienen los especialistas—, hay que *estudiar no lo que es sino lo que se está dando*.

FUENTES CONSULTADAS

Clifford, James, 1999. *Itinerarios transculturales*, Barcelona, Gedisa.

Eagleton, Terry, 2001. *La idea de cultura*, Barcelona, Paidós.

Fernández Christlieb, Pablo, 2004. *El espíritu de la calle. Psicología política de la cultura cotidiana*, Barcelona, Anthropos / Universidad de Querétaro.

Fischer, Ernst, 1978. *La necesidad del arte*, primera edición 1967, Barcelona, Edicions 62.

Geertz, Clifford, 1994. *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*, Barcelona, Paidós.

— 2000. *La interpretación de las culturas*, primera edición en español 1987, Barcelona, Gedisa.

Giménez, Gilberto, 2007. *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*, CONACULTA/ITESO, México, 2007.

Griswold, Wendy, 2004. *Cultures and Societies in a Changing World*, segunda edición, Estados Unidos, Pine Forge Press.

Huizinga, Johan, 2001. *El otoño de la Edad Media*, Madrid, Alianza Editorial.

Maffesoli, Michel, 1990. *El tiempo de la tribu*, Barcelona, Icaria.

Morin, Edgar, 1984. *Ciencia con consciencia*, Barcelona, Anthropos.

Panikkar, Raimon, 1997. *La experiencia filosófica de la India*, Valladolid, Editorial Trotta.

Sahlins, Marshall, 1988. *Cultura y razón práctica*, Barcelona, Gedisa.

Sewell, Jr., William H, 2005. “Los conceptos de cultura”, en Gilberto Giménez, *Teoría y análisis de la cultura*, CONACULTA / ICOCULT, México, volumen I, pp. 369-396.

Thompson, John B., 2002. *Ideología y cultura moderna*, México, UAM-Xochimilco. ■