



Cómo somos,
qué creemos, cómo vivimos
Cultura, religiones y vida cotidiana

Genaro Zalpa



Cómo somos, qué creemos, cómo vivimos

Cultura, religiones y vida cotidiana



Cómo somos, qué creemos, cómo vivimos

Cultura, religiones y vida cotidiana

Genaro Zalpa



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
DE AGUASCALIENTES

Cómo somos, qué creemos, cómo vivimos

Cultura, religiones y vida cotidiana

Primera edición 2021 (versión electrónica)

D.R. © Universidad Autónoma de Aguascalientes
Av. Universidad 940, Ciudad Universitaria,
Aguascalientes, Ags., C.P. 20100
<https://editorial.uaa.mx/>

© Genaro Zalpa Ramírez

ISBN 978-607-8834-10-5

El autor agradece por su participación a Evangelina Tapia Tovar y Jorge Reyes Martínez en el artículo “*El que a buen árbol se arrima...*” *Intercambio de favores y corrupción* y a María Teresa Ortiz Rodríguez en el artículo *Análisis metafórico para la intervención social participativa (IAP)*.

Hecho en México
Made in Mexico

Índice

Introducción	9
Capítulo I	
Para comprender: enfoques teóricos	13
Teoría de la cultura y Teoría de la acción social	15
Teología protestante y Teoría de la cultura	41
El campo de la vida cotidiana	53
Capítulo II	
Nuestra cultura	89
La mitología del agua en la meseta purépecha	91
Comer, beber y acompañar. Las fiestas familiares y el hecho social total	109

Comicidad y sociedad. El mundo imaginario de la historieta mexicana	125
La cultura en las organizaciones empresariales	149
Corrupción y cultura, <i>¿nos podemos arreglar?</i>	177
Globalización del capital, ¿globalización de las culturas?	197
“El que a buen árbol se arrima...” Intercambio de favores y corrupción	213

Capítulo III

Religiones

Problemas teórico metodológicos en el estudio del campo religioso	239
<i>Del dicho al hecho...</i> ser creyentes en Aguascalientes	241
Y la palabra se hizo poder... semiosis social, significación y poder en las organizaciones religiosas	255
¿Una ética para el capitalismo?	277
¿“De Dios venga el remedio” o “A Dios rogando y con el mazo dando”?	305
	339

Capítulo IV

Herramientas metodológicas

El <i>habitus</i> : propuesta metodológica	367
Análisis metafórico: una herramienta para los estudios culturales	369
Análisis metafórico para la intervención social participativa (IAP)	393
	419



Introducción

Una curiosidad cultivada

Todos los humanos, en algún momento de nuestra vida, generalmente en la infancia, somos curiosos. El mundo se nos aparece poblado de misterios que nos gustaría explorar y tratar de conocer. Después, poco a poco, vamos obteniendo respuestas que ya están preparadas en el universo cultural en el que nos toca vivir, y corremos el riesgo de que nuestra curiosidad se desvanezca y sea sustituida por los juicios y los prejuicios. Mal camino para el cultivo del espíritu científico. Dice Claude Lévi-Strauss, en una más de sus siempre iluminadoras frases, que el espíritu científico consiste en sorprendernos, antes de juzgar.

Yo nací en Paracho, Michoacán, un pueblo que, además de formar parte de la región purépecha serrana, es también un centro económico y cultural al que los habitantes de otras co-

comunidades indígenas acuden para realizar trámites civiles o religiosos y, sobre todo, para comerciar en el tianguis que se lleva a cabo, desde hace mucho tiempo, todos los domingos. Eso, y la frecuentación de las fiestas patronales de los pueblos cercanos, me permitieron entrar en contacto con las diferentes costumbres de las comunidades de la misma etnia a la que pertenezco y asombrarme de sus diferencias, imperceptibles quizá para quien las observa desde afuera. Después, con la perspectiva que da la distancia, voltéé a ver, también con asombro, las costumbres de mi pueblo.

En todas esas comunidades la religión católica, con sus ritos y sus festividades, era una presencia constante. Aunque también me tocó conocer a tata Máximo, un gringo que vivía en el cercano pueblo de Cherán, quien predicaba una versión diferente del cristianismo y traducía la Biblia al idioma purépecha. Después me enteraría de que pertenecía al Instituto Lingüístico de Verano y que predicaba el cristianismo evangélico.

Desde luego, entré en contacto con el mundo mestizo. Desde chico me ha gustado viajar. En los tiempos de mi infancia viajé a ciudades cercanas: Uruapan, Zamora, Morelia, León, Aguascalientes, Guadalajara, y a otras más lejanas como la Ciudad de México y Toluca. Conocí otras regiones indígenas: Oaxaca, Mitla, Monte Albán. Fui lector voraz, también desde la infancia. Leí sobre todo historietas, pero también libros de aventuras –Salgari, Verne–, y compendios de obras literarias. Todo eso me dio la oportunidad de conocer, con la imaginación, otras maneras de pensar, de vivir, de relacionarse, que estimulaban mi curiosidad y, sobre todo, que me hacían comprender que la mía, la nuestra: nuestra manera de pensar y de vivir, no era la única. Entonces se me planteó, aunque no explícitamente ni en esos términos, la alternativa entre el asombro y el juicio de los que habla Lévi-Strauss. Hablando de lo mismo, dicen los antropólogos que muchas comunidades humanas se perciben a sí mismas como “los hombres”, los seres humanos diríamos ahora, que ven a los otros, a los diferentes, como no humanos. O que consideran su propia manera de ser como superior a las demás; es decir, que en lugar del asombro aplican el juicio y el prejuicio. Sin dejar de apreciar mi cultura, yo elegí el asombro: la curiosidad suscitada por la observación de la diferencia. Eso me ha permitido, por una parte, vivir en diferentes lugares de México, e incluso en diferentes países, integrándome sin conflictos en diversas culturas, adoptando algunos de sus rasgos, pero sin menospreciar ni perder mi cultura propia. Y, por otra parte, eso mismo me llevó a lo que aquí llamo: una curiosidad cultivada; es

decir, a cultivar mi curiosidad formándome profesionalmente en el terreno de las ciencias sociales, particularmente en las disciplinas de la sociología y de la antropología. Debo confesar que en su momento dudé en elegir una u otra de esas disciplinas; la antropología me atraía por el estudio de la cultura, y la sociología por el estudio de la vida social. Elegí la sociología pero, para mi satisfacción, pronto me di cuenta de que ambas disciplinas convergían en el estudio de una temática común: la relación entre la cultura y la vida social. Y, ya en el posgrado, ingresé al campo interdisciplinario, y hasta transdisciplinario, de los estudios culturales (*cultural studies*).

Mi curiosidad cultivada y mi desempeño profesional en el Departamento de Sociología de la Universidad Autónoma de Aguascalientes, me llevaron a la investigación, tanto en el terreno de la teoría como en el de la investigación empírica, y en la metodología que enlaza la teoría con la investigación. Así voltéé de nuevo, ahora desde una perspectiva científica, a mirar mi región y mi comunidad, las religiones y la vida cotidiana con sus problemáticas. Algunos de los resultados de esas investigaciones los he publicado en algunos libros y un buen número de artículos y capítulos de libros; de entre estos últimos, he seleccionado los que componen este libro. Los lectores podrán darse cuenta de que hay artículos de investigación empírica sobre la región purépecha y sobre las costumbres de mi pueblo, sobre las historietas (aunque no sobre las que yo leía en mi infancia), sobre la religión y las creencias, sobre la cultura de las organizaciones y la globalización, sobre la corrupción como problemática cultural, de la vida cotidiana de nuestro país, entre otros.

Me parece que todos esos artículos, en su diversidad, pueden conformar una unidad compuesta por los cuatro apartados que los reúnen: Teoría, Cultura, Religión y Metodología. El apartado de teoría, compuesto por ensayos que son el resultado de investigaciones teóricas, está colocado al principio porque lógicamente preceden a los demás artículos, lo cual no quiere decir que temporalmente hayan sido redactados y publicados con anterioridad. Lo coloco al principio porque, desde mi punto de vista, la teoría cumple las funciones de un mapa de la realidad que, sin coincidir con ella (si coincidiera dejaría de ser un mapa para ser, sencillamente, la realidad) nos hace ver fenómenos que no veríamos sin la teoría. Como, por ejemplo, la importancia de las culturas y de las religiones, que conforman dos de los apartados de esta compilación. Finalmente, una curiosidad cultivada no estaría completa sin las herramientas metodológicas para la investigación. No quiere decir, desde luego, que sean las

únicas herramientas que he utilizado. Las incluyo aquí porque son, de alguna manera, una contribución original a la relación teoría-metodología.

Los artículos y capítulos de libros han sido publicados en diferentes fechas y en diferentes revistas y editoriales. Espero que a los lectores de esta compilación les sirva encontrarlos todos reunidos y, desde luego, la invitación es a leerlos en el orden que prefieran, o en el que les sea de utilidad para cultivar sus propias curiosidades.

Capítulo I

Para comprender: enfoques teóricos



Teoría de la cultura y Teoría de la acción social¹

Mi objetivo en este trabajo es proponer una teoría de la cultura en el marco de una teoría general de la acción social. La definición de la cultura que adopto: “El significado social de la realidad”, aunque tiene sus particularidades, no es novedosa –encaja entre las concepciones semióticas– y por sí sola no dice nada. Mi aportación consiste en colocarla en el marco de una teoría de la acción social que busca resolver el problema de las relaciones entre las estructuras y las prácticas de significación por medio de un esquema conceptual que permita pensar de una forma *no mecánica* la determinación de las prácticas por las estructuras, y también las estructuras como resultado *no voluntarista* de las prácticas.

1 Texto inédito. Una versión ampliada de esta teoría se publicó en Zalpa, 2011.

Presupuestos

Considero importante hacer explícitos los presupuestos ontológicos y epistemológicos de los que parto. El principio ontológico es que la estructura social es el resultado de la acción humana, y la acción humana es el resultado de la estructura social. Esta afirmación, que se inspira en Berger y Luckmann (1977), busca superar el dualismo entre la estructura social y las prácticas sociales, que se ha enunciado de diferentes maneras en las ciencias sociales en forma de dicotomías que plantean alternativas como determinación/libertad, objetivismo/subjetivismo, micro/macro, naturaleza/espíritu, y otras similares. Lo que pretendo es conservar la dualidad en una relación dialéctica en la que, como lo dice Pereyra (1984), ninguno de los dos polos se conciba como independiente, ni tampoco como complementarios. Más bien los concibo como una unidad, es decir que uno no puede existir sin el otro. Como el significante y el significado en la concepción del signo de Saussure, se puede pensar en la estructura y en las prácticas sociales como el anverso y el reverso de una hoja de papel: aunque se pudiera cortar la hoja para separarlos, siempre seguiría habiendo anverso y reverso. Es este principio ontológico el que sirve de inspiración a la teoría, la cual busca proponer los conceptos que, organizados sistemáticamente, puedan ser útiles para el conocimiento de lo social.

El principio epistemológico es que la teoría general que se propone es una totalidad teórica, no un todo empírico, por lo que, rechazando la cosificación de la teoría, no deben concebirse sus elementos como entidades existentes empíricamente en la realidad como entidades separadas. Lo que se propone es un mapa que, sin equivaler a la realidad, sirva de guía para conocerla.

Teoría de la acción social

Esta teoría se basa en el estructuralismo genético de Pierre Bourdieu, de quien se toma su concepción del *habitus* como mediador entre la estructura y las prácticas, pero al que se añade el concepto de estrategias tomado de la teoría de juegos, con lo que se obtiene un esquema teórico que, al mismo tiempo que conserva los polos estructura/prácticas, es útil para explicar tanto la reproducción como el cambio social.



Figura 1.

El concepto de Estructura

La estructura social, tal como la entiende Bourdieu y tal como se entiende aquí, está muy cercana al concepto de hecho social propuesto por Durkheim (que es general, exterior a los individuos y que coacciona las acciones de los agentes), a las condiciones de la acción de las que habla Parsons, a las condiciones ajenas a la voluntad de las que habla Marx, al mundo objetivado del que hablan Berger y Luckmann, etcétera. Las estructuras son, en fin, las condiciones objetivas que determinan las prácticas de una manera que sólo puede entenderse gracias al concepto mediador de *habitus*.

El concepto de *habitus*

El concepto de *habitus* propuesto por Bourdieu tiene una historia que se relata aquí de una manera resumida. Sus primeros trabajos empíricos lo llevaron a plantearse un problema teórico general que enunció en términos de la relación entre las condiciones objetivas de la acción y su aprehensión subjetiva. En la investigación antropológica que llevó a cabo en Argelia (Bourdieu, 1958), su primera investigación empírica, el problema se planteó en términos de la no concordancia entre el hecho, establecido estadísticamente por el investigador, de que el matrimonio con la prima paralela paterna (la hija de un hermano del padre) constituía apenas entre el 3 y el 4 por ciento de los matrimonios entre los bereberes, y el hecho de que este tipo de matrimonio fuera reconocido por la mayoría como una regla preferencial.

En esta fase del desarrollo de su pensamiento, Bourdieu percibió el problema en términos de una alternativa en la que, para construir la teoría sociológica, había que elegir entre el punto de vista de la objetividad repre-

sentada por los datos recabados por el investigador, y el punto de vista de la subjetividad representada por la percepción que los actores tienen de su acción. En una síntesis temprana, optó por la objetividad en términos que reproducen, casi literalmente, la definición durkheimiana del concepto de hecho social:

La sociología supone, por su existencia misma, la superación de la oposición ficticia que subjetivistas y objetivistas hacen surgir arbitrariamente. Si la sociología como ciencia objetiva es posible, es porque existen relaciones *exteriores, necesarias, independientes de las voluntades individuales* y, si se quiere, inconsistentes (Bourdieu, 1979a: 16. Cursivas mías).

Más tarde, y debido a la influencia del estructuralismo (Bourdieu, 1988: 19), el problema se enuncia en términos que se acercan al planteamiento clásico de la oposición entre la determinación de las acciones por parte de la estructura social y la acción de un sujeto libre, lo cual lleva al autor al planteamiento del concepto de *habitus* como mediador entre la estructura y el sujeto.

Este concepto está tomado fundamentalmente del historiador del arte, Erving Panofsky, quien lo empleó en la obra en la que busca entender las relaciones que se dieron entre la arquitectura gótica y la filosofía escolástica (Panofsky, 1967) la cual fue traducida al francés por Bourdieu, añadiéndole un postfacio (Bourdieu, 1967). En él declara que Panofsky hace comprender que la cultura, entendida en el sentido activo de cultivar, no es solamente un código colectivo o un repertorio colectivo de respuestas a problemas compartidos, sino un *habitus* que puede ser definido como un sistema de esquemas interiorizados que permite engendrar los pensamientos, las percepciones y las acciones que son características de una cultura. Para expresar este concepto, tanto Panofsky como Bourdieu usan la palabra latina *habitus*, no sólo porque la toman de la filosofía escolástica, sino porque tienen la intención explícita de diferenciarla de la idea de hábito. El *habitus* no se refiere a conductas habitualmente repetidas, como algunos lo interpretan (ver, por ejemplo, Calhoun 2000: 697), sino a esquemas fundamentales que Bourdieu llega a comparar con la gramática generativa de Chomsky (Bourdieu, 1988: 22).

En sus investigaciones sobre el mundo del arte enfrenta el problema de manera diferente. Se puede pensar que la elección del mundo del arte para hacer investigación sociológica se inscribe dentro de la preocupación teórica

general de superar la contradicción entre las estructuras y las prácticas de los agentes, porque el mundo del arte se presenta a sí mismo como un mundo que es, por definición, el dominio de la libertad y de la indeterminación. Bourdieu (1979b) demuestra, sin embargo, que el gusto, la producción y el consumo de las obras de arte, al mismo tiempo que funcionan autónomamente, están relacionados con factores económicos y sociales, y que esta relación es de determinación mutua. Desde el punto de vista social, la definición de lo artístico es un proceso de diferenciación, de distinción de lo que es artístico de lo que no lo es. En este contexto el *habitus* es considerado como principio de clasificación y, al mismo tiempo, como origen de las prácticas a clasificar, es decir como principio ordenador de las acciones.

Lo que puede considerarse como una ruptura epistemológica en el desarrollo de la teoría de Bourdieu, consistente en la superación de la posición objetivista, se da en la obra sobre la lógica de la práctica (Bourdieu, 1980), en la cual el autor retoma el material de su investigación en Argelia. Habiendo sido planteado desde el inicio en términos de la posibilidad del conocimiento sociológico, el problema es resuelto en esos mismos términos mediante la distinción, fundamental, entre la lógica de la práctica y la lógica del conocimiento de la práctica o, lo que es lo mismo, entre la teoría y los modelos que una ciencia como la sociología construye para entender la acción social, por una parte, y, por la otra, la lógica práctica que los actores sociales emplean en el desarrollo de sus prácticas:

El modelo de la práctica, que no tiene ese modelo como su principio, los diagramas y todas las oposiciones, equivalencias y analogías que ese modelo despliega, solamente son válidos si se toman como lo que son, modelos lógicos que dan cuenta de los hechos observados en la forma más coherente y más económica; pero que se vuelven falsos y peligrosos en el mismo momento en el que se les toma como el principio real de las prácticas (Bourdieu, 1980: 11).

Con esa distinción entre las teorías que los científicos deben construir para entender la acción de los actores y las teorías de los actores sobre su acción, pierde sentido hablar de una “no conciencia” de los actores por el hecho de que explican sus acciones en términos que no son los de las teorías de los científicos.

Se podría pensar que el tema del sujeto permanece, dado que las prácticas las realizan los sujetos. Pero Bourdieu es enfático al subrayar que se refiere a las prácticas de los agentes, no de los sujetos, excluyendo así de la enunciación del problema, definitivamente, los temas de la conciencia y de la subjetividad:

Yo quise, por decirlo de alguna manera, reintroducir a los agentes que Lévi-Strauss y los estructuralistas, entre otros Althusser, tendían a abolir considerándolos como simples epifenómenos de las estructuras. *Y enfatizo que digo agentes, no sujetos.* La acción no es simplemente la ejecución de una regla, o la obediencia a una regla. Los agentes sociales, en las sociedades arcaicas y en las nuestras, no son meros autómatas regulados como relojes de acuerdo a leyes que no entienden. En los juegos más complejos, como el intercambio matrimonial por ejemplo, o en las prácticas rituales, ponen en acción los principios incorporados de un *habitus* generativo: ese sistema de disposiciones que puede imaginarse como análogo con la gramática generativa de Chomsky, con la siguiente diferencia: yo hablo de disposiciones adquiridas a través de la experiencia y, por lo tanto, variables de lugar a lugar y de tiempo a tiempo. Este “sentido del juego”, como lo llamamos, es el que posibilita un infinito número de jugadas, adaptadas al número infinito de situaciones posibles que ninguna regla, por muy compleja que sea, puede prever. De esta manera, reemplacé las reglas de parentesco por las estrategias matrimoniales. Allí donde todos hablaban de “reglas”, “modelo” o “estructuras” algo indiscriminadamente, colocándose en la posición objetivista, como el Dios padre que observa a los actores sociales como marionetas controladas por los hilos de las estructuras, hoy todo mundo habla de estrategias matrimoniales (lo que quiere decir que se colocan en el punto de vista de los agentes, sin por eso convertirlos en calculadores racionales). Es necesario, desde luego, quitar a la palabra estrategias sus ingenuas connotaciones teleológicas: algunas conductas pueden orientarse a ciertos fines sin que estén orientadas conscientemente a ellos o determinadas por ellos. La noción de *habitus* se inventó, si se puede decir así, para dar cuenta de esta paradoja (Bourdieu, 1988: 22. Se recurrió al original para corregir la traducción española que es oscura en algunos puntos).

En suma, la teoría general de la acción social que plantea Bourdieu consiste en afirmar que se puede pensar la acción social como una relación entre la estructura social y las prácticas sociales de los agentes mediada por el *habitus*,

lo que nos permite explicar el orden social determinado por la estructura sin, por eso, concebir a los agentes manejados por las estructuras como si fueran autómatas o marionetas.

El concepto de prácticas sociales

Las prácticas sociales son las acciones realizadas por los agentes sociales. La definición puede parecer banal si no se toma en cuenta el propósito de distinguirla de la acción individual. En un cierto sentido, las prácticas sociales son hechos sociales y, en ese sentido, como quería Durkheim, son objeto de estudio de la sociología. No así las acciones individuales las cuales, como ya lo señalaba Parsons (1968) al criticar el atomismo utilitarista, aunque existen, no pueden ser objeto de estudio científico debido al hecho básico de su variación fortuita.

En este tema surge un punto de desacuerdo con Fukuyama (1996), con los teóricos del individualismo metodológico (ver, por ejemplo, Boudon, 1993; Campbell, 1993), con algunos expositores de la teoría de juegos (Osborne y Rubinstein, 1994) y con todos aquellos científicos sociales que hablan indistintamente de individuos y de actores sociales, o de los individuos como actores sociales. Mi opinión es que los conceptos de acción individual y de individuo no son propios de las ciencias sociales, mientras que sí lo son, en cambio, los conceptos de acción social, práctica social, agente social, actor social, jugador “en la teoría de juegos” y otros similares. De una manera parecida a la afirmación de Geertz (1990: 52) acerca del carácter esencialmente social del concepto de cultura como significación, debe enfatizarse el carácter social de los conceptos de práctica y agente social y de los otros conceptos relacionados. Parafraseando a Berger y Luckmann, el actor social es un producto de las estructuras sociales –con la mediación del *habitus*–, lo cual no lleva a concebirlo como un mero portador de estructuras como lo pensaba Althusser (1977), sino como la unidad dialéctica de las estructuras y las prácticas que no debe entenderse como relaciones de exterioridad, como dos entidades preexistentes que se condicionan, sino como dos aspectos de una misma realidad. En otras palabras, como lo expresan Hargreaves Heap y Varoufakis:

En suma, si los individuos comparten una historia común, entonces el contexto social no está “detrás” de nadie y está “en” todos, y entonces surge la pregunta de si será una buena idea analizar la conducta asumiendo (como lo

hacen los individualistas metodológicos) que el contexto y la acción son separables (Hargreaves Heap y Varoufakis, 1995: 209).

El concepto de estrategia

Para complementar el esquema de Bourdieu, propongo incorporar la concepción de las prácticas sociales como interacciones estratégicas productoras de estructuras, lo que hace posible pensar las prácticas sociales como elecciones de los actores que producen efectos sobre la estructura social, haciendo énfasis, sin embargo, en que no siempre los efectos producidos son los efectos buscados. De esta manera, se pueden pensar de una manera circular las relaciones entre la estructura y las prácticas revelando la acción de estas últimas sobre la primera con la ventaja de que el concepto de estrategia permite explicar tanto la permanencia como el cambio de las estructuras como resultado de la interacción de los agentes aunque no, simplemente, de su voluntad. Así se evita caer en el voluntarismo.

Al hablar de estrategias es importante recordar la advertencia de Bourdieu acerca de la diferencia entre la conciencia que los actores tienen de sus prácticas y las teorías que los analistas construyen para entender esas mismas prácticas, cuando previene a los científicos sobre el peligro de caer en la tentación de convertir los modelos de la realidad en la realidad del modelo. En otras palabras, y aplicando la advertencia al caso concreto de la teoría de juegos, no se debe sustituir la racionalidad del agente con la racionalidad del investigador, como lo hacen los teóricos de la elección racional (Bourdieu y Wacquant, 1992: 98). Hay que tener en cuenta que “la teoría de juegos es un conjunto de herramientas analíticas que nos ayudan a entender los fenómenos que observamos” (Osborne y Rubinstein, 1994: 1). Eso solamente.

La teoría de juegos fue inicialmente propuesta por John von Neumann y Oskar Morgenstern en 1944, aunque ya había los antecedentes de algunas ideas expuestas por el propio Von Neumann y por el francés Borel (Hargreaves Heap y Varoufakis, 1995: 49-50). Su punto de partida fue que los problemas típicos del comportamiento económico son estrictamente idénticos a las nociones matemáticas de juegos de estrategia. Desde entonces la teoría de juegos, aplicada a campos como la ciencia política, las finanzas, la psicología, la sociología, etcétera, se ha desarrollado de tal manera que algunos llegan a verla

como un modelo que puede ser aplicado en los más variados campos de las ciencias sociales, particularmente en aquellos que tienen que ver con la interacción social. Según Hargreaves y Varoufakis, Von Neumann y Morgenstern:

[...] definieron un juego como cualquier interacción entre agentes, gobernada por un conjunto de reglas que especifican las acciones posibles de cada participante y un conjunto de resultados por cada combinación de acciones. Es difícil encontrar un ejemplo de algún fenómeno social que no pueda ser descrito de esa manera, por lo que la teoría de juegos promete aplicarse a casi toda interacción social en la que los individuos tienen algún conocimiento acerca de que la consecución de sus objetivos es afectada no sólo por sus propias acciones, sino también por las acciones de los demás. Esto es extraordinario. Desde cruzar la calle a las decisiones de desarme, aumento de precios, donaciones, unirse a un sindicato, elaborar un producto, tener hijos, etc., parece que podemos recurrir a un mismo modelo de análisis: la teoría de juegos (Hargreaves Heap y Varoufakis, 1995: 1-2).

Sin embargo, los mismos autores hacen ver que las cosas no son así de simples, porque desde las ciencias sociales han sido puestos en duda algunos de los principios fundamentales de la versión más clásica de la teoría de juegos, a saber: i) que la acción de los jugadores es racional; ii) que hay un conocimiento común de los jugadores acerca de lo que es racional por lo que se puede esperar (alineamiento de las creencias) que los jugadores actúen racionalmente y, iii) que los jugadores tienen el mismo poder.

No dispongo en este trabajo del espacio para la discusión de esos principios. Baste decir que ciencias sociales como la antropología y la sociología han hecho ver que no es necesario el presupuesto que considera a los actores sociales como racionales (y en algunas versiones de la teoría de juegos también como egoístas y hedonistas) para poder pensar en la regularidad de las prácticas sociales.

Es así como puede hablarse de estrategias de los jugadores, que son “lo que en francés (y también en español) se llama su ‘juego’, las jugadas más o menos arriesgadas, más o menos prudentes, más o menos subversivas o conservadoras” (Bourdieu y Wacquant, 1992: 74. Paréntesis mío) que implican propósitos y elecciones razonables, es decir estrategia.

Para pensar tanto la reproducción como el cambio de las estructuras, sin caer en el voluntarismo, hay que utilizar el concepto de efectos no buscados que la teoría de juegos asocia al de estrategias, al hacer hincapié en que el resultado de nuestras acciones no depende únicamente de las nuestras propias, sino también de las acciones de los demás, y que puede producirse un resultado que ninguno de los jugadores se propuso alcanzar, de tal manera que se puede producir el cambio cuando se buscaba la reproducción, o se puede producir la reproducción cuando se buscaba el cambio aunque, desde luego, también es posible que los actores logren lo que quieren.

Robert K. Merton y Raymond Boudon son dos de los sociólogos que han puesto de relieve la importancia de los efectos no buscados en la teoría sociológica. Merton desarrolló el concepto de funciones latentes como diferentes de las funciones manifiestas, para referirse a los efectos inesperados de las acciones, de las que reconoce que ya habían hablado otros científicos sociales (Merton, 1964: 72-73) quienes distinguían las categorías de disposición subjetiva como necesidades, intereses o propósitos, de las categorías de consecuencias objetivas. Según Merton, la categoría de funciones latentes aclara el análisis de normas sociales aparentemente irracionales, como la ceremonia de la lluvia de los indígenas hopi que no consigue su propósito de hacer llover, pero que produce el objetivo no buscado de reforzar la vida del grupo. Merton trata el mismo tema en el capítulo que dedica en *Teoría y estructura sociales* (1964) a la “profecía que se cumple a sí misma”.

Raymond Boudon llama la atención, poniendo ejemplos, sobre la importancia de los efectos no buscados de la interacción social en la sociología. Algunos de los ejemplos se refieren a lo que la teoría de juegos llama juegos unipersonales porque no hay otros jugadores interesados en el resultado del juego. Éstos serían, propiamente, los que producen el efecto que Boudon llama de “agregación”. Uno de estos ejemplos tiene que ver con la reproducción de la segregación racial habitacional en los Estados Unidos (Boudon, 1993: 54-56), tomado del estudio de Thomas Schelling, quien hace ver que la segregación residencial no es necesariamente el efecto de actitudes segregacionistas, sino el resultado no buscado de acciones individuales de los miembros de raza blanca o negra, los cuales no manifiestan ningún reparo a tener vecinos de la otra raza, pero no les gustaría encontrarse como minoría en un vecindario predominantemente blanco o negro. Moviendo fichas sobre un tablero, Schelling demuestra que, si los miembros de una u otra raza prefieren tener el 50% de

vecinos de su misma raza, el efecto que se produce, sin ser buscado, es el de la segregación racial residencial. Como en este caso no hay interacción sino sólo decisiones individuales, el efecto de reproducción de la segregación residencial es un efecto de agregación.

Otros de los ejemplos propuestos por Boudon son variaciones del clásico “dilema del prisionero” de la teoría de juegos, particularmente los que llama: “cómo desinteresarse del propio interés” (Boudon, 1993: 33-46), que toma de un estudio de Olson, quien demuestra que un grupo desorganizado de personas que tienen un interés común, conscientes de ese interés y teniendo los medios para conseguirlo, no hará nada para promoverlo. La idea fundamental es que la ganancia es producto de la acción común, que ésta disminuye hasta llegar a cero conforme disminuye la participación, y que las ganancias se reparten entre todos, hayan participado o no. Como cada uno de los actores tiene que hacer una inversión (en tiempo, dinero, esfuerzo) para participar, y calcula que si todos los demás participan, menos él, las ganancias para todos, incluyéndolo a él, serán prácticamente las mismas, prefiere no participar. La paradoja es que todos hacen el mismo cálculo, nadie participa, y no se consigue el propio interés.

Es necesario aclarar que no todos los efectos no buscados son también efectos no deseados. Puede darse el caso, por ejemplo, de que un número importante de actores sociales decidan gastar parte de sus ahorros para comprar algún bien de consumo y produzcan, como efecto de la combinación de sus acciones, una activación, no buscada, pero sí deseada, de la economía.

La teoría de la cultura

De acuerdo con la teoría de la acción social que expuse arriba, también la teoría de la cultura se ubica en un esquema que busca superar la disyuntiva de la elección entre dos de los conceptos que recurrentemente se presentan como excluyentes uno del otro en la historia de las ciencias sociales. Uno, la estructura o sistema, como característica de los fenómenos sociales que tienden a enfatizar las teorías deterministas y otro, las prácticas o las acciones del agente, como característica que, por el contrario, tienden a poner de relieve las teorías voluntaristas. En palabras de Eisenstadt se trataría de decidir “[...] si la cultura es un mecanismo de control de la estructura social y de la conducta,

o si existe la posibilidad de elección y de inventiva de los actores sociales en el uso de los recursos culturales” (Eisenstadt, 1992: 64). Algunos autores como Morgan (1997), Critcher (1976), y otros, ubican la perspectiva cultural únicamente en el extremo voluntarista de la acción social, mientras que otros como Parsons, los culturalistas, la mayor parte de los teóricos de la ideología y otros, la conciben solamente en el extremo de la estructura. Desde mi punto de vista, la cultura, entendida como significación, puede ubicarse en ambos extremos, los cuales se relacionan de tal manera que puede decirse que ambos son al mismo tiempo productos y productores el uno del otro. En un aspecto, la cultura puede ser concebida como estructuras de significados, y en el otro como prácticas de creación o recreación de sentido. Siguiendo la referencia al acto de cultivar que hace Morgan (1997: 120), añado con Giménez la referencia a lo cultivado (Giménez Montiel, 1987). Es decir, desde un punto de vista podemos considerar el significado del mundo, las cosmovisiones, las realidades construidas, como algo dado, como algo externo e independiente de nuestra voluntad. Y desde otro punto de vista podemos considerar las prácticas de significación puestas en juego por los agentes, que no actúan como máquinas sino como agentes, tendientes a recrear, reproducir o cambiar el sentido objetivado del mundo, la realidad construida. Entre ambos extremos ubico otros dos conceptos: el de *habitus* como mediador entre la estructura y las prácticas de significación, y el de estrategia como mediador en el proceso de reproducción y cambio del sentido objetivado del mundo. El esquema es el siguiente:

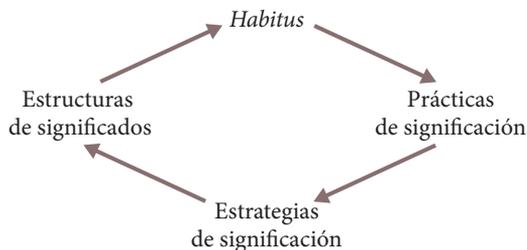


Figura 2.

Las culturas como sistemas de significados

Por lo general, las culturas, en un plural que debe enfatizarse, cuentan con visiones del mundo que se presentan no como uno de muchos significados posibles de la realidad, sino como *el* significado que, al adoptar la forma de creencia, se convierte, para los miembros de una cultura, en lo realmente real mientras que, como lo señala la Escuela de Tartú, las otras culturas, los otros significados, los otros modelos del mundo, se conciben como realidades menos reales.

Siguiendo a Marx y a Durkheim, podemos afirmar que los humanos desarrollamos nuestra existencia en mundos cuyo sentido no hemos creado, sino que se nos presentan desde el principio de nuestra existencia como *el* sentido real de la realidad, que no depende de nosotros, que es exterior, que nos impone su realidad como una cosa, como el sentido que debemos interiorizar para darle también sentido a nuestra vida.

Al llegar a este mundo cada uno de nosotros se convierte en un ser cultural, al mismo tiempo que biológico. Desde nuestro nacimiento, nuestras mentes y espíritus son moldeados por un conjunto de valores, costumbres y mitos que son propios de nuestro espacio y de nuestro tiempo. Nuestros padres, los miembros de nuestro grupo religioso y los miembros de nuestra comunidad nos proporcionan sistemas de creencias con el objetivo de dar a nuestras vidas estructura y significado. Las lecciones más importantes y más espirituales toman la forma de rituales, pequeños dramas que, en palabras del antropólogo Víctor Turner “nos comunican nuestros valores más profundos [...] y establecen un orden en los corazones y en las mentes de los participantes” (Cohem, 1991: 11).

En el caso de cualquier individuo particular esos símbolos ya le están dados en gran medida. Ya se encuentran corrientemente en la comunidad en que nació y continuarán existiendo, con algunos agregados, sustracciones y alteraciones parciales, a las que él puede haber contribuido o no, después de su muerte. Mientras vive, los utiliza, o utiliza algunos de ellos, a veces deliberadamente o con cuidado, lo más frecuentemente de manera espontánea o con facilidad, pero siempre lo hace con las mismas miras: colocar una construcción sobre los sucesos entre los que vive para orientarse dentro del “curso en marcha de

las cosas experimentadas”, para decirlo con una vívida frase de John Dewey (Geertz, 1990: 53).

Sería una tarea demasiado grande intentar exponer las descripciones que no sólo los científicos sociales sino también los cronistas, los viajeros, los intelectuales en general, han hecho de las cosmovisiones de los diferentes pueblos. Su abundancia nos indica tanto la importancia que se le ha concedido a esta descripción de los sistemas de significaciones que constituyen las cosmovisiones, como el hecho de que se trata de una tarea que tiene avances cuantitativa y cualitativamente importantes en el quehacer de las ciencias sociales.

La cultura como *habitus*

De acuerdo con la teoría de la acción social planteada arriba, el *habitus* cultural es un concepto que permite pensar la mediación entre las estructuras y las prácticas de significación. Debe entenderse, por consiguiente, como esquemas fundamentales que permiten explicar la unidad en la variedad de las prácticas significantes de los agentes como el resultado de una competencia semiótica adquirida por el hecho de que son miembros de determinados grupos sociales que comparten estructuras culturales específicas. Compartir una cultura quiere decir, en términos de *habitus*, compartir modos fundamentales de percibir, pensar y sentir que son propios de un grupo social (étnico, de clase, de género, de edad, etcétera) sin que se tenga que pensar, del lado de las prácticas, en modos idénticos de percibir, de pensar o de sentir, sino en prácticas que, siendo diferentes, y aun eventualmente opuestas, se puedan explicar refiriéndolas a la misma estructura cultural a través, o por mediación de, los mismos esquemas básicos.

Es tarea de la investigación construir, a partir de los datos empíricos, los que pueden ser los *habitus* para cada sociedad o para cada grupo social. Sin embargo, muchas de las investigaciones que utilizan el concepto se limitan a utilizarlo como un elemento puramente teórico, o confunden el *habitus* con los hábitos, lo cual hace muy difícil la tarea de ilustrar la utilización y la utilidad de esta noción en el estudio de la vida social. Voy a exponer aquí, como ejemplos, los *habitus* diferenciadores del gusto en el consumo cultural propuestos por Bourdieu (1979b).

Tomo los ejemplos que proporciona en *La distinción* (1979b), porque me parece que los *habitus* a los que se refiere en esta obra, que son los esquemas fundamentales de los juicios de clasificación de las prácticas, pueden considerarse claramente como *habitus* culturales. En efecto, el autor no se refiere en esta parte directamente a las prácticas sociales, sino al sentido que los actores sociales les dan a las prácticas al clasificarlas y así convertirlas en signos de distinción, construyendo “*el mundo social representado*” (Bourdieu, 1979b: 190). En esta perspectiva, Bourdieu define el *habitus* (cultural) como “a la vez, principio generador de prácticas objetivamente clasificables y sistema de clasificación (*principium divisionis*) de esas prácticas” (Bourdieu, 1979b: 190). Sitúa el origen del *habitus* en la estructura social cuyas diferencias de clase vividas, por una especie de alquimia, se transforman en diferencias percibidas. Así sucede con el consumo de alimentos, el deporte y el arreglo personal. Por una parte, se puede observar que, objetivamente, las diferentes clases sociales consumen diferentes alimentos, practican diferentes deportes y se interesan de diferente manera por el arreglo personal. Pero, por otra parte, los alimentos, los deportes y el arreglo personal se convierten en signos distintivos de clase, de género, de edad. El gusto, dice Bourdieu, “es el operador práctico de la transmutación de las cosas en signos distintos y distintivos” (Bourdieu, 1979b: 194). Por medio del gusto el orden físico se convierte en orden simbólico. Su consideración permite evadir el mecanicismo porque, *habitus* mediante, permite pensar la relación entre la estructura y la práctica en la forma de elecciones de los actores.

Considerando el caso de los alimentos, el gusto de los miembros de diferentes clases sociales por diferentes tipos de alimentos depende de la idea que se hacen del cuerpo humano y de los efectos de la alimentación sobre el cuerpo. Se observa, así, un esquema fundamental de percepción, un *habitus*, que opone la fuerza a la forma: fuerza/forma. Las clases populares ponen mayor atención a la fuerza del cuerpo y, por lo tanto, prefieren los alimentos que son percibidos como nutritivos, mientras que las clases con alto capital cultural ponen mayor atención a la forma del cuerpo y prefieren los alimentos buenos para la salud, ligeros y que no hacen engordar. En el cuerpo se puede observar la cultura convertida en naturaleza. Pero, yendo más allá, no es sólo ese esquema fundamental de percepción del cuerpo lo que influye en los gustos alimenticios, sino la percepción de lo que Bourdieu llama el esquema corporal total, en particular la manera legítima de mover el cuerpo en el que

la oposición binaria fundamental es: tosco/delicado. Así, el pescado no sólo no se come entre las clases populares porque se considera ligero, sino también porque las manos toscas del obrero se perciben como no aptas para manejar ese platillo el cual, además, como algunas frutas, tiene que comerse a pequeños bocados, masticando ligeramente, con la parte delantera de la boca y con la punta de los dientes, algo que es propio, en todo caso de las mujeres y de los niños, pero no de los hombres adultos de las clases populares. Ellos comen bocados grandes, con toda la boca y con todos los dientes. Es la manera masculina de comer. Así se pasa a un *habitus* de género. Los hombres comen más y comen alimentos más pesados. No es que los miembros de las clases con mayor capital cultural, o las mujeres, se priven de comer lo que los hombres de las clases populares comen, sino que, simplemente, dado el *habitus* hecho cuerpo, no lo quieren comer. En general, pues, las clases populares prefieren platos que signifiquen abundancia, como los cocidos y adoptan principios como el de que “la comida no se deja” por lo que los adultos, en especial los hombres, se comen lo que queda después de que todos han comido. Por este mismo principio se usa el pan para recoger y comer los restos de alimento que quedan en el plato. La burguesía, en cambio, pone más atención a las formas cuando come.

Las formas son los ritmos, que implican esperas, retardos, retenciones; nunca se da la impresión de precipitarse sobre los platos, se espera hasta que se sirva a todos para comenzar a comer y, si alguien se sirve un poco más, lo hace discretamente. Se come en orden y se excluye mezclar lo que el orden separa: asados y pescado, queso y postre. Por ejemplo, antes de servir los postres se retira todo de la mesa, incluido el salero, y se cambian platos (Bourdieu, 1997b: 218).

Se trata de la negación de la función primaria de los alimentos, groseramente material, que es nutrir, para resaltar su parte estética. Comer es un arte.

En el caso del vestido opera un esquema fundamental, un *habitus*, que puede expresarse en la oposición binaria entre la función y la forma: función/forma. Las clases populares compran y visten prendas cuyo significado es el de ser útiles para algo, mientras que ya las clases medias le dan más importancia a la forma de los vestidos, a su apariencia. Lo mismo se puede decir del arreglo personal en general.

Quienes practican ejercicios físicos los eligen bajo el esquema fundamental de la percepción del cuerpo como fuerza/forma. Las clases populares eligen

los deportes o los ejercicios que fortalecen físicamente, y visiblemente, el cuerpo, mientras que la burguesía elige los ejercicios o los deportes que proporcionan salud y equilibrio psíquico. Aun las mismas prácticas, como las que se llevan a cabo en un gimnasio, pueden tener significados diferentes para los miembros de clases diferentes. Para las clases populares tienen el significado de fortaleza física, mientras que para la burguesía tienen el significado de salud, higiene, liberación del cuerpo.

En todos estos casos, a partir de datos empíricos, Bourdieu construye *habitus* en forma de esquemas formales de oposiciones binarias que explican el sentido que se les da a las prácticas.

La cultura como prácticas de significación

Las prácticas significan. Después de dicho esto parece que no hay nada más que decir: las prácticas, como todo, pueden significar, y pueden ser estudiadas como significación. Quiero, sin embargo, aunque brevemente, hacer algunas precisiones.

Una de las precisiones es que, aunque no estoy hablando de comunicación sino de significación, lo que no requiere suponer un emisor sino sólo un interpretante posible, considero con Eco, Geertz, la escuela de Tartú y otros autores, que la significación es un fenómeno social, aun en el caso de que se hable de prácticas de significación individuales, como lo precisan Lotman y Unspenskij al referirse a la memoria no hereditaria de la sociedad:

Se deriva de ella, ante todo, que la cultura es, por definición, un fenómeno social: lo que no excluye la posibilidad de una cultura individual, en el caso que cada uno se interprete a sí mismo como *representante* de la colectividad, o bien, cuando una persona desenvuelve –en el tiempo y en el espacio– las funciones de diversos miembros de la colectividad y de hecho constituye un grupo (Lotman y Unspenskij, 1979: 71).

Es decir que también en el plano de la significación el individuo es social, como se recaló en la segunda parte.

Otra precisión es que no hay unas prácticas que son significantes y otras que no lo son, aunque las prácticas relacionadas con el lenguaje y con la comunicación han sido objetos privilegiados de quienes, desde diferentes

perspectivas, estudian la significación. No es difícil aceptar que la conversación, la literatura, los mitos, las leyendas, los cuentos, las noticias, los mensajes televisivos y radiales, el cine, las imágenes y un largo etcétera que de una manera directa o indirecta se relacionan con el lenguaje, pueden ser estudiados como significación. Sin embargo, como lo demuestra Alexander (2003), de estarse moviendo en el ámbito de lo que puede llamarse análisis social de la cultura, es difícil pasar al campo de un programa fuerte que contemple un estudio cultural de lo social en el que se parta de la idea ya enunciada de que todo significa. No faltan, empero, ejemplos de estudios que se encaminan en esa dirección. Tal es la postura general que adoptan, entre otros, los autores que colaboran en una obra que propone un análisis semiótico de la arquitectura: “En todo ámbito es inevitable encontrarse con significados, aun queriéndolos denegar o deplorándolos. Cuanto se ve o se piensa asume un significado o posición dentro de un sistema significante, incluso los reiterados intentos de escapar de esa significación omnipresente” (Jenks, 1984: 15).

Entre los análisis de las prácticas sociales como significación se deben enumerar los estudios acerca del lenguaje corporal que según algunos autores como Julius Fast (1988) constituye una nueva ciencia, la kinésica. Flora Davis (1989) en cambio, habla de “proxémica” y, bajo la influencia de Goffman, de interacción social. Buscando establecer la importancia de lo que llama “comunicación no verbal”, la autora afirma que las palabras no lo son todo en la comunicación, “las palabras pueden muy bien ser lo que emplea el hombre cuando le falla todo lo demás” (Davis, 1989: 21).

La cultura como estrategias de construcción de sentido

En la primera parte de este trabajo se planteó el concepto de estrategia como mediador entre los conceptos de prácticas y estructura. Siguiendo el mismo esquema, se introduce ahora la noción de estrategias de construcción de sentido como mediadora entre las prácticas y los sistemas de significación. Es decir que la estructura de sentido, el mundo objetivado del que hablan Berger y Luckmann, la semiósfera que sirve de sustento a las prácticas de significación es, a su vez, en un proceso circular, sustentada y transformada por esas mismas prácticas. Para entender tanto su permanencia como sus transformaciones es preciso recurrir a la noción de estrategias de construcción de sentido, la cual permite pensar a los actores sociales como interesados en la

construcción del sentido de la realidad y, por lo tanto, considerar las prácticas de significación como elecciones, sin que por eso se tenga que concluir que los actores actúan siempre racionalmente, o que el sistema de significación, la visión del mundo de las sociedades, etnias o grupos sociales es, simplemente, el resultado de su voluntad sino, más bien, que es el resultado de las prácticas de significación, pero no, o por lo menos no siempre, el resultado que los actores pretenden.

Las estrategias de significación han sido estudiadas por varios autores, aunque sin ubicarlas en un esquema general como el que aquí se propone. Uno de ellos es Erving Goffman, en cuyas obras las estrategias de significación ocupan un lugar central.

Desde mi punto de vista, la perspectiva central de Goffman consiste en considerar la interacción social como estrategias tendientes a establecer definiciones de la situación, en las que se incluye la definición del sí mismo, es decir del *self*. Esta perspectiva tiene dos puntos de vista fundamentales que son los que se pueden adoptar al analizar las estrategias de la interacción: el punto de vista del actor que busca definir la situación de una determinada manera, y el punto de vista del espectador que la interpreta, también de una determinada manera. Hay que subrayar que “actor” y “público” no son dos entidades empíricas, sino dos puntos de vista: un mismo agente puede ser considerado como actor y como público. La interacción es un proceso en el que el actor busca fomentar una impresión y el espectador busca interpretarla adecuadamente para, a su vez, poder reaccionar, es decir actuar, de una manera que sea acorde a la impresión que él también desea fomentar en la interacción. No se equivocan Geertz (1993: 24) ni Herpin (1976) cuando señalan que hay una relación muy estrecha de la teoría de Goffman con la teoría de juegos, pero sólo el segundo ve la conexión de la metáfora del juego con la metáfora dramática que también utiliza el autor. Es cierto que, como señala Geertz, la metáfora teatral para referirse a la vida social se puede encontrar en autores que tienen otras orientaciones, pero la particularidad de Goffman, como lo señala Herpin, es que mientras que aquellos hablan de la vida social como una obra teatral, éste hace hincapié no en la obra sino en la representación, esto es en las estrategias de actuación de los actores quienes, aun representando la misma obra que otros, producen impresiones –definiciones de la situación– diferentes en los espectadores. En Goffman la teoría de juegos se refiere a las estrategias de los actores y de los espectadores tendientes a la definición de

la situación, lo que puede incidir en la definición de la estructura de sentido, la cual es vista no como algo permanente e inmutable, sino como algo “frágil, no permanente, lleno de hoyos inesperados y con una necesidad constante de reparación” (Burns, 1992: 26).

La contribución mayor de Goffman se refiere al lugar de la información en el juego. Por una parte, hace ver que los actores que entran en una relación de interacción cara a cara proporcionan, exudan dice él, más información que la que conscientemente se proponen transmitir; y por otra pone la información como uno de los objetivos del juego, lo cual quiere decir que lo que se juega es la definición de la situación, y que las acciones estratégicas se refieren al intercambio de información. Es decir, la información que se transmite no solamente define los tipos de juego –información perfecta/información imperfecta– sino que es precisamente lo que se juega por parte de jugadores que están interesados en fomentar una determinada definición de la situación. Regresando a la metáfora del teatro, la obra escrita define los papeles y las situaciones que establecen los límites dentro de los cuales se mueven los actores para llevar a cabo lo que es el foco central de la atención de Goffman: las estrategias de actuación que buscan definir la situación, incluyendo el sí mismo (*self*), de una determinada manera.

La definición de la situación es también un efecto de la interacción, porque la representación no consiste solamente en actuar un papel, sino en actuarlo ante un público, de tal manera que siendo, desde un punto de vista, un proceso de representación es, al mismo tiempo, un proceso social que comprende la interpretación del “otro”, esto es del público. La definición de la situación es una obra colectiva que, además, tiene un equilibrio precario que depende del consenso práctico (*working consensus*) de quienes participan en una interacción. La mayor parte de la obra de Goffman está dedicada a evidenciar las estrategias de actuación en diferentes situaciones (ver *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, 1971; *Internados*, 1970a; *Estigma*, 1970b).

Es oportuno decir que ni en *La presentación*, ni en *Internados*, ni en *Estigma*, se supone que las estrategias dan el resultado que los actores, o los equipos de actores, pretenden. No sólo porque las estrategias sean mal utilizadas como cuando la dramatización se convierte en sobreactuación, cuando no se logra ocultar un estigma o cuando se proporciona información no destinada a la comunicación, sino incluso cuando se utilizan bien. Quien pone toda su atención en hacer ver que pone atención, por ejemplo, termina por no poner

atención. O quien muestra una desventaja física buscando compasión puede encontrar desprecio. Desde luego, puede darse también que se consiga una definición de la situación que ninguno de los participantes buscaba: un efecto no buscado.

Conclusiones

Para concluir mi propuesta de una teoría de la cultura enmarcada en una teoría de la acción social, me interesa enfatizar tres ideas: la primera es que, como dice Fukuyama, “la cultura cambia muy lentamente, pero cambia” (Fukuyama, 1996: 60-61); la segunda, que este cambio no siempre es el que buscaron los agentes; y la tercera, que los cambios no buscados no son siempre no deseados.

Para ilustrar el primer punto voy a referir al lector a las exposiciones que los estudiosos han hecho sobre la concepción del mundo de los indígenas mesoamericanos antes de la llegada de los españoles (ver, por ejemplo, Florescano, 1999). Al hablar de la concepción del mundo me refiero tanto al mundo físico como al mundo social y al mundo sobrenatural. Aunque no disponemos de una síntesis que exponga la concepción del mundo que tenemos los mexicanos actuales, y que nos diga cuánto y qué sobrevive en ella de la visión de nuestros antepasados, lo que es evidente es que esta cultura no es la misma que ellos tenían, sino que es el resultado de una mezcla más o menos coherente de aquella visión con la que trajeron los conquistadores y con elementos más recientes de muy variados orígenes. La cultura mexicana de hoy es una totalidad diferente de la cultura mesoamericana prehispánica. Es decir que la cultura ha cambiado. Lentamente, y tal vez en direcciones no esperadas ni buscadas por los actores sociales, pero ha cambiado.

Para ilustrar la segunda y la tercera ideas, voy a utilizar un ejemplo tomado de un trabajo de Jeffrey C. Alexander (2003), quien hace un análisis muy detallado de la construcción de la significación del Holocausto, que pasó de ser un hecho histórico reprochable a ser un símbolo universal del mal moral. Se trata, dice el autor, de la creación de un hecho cultural. El autor inicia su análisis con estas palabras: “En el principio, en abril de 1945, el holocausto no era El Holocausto” (Alexander, 2003: 28). En esa fecha, los soldados norteamericanos que liberaron los primeros campos de concentración confirmaron sobre el terreno las informaciones que ya se tenían acerca de su existencia. A partir de

esos días, los medios de comunicación reportaron la existencia de los campos como algo real. La opinión pública se conmovió al leer o escuchar los relatos sobre las atrocidades que allí se cometieron, pero no se traumatizó, ni el trauma se universalizó. Para que esto ocurriera se necesitó pasar por un proceso de codificación, de peso y de narratividad que al autor analiza para mostrar cómo el genocidio en contra de los judíos se convirtió en El Holocausto, símbolo universal del mal absoluto.

Pero lo que interesa aquí son los efectos no buscados. En el plano cultural, esta universalización del holocausto puede tener dos efectos no buscados de signo diferente. Un efecto no buscado, pero deseado, lo expresa Alexander de la siguiente manera:

Los seres humanos somos animales contadores de historias. Contamos historias sobre nuestros triunfos y sobre nuestras tragedias. Queremos creer en la verosimilitud de nuestras narraciones, pero son los encuadres morales los que son reales y constantes, no el material factual que empleamos para describirlos. En la historia de las sociedades humanas se ha dado frecuentemente el caso de que las narraciones de los mismos eventos compiten una con otra, y que eventualmente una desplaza a la otra históricamente. En el caso del asesinato masivo de judíos por los nazis, lo que fue en un principio descrito como un preludio y un impulso al progreso moral y social, se convirtió en una demostración decisiva de que los más “modernos” avances en la condición humana pueden asegurar únicamente el progreso técnico, pero nada más. Es, entonces, paradójico que un aumento de la justicia moral y social pueda ser eventualmente un efecto no buscado (Alexander, 2003: 84).

Otro efecto no buscado, pero en su caso no deseado, es apuntado también por Alexander. Éste es el de la banalización de la etiqueta, cuando El Holocausto pierde su carácter de evento único, de mal sagrado, separado, por su aplicación a muchos otros eventos trágicos de la historia anterior y posterior al Holocausto mismo. Es como si se dijera que hay tantos holocaustos, que El Holocausto pierde su carácter de significar, como evento único, el mal por antonomasia.

Bibliografía

- Alexander, Jeffrey C. (1982). *Theoretical Logic in Sociology*. University of California Press, Berkeley, Los Angeles.
- Alexander, Jeffrey C. (2003). *The Meaning of Social Life. A Cultural Sociology*. Oxford University Press, Oxford.
- Althusser, Louis (1977). *Posiciones*. Anagrama, Barcelona.
- Berger, Peter y Luckmann, Thomas (1977). *La construcción social de la realidad*. Amorrortu, Buenos Aires.
- Boudon, Raymond (1993). *Effets pervers et ordre social*. Presses Universitaires de France, Paris.
- Bourdieu, Pierre (1958). *Sociologie de l'Algérie*. Presses Universitaires de France, Paris.
- Bourdieu, Pierre (1967). "Postface", en Erving Panofsky. *Architecture gothique et pensée scolastique*. Minuit, Paris.
- Bourdieu, Pierre (1979a). *La fotografía. Un arte medio*. Nueva Imagen, Madrid.
- Bourdieu, Pierre (1979b). *La distinción. Crítica social del juicio*. Minuit, Paris.
- Bourdieu, Pierre (1980). *Le sens pratique*. Minuit, Paris.
- Bourdieu, Pierre (1987). "Los tres estados del capital cultural", en *Sociológica*, (2)5, 11-17.
- Bourdieu, Pierre (1988). *Cosas Dichas*. Gedisa, Barcelona.
- Bourdieu, Pierre y Wacquant, Lóic J.D. (1992). *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*. Seuil, Paris.
- Burns, Tom (1992). *Erving Goffman*. Routledge, London.
- Calhoun, Craig (2000). "Pierre Bourdieu", in George Ritzer (ed). *The Blackwell Companion to Major Social Theorists*. Blackwell, Oxford.
- Campbell, Colin (1993). *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*. Blackwell, Oxford, Cambridge.
- Cohem, David (1991). "Editor's note", in David Cohem (ed). *The Circle of Life. Rituals from the Human Family Album*. Harper Collins, New York.
- Critcher, Chas (1976). "Structures, Cultures and Biographies", in Stuart Hall y Tony Jefferson (eds). *Resistance Through Rituals. Youth Subcultures in Post-War Britain*. Hutchinson-Center for Contemporary Cultural Studies, London, Melbourne, Sidney.
- Davis, Flora (1989). *La comunicación no verbal*. Alianza, México.

- Eisenstadt, Shmuel N. y Helle, Horst Jurgen (eds) (1985). *Macro-Sociological Theory: Perspectives on Sociological Theory*, Vol I. Sage, London.
- Fast, Julius (1988). *El lenguaje del cuerpo*. Kairós y Colofón, Barcelona, México.
- Florescano, Enrique (1999). *Memoria indígena*. Aguilar, Altea, Taurus y Alfaguara, México.
- Fukuyama, Francis (1996). *Confianza (Trust)*. Atlántida, Buenos Aires.
- Geertz, Clifford (1990). *La interpretación de las culturas*. Gedisa, Barcelona.
- Geertz, Clifford (1993). *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology*. Fontana, London, New York.
- Giménez Montiel, Gilberto (1987). “La problemática de la cultura en las ciencias sociales”, en Gilberto Giménez Montiel (ed). *La teoría y el análisis de la cultura*. Secretaría de Educación Pública, Universidad de Guadalajara, Consejo Mexicano de Ciencias Sociales, México.
- Goffman, Erving (1969). *Strategic Interaction*. University of Pennsylvania Press, Pennsylvania.
- Goffman, Erving (1970a). *Internados. Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*. Amorrortu, Buenos Aires.
- Goffman, Erving (1970b). *Estigma. La identidad deteriorada*. Amorrortu, Buenos Aires.
- Goffman, Erving (1971). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Amorrortu, Buenos Aires.
- Hargreaves Heap, Shaun P. y Varoufakis, Yanis (1995). *Game Theory. A critical Introduction*. Routledge, London, New York.
- Herpin, Nicolas (1976). *Les sociologues Américaines et le siècle*. Presses Universitaires de France, Paris.
- Jenks, Charles (1984). “Introducción a la parte I”, en G. Broadbent, R. Bunt y Ch. Jenks (eds). *El lenguaje de la arquitectura. Un análisis semiótico*. Limusa, México.
- Lotman, Jurij M. y Unspenskiy, Boris A. (1979). “Sobre el mecanismo semiótico de la cultura”, en Jurij M. Lotman y Escuela de Tartú. *Semiótica de la cultura*. Cátedra, Madrid.
- Merton, Robert K. (1964). *Teoría y estructura sociales*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Morgan, Gareth (1997). *Images of Organization*. Sage, Beverly Hills, Newbury Park, London, New Delhi.

- Osborne, Martin J. y Rubinstein, Ariel (1994). *A Course in Game Theory*. The MIT Press, Cambridge, London.
- Panofsky, Erving (1967). *Architecture gothique et pensée scolastique*. Minuit, Paris.
- Parsons, Talcott (1968). *La estructura de la acción social*. Guadarrama, Madrid.
- Pereyra, Carlos (1984). *El sujeto de la historia*. Alianza Universidad, Madrid.
- Zalpa, Genaro (2011). *Cultura y acción social. Teoría(s) de la cultura*. Plaza y Valdés, Universidad Autónoma de Aguascalientes, México.



Teología protestante y Teoría de la cultura¹

Resumen

En el marco de su disputa teológica sobre la fe con el catolicismo, la teología protestante establece una distinción entre conocimiento, reconocimiento y confesión. En este artículo se intenta mostrar cómo el uso de esta distinción puede ayudar a entender mejor la teoría de la cultura como significación, y su relación con la vida social.

1 El presente texto se publicó originalmente en Karla Y. Covarrubias y Rogelio de la Mora (Comps.) (2002), *Cambios religiosos globales y reacomodos locales*. Colima: Al-texto, pp. 13-26.

«¿Quiénes son ellos?»

Así podría comenzar una clase de religión en una escuela de la España franquista, según lo describe Andrés Sopena Monsalve (1994) en su libro *El florido pensil*. «Ellos» son los doce apóstoles, y los alumnos debían contestar la pregunta correctamente, so pena de recibir un sopapo, sin el apoyo de alguna referencia contextual, como saber que se está hablando de los seguidores de Jesús, por ejemplo, porque las preguntas podían hacerse salteadas. Del mismo libro transcribo el siguiente párrafo:

Le temíamos a la clase de catecismo más que a una vara verde. Menos Fernandito y Torrecillas, raro era el que no salía con la cara caliente. Es que no podía ser de otra manera, porque, a ver: Dios es nuestro Padre, que está en el Cielo ¿no? Y estaba bien; lo decías y te librabas. Pero después don Simón te preguntaba: «¿Dónde está Dios nuestro Padre?» y tú: «Pues, en el Cielo». Y ¡plas! Tortazo. Que ya no estaba allí, hombre; que ahora era «En todo lugar por esencia, presencia y potencia», fijate. Y, de nuevo: «¿Por qué decís que está en los cielos?» Y tú: «No, si ya no lo digo; es que me he equivocado» y ¡plas!, otra vez, que había vuelto: «Porque en ellos se manifiesta más particularmente su gloria», aclaraba Fernandito (p. 57).

En México al ingresar a la primaria se empieza a estudiar la gramática del castellano. Se tiene que aprender lo que son los artículos, los nombres (o sustantivos), los adjetivos, los verbos, etc. También antes se ganaban o se evitaban coscorriones según se aprendiera o no, y actualmente se aprueban o se reprueban exámenes y se pasa o no de año para avanzar o estancarse en la trayectoria escolar.

Pero ya sea que se trate de la clase de religión o de gramática, en el catecismo o en la escuela, lo que se obtiene o se deja de obtener son conocimientos, sobre religión o sobre el lenguaje. A ser religiosos y a hablar, es decir a vivir el significado del mundo al que le llamamos cultura, y a construirlo, se aprende desde antes de ir a la escuela o al catecismo.

¿Cómo se relaciona este significado vital del significado del mundo con el conocimiento? Es decir, ¿cómo se relaciona el conocimiento de la cultura con la cultura que se vive? ¿Cómo se relaciona la teorización sobre la religión con el significado vivido de la religión? ¿Cómo puede el conoci-

miento hacerse significado vivido? La idea de este escrito es que la teología del protestantismo sobre la fe puede ayudarnos a entenderlo.

La teología protestante sobre la fe

Según los teólogos católicos, la diferencia entre la concepción católica y la concepción protestante de la fe consiste en que aquélla incluye como un elemento esencial del acto de fe el elemento del conocimiento (*fides cognoscibilis*); mientras que ésta, la concepción protestante, hace más hincapié en el aspecto de la confianza en la acción salvífica de Dios (*fides fiducialis*) (ver, entre otros, León-Dufour, 1975; Alfaro, 1968; Juan Pablo II, 1998). La disputa tiene elementos estrictamente teológicos, como el poco, nulo o esencial valor de salvación que se le atribuye al conocimiento, pero ésta no es la perspectiva de mi indagación. El objetivo de lo que, parafraseando a Eco (1994), llamaré mi paseo por los bosques de la teología protestante, es desarrollar la hipótesis de que este paseo puede ayudar a esclarecer la teoría de la cultura.

Tal como nos lo recuerda Max Weber (1980), uno de los pilares fundamentales de la teología protestante es la doctrina de que la gracia, es decir la salvación, es un don completamente libre y gratuito de Dios (*gratia gratis data*), que surge de la concepción de que Dios, siendo todopoderoso, no puede ser movido ni obligado a nada por sus criaturas, de tal manera que la salvación es única y exclusivamente obra libre de Dios. Esta concepción fundamental se encuentra siempre, explícita o implícitamente, en las ideas teológicas del protestantismo. La concepción teológica de Lutero sobre la fe acepta que ésta tiene como uno de sus componentes el conocimiento, y que tiene un contenido objetivo que son las verdades reveladas por Dios. Al mismo tiempo, sin embargo, dice que ese componente intelectual no tiene ningún valor de salvación porque, por una parte, el hombre no puede hacer nada por su propia salvación, ni siquiera prepararse para recibir el don de la fe y, por otra, la realidad subjetiva de la confianza en Dios es lo único que salva. La fe es, fundamentalmente, esta confianza (*fides fiducialis*).

Calvino concibe el componente intelectual como unido al acto de la voluntad que es la confianza. La fe es al mismo tiempo conocimiento y confianza. Pero esta fe no proviene de la criatura, sino de la acción interna del Espíritu Santo en los predestinados, quienes han sido elegidos libremente por Dios

para salvarse. Esta acción interna del Espíritu Santo produce en los creyentes ciertos fenómenos psíquicos, como la sensación de plena confianza en Dios, tranquilidad, paz, iluminación interna y la certeza absoluta en la propia y personal predestinación. El creyente verdadero es quien tiene esta certeza.

Melanchton, quien inicialmente sostiene las mismas ideas que Lutero, llega con el tiempo a formular su propia concepción teológica de la fe, la cual incluye el componente intelectual. El conocimiento de las promesas salvíficas de Dios es el que suscita la confianza.

Como se ve, los tres fundadores de la teología protestante conciben de manera diferente el papel del conocimiento en el acto de fe. Los teólogos posteriores tratarían de aclarar estas posturas, siempre en el marco de la concepción de la acción salvífica absolutamente gratuita de Dios.

En el siglo XIX, Schleiermacher, influido por el contexto intelectual de Alemania, quiso, al mismo tiempo, salvar la ortodoxia luterana del racionalismo y hacerla inteligible para la mentalidad de su tiempo. Crea, entonces, una teología cuyo centro es la experiencia religiosa personal, escondida en lo íntimo de la conciencia. El hombre se experimenta en su conciencia como simplemente dependiente del absoluto. En esta experiencia, a la que llama sentido simple de dependencia, se hace presente Dios. Las diferentes religiones surgieron del intento de formular esta experiencia primordial, por lo que todas tienen algo de verdadero. La religión cristiana, sin embargo, es la que de mejor manera representa esa experiencia, porque tiene su origen en la experiencia excepcional de Cristo.

Para Schleiermacher, los dogmas que no tienen que ver con esa experiencia íntima, como la trinidad, la preexistencia de Cristo, su doble naturaleza, etc., no tienen significado religioso. Son sólo teología, intentos de teorizar sobre Dios, que no forman parte de la experiencia religiosa.

Sören Kierkegaard enuncia una postura teológica similar, pero fundamentada en la experiencia humana del pecado. El proceso de la fe comienza con la experiencia, en la conciencia, de la propia culpabilidad que se sitúa frente a la absoluta santidad de Dios. Esta experiencia lleva a las criaturas a la desesperación, de la que solamente son liberadas por la confianza en la gracia, absolutamente gratuita, de Dios.

Ya en el siglo XX, y con la misma idea de Schleiermacher de hacer aceptable la religión a la mentalidad de la época, Rudolf Bultmann propone liberar el *kerygma* (mensaje) cristiano de elementos míticos por medio de una desob-

jetivación y una desintelectualización de la fe. Es decir, se trata de aceptar que muchos de los elementos de la religión cristiana no son hechos objetivos, sino narraciones míticas que consisten en la representación de lo divino con categorías humanas, y en la concepción de la intervención de Dios en el mundo, como en la mitología religiosa griega. Por el contrario, Dios no debe concebirse como humano, ni como alguien que interviene en el mundo alterando las leyes de la naturaleza. De las narraciones bíblicas lo que hay que retener no es la creencia en la objetividad del mito, sino su significado. Los mitos bíblicos, dirían actualmente Lévi-Strauss y Eugen Drewermann, no nos narran necesariamente hechos históricos, en el sentido de realmente sucedidos, sino reflexiones acerca del sentido religioso del mundo.

En una línea similar, Oscar Cullmann (1968) sostiene que en la mentalidad de la primitiva comunidad cristiana no existe la distinción occidental actual entre historia y mito, sino que ambos aspectos se unen bajo la noción de profecía. La profecía es la historia de la salvación, que incluye una concepción del tiempo y de la historia, pero que no hace distinción entre historia y mito, lo cual no quiere decir que no existan en el relato bíblico pasajes que pueden considerarse históricos, y otros míticos, en el sentido occidental. Para explicar su planteamiento, Cullmann recurre a la distinción que se hace en occidente entre historia e historiografía. La historia son los hechos históricos, la historiografía son los hechos históricos interpretados según una perspectiva teórica. Los hechos bíblicos que se refieren a la historia del pueblo de Israel son históricamente controlables, dependen del conocimiento, pero la concepción de ese pueblo como el pueblo elegido depende de la revelación. Ambos aspectos son la profecía, objeto de la fe.

Desde mi punto de vista, Karl Barth resume con claridad la concepción protestante de la fe explicitando los elementos que aparecen en los teólogos anteriores. Según él, en la fe hay tres aspectos: i) conocimiento, ii) reconocimiento y iii) confesión. La fe es, al mismo tiempo, la aprehensión cognoscitiva de la realidad de la existencia objetiva de Cristo y de su obra y la aceptación de la salvación operada por Dios en Cristo, que produce la confesión obediente de la gracia divina. Es decir, la fe es la apropiación subjetiva de la salvación objetiva y su manifestación en la conducta de los cristianos. Desde el punto de vista religioso, sin embargo, y teniendo de nuevo presente la doctrina de la salvación como don absolutamente gratuito de Dios, el elemento fundamental es la aceptación, el reconocimiento, la confianza en la acción salvífica de Dios.

(Aunque no es mi tema, brevemente diré que la teología católica sobre la fe me parece muy similar. Los elementos de la fe son el conocimiento, la confianza y la obediencia. Estando firmemente anclada en la concepción aristotélica tomista, esta teología concibe el conocimiento como la relación de la idea con una realidad objetiva que existe fuera del conocimiento. Si esta relación es adecuada, el conocimiento es verdadero, y es falso si la relación no es adecuada. ¿Cómo podemos entonces hablar de un conocimiento verdadero de Dios cuya esencia es un misterio? La respuesta es que lo conocemos mediante la revelación, el testimonio, de Cristo. Es decir que el conocimiento de la fe se fundamenta en la aceptación del testimonio de Cristo como verdadero y a Cristo, hombre y Dios, como verdaderamente, históricamente, existente. Porque está basado en un testimonio, el componente intelectual de la fe es, entonces, asentimiento, es decir, reconocimiento del testimonio de Cristo sobre Dios como verdadero. Este testimonio es transmitido mediante la sagrada escritura y custodiado por la tradición y el magisterio de la Iglesia).

Teología de la fe y teoría de la cultura

¿Qué tiene que ver la teología protestante acerca de la fe con la teoría de la cultura? Partiendo de la percepción clara de su diferencia porque su perspectiva es diferente, en un caso religiosa y en el otro científica, la idea que se busca exponer es que el análisis teológico de la fe ayuda a entender algunos aspectos importantes de la teoría de la cultura, particularmente mediante la distinción entre conocimiento y asentimiento (o reconocimiento), y la concepción de este último como el puente entre el conocimiento y la acción-confesión.

Como se sabe, el concepto de cultura es polisémico en las ciencias sociales, por lo que es necesario explicitar que en este trabajo asumo el concepto de cultura como significación (ver también, entre otros, Giménez Montiel, 1987; Eco, 1978; González, 1990; Geertz, 1990), entendida no solamente como discurso sobre el mundo, sino como la significación que crea, socialmente, los mundos, especialmente el mundo social, en los que vivimos.

En este sentido, la teoría de la cultura está cerca de la etnometodología y de las teorías constructivistas en las ciencias sociales que, con diferentes matices teóricos, sostienen que la realidad es creada socialmente. Entre éstas se encuentra la sociología del conocimiento de cuyo análisis voy a partir en este

acercamiento entre la teoría social y la teología, precisamente por el lugar central que le asignan al conocimiento en la construcción social de la realidad.

Además de su formación sociológica, Berger y Luckmann tienen una formación teológica protestante. Quizá por esto su teoría sociológica tiene un fuerte parecido con lo que llamé la síntesis teológica de Karl Barth, aunque también tiene importantes diferencias porque, después de todo, la sociología no es teología.

Los autores parten de la idea central de que la realidad se construye socialmente. Y los términos claves para sostener su afirmación son “realidad” y “conocimiento”, que son definidos sociológicamente (no filosóficamente). La realidad es “una característica propia de los fenómenos que reconocemos como independientes de nuestra propia volición (no podemos *hacerlos desaparecer*)” (Berger y Luckmann, 1976: 13, cursivas mías). *Conocimiento es “la certidumbre de que los fenómenos son reales y de que poseen características específicas” (Ibid., cursivas mías)*. Es obvio que estas definiciones no parten de una perspectiva filosófica, sino sociológica, y que tienen algo en común con la concepción teológica de la fe. La gente común, dicen los autores, vive en un mundo, incluido el mundo religioso, que para ellos es real. Y sabe que ese mundo tiene ciertas características precisas sin que, por lo común, se ponga a reflexionar sobre la naturaleza de esa realidad ni sobre su conocimiento, sino dándolos, simplemente, por descontados. El sociólogo, en cambio, constata que los diversos grupos humanos dan por descontadas realidades diferentes, y da pie a preguntarse, entonces, si el hecho de que existan diferentes realidades tendrá algo que ver con las diferencias entre las sociedades. En este sentido, la sociología del conocimiento debe ocuparse de los procesos por medio de los cuales los diferentes “conocimientos” son socialmente establecidos como “realidad”.

Berger y Luckmann establecen claramente que sus definiciones de realidad y de conocimiento no son filosóficas, sino sociológicas y, aunque reconocen la legitimidad del campo filosófico, rechazan adentrarse en la discusión filosófica de esos términos. Yo pienso, sin embargo, que su teoría, y la teoría de la cultura en general, puede ser enriquecida, en su perspectiva específicamente sociológica, mediante el análisis del término “conocimiento”, ayudados por el análisis teológico del mismo.

En sus definiciones de realidad y de conocimiento, los autores utilizan los términos reconocimiento, conocimiento y certeza. El reconocimiento, que en

este contexto tiene claramente el sentido de aceptar y no de volver a conocer, se relaciona con la realidad: aceptamos algo como independiente de nuestra voluntad. Además, tenemos la certeza (un fenómeno psíquico, según Calvino), no en realidad el conocimiento porque la gente común no reflexiona, de que eso que hemos reconocido como realidad tiene características específicas. Desde mi punto de vista hay un salto, o una falta de relación, entre el reconocimiento de algo como real y la certeza de que tiene determinadas características. Además de afirmar, criticando a Berger y Luckmann, que la gente común también piensa, no veo la relación, por lo menos no inmediatamente, de esta construcción de la realidad con la acción social. Esta relación sólo aparece más tarde, cuando se analiza 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 (las prácticas sociales), que, a su vez, produce la objetivación (la reproducción) de la realidad. Mi propuesta es, entonces, la teoría de Berger y Luckmann corregida por la teología de Barth, a ver cómo suena en el sentido de enriquecer la teoría de la cultura.

En lo que yo llamé resumen de la teología protestante, Barth expone que los componentes de la fe son el conocimiento, el reconocimiento y la confesión, siendo el reconocimiento el puente entre el conocimiento y la práctica religiosa, o confesión. Si se aplica este esquema a la teoría de la construcción social de la realidad, quedaría como sigue: por un lado (no se puede decir que primero, porque no se trata de un orden temporal) tenemos el conocimiento de la realidad, entendido como una actividad intelectual de ordenamiento del caos de la experiencia empírica que es propia, dice Lévi-Strauss (1964) del espíritu humano, es decir de la especie humana como tal, sin excluir al hombre común. No sólo los científicos sociales, sino también el hombre común conoce, además, que hay diferentes realidades, a menos que viva en sociedades completamente monolíticas (sin diferencias sociales) y completamente aisladas, lo cual es altamente improbable no solamente ahora, sino que lo ha sido siempre.

El hecho de que los grupos humanos conozcan diferentes realidades hace resaltar la importancia del reconocimiento: un acto de la voluntad que produce la certeza de que una realidad, mi realidad, es la realidad. Según la teología este asentimiento lo produce la acción interna del Espíritu Santo en los fieles. Desde el punto de vista sociológico intervienen procesos como el de educación, socialización, interiorización, etc., e interviene también la lucha

por la definición legítima del mundo, por la imposición de una realidad como la realidad, de una religión como *la religión*; ver el concepto de campo cultural de Bourdieu (1993) y su concepto de poder simbólico (1992); el de frentes culturales entendidos como arenas de lucha por la imposición de sentidos, de Jorge González (1987), el de estrategias para la imposición de una definición de la situación de Goffman (1971), y la concepción de Giménez (1983) de que el poder no es extrínseco al concepto de cultura como significación. Este reconocimiento de una realidad como la realidad y las luchas por imponer una definición de la situación no tendrían importancia si no se tradujeran en formas específicas de prácticas sociales: la confesión según Barth, o la externalización según Berger y Luckmann. Si este componente no se diera, tendría razón Radcliffe-Brown cuando rechaza el concepto de cultura por considerarlo solamente una abstracción académica (Harris, 1969), y también la corriente de los *cultural studies* cuando rechazan lo que llaman la discursivización de la cultura (Hall, 1992). Resumiendo, pues, los hombres conocen diferentes realidades culturales, reconocen una de esas realidades como la realidad, y actúan en consecuencia. O, parafraseando a Thomas, “Si los hombres definen (conocen y reconocen) las situaciones como reales, sus consecuencias son reales” (1928: 572).

Regreso, finalmente, a los párrafos iniciales de este artículo, en los que se establecían las diferencias entre la teología y la vida religiosa, y la gramática y el uso del lenguaje, a las que ya podemos añadir también la diferencia entre las ciencias sociales y la vida social. ¿La teología, la gramática y las ciencias sociales no son realidades? La respuesta nos la dan Berger y Luckmann cuando afirman que en el acto de reconocimiento de la realidad, también reconocemos que hay diferentes niveles de realidad. La realidad por excelencia es la realidad de la vida cotidiana. Al cine, en cambio, al teatro y a los sueños, sin dejar de ser reconocidos como realidades, se les asigna, en nuestra sociedad, un nivel inferior con respecto a la realidad, el aquí y ahora, de la vida cotidiana. En este sentido, las realidades teóricas que no se viven, no tienen el mismo nivel de realidad, ni el mismo peso en el comportamiento social. Lo mismo pasa, incluso, según Schleiermacher, en el terreno religioso: los dogmas que no tienen que ver con la experiencia íntima, como la Trinidad, la preexistencia de Cristo, su doble naturaleza, o “quiénes son ellos”, no tienen significado religioso. Sí la tiene, por el contrario, el hecho de que se perciba a las diferentes imágenes de la virgen como vírgenes diferentes, con especialidades taumatúrgicas y radios

de acción diferentes (Vázquez Parada, 1998), porque esas son las experiencias que se viven.

Mucho más, creo, se podría obtener de esta comparación entre la teoría de la cultura y la teología. Voy a terminar, por ahora, con una idea expresada en dos contextos diferentes: uno es el de las corporaciones de negocios, y el otro el de la vida política y social de un pueblo.

Salamon (1998) cita el manual *Corporate Religion. The Path to a Strong Business*, publicado por Jesper Kunde (1997), un agente publicitario danés, quien afirma que una cultura corporativa efectiva debe ser como una religión. “Una religión fuerte tiene un efecto auto-reforzador, y hace que cada trabajador de una corporación, aun el que está en el rincón más lejano, cumpla con su puesto” (Kunde, 1997: 41). Los dirigentes empresariales, más que centrarse en el producto, deben dirigir sus esfuerzos a la creación y difusión de una ideología que habilite a los miembros de la empresa para perseguir una misión común. Los miembros de las empresas se transforman, entonces, en misioneros. “En el futuro, la calificación más importante de un trabajador será que es un verdadero creyente” (Kunde, 1997: 18). Idealmente, aun los consumidores se comprometen con la religión empresarial, consumiendo sólo los productos de la empresa y excluyendo los de otras empresas, como se excluyen otras religiones (Coca-Cola, Harley Davidson, Body Shop). En la presentación del libro de Kunde, en la contraportada, Lars Funder resume su mensaje así: “Si queremos llegar a algún lado con nuestras empresas en el futuro, necesitamos el compromiso y la perspectiva totales que, simplemente, son los elementos básicos de una religión”.

Jung Chang (1993: 339-361), por su parte, en el libro en el que narra la historia de tres mujeres –su abuela, su madre y ella misma– que vivieron en China durante el régimen comunista de Mao, expresa, en resumen, la siguiente idea: una teoría social, como el marxismo maoísta, sólo se encarna en la mente y en la acción de un pueblo cuando, como sucedió en China, la teoría se vuelve religión. Es decir, fe.

Referencias bibliográficas

- Alfaro, Ioannes (1968). *Fides, spes, caritas*. Roma: Pontificia Universitas Gregoriana.
- Berger, Peter y Thomas Luckmann (1976). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Bourdieu, Pierre (1992). «On Symbolic Power», en P. Bourdieu, *Language and Symbolic Power*. Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, Pierre (1993). *The Field of Cultural Production*. Cambridge: Polity Press.
- Chang, Jung (1993). *Wild Swans. Three Daughters of China*. Londres: Flamingo, Harper Collins.
- Cullmann, Óscar (1968). *Cristo y el tiempo*. Barcelona: Estela.
- Eco, Umberto (1978). *Tratado de semiótica general*. México, Barcelona: Nueva Imagen, Lumen.
- Eco, Umberto (1994). *Sei passeggiate nei boschi narrativi. Harvard University Norton Lectures 1992-1993*. Milán: Bompiani.
- Geertz, Clifford (1990). *La interpretación de las culturas*. Baelona: Gedisa.
- Giménez Montiel, Gilberto (1983). *Poder, Estado y discurso. Perspectivas sociológicas y semiológicas del discurso jurídico político*. México: UNAM.
- Giménez Montiel, Gilberto (1987). “La problemática de la cultura en las ciencias sociales”, en G. Giménez Montiel (ed.). *La teoría y el análisis de la cultura*, pp. 15-72. México: SEP, UdeG, COMECOSO.
- Goffman, Erving (1971). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.
- González, Jorge (1987). “Los frentes culturales. Las arenas del sentido”, *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, 2, pp. 5-44.
- González, Jorge (1990). *Sociología de las culturas subalternas*. Mexicali: Universidad Autónoma de Baja California.
- Hall, Stuart (1992). “Cultural Studies and its Theoretical Legacies”, In L. Grossberg, C. Nelson y P. Treichler (eds.). *Cultural Studies*, pp. 277-294. Nueva York, Londres: Routledge.
- Harris, Marvin (1969). *The Rise of Anthropological Theory. A History of Theories of Culture*. Nueva York: Thomas Y. Crowell.
- Juan Pablo II (1998). *Fe y razón. “Fides et ratio”*. México: Nueva Librería Parroquial de Clavería y Editorial Basilio Núñez.

- Kunde, Jesper (1997). *Corporate Religion. The Path to a Strong Business*. Copenhagen: Börsen.
- León Dufour, Xavier (1967). *Vocabulario de teología bíblica*. Barcelona: Herder.
- Lévi-Strauss, Claude (1962). *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Salamon, Karen Lisa G. (1998). “No Borders in Business-Holism as a Recent Discourse in Management”. Documento presentado en la 2nd International Crossroads in Cultural Studies Conference. June 28-July 1. Tampere, Finlandia.
- Sopeña Monsalve, Andrés (1994). *El florido pensil*. Barcelona: Crítica.
- Thomas William I. y Dorothy Thomas (1928). *The Child in America: Behavior Problems and Programs*. Nueva York: Knopf.
- Vázquez Parada, Lourdes Celina (1998). “Religiosidad popular y doctrina católica. La figura de la virgen María en el imaginario colectivo”, en *Estudios Sociales*, no. 19, udeg, Guadalajara, 1999, pp. 80-89.
- Weber, Max (1980). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México: Premiá.

El campo de la vida cotidiana¹

Introducción

Lo primero que trae a la mente el concepto de vida cotidiana es la vida de todos los días. Es decir, como algunos científicos sociales lo han interpretado, evoca aquellas acciones que tienen la particularidad de no ser extraordinarias, sea porque no se llevan a cabo en ocasiones especiales (como serían los rituales o las fiestas, los contratos colectivos, las revoluciones o los grandes movimientos sociales, etc.) sino todos los días, como levantarse, vestirse, peinarse, salir al trabajo, pasear, etc.; sea también porque quienes las llevan a cabo no son los grandes sujetos sociales colectivos (como las clases sociales, los héroes, los grandes vi-

1 El presente texto se publicó originalmente en Genaro Zalpa y María Eugenia Patiño (Coords.) (2007), *La vida cotidiana. Prácticas, lugares y momentos*. Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes, pp. 15-56.

llanos, los políticos, las mujeres, los indígenas, etc.) sino los hombres y las mujeres individuales, comunes y corrientes. Por ejemplo, Michel de Certeau declara que el programa de investigación que dirigió sobre la vida cotidiana trata de acciones tan comunes como hablar, leer, circular por la ciudad, hacer las compras y cocinar (De Certeau, 1996: L), y del hombre común, el héroe anónimo contrapuesto a los actores que “tienen nombre propio y blasones sociales” (De Certeau, 1996: 3). En otras palabras, pareciera que el concepto evoca la simplicidad, contrapuesta a la complejidad. Pero, nada más engañoso.

Por el contrario, la idea de vida cotidiana es tan compleja que, más que un concepto que pueda definirse –aunque desde luego no faltan los intentos de hacerlo–, es más bien un campo que conjunta en sí, entretejiéndose, varias de las problemáticas que, a lo largo de su historia, se han abordado en las ciencias sociales. Se aborda desde luego la constitución de las acciones, los objetos y los sujetos ordinarios como objetos de estudio, pero junto con ello se plantea la problemática de la relación entre las estructuras y las prácticas, lo macro y lo micro, la determinación y la libertad; en suma, la posibilidad de poder teorizar actores o agentes sociales que producen acciones y que no son sólo producto de la sociedad. A esto se suma la discusión metodológica entre los partidarios de los enfoques cuantitativos y los de los enfoques cualitativos; algunos de entre estos últimos, por ejemplo, aseguran que la estadística utilizada por los métodos cuantitativos no es capaz de captar sino lo homogéneo, y que se le escapa el significado de la acción de los actores; que captan la estructura, pero se les escapan los eventos, las acciones de los actores, lo que Michel de Certeau llama las “artes de hacer”, las trayectorias de vida:

[...] la estadística casi nada conoce al respecto, pues se contenta con clarificar, calcular y medir en cuadros las unidades “léxicas” de las cuales estas trayectorias están compuestas, pero a lo cual no se reducen, y de hacerlo en función de categorías y taxonomías que le son propias. La estadística toma el material de estas prácticas, y no su *forma*; marca los elementos utilizados y no el “fraseo” debido al trabajo y a la inventividad “artesanales”, a la discursividad que combinan todos estos elementos “recibidos” y grises. Al descomponer estos “vagabundeos eficaces” en unidades que define ella misma, al recomponer según sus códigos los resultados de sus desgloses, la encuesta estadística no encuentra sino lo homogéneo. Reproduce el sistema al cual pertenece y deja fuera de su campo la proliferación de historias y operaciones heterogéneas que

componen los *patchworks* de lo cotidiano. La fuerza de sus cálculos se sostiene gracias a su capacidad de dividir, pero es precisamente por la fragmentación analítica que pierde lo que cree buscar y representar (De Certeau, 1996: XLIX).

Otra versión de esta polémica es la discusión teórico-metodológica emprendida por los partidarios del individualismo metodológico contra quienes ellos califican como estructuralistas.

Habría que remontarse hasta los orígenes de las ciencias sociales para rastrear estas discusiones, pero, desde luego, su exposición sería demasiado larga, tanto como hacer una historia de las ciencias sociales, o una historia de la sociología si restringiéramos la exposición a esta disciplina. Me limitaré, por lo tanto, a exponer algunos momentos de esa historia, los cuales –desde mi punto de vista– son importantes para entender la problemática que encierra el campo de estudios de la vida cotidiana. Expondré algunos de los encuadres involucrados con la intención de hacer ver que todas las teorías de la acción social, en cuanto abordan –con distintos nombres– el problema de la relación entre la estructura y la acción de los actores, tienen que ver con el tema de la vida cotidiana.

El marxismo

Son conocidas las interpretaciones humanistas y antihumanistas de la obra de Marx. Las primeras, enfatizando el rol del sujeto y la lucha contra la enajenación; y las segundas, el papel de las estructuras y la determinación de la acción social por la infraestructura económica. Entre estas últimas se encuentra la obra de Althusser, que ejerció una gran influencia en Latinoamérica en torno a los años sesenta del siglo pasado. Para el filósofo francés el marxismo debe entenderse como un antihumanismo. Los hombres son portadores de estructuras y la idea de sujeto de la historia es ideológica, es decir, falsa (Althusser, 1977). En este contexto dos autores marxistas, Henri Lefebvre y Agnes Heller –desafiando la ortodoxia de su tiempo– plantearon la temática de la vida cotidiana introduciendo en la discusión teórica la cuestión del sujeto. El primer tomo de la obra de Lefebvre, *Crítica de la vida cotidiana*, se publicó en 1946, y se reimprimió en 1958 con un prefacio del autor. El segundo tomo, *Fundamentos de una sociología de la cotidianidad*, vio la luz en 1961, cuando más fuerte era la

influencia del marxismo althusseriano, de la cual no se libra completamente. Habla de una vida cotidiana que es producto del sistema, tanto de las superestructuras como de la infraestructura, y plantea una relación dialéctica entre lo institucional y lo vivido. No desafía la interpretación dominante del marxismo y no habla explícitamente de actores sociales como sujetos capaces de marcar la dirección de la historia, pero introduce la idea de que las acciones humanas pueden producir una aceleración de la historia en la dirección determinada por la estructura.

El planteamiento de Heller (*Sociología de la vida cotidiana*) surgió de la observación empírica de que entre los individuos hay tanto semejanzas como diferencias, lo que la lleva a teorizar acerca de la relación entre lo que llama el hombre genérico y los individuos, y acerca de los procesos de individuación, en el marco de los temas de la cultura de masas, de la enajenación y del consumo cultural. La autora utiliza el concepto de “consumo productivo” para explicar los procesos culturales de individuación. Como Lefebvre, tampoco Heller plantea explícitamente una teoría del actor social.

Dentro del campo marxista me parece importante la aportación del pensador mexicano Carlos Pereyra, quien abordó específicamente el tema del sujeto de la historia en un libro con ese título que reúne varios ensayos (Pereyra, 1984). Según su interpretación, la teoría marxista concibe la relación entre los agentes sociales y las circunstancias históricas de tal manera que no se resuelve, sino que se disuelve la problemática planteada en términos dualistas como relación entre dos términos preexistentes y exteriores el uno con relación al otro: los hombres y las circunstancias. A esa visión dualista, Pereyra opone la perspectiva planteada por Sánchez Vázquez según la cual: “los hombres no sólo son producto de las circunstancias, sino que éstas también son productos suyos” (Sánchez Vázquez, 1980: 131). Es decir, los hombres, como agentes sociales, no pueden entenderse sino como producto de las circunstancias; pero, a la vez, no pueden entenderse las circunstancias sino como producto de los hombres. “El sentido profundo de la captación *dialéctica* de la realidad social consiste en aprehenderla como totalidad (complejo dotado de unidad) donde no hay circunstancias ajenas, independientes de los agentes sociales, ni la acción de éstos se inscribe como un añadido externo, sobrepuesto desde fuera en una realidad dada” (Pereyra, 1984: 20). La situación y la acción de los hombres no son sólo independientes, sino que no deben concebirse ni siquiera como complementarias, son una unidad: una no existe sin la otra.

Planteadas así las cosas, se disuelve la problemática del sujeto de la historia. Pereyra está de acuerdo con Althusser cuando éste afirma que el concepto de sujeto no es una herramienta útil para entender el proceso histórico, pues en la concepción dualista, supone sujetos preexistentes a las condiciones históricas, sean éstos los individuos o las clases sociales. Es preciso entender, por el contrario, que la postura dialéctica no plantea una concepción del sujeto que no sea el producto de las condiciones objetivas, ni una de las condiciones objetivas que no sean el producto del sujeto. Se trata de la unidad dialéctica del sujeto y el objeto que no debe entenderse como relaciones de exterioridad, como dos entidades hipostasiadas preexistentes que se condicionan, sino como dos aspectos de una misma realidad. Como dice Gramsci, citado por Pereyra:

[...] es preciso plantear la necesidad de que sea expuesto en los términos exactos el problema que algunas corrientes historiográficas acostumbran denominar de las relaciones entre condiciones objetivas y condiciones subjetivas del acontecimiento histórico. Es evidente que en ningún caso pueden faltar las tituladas condiciones subjetivas si existen las condiciones objetivas, ya que ésta es una simple distinción de carácter didascálico (Gramsci, 1975 citado en Peryra, 1984: 66-67).

En suma, como lo afirma Sánchez Vázquez, para Pereyra “No son ciertas relaciones de producción las que salen de las naves de Colón y ponen el pie (en sentido literal) en América; no es cierta estructura ideológica la que toma la Bastilla. Quienes hacen lo uno y lo otro son individuos concretos que hacen lo que hacen conforme a ciertos fines y que obtienen resultados que no esperaban y que incluso –como el pobre de Colón– ni siquiera buscaban” (Sánchez Vázquez, 1985: 165).

La sociología europea y sus intérpretes

A Durkheim y Weber –fundadores europeos de la sociología– se les suele contraponer en cuanto a sus perspectivas para el estudio de lo social, aunque sólo sea, como hacen Parsons por un lado, y Berger y Luckmann por otro, como punto de partida para construir perspectivas que buscan integrar sus diferencias.

Parsons (1968) considera a esos dos autores como representantes de dos tradiciones de pensamiento social: Durkheim, de la tradición positivista, y Weber, de la tradición idealista. Pero sostiene la tesis de que ambos autores sembraron en su obra perspectivas encaminadas a la superación de las limitaciones de ambas tradiciones, encaminándose en la dirección de lo que llama una teoría voluntarista de la acción. Parsons se propone llevar a su desarrollo esa semilla, y proponer una teoría que conserve tanto la idea de la determinación de la acción por lo social, como el concepto de la acción de los actores. Para ello, analiza ambas tradiciones y cómo Durkheim y Weber se encaminaron a superarlas.

El recorrido analítico de Parsons se inicia con la que él llama la tradición positivista, a la cual divide en tres corrientes: el utilitarismo, el positivismo radical y el positivismo que converge hacia la teoría voluntarista de la acción. En la primera corriente, donde incluye a autores como Hobbes, Locke y Malthus, Parsons encuentra cuatro características comunes: i) el atomismo: que subraya la concepción de las acciones humanas como hechos conceptualmente aislados; ii) racionalidad de la acción: las acciones humanas son, o deberían ser, racionales, en el sentido de encaminarse a elegir los medios adecuados para lograr los fines que se proponen; iii) empirismo: las acciones son los actos concretos observables de cada actor; iv) variación fortuita de los fines: dada la libertad humana, los fines de las acciones varían fortuitamente, por lo que no pueden concebirse como sistemas. Todo esto, concluye Parsons, converge hacia una concepción asistemática de la acción humana, y lleva a la negación de la posibilidad de estudiarla científicamente, pues es imposible construir teorías generales para explicarla, dada su variación al azar.

La tradición positivista radical, en cambio, sostiene que es posible el estudio científico de las acciones humanas, al tiempo que concibe las ciencias naturales como paradigma de la científicidad. Las acciones humanas son parte del mundo natural, por lo que es perfectamente posible, y hasta necesario, estudiarlas por medio de las ciencias sociales que siguen los métodos de las ciencias naturales. Según Parsons, Darwin fue el fundador de esta corriente de pensamiento, y en ella se pueden englobar todas las teorías, incluso recientes, que buscan la explicación de las acciones humanas en factores naturales que escapan al control de la voluntad, como el instinto, el medio, la raza, la evolución, la constitución biológica, etc. Nuestro autor afirma que el darwinismo, o cualquier otra teoría que busque la explicación última de la acción en elemen-

tos objetivos que están más allá del control del actor, logra sin duda establecer la posibilidad del estudio científico de la acción humana, pero al costo de diluir la especificidad humana de la acción social.

Hay, sin embargo, otra corriente dentro de la tradición positivista que, según Parsons, se orienta hacia la construcción de una teoría voluntarista de la acción social, cuyo representante más conspicuo es Émilie Durkheim. Al analizar la obra de este autor, Parsons ve cuatro fases en el desarrollo de su pensamiento, el cual se dio con la mira puesta en la solución de una problemática de fondo: las relaciones entre el individuo y la sociedad, que se resuelve siempre a favor de la sociedad, rompiendo con el utilitarismo individualista. En una primera fase, que Parsons llama formativa, Durkheim explora este problema en su análisis de la solidaridad mecánica y de la solidaridad orgánica (*La división social del trabajo*, 1893). La solidaridad mecánica es propia de las sociedades indiferenciadas en las que la conciencia colectiva se impone totalmente sobre la individualidad. La solidaridad orgánica, en cambio, es propia de sociedades diferenciadas, con una división social del trabajo más desarrollada y menos peso de la conciencia colectiva. En ambos casos el contrato social descansa sobre supuestos no explícitos que hacen el contrato obligatorio para los miembros de la sociedad. Se trata del elemento no contractual del contrato.

La segunda fase es la de una síntesis temprana en la que Durkheim define el objeto y el método de la sociología (*Las reglas del método sociológico*, 1895) y hace una investigación empírica siguiendo esos lineamientos (*El suicidio*, 1897). El objeto de estudio de la sociología son los hechos sociales, los cuales se definen como exteriores al individuo, que lo coaccionan, que son generales, que son independientes de la voluntad y, finalmente, que son como cosas. Conviene subrayar que Durkheim no dice simplemente que los hechos sociales son cosas, sino que son *como* cosas. No los identifica con la naturaleza, como hacen los positivistas radicales, y los distingue también de la concepción individualista de los utilitaristas. Son como cosas en el sentido de que son fenómenos que tienen la misma realidad de las cosas porque no pueden hacerse desaparecer a voluntad, no son subjetivos y no dependen de la acción individual. Desde el punto de vista metodológico, Durkheim establece el principio de que los hechos sociales sólo se explican por otros hechos sociales, y no por hechos naturales ni individuales. En el análisis del suicidio, Durkheim rechaza las posturas positivistas radicales que buscan la explicación en factores naturales como el medio ambiente físico, y también las posturas utilitaristas que la

buscan en factores individuales que, en todo caso, sirven para explicar casos individuales pero no lo que el autor llama “corrientes suicidógenas”, como hechos sociales. Durkheim plantea como factores explicativos de la variación de las tasas de suicidio hechos sociales como la religión, el estado civil, la pertenencia a grupos específicos como el ejército, etcétera.

La tercera fase es un periodo de transición en el que Durkheim acentúa la distinción entre la compulsión natural y la compulsión social. Esta es independiente de la voluntad individual pero no de la voluntad de la colectividad. Su fuerza consiste en la interiorización de las normas, las cuales no son sólo conocidas, sino también aceptadas (*Representaciones individuales y representaciones colectivas*, 1899; *La educación moral*, 1903; *La determinación del hecho moral*, 1907).

Finalmente, en la cuarta fase se inició un nuevo planteamiento que no se llevó a término debido a la muerte del autor. En el estudio de la religión (*Las formas elementales de la vida religiosa*, 1912) el hecho social fundamental adquiere cada vez más los contornos de una realidad ideal: la conciencia colectiva que, unas veces, parece ser la sociedad hipostasiada y, otras, una creación voluntarista. Como lo sagrado, concebido como el símbolo de la sociedad y, también, como algo que no es intrínseco en los fenómenos, sino el resultado de la actitud de los hombres; es decir, que algo es sagrado porque los hombres lo consideran como sagrado.

Para la tradición idealista, la acción humana no es parte de la naturaleza y no puede, ni debe, ser estudiada por las ciencias naturales, ni utilizando los métodos de las ciencias naturales. Los objetos de las ciencias naturales están constituidos por complejos de elementos relacionados causalmente, mientras que los objetos de las ciencias humanas están constituidos por complejos de elementos cuya relación no es causal, sino significativa. En el primer caso la ciencia debe explicar (*erklären*) las relaciones entre los elementos, y establecer teorías y leyes generales derivadas de esas teorías. En el segundo caso la ciencia debe tratar de comprender (*verstehen*) los conjuntos totales.

Por este camino la tradición idealista llegó también, como el utilitarismo, al planteamiento de la imposibilidad de conocer científicamente las acciones humanas. Por una parte, el historicismo alemán, enfatizando el carácter único de los eventos humanos, propugnó la descripción minuciosa de los acontecimientos como la única manera de conocerlos, rechazando el empleo de teorías generales. Por otra parte, se desarrolló una metodología que abogaba por la

posibilidad del conocimiento intuitivo de estados totales del objeto. En este contexto, Max Weber representa, para Parsons, al científico social que, proviniendo de la tradición idealista, se encamina también, como Durkheim, hacia una teoría voluntarista de la acción.

Parsons ve dos fases en el desarrollo del pensamiento de Max Weber. En la primera se dio el desplazamiento de su interés del derecho a la economía, y sus trabajos de investigación estuvieron influidos por el historicismo y el materialismo. En la segunda fase –que se caracterizó por la concentración del interés de la investigación en un fenómeno empírico: el capitalismo moderno– se llevó a cabo el desarrollo de su teoría de la acción y de la metodología para estudiarla.

Para Weber, el objeto de estudio de la sociología es la acción social, la cual se define como la acción subjetivamente significativa. En sus estudios sobre el capitalismo moderno, Weber hace notar cómo la racionalidad de la acción en relación con fines operativos, que constituye su característica definitoria, se encuentra fuertemente relacionada con la racionalidad con respecto a valores, que constituye la característica de la religión. En efecto, si el capitalismo moderno se puede definir como la búsqueda racional de siempre más ganancias, poniendo énfasis en la racionalidad para distinguirlo del simple apetito por las riquezas que ha estado siempre presente en la historia, tal racionalidad puede entenderse vinculándola con la peculiar forma de la búsqueda de la salvación del protestantismo ascético, la cual es diferente de otras formas, como la del luteranismo o la del catolicismo. La ética puritana del protestantismo ascético da sentido al espíritu del capitalismo moderno.

Desde el punto de vista metodológico, Weber acepta la distinción entre ciencias naturales y ciencias del espíritu, pero se opone a las orientaciones metodológicas del particularismo histórico y del intuicionismo. Contra el particularismo histórico que sostiene que la realidad histórica es irracional, Weber replica que toda la experiencia empírica primaria, tanto la de objetos naturales como la de objetos sociales, tiene el carácter de ser infinitamente compleja, por lo que el proceso de conocimiento consiste en seleccionar –según el interés del científico– algunos aspectos de esa realidad creando conceptos, como el del capitalismo moderno, a los que llama tipos ideales, que deberán ser contrastados con la información empírica. Esta misma mediación de los conceptos, o tipos ideales, se opone al intuicionismo que aboga por una intuición inmediata de los fenómenos. Según Weber, los intuicionistas confunden los procesos por

los que se puede llegar al conocimiento, en los que la intuición puede jugar un papel con los fundamentos lógicos de la validez del conocimiento.

Para Parsons, los dos autores, Durkheim y Weber, sortean con éxito las dificultades inherentes en cada una de las tradiciones de las que provienen, y las hacen avanzar por medio de un desarrollo lógico interno que converge hacia la construcción de una teoría voluntarista de la acción, que el mismo Parsons se propone culminar.

Para cumplir ese objetivo, un primer paso consiste en proponer un concepto fundamental para entender la acción social, al que llama “acto unidad”, el cual está compuesto por:

- Actor: que pueden ser individuos o colectividades.
- Fines: futuros estados de cosas que no existirían si el actor no actuara.
- Normas: reglas establecidas que regulan la acción.
- Situación: circunstancias en las que se desarrolla la acción. Incluyen los medios requeridos para alcanzar los fines que el actor puede manipular, y las condiciones que están fuera del alcance del actor.
- Esfuerzo.

Según Parsons, tanto la tradición positivista como la idealista contemplan actores y relaciones entre medios y fines. Él propone añadir las normas y las condiciones porque, si no se contemplan estas últimas se caería en el idealismo voluntarista, y si se eliminan las normas se caería en el positivismo radical.

Berger y Luckmann (1976: 35) citan expresamente lo que llaman las dos “consignas” más famosas y más influyentes de la sociología. Una es la afirmación teórico-metodológica de Durkheim, quien, habiendo establecido que el objeto de estudio de la sociología son los hechos sociales y no los hechos individuales, determina que “La regla primera y fundamental es: *considerar los hechos sociales como cosas*”, que tienen una existencia objetiva, externa e independiente de los individuos y que, además, los determinan; y la otra es la de Weber, quien observa que “Tanto para la sociología en su sentido actual, como para la historia, el objeto de conocimiento es el complejo de significado subjetivo de la acción”. Para Berger y Luckmann:

Estas dos aseveraciones no se contradicen. La sociedad, efectivamente, posee facticidad objetiva. Y la sociedad, efectivamente, está constituida por una actividad que expresa un significado subjetivo. Y, de paso sea dicho, Durkheim sabía esto último, así como Weber sabía lo primero. Es justamente el carácter dual de la sociedad en términos de facticidad objetiva y significado subjetivo lo que constituye su “realidad *sui generis*”, para emplear otro término clave de Durkheim. La cuestión central para la teoría sociológica puede, pues, expresarse así: ¿Cómo es posible que los significados subjetivos se *vuelvan* facticidades objetivas? (Berger y Luckmann, 1976: 35).

Es conocida la manera en la que estos autores responden a esa pregunta: partiendo de la afirmación dialéctica de que el hombre es un producto social y la sociedad es un producto humano, proponen un esquema circular con tres momentos lógicos, no temporales: exteriorización, objetivación e interiorización.

Sólo podremos alcanzar una visión empíricamente adecuada de la sociedad si comprendemos estas tres etapas como un todo. La exteriorización es el permanente volcarse del ser humano en el mundo, bien a través de las actividades humanas físicas, bien de las mentales. La objetivación es la consecución a través de esta actividad (física y mental) de una realidad que se enfrenta a sus productores originales como si fuera una facticidad que les es exterior y, a la vez, distinta de ellos. La interiorización es la reapropiación por los hombres de esta misma realidad, transformándola una vez más, ahora desde su estado de estructura del mundo objetivo, en estructuras de la conciencia subjetiva (Berger, 1971: 15).

Estos momentos mantienen entre sí una relación circular, de manera que el análisis de cualquiera de ellos conduce a los otros dos y, finalmente, al punto de partida.

La propuesta de Berger y Luckmann tiene una relación directa con la empresa de Schütz, que consiste en enunciar en términos sociológicos la filosofía fenomenológica de Husserl. Si para éste la “fenomenología significaba que la realidad está estructurada por la percepción” (Alexander, 1989: 196), para Schütz la tarea de la sociología consiste en analizar los procesos mediante los cuales llegamos a comunicar nuestras percepciones, de tal manera que compartimos y construimos con otros un mismo mundo cotidiano (Wallace y Wolf, 1995: 242). Con ese propósito se ocupa del análisis de lo que, utilizando la terminología de Husserl, llama “mundo de la vida”; es decir, de la realidad

de la vida cotidiana que la conciencia da por descontada y que es el resultado de la interacción de las conciencias, es decir, de la intersubjetividad. Influida por la definición de acción social de Max Weber como la acción subjetivamente significativa, Schütz centra su atención en el análisis de lo que hace posible la interacción entre subjetividades, llegando a la conclusión de que no puede ser sino el mundo intersubjetivo, que no es un mundo privado sino un mundo compartido. “Así, mientras Husserl identificaba el ego trascendental como su preocupación central, Schütz dio un giro exterior a la fenomenología para analizar el mundo intersubjetivo, el mundo social” (Ritzer, 1993: 268). “Schütz muestra que tener un mundo significa construir significados, tanto los significados subjetivos que los individuos construyen al captar sus propias acciones, como los significados objetivos que construyen al interpretar las acciones subjetivamente significativas de los otros” (Rogers, 2000: 367).

El mundo de la vida está constituido, por una parte, por lo que el autor llama “tipificaciones” y “recetas”, y, por otra parte, por componentes individuales, privados, de la conciencia. Las primeras son propiamente las que constituyen el mundo intersubjetivo, ya que son significaciones que van más allá de rasgos o características individuales o anecdóticas de una situación y que resaltan sus características más generales. En el momento en que nombramos, por ejemplo, algo con las palabras “perro” o “árbol”, lo estamos tipificando, por lo que se puede decir que el lenguaje es el medio tipificador por excelencia. “El lenguaje es un almacén de tipos y, por lo tanto, el sistema básico de los significados que la gente construye” (Rogers, 2000: 373). Pero al lado de estas tipificaciones hay que tener en cuenta los significados privados, propios de la conciencia individual, que también forman parte de la experiencia del mundo de la vida. Para Schütz “la subjetividad tiene siempre dos lados, el singular y el plural, el único y el compartido, el solitario y el colectivo” (Rogers, 2000: 376). ¿Cómo se relacionan esos dos lados de la subjetividad? Schütz propone una teoría general de la acción en la que, con una perspectiva dialéctica, el mundo de la vida, a la vez que determina nuestras acciones, también es construido por ellas.

El mundo de la vida cotidiana es la región de la realidad en que el hombre puede intervenir y que puede modificar mientras opera en ella mediante su organismo animado. Al mismo tiempo, las objetividades y sucesos que se encuentran ya en este ámbito (incluyendo los actos y los resultados de las acciones de otros hombres) limitan su libertad de acción. Lo ponen ante obstáculos que pueden

ser superados, así como ante barreras que pueden ser insuperables (Schütz y Luckmann, 1977: 25).

Berger y Luckmann plantean, como un paso preliminar necesario, el análisis fenomenológico de la conciencia que es, dicen, un análisis empírico, puramente descriptivo, no científico. A partir de la afirmación de que la conciencia no puede aprehenderse en cuanto tal sino sólo como la conciencia de algo, y de nuevo siguiendo a Schütz, plantean como principio de su análisis que: “Objetos diferentes aparecen ante la conciencia como constitutivos de las diferentes esferas de la realidad” (Berger y Luckmann, 1976: 38). Entre esas esferas sobresale la de la realidad por excelencia de la vida cotidiana que se organiza a partir del “aquí y ahora” de mi cuerpo y de mi presente, y que se impone a la conciencia como la realidad suprema que, además, es intersubjetiva porque constituye un mundo que se comparte con otros. En suma: “El mundo de la vida cotidiana no sólo se da por establecido como realidad por los miembros ordinarios de la sociedad en el comportamiento subjetivamente significativo de sus vidas. Es un mundo que se origina en sus pensamientos y acciones, y que está sustentado como real por éstos” (Berger y Luckmann, 1976: 37).

Proponiendo expresamente una teoría de la vida cotidiana como un campo específico de estudio, también Salvador Juan (1995) intenta conciliar la aparente oposición entre las estructuras y el actor. Para hacerlo, parte de una definición –que llama provisional– de la sociología de la vida cotidiana (svc):

La svc es una praxeología que analiza el dominio de las acciones individuales rutinarias y no organizadas –como hechos sociales– situándolas en su entorno (environnement) institucional-simbólico, y ubicando a los actores en la estructura social (Juan, 1995: 123).

La definición contiene elementos que hay que precisar, y otros que a primera vista parecen contradictorios, por lo que también hay que dar una explicación de su inclusión.

El autor hace una primera precisión diciendo que el hecho de que este campo de estudio contemple como objeto de estudio las acciones individuales, no quiere decir que se excluyan las interacciones, sino que el punto de vista desde el que se consideran es el de su individualidad, es decir, desde las características que hacen que las acciones de los individuos sean diferentes unas de otras. Este punto de vista parece no compaginar con lo rutinario que

también se incluye en la definición, pero el autor aclara que lo que se considera son las rutinas individuales. En cambio, las características de rutina y de no organización sí parecen ser contradictorias, así como también la propuesta de considerar los hechos individuales como hechos sociales. Pero es precisamente incluyéndolas como el autor pretende superar su aparente contradicción. Es clave su afirmación (que recuerda una postura análoga de Jeffrey C. Alexander, 1987) al tratar de situar las acciones individuales, no organizadas, en su entorno institucional-simbólico, y a los actores en la estructura social. El autor advierte que ubicar las acciones individuales en su entorno no significa que se reduzca la vida cotidiana a sus condiciones objetivas de existencia (Juan, 1995:125). Su idea es, más bien parecida al concepto de campo de Bourdieu: lo institucional-simbólico (como la religión y la moral, por ejemplo) y la ubicación estructural (la ubicación de clase, por ejemplo) proporcionan al individuo el capital que se pondrá en juego en el campo de la vida cotidiana.

Como categorías de interpretación de la vida cotidiana propone el análisis diacrónico de los recorridos y de las formas de vida, y el análisis sincrónico de los usos y de los géneros de vida, ambos en dos planos: el del sistema institucional y el del actor. La propuesta suena compleja, pero se trata nuevamente de integrar el sistema y los actores, poniendo en evidencia la “autonomía relativa” de los actores (Juan, 1995: 163). Para hacerlo utiliza la categoría de “uso”, que es diferente de las normas y de las costumbres, porque “*se caracteriza por una sanción difusa, diferida y privatizada, endogenizada principalmente en la esfera doméstica de la vida cotidiana. Si las costumbres y los reglamentos orientan la acción axiológicamente, los usos son normas puras desprovistas de toda referencia moral*” (Juan, 1995: 176-177). El uso, dice, es la versión sistémica de las prácticas.

En el terreno metodológico Juan no ve la problemática en la oposición entre lo cuantitativo y lo cualitativo, sino que *las verdaderas alternativas metodológicas se encuentran en las distinciones entre sociología comprensiva/ explicativa por un lado, y observación/ experimentación por el otro* (Juan, 1995: 150). De la primera alternativa no elige uno de los términos, sino que los fusiona en la idea de una explicación comprensiva que consistiría en “*operar una síntesis de atributos distinguidos analíticamente y socialmente distintivos*”; mientras que del segundo par rechaza definitivamente la experimentación.

Michel de Certeau, en cambio, apuesta decididamente por el actor. Luce Giard (1996), integrante del equipo de investigación del historiador, muestra

la influencia que tuvo el movimiento estudiantil francés de 1968 en la perspectiva teórica de de Certeau. Según ella, el esfuerzo por entender el movimiento llevó al investigador a dar un giro a la investigación que encabezaba acerca de la cultura francesa, para enfocarla no desde el punto de vista de la cultura patrimonial o de su consumo, sino desde el punto de vista de la producción –las “artes de hacer”– de la cultura cotidiana por los actores ordinarios. Enfocarse en las acciones de los actores no quiere decir, puntualiza de Certeau, “un retorno a los individuos” (de Certeau, 1996: XLI), porque los actores llevan en sí mismos lo social. Se trata de poner en evidencia la “*ratio* popular”, es decir, la táctica que supone cálculo, pero que, a diferencia de la estrategia, no supone cálculos racionales.

Los temas de investigación que aborda el equipo son: la cultura popular brasileña, el arte de narrar, la escritura, la lectura, el morir, habitar la ciudad, cocinar, el uso del lenguaje, etc. Como se ve, no son los temas, sino su enfoque, lo que distingue a la ciencia de lo cotidiano propuesta por de Certeau.

La sociología norteamericana

La misma problemática de la relación entre los actores y la estructura social se encuentra presente en la sociología norteamericana desde su fundación, la cual se dio en forma casi simultánea al surgimiento de la sociología europea, a finales del siglo XIX. De hecho, la institucionalización de la sociología en el ámbito académico de las universidades ocurrió primero en los Estados Unidos que en Europa, ya que en 1892 se estableció, por iniciativa de Albion Small, el Departamento de Sociología de la Universidad de Chicago.

Robert Ezra Park fue uno de los más influyentes sociólogos de Chicago, y contribuyó fuertemente a marcar la orientación que seguiría esa escuela. Su historia personal es muy peculiar, y puede ayudar a comprender la orientación práctica de la sociología de Chicago. Park se interesó va tarde en su vida, hacia los cincuenta años, por la sociología. En cambio, desde que era estudiante en la Universidad de Michigan le interesaban los problemas sociales; por lo que, al terminar sus estudios, se dedicó al periodismo. Después de un tiempo regresó a la universidad, doctorándose en la Universidad de Heidelberg, en Alemania, donde fue discípulo de Simmel. Ya de regreso en los Estados Unidos se interesó por los problemas raciales y se enroló en la Asociación para la

Reforma del Congo, primero, y después en el Instituto Tuskegee, que luchaba por la causa de los negros norteamericanos. Por entonces conoció a W. I. Thomas, quien lo invitó a la Universidad de Chicago, a donde aceptó ir para un trabajo temporal, pero se quedó veinte años. Al salir de Chicago se volvió a enrolar en las causas civiles. Esta inclinación de Park por trabajar para la solución de los problemas sociales marcó también su orientación sociológica personal, y la de la escuela de Chicago en general.

La escuela de Chicago se distingue por el desarrollo de una perspectiva ecológica en el análisis de la acción social, la cual pone el medio ambiente como el elemento fundamental que es, por una parte, la explicación de por qué suceden los fenómenos sociales y, por otra, el elemento estratégico en el que se debe intervenir si se quiere modificar la conducta social.

Autores como Hannerz (1986), Ritzer (1993) y Herpin (1976) interpretan la teoría de Chicago como darwinismo social, lo que la acercaría a la tradición positivista radical de la que habla Parsons. Herpin (1976), por ejemplo, afirma que el concepto de cadenas ecológicas, tomado de Darwin, ayuda a entender el esquema teórico de esta escuela para el análisis de la práctica social. Cita el siguiente largo párrafo de Park:

Darwin encuentra que los abejorros eran indispensables para la fertilización de los “pensamientos salvajes”, porque otras abejas no visitan esa flor. Lo mismo sucede con una especie particular de tréboles: los abejorros son los únicos que visitan los tréboles rojos porque las otras abejas no pueden acceder a su néctar. El razonamiento es el siguiente: si los abejorros se multiplican o disminuyen en Inglaterra, lo mismo sucederá con el pensamiento salvaje y con los tréboles rojos. Ahora, el número de abejorros en cada distrito dado depende en gran medida del número de ratas de campo que destruyen sus nidos –se estima que más de dos tercios de estos nidos han sido destruidos en Inglaterra. Cerca de las ciudades y de los pueblos, los nidos de abejorros son más numerosos que en cualquier otra parte, lo cual se atribuye al número de gatos que destruyen a las ratas de campo. De esta manera, la cantidad de tréboles rojos en determinada zona de Inglaterra depende del número de abejorros en el “distrito”; el número de abejorros depende, a su vez, del número de ratas de campo; el número de ratas de campo depende del número y del carácter emprendedor de los gatos y, como se ha añadido, el número de gatos depende del número de viejitas del vecindario que tienen un gato (Park, *apud* Herpin, 1976: 24).

Sin embargo, más que la lucha por la vida o la supervivencia del más apto, lo que se deriva de esta perspectiva es una manera de entender la causalidad, a la manera de las cadenas ecológicas. Si se aplica esta visión al mundo social, como lo hace Park, hay que resaltar los siguientes elementos: (i) La importancia de la coexistencia espacial. Todo elemento que entra en una relación espacial con otros es susceptible de influir y de ser influido por los elementos con los que entra en contacto, (ii) La perspectiva de Chicago no aísla elementos como la economía, la política, la personalidad, u otros, sino que sostiene que la influencia del medio se ejerce sobre la totalidad de la vida social, (iii) La importancia del equilibrio ecológico, entendido como organización social. La desorganización es la que produce la problemática social. Finalmente, (iv) La importancia del medio social. Para explicar este último elemento con más claridad debemos recurrir a otro gran sociólogo de Chicago: Ernest W. Burgess, quien establece claramente la distinción entre entorno físico y entorno social, y entre herencia biológica y herencia social: “Las influencias geográficas condicionan, pero sólo en condiciones muy extremas determinan la actividad humana. El medio social, la herencia social, la organización social –en una palabra, la socialización– son las fuerzas dominantes” (Burgess, 1974). De hecho, es el conocimiento del medio social lo que la sociología puede aportar a la solución de la problemática social.

En el plano del conocimiento del medio ambiente social, una gran parte de los esfuerzos de la escuela se dirigieron, precisamente, al conocimiento de la ciudad de Chicago, generando, en ese tiempo, la mayor cantidad de conocimiento sociológico sobre una sola ciudad, lo que hizo que se asociara a esta escuela con el desarrollo de la sociología urbana.

Para Burgess, más que el mero crecimiento físico de las ciudades, es importante la siguiente cuestión: ¿cómo afecta ese crecimiento a la organización social? Es decir, el crecimiento físico de las ciudades lleva consigo una movilidad social que, lejos de ser sólo movimiento, es definida por Burgess como desorganización y reorganización social. En el crecimiento de Chicago se observó que el desarrollo de la zona de negocios en el centro no sólo desplazó las zonas habitacionales de las personas más ricas hacia la periferia, sino que creó alrededor del centro una zona llamada de transición, habitada por inmigrantes con una procedencia étnica común, como italianos, chinos, judíos, etc. Estos asentamientos suponen un grado de desorganización y abandono de los patrones de conducta de las regiones de origen, y de reorganización y

adaptación a la vida norteamericana, que deben estar en equilibrio. Como el crecimiento de la ciudad es demasiado rápido, el equilibrio no se da y se crean problemáticas sociales que son más visibles en los intersticios (una especie de grietas en el tejido geográfico y social de la ciudad) en los que se desarrollan: el mundo criminal, las bandas, la delincuencia juvenil, etc. Esta fue la perspectiva utilizada por Trasher en su estudio sobre las pandillas de Chicago, el cual se acerca más a posiciones de darwinismo social. Se trata de un estudio panorámico sobre un número muy grande de pandillas, 1313, que incluyen desde pandillas de niños de seis años hasta las de adultos de cincuenta, desde pandillas que se reúnen ocasionalmente hasta las muy organizadas, desde pandillas con actividades inofensivas hasta pandillas con actividades delictivas. De hecho, el fenómeno que interesa a Trasher, y que busca explicar estudiando el mundo de las pandillas, es la localización geográfica de la delincuencia juvenil en determinadas zonas de la ciudad: las zonas de transición. Para explicarlo, utiliza el concepto de intersticios:

Probablemente el concepto más importante del estudio es el término *intersticios*; es decir que pertenece a espacios situados entre una cosa y otra. En la naturaleza las materias extrañas tienden a reunirse y apelmazarse en todas las grietas, hendiduras y resquebrajaduras: los intersticios. También hay fisuras y fallas en la estructura de la organización social. La pandilla se puede considerar como un elemento intersticial en el marco de la sociedad, y el territorio pandilleresco como una región intersticial en el trazado de la ciudad (Trasher, 1963: 20).

De hecho, el mundo de las pandillas constituye un mundo aparte que, de alguna manera, aun cuando internamente está fuertemente organizado, al entrar en conflicto con la sociedad convencional que lo rodea crea un efecto de desorganización social global en la comunidad en la que se asienta.

Pero otras investigaciones que se llevaron a cabo en ese tiempo en Chicago no parecen corroborar el enfoque darwinista de la escuela, porque se orientan al estudio de la vida cotidiana de los actores sociales utilizando enfoques etnográficos. Uno de los primeros estudios fue el que llevó a cabo Neis Anderson (1961) sobre los *hobo*, los trabajadores migratorios que eran atraídos por el crecimiento de la ciudad. El objeto del estudio de Anderson es el estilo de vida de los *hobo* al que llama la hoboemia. Su relación con la perspectiva ecoló-

gica de la sociología de Chicago consiste en su apreciación de que los *hobo* se mueven en sectores específicos de la ciudad, como los asentamientos irregulares cercanos a las vías del tren conocidos como “junglas”, y las zonas de pensiones baratas del área de transición del centro de la ciudad. En estas zonas entablan relaciones peculiares con las instituciones sociales, como agencias de trabajo, o enganchadores, que los mantienen en movimiento, con los prestamistas, con los restaurantes y los hoteles baratos, con las iglesias, etc. Con mucho tiempo libre y sin dinero, la vida del *hobo* podía deslizarse fácilmente a la delincuencia, al alcoholismo y al vagabundeo convirtiéndose entonces en un *Jack-Roller*, alguien que roba a los otros vagabundos mientras están borrachos o dormidos. La hoboemia era un mundo en su mayor parte masculino, compuesto por solteros o por hombres que habían abandonado definitiva o temporalmente a sus familias, por lo que la relación con el mundo femenino se daban preponderantemente a través las chicas de las salas de baile o de las prostitutas. Otra famosa investigación de Chicago estudia, precisamente, el mundo de las salas de baile conocidas como *Taxi-Dance Hall*. En estas salas, dice Cressey (1969), se vende compañía femenina, formalmente para bailar, pero que puede fácilmente derivar en compañía de otro tipo: en algunos casos, pocos, las relaciones que allí se establecen llevan al matrimonio, otras veces a que una chica se convierta en amante de un cliente, otras a una especie de poliandria en que una chica es mantenida por varios clientes, que pueden incluso conocerse entre sí y hasta ser amigos, y otras, la mayoría, a la prostitución. De hecho, la investigación de Cressey muestra que la carrera de las *Taxi-Dancers* se mueve hacia abajo, de los salones de baile más populares a los más deteriorados, de allí a los cabarets del “cinturón negro” y después a la prostitución.

Esta orientación a la acción de los actores se muestra también en los proyectos de intervención social. Para los sociólogos de esta escuela el conocimiento sociológico debía servir para emprender acciones que, con base en el conocimiento científico, pudieran llevar a un mejoramiento de su sociedad. Así surgió el *Chicago Area Project* un programa de acciones concebidas y desarrolladas por el Departamento de Sociología para atacar específicamente un problema de la ciudad de Chicago: la delincuencia juvenil. Está basado en dos premisas teóricas: la primera es que el factor clave en la conformación de la conducta social es el medio ambiente físico y social como un todo, y la segunda, que el medio ambiente es modificable por la actividad humana, por lo

que se propone intervenir en la vida cotidiana de los jóvenes de la ciudad por medio de la promoción de actividades educativas y recreativas.

Allí mismo, en la Universidad de Chicago, se gestó otra corriente sociológica conocida como “interaccionismo simbólico”. George Herbert Mead, profesor del Departamento de Filosofía, es reconocido como su fundador, aunque él calificó su teoría como “conductismo social” (Mead, 1993). La problemática que aborda Mead puede considerarse como típica del campo de los estudios de la vida cotidiana: la construcción del sí mismo (*self*). La teoría que pone en pie para explicarlo consiste en una interacción entre el yo y los otros, que se lleva a cabo mediante la comunicación de significados a través del lenguaje. En otras palabras, la persona toma conciencia de su identidad al percatarse de las respuestas de los otros (el otro generalizado) a sus acciones. El *self* es la suma de dos elementos distintos pero inseparables: el yo y el mí. El mí es la respuesta suscitada en las personas por la acción de los otros, por las situaciones, y el yo es la respuesta que siempre es personal, no automática ni perfectamente adaptada a la situación, y que crea situaciones que, por motivo de la impredecibilidad del yo, son siempre precarias.

Otro autor que suele asociarse con el surgimiento del interaccionismo simbólico, y que fue contemporáneo de Mead, es Charles Horton Cooley. Sostuvo una postura similar a la de Mead en su análisis de la construcción del *self*, al que consideró como la autoconciencia generada al reflejarnos en la manera como nos miran los demás. Es el “yo espejo” (Ritzer, 1993: 55). Otra de sus contribuciones importantes fue el concepto de grupos primarios, definidos como aquellos en los que se lleva a cabo una interacción personal, cara a cara, los cuales son primarios también en el sentido de que son fundamentales para la conformación de la personalidad del individuo. Los ejemplos más claros son la familia y los grupos de pares, como las pandillas y los grupos de amigos.

La sociología de Erving Goffman, la etnometodología y el análisis conversacional se han relacionado con el interaccionismo simbólico. Pero a mí me parece que se emparentan también con la fenomenología, y con la perspectiva de Berger y Luckmann, por su interés tanto en la vida cotidiana como en la construcción significativa de las situaciones.

Según Wolf, estas tres corrientes sociológicas se caracterizan porque no “afrontan los problemas (fundamentales para otros modelos sociológicos) del cambio institucional o de la interiorización de los valores, del conflicto o de la estratificación social” sino que “parten seriamente de la base de que la so-

ciudad es el resultado y el producto de prácticas realizadas y aplicadas por los sujetos, y tratan de individualizarlas y esclarecer cuáles son éstas. De ahí la necesidad de analizar la vida cotidiana, el tejido obvio y normal de la comprensión del mundo y de los otros, en el cual tales prácticas se realizan sin esfuerzo y sin atención” (Wolf, 2000: 13, 14). Es decir, utilizando la expresión de Berger y Luckmann, estas sociologías se centran en el análisis de la sociedad como producto humano; aún más, como el resultado precario, siempre necesitado de reafirmación, de la acción de los actores.

La teoría y las investigaciones de Goffman han sido interpretadas de diferentes maneras (Burns, 1992), pero yo me adhiero a la opinión de Geertz cuando lo ubica entre aquellos sociólogos para quienes la explicación consiste en “conectar la acción con su sentido, en lugar de conectar la conducta con sus determinantes” (Geertz, 1993: 34).

Hay muchas maneras de explicar “lo que realmente está pasando aquí”. En los años recientes, sin embargo, la mayoría de los científicos de la conducta se han enfocado a dos: la interpretativa y la causal. Y Goffman fue parte, directa o indirectamente, abierta o subterráneamente –como Bateson, Turner, Chomsky, Geertz o Bruner– de la influyente tendencia que se estaba moviendo hacia una nueva ciencia social interpretativa. En la explicación interpretativa el sentido no puede ser etiquetado de ninguna manera como “objetivo”, sino que reside en lo que significa para los otros. En Goffman, la interpretación fue lo primero en los niveles descriptivos, analíticos y taxonómicos de todas sus empresas, lo cual aparece claramente tanto en el primero como en el último de sus libros (Burns, 1992: 361).

Como lo dice el mismo Goffman, “un individuo puede dejar de hablar, pero no puede dejar de comunicarse a través del lenguaje corporal. Puede decir lo correcto o lo incorrecto, pero no puede decir ‘nada’” (Goffman, 1963: 35).

Desde mi punto de vista, la perspectiva central de Goffman consiste en considerar la interacción social como estrategias tendientes a establecer definiciones de la situación en las que, retomando la temática de Mead y Cooley, se incluye la definición del sí mismo, es decir, del *self*. Esta perspectiva tiene dos puntos de vista fundamentales que son los que se pueden adoptar al analizar las estrategias de la interacción: el punto de vista del actor que busca definir la situación de una determinada manera, y el punto de vista del espectador que la

interpreta, también de una determinada manera. Se debe subrayar que “actor” y “público” no son dos entidades empíricas, sino dos puntos de vista: un mismo agente puede ser considerado como actor y como público. La interacción es un proceso en el que el actor busca fomentar una impresión y el espectador busca interpretarla adecuadamente para, a su vez, poder reaccionar, es decir, actuar, de una manera que sea acorde a la impresión que él también desea fomentar en la interacción. No se equivocan Geertz (1993: 24) ni Herpin (1976) cuando señalan que hay una relación muy estrecha de la teoría de Goffman con la teoría de juegos, pero sólo el segundo ve la conexión de la metáfora del juego con la metáfora dramática que también utiliza el autor. Es cierto que, como señala Geertz, la metáfora teatral para referirse a la vida social se puede encontrar en autores que tienen otras orientaciones (como Parsons), pero la particularidad de Goffman, como lo señala Herpin, es que mientras aquéllos hablan de la vida social como una obra teatral, éste hace hincapié no en la obra (no en los papeles institucionalizados, como hace Parsons) sino en la representación, esto es, en las estrategias de actuación de los actores, quienes, aun representando la misma obra que otros actores, producen impresiones –definiciones de la situación– diferentes en los espectadores. En Goffman la teoría de juegos se refiere a las estrategias de los actores y de los espectadores tendientes a la definición de la situación, lo que puede incidir en definición de la estructura de sentido, la cual es vista no como permanente e inmutable, sino como algo “frágil, no permanente, lleno de hoyos inesperados y con una necesidad constante de reparación” (Burns, 1992: 26).

La opinión general de que todos los seres humanos representamos ante los demás no es nueva; lo que como conclusión habría que subrayar es que la propia estructura del “sí mismo” puede concebirse en función de la forma en que disponemos esas actuaciones en nuestra sociedad [...] el “sí mismo”, como personaje representado, no es algo orgánico [...] es un efecto dramático (Goffman, 1971: 268, 269).

El “sí mismo”, entonces, es algo diferente del papel, y puede surgir incluso del éxito que se obtenga en el uso de estrategias de actuación encaminadas a distanciarse del papel (Goffman, 1979), o a rechazarlo como en el caso de los enfermos mentales (Goffman, 1970a) o en el de quienes tienen un estigma social (Goffman, 1970b).

La definición de la situación es también un efecto de la interacción en la vida cotidiana, porque la representación no consiste solamente en actuar un papel, sino en actuarlo ante un público, de tal manera que siendo, desde un punto de vista, un proceso de representación es, al mismo tiempo, un proceso social que comprende la interpretación del “otro”, esto es, del público. La definición de la situación es una obra colectiva que, además, tiene un equilibrio precario que depende del consenso de hecho (*working consensus*) de quienes participan en una interacción.

En *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, una de las obras más conocidas de Goffman, que fue, además, la primera publicada por este autor (la publicación original es de 1956), el tema es el de la definición del “sí mismo” como una parte muy importante de la definición de la situación. Es, por lo tanto, una obra que se enfoca al estudio de las estrategias del manejo de información en la interacción. “La información acerca del individuo ayuda a definir la situación, permitiendo a los otros saber de antemano lo que él espera de ellos y lo que ellos pueden esperar de él. Así informados, los otros sabrán cómo actuar a fin de obtener de él una respuesta determinada” (Goffman, 1971: 13). En otras palabras, los participantes en la interacción tratan de definir “qué es lo que está pasando aquí”, para lo cual, afirma el autor, utilizan la inferencia como procedimiento metodológico:

Es también muy importante que comprendamos que en realidad no conducimos nuestras vidas, tomamos nuestras decisiones y alcanzamos nuestras metas en la vida diaria en forma estadística o científica. Vivimos por inferencia. Yo soy, digamos, huésped suyo. Usted no sabe, no puede, determinar científicamente que no he de robarle su dinero o sus cucharas. Pero por inferencia yo no lo he de hacer, y por inferencia usted me tendrá como huésped (Goffman, 1971:15).

En este punto se puede encontrar una relación entre la obra de Goffman y la etnometodología, dado que esta corriente propuesta por Garfinkel (1967) pone el acento precisamente en la metodología que aplican los actores (la etnometodología) en la vida diaria para establecer el significado de las situaciones. La etnometodología es el estudio de los modos en que se organiza el conocimiento que los individuos tienen de los cursos de acción normales, de sus asuntos habituales, de los escenarios acostumbrados (Wolf, 2000: 110).

Tal metodología práctica, a la que también llama “neopraxiología”, tiene características que la hacen diferenciarse de la metodología científica, como el hecho de que utiliza el sentido común, lo que todo mundo sabe y da por descontado; que utiliza asunciones incorregibles sin cuidarse de la racionalidad, como cuando se afirma, por ejemplo, que un santo milagroso siempre concede lo que se le pide, y la premisa se mantiene como incorregible a pesar de lo que pudieran mostrar las evidencias. Es también una metodología que utiliza conocimientos *ad hoc*: igual se puede afirmar “a quien madruga Dios le ayuda”, que “no por mucho madrugar amanece más temprano”.

Este conocimiento de sentido común percibe los hechos sociales como hechos objetivos, que no dependen de la acción de los actores. Son hechos que los participantes en la situación dan por descontados. “Por una parte, la objetividad y la realidad de lo que sucede en cada situación dada depende del hecho de que los miembros ven la ocasión presente como colocada en un orden social estable, objetivo”; pero el análisis científico de la etnometodología más bien parte de la premisa de que “Por otra parte, la impresión de los miembros de que las características del orden social son objetivas y reales, es una realización de los miembros en esa ocasión específica”. Con esto, el estudioso de la etnometodología no pretende “afirmar que el mundo no es real”, sino más bien investigar “el modo en que éste es real”, afirmando teóricamente que “*El sentido del individuo de vivir en un mundo real compartido con los otros es el fundamento de su existencia en el mundo*” (Wilson, *apud* Wolf, 2000: 117), lo cual acerca la etnometodología a la sociología fenomenológica de Schütz, que pone el acento en la intersubjetividad como fundamento de lo social.

Para hacer evidente esa dependencia, siempre precaria, de la realidad de la intersubjetividad, Garfinkel utiliza la estrategia de obstaculizarla, realizando acciones que ponen en duda los presupuestos del sentido común.

Continuando en la dirección marcada por Goffman y por la etnometodología, el análisis conversacional se propone como objeto de estudio las conversaciones “naturales”; es decir, aquellas que ocurren todos los días sobre temas tan variados y eventuales como los encuentros ocasionales que se dan cotidianamente en la vida social. ¿Qué se estudia de las conversaciones? “En una descripción muy cruda, uno podría decir que lo que le interesa a esta línea de investigación es cómo se dan los turnos en la conversación” (Alasuutari, 1995: 101).

Así es, efectivamente. Sólo que tal estudio se revela sumamente complejo. A partir de la observación central de que en una conversación no se habla al mismo tiempo, los conversacionalistas analizan detalladamente en qué consiste la competencia (en el sentido de “ser competente”, no de competir) de quienes participan en una conversación. Se trata efectivamente de los turnos, pero explorados desde el punto de vista de la metodología, de las estrategias compartidas que ponen en práctica quienes mantienen una conversación con el objetivo, precisamente, de mantener la conversación. En otras palabras, los participantes en una conversación siguen ciertas reglas para tomar los turnos que ponen en práctica dándolas por descontadas, y que el análisis conversacional se propone evidenciar. Entre otras cosas han encontrado que i) el orden de los turnos no está establecido sino que varía; ii) también varía la amplitud del turno; iii) la distribución relativa de los turnos no está prefijada; iv) se utilizan mecanismos de atribución de los turnos. El locutor actual puede designar al próximo (dirigiéndole, por ejemplo, una pregunta), o bien los interlocutores pueden autodesignarse comenzando simplemente a hablar; v) existen procedimientos para tratar los errores y violaciones del mecanismo de los turnos.

Los conversacionalistas han estudiado también los procedimientos de iniciación y finalización de una conversación, para lo cual han acuñado el concepto de pares adyacentes, que significa que una intervención requiere otra intervención relacionada que tiene que ser pertinente. Por ejemplo, la pregunta “¿cómo está?” requiere una respuesta que puede ser el inicio de una conversación, o alguna información como puede suceder en la interacción médico-paciente. Igualmente, las expresiones “bueno...”, “ok...”, pueden indicar el inicio del cierre de una conversación. En suma, “el estudio de los conversacionalistas es un estudio (micro) sociológico que se inspira directamente en el paradigma teórico de los etnometodólogos y de Goffman: el objetivo es explicitar los procedimientos, reglas y métodos con los cuales los locutores ordenan, construyen su propia actividad conversacional mientras la desarrollan” (Wolf, 2000: 215).

Hay que subrayar que el análisis de la conversación no es la entrada para el estudio de lo social ni de ningún otro fenómeno fuera de la misma conversación. “En el análisis conversacional no se exploran las situaciones de habla y las reglas que sigue la gente en tales situaciones para hacer inferencias, indirectamente, acerca de realidades fuera de la conversación, sino que la conversación misma es el objeto de estudio principal” (Alasuutari, 1995: 101).

Tal postura pone en evidencia la característica de este enfoque, que comparte con la etnometodología, de que los fenómenos de la vida cotidiana que estudian no son considerados como la puerta de entrada para el análisis de lo social o de cualquier otro fenómeno que esté fuera de los que son, directamente, los objetos de estudio, lo que los lleva a compartir también la crítica que reciben de que no producen ninguna teoría sólida y sistemática (Piccone, citado por Wolf, 2000: 172), o que conducen a desiertos intelectuales por la trivialidad de sus estudios (Me Sweeney, citado por Wolf, 2000: 173). Pero pueden compartir también el reto, más que la defensa, que lanzan a las otras formas de hacer sociología asumiendo que entre ellas “y la etnometodología [y el análisis conversacional] existen puntos de vista irreconciliables sobre el fenómeno de la resumibilidad racional de las actividades de la vida cotidiana” (Garfinkel-Sacks, 1970, citado por Wolf, 2000: 172).

Los estudios culturales

En los estudios culturales encontramos un escenario parecido. Partiendo de Durkheim, la antropóloga británica Mary Douglas estudia en gran parte de su obra los sistemas simbólicos de clasificación, sosteniendo la postura de que los actores sociales son los creadores de esos sistemas que, por otra parte, rigen su conducta. Su puerta de ingreso al estudio de lo social son algunas temáticas de la vida cotidiana que, al ser detenidamente analizadas, revelan los mecanismos de la cultura.

En Mary Douglas, la creación humana de la que se trata es simple, obvia y cotidiana –en gran medida como la mercancía de Marx y el tótem de Durkheim–. Se trata de la suciedad, de la simple y corriente suciedad. La comprensión de qué es lo que convierte a las cosas en sucias o limpias está en la base del trabajo de nuestra autora tendiente a entender los secretos más íntimos del orden moral mismo, y los medios por los cuales la sociedad periódicamente se renueva y reafirma sus relaciones sociales y sus sentimientos colectivos fundamentales (Wuthnow, Hunter, Bergesen y Kurzweil, 1988: 99).

Es decir, a partir del análisis de qué es lo que hace que las cosas se clasifiquen como sucias o limpias, lo que se relaciona con el sistema que las clasifica

como permitidas o prohibidas, se pretende acceder a la comprensión de la vida social y de la cultura.

Al analizar los conceptos de contaminación y tabú, la autora rechaza la idea de que los objetos de la experiencia son en sí mismos sucios o limpios. Para los diferentes grupos sociales algo no se distingue como sucio o limpio por sí mismo, sino que siempre media una definición social que lo clasifica como tal. Percibir no es simplemente dejar que un órgano reciba –a través de los sentidos– una impresión de afuera ya hecha, sino que la percepción ordena el mundo. La tierra, por ejemplo, no es de por sí sucia o limpia, sino que se clasifica como tal si se encuentra sobre el mantel de la mesa, en los alimentos o en el pelo; es decir, si para una sociedad determinada, como la nuestra, se encuentra fuera de lugar. Cada sociedad construye su propio sistema de clasificación, el cual, dado que “la suciedad es esencialmente desorden” (Douglas, 1995: 2), se relaciona con un sistema normativo que define el orden y que, en términos de permitido y prohibido, hace que el sistema de clasificación se manifieste en la conducta social. Mientras más se avanza en el estudio de esas normas relacionadas con lo sucio y lo limpio, lo puro y lo impuro, el tabú y la contaminación, “más obvio es que lo que estamos estudiando son sistemas simbólicos”. “La suciedad no es nunca un evento único y aislado. Donde hay suciedad, hay sistema. Lo sucio es un subproducto del ordenamiento y de la clasificación sistemática de la materia, puesto que ordenar implica rechazar los elementos inapropiados”. En suma, “[...] si la suciedad es algo que está fuera de lugar, debemos estudiarla a través del orden” (Douglas, 1995: 35-36, 41).

El antropólogo norteamericano Clifford Geertz es teóricamente más claro al proponer el aspecto cultural de la vida cotidiana que para él es el sentido común, que forma el marco, el telón de fondo, sobre el que se interpreta la experiencia. Al ser un telón de fondo, el sentido común es totalizante y, se podría decir, totalitario. “Ninguna religión es más dogmática, ninguna ciencia es más ambiciosa, ninguna filosofía es más general” (Geertz, 1993: 84).

El sentido común es natural, práctico, sutil, accesible y no metódico. La característica de ser natural lo asemeja a la vida cotidiana. Tanto el sentido común como la vida cotidiana simplemente están allí, simplemente son, tienen la cualidad de la evidencia, de lo que no necesita demostración. Desde luego el sentido común es natural para quienes son miembros de la misma cultura y no para miembros de culturas diferentes. También práctico, ya que es práctico clasificar a los reptiles en un ambiente donde hay reptiles, o a los murciélagos

donde hay murciélagos, o la nieve donde hay nieve. También es sutil; como el aire, está siempre presente en todas partes, pero no siempre se nota, ni siquiera necesita verse. De hecho suelen ser los más inteligentes y complicados los que no lo ven. Como lo narra bellamente Geertz: cuando él le preguntó a una mujer javanesa cómo era la víbora del día que determinaba la conveniencia o no de embarcarse, ella le contestó: “no sea idiota, usted no puede ver el martes, ¿o sí?” (Geertz, 1993: 89). El sentido común no es metódico. Como los refranes, las fábulas y las anécdotas de las que se extrae una enseñanza, es un pensamiento *ad hoc*. Es tan inconsistente como la vida misma. Finalmente, el sentido común es accesible, es decir, como su nombre lo indica, común, compartido, colectivo.

Siendo así, el sentido común, como la vida cotidiana, es un objeto difícil, casi imposible de estudiar desde el punto de vista de la ciencia:

Si uno quiere demostrar, o aun sugerir (que fue lo que yo pude hacer), que el sentido común es un sistema cultural, que hay un orden implícito en él que puede ser mostrado empíricamente y formulado teóricamente, no lo puede uno hacer catalogando su contenido, que es muy heterogéneo no sólo en sociedades diferentes sino al interior de una misma sociedad –sabiduría no acumulativa. Tampoco puede uno hacerlo mostrando su estructura lógica, porque no la tiene. Tampoco resumiendo las conclusiones sustantivas que parece dibujar, porque tampoco existen. En cambio, uno tiene que proceder por el peculiar rodeo de evocar su atmósfera, el camino secundario poco frecuentado de construir predicados metafóricos –cuasi nociones como “sutil”– para hacer caer en cuenta a la gente acerca de lo que ellos ya conocen. Hay algo (para cambiar la imagen) del efecto de la carta envenenada en el sentido común: está tan a la vista que es casi imposible verlo (Geertz, 1993: 92).

Entre las corrientes de pensamiento contemporáneas que estudian la vida cotidiana desde el punto de vista de la cultura, se encuentran la escuela conocida como *Cultural Studies*, la cual fue inicialmente llamada *British Cultural Studies* por haberse iniciado en la Gran Bretaña. Fundada por académicos que provenían de la izquierda política (Hall, 1992; Easthope, 1991a) con preocupaciones de intervención social, desde el principio existió una tendencia a esclarecer las relaciones entre la estructura y la práctica. Como punto de partida se propuso que la teoría explicativa debía buscarse entre las varias, y

polémicas, interpretaciones del marxismo (Samuel, 1981). Hall (1981) hace notar que Hogart, Williams y Thompson, fundadores de la corriente, rompieron con las concepciones idealista y economicista de la vida social. Sus preocupaciones por la eficacia de la acción política los llevaron a plantear el debate teórico entre el determinismo y el humanismo en la tradición marxista, bajo la forma de un debate entre dos paradigmas: el estructuralismo y el culturalismo (que no deben confundirse con el estructuralismo de Lévi-Strauss y el culturalismo antropológico norteamericano). El desarrollo de este debate estuvo influenciado por Althusser, cuyas teorías habían sido importadas de Francia por las revistas *The New Left Review* y *Screen* (Easthope, 1991b; Tudor, 1999).

Según Easthope, la lectura británica de Althusser se caracterizó por: i) la concepción de la historia como una formación descentrada, ii) la concepción del conocimiento como originado por la práctica teórica y construido discursivamente, y iii) la concepción del sujeto como efecto, más que como causa. Con particular referencia a este último punto, esta concepción del sujeto como efecto fue lo que caracterizó, en la interpretación británica, al marxismo estructuralista, frente al cual se erigió el culturalismo propuesto por los *Cultural Studies*, sosteniendo una postura que reivindica el papel activo del sujeto en la producción de prácticas sociales y discursivas. En este contexto, Hoggart (1958) escribió un texto fundador acerca de la cultura de la clase obrera inglesa, en el que aborda temas como la decoración de los hogares, las supersticiones y las creencias, los juegos, las prácticas en relación con el cuerpo, las prácticas alimentarias, la lectura, la escucha de la radio, etc. Fundó también el *Centre for Contemporary Cultural Studies* en la Universidad de Birminham, en el cual se formaron muchos exponentes de esta perspectiva que, desde allí, se extendió por toda la Gran Bretaña y, luego, por los países de habla inglesa y los del norte de Europa.

Sería demasiado largo siquiera nombrar los autores y las temáticas de esta corriente, lo cual tampoco es el propósito de este trabajo. Me contento con exponer algunos pocos ejemplos que pongan en claro su perspectiva.

En un estudio donde se expone el papel que juegan la contra cultura escolar y la cultura en la decisión de ser también obreros que hacen los hijos de los obreros, Willis (1988) escribe que la cultura de clase,

[...] no es un modelo neutral, ni una categoría '*mental*', ni un sistema de variables enfrentado con la escuela desde el exterior. Comprende experiencias, relaciones y conjuntos de tipos sistemáticos de relaciones que no sólo establecen un conjunto de "opciones" y "decisiones" concretas en momentos concretos, sino que también estructuran de manera real y experimental [en la experiencia] la forma en que se realizan y, antes que nada, se definen esas "opciones" (Willis, 1988: 12).

Como experiencia vivida, la cultura se concibe como un concepto que rompe con las concepciones deterministas de algunas corrientes marxistas:

Esto es vital para mis propósitos, en los que la visión de lo "cultural" no se reduce a un conjunto de estructuras internas transferidas (como ocurre en las nociones normales de socialización) ni al resultado pasivo de la acción de una ideología dominante (como en ciertos tipos de marxismo) sino que, al menos en parte, es el resultado de la *praxis* humana colectiva (Willis, 1988: 15).

Después, desde el punto de vista metodológico, afirma que esa vida real que es la cultura sólo puede ser captada adecuadamente por la observación participante y la etnografía, que son considerados como los únicos métodos capaces no sólo de describir, sino de "capturar" realmente esa vida.

Un artículo de Critcher (1976) titulado "Structures, Cultures and Biographies", que aborda el tema de la delincuencia juvenil, aunque se acerca a la definición de la subcultura en términos cercanos al culturalismo norteamericano, como normas de conducta particulares de un subgrupo social –como es el caso de los jóvenes delincuentes–, se sitúa, sin embargo, en el contexto de la discusión de los marxistas británicos sobre las relaciones entre el determinismo estructural y la biografía personal. Según Critcher, el concepto de cultura, o de subcultura para el caso, puede ser el elemento mediador entre las estructuras y las biografías personales (ver un análisis más detallado de esta propuesta de Critcher en Zalpa, 1993).

La metodología

Como lo mencioné en la introducción, otra de las problemáticas involucradas en el estudio de la vida cotidiana es la metodológica. No podía ser de otro modo, puesto que las diferentes perspectivas teóricas demandan diferentes enfoques metodológicos. Ya desde los inicios de la sociología, por ejemplo, se dio el enfrentamiento entre Durkheim y Tarde, en términos del enfoque objetivista del primero, contrapuesto al individualismo metodológico del segundo. En efecto, para Durkheim los hechos sociales son como cosas, diferentes de los hechos individuales; y no pueden explicarse sino por otros hechos sociales, no por hechos individuales, mientras que para Tarde lo social son sólo abstracciones, mientras que lo que realmente existe son acciones individuales, e interacciones entre individuos, por lo que los estudios sociológicos deben ser “microscopías” sociales o “interpsicología”.

Pierre Bourdieu y Raymond Boudon entablaron recientemente una polémica semejante. O más bien, Boudon entabla una polémica con Bourdieu que es, al mismo tiempo, teórica y metodológica. Desde el punto de vista teórico rechaza el concepto de *habitus* propuesto por Bourdieu como mediador entre las estructuras y las prácticas, porque –según él– no explica nada. Conserva el dualismo estructura/acción, al oponer los paradigmas deterministas a los paradigmas interaccionistas, y toma partido por estos últimos (Boudon, 1992). Rechaza los paradigmas deterministas porque –según él– conciben al *homo sociologicus* “como programado por las ‘estructuras sociales’ o como determinado por sus orígenes sociales y su posición social” (Boudon, 1993: 187), lo que no permite a la sociología explicar fenómenos tan importantes como los conflictos sociales o el cambio social. Los paradigmas interaccionistas, en cambio, conciben los fenómenos sociales como el producto, no siempre buscado, de la agregación de las acciones individuales, concibiendo al agente social como dotado de capacidad de decisión, de elección, de creación, de innovación. El *homo sociologicus* de Boudon es el individuo racional que busca su propio interés. Aclara que habla de una racionalidad y de un interés que están limitados por el entorno social, pero deja muy claro que el punto de partida del paradigma que propone es el del individuo intencional, suscribiéndose al individualismo metodológico, porque según él sólo los individuos pueden tener intenciones y no las colectividades.

En lo que sigue expongo unos puntos de desacuerdo con los teóricos del individualismo metodológico, con algunos expositores de la teoría de juegos (Osborne y Rubinstein, 1994) y con todos aquellos científicos sociales que hablan indistintamente de individuos y de actores sociales, o de los individuos como actores sociales. Mi opinión es que los conceptos de acción individual y de individuo no son propios de las ciencias sociales, mientras que sí lo son, en cambio, los conceptos de acción social, práctica social, agente social, actor social, jugador –en la teoría de juegos– y otros similares. De una manera parecida a la afirmación de Geertz (1990: 52) acerca del carácter esencialmente social del concepto de cultura como significación, debe enfatizarse el carácter social de los conceptos de práctica y agente social, y de los otros conceptos relacionados. El actor social es un producto de las estructuras sociales –con la mediación del *habitus*–, lo cual no lleva a concebirlo como un mero portador de estructuras como lo pensaba Althusser, sino como la unidad dialéctica de las estructuras y las prácticas que no debe entenderse como relaciones de exterioridad, como dos entidades preexistentes que se condicionan, sino como dos aspectos de una misma realidad. En otras palabras, como lo expresan Hargreaves Heap y Varoufakis: “En suma, si los individuos comparten una historia común, entonces el contexto social no está “detrás” de nadie y está “en” todos, y entonces surge la pregunta de si será una buena idea analizar la conducta asumiendo (como lo hacen los individualistas metodológicos) que el contexto y la acción son separables” (Hargreaves Heap y Vaorufakis, 1995: 209).

Conclusiones

Recientemente han surgido en las ciencias sociales algunos campos de estudio que no se inscriben en una sola disciplina ni en una sola corriente, sino que son más bien transdisciplinarios y empeñan a las diversas posiciones teóricas en una renovada discusión de las problemáticas teóricas y metodológicas que han estado presentes a lo largo de la historia. La vida cotidiana es uno de estos campos de estudio, el cual –a partir de su aparente simplicidad– introduce a los investigadores que se aventuran a transitar por temáticas como la conversación, transitar por la ciudad, comer, beber, vestirse, jugar, divertirse, ver la televisión, relacionarse con los demás, y muchas más que es imposible

enumerar, en la complejidad de la problemática teórica y metodológica que han construido las ciencias sociales en su empeño por entender la vida social.

Este trabajo es un recorrido, que dista mucho de ser completo, por esas problemáticas, que han pretendido mostrar que la vida cotidiana no es un concepto, ni una disciplina, sino un campo que engloba diversas perspectivas teóricas que:

- Enfatizan el estudio de temáticas de la vida diaria –que otras perspectivas habían considerado irrelevantes– ya sea por sí mismas, ya sea porque sirven de puertas de entrada para analizar los mecanismos de lo social.
- Enfatizan también el estudio del papel de los agentes en la construcción de lo social, aunque casi siempre considerando también la integración, de diferentes maneras, del polo de lo estructural.
- Abordan la problemática metodológica desde nuevas perspectivas, dejando en claro que el uso de técnicas cuantitativas o cualitativas de investigación no es lo que define el campo.

En suma, si la vida cotidiana es lo que para los actores simplemente está allí, lo apromblemático, lo transparente, es justamente esta transparencia lo que la hace al mismo tiempo tan problemática, pero tan interesante desde el punto de vista de su análisis; una excelente vía de ingreso para que los estudiosos de las ciencias sociales accedan a la problemática de lo social.

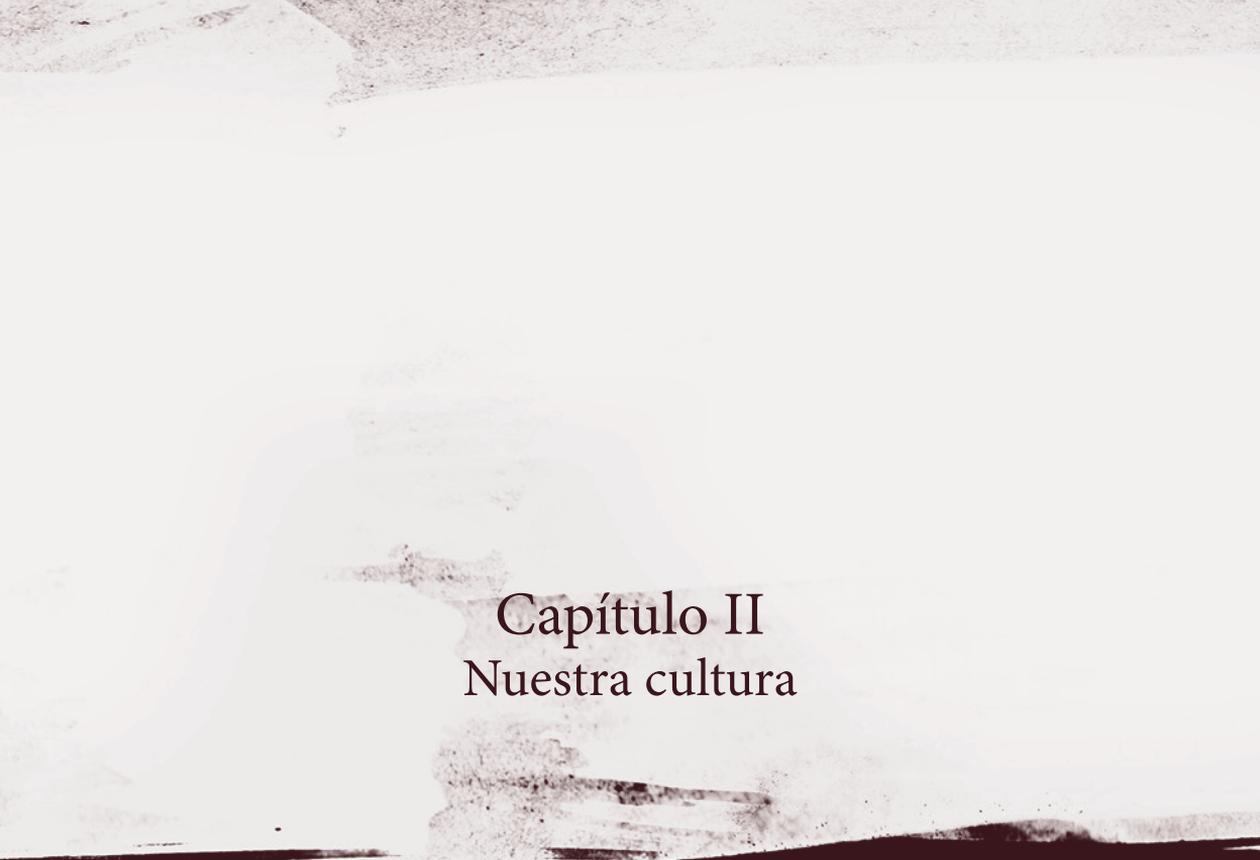
Bibliografía

- Alasuutari, Pertti. (1995). *Researching Culture. Qualitative Method and Cultural Studies*. Londres: Sage.
- Alexander, Jeffrey C. (1987). “Action and its Environments”. En J. C. Alexander, B. Giesen, R. Münch y N.J. Smelser (Eds.). *The Micro-Macro Link*. Berkeley: University of California Press.
- _____. (1989). *Las teorías sociológicas desde la Segunda Guerra Mundial. Análisis Multidimensional*. Buenos Aires: Gedisa.
- Althusser, Louis. (1977). *Posiciones*. Barcelona: Anagrama.
- Anderson, Nels. (1961). *The Hobo*. Chicago: University of Chicago Press.

- Berger, Peter. (1971). *Para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona: Kairós.
- Berger, Peter y Thomas Luckmann. (1976). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Boudon, Raymond. (1992). "Action". En R. Boudon (dir.). *Traité de sociologie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- _____. (1993). *Effets Pervers et Ordre Social*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Burguess, Ernest W. (1974). "The Chicago Area Project". En DJ. Bogue (Ed.). *The Basic Writings of Ernest W. Burgess*. Chicago: Community and Family Study Center, University of Chicago.
- Burns, Tom. (1992). *Erving Goffman*. London: Routledge.
- Cressey, Paul G. (1969). *The Taxi-Dance Hall*. Montclair: Patterson Smith.
- Critcher, Chas. (1976). "Structures, Cultures and Biographies". En S. Hall y T. Jefferson (Eds.). *Resistance Through Rituals. Youth Subcultures in Post-War Britain*. Londres, Melbourne, Sidney: Hutchinson-Center for Contemporary Cultural Studies.
- De Certeau, Michel. (1996). *La invención de lo cotidiano. I. Artes de hacer*. Mexico: Universidad Iberoamericana, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Douglas, Mary. (1995). *Purity and Danger. An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. Londres, Nueva York: Routledge.
- Easthope, Anthony. (1991a). *Literary into Cultural Studies*. Londres, Nueva York: Routledge.
- _____. (1991b). *British Post-Structuralism. Since 1968*. Londres: Routledge.
- Garfinkel, Harold. (1967). *Studies in Ethnomethodology*. Englewood Cliffs: Prentice Hall.
- Geertz, Clifford. (1990). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- _____. (1993). *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology*. Londres, Nueva York: Fontana.
- Giard, Luce. (1995). "Historia de una investigación". En M. de Certeau. *La invención de lo cotidiano. I. Artes de hacer*. México: Universidad Iberoamericana, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Goffman, Erving. (1963). *Behavior in Public Places: Notes on the Social Organization of Gatherings*. Glencoe: Free Press.

- _____. (1970a). *Internados. Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____. (1970b). *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____. (1971). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____. (1979). *Espressione e identità*. Milán: Arnoldo Mondadori.
- _____. (1986). *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*. Boston: Northeastern University Press.
- Gramsci, Antonio. (1975). *Cuadernos de la cárcel: El materialismo histórico y la filosofía de B. Croce*. México: Juan Pablos.
- Hall, Stuart. (1981). "Cultural Studies: Two Paradigms". En T. Bennet, G. Martin, C. Mercer y J. Woollacott (Eds.). *Culture, Ideology and Social Process. A Reader*. Londres: BT. Badsford, The Open University Press.
- _____. (1992). "Cultural Studies and its Theoretical Legacies". En L. Grossberg, C. Nelson y P. Treichler (Eds.). *Cultural Studies*. Nueva York, Londres: Routledge.
- Hannerz, Ulf. (1986). *Exploración de la ciudad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hargreaves Heap, Shaun P. y Yanis Varoufakis. (1995). *Game Theory. A Critical Introduction*. Londres, Nueva York: Routledge.
- Herpin, Nicolas. (1976). *Les sociologues américaines et le siècle*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Hoggart, Richard. (1958). *The Uses of Literacy. Aspects of Working-Class Life, with Special References to Publications and Entertainments*. Londres: Chatto and Windus.
- Juan, Salvador. (1995). *Les formes élémentaires de la vie quotidienne*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Mead, George Herbert. (1993). *Espíritu, persona y sociedad: desde el punto de vista del conductismo social*. Barcelona: Paidós.
- Osborne, Martín J. y Ariel Rubinstein. (1994). *A Course in Game Theory*. Cambridge, Massachusetts, Londres: The MIT Press.
- Parsons, Talcott. (1968). *La estructura de la acción social*. Madrid: Guadarrama.
- Pereyra, Carlos. (1984). *El sujeto de la historia*. Madrid: Alianza Universidad.
- Ritzer, George. (1993). *Teoría sociológica contemporánea*. Madrid: McGraw-Hill, Interamericana.
- _____. (1993). *Teoría sociológica clásica*. México: McGraw Hill.

- Rogers, Mary. (2000). Alfred Schütz. En G. Ritzer (Ed.). *The Blackwell Companion to Major Social Theorists*. Oxford: Blackwell.
- Samuel R. (Ed.). (1981). *People's History and Socialist Theory*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Sánchez Vázquez, Adolfo. (1980). *Filosofía de la praxis*. México: Grijalbo.
- _____. (1985). Sobre el sujeto de la historia. *Dialéctica*, 17.
- Schütz, Alfred y Thomas Luckmann. (1977). *Las estructuras del mundo de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Trasher, Frederick M. (1963). *The Gang*. Chicago: University of Chicago Press.
- Tudor, Andrew. (1999). *Decoding Culture. Theory and Method in Cultural Studies*. London, Towsand Oaks, Nueva Delhi: Sage.
- Wallace, Ruth A. y Alison Wolf. (1995). *Contemporary Sociological Theory. Continuing the Classical Tradition*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Willis, Paul. (1988). *Aprendiendo a trabajar*. Madrid: Akal.
- Wolf, Mauro. (2000). *Sociologías de la vida cotidiana*. Madrid: Cátedra.
- Wuthnow, Robert, James Davidson Hunter, Albert Bergesen y Edith Kurzweil. (1988). *Análisis cultural. La obra de Peter L. Berger, Mary Douglas, Michel Foucault y Jürgen Habermas*. Buenos Aires, Barcelona, México: Paidós.
- Zalpa, Genaro. (1993). La delincuencia juvenil: Estructuras, sociabilidad y biografía. *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, 55.



Capítulo II
Nuestra cultura



La mitología del agua en la meseta purépecha¹

El Agua es un recurso muy escaso y valioso para los indígenas que habitan la Meseta Purépecha. Es explicable, entonces, que el agua sea un tema recurrente en sus mitos. En este artículo se analizan algunos de esos mitos, para mostrar cómo opera en ellos la lógica concreta. Es una lógica que toma elementos de la naturaleza, de la sociedad y de la cultura circundantes, combinándolos de tal forma que el resultado es la producción de sentidos que no son sólo reflejos del mundo, sino también reflexiones sobre el mundo. Son un plus de sentido que es, en realidad, parte de la creación de una cosmovisión.

Contrariamente a lo que pudiera pensarse al observar el verdor del paisaje o las tormentas en la época de lluvias, la ma-

1 El presente texto se publicó originalmente en el año 2002 en la *Revista de Literaturas Populares*, II.1, 102-120.

yoría de los pueblos que se asientan en la Meseta Purépecha² sufren por la falta de agua. Según Patricia Ávila: “El origen de esto se halla en las particulares condiciones geohidrológicas de la región, que no permiten la formación de ríos y lagos” (Ávila García, 1996: 41). Sin embargo la falta de agua no es total, como no lo es en ningún lugar en el que se hayan podido asentar grupos humanos. En la Meseta, por ejemplo, las diversas comunidades indígenas han contado, por una parte, con manantiales y norias que las proveen de modo permanente, aunque también escaso, de este líquido vital y, por otra, con el agua de lluvia que es estacional, y que les ha permitido desarrollar una agricultura de temporal.

En esta situación, no es extraño que se haya desarrollado un rico pensamiento mítico en torno a dos cuestiones fundamentales: la existencia del agua y su escasez (Zalpa, 1982), y que esta mitología se refiera al agua “de abajo”, la de los manantiales y las norias, y al agua “de arriba”, la de la lluvia.

En los mitos se crea y se recrea la cosmovisión particular del grupo que los cuenta. Claude Lévi-Strauss (1968; 1972; 1976a; 1976b) ha demostrado que el pensamiento mítico, al igual que todo pensamiento, tiene como finalidad poner un orden en el caos aparente de la experiencia sensible utilizando elementos del mundo natural, social y cultural que lo rodean y reordenándolos de tal manera que le permitan reflexionar, crear sentido, acerca del mundo. Se trata de una lógica concreta, no exenta de rigor, que crea sentidos con cosas, no con conceptos abstractos (Lévi-Strauss, 1964: 11-59).

Los mitos³ son una presencia constante en la vida diaria de los indígenas purépecha. Se cuentan, se conservan en la memoria comunitaria y se transmiten de generación en generación, contribuyendo a darle sentido al mundo que los rodea. Entre ellos se encuentran los mitos que narran el origen, o la escasez, del agua, en cuyo análisis nos centraremos. Haremos ver cómo se incorpora el mundo natural, social y cultural de los Purépecha en los mitos, y el sentido del mundo que los mitos crean.

2 Para una delimitación del área ver Vázquez León (1992: 40-54).

3 Aunque los indígenas llaman “cuentos” a estas narraciones, sigo a Lévi-Strauss, quien no hace diferencia entre cuentos, leyendas o mitos. Los mitos son narraciones que no tienen autor, son narraciones que “se cuentan” (Lévi-Strauss, 1968: 14). De hecho, algunos de estos mitos se cuentan en diferentes comunidades de la meseta purépecha.

María Kachacha (Ahuiran)⁴

Era una muchacha huerfanita y nadie la quería. Vivía en Paracho viejo y, como no había agua, la tenía que traer de Aranza. María andaba muy cochina y nunca se peinaba. A ella la mandaban por agua pues la veían como a una sirvienta. El agua la traían en cántaros y María tenía que hacer dos viajes, uno en la mañana y otro en la tarde. A María siempre la andaban regañando, ya fuera porque llegaba pronto o porque se tardaba. Esto era porque a las huérfanas no se les ve bien.

Una de las veces que iba María por agua salió un pajarito y le roció la mano con agua, pero María no hizo caso y siguió su camino a Aranza. Así le sucedió otra vez, y a la tercera vez María se asomó a ver de dónde salía el pajarito que le rociaba agua y vio que había un ojo de agua del cual ésta nacía. Entonces María ya no iba hasta Aranza, sino que sacaba el agua de esa parte. Y desde esa vez ya daba tres vueltas en vez de dos.

La gente del pueblo empezó a notar que acarrea agua más veces y que no se tardaba como antes. La espieron y descubrieron de dónde sacaba el agua. Fueron y le dijeron al sacerdote lo que pasaba y él dijo que arreglaran bien a María, que la peinaran y la bañaran y la llevaran al ojo de agua y la arrojaran allí y la dejaran para que se muriera. Y así lo hicieron y desde entonces no faltó el agua y allí trasladaron a Paracho. Existe la creencia de que si se arroja un alma al lugar de donde nace el agua, nunca faltará.

Antes de iniciar el análisis, es preciso dar algunas referencias históricas, geográficas y culturales que serán útiles para entenderlo.

En el mito se mencionan tres lugares: Paracho Viejo, Paracho y Aranza. Geográficamente los podemos ubicar en una línea recta con Paracho Viejo en un extremo, Aranza en el otro y Paracho en medio, distantes entre sí unos tres kilómetros aproximadamente, de tal manera que la distancia entre Paracho Viejo y Aranza es de seis kilómetros. Históricamente, los habitantes de Paracho reubicaron su pueblo, en una fecha no conocida, trasladándose

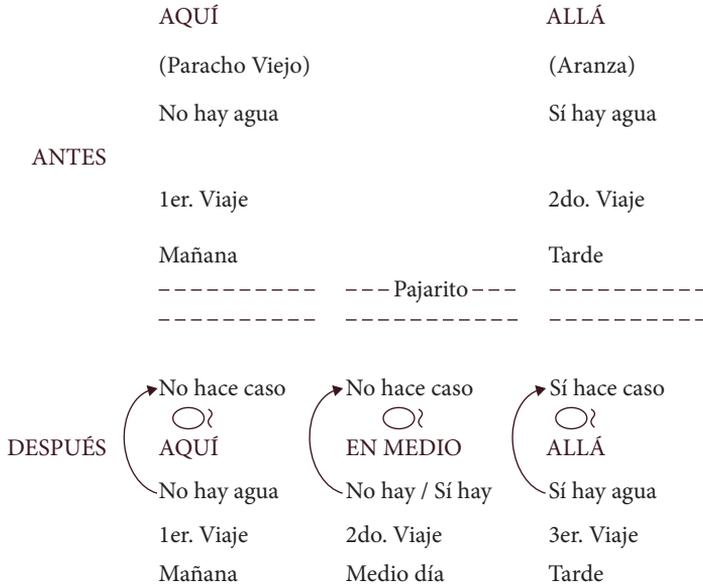
4 Éste, como los otros mitos de la meseta que se citan, fueron recogidos directamente mediante trabajo de campo realizado con un grupo de alumnos de la carrera de Sociología de la Universidad Autónoma de Aguascalientes en 1977. Entre paréntesis se pone la comunidad en la que se recogió la versión del mito que se cita. No se cita un narrador particular porque, repetimos, son narraciones que “se cuentan”.

de Paracho Viejo al Paracho actual, que es cabecera del municipio del mismo nombre al que pertenecen Aranza y Ahuiran, el lugar donde se recogió el mito.

En el Paracho actual, durante mucho tiempo, el agua para consumo humano la proporcionaron unas norias que se encuentran al oriente del pueblo, en una de las cuales se supone que fue sacrificada María *Kachacha*. Las norias todavía existen y tienen agua, aunque actualmente, después de muchos intentos por allegarse agua por diversos medios, se cuenta también con agua entubada proveniente de un pozo que se perforó cerca de Cheranástico, un poblado perteneciente al municipio de Paracho, y distante unos seis kilómetros de la cabecera municipal. Este pozo no está reportado en el libro de Patricia Ávila (1996: 154), porque es posterior a la fecha -1987- en que la autora recopiló sus datos. Aun así, el agua sigue siendo escasa, pues no se cuenta con agua corriente todo el día, ni todos los días. Otro medio de aprovisionamiento, también en la actualidad, son las pipas que, como negocio particular, traen agua de Uruapan para venderla. El agua, además de escasa, es cara.

Si uno pregunta en Paracho por el significado de *Kachacha*, la respuesta es que significa “piojosa”. Según informantes que hablan purépecha, el verbo *kachachani* significa infectarse del cuello hacia la cabeza. Los dos significados, atribuidos a María dan la idea de una mujer con defectos físicos. A eso se añade que, al señalar que es huérfana, el mito añade expresamente que a las huérfanas no se les ve bien. “Ver bien” a alguien tiene, en la cultura Purépecha, el sentido de cuidar o tratar con consideración, no el sentido físico de ver con los ojos, ni el sentido moral de apreciar positivamente la conducta. Este sentido es confirmado por la expresión “verla como una sirvienta”, que también usa el mito en referencia a María, y que significa “tratarla como” a una sirvienta.

Para hacer el análisis del mito partimos de la idea levistraussiana de que su sentido no se encuentra solamente en la historia que se narra, según un orden que va del principio al fin, sino que también hay sentidos que lo atraviesan y que se encuentran en la estructura lógica, paradigmática, del discurso mítico, que no tiene en cuenta el orden de la narración. Para buscar estos sentidos proponemos el siguiente esquema de la primera parte del mito:



Esquema 1

Este esquema nos muestra, en primer lugar, una gran división, una oposición sobre el eje de la diacronía: ANTES/DESPUÉS. La temporalidad mitológica da cuenta de un antes no especificado en el que el agua no existía en el lugar donde va a aparecer, en Paracho, y un después, tampoco especificado, en el que el agua aparece. Entre el antes y el después hay una línea punteada donde se ubica al pajarito que aparece en este mito como el personaje que le revela a María que hay agua en un lugar intermedio entre Paracho Viejo y Aranza. El pajarito no es el dador del agua, sino el que revela su existencia, el sujeto operador de una transformación modal: hacer saber. Los pájaros cumplen frecuentemente este papel en los mitos Purépecha sobre el origen del agua (Zalpa, 1982; Ávila García, 1996).

En el ANTES se da otra oposición sobre dos códigos: uno topográfico: AQUÍ/ALLÁ y otro temporal MAÑANA/TARDE. El sentido de estas oposiciones sólo se revela al integrarlas con el eje del DESPUÉS, en donde aparece un tercer término que rompe la oposición y que topográficamente está representado por un lugar intermedio entre el aquí (Paracho Viejo) y el allá (Aranza). Geográficamente, de hecho, el lugar donde ahora está Paracho es un

lugar intermedio entre los otros dos. Relacionando la topografía con el agua se obtiene un esquema en el que AQUÍ (Paracho Viejo) NO HAY AGUA/ ALLÁ (Aranza) SÍ HAY AGUA, mientras que EN MEDIO se presenta la oposición NO HAY/SÍ HAY agua porque, aunque de hecho había, para los efectos prácticos el no saberlo equivalía a no haber. Es la existencia de este lugar intermedio en el eje del después el que marca la gran oposición con el antes.

Por otro lado y como una comprobación del postulado de la lógica concreta que usa para pensar los elementos del mundo que la rodea, podemos ver en el eje del después la representación del régimen pluvial de la Meseta Purépecha. En cuanto al calendario anual, hay un tiempo en el cual no hay agua, que es la temporada llamada de “secas”; después vienen unas semanas en las que la posibilidad de que llueva o de que no llueva es la misma por lo que no se sabe si lloverá o no (NO HAY/SÍ HAY), y después llegan “las aguas”, la temporada de lluvias (sí hay agua). Y si se tiene en cuenta solamente la temporada de lluvias, llueve generalmente por la tarde, lo que es un dato importante para los agricultores que trabajan a la intemperie. En el esquema, siguiendo las flechas, se puede ver que en la mañana, aunque esté nublado, no se hace caso porque a esa hora no llueve (no hay agua). A medio día no se hace caso porque no se sabe si lloverá o no (SÍ HAY/NO HAY), pero por la tarde sí se hace caso porque de seguro, si hay señales de lluvia, llueve (sí hay). Conviene aclarar que el medio día, para los Purépecha, es el momento en que la sombra de los aleros de sus tejados dan exactamente a la línea marcada por las gotas del agua al escurrir. Corresponde, por lo tanto, exactamente al zenit, y no al medio día del reloj. También hay que señalar que según la opinión de los habitantes de la Meseta el régimen pluvial ha variado mucho en los últimos años y ya no es tan predecible.

El término mediador entre tener agua y no tenerla es María. Ella no la proporciona, no es la donadora puesto que ni siquiera informa a la comunidad del hallazgo del agua, sino que es el puente entre ambas situaciones. Es la mediadora que muere para que el agua permanezca. La desaparición de los términos mediadores en los mitos ya había sido notada por Lévi-Strauss (1968: 87). Los términos mediadores desaparecen una vez cumplida su función de mediación para que se restablezca la situación fundamental de reciprocidad nula. Es decir, para que no se pierda el bien obtenido. El mediador hace las veces de un puente, pero los puentes pueden ser recorridos en ambas direcciones por lo que, una vez obtenido un bien, es preciso que el puente desaparezca para que

el bien permanezca, para que no se regrese. Esta desaparición resultó ser una constante en los mitos sobre el origen del agua recogidos en la meseta purépecha. Otras características constantes son que los mediadores son defectuosos –incluyendo el defecto social de ser huérfano pues, como dice el mito de María *Kachacha*, a los huérfanos no se les ve bien– y que no toman la iniciativa para comunicar el hallazgo del agua a la comunidad. Estas características se aprecian en los siguientes ejemplos.⁵

Origen del agua (Urapicho)

Antes, mucho antes de que vinieran los Españoles, los Tarascos vivían en Yakataro (el templo), y de allí vinieron aquí, Iyótaquiro (en lo alto) y de allí se trasladaron a un templo viejo. Ellos tomaban agua de un lugar que se llamaba kachacho (graniento, por los piojos) de Huécato.

En aquel tiempo existía un güevón huérfano de padre y madre. En la casa sólo lo mandaban a traer agua porque no sabía hacer nada, o no le gustaba. Iba y venía acarreando agua. Pero un día vio un charquito y, como aquellas gentes tenían muchos piojos porque no se bañaban por falta de agua, agarraba a matar piojos de la cabeza y, cuando veía que ya era hora de regresar, se iba con su agua.

La gente, que no lo veía acarrear agua como todos los demás, se preguntaba: Bueno, qué la fregada, ¿a dónde irá por agua el güevón? Y comenzaron a espiarlo y descubrieron que llegaba a un ojito de agua. Lo mataron para que el ojito aventara más agua.

Dicen que actualmente dentro del ojito de agua hay laja (piedra grande) y que si alguien la levantara brotaría más agua. Pero nunca ha pasado eso.

Origen del agua (Cheranástico)

Dos huerfanitos que vivían en Cheranástico iban todos los días por agua a Cherán. Cerca del barranco vieron un día un pajarito que cuando movía las alas sacudía agua. Entonces ellos lo siguieron y encontraron agua y así pasó varias veces.

5 Además de los ejemplos que se ponen aquí, ver también Zalpa (1982) y Ávila García (1996).

A la gente se le hizo raro que regresaran tan rápido y los siguieron. Cuando ellos también vieron el agua mataron a los huerfanitos para que nunca se acabara el agua, uno en ese lugar y otro en un pocito que estaba cerca.

Una excepción es el mito de *Tzintzin* que reproduce Patricia Ávila (1996: 98) señalando como fuente una versión traducida y resumida por Boyd (1969). En este mito la protagonista no tiene defectos, comunica el hallazgo, no muere y el agua tampoco se acaba. Creemos que se puede afirmar, sin embargo, que este mito no es, como los otros que aquí se consignan, una transcripción de los mitos que se cuentan entre los purépechas, sino una elaboración no indígena a partir, probablemente, de algún mito que se contaba en la región, pero del cual no se encontró rastro en el trabajo de campo realizado por nosotros.⁶ Hay también una diferencia de estilo que refuerza la idea de que no es la transcripción de un mito contado por los indígenas, sino una reelaboración no indígena.

El mito de Tzintzin

La bella Tzintzin (sacerdotisa del sol) iba diariamente con su cántaro vacío por agua a un manantial. Era tal su atractivo que los hombres más guapos de la Sierra querían conquistarla, pero sabían que era imposible, ya que su corazón pertenecía al de un joven cazador llamado Quanícoti.

Tzintzin y Quanícoti se veían todas las tardes en el camino al manantial en medio de flores y múltiples bellezas naturales. Allí se entregaban su amor y se decían cosas bonitas. Durante sus encuentros siempre había signos favorables de la naturaleza como eran, la fragancia de las flores, el colorido de las plantas, los animales que jugaban entre los árboles, etc. Pero, el tiempo transcurría rápidamente sin que ellos notaran que el sol iba desapareciendo del firmamento. Continuamente se le hacía tarde a Tzintzin y sus padres la regañaban.

En uno de sus tantos encuentros de amor, los jóvenes no percibieron el pasar del tiempo y cuando se dieron cuenta estaban los últimos rayos de luz de la tarde. Tzintzin se angustió, ya que no había ido por agua. Pidió de rodillas al sol que la ayudara a encontrar agua en un lugar cercano, pues de lo contrario sus padres se enojarían mucho.

6 Además del trabajo de campo para recoger mitos realizado en 1977 en la meseta, se realizaron otros en otros pueblos de la meseta y en la cañada de los Once Pueblos en 1978, y en la región lacustre en 1979.

Fue tan sincera la súplica de la buena joven que inmediatamente apareció un colibrí entre las flores. Tzintzin sabía que era un signo de los dioses, pues poseía características únicas como eran sus movimientos, porte y colorido. A través de los últimos rayos del sol, pudo ver que del plumaje del pájaro caían gotitas de agua que parecían diamantes. Ése era el signo que esperaba.

Entre las flores silvestres descubrió un pozo de agua de gran profundidad. Llenó su cántaro y regresó a su casa. Sus padres estaban sorprendidos de ver la gran cantidad de agua que traía en su cántaro. Ellos supusieron que Quanícoti le había ayudado a llenarlo. Pero, Tzintzin les explicó que había descubierto una fuente de agua cerca de un conocido camino que la gente transitaba desde hacía varios años.

La noticia se difundió por todos lados. Mucha gente de comunidades vecinas iban a ver la nueva fuente de agua. Era tal su profundidad que ellos le llamaron *Quiritzícuaru* (la gran fuente), y fluía al este del pueblo de Paracho.

Con frecuencia la joven Tzintzin visitaba ese lugar y escuchaba las promesas de amor de Quanícoti, al tiempo que el sol les sonreía.

Otra aparente excepción es el mito de Marijuata y Suruanjuata, en el cual el aparente mediador, *Suruan*, tampoco muere. Este mito no tiene protagonistas humanos sino, como frecuentemente sucede en las narraciones míticas, personajes humanizados.

Marijuata y Suruanjuata (Ahuiran)

Suruán se fue con Marijuata a decirle que, si se casaba con él, le iba a dar mucha agua. Pero Marijuata no quiso y le pegó a Suruán con un palo en el brazo izquierdo, por eso es que lo tiene un poco caído.

Entonces Suruán se regresó y se casó con Cheranguerán, que está cerca del Cupatitzio, arriba de Uruapan, y a Uruapan le dio toda el agua.

Marijuata se casó con Cuicuintacua, que está al lado norte de Ahuiran. Era un cerro muy reseco, por eso estamos en un lugar muy seco.

Ya entonces Suruán le quería dar agua a Uruapan, pero el diablo no quería. Suruán mandaba el agua, pero el diablo no la dejaba pasar. El cerro tiene mucha fuerza porque tiene culebras, agua, muchos animales. Entonces el cerro dijo: “Por qué no mando el agua. La gente sufre, mientras el diablo no me deja”.

El diablo andaba estorbando, pero como el cerro tiene encantos, se formaron nubecitas en la punta del cerro y salieron remolinos. Entonces el agua agarró fuerza y bajó. El diablo hizo fuerza para detener el agua, y resbaló y cayó con una rodilla. Era tan fuerte la presión que quedó marcada la rodilla.

Este mito recoge una costumbre matrimonial de los pueblos purépechas. Cuando una novia es concedida en matrimonio, el novio y sus familiares acostumbran llevar ofrendas a la novia y a sus familiares, que son conocidas con el nombre de “agradecimientos”. Si la novia se escapa con el novio –costumbre conocida como “robo” de la novia– se llevan las mismas ofrendas pero entonces reciben el nombre de “el perdón”. El cerro *Suruán* –el sufijo *juata* significa cerro– le pide al cerro María –*Marijuata*– que se case con él. Si acepta ofrece, como “agradecimientos”, mucha agua. Como no acepta, se casa con *Cheranguerán*, a la que le da “toda el agua”. *Cheranguerán* está cerca del río *Cupatitzio*, junto a Uruapan. He aquí por qué en Ahuiran no hay agua y en Uruapan hay mucha agua. Entre los habitantes de la Meseta se tiene la creencia de que el agua de las abundantes lluvias de la región se va para Uruapan.

Suruán, también conocido como *Taretzuruán*, como Cerro Grande, Cerro del Águila y hasta como Batman, por los niños, tiene la apariencia de un ave, o de un murciélago, visto de frente y con las alas recogidas. Al describir las partes del cerro, la gente de los alrededores se refiere a la cabeza y los hombros, o los brazos, uno de los cuales es, efectivamente, más bajo que el otro, por eso el mito dice que *Suruán* tiene el brazo izquierdo un poco caído.

En nuestra opinión este mito no representa una excepción de la constancia de la muerte de los mediadores porque, desde el punto de vista de quienes narran el mito en la meseta, no es un mito acerca del origen del agua, sino acerca de su escasez, por lo que el protagonista, *Suruán*, manifiesta actitudes y características contrarias a aquéllas manifestadas por María Kachaha y los huerfanitos: quiere dar el agua a la comunidad, no se le quitan, como a María Kachacha; no es defectuoso al principio del mito, sino que el defecto (el hombro caído) le aparece hasta después de que es rechazado por *Marijuata*; tampoco es un término mediador, sino un donador, mientras que el diablo desempeña la función de anti-mediación, o de oponente de una transformación de estado. De hecho el mito, al que se le dio arbitrariamente un nombre para identificarlo, se hubiera podido llamar también *La rodilla del diablo*. El lugar donde nace el río *Cupatitzio* –río que canta– es conocido como *La Rodilla*

del Diablo. En este lugar, ubicado en el Parque Nacional *Licenciado Eduardo Ruiz*, de Uruapan, se puede observar una piedra con una concavidad que se dice que es la rodilla que marcó el diablo al hincarse. Las trombas son conocidas en la Meseta como “culebras”, por eso las culebras que tiene *Suruán* le ayudan a doblregar al diablo en su esfuerzo por dar el agua a Uruapan.

La leyenda que se cuenta en Uruapan en torno a ese suceso es diferente. Allá se cuenta que el diablo se aparecía en ese lugar, y que un sacerdote fue llamado para oficiar una misa, y que el diablo se hincó, dejando marcada su rodilla.

Otro mito, esta vez sobre el origen del tabaco, en el que juega un papel importante el agua de la lluvia, ayuda a completar el análisis del mito de *María Kachacha*, y a comprender mejor la reflexión sobre el mundo, la creación de sentido, que representan los mitos.

El origen del tabaco (Ahuiran)

La lluvia es una muchacha, cuando no truena ni salen rayos, sino que está lloviendo muy bonito.

Había un agricultor (en otra versión, recogida en el mismo lugar, se dice que era un huerfanito) que tenía una siembra de calabazas, y cuando él se asomaba a la milpa ya no hallaba algunas calabazas. Una vez halló a la muchacha que estaba cortando las calabazas y le preguntó por qué cortaba sus calabazas. La muchacha le preguntó que si él era el dueño, y él dijo que sí. Pero él no sabía que era el agua que llovía. Ella le dijo que iba a llevarlo a donde llevaba las calabazas. Entonces relampagueó, y cayó un trueno, y se lo llevó.

Llegaron donde vivían (ella lo escondió) los que trabajaban con la muchacha, los que hacían llover. Llegaron con hambre y, cuando estaban comiendo, dijeron: “Aquí huele a carne humana”. Empezaron a buscar y lo encontraron (estaba escondido). Le preguntaron qué andaba haciendo allí, quién lo había llevado. Él les dijo que lo había llevado la muchacha, y ellos dijeron que allí nadie iba, que de la tierra nadie iba (ellos estaban arriba). Le dijeron que se lo iban a llevar para que trabajara también, pero en realidad lo querían matar para que ya no existiera. La muchacha vio que corría peligro y se arrancó un cabello y se quitó un pedazo de faja y le dijo que los guardara en la bolsa de la camisa: “Así no te va a pasar nada”. Entonces el muchacho se fue con los trabajadores y ellos le dijeron que se subiera a un pino y hacían que lloviera

y tronara y mandaban rayos para matarlo. Pero cuando se daban cuenta ya estaba en otro pino y no sabían cómo le hacía que no le podían pegar.

Siguieron trabajando para preparar la lluvia para los agricultores. Vieron que no le podían pegar y pensaron que algo traía. Otra vez se pusieron a comer y no se dieron cuenta de que el muchacho ya andaba con mucha confianza y que empezó a abrir las cajas que tenían alineadas, todo preparado. En una tenían la helada, en otra el granizo, en otras tenían gorros como los que traen los moros. El muchacho sacó todo y, cuando ellos estaban trabajando, ya no les respetaba el agua (la muchacha). Ellos se enojaron y fueron a la carrera preguntando qué pasaba (como el muchacho abrió tantas cajas se vino una tormenta muy fuerte). Los muchachos dijeron que la gente del mundo se estaba muriendo por la fuerte lluvia. Los muchachos y la muchacha llegaron a la carrera porque se había originado un perjuicio en la tierra que no debería de haber pasado. La muchacha, desconfiando de sus hermanos y pensando que un día lo iban a matar, dijo que mejor lo iba a llevar, y lo trajo al mundo. Después llegaron los hermanos y preguntaron por él y le dijeron a la muchacha que se lo tenía que traer de vuelta a donde ellos estaban. Ellos se lo llevaron a trabajar y lo esculcaron para ver qué traía, y traía una punta del cabello y un trozo de faja, y se los quitaron y lo mataron. Cuando llegaron a comer, la muchacha les preguntó por él. Ellos le respondieron que ya no iba a volver porque él no era de allí.

Al momento de caer, cuando lo mataron, cayó una semilla y creció el tabaco.

La muchacha le preguntó a Dios qué quedaba hacer con ese muchacho para pagarle, pues le había servido un tiempo cuando ella cortaba calabazas y flores, y de eso había comido. Entonces le dijo Dios: “A ése nadie lo va a despreciar, del más chico al más grande lo van a estimar”. Y así fue como nació el tabaco.

Este mito se puede estructurar en cinco episodios, sobre una gran oposición ARRIBA/ABAJO

2 - ARRIBA		4 - ARRIBA
1 + ABAJO	3 + ABAJO	5 + ABAJO

Esquema 2

En estos episodios se han puesto unos signos que se refieren a la vida (signo +) y a la muerte (signo -). En el primer episodio encontramos el signo + tanto porque los protagonistas, el agricultor y la muchacha, están vivos, como porque su relación es de vida: acá abajo el agricultor contribuye a la alimentación, a la vida, de la muchacha. Por su parte, la muchacha, que es la lluvia “cuando no truena ni salen rayos, sino que está lloviendo muy bonito”, también colabora para producir vida. Ya se dijo que en la Meseta se desarrolla una agricultura de temporal que, por lo tanto, depende no sólo de que llueva a tiempo, sino también de que llueva adecuadamente. Es decir, por ejemplo, que llueva pero que no granice, que “llueva muy bonito”. Las calabazas se siembran entre el maíz de las milpas, y se cortan y se comen tiernas, o cuando ya están maduras. También se comen las flores de calabaza.

En el segundo episodio, allá arriba, los hermanos de la lluvia establecen una relación negativa con el agricultor, puesto que pretenden matarlo. En la Meseta se sabe que se puede morir accidentalmente por recibir la descarga de los rayos en tiempo de lluvias, y se tiene la creencia de que los pinos atraen las descargas eléctricas, por lo que no es aconsejable guarecerse de la lluvia bajo sus ramas. La muchacha salva al agricultor proporcionándole un cabello y un pedazo de faja. Ésta, la faja, es parte de la indumentaria tradicional, y para muchas mujeres todavía cotidiana.

Manifiestamente, el agricultor no pertenece al mundo de arriba. Apenas llegado se tiene que esconder, y los hermanos de la lluvia le dicen que nadie de la tierra iba allá arriba. Además, se relaciona negativamente con ellos, pues anda con demasiada confianza y ya no les respeta a la muchacha, eufemismo para nombrar las relaciones sexuales, consideradas como una falta de respeto a los hermanos, no a la muchacha. Finalmente, él mismo produce muerte en el mundo al desatar una tormenta, una lluvia no bonita.⁷

En el tercer episodio, al regresarle abajo, la muchacha salva la vida del agricultor. Éste es el episodio más corto, por lo que no se añade nada más.

7 Aunque no tiene una relación importante con el análisis, es interesante hacer notar que, al describir lo que tienen las cajas de los hacedores de lluvia, además de la helada y el granizo se dice que en unas cajas había gorros como los que traen los moros, refiriéndose a la danza del mismo nombre. En la Meseta, los gorros que lucen los danzantes están adornados con lentejuelas, con espejitos y con tiras de “escarcha” de la que se usa para simular la nieve en los adornos de los nacimientos y de los árboles de Navidad. Yo pienso que con los gorros de los moros se quiere decir, precisamente, la nieve, que sólo cae a distancia de muchos años en la Meseta por lo que, aunque no es muy conocida, tampoco es completamente desconocida.

En el cuarto, arriba de nuevo, el agricultor, privado del cabello y del pedazo de faja, muere al fin por obra de los hermanos de la lluvia.

Pero de esa muerte nace algo acá abajo: el tabaco. En el quinto y último episodio, el agricultor vive en el aprecio de todos.

Trataremos de hacer ver que el primer mito, el de María *Kachacha*, y este último, no sólo tienen en común el tema del agua y la utilización de los elementos concretos de la naturaleza, de la sociedad y de la cultura del entorno, sino que, yendo más allá, son también la manifestación de una lógica concreta que reflexiona acerca de la vida y de la muerte, del individuo y de la comunidad y, finalmente, acerca del orden del universo. Si los mitos son, en gran parte, imaginación, suscribo la afirmación de Arnason cuando dice que:

Las significaciones imaginarias son, en los términos más generales, complejos de significado “que no son sólo el reflejo de lo que se percibe, ni meras extensiones y sublimaciones de tendencias animales, ni, estrictamente, el desarrollo racional de lo dado” (Merleau Ponty). En otras palabras, ellas representan un *plus* de sentido que trasciende toda determinación, todo fundamento y toda presuposición (Arnason, 1989: 28).

En su estudio preliminar a la edición facsimilar de la Relación de Michoacán, José Corona Núñez (1977: IX) nos ayuda a ver la conexión del tabaco con el agua, que no es evidente en el mito mismo ni, como tal, en la visión del mundo de los purépechas actuales aunque sí, como veremos, de una manera indirecta. Dice Corona Núñez que en la sociedad purépecha prehispánica fumar era un privilegio de los sacerdotes, porque se tenía la creencia de que el humo que se elevaba de las pipas iba a formar las nubes que después se convertirían en lluvia. Esta creencia en la relación entre el humo del tabaco y las nubes no subsiste entre los purépechas actuales, pero sí la creencia de que el humo atrae a la lluvia, por lo que se tiene la costumbre de quemar el monte con ese propósito, sin que los esfuerzos de disuasión de las agencias gubernamentales hayan logrado hacerla desaparecer.

Teniendo en cuenta esa relación del humo con la lluvia, el agricultor protagonista del mito es, entonces, un término mediador para tener el agua de arriba, la lluvia, y que, como tal, tiene que desaparecer. El agricultor, que se convertirá en tabaco, tiene que morir, figura de consumirse, como se consume el tabaco al ser fumado, para dar origen al humo, y éste a la lluvia.

Se ha establecido que los términos mediadores tienen la función de unir términos separados que se unen por su mediación: antes, una comunidad no tenía agua, ahora la tiene y nunca faltará; antes no se tenía tabaco, ahora se tiene y nadie lo va a despreciar. Pero, además, el tabaco, al consumirse, es el término mediador para tener el agua de la lluvia. Dijimos también que estos términos mediadores desaparecen una vez cumplida su función de mediación, para restablecer la relación de reciprocidad nula. Conviene ahora explicitar que estamos hablando de una mediación lógica y no de una mediación real, que el mito es una construcción teórica que opera sobre una lógica concreta que no debe reificarse, como no debe reificarse ninguna teoría.

El análisis de los mediadores se refuerza si se tienen en cuenta otros mitos que nos cuentan por qué no hay agua, y que tienen características inversas: los protagonistas no tienen defectos, cuando encuentran agua avisan a la comunidad, no mueren y el agua desaparece.

El agua que desapareció (Cheranástico)

Una señora que iba a Cherán encontró cerca del kilómetro dieciocho un pajarito que, cuando volaba, echaba agua con sus alas. Allá lo siguió y encontró un ojito de agua y se regresó a avisar a la gente, pero cuando se regresaron a verlo, el ojito de agua ya no estaba.

El agua de los zarzales (Cheranástico)

No hace mucho, una señora, que ya murió, cuando andaba buscando barañas para hacer lumbre vio unos pajaritos que volaron sacudiéndose agua. ¿Habría agua? Se preguntó, y se respondió que sí. Se fue entrando hasta que encontró un charquito.

Ella vio que también allí había agua, pero cuando llegaron los que fueron, ya no había nada. Pero en tiempos de aguas y de heladas allí se hace el hielo, y donde nace el camino antiguo siempre se pone muy resbaloso. Por eso hay agua allí.

El tema del sacrificio de los términos mediadores nos introduce en el controvertido terreno del sentido de los sacrificios humanos en la cosmovisión de

los pueblos de Mesoamérica. No pretendo extenderme en este tema, sino que me limitaré a señalar que en la cosmovisión mesoamericana los humanos, y sólo ellos, han sido “merecidos” –creados– por el sacrificio de los dioses –*macehualtin*: merecidos de los dioses–. Pero los hombres contribuyen también, con su sacrificio, al mantenimiento de la vida –el movimiento– de los dioses, y participan en el proceso de mantenimiento de la creación.⁸

En los mitos que hemos analizado se establece una relación entre la vida y la muerte. La vida de los mediadores es la muerte de la comunidad (no tienen agua, o la tienen en demasía como es el caso del perjuicio causado por el agricultor al abrir las cajas de los hacedores de lluvia) mientras que su muerte es vida: agua de acá abajo, tabaco que se consume, también, para convertirse en nubes, y éstas en la lluvia, el agua de arriba, que al caer produce la vida (la agricultura de temporal), las calabazas de las que se alimenta la comunidad, y de las que se alimenta la muchacha, *Tirípeme*, la lluvia hermosa y divina.

Corona Núñez (1977) nos dice que, entre los purépecha, el dios *Tirípeme Curicaueri* es la advocación, como dios de la lluvia, de *Curicaheri*, el sol, la gran luminaria, y que *Tirípeme* significa ‘agua hermosa o divina’, y también, ‘agua que se descuelga’, es decir, la lluvia” (Corona Núñez, 1977: XI). El sacrificio de María *Kachacha*, del agricultor, y de los otros mediadores que aparecen en los mitos de la Meseta, entonces, adquiere también un significado cósmico. No sólo contribuyen a que no falte el agua en las comunidades, sino que también colaboran en el mantenimiento de la vida de los dioses, y colaboran con los dioses en el mantenimiento del universo.

En los mitos se encuentra también una reflexión sobre la vida y la muerte. Según Siller, la actitud de la cultura mesoamericana hacia la muerte es parte importante de su originalidad.

En el arte, la muerte se llena de los colores cósmicos. Entonces, el cráneo humano, representado en blanco, no tiene el mismo significado que el mismo cráneo representado en rojo o en negro. Por ejemplo, la muerte de cristal de roca, diáfana y transparente, es la muerte iluminante con luz de vida, es Dios, como Mictlantecutli, como “Dios de la muerte”. La muerte de obsidiana negra es símbolo del fin del curso de la vida terrestre; la rojinegra, mil veces repetida en los códices, en cuyas mandíbulas nace la flor de la sabiduría, muerte que al

8 Ver en Siller (1973) un resumen de las discusiones y las numerosas referencias bibliográficas sobre este tema.

mismo tiempo come del cuerpo del hombre, quiere significar la vida que sigue a la muerte [...] La cultura mesoamericana concluyó que *la muerte es alimento*, que la muerte es también vida [...] La dualidad vida-muerte es una de las realidades más profundas y de la que el hombre tiene más conciencia [...] Toda la vida cósmica entra o se absorbe directamente en el proyecto dual vida-muerte (Siller, 1973: 156; 157; 158).

Corona Nuñez nos hace ver que el pensamiento purépecha embona perfectamente con el pensamiento mesoamericano:

[...] la diosa *Cuerauáperi* era tenida en mucho. Es que ella era, además, la creadora. Creador se dice *cueránperi*, pero la partícula UA que tiene interpuesta el nombre de la diosa significa “en el vientre”, dando así la connotación de la que crea en el vientre, la madre. Este nombre viene de *cuerátani*, desatar, *ua*, en el vientre, *pe*, dentro, y *ri*, el que hace: la que desata en el vientre. Pero desatar tiene en la mitología tarasca el significado esotérico de “nacimiento” que es el acto de desatar a la criatura del cordón umbilical, del vientre; pero también significa morir porque el que muere se desata de todas las leyes y preceptos divinos y humanos, de todos los sacrificios y penalidades que lo tienen atado a la vida. Al desatarse, ya es libre, ya va a vivir la verdadera vida [...] Esta deidad encierra la dualidad: vida y muerte, el nacer y el morir (Corona Núñez, 1977: IX).

Los mitos aquí presentados se pueden calificar como una reflexión (mitológica) sobre esas realidades misteriosas que le plantean problemas al pensamiento indígena, como se los plantean a todo pensamiento, y que cada pensamiento resuelve a su manera. En el pensamiento purépecha podemos hablar de una relación en la que el hombre necesita de la naturaleza (agua), ésta de la humanidad (muerte de los mediadores), el individuo de la comunidad (para vivir socialmente, para ser visto bien, no como huérfano), ésta del individuo (los mediadores), la muerte de la vida y la vida de la muerte. Y como el agua es dios y el tabaco es divino, la naturaleza, los dioses, el individuo, la comunidad, la mañana, la tarde, la vida y la muerte se relacionan estableciendo una armonía cosmológica. Creando, en definitiva, un mundo.

Bibliografía

- Ávila García, P. (1996). *Escasez de agua en una región indígena. El caso de la meseta Purépecha*. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- Arnason, J. P. (1989). Culture and Imaginary Significations. *Thesis Eleven*, 22, 25-45.
- Boyd, M. (1969). *Tarascan Myths and Legends: A Rich and Imaginative History of the Tarascans*. EUA: Christian University Press.
- Corona Núñez, J. (1977). Estudio preliminar. *Relación de las ceremonias y ritos y población y gobierno de los indios de la provincia de Michoacán (1541)*. Reproducción facsímil del Ms. C. IV.5. de *El Escorial*, transcripción por José Tudela. Morelia: Balsal Editores, V-XX.
- Galeano, E. (1982). *Memoria del fuego. I. Los Nacimientos*. México: Siglo XXI Editores.
- Lévi-Strauss, C. (1964). *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lévi-Strauss, C. (1968). *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lévi-Strauss, C. (1972). *Mitológicas II. De la miel a las cenizas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lévi-Strauss, C. (1976a). *Mitológicas III. El origen de las maneras de mesa*. México: Siglo XXI.
- Lévi-Strauss, C. (1976b). *Mitológicas IV. El hombre desnudo*. México: Siglo XXI.
- Seler, E. (1963). *Comentarios al Códice Borgia. I*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Siller, C. (1973). *Antropología filosófica mexicana (en la cultura antigua)*. Tesis doctoral. Roma, Italia: Universidad Urbaniana.
- Vázquez León, L. (1992). *Ser indio otra vez. La purepechización de los tarascos serranos*. México: CONACULTA.
- Zalpa, G. (Coord.) (1982). *Mitos de la Meseta Tarasca. Un análisis estructural*. México: UNAM.

Comer, beber y acompañar. Las fiestas familiares y el hecho social total¹

*Lo que el hombre no puede soportar es la soledad,
y tampoco la falta de sentido.*

Peter Berger

Introducción

Renunciando desde el principio a sustituir la experiencia de participar en una boda en cualquier pueblo de la región purépecha de Michoacán, voy a describir, porque es necesario para tener un punto de referencia de partida, la costumbre del matrimonio en Paracho. Seguramente habrá detalles que se pasarán

1 Este texto se publicó originalmente en Mariana Terán Fuentes y Genaro Zalpa (Eds.) (2005), *La trama y la urdimbre. Ensayos de historia cultural*. Zacatecas: Universidad Autónoma de Zacatecas, pp. 141-148.

por alto en esta descripción. Algunos de ellos aparecerán en el curso del análisis y otros, a lo mejor, no aparecen para nada. Espero, sin embargo, no pasar por alto algo importante.²

Actualmente, en Paracho, el proceso del matrimonio –que presupone la etapa del noviazgo– comienza con la petición o el rapto de la novia. La petición se realiza mediante una visita que hacen los padres del novio a los padres de la novia con este fin, acompañados por los padrinos de bautismo del novio. En esa visita los padres de la novia ponen un plazo para *dar el sí* en el curso de otra visita similar durante la cual los padres del novio pedirán a los de la novia que los *esperen* para otra visita en una fecha que se fija de común acuerdo y cuyo objetivo es llevar los *agradecimientos* porque se concedió la mano de la novia. Para hacer esa visita los familiares del novio comunican la noticia de la futura boda a los otros padrinos del novio –de confirmación, de primera comunión, de coronita, y otros– a los familiares y amigos más cercanos para que los acompañen a llevar los *agradecimientos*, que consisten en ofrendas de pan, fruta, rompo y gelatinas que todos llevan y entregan a la madre del novio en la fecha acordada. En esa ocasión los padres de la novia les ofrecen una merienda a quienes llevan los *agradecimientos*.

Posteriormente, los padres de la novia repartirán las ofrendas de los agradecimientos entre sus familiares, compadres y amigos, a manera de invitación para la boda.

Actualmente, lo que antes era realmente rapto de la novia, es cada vez más lo que en Paracho se denomina *irse juntos*. Antes, hasta los años cincuenta del siglo pasado, algunos amigos del novio se encargaban de raptar a la novia, que era *depositada* en la casa de una familia honorable que se hacía garante de su virtud. Lo que es igual antes y ahora es que en lugar de petición de mano lo que se solicita de los padres de la novia es el *perdón*, y de allí para adelante todo transcurre de la misma manera, sólo que las ofrendas cambian de nombre: no se llevan *agradecimientos*, sino *perdón*.

Los padres del novio eligen a quienes serán los padrinos de la boda y les hacen la invitación mediante otra visita formal.

Suponiendo que la boda se realiza un sábado, como es lo más común, la fiesta empieza, en ambas casas –la del novio y la de la novia– el jueves anterior. Ese día se empiezan a congregar parientes y amigos para *ayudar*. Por la noche

2 Escribiré en cursivas las expresiones típicas referidas a las bodas.

algunos amigos del novio parten al cerro para cortar nuriten –una yerba aromática de la región, con la que también se hacen té y atole– y flores silvestres que servirán para adornar las casas de los novios y de los padrinos. Regresarán el viernes a media mañana.

El viernes se aceleran los preparativos y es mayor el número de la gente que acude a *ayudar*. Se prepara la comida en ambas casas. Las madrinas de bautismo del novio y de la novia *lavan las manos* a las señoras que ayudan a hacer la comida, mediante el ofrecimiento de alguna bebida con licor. Por supuesto, todos los ayudantes comen y beben en ambas casas.

En la casa del novio se hacen los adornos y otros amigos del novio van a la leña. Los adornos consisten en *gusanillos* confeccionados con huinumo –como llaman a las agujas del pino– y adornos muy elaborados de papel picado que los hombres se encargan de hacer con la sola ayuda de un cuchillo guitarrero y que llaman *naguas*. En la casa de la novia las amigas preparan ramilletes de flores y bebidas para ofrecérselos a los amigos del novio cuando vayan a llevar la leña. Cuando esto ocurre, el novio debe partir con un hacha un tronco elegido por su especial dificultad, en señal de que es capaz de proveer a su nuevo hogar. La novia deberá moler un poco de nuriten en un metate para mostrar su capacidad de atender las labores de su casa. En caso de necesidad, son ayudados por sus familiares o amigos.

En la tarde, en comitiva por las calles del pueblo, los familiares y amigos del novio se dirigen a *componer*, es decir adornar las casas de los padrinos y de la novia. En la casa de la novia se les ofrece una merienda.

El día de la boda quienes serán los padrinos mandan pan y chocolate para el desayuno a la casa de la novia. Después de la ceremonia religiosa –la civil se ha llevado a cabo con anterioridad– toda la concurrencia se dirige a la casa del novio o a un salón de fiestas rentado, donde se quedan la pareja de recién casados y los familiares y amigos del novio; mientras que los familiares y amigos de la novia se dirigen a su casa o a otro salón, para tener su propia fiesta en la que se come, se bebe y se baila.

Las señoras invitadas acostumbraban hasta hace muy poco entregar a la madre de la novia o del novio una cooperación económica llamada *medio* porque antiguamente se acostumbraba dar la cantidad de medio real. Actualmente esta costumbre está siendo sustituida por la entrega de regalos. Los señores acostumbran llevar alguna botella de licor. La bebida es ofrecida por

los padres de los novios, los padrinos de bautismo, de confirmación y los padrinos de la boda.

Después de comer, las familiares del novio llevan a cabo el baile de la *zirangua* mientras barren a la novia con ramos de nuriten, simbolizando que se desarraiga a la novia de su casa para que se integre a la familia del novio.

Si en la fiesta de la novia no se tiene música para bailar, a media tarde las familiares y amigas de la novia acuden a la fiesta del novio donde *se roban* a un hermano o pariente cercano, al que se le dará de beber hasta que sea rescatado por medio del envío de la música de la fiesta del novio a la de la novia.

Ya tarde, la familia y amigas de la novia acuden a entregar las charolas en las que les enviaron el pan y el chocolate para el desayuno.

El compadrazgo que se realiza entre los padres del novio y de la novia, los padrinos de bautismo de ambos y los padrinos de la boda cierra la fiesta.

Al día siguiente la fiesta continúa en ambas casas, y ocho días después la novia debe enviar una ofrenda de *nacatamales* a los padrinos de la boda.

En lo que sigue analizaré la costumbre que acabo de describir, desde diferentes puntos de vista que pretenden tener en común una perspectiva: la del hecho social total.

Una referencia clásica acerca del hecho social total es, desde luego, el ensayo de Marcel Mauss (1971: 155-263) sobre el don, en el que magistralmente hace ver cómo en algunas sociedades el intercambio de regalos es, al mismo tiempo, un hecho económico, jurídico, social, religioso, moral, lúdico, político, etc. Yo intento mostrar que las fiestas familiares en el área purépecha de Michoacán son un hecho social total en este sentido acuñado por Mauss. Pero intento también hacer un ensayo teórico –enfaticando la palabra “ensayo”– para darle al concepto de hecho social total otros contenidos, siguiendo la inspiración de Mauss pero incorporando otras aportaciones que son fruto del desarrollo más reciente de las ciencias sociales.

El hecho social total como vida cotidiana

Hasta hace poco tiempo, la realidad de la vida cotidiana recibió poca atención por parte de las ciencias sociales. Pareciera como si la ubicuidad y lo ordinario de la vida de todos los días la hiciera invisible para los observadores y los

analistas de la vida social, como era también opaca e invisible la vida de los hombres ordinarios.

Me gustaría evocar la concepción sobre la construcción social de la realidad de Berger y Lukmann (1978) como aquella que le confiere otro *status* teórico a la vida cotidiana. Según esta perspectiva, en la creación social de su mundo, los hombres les asignan a diferentes fenómenos diferentes niveles de realidad, siendo la realidad por excelencia la realidad de la vida cotidiana. Todas las otras realidades, como la realidad de los sueños, del arte, del pasado y del presente, adquieren sentido como realidades por su referencia a la realidad suprema del aquí y el ahora de la vida cotidiana. En la obra de Berger y Luckmann, la vida cotidiana aparece no como una totalidad empírica, sino como una totalidad teórica, construida, que se ubica en el centro de la vida social.

Igual sentido tiene la vida cotidiana en la perspectiva de Michel de Certeau (1993; 1996) y sus colegas (1994), para quienes la vida cotidiana, a la que llaman también “una cultura muy ordinaria” (De Certeau, 1996: 1) o “rumor de la historia” (De Certeau: 1996: 3), constituyen maneras de hacer o, como diríamos nosotros, el quehacer al que día con día nos entregamos. Es decir, por contraposición a la cultura erudita, es la “proliferación diseminada” (De Certeau, 1993: 220) de creaciones anónimas, que son las que, en la realidad de todos los días, hacen vivir.

Las fiestas, en cambio, se conciben generalmente como prácticas sociales que son diferentes de las acciones de la vida cotidiana, y que se ubican en un espacio y un tiempo diferentes del tiempo y el espacio de la vida de todos los días. Algunos consideran que las fiestas no son sólo algo diferente, sino que son lo opuesto a la vida de todos los días, una ruptura del tranquilo transcurrir de la vida diaria, de manera que hasta se habla de un ritual de paso y de un estado liminal entre la vida diaria y la fiesta. Otros, aunque piensan que la fiesta representa no una ruptura sino una condensación de la vida cotidiana, coinciden sin embargo con los primeros en la noción del carácter de discontinuidad y excepcionalidad de la fiesta en la vida de las sociedades (Canclini, 1982: 78-79).

Las fiestas que aquí se analizan, en cambio, tienen la característica de la cotidianidad. En la comunidad de Paracho, Michoacán, asentada en la Meseta Tarasca, una de las regiones en las que se divide el área purépecha (Franco Mendoza, 1997: 23), la fiesta que describí sintéticamente en la introducción se repite, por lo menos, cada semana. Muchas veces hay varias bodas en el mismo

día, lo que hace que se tenga que elegir a cuál o cuáles de ellas se asistirá. En materia de fiestas hay, como dijo una informante, mucho quehacer:

Un día, un sábado, me levanté pensando y preguntándole a mi esposo cómo le íbamos a hacer, pues teníamos invitación a dos bodas, un bautismo, la bendición de una casa y una fiesta de quince años. Una de las bodas era la de un pariente de mi esposo, la otra de una ahijada de bautismo. La casa que se iba a bendecir era de unos compadres, el bautismo era del hijo de unos ahijados y los quince años de la hija de una prima [...]

Si se tiene en cuenta, además, que la fiesta de una boda, por ejemplo, se prolonga de jueves a domingo si el matrimonio se celebra el sábado, se entenderá hasta qué punto la asistencia a las fiestas se convierte en esta comunidad en un asunto de la vida cotidiana.

Las fiestas familiares tienen, desde luego, el carácter de ruptura o de excepcionalidad para los individuos o las familias que las celebran, porque uno no se bautiza, se casa o se muere todos los días, pero forman parte de la vida cotidiana de la comunidad porque las fiestas familiares no son fiestas privadas sino, como veremos, acontecimientos comunitarios.

Además, las bodas no son las únicas fiestas. Las comunidades purépechas son comunidades festivas. No sólo se celebran las fiestas religiosas entre las cuales las más importantes son las del santo patrono, la Navidad y la semana santa, y a las que habría que añadir las fiestas de varios Cristos, vírgenes y santos y santas, sino que pareciera que cualquier acontecimiento es motivo de celebración festiva. Siguiendo el ciclo de la vida, los acontecimientos más importantes en la vida de los individuos que pertenecen a estas comunidades son el nacimiento, el matrimonio y la muerte, que se celebran con las fiestas del bautizo, el casamiento y el velorio. Pero también son ocasión de fiesta la bendición de una casa, el levantamiento de la cosecha, la primera comunión, el traslado de una troje, el colado de un techo y, señal de los cambios recientes, las graduaciones profesionales y los quince años de las mujeres, más un largo etcétera. Todos estos acontecimientos festivos son ocasión de comer, beber y acompañar, y constituyen el hecho social total que he llamado “fiestas de la vida cotidiana”.

Hasta tal punto se encuentran estas comunidades inmersas en las fiestas, que quienes desde afuera las observan se preguntan a qué horas trabajan. La

pregunta, sin embargo, no es la adecuada porque es evidente que los miembros de estas comunidades trabajan para producir los excedentes que les permiten dedicarse a comer, beber y acompañar. La pregunta pertinente debería referirse, más bien, al sentido del trabajo, pues como dice Bonfil Batalla en su estudio del *México profundo*, el trabajo tiene para los indígenas un sentido distinto del que tiene para la cultura occidental:

No es un castigo, sino un medio para ajustarse armónicamente al orden del cosmos. Y esa relación con la naturaleza debe lograrse en todos los niveles, no sólo en el puramente material que se cubre mediante el trabajo. Por eso es imposible separar el rito del esfuerzo físico, el conocimiento empírico del mito que le da su sentido pleno (Bonfil Batalla, 1990: 56).

La fiesta del matrimonio como fundante de la vida comunitaria

¿Por dónde se puede empezar a describir el entramado de las fiestas familiares, que es el objeto de nuestro análisis? Seguiré, como respuesta, el planteamiento que hace Lévi-Strauss, para quien la unión matrimonial entre dos individuos que pertenecen a dos familias diferentes representa el paso del estado de naturaleza al estado de sociedad o, también, el paso de la naturaleza a la cultura, por lo que puede considerarse que la unión matrimonial es el elemento sobre el que se fundamenta, en esencia, la vida comunitaria. En otras palabras, por el matrimonio la comunidad se convierte en un tejido de relaciones que las familias establecen entre ellas, dando así origen a una vida comunitaria que traspasa las fronteras de la vida familiar.

El primer acto comunitario del hombre, dice Lévi-Strauss (*Ibidem*), es elegir para casarse una mujer que pertenece a otra familia, obedeciendo así a la norma universal de la prohibición del incesto, de la que dice el autor que:

Considerada como interdicción, la prohibición del incesto se limita a afirmar, en un campo esencial para la supervivencia del grupo, el predominio de lo social sobre lo natural, de lo colectivo sobre lo individual, de la organización sobre lo arbitrario. Pero incluso en este momento del análisis, la regla, al parecer negativa, ya engendró su opuesto, ya que toda prohibición es, al mismo tiempo y con otra relación, una prescripción (Lévi-Strauss, 1969: 82).

Es decir, la regla de la prohibición del incesto que dice lo que no se debe hacer da lugar, al mismo tiempo, a una serie de reglas sociales que prescriben lo que se debe hacer y que son propias de cada sociedad.

Si ese hecho social fundamental que es el matrimonio se basa en la obtención por un hombre de una mujer que pertenece a otra familia, iniciaré también yo a describir una boda, con la ayuda de la descripción hecha al principio de este artículo, comenzando por la petición o el rapto de la novia y llegando a las redes sociales que se tejen alrededor del matrimonio.

En Paracho, cuando un hombre y una mujer deciden casarse tienen dos caminos abiertos: la petición de la mano de la novia, o el escaparse juntos, que es la versión actual del rapto de la novia. Cuando la opción es la primera, se moviliza inmediatamente la red de relaciones sociales que se han tejido en la comunidad. A la petición de mano, los padres del novio son acompañados por los padrinos de bautismo en una primera visita a los padres de la novia. Durante esta visita se formula la petición, y los padres de la novia fijan un plazo para *dar el sí* (atención, no es para pensarlo, *es para dar el sí*. El plazo sirve para que los familiares del novio no piensen que la familia de la novia está ansiosa por librarse de ella, o que es una muchacha fácil). Al volver los padres del novio y los padrinos de bautismo, cumplido el plazo, a recibir *el sí*, ellos fijan por su parte otro plazo pidiéndoles a los padres de la novia que los *esperen* en una fecha determinada. No se especifica para qué los deben esperar, pero todo mundo entiende que se trata de fijar una fecha para llevar los *agradecimientos*.

La familia del novio, entonces, comunica a los padrinos del novio, los de confirmación, primera comunión, graduación, etc. (los de bautismo ya lo saben por haber acompañado a los padres a la petición) la próxima boda del muchacho, que ya le dieron a la novia y la fecha para llevar los *agradecimientos*. Éstos consisten en ofrendas de pan, gelatinas y fruta, que en la fecha señalada, después de reunirse en la casa del novio, llevan en procesión por las calles del pueblo a la casa de la novia, donde los recibirá la madre de la novia. Se inicia así lo que Mauss llamaría una circulación de dones, que continúa cuando los familiares de la novia reparten lo recibido como *agradecimientos* entre sus parientes, compadres y amigos, comunicando el próximo casamiento e invitando a participar en él.

Cuando no hay petición de mano, sino que los novios han huido juntos, los *agradecimientos* se transforman en *perdón*, pero los dones y la fiesta son los mismos.

La circulación de dones y la puesta en funcionamiento de las relaciones sociales se ha iniciado a partir de un don fundador, el don, la concesión de la mano de la novia por la que no sólo se unen dos personas, sino que, de acuerdo a Lévi-Strauss, se funda cada vez la vida comunitaria.

La activación de la vida comunitaria continúa después por medio de la invitación formal a una pareja casada para que sean padrinos de la boda. En la terminología ritual católica son los testigos de la boda, pero en las costumbres purépechas son los padrinos. La formalidad de la invitación consiste en que no es una invitación que se haga por la calle, en algún encuentro fortuito, sino que se lleva a cabo mediante otra visita que se anuncia previamente. Los padres del novio, a quienes toca elegir a los padrinos, visitan en su casa a los elegidos como padrinos y les hacen la invitación formal. Una invitación que muy pocas veces se rechaza.

Después, durante la fiesta de la boda, se involucran los familiares, los padrinos y los amigos del novio y de la novia, en diferentes actividades como se describió al inicio.

El matrimonio, hecho social, religioso, lúdico, económico

El matrimonio en Paracho, como la circulación de dones de la que habla Mauss, engloba también diferentes significados para la comunidad. Es un hecho social porque activa la vida comunitaria. Es un hecho religioso no sólo porque incluye la ceremonia religiosa de la boda, sino porque contribuye a sacralizar las relaciones sociales por medio, sobre todo, de los parentescos simbólicos que se establecen, y que llevan consigo obligaciones que son vistas, también, como sagradas. Los padrinos de bautismo y los de matrimonio, y los padres del novio y de la novia juegan en este proceso un papel fundamental. Los padrinos de bautismo han estado presentes en todas las etapas preparatorias de la boda: acompañaron a los padres del novio a la petición de la novia, los acompañaron también llevando sus propios dones de *agradecimiento*, los acompañan cuando, el día de la boda, van en comitiva a la casa de los padrinos de la boda para llevarlos a la casa del novio, de donde caminarán en comitiva hasta la iglesia. Durante la fiesta de la boda la madrina de bautismo se encarga del reparto de la comida, a ella, se dice, se le *entrega la cuchara*. Pero casi al final de la fiesta, los padrinos de bautismo pasan la estafeta de su responsabilidad a los

padrinos de la boda, por medio de la celebración del compadrazgo. Mediante la fórmula ritual: “buenas noches, compadre (o comadre), somos compadres aquí y ante la presencia de Dios”, se establece un parentesco simbólico y sagrado entre los padrinos de la boda y los padrinos de bautismo y los padres del novio y de la novia. De allí en adelante, serán los padrinos de la boda los encargados de velar por el bien vivir de la pareja que se casa. Sabiamente, esta comunidad ha establecido que en caso de problemas entre los casados, no intervenga ninguna de las dos familias, sino los padrinos de la boda, los que tienen, además, el deber de dar buen ejemplo. Por el compadrazgo, esta obligación se sacraliza.

El matrimonio es también, desde luego, un hecho lúdico. Es ocasión de divertirse, convivir, bailar y beber.

Es también un hecho económico, pues es una forma de circulación y redistribución de bienes que, en Paracho, funciona mejor que el sistema fiscal oficial. El *medio* es una contribución económica para ayudar a sufragar los gastos de la fiesta (que poco a poco está siendo sustituida por la entrega de regalos). La contraparte de esta contribución es que todos los miembros de la familia invitada, y hasta sus invitados, pueden asistir a la fiesta de tal manera que en Paracho, de fiesta en fiesta, todos pueden comer, beber y divertirse.

Comer, beber, acompañar

La comida, la bebida y el acompañamiento son, me parece, las categorías centrales del hecho social total que estamos analizando.

Comer es, desde luego, una exigencia de la naturaleza que es de carácter universal y que compartimos todos los seres vivos. Pero qué comer, cómo comer, con quién comer, cuándo comer y otras cuestiones semejantes se ubican de lleno en la esfera de lo cultural, de los mundos que cada sociedad construye. Lo mismo puede decirse del beber.

En Paracho la comida festiva por excelencia son las *corundas* y el *churipo*. Las corundas son los tamales envueltos en las hojas largas de las matas de maíz. El churipo es un caldo de res al que se le añade chile rojo y col.

El gusto por ese alimento festivo es un producto cultural. De nada serviría explicarle a quien no ha interiorizado este gusto que las corundas no son unas simples bolas de masa, sino que son algo especial porque el nixtamal ha

sido pelado con ceniza y no con cal (por lo que son conocidos también como tamales de ceniza), y que las hojas del maíz que les sirven de envoltorio mientras se cuecen les dan un sabor especial. Para el extraño no dejarán de ser bolas de masa sin ningún sabor. Tampoco servirá explicar que el churipo tiene un tipo de chile especial que en la región es conocido como *cauchile*, y que la col le da también un sabor especial. Para el extraño no dejará de ser simplemente un caldo de res. En cambio, para los que compartimos la cultura, la simple mención de esos nombres mágicos: corundas y churipo, nos hace agua la boca. Para nosotros, las corundas con crema que se sirven en los restaurantes de Uruapan y Morelia no son sino una concesión al turismo.

Actualmente las corundas y el churipo se sustituyen cada vez más por otros platillos que son, generalmente, las carnitas y el *tapado*, una barbacoa de res. Las razones son económicas (estos platillos son menos caros) y prácticas (exigen menos trabajo, y son más fáciles de servir cuando la fiesta se celebra en un salón rentado).

Pero las corundas y el churipo no son las únicas comidas de la boda. Ya mencioné el pan, las gelatinas y la fruta de los agradecimientos. Falta decir que el pan es un pan especial: el pan de huevo, otra delicia. Y también faltó decir que la familia de la novia les ofrece a quienes van a llevar los agradecimientos una merienda de atole, que puede ser atole de grano (de granos de elote), de tamarindo, de nuriten (una yerba aromática de la región, con la que también se hace té), de cabellos de elote conocido como atole de chaqueta, o de arroz con leche. El atole de grano se ofrece solo, el atole de tamarindo con tamales de harina, el de nuriten con gorditas de maíz, el de chaqueta con nacatamales (los tamales de otras regiones) y el de arroz con leche con pan de sal que en Paracho llaman pan de blanco.

Si la boda se celebra, como normalmente ocurre, el sábado, la fiesta empieza, tanto en la casa del novio como en la casa de la novia, desde el jueves. Desde ese día se come, se cena y se desayuna en las casas de los novios. Los desayunos son, generalmente, de chocolate y pan de huevo, u otra clase especial de pan de boda que se llama *rosquete*. Comprar el pan para el desayuno de la boda se llama *sacar el rosquete*. Las comidas son generalmente comidas de fiesta, como los moles, que son, sin embargo, inferiores en jerarquía como comidas de fiesta a las corundas y el churipo.

Al día siguiente de la boda se sigue comiendo en ambas casas, y ocho días después la novia enviará buñuelos o tamales, supuestamente hechos por ella misma, a los padrinos de la boda.

A beber se empieza desde que los padres y los padrinos de bautismo del novio acuden a recibir *el sí* del pedimento de la novia. En esa ocasión ellos ponen la bebida y se bebe discretamente. Las bebidas más abundantes empiezan en la víspera de la boda. Los amigos del novio exigen alguna bebida cuando llegan de cortar las flores y el nuriten con los que adornarán las casas del novio, de la novia y de los padrinos. También exigen bebida los que se van a cortar la leña, y cuando la llevan a entregar a la casa de la novia. La madrina de bautismo tiene la obligación de *lavar las manos* a las señoras que están ayudando en la preparación de los alimentos lo que, como dijimos, consiste en ofrecerles algún licor para beber.

El día de la boda, los jefes de familia que acuden a la fiesta contribuyen llevando botellas de licor. Por su parte, ese día, los padres del novio y de la novia, los padrinos de bautismo y de confirmación y los padrinos de la boda ofrecerán bebidas a los invitados. Ellos mismos o sus representantes recorren las mesas repartiendo las bebidas y especificando de parte de quién se ofrecen. Cuando se les ofrece la bebida, los invitados pronuncian la frase ritual: “en su buena mano está”, con la cual obligan, a quien ofrece, a que se tome él primero la bebida que está ofreciendo. Así corre el licor en las fiestas.

Siguiendo a Michel de Certeau (1994) se puede decir que la comida y la bebida representan dos aspectos que también engloban la vida y que pueden considerarse, por tanto, hechos sociales totales. Por una parte, la comida representa el sustento, la satisfacción de una necesidad natural, mientras que por otra el vino representa la alegría de la convivencia, una necesidad cultural.

En Paracho, nadie come y nadie bebe si no se le ofrece formalmente. No basta, pues, poner botellas de licor, hielo, refrescos y vasos en las mesas. Atender a los invitados ofreciéndoles comida y bebida es una obligación de quienes celebran la fiesta. Que todos hayan sido atendidos, que hayan comido bien, y hayan estado *a gusto* es una satisfacción de carácter social y también de carácter íntimo. Por una parte, la madrina de bautismo, a la que se le ha entregado la cuchara, tiene la obligación de servir de manera que la comida alcance para todos, que nadie se quede sin comer. Por otra parte los padres y los padrinos hacen correr los licores para que los invitados estén *a gusto*. Comer y beber es sustentarse y divertirse. En el curso de la fiesta los familiares del novio y de la

novia preguntarán a los invitados: *¿Comieron? ¿Están a gusto?* Después de la fiesta comentarán con satisfacción que todo salió bien porque todos *comieron y estuvieron a gusto*.

Acompañar es, entre los purépechas, un proceso social fundamental. Por medio del acompañamiento se adquiere cabalmente la membresía en la comunidad. La vida comunitaria se teje por el acompañamiento.

Después del acompañamiento a la familia del novio para llevar los agradecimientos, ambas familias son acompañadas desde el jueves anterior al sábado en el que se celebrará la boda. Ese día los padrinos de bautismo y de confirmación, los familiares, amigos y vecinos se empiezan a congregarse en ambas casas para *ayudar*, o participar en la *ayudanza*, que son los términos que se emplean. ¿A qué se ayuda? A empezar a preparar la fiesta de la boda, pero sobre todo a preparar los alimentos que comerán quienes fueron a ayudar. Es obvio, si uno lo piensa un poco, que si no hubiera ayudantes no habría preparación de comida, ni motivo para *ayudar*. La *ayudanza* es un claro ejemplo de un círculo virtuoso que se inicia y termina con el acompañamiento, que tiene el acompañamiento como objetivo principal porque les da sentido a todas las demás acciones, incluida la preparación de la comida y el reparto de bebida.

En las bodas de Paracho era hasta hace poco impensable que se repartieran invitaciones impresas con boletos de invitación marcados “personal”. Actualmente empieza a darse pero todavía es considerado una ofensa. Lo hacen unas pocas familias de las más adineradas del pueblo (pero no todas) que celebran las bodas de sus hijos en el salón de banquetes de algún hotel de Uruapan. Cuando se recibe una de esas invitaciones la conclusión de los invitados es que la familia no desea, en realidad, ser acompañada. Y no será acompañada. En el pueblo se relata la anécdota de un padre que no acompañó a su hijo porque éste se empeñó en celebrar su boda de esa manera. Si no quería ser acompañado, no iba a ser acompañado ni por su propio padre.

Lo contrario es ser acompañado. El novio es acompañado por sus amigos que se van desde el jueves en la noche al cerro para dormir allá, con la ayuda de alguna botella de licor, para cortar la mañana del viernes el *nuriten* y las flores que servirán para *componer* las casas del novio, de la novia y del padrino. También es acompañado por quienes se encargarán de hacer los gusanillos de huinumo y las *naguas* de papel picado con el mismo fin. Lo acompañan sus amigos y familiares que van a la leña. La novia es acompañada por sus amigas que la ayudan a hacer los ramilletes de flores con que se obsequiará

a los amigos del novio cuando vayan a llevar la leña. Este acto, el de llevar la leña, representa una ceremonia simbólica especial de acompañamiento: El novio tendrá que partir un tronco con un hacha en señal de su capacidad para mantener el nuevo hogar, pero será auxiliado en caso de requerirse por sus hermanos, sus primos y sus amigos, simbolizando que la comunidad lo acompañará, que nunca estará sólo para cumplir las obligaciones del mantenimiento de su hogar. La novia deberá moler un poco de nuriten en un metate, en señal de su capacidad para llevar los quehaceres del hogar, pero igualmente es auxiliada en caso necesario por sus hermanas, sus primas y sus amigas. El ritual comunitario dice que ninguno de los dos dejará de estar acompañado.

¿Cuál es el sentido del acompañar? Coloquémonos de nuevo en la situación narrada por la informante ya citada cuando se le juntó el quehacer de acompañar a varios festejantes. Dado que no puede acudir a todas las fiestas, ¿a quién decidirá acompañar? A una de las bodas su asistencia es obligatoria porque es madrina de bautismo, pero el tiempo le alcanza para ir un rato a otras dos fiestas. El criterio para decidir será el acompañamiento: a quien nos ha acompañado hay obligación de acompañarlo. Así, el día de la boda habrá en la fiesta del novio o de la novia, una cantidad de invitados que es la medida de lo acompañadoras que han sido sus familias. A quien acompaña, se le acompaña; a quien no acompaña, no.

El acompañamiento no es, en Paracho, solamente una medida de prestigio social, sino que es la vida comunitaria misma en una sociedad donde las fiestas son una realidad de la vida cotidiana. Es la manera de insertarse, la manera de ser, la manera de vivir la vida de la comunidad, la manera de encontrarle sentido a la existencia individual. Como afirma Peter Berger, las fiestas convierten los acontecimientos individuales y las biografías en un episodio de la vida comunitaria (Berger, 1971: 55).

En suma, en esta comunidad quien acompaña se puede decir que tiene una buena vida, y que puede esperar también tener una buena muerte, es decir acompañado, no sólo por su familia, sino por la comunidad.

La concepción holográfica de la cultura

Hay otra forma, muy reciente, de entender el hecho social total, que es la concepción holográfica (Ginzburg, 1997: 24-25). Según esta perspectiva, cada miembro de una comunidad reproduce en sí la totalidad de su cultura.

En Paracho tampoco es pensable, ni aceptable una invitación que excluya a los niños. Nadie les da lecciones de cultura, pero los niños están presentes en las conversaciones familiares, en la vida cotidiana, en las fiestas y en las fiestas de la vida cotidiana. De esta manera van haciendo cuerpo (Bourdieu, 1990: 70-71), van haciendo hábitos y van haciendo *habitus* la estructura cultural (*Ibid*: 53). Ésta es la respuesta al por qué se hace agua la boca con las corundas y el churipo, por qué las madrinas de bautismo saben calcular el reparto de la comida en fiestas a las que todos son bienvenidos, por qué cuando se junta el quehacer se sabe a quién se debe acompañar, cómo se calcula cuántas botellas de licor llevar para ofrecer en una fiesta, cómo se hace el gusanillo y el papel picado. Nadie lo enseña, todos lo saben hacer. Todos lo han hecho parte de su quehacer.

La realidad como creación colectiva

Cito una frase de Berger (1971), que es otro sentido del hecho social total: “El mundo cultural no sólo es una producción colectiva, sino que además sigue siendo real en virtud de un reconocimiento colectivo” (p. 25). Es decir, comer, beber y acompañar son la creación de un mundo que es real porque se come, se bebe y se acompaña.

El hecho social total está, empíricamente, en la mirada

Para concluir cito un párrafo de Guillermo Bonfil Batalla (1990) que, sin que necesariamente sea el sentido que le da el autor, me permiten ilustrar la idea de que el hecho social total no está en los hechos empíricos sino que está, empíricamente, en la mirada:

Al final, eso ocurre en todas las culturas, sólo que en la cultura occidental se pretende separar y especializar distintos aspectos de esa relación total: el poeta le canta a la luna, el astrónomo la estudia; el pintor recrea formas y colores del paisaje, el agrónomo sabe de la tierra; el místico reza... y no hay forma, en la lógica occidental, de unir todo eso en una actitud total, como lo hace el indio (p. 56).

Bibliografía

- Berger, Peter (1971). *Para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona: Kairós.
- Berger, Peter y Thomas Luckmann (1978). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Bonfil Batalla, Guillermo (1990). *México profundo. Una civilización negada*. México: Grijalbo, Conaculta.
- Bourdieu, Pierre (1990). *The Logic of Practice*. Stanford: Stanford University Press.
- De Certeau, Michel (1993). *La culture au pluriel*. Paris: Seuil.
- De Certeau, Michel (1996). *La invención de lo cotidiano. 1 Artes de hacer*. México: Universidad Iberoamericana.
- De Certeau, Michel, Luce Giard et Pierre Mayol (1994). *L'invention du quotidien. 2. Habiter, cuisiner*. Paris: Folio.
- García Canclini, Néstor (1982). *Las culturas populares en el capitalismo*. México: Nueva Imagen.
- Ginzburg, Carlo (1997). *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*. México: Océano.
- Mauss, Marcel (1971). *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos.

Comicidad y sociedad. El mundo imaginario de la historieta mexicana¹

¿Por qué la historieta?

Son dos las razones que fundamentan mi interés por el estudio de la historieta mexicana de los años 90: su importancia social y la falta de estudios sobre el tema.

En cuanto a su importancia social, Aurrecoechea y Bartra dicen de la historieta que:

[...] para tres generaciones de mexicanos, los monitos han sido silabario y cartilla de lectura, lección de historia y fuente de educación sentimental, acceso a mundos exóticos y materia prima de los sueños, satisfacción vicaria de frustraciones económicas, sociales y sexuales. Las historietas han creado

¹ El presente texto se publicó originalmente en el año 1997 en la revista *Caleidoscopio*, año 1, número 1, 9-36.

mitos y consagrado ídolos, han fijado y dado esplendor al habla popular, han ratificado nuestro machismo y nuestra fe guadalupana.²

En un terreno más cuantitativo, Irene Herner³ proporciona el dato de que en 1977 se editaban 70 millones de ejemplares de historietas y fotonovelas en México (56 millones de “cuentos” y 14 millones de fotonovelas), es decir, más de un ejemplar por habitante considerando la población del país en ese tiempo. La misma autora, sin embargo, hace la advertencia de que no hay cifras confiables acerca del número de ejemplares publicados. Las instituciones gubernamentales no tienen datos, aunque deberían tenerlos por ley, y los editores algunas veces están interesados en exagerar y otras en minimizar la cantidad de ejemplares publicados. La cifra que da Herner resulta de la extrapolación de datos a partir de una muestra y teniendo en cuenta, también, los datos proporcionados por los editores. Desde entonces, esta cifra ha sido repetida por otros estudiosos, en algunos casos sin citar la fuente, y sin indicar que se refiere a historietas y fotonovelas tomadas en conjunto, como hacen Hinds y Tatum:

Las historietas son inmensamente populares en México. Se venden, quizá, hasta setenta millones de ejemplares al mes. Y hay que tomar en cuenta, también, el mercado de segunda mano.⁴

Para los años noventa no hay datos acerca de la cantidad de historietas que se publican, pero sí se puede decir, con Aurrecochea y Bartra, que la historieta,

[...] se lleva en el bolsillo trasero del pantalón o en la bolsa del mandado. Se lee en el camión o en el metro. Se manosea y se tira. Se revende. Se alquila. Pasa de mano en mano. Termina en el fogón o en el cuarto de baño.⁵

2 Puros cuentos. La historia de la historieta en *México 1874-1934*, México, CONACULTA-Grijalbo, 1988, p. 9.

3 *Mitos y monitos. Historietas y fotonovelas en México*, México, UNAM-Nueva Imagen, 1979, p. ix.

4 “Images of women in Mexican Comic Books”, *Journal of Popular Culture*, 18.1, 1984, 146-162, p. 146. Traducción mía.

5 *Ibidem.*, p. 9.

En cuanto a los lectores de historietas, Tatum⁶ refiere una conversación tenida con uno de los editores de una de las más populares de los años setenta *Lágrimas, Risas y Amor* (otras dos son *Kalimán* y *Memín Pinguín*) en la que éste les asegura que algunos médicos, abogados y hombres de negocios han solicitado colecciones completas de la historieta, por lo que concluye que no es cierto que sólo la leen los miembros de las clases más bajas de la sociedad.

Aurrecoechea y Bartra, por su parte, hacen notar que algunos de los lectores de historietas prefieren ocultar el hecho de leerlas. Desde mi punto de vista, los lectores asiduos y legítimos (los que no se ocultan) de las historietas de los años noventa son los miembros de las clases más bajas de la sociedad, con un capital cultural reducido, y no quienes tienen un capital cultural más elevado como, por ejemplo, formación universitaria. Estos últimos pueden ser, en todo caso, lectores casuales de historietas o acostumbrar leer y coleccionar algún tipo de historieta considerada “cultura”.

El hecho de que los investigadores sociales sean, en su mayoría, personas que no son lectores asiduos de historietas, sino más bien de diarios y revistas, hace que tiendan a sobrevalorar la importancia social de lo que leen, y a infravalorar la de lo que ni ellos ni los conocidos de su entorno social acostumbran leer, como es el caso de las historietas. Uno de los resultados es que haya pocos estudios dedicados a conocer el mundo imaginario de la historieta mexicana, “la gran desconocida” como la llaman Aurrecoechea y Bartra.⁷

Y otro, que considero importante, es que en muchos estudios se parte de la suposición de que las historietas, como literatura popular, son objetos simples, propios de la simplicidad de sus asiduos lectores que pertenecen, en su mayoría, a las clases populares.

Este estudio, como el de los autores citados, y el de Herner en su momento, está orientado a contribuir con su parte al conocimiento de la historieta mexicana.⁸

6 “Lágrimas, Risas y Amor. Mexico’s Most Popular Romance Comic Book”, *Journal of Popular Culture*, 14.3, 1980, 413-423, p. 414.

7 *Op. cit.* Ver también la bibliografía citada por los autores para constatar el exiguo número de estudios sobre la historieta mexicana.

8 Se hace un estudio más completo en Zalpa G., *The Imaginary World of Mexican Comics*, University of York, Doctoral Thesis, 1996.

El concepto de imaginario

Puesto que se habla del mundo *imaginario* de la historieta, es necesario especificar lo que se entiende por ese concepto porque, como frecuentemente sucede en las ciencias sociales, no es un concepto unívoco. En realidad, el significado de la palabra *imaginario* y, por extensión, de la expresión *imaginario social*, no puede entenderse si no se hace referencia al contexto teórico en el que son empleados. Yo identifiqué, por lo menos, cuatro de estos contextos:

1. Hay, para empezar, el uso del término en la teoría althusseriana de la ideología. La ideología representa la relación *imaginaria* (falsa) de los individuos con sus condiciones de existencia.⁹
2. Hay también la teoría del *imaginario social* propuesta por Mafesoli,¹⁰ Durand¹¹ y otros. Se presenta como una teoría post-moderna de la cultura, y usa un vocabulario que recuerda a Hegel, Durkheim, la fenomenología y otros autores y corrientes, pero sin identificarse con ninguno. Se puede decir que es una teoría del *habitus*, sin Bourdieu; de la estructura y la forma, sin el estructuralismo, y una Teología sin Dios (Mafesoli cita a san Pablo cuando dice que Dios es tan difuso y tangible como el aire que respiramos, pero sólo para enfatizar lo que llama la “consagración” del mundo, el *imaginario* como un sentimiento común).¹² Puede decirse que usa algunos conceptos sacados de su contexto original para expresar, metafóricamente, la presión vital de lo imaginario, que identifica con el sentimiento comunitario: el *imaginario* es como el Espíritu del tiempo, como la conciencia colectiva, como la religión, como Dios, como la estructura, como la forma, como el *habitus*. etc. La postmodernidad se concibe como la victoria del espíritu comunitario, y no como la descentralización del sujeto. Es una pérdida de la individualidad, tal como puede observarse en los

9 Althusser, L., *Posiciones*, México, Grijalbo, 1977.

10 *La connaissance ordinaire. Précis de sociologie compréhensive*, Paris, Meridiens-Klincksieck, 1985; «The social ambience», *Current Sociology*, 41.2, 1993, 7-15; *La contemplation du monde. Figures de style communautaire*, Paris, Bernard Grasset, 1994.

11 “The Implications of the Imaginary and Societies”, *Current Sociology*, 41.2, 1993, 17-32.

12 Michel Mafesoli, “The Social Ambience”, *op. cit.*, p. 8.

fanatismos religiosos, los movimientos de masas, la caída de las dictaduras, etc. Todos estos fenómenos se conciben como efectos de la presión del “nosotros”.

3. Hay otro concepto de lo *imaginario* que puede derivarse de la obra de Berger y Luckmann, *La construcción social de la realidad*,¹³ en la que los autores exponen una teoría de la acción social que considera conocimiento y realidad como sus conceptos centrales, desde una perspectiva constructivista. En esta obra, lo imaginario no se relaciona con la verdad o la falsedad, sino con la realidad y la ficción¹⁴ o, mejor, con niveles de realidad. De acuerdo con esta teoría, los diferentes objetos se presentan a la conciencia como elementos de diferentes niveles de realidad, siendo punto de referencia la realidad de la vida cotidiana que se organiza en torno al *hic et nunc* de nuestro tiempo y de nuestro cuerpo y que se considera como la realidad por excelencia. Otras realidades, como las teorías, el teatro, los sueños, los cuentos, etc., se presentan a la conciencia como poseedoras de otros niveles de realidad, no especificados por los autores. En este sentido puede decirse, quizá, que las historietas comparten con otras realidades como las telenovelas, las películas, etc., un nivel similar de realidad que es, en general, menos real que la vida cotidiana. De hecho, las historietas son llamadas *cuentos* en México, mientras que en España se llaman *tebeos*, y en otros países de América latina se llaman *historietas*. Un cuento, especialmente un “cuento de vaqueros”, se entiende como una realidad menos real o, de plano, como algo irreal. Con respecto a esto, es importante observar que los niños mexicanos cambian el tiempo de los verbos cuando juegan a ser personajes de historietas: “vamos a jugar a que yo *era* Supermán y que tú *eras* Batman”, mientras que usan el presente para referirse a su identidad *real*: “yo *soy* Pedro, o Juan”. Según Eco,¹⁵ el pretérito imperfecto, que también existe en italiano (pero, por ejemplo, no en inglés) es tan ambiguo que

13 Buenos Aires. Amorrortu, 1976.

14 Ver también Shlomit Rimmon-Kenan, *Narrative Fiction. Contemporary Poetics*, London, Routledge, 1983; Tzvetan Todorov, *Introducción a la literatura fantástica*, México, Premiá, 1987; Umberto Eco, *Sei passeggiate nei boschi narrativi Harvard University, Norton Lectures 1992-1993*, Milano, Bompiani, 1994.

15 *Op. cit.*, p. 16.

es el tiempo propio de los sueños y de las fábulas. Esto plantea un problema interesante para la teoría de los efectos producidos por los medios en la vida real.

4. Mi postura se relaciona más estrechamente con el concepto de *significaciones imaginarias* tal como es empleado por Arnason:

Las significaciones imaginarias son, en los términos más generales, complejos de significado ‘que no son el reflejo de lo que se percibe, ni meras extensiones y sublimaciones de tendencias animales, ni estrictamente el desarrollo racional de lo que son los datos (Merleau-Ponty)’. Ellas representan, en otras palabras, un excedente de significado que trasciende todas las determinaciones, fundamentos y presuposiciones. [...] El factor adicional y unificador de sentido que se necesita para imponer coherencia –que no debe confundirse con consistencia lógica o ideológica– [...] Esta estructuración simbólica del significado presupone [...] ‘la capacidad de ver en una cosa lo que no es, de verla de manera diferente a como es (Castoriadis)’.¹⁶

Cuando, al interpretar las historietas mexicanas, me refiero a un mundo imaginario que les es propio, me estoy refiriendo a una visión del mundo que se basa en el supuesto de que los mundos físico y social, y sus relaciones, no son percibidos pasivamente, sino que son activamente elaborados para constituir una representación del mundo que no es sólo el reflejo mecánico del mundo físico o de una sociedad particular. Mi hipótesis es que hay una forma de representar el mundo que es propia de las historietas mexicanas.

Habitus y cultura popular

Hay dos maneras básicas de hacer generalizaciones acerca de los objetos empíricos. La primera consiste en la construcción inductiva de definiciones descriptivas siguiendo el método de combinar características empíricamente observadas de fenómenos que se conciben como similares. La segunda consiste en hacer un análisis que toma en cuenta las complejidades de un objeto construido teóricamente. Estas dos vías las ilustra claramente Lévi-Strauss en

16 Johan P. Arnason, “Culture and Imaginary Signification”, Thesis Eleven, 22, 1989, 25-45, traducción mía.

su estudio sobre el totemismo.¹⁷ Primeramente expone cómo el concepto de totemismo fue construido por medio de la yuxtaposición de características que se consideraron como elementos de una institución única, y cómo este concepto desaparece, literalmente se desvanece, cuando se demuestra que esa yuxtaposición es arbitraria y que las características del supuesto totemismo se refieren en realidad a fenómenos diferentes, que se consideraron más similares entre sí de lo que realmente eran. Aún más, Lévi-Strauss compara el caso de la definición “científica” de la histeria con las definiciones del totemismo para demostrar que ambas sugieren una relación de otro orden: parece como si los académicos buscaran, consciente o inconscientemente, y bajo el manto de la objetividad científica, hacer a los “pacientes” o a los “primitivos” más diferentes, de la propia conducta o de la propia cultura, de lo que son.

En un segundo momento, en su propio estudio del fenómeno totémico, construye el objeto teóricamente definiéndolo como un caso particular de una actividad humana más general: la inclinación a imponer orden, es decir significado, al caos del mundo empírico. El totemismo consiste en relaciones metafóricas, formas concretas y abreviadas de relaciones lógicas. A partir de esto se construye una teoría que da cuenta de la complejidad, de las diferencias, del objeto.

Algo semejante sucede en el estudio de las historietas cuando son definidas como literatura “popular”. Este concepto permite una estrategia discursiva que tiende a enfatizar, al mismo tiempo, aunque desde puntos de vista diferentes, las semejanzas y las diferencias. Es decir, por una parte, la literatura “popular” es vista como más diferente de la literatura “cultura” de lo que es. Por otra, se ve como más estandarizada, más simple, más indiferenciada de lo que es, si se toma el punto de vista de comparar entre sí los diferentes productos de la “literatura popular”. Es, precisamente, esta supuesta indiferenciación de lo popular, entre otras características que no se analizan aquí, lo que la haría diferente de la literatura culta. Lo anterior se puede observar en el uso que se hace de los conceptos de fórmula y melodrama para caracterizar la literatura o, en general, la cultura popular.¹⁸

17 *El totemismo en la actualidad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965.

18 Para un análisis crítico de los conceptos de *pueblo* y *popular*, ver Genevieve Bólleme, *El pueblo por escrito. Significados culturales de lo popular*, México, Grijalbo, 1990; Peter Burke, “The Discovery of Popular Culture” in R. Samuel (ed.) *Peoples History and Socialist Strategy*, London, Routledge and Kegan Paul, 1981, 216-226; Stuart Hall, “Notes on Deconstructing the Popular”, in R. Samuel, *op. cit.*, 1981, 227-240;

El concepto de fórmula en el estudio de la literatura popular fue propuesto, entre otros, por Cawelti en las páginas del *Journal of Popular Culture*, no sin antes definir una concepción de la cultura popular por comparación con lo que él llama “bellas artes”. Las bellas artes son productos diferenciados, únicos y, desde luego, diferentes del arte popular cuya característica es su estandarización:

[...] el análisis de la cultura popular es un tanto diferente del análisis de las bellas artes. Cuando estudiamos las bellas artes estamos interesados esencialmente en el producto único de un artista individual, mientras que en el caso de la cultura popular estamos estudiando un objeto que es, en cierta manera, colectivo.¹⁹

Según Cawelti, todos los productos culturales contienen una mezcla de dos clases de elementos: convenciones e invenciones, y ambos elementos están presentes en todas las obras de arte, pero las bellas artes tienen más de invenciones y las artes populares tienen más de convenciones. Estas últimas consisten en:

[...] cosas como tramas favoritas, personajes estereotipados, ideas comúnmente aceptadas, metáforas comunes y otras herramientas lingüísticas.²⁰

La fórmula, que se define como “un sistema convencional para estructurar productos culturales”,²¹ se propone como un instrumento metodológico para analizar los productos de la cultura popular, cuya supuesta indiferenciación los hace particularmente adecuados para ser estudiados con esa herramienta. A manera de ejemplo, el autor aplica el concepto de fórmula al análisis de los *westerns*:

Claude Grignon y Jean-Claude Passeron, *Lo culto y lo popular. Miserabilismo y populismo en sociología y en literatura*, Madrid, La Piqueta-Endymión, 1990; Pierre Bourdieu, «Vous avez dit populaire?». *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 46, 1983, 98-105.

19 John G. Cawelti, “The Concept of Formula in the Study of Popular Literature”, *Journal of Popular Culture*, 3.3, 1969. 381-390, p. 382. Traducción mía.

20 *Ibid.*, p. 385. Traducción mía.

21 *Ibid.*, p. 386. Traducción mía.

Un juego de tres equipos que se juega en un campo en el que la línea media es la frontera, y las dos áreas principales son el pueblo y la naturaleza salvaje. Los tres equipos son el grupo de los buenos pobladores que están del lado de la ley y el orden, pero que no tienen suficiente fuerza; los villanos, que rechazan la ley y el orden, pero tienen la fuerza; y el héroe, que tiene ligas con los dos lados. El objeto del juego es hacer que el héroe ponga su fuerza al servicio del grupo de los buenos para destruir a los villanos.²²

Si se intenta, sin embargo, aplicar esta descripción al análisis del género, es decir a las películas, novelas e historietas de vaqueros, se encuentra que solamente unos cuantos encajan en la misma. Se tendría, entonces, que concluir, en el caso específico de la historieta, que algunos cuentos de vaqueros no son cuentos de vaqueros porque no se ajustan a la descripción, o que la fórmula no es útil para describir las historietas, y que éstas son más complejas de lo que el concepto de fórmula permite suponer.

En la misma línea, Tatum propone dos fórmulas para comprender las historietas románticas mexicanas, a partir de su estudio de *Lágrimas, Risas y Amor*.

Fórmula A: 1. El héroe/heroína se enamora de alguien. 2. Ese alguien no le corresponde, usualmente porque él/ella no reconoce las cualidades del otro. 3. El amado se casa con, o se enamora de otra persona. 4. El héroe/heroína vive su propia vida y espera pacientemente que el amado/a se dé cuenta de su amor, o pierde toda esperanza de unirse algún día con el/la amado/a. 5. El esposo/a o amante del/la amado/a se muere o desaparece de alguna otra forma. Y, 6. El héroe y la heroína se descubren mutuamente y viven felices para siempre.

Fórmula B: El héroe y la heroína se enamoran desde el principio. Pero, 2. Un obstáculo insuperable se interpone entre ambos. Y, 3. La aventura termina trágicamente.²³

22 *Ibid.*, p. 390. Traducción mía.

23 *Op. cit.*, p. 416. Traducción mía.

También en este caso es fácil demostrar que solamente unas cuantas historietas encajan en esa descripción tan minuciosa. Y, en general, es evidente que la proposición de tales fórmulas, tan particularizadas, se basa en la concepción de la convencionalidad de la literatura popular, es decir, en la idea de que todas las historietas son iguales.

El concepto de melodrama tiene la misma base: la idea de que una receta, más o menos general o detallada, puede aplicarse para entender la cultura popular. Thomasseau²⁴ cita un panfleto publicado en 1817 que da la receta del melodrama muy detalladamente, y que él mismo sintetiza de la siguiente manera:

1. Convenciones técnicas: a) tres actos, b) dos clases de monólogos, uno para recapitular y otro para conmovir, y c) un título llamativo.
2. Temas: a) persecución, b) reconocimiento, c) amor.
3. Personajes: a) el traidor, b) el inocente perseguido, c) el cómico, d) el noble padre, e) el personaje misterioso y f) algunos animales.
4. Moraleja.

Sin embargo, ni siquiera el melodrama clásico corresponde perfectamente a esta descripción. Es importante subrayar que Thomasseau asocia el melodrama con las “clases populares”. Según él, estas clases conservan una pasión duradera por el espectáculo de la virtud oprimida y finalmente triunfante. Esta pasión se mantendría posteriormente, cuando la literatura popular, o las telenovelas, son etiquetadas como melodramas. Martín Barbero,²⁵ por ejemplo, dice que del teatro el melodrama pasó a la prensa por medio de las novelas de episodios, y posteriormente a la televisión en las telenovelas. Este autor describe el melodrama como sigue:

El melodrama es la razón de que la fuerza que se mueve detrás de la trama sea siempre la ignorancia de una identidad: la ignorancia de un niño acerca de la identidad de sus padres, de un hermano acerca de otro hermano, o de una madre acerca de su hijo. Está presente en la lucha contra las fuerzas del mal y contra las apariencias externas, contra lo que oculta o desvía, es una lucha para ser reconocidos por otros. [...] En Latinoamérica, sea bajo la forma de *tango*

24 Jean-Marie Thomasseau, *Le mélodrame*, Paris, Presses Universitaires de France, 1984, pp. 20-42.

25 Jesús Martín Barbero, “Memory and Form in the Latin American Soap Opera”, in Allen R. C. (ed.) *To be continued... Soap Operas Around the World*, London and New York, Routledge, 1995, 276-284.

o bolero, cine mexicano o telenovela, el melodrama habla de una sociabilidad primaria, cuya metáfora sigue siendo la espesa y censurada trama del apretado tejido de las relaciones familiares. No obstante, su devaluación por la economía y la política, esta sociabilidad sigue viviendo culturalmente, y desde su lugar, el pueblo, por medio de la melodramatización de todo, toma su propia forma de venganza sobre la abstracción impuesta por el despojo cultural y la comercialización de la vida.²⁶

Una síntesis, hecha por Baldwin,²⁷ de la telenovela *Los ricos también lloran*, parece confirmar lo dicho por Martín Barbero. Sin embargo, las historietas, que son llamadas frecuentemente melodramas sin más explicación,²⁸ no corresponden a esta descripción. Como sucede con el concepto de fórmula, solamente algunos detalles de la descripción, no siempre los mismos, pueden encontrarse en algunas historietas.

Sucede, pues, con los conceptos de fórmula y de melodrama lo mismo que con el concepto inductivo de totemismo: cuando se quieren aplicar a los objetos empíricos, solamente unos cuantos corresponden a algunas de las características consideradas definitorias, hasta que el concepto mismo se desvanece. O, como sucede con el concepto de melodrama, se construyen descripciones inductivas *ad hoc* que corresponden a los objetos de los que se tomaron las características para construir la definición, pero sólo a esos.

El concepto de *habitus*, por el contrario, no es una descripción inductiva, sino un concepto construido teóricamente para permitir al analista comprender las variaciones de un objeto, haciendo generalizaciones acerca de prácticas que no se conciben como uniformes. No se basa en la convencionalidad de ciertos objetos, como la que supuestamente existe en la cultura popular en oposición a la individualidad de la invención artística. Tomando el ejemplo de las relaciones entre el gótico y la escolástica estudiadas por Panofsky,²⁹ las catedrales góticas son diferentes una de otra, como lo son los tratados filosóficos escolásticos unos de otros, y como son diferentes las catedrales góticas

26 *Op. cit.*, p. 277. Traducción mía.

27 "Montezuma's Revenge. Reading *Los Ricos También lloran* in Russia", in Allen R.C., *op. cit.*, 285-300, p. 286.

28 Irene Herner, *op. cit.*, p. 125; Aurrecoechea y Bartra, *Puros Cuentos. Historia de la historieta en México 1934-1950*, México, CONACULTA-Grijalbo, 1993, p. 190.

29 *Architecture gothique et pensée scolastique*, (traducción y postfacio de Pierre Bourdieu), Paris, Minuit, 1967.

de los tratados filosóficos de la escolástica. Sin embargo, un principio teórico, la hipótesis de un *habitus* consistente, en este caso, en la orientación a imponerles un orden explícito a los objetos –frecuentemente un orden trinitario como manifestación del orden divino– nos permite entender lo que la filosofía escolástica y la arquitectura gótica tienen de común, y por qué coincidieron en el espacio y en el tiempo, sin por eso considerar, ni a una ni a otra, como convenciones indiferenciadas, o como expresiones de una fórmula.

De una manera semejante, propongo la hipótesis de un *habitus*, un principio teórico que ayude a entender la similaridad de las diferencias de las historietas mexicanas: las historietas entendidas como caricaturización del mundo. Entiendo la caricatura como “la exageración, por medio de la simplificación deliberada y, frecuentemente, de la distorsión risible de partes o características” de los objetos (*Webster’s International Dictionary*). Lejos de ser un reflejo inmediato y mecánico del mundo, las historietas recrean el mundo en una forma muy particular, caricaturizándolo. Es como si al entrar al mundo imaginario de los “cuentos”, el lector se empezara a mover en un salón con espejos deformantes, ninguno de los cuales refleja la realidad de la misma manera que el otro, pero que tienen todos en común la virtud de deformar la realidad de una manera caricaturesca, la cual, no obstante las distorsiones, sigue siendo reconocible como una realidad particular.

Tal vez lo anterior ayude a entender por qué los analistas de historietas mexicanas han hecho afirmaciones que, por una parte, enfatizan la reproducción de la realidad y, por otra, su falta de verosimilitud. Según Hinds,³⁰ *Kalimán*, *Chanoc*, *Alma Grande* y *El Payo*, reflejan la sociedad y la cultura mexicanas, pero no describen ningún lugar ni ninguna situación que pueda decirse que son mexicanas: *Kalimán* es un huérfano, nacido y educado en el Tíbet, y sus poderes se deben a la asistencia de Dios, lo cual está por encima del entendimiento humano. Ixtac, el pueblo de *Chanoc*, se supone que está poblado por indígenas mayas, pero no lo parecen. Algunos lugares cercanos a Ixtac, además, están poblados por pigmeos o personajes prehistóricos. Ixtac mismo es a veces una ciudad y a veces un pueblo. Los estereotipos femeninos mexicanos no se reflejan en los personajes de *El Payo*. Y éste es el caso también de *La Familia Burrón*,³¹ cuyos personajes femeninos son demasiado inde-

30 “Kalimán: A Mexican Superhero”, *Journal of Popular Culture*, 13.2, 1979, 229-238; “Chanoc: Adventure and Slapstick on Mexico’s Southeast Coast”, *Journal of Popular Culture*, 14.3, 1980, 424-436.

31 Harold Hinds Jr. and Charles Tatum, *op. cit.*

pendientes y emprendedores. Para Tatum,³² *Lágrimas, Risas y Amor* refleja la sociedad mexicana de los setenta, pero él mismo dice que es notable que, en términos de características físicas, ninguno de los personajes principales tenga la apariencia física indígena o mestiza, y que las historias no hagan mención de los graves acontecimientos sociales ocurridos por esos años.

Según Herner, los personajes de las historietas no tienen nada que ver con la vida cotidiana y, sin embargo, nunca están completamente desconectados de esa vida:

Excepto en la época de carnaval, sería bastante ridículo si encontráramos caminando por la calle a hombres enfundados en ajustadas mallas, que recuerdan a bailarines y payasos, y cubiertos con capas al estilo de las que usaban los cruzados de la Edad Media o los vampiros del cine, ni hablar de que llevaran, como tantos héroes de la historieta, antifaces o máscaras. Pero el problema del ridículo en la vida real queda resuelto por el hecho [...] de que se trata de personajes de la fantasía. Personajes que habitan el mundo del cuento y de la realidad imaginaria. Sin embargo, la fantasía nunca está desligada de la realidad cotidiana, sino muy por el contrario, se nutre de ella.³³

Durante los cuarenta, según Aurrecoechea y Bartra,³⁴ las historietas mexicanas pretendieron ser tan reales como la vida real, y usaron el semitono sepia para conseguirlo. La gente decía que los dibujos parecían fotos. El paso siguiente fue usar fotos, combinadas con dibujos, para conseguir un mayor realismo. El resultado, sin embargo, según los mismos autores, estuvo muy lejano del realismo que se pretendía, porque los diseñadores usaron las fotos y el dibujo según una incontrolable *ars combinatoria*.

Como dije al principio de este artículo, las historietas son llamadas “cuentos” en México. Y “cuento”, en la enciclopedia cultural mexicana, significa algo que se opone a lo real. Cuando alguien miente, exagera, o en alguna otra forma se aleja de la verosimilitud, se dice que está contando cuentos. Y, cuando la mentira es muy evidente, que se están contando “cuentos de vaqueros”.

32 *Op. cit.*

33 *Op. cit.*, p. 169.

34 *Op. cit.*, 1993, p. 192.

Es posible, sin embargo, que la caricaturización del mundo no sea una característica exclusiva de las historietas mexicanas. Foster afirma que la clave de *Mafalda* consiste en que se basa en estratagemas retóricas o literarias de “juiciosa inverosimilitud”.³⁵ Y Woody Allen declara que su película *Balas sobre Broadway* es una pintura de las noches de Nueva York al modo del comic, es decir “en un estilo exagerado”.³⁶

En cuanto a las historietas mexicanas de los años noventa, voy a tomar como ejemplo una historia en la que la caricaturización del mundo aparece muy evidente. Se trata del número correspondiente al 26 de septiembre de 1989 del Libro Policiaco: *Aventura en San Francisco*.

Rafael Márquez, Susana López Ávila y Peter Teen, respectivamente Director, Directora Artística y Argumentista del Libro Policiaco de Color, aparecen como personajes de esta historia. Los tres vuelan a San Francisco donde serán recibidos por algunos de los personajes del cuento, miembros de la Golden Gate Police Division. Marcelo Díaz Sánchez, el dibujante peruano, los alcanzará pronto. Pero, ni hace falta decirlo, se embarcan en una aventura policiaca: mientras esperan en el aeropuerto a sus anfitriones, Susana y un pasajero francés con el que está platicando, y quien tiene un portafolios igual al de la mexicana, son secuestrados por dos hombres a punta de pistola. Los bandidos buscaban al pasajero francés únicamente, pero se confunden por el hecho de los portafolios idénticos. El secuestro fue ordenado por un comerciante de joyas robadas, porque esperaba que André Delorme, el francés, tuviera ciertas joyas de las que pensaba apoderarse. Durante su cautiverio, André se enamora de la bella Susana y muere tratando de defenderla. La Golden Gate Police Division la rescata, captura a los bandidos y revela que André era un agente secreto de la policía francesa. Al final, los editores pueden gozar las celebraciones que han preparado para ellos los de la Golden Gate, y Susana recuerda con cariño a André.

¿Es esta mezcla de fantasía y realidad una estrategia para hacer aparecer como más real el mundo fantástico de las historietas? Podría ser, pero en todo caso el resultado es exactamente el contrario. Quizá un resultado no buscado, pero que se alcanza porque la realidad es caricaturizada en el instante mismo

35 “Mafalda: An Argentinean Comic Strip”, *Journal of Popular Culture*, 14.3, 1980, 497-508, p. 498.

36 *Proceso*, 993, 13 de Noviembre de 1995, p. 71.

en que se entra al mundo de la historieta. Gráficamente no hay relación con la realidad. Aparte del *Golden Gate*, la ciudad de San Francisco es cualquier ciudad. No hay diferencia gráfica entre los personajes estadounidenses y los mexicanos. El policía secreto habla un francés muy cómico: “*Me ici don marchandise parle, Monsieur*”, que según la traducción que se proporciona quiere decir: “No sé de qué mercancía habla, señor”. Todos los personajes femeninos, especialmente Susana, son asombrosamente atractivos y sus características sexuales se exageran y se exhiben en las situaciones más inverosímiles. Se dice que Susana es una mujer mexicana típica, agresiva pero sensacional para hacer el amor, lo cual está muy lejos de la imagen de la mujer mexicana tal como aparece, por ejemplo, en el estudio de Alegría citado por Hinds y Tatum.³⁷

Finalmente, sólo en el mundo de la historieta una división de la policía estadounidense homenajea a editores de historietas mexicanas y monta una exposición con sus dibujos.

Hay que decir, sin embargo, que esta hipótesis de la caricaturización de la realidad no elimina la hipótesis de la influencia de las historietas sobre la realidad y viceversa. La hipótesis de la caricaturización sólo pone en claro que las relaciones entre la sociedad y los medios de comunicación, y particularmente las historietas, no son simples, ni directas, ni tan claramente entendibles como algunos autores suponen.³⁸ Más bien contribuye a hacer este campo más complejo, ubicando la problemática de las relaciones entre historietas y sociedad en el campo más amplio de las relaciones entre comicidad y sociedad.³⁹

La concepción de la acción social en las historietas mexicanas

En un estudio más amplio⁴⁰ basado en un *corpus* de 77 historietas, y usando una metodología que combina una versión modificada del esquema actancial propuesto por Greimas con el método de Lévi-Strauss, se estudia el mundo imaginario de la historieta analizando diferentes temáticas. Aquí se ofrece sólo

37 *Op. cit.*

38 Ver, en general, los artículos sobre historietas que aparecen en el *Journal of Popular Culture*.

39 Ver Umberto Eco, “The Frames of comic Freedom”, in Sebeok (de) *Carnival!*, Berlin, New York, Amsterdam, Mouton Publishers, 1984, 1-9; V.V. Ivanov, “The Semiotic Theory of Carnival as the Inversion of Bipolar Opposites”, in Sebeok, *op. cit.*, 12-35.

40 Genaro Zalpa, *op. cit.*

el análisis de dos de ellas, basado en un número menor de cuentos, con el propósito principal de mostrar la complejidad con que esas temáticas son tratadas en la historieta.

Empiezo analizando el número 786 de *El Libro Sentimental*, del 9 de marzo de 1993, que lleva por título *¡La Sangre manda!*:

Es la historia de Angélica, una niña que es adoptada por un matrimonio que no puede tener hijos, después de que es recogida en un orfanatorio tras la muerte de su madre, y de que su padre, un joven rico que vive con su abuelo porque sus padres han muerto, no quiere saber nada de ella. Posteriormente el padre muere en un accidente en Madrid mientras ejerce su profesión de arquitecto. El abuelo, quien le había aconsejado que se olvidara del producto de su aventura juvenil, al verse solo, busca y encuentra a su bisnieta Angélica, provocando la angustia de los padres adoptivos quienes creen que perderán a su hija. En el final feliz, el abuelo, los padres adoptivos y Angélica deciden vivir como una familia.

A primera vista se puede decir que la transformación narrativa principal es una transformación de estado: la historia de la conjunción de dos personajes, Nazario el bisabuelo y Angélica su bisnieta, sujeto y objeto respectivamente. Una historia precedida o acompañada por otras historias de conjunciones y disyunciones: la disyunción entre Angélica y sus padres naturales, la conjunción entre ella misma y sus padres adoptivos, la disyunción entre Óscar –el padre de Angélica– y su abuelo Nazario, etc. Sin embargo, un análisis más cuidadoso revela que se trata, más bien, de la narración de la adquisición de un objeto modal, una competencia, por parte de un sujeto operador. Es decir, de la adquisición, por parte de Nazario, de la voluntad para actuar, lo que se concluye no sólo del hecho de que esta historia ocupa el mayor espacio en la historieta, sino también de que las otras transformaciones narrativas se subordinan a esta transformación principal.

La transformación de la voluntad de Nazario es ayudada por otras transformaciones. Una es la historia de una manipulación no exitosa: Una trabajadora social trata, sin lograrlo, de construir una competencia: la conjunción de un posible sujeto operador, el padre de Angélica, con un objeto modal, la voluntad de actuar: el deseo de reunirse con su hija. Se opera, sin embargo, otro tipo de transformación modal: La trabajadora social, como emisora de información,

hace saber a Óscar que tiene una hija, lo que lo habilita para, a su vez, transmitir la información a su abuelo Nazario. Pero este conocimiento no opera la otra transformación, el deseo de buscar a Angélica: El padre y el bisabuelo saben que tienen un familiar, alguien de su misma sangre, pero este conocimiento no los hace querer reunirse con Angélica.

¿Qué es, entonces, lo que opera el cambio? ¿Es, como el título de la historia parece sugerir, un mandato natural, un mandato de la sangre? ¿O es, más bien, el resultado de una voluntad más o menos libre? Estas preguntas ayudan a hacer una pregunta más general, relacionada con la concepción de la acción social tal como aparece en este cuento.

Antes de continuar, sin embargo, es necesario aclarar que no considero que las historietas sean tratados sociológicos o filosóficos y que, por lo tanto, no pretendo juzgar lo correcto o incorrecto de su concepción de la acción social. Ya es mucho si me atrevo, basado en los elementos proporcionados por el autor,⁴¹ a hacer una lectura desde esta perspectiva, esperando solamente no caer en una sobreinterpretación arbitraria.⁴²

La manera como se hacen las preguntas orienta a buscar las respuestas fuera del modelo actancial, en el nivel paradigmático. Nicks,⁴³ siguiendo a Regenstorf,⁴⁴ hace la pregunta en términos de por qué, lo que lo lleva a buscar la respuesta en el campo de la motivación. Yo prefiero hacer la pregunta en los términos más simples de qué o quién representa el papel de manipulador, y la respuesta que encuentro es que se trata del mismo Nazario. El mismo personaje representa los papeles de sujeto primero disyunto y luego conjunto con la voluntad de actuar, y de manipulador, personaje que hace hacer, en este caso hace querer. Se trata de una apropiación del objeto modal. Esto, sin embargo, es sólo el inicio de una respuesta porque, si el significado es efecto de las diferencias y las semejanzas, para interpretarlo hay que recurrir a la enciclopedia⁴⁵ de la cultura mexicana, es decir a la forma concreta en que estos términos se

41 Para la noción de autor, ver Umberto Eco, 1994, *op. cit.*

42 Ver, como ejemplo de sobreinterpretación, Ariel Dorfman y Armand Mattelart, *Para leer el Pato Donald. Comunicación de masa y colonialismo*, México, Siglo XXI, 1980.

43 «Essai d'analyse sémiotique des aventures d'Asterix. Description-critiques-perspectives» in Massart, Nicks et Tilleuil (eds.), *La bande dessinée à l'université... et ailleurs. Etudes sémiotiques et bibliographiques*, Louvain-La-Neuve, Université Catholique de Louvain, 1984, 23-186.

44 «Pour une quatrième modalité narrative», *Langages*, 43, 1976, 71-77.

45 Umberto Eco, *Tratado de semiótica general*, México, Nueva Imagen, 1978.

relacionan con otros términos en una determinada sociedad, y en esta historia en particular.

“Mandato de la sangre”, “la sangre manda”, o “la sangre llama” son dichos populares en México. El sentido en que son usados los opone al libre albedrío. Se dice también de los hombres o los animales que “lo llevan en la sangre”, para referirse a características que se conciben como naturales. “La sangre manda” se dice cuando se hace referencia a una conducta que se percibe como inevitable y, frecuentemente, inconsciente. Por lo tanto, de acuerdo al título de la historia, uno podría esperar que la sangre fuera, efectivamente, la operadora de la transformación narrativa principal. Y, sin embargo, no es así. La decisión de querer estar unido con Angélica es una decisión personal y libre de Nazario, como la decisión de no querer es una decisión libre tomada por el padre, Óscar. El hecho de que exista una relación de sangre no produce ningún efecto en esta dirección. Parece, incluso, que la relación de sangre es un impedimento, porque una relación de sangre, la de Nazario con Óscar, debe desaparecer para que se opere la transformación modal, el deseo de reunirse con Angélica, mientras que ese deseo se presupone en quienes no tienen una relación de sangre con la niña, los padres adoptivos.

¿Se podría, entonces, concluir que la concepción de la acción social en esta historieta es voluntarista? Quizá se pueda concluir afirmativamente con referencia a esta historia, pero es demasiado pronto para afirmarlo con respecto a las historietas en general.

Como ejemplo contrario puedo citar las historietas que cuentan la intervención de lo sobrenatural en la vida humana, como la historieta con el número 802 de El Libro Sentimental (29 de agosto de 1989) *San Antonio me ayudó en mi orfandad*. La protagonista, una bibliotecaria que pierde un libro valioso y es, por ese hecho, amenazada de despido, es milagrosamente ayudada por San Antonio, quien es el operador de las transformaciones que ocurren en esta historia. Lo sobrenatural representa también el papel de operador de la transformación narrativa en la historia de horror *El ataúd macabro* (El Libro Rojo, XXI, 1149, 1 de febrero de 1993): Dos empleados de una funeraria violan y matan a una mujer. Posteriormente ésta se venga, sin que los asesinos puedan hacer nada para impedirlo.

Sin embargo, no siempre que interviene lo sobrenatural se elimina el papel operativo de la acción humana. En *Pesadilla interminable* (Tinieblas, El Hijo de la Noche, II, 43, 5 de abril de 1993) Tinieblas, un luchador, es el opera-

dor que hace que el espíritu de un ser maligno abandone el cuerpo de Faisal, su amigo astrónomo, con la ayuda del signo de la cruz. Lo sobrenatural aparece, aquí, como ayudante, pero no como el operador principal.

Hay, también, un determinismo social. En la historieta *Sólo un Apache* (El Libro Vaquero, IX. 491, 14 de abril de 1988) un hombre blanco y una mujer apache no pueden vencer los prejuicios sociales que les impiden convertirse en marido y mujer, y prefieren morir antes que separarse.

Todo esto puede resumirse en el análisis de la historieta *Padre bebedor, hija del "talón"* (¡Ya estuvo suave!, 1.14, 16 de febrero de 1995). Es la historia de una muchacha huérfana de madre y con un padre alcohólico, que es obligada por su pobreza a convertirse en prostituta. Después de narrar la historia, el cuento termina con una escena en la que, por casualidad, se encuentran el padre y la hija después de mucho tiempo de no verse. El padre sigue siendo un borracho y la muchacha es ya una prostituta maltratada por la vida. El padre culpa a la pobreza por el destino que les ha impuesto a él y a su hija, pero inmediatamente añade una moraleja: "Pero nosotros somos *casi siempre* los arquitectos de nuestro propio destino". Y, finalmente, otro personaje, que no es parte de la historia, termina diciendo que está en nuestras manos cambiar un triste destino con trabajo, organización y responsabilidad. Aquí aparecen, pues, tres visiones: la determinación del destino por la pobreza, la libertad de construir nuestro propio destino, y la duda manifestada con la expresión "casi siempre".

Aunque el *corpus* de historietas analizadas no es el mismo, mi análisis impide universalizar las conclusiones presentadas por Herner en su estudio de las historietas mexicanas de los años setenta.⁴⁶ La autora sostiene que todos los personajes de las historietas mexicanas son presentados como objetos, como productos de relaciones sociales necesarias. Según ella, los únicos personajes que son pintados como sujetos son los que representan a los capitalistas, porque las historietas son el reflejo de la sociedad capitalista.

En el mundo imaginario de la historieta mexicana, al menos la de los años noventa, las cosas no son así. La acción social se concibe a veces como determinada por las circunstancias sociales o lo sobrenatural, pero también a veces como el producto de las acciones libres de los sujetos sociales. Se podría concluir, entonces, que para las historietas, como para las ciencias sociales

46 *Op. cit.*, pp. 292-301.

y la filosofía, la concepción de la acción social se plantea como un problema y no como una idea clara e invariable. Aunque, como dice Lévi-Strauss⁴⁷ cuando compara la mitología y la ciencia, los elementos utilizados para alcanzar las respuestas, y las respuestas mismas, sean diferentes.

La concepción moral

Otra idea común, otro camino por el que se llega a la conclusión de la simplicidad y la estandarización de las historietas, puede resumirse en la idea de que se trata siempre de una lucha entre el bien y el mal, y que el bien termina siempre por triunfar.⁴⁸

En las historietas analizadas lo que puede apreciarse es una moral casuística, en la que a duras penas pueden individuarse algunos principios de juicio moral. Es decir, acciones y situaciones que se clasifican en una historia como malas, en otra pueden clasificarse como buenas, y en otra como indiferentes moralmente. Por ejemplo, el hecho de ser prostituta se clasifica como malo en la historieta *La profesional del amor* (El Libro Semanal, XXXIV.1830, 22 de septiembre de 1989) en la que tal práctica se describe como opuesta a las relaciones matrimoniales y la prostituta se presenta como opuesta a la esposa fiel y devota. En cambio, en la historieta *¡Aleluya, Aleluya, que cada quien agarre la suya!* (Sensacional de Barrios, 1.24, 1 de mayo de 1989) las prostitutas se presentan bajo una luz favorable, como humanas, compasivas y solidarias, opuestas en este caso a las “buenas” esposas, quienes son presentadas como hipócritas. Y en la historieta *Hotel “La Comezón”* (Historias de hotel en el mundo, 102, 5 de marzo de 1993) la prostitución es presentada como moralmente indiferente, una especie de juego divertido, o el pretexto para presentar situaciones chuscas.

Igualmente, la iniciativa sexual por parte de las mujeres se presenta como negativa en *Era buena para enseñar* (¡Así soy!, III.123, 30 de noviembre de 1989), como positiva en *Las hechiceras* (Cuerpos y Almas, V.230, 3 de marzo de 1993), y como simplemente divertida en *Este muerto era muy vivo* (Sensacional de fútbol, III. 117,22 de febrero de 1989). La corrupción policiaca se ve

47 *El pensamiento salvaje*. México, Fondo de Cultura Económica, 1964, pp. 11-59.

48 Herner, *op. cit.*, pp. 185-207.

como negativa en *Fraternidad perversa* (Los Poderosos del Camino, II.75, 4 de enero de 1993) y en *¡Aleluya, Aleluya, que cada quien agarre la suya!*, y como solamente divertida en *Ni las ricuras de la pescadera me calientan en esta hielera* (Sensacional de Mercados, 1.37, 1 de marzo de 1993).

Los ejemplos son numerosos y, si se leen las historietas con cuidado, pueden añadirse más. Lo que se saca en limpio de todo esto es que, si se dice que siempre hay una lucha entre el bien y el mal en las historietas, se está afirmando algo que, por una parte, no es cierto y, por otra, aunque fuera cierto sería banal. Lo interesante, en todo caso, sería conocer cómo es la moral concreta en el mundo imaginario de las historietas, es decir, qué es bueno, qué es malo, y cuáles son los criterios de juicio. Y esto no es tarea fácil. Es decir que los objetos de análisis que parecían, a primera vista, simples, se revelan como muy complejos cuando se someten a un estudio cuidadoso.

El análisis de la historieta *¡Aleluya, aleluya, que cada quien agarre la suya!*, puede servir como un ejemplo de lo anterior.

Una muchacha, huérfana y bella, es violada por unos policías que la sorprenden en compañía de unas prostitutas que son sus amigas. Su padrastro, quien es alcohólico, se muestra alegre porque, dice, ahora ya podrá trabajar como prostituta. Esas palabras hacen enojar a su pequeño hermano quien intenta golpear al padrastro, pero es herido por éste. La pobreza, la necesidad de dinero para atender al hermanito y la pérdida de su trabajo como dependienta en una tienda, hacen que la muchacha se decida a trabajar en un cabaret como fichera. Sus amigas prostitutas le ayudan a obtener el trabajo, pero le aconsejan que no siga sus pasos porque, le dicen, aunque ha sido violada, todavía es una buena muchacha. Una de ellas le cuenta que decidió seguir el mal camino de la prostitución por un desengaño amoroso, y que después le gustó. Un enfermero que conoce cuando visita a su hermano en el hospital se enamora de ella, pero la deja cuando ella le cuenta de su trabajo en el cabaret. En el, no obstante todo, final feliz, la muchacha y sus amigas celebran la vida, que dicen que es padre después de todo, y la muchacha compara favorablemente a sus amigas con su hipócrita pretendiente.

Hay dos tipos de prácticas sexuales que son consideradas como negativas en esta historia: la violación y la prostitución. La violación es presentada como el resultado de /tener que hacer + no querer hacer/, es decir, de una fuerza

externa que se impone a una resistencia activa, que se resuelve en la secuencia narrativa en un /no querer hacerlo/ nunca más. La prostitución, en cambio, en el único caso explicado por una de las prostitutas, es el resultado de un acto libre de transgresión que se resuelve en un /no querer no hacer/ nunca más, es decir la aceptación pasiva de la prostitución. La historieta pasa, después, del juicio de las prácticas al juicio de los personajes, y la muchacha violada es definida positivamente, como opuesta a las prostitutas, bajo un código de moral sexual. Pero al final de la historieta, las mismas prostitutas son definidas como buenas, en oposición al pretendiente, a la luz de otros valores morales que son la comprensión y la solidaridad. Sin embargo, como esta valoración positiva no se dice que se haga “a pesar de” su condición de prostitutas, en esta historia ser prostituta se define, finalmente, como una cualidad /no mala/, una definición que contradice y excluye la definición de la prostitución como /mala/, construyendo así la posibilidad de una definición potencial positiva que, de hecho, no ocurre en esta historia, porque tampoco se define como /buena/. Es suficiente, sin embargo, que se defina como /no mala/ para posibilitar el cambio de código moral de lo sexual a lo social y, por tanto, la valoración positiva de las prostitutas, oponiéndolas al pretendiente, bajo la luz de la comprensión y la solidaridad.

Si se toman también los ejemplos de las historietas *Padre bebedor, hija del “talón”*, *A los setenta años de él se comieron el pastel* (¡Así soy!, III.118, 20 de octubre de 1989), *Me vendiste a pesar de ser tu hija* (Una Historia, Una Vida, V.229, 5 de marzo de 1993) y *Ojos bellos* (Libro Secreto, VI.368, 2 de septiembre de 1993), en los que las protagonistas son empujadas a la prostitución por sus malas relaciones familiares, es posible, por una parte, dudar de la consistencia de las relaciones familiares que, según Martín Barbero, es una característica del melodrama y, por la otra, sugerir, con toda la cautela de una hipótesis, que el código moral más importante en las historietas mexicanas de los noventa, es la solidaridad social.

Para concluir

Voy a concluir con dos anécdotas personales.

En una ocasión, yendo del Distrito Federal a Ixmiquilpan, Hidalgo, que es un viaje de cerca de tres horas en autobús, me tocó escuchar durante todo el camino una discusión entre dos personas sobre la calidad musical de los

conjuntos *Los Yonics* y *Los Solitarios*. Quienes discutían lo hacían basándose en argumentaciones detalladas, que sin embargo eran poco comprensibles para mí, que no sería capaz ni siquiera de distinguir a un conjunto del otro si los oyera cantar, porque todos me parecen iguales. En otra ocasión, asistía distraídamente a la Danza de los Moros en el pueblo de Cheranástico en la meseta Purépecha de Michoacán, admirando más bien el conjunto de la fiesta, el colorido de los trajes de los danzantes y del público, etc., que las particularidades de la danza en sí, que para mí se reducían a la repetición monótona de los mismos pasos. Pero me llamó la atención el hecho de que lo que para mí era monotonía, para otro espectador, un indígena al que me dediqué, a la postre, a observar, eran ejecuciones tan diferenciadas que lo llevaron, después de una observación detenida de cada uno de los ejecutantes, a concluir cuál de ellos era el que mejor bailaba y expresarlo en voz alta. Yo, sin embargo, seguí observando sin ser capaz de notar ninguna diferencia.

Estos episodios me trajeron a la mente lo que hace notar Lévi-Strauss en *El Pensamiento Salvaje*:⁴⁹ que para los que somos ignorantes en materia de astronomía, las estrellas son simplemente las estrellas, mientras que los que saben son capaces de diferenciarlas y clasificarlas, detallar sus características, sus distancias de la tierra, sus órbitas, etc. Y también recordé la observación que hace Bourdieu, particularmente en *La distinción*,⁵⁰ acerca de la preparación que se necesita para apreciar las obras que han sido definidas como obras de arte, lo cual no es un don natural.

Esto me llevó a plantearme el problema de si las historietas, y la literatura popular en general, son tan simples como los analistas las consideran: todas iguales, estandarizadas, productos culturales buenos para ser consumidos sólo por el “pueblo”. O si, por el contrario, es nuestra ignorancia la que nos hace verlas como simples y, por extensión, definir también como simples a sus lectores legítimos.

No quiero sumarme al grupo de los que Eco llama “integrados”,⁵¹ quienes pretenden asimilar la cultura popular, o de masas, con la literatura culta. Aceptando, sin embargo, que las literaturas culta y popular son diferentes, una de las conclusiones que se desprenden de este trabajo es que habría que buscar

49 *Op. cit.*, p. 13.

50 Madrid, Taurus, 1992.

51 *Apocalípticos e integrados ante la cultura de masas*, Barcelona:Lumen, 1975.

por otros caminos, no por el de la simplicidad de los contenidos de la literatura popular, estas diferencias.⁵²

Otra conclusión es que tampoco la relación entre sociedad e historietas es simple, directa y transparente. La historieta no se limita a copiar la realidad, sino que a partir de los elementos de su entorno, crea su propio mundo imaginario, una visión caricaturesca del mundo, en la que la sociedad se refleja deformada y que, por vías todavía no suficientemente estudiadas, ejerce una influencia sobre lo social.

Y, finalmente, enunció una conclusión más general que enfatiza la importancia de hacer estudios cuidadosos sobre los objetos de la vida cotidiana, de lo popular, sin asumir como punto de partida una supuesta simplicidad que, en todo caso, debería ser resultado del análisis.

52 Ver, por ejemplo, Umberto Eco, *Sei passeggiate nei boschi narrativi*, op. cit. Especialmente el capítulo 2.

La cultura en las organizaciones empresariales¹

*El lugar de estudio no es el objeto de estudio.
Los antropólogos no estudian aldeas: estudian en aldeas.*
Clifford Geertz

Este trabajo tiene como propósito hacer la propuesta de un concepto de cultura que pretende ser útil para el estudio de las organizaciones empresariales y de los actores sociales que en ellas participan. La propuesta se construye sobre la base del análisis y del acercamiento de tres perspectivas: los estudios sobre cultura organizacional, los estudios mexicanos sobre cultura obrera y la corriente socio-antropológica que define la cultura como significación. Cada una de estas tradiciones teóricas

1 Este artículo se publicó en *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, Revista en línea <http://www.readlyc.org/articulo.oa?id=31681502>

aporta elementos valiosos que, sistematizados en un conjunto coherente, contribuyen a la constitución de una teoría de la cultura que tiene un valor heurístico para la investigación en el campo de las organizaciones empresariales y sus actores.

El trabajo tiene cuatro partes. En la primera se ubican los estudios culturales en el panorama actual de los estudios sobre las organizaciones. En la segunda se analizan las propuestas teóricas de los estudiosos de la cultura organizacional. En la tercera se analizan las aportaciones de los estudios mexicanos sobre cultura obrera. En la última parte se hace el planteamiento de la propuesta teórica que relaciona la perspectiva socio-antropológica con las otras dos, y se pone un ejemplo que hace ver su utilidad para el estudio de las organizaciones empresariales y sus actores.

La perspectiva cultural en los estudios sobre las organizaciones

La perspectiva cultural es una de las más recientes en la historia de los estudios sobre las organizaciones, pero no es, actualmente, la única (Montironi, 1971; Learned & Sproat, 1971; Mayntz, 1972; Clegg & Hardy, 1996; Reed, 1996; Morgan, 1997a). Es difícil clasificar, poniéndoles una etiqueta, las diferentes perspectivas teóricas para el estudio de las organizaciones, sobre todo porque frecuentemente se confunden con los modelos de gestión cuando, aunque tienen relación, no son estrictamente equivalentes, ya que los modelos de gestión pueden tomar elementos de varios modelos teóricos (Morgan, 1997a). Sin dejar de reconocer que diferentes autores han hecho diferentes clasificaciones (Bernoux, 1985; Ott, 1989: 142-144; Reed, 1996), voy a adoptar, ligeramente modificada, la clasificación que hace Ott (1989: 145-169) por considerarla, por su simplicidad, y porque expone sintéticamente los principios básicos de cada perspectiva, un buen punto de partida para entender el contexto teórico en el que se ubica la perspectiva cultural. No me limitaré, sin embargo, a la síntesis de Ott, sino que buscaré enriquecer su esquema con aportaciones de otros autores.

- i) La escuela clásica. Se considera a los miembros de las organizaciones como partes de una máquina (Morgan, 1997a: 11-31) y como tomadores de decisiones económicas racionales (Simon, 1945). Hay una única

forma óptima de organización, que se descubre mediante el análisis científico. La autoridad reside en el puesto, no en las personas. Éstas son, o deberían ser, intercambiables en las organizaciones. Las organizaciones tienen prioridad sobre sus miembros.

Clegg y Hardy (1996) dicen que hace 30 años, por la influencia de la escuela clásica,

la mayoría de las organizaciones se basaban en dos premisas: las instrucciones claras, y el control de las acciones mediante la comunicación personal, verbal o escrita (p. 2),

dando a entender que en la actualidad la situación es diferente cuando, según Morgan (1997a: 12), aún hoy algunas de las organizaciones empresariales con más éxito, como McDonalds, por ejemplo, basan sus modelos de gestión en esas mismas premisas. Es el caso, también, según Van Maanen (1991), de Disneylandia. Incluso, aunque quizá esto sea más discutible, es el caso de algunos estudiosos de las empresas japonesas y de los modelos de organización que generaron, como los muy difundidos TQM (*Total Quality Management*) y JIT (*Just in Time*), sostienen que estos modelos se basan también en la escuela clásica (Tuckman, 1994) y particularmente en el taylorismo (Warner, 1994).

- ii) Escuela de las relaciones humanas. Suele ubicarse el origen de la escuela de las relaciones humanas en los años cuarenta, relacionándolo con las investigaciones de Elton Mayo y su equipo (Roethlisberger y Dickson, 1939) en la planta Hawthorne (Mouzelis, 1973). Ott (1989:152-156); sin embargo, sin desconocer que los elementos humanos empezaron a tomarse en cuenta en la teoría por esas fechas, y aún antes según Mouzelis (1973), considera estos estudios como antecedentes y ubica el desarrollo pleno de la escuela de las relaciones humanas en los años sesenta, enfatizando la influencia de la obra de McGregor, *The Human Side of Enterprise* (1960). Según McGregor, los administradores manejan las organizaciones de acuerdo con las ideas que tienen acerca de la naturaleza de sus miembros y, como las profecías que se cumplen a sí mismas (Merton, 1964: 419-434), los miembros de las organizaciones se comportan como los administradores esperan que se comporten.

Si los administradores creen que los miembros de las organizaciones son perezosos, los tratan como si lo fueran, y los miembros se comportan perezosamente. En cambio, si creen que son laboriosos los tratan como si lo fueran, y los miembros se comportan de acuerdo a esa expectativa. Los principios fundamentales de esta teoría son los siguientes: No pueden estudiarse adecuadamente las organizaciones sin tener en cuenta a sus miembros, sus motivaciones, las relaciones y las normas informales que se crean, los diferentes tipos de liderazgo, etc. Las organizaciones se desarrollan si sus miembros se desarrollan. Hay que buscar la convergencia entre los objetivos de las organizaciones y los objetivos de sus miembros. Se debe tener en cuenta también el entorno de las organizaciones.

- iii) Escuela estructural moderna. Mouzelis (1973:131-153) ve a esta escuela como un intento de sintetizar las aportaciones de la escuela clásica y la de las relaciones humanas. Ott (1989:149-152; 157-159), quien distingue entre escuela neoclásica y escuela estructural moderna, considera, en cambio, que se trata de una recuperación de los principios de la escuela clásica. Se parte de la idea de que las organizaciones son sistemas que regulan, o debieran regular, el comportamiento de sus miembros para la consecución de determinados objetivos. Se observa el resurgimiento de la burocracia. Predomina la organización matricial que tiene en cuenta diversas variables importantes para la consecución de los objetivos de las organizaciones. Se buscan, al mismo tiempo, la diferenciación e integración de las partes de la organización. Los organigramas se convierten en instrumentos básicos de trabajo.
- iv) La organización como sistema de información, o escuela de la elección racional. El marco de referencia son los sistemas de información. Si la información es dura (preferentemente basada en el análisis cuantitativo), confiable, y fluye adecuadamente, las organizaciones estarán en mejor situación para elegir racionalmente sus objetivos y los medios adecuados para conseguirlos. Se desarrollan las teorías de los modelos de decisión. Los miembros de las organizaciones son vistos desde dos perspectivas, una más relacionada con la escuela clásica, o neoclásica, que considera a las personas como ruido en el sistema, y otra más relacionada con la escuela de las relaciones humanas, que considera a los

- miembros de la organización como personas con capacidad de pensar y aprender por su cuenta, y por lo tanto, de tomar sus propias decisiones racionales. Esta escuela no es tomada en cuenta por Ott (1989), pero aparece como una orientación importante en Morgan (1997a: 73-118).
- v) Las organizaciones como relaciones de poder. Debido a la influencia teórica del marxismo y de las teorías del conflicto, se puso énfasis en los aspectos conflictivos de la interacción, señalando que no todo es consenso y racionalidad en las organizaciones. De acuerdo con lo anterior, se estudiaron las organizaciones como sistemas de gobierno, como sistemas de control y de resistencia, como sistemas de actividad política, como sistemas de poder, etc. Algunos conceptos básicos para el análisis desde esta perspectiva son: coaliciones, conflicto y negociación.
 - vi) Teoría de la contingencia estructural. Se parte del principio ecológico de la adaptación de las organizaciones al entorno. No hay una única forma óptima de organización, sino que ésta dependerá de cómo se perciba el entorno y algunos factores contingentes de las propias organizaciones. Algunos factores clave que influyen en la determinación de las mejores formas de organización son: la estrategia, el tamaño, la tecnología y el grado de claridad y de complejidad de los objetivos de las organizaciones (Donaldson, 1996: 57). En el extremo, dentro de esta perspectiva, hay quien sostiene que las organizaciones se autorregulan para adaptarse al entorno.

Los estudios de cultura organizacional

En los últimos decenios se ha puesto de moda el uso de la palabra cultura como un componente de expresiones que se usan en los más diversos contextos y con significados que, muchas veces, no se especifican. Según Cucho (1996: 100-106) en una situación parecida se encuentra el uso que hacen los teóricos de las organizaciones de la expresión “cultura organizacional”. Desde mi punto de vista, sin embargo, se trata de una situación en muchos casos semejante, pero no siempre igual. Por una parte tenemos a los investigadores que usan el concepto de cultura sin especificar su sentido, pero con significados muy cercanos a la definición que hicieron Deal y Kennedy (1982), pioneros del uso de la noción de cultura en los estudios de las organizaciones,

como “la forma en que hacemos las cosas aquí”. Es decir, una forma de comportamiento propia de una organización, o de una parte de una organización, o de un grupo, o de una sociedad. Tal es el caso, por ejemplo, de Allcom (1995) cuando dice que las defensas psicológicas contra la ansiedad en el trabajo forman parte de la cultura; de Preston (1993) cuando habla de las estrategias para inculcar a los directivos la cultura empresarial; de Zamanon y Glaser (1994) cuando reportan los resultados de un programa para cambiar una cultura autoritaria por otra más participativa en una empresa; de Elssas y Veiga (1994) cuando analizan el conflicto de dos culturas organizacionales por imponerse una sobre la otra cuando se produce la fusión de dos empresas; de Carstensen (2000) cuando habla de una cultura de los editores y otra de los autores que se confrontan en la industria editorial; y de un largo etcétera de investigadores de la cultura organizacional que, simplemente, usan la palabra cultura como sustituto de otras palabras que, las más de las veces, se refieren a la manera de hacer las cosas en las organizaciones, o en partes, o subgrupos, de las organizaciones. Pero por otro lado tenemos a quienes usan no sólo la palabra, sino el concepto, en el contexto de teorías que lo hacen más heurístico sin que, por otra parte, ni los conceptos ni las teorías sean unívocos. De estas aportaciones me ocuparé adelante, no sin antes consignar una situación que es, por decirlo de algún modo, algo extraña. Me refiero al divorcio existente entre las investigaciones sociológicas y antropológicas que utilizan el concepto de cultura, por una parte, y los estudios de cultura organizacional por la otra. Parece que se hubieran desarrollado a la manera de líneas paralelas cercanas y parecidas pero sin contacto, o con un contacto sólo esporádico, no sistemático. Un indicador de esta situación es que muy pocas veces los estudiosos de la cultura organizacional citan los trabajos de antropólogos y sociólogos, y que éstos no citan para nada a aquéllos, y otro es que, como lo expresa Susan Wright (1994), los conceptos de cultura familiares para los antropólogos y los sociólogos se usan en los estudios organizacionales en formas que ellos encuentran “desconcertantes” (p. 2), como los citados arriba.

Autores como Ott (1989: 75-76) y Morgan (1997a: 119-129), al referirse al surgimiento y la importancia de la perspectiva cultural en el estudio de las organizaciones, hacen notar el reto que representó el éxito del estilo japonés de gestión para los modelos occidentales. Por una parte, el modelo se aparta sensiblemente de los modelos en uso en Occidente haciendo, por ejemplo, más hincapié en los valores de la empresa que en los objetivos operacionales, los

cuales se dejan en mayor medida a la discreción de los equipos de directivos y trabajadores. Pascale y Athos (*apud* Morgan, 1997a: 123) citan el caso de la Matsushita Electric Company:

- Principios básicos de la compañía: Reconocer nuestra responsabilidad como industriales, impulsar el progreso, promover el bienestar general de la sociedad, y dedicarnos al mayor desarrollo de la cultura mundial.
- Credo de los empleados: El progreso y el desarrollo pueden ser alcanzados sólo a través de los esfuerzos combinados y de la cooperación de cada uno de los miembros de nuestra compañía. Cada uno de nosotros, por lo tanto, debe tener esta idea constantemente en su mente, cuando nos dedicamos a la mejora continua de nuestra compañía.
- Los siete valores “espirituales”: 1) Servicio a la nación a través de la industria, 2) equidad, 3) armonía y cooperación, 4) lucha por mejorar, 5) cortesía y humildad, 6) adaptación y asimilación, 7) gratitud.

“Les parece una locura a los occidentales”, dice un ejecutivo, “pero cada mañana, a las 8, por todo Japón, 87,000 gentes recitan el código de valores y cantan juntos. Es como si fuéramos una comunidad” (*Ibid*).

También es conocida y admirada la entrega de los trabajadores a la compañía de la que forman parte.

Por ejemplo, si examinamos el concepto japonés acerca del trabajo y las relaciones de los empleados con sus organizaciones, veremos que son muy diferentes de las que prevalecen entre los occidentales. La organización es vista como una comunidad a la que pertenecen los trabajadores, no solamente como un lugar de trabajo compuesto por individuos aislados. El espíritu de colaboración de un poblado o de una comuna permea la experiencia de trabajo, y se hace un énfasis considerable en la interdependencia, los problemas compartidos y la ayuda mutua. Los empleados hacen frecuentemente compromisos para toda la vida con sus organizaciones, pues las ven como extensión de su familia. Las relaciones de autoridad son frecuentemente paternalistas y muy tradicionales y con marcadas muestras de deferencia. Hay relaciones estrechas entre el bienestar del individuo, la corporación y la nación [...] Impresionantes historias

acerca del éxito cuentan que los japoneses llegan muy temprano al trabajo, o que se quedan tarde para buscar formas de mejorar la eficiencia por medio de actividades voluntarias en círculos de calidad, o la historia del entregado obrero de Honda que ajusta los limpiaparabrisas de todos los Honda que se encuentra en su camino a casa todas las tardes (Morgan, 1997a: 122; 125).

Aparte del reto que significó ajustar los modelos occidentales o, de plano, intentar copiar, más o menos adaptados, los modelos de gestión japoneses, el éxito de las empresas japonesas representó también un reto para las perspectivas teóricas en su intento por entender, por una parte, el fenómeno del éxito económico de ese país y, por otra, las organizaciones en general.

He citado extensamente a Morgan para subrayar lo extraño que resultó para la perspectiva occidental el caso del Japón y sus organizaciones. Pienso que así resulta comprensible el hecho de que los estudiosos de las organizaciones hayan vuelto los ojos hacia la antropología (Wright, 1994), comúnmente entendida como la ciencia social que estudia las sociedades extrañas, diferentes a las propias, y que se hayan apropiado del concepto de cultura, para aplicarlo tanto a la comprensión del entorno social de las organizaciones (d'Iribarne, 1989; Lanier, 1991; Hendiy, 1995), como a las organizaciones mismas (ver las numerosas referencias en Morgan, 1997a; Ott, 1989; Frost, Moore, Louis, Lundberg and Martin, 1991) y a los diferentes grupos dentro de una organización (Chatman and Jhen, 1994). En las ciencias sociales, sin embargo, el concepto de cultura es polisémico. En un trabajo anterior hago un análisis del concepto enmarcado en diferentes teorías generales de la acción (Zalpa, 1998a). Aquí voy a hacer un análisis del uso del concepto por tres autores, Schein, Ott y Morgan, que se ubican en el contexto de los estudios de la cultura organizacional. La razón de la selección de estos tres autores es que, además de proponer un concepto de cultura, contribuyen, desde mi punto de vista, a enriquecerlo.

Aunque desde los años 40 hay estudios de la cultura en las organizaciones, en 1985 Schein publica un libro que es decisivo en la creación de la orientación cultural en el estudio de las organizaciones: *Organizational Culture and Leadership* (Hatch, 1993). Su impacto se debe más, probablemente, a la relación que establece entre cultura organizacional y liderazgo que al tratamiento teórico que hace del concepto de cultura. Sin embargo, dados los propósitos de este escrito, yo me fijaré más bien en esto último (mi análisis se basa en la

segunda edición, de 1992). Para empezar, el autor rechaza una concepción de cultura que la identifica con las costumbres, que es sin duda la concepción más extendida. Quienes se refieren a la cultura japonesa para entender la cultura empresarial japonesa, lo que hacen es referirse a costumbres, maneras de actuar, o formas de vida. Sayle (1982), por ejemplo, intenta establecer una relación entre el comportamiento comunitario tradicional de los agricultores japoneses, y el moderno comportamiento de los obreros industriales. Para Schein, por el contrario, las costumbres son parte de lo que hay que explicar, y no elementos de la explicación. Es decir que si observamos un cierto comportamiento regular, al que algunos llaman cultura, no debemos decir que esos comportamientos regulares se dan porque así se acostumbra, sino que tenemos que buscar la explicación de esas costumbres en otro elemento, que no es directamente observable, y que Schein llama “presupuestos compartidos”: pautas de presupuestos básicos que los grupos aprenden al resolver sus problemas de adaptación al entorno y de integración interna, y que se enseñan a los nuevos miembros como los modos pertinentes de “percibir, pensar y sentir” (Schein, 1992: 12). Quien esté familiarizado con la obra de Bourdieu notará una semejanza con el concepto de *habitus*.

Schein hace notar que cuando se estudia la cultura de las organizaciones, otras concepciones que se suelen utilizar, además de la de comportamiento regular, son: normas grupales, valores declarados (como calidad, mejora continua, proceso centrado en el cliente, etc.), filosofía de la organización, reglas del juego, clima organizacional, capacidades y habilidades implícitas, hábitos de pensamiento, modelos mentales, paradigmas lingüísticos, significados compartidos, metáforas y símbolos integradores. Esta enumeración, creo yo, sintetiza adecuadamente los conceptos de cultura que se suelen usar dentro y fuera de los estudios organizacionales. El mérito de Schein consiste en su intento de resumir todas estas perspectivas en un concepto de cultura que abarca tres niveles diferentes: artefactos (comportamientos, estructuras y procesos organizacionales visibles), valores declarados (fines, filosofías, justificaciones) y presupuestos básicos (creencias, percepciones, pensamientos y sentimientos que son inconscientes y que se dan por supuestos).

La distinción entre valores declarados y presupuestos básicos (ya notada con otros términos por otros científicos sociales) puede ser considerada, en mi opinión, una contribución importante del autor a la teoría sobre la cultura organizacional. Los primeros, dice el autor, permiten predecir lo que la gente

dirá en diferentes circunstancias, pero no siempre permiten predecir lo que la gente en realidad hará en esas circunstancias. Por ejemplo, una organización puede declarar que promueve el trabajo en equipo, al mismo tiempo que otorga recompensas al desempeño individual. Los valores declarados se confrontan, se discuten, se cambian. Los presupuestos básicos no se discuten ni se confrontan, y son muy difíciles de cambiar. Aún más, la conducta en desacuerdo con esos presupuestos básicos resulta prácticamente inconcebible.

Los presupuestos básicos tienen que ver con la adaptación de la organización al entorno, y con la integración interna. Son presupuestos acerca de la realidad (qué es real y qué no lo es), de la verdad (cómo se determina, cómo se descubre), del tiempo (hay organizaciones orientadas al pasado, o al presente, o a un futuro cercano, o a un futuro lejano) y del espacio (quién ocupa cuál y cuánto espacio), así como acerca de la naturaleza humana (los hombres son buenos, malos, trabajadores, perezosos, leales, desleales, etc.), la acción (tiene sentido porque todo se puede lograr, o no lo tiene porque las cosas son, simplemente, como son) y las relaciones sociales (manera apropiada de relacionarse).

Ott (1989) no escapa a la polisemia en su planteamiento del concepto de cultura, aunque usa repetidamente la definición de cultura como estilo de vida, al que se refiere como estilo de hacer las cosas. Sin embargo, cuando define formalmente el concepto de cultura utiliza la perspectiva de Schein. La contribución de Ott consiste en una definición más explícita de cada uno de los niveles. Los artefactos los define como

objetos materiales y no materiales y pautas que, intencional o no intencionalmente, comunican información acerca de la tecnología, las creencias, los valores, los presupuestos y las formas de hacer las cosas en las organizaciones (Ott, 1989: 35).

Aparte de lo que estrictamente puede entenderse como artefactos, entre los cuales el más importante es la lengua, el autor se refiere también a pautas de conducta que luego desglosa en ritos, hábitos y normas de conducta. Con respecto a estas últimas el autor previene contra la tentación de considerar que las normas son, llanamente, la cultura, cuando sólo son parte de la misma. El segundo nivel lo constituyen las creencias y los valores declarados.

Las creencias y los valores declarados proporcionan las razones de por qué las gentes se comportan como lo hacen (Ott, 1989: 39).

Aunque se refiere a creencias –ideas acerca de lo verdadero y lo falso– y valores –ideas acerca de lo que vale la pena– como conceptos diferentes, también se refiere a ellos como conceptos intercambiables, y también los llama códigos éticos, códigos morales, *ethos*, filosofía a e ideologías. El tercer nivel, que también es el más importante, que se refiere a los presupuestos básicos, puede entenderse “como sistemas de creencias, percepciones y valores que son generales y potentes, pero no conscientes” (Ott, 1989: 42). Siguiendo a Schein, Ott hace también la distinción entre valores declarados y presupuestos básicos:

Las creencias y los valores son aquello que la gente admite. Los presupuestos básicos son lo que de hecho creen y sienten, y que determinan sus pautas de conducta, estén o no conscientes de ellos (Ott, 1989: 44).

Es mérito de Ott introducir, aunque no lo desarrolla, el concepto de cultura como significación en los estudios organizacionales y, también, enfatizar que la cultura no es una cosa, no es algo que las organizaciones tienen, sino que es una perspectiva teórica, entre otras, para entender las organizaciones.

A primera vista parece que Morgan (1997a: 119-152) no elabora mucho el concepto de cultura, al que entiende indistintamente como significado (*meaning*) y como estilo de vida. Sin embargo, una mirada más atenta nos hace comprender que ese uso indistinto subraya la relación que el autor establece entre el significado y el estilo de vida. La cultura es significado, comprensión, sentido compartido, “un fenómeno vivo y activo a través del cual la gente crea y recrea los mundos en los que vive” (p. 131). El autor se refiere a la relación del término cultura con la idea del acto de cultivar referido a la agricultura. En este sentido, dice, usar la perspectiva cultural para entender las organizaciones significa pensar en la realidad de las organizaciones como una realidad construida:

Cuando hablamos de cultura estamos hablando realmente de un proceso de construcción de la realidad que permite a la gente ver y entender procesos,

acciones, objetos, actuaciones o situaciones particulares de una manera específica (p. 138).

Pero no solamente la realidad de las organizaciones, sino también la realidad social en general es una realidad construida a través de la significación. Esto explica por qué las mismas necesidades humanas se satisfacen de maneras diferentes en Oriente y en Occidente, en el Norte y en el Sur, en una región y en otra, de tal manera que puede hablarse de varias realidades construidas, de culturas diferentes. También se puede hablar de la existencia de varias culturas en una organización, de acuerdo a la realidad construida por los diferentes grupos que la conforman, y también, desde luego, de conflictos, de luchas por imponer los propios significados, la propia visión de la realidad. Puede ser también que una organización se encuentre fragmentada, de manera que pueda hablarse, más que de una organización con culturas diferentes, de diferentes organizaciones correspondientes a la diversidad de culturas dentro de las organizaciones.

Ott, aunque no lo enfatiza como Morgan, comparte esta misma idea de la creación de la realidad de las organizaciones:

Como en todas las culturas, todos los hechos, las verdades, las realidades, las creencias y los valores son lo que los miembros de las organizaciones acuerdan que son. Son percepciones (Ott, 1989: vii).

Así como antes señalé que la definición que hace Schein de la cultura entendida como presupuestos básicos tiene semejanza con el concepto de *habitus* propuesto por Bourdieu, así es preciso señalar que la perspectiva de Morgan sobre la creación social de la realidad, no puede dejar de relacionarse con la perspectiva sociológica planteada por Berger y Luckmann (1971) cuando hablan de que la realidad se construye socialmente.

Los estudios mexicanos sobre la cultura obrera y la cultura del trabajo

Los estudios mexicanos sobre la cultura obrera y la cultura del trabajo (en México no existe una tradición de estudios sobre la cultura organizacional) hacen hincapié en las confrontaciones entre los actores que se dan al interior de las organizaciones empresariales, lo que los diferencia de los estudios de cultura organizacional que, con sus excepciones como la escuela de Manchester y otros, por lo general consideran a las organizaciones empresariales como una unidad o, en todo caso, como compuestas por grupos que constituyen subculturas.

En el trabajo introductorio a la recopilación de ensayos que publica con el título de *Cultura y trabajo en México. Estereotipos, prácticas y representaciones*, Rocío Guadarrama (1998) señala que el interés por la cultura en los estudios laborales en México se inició apenas al principio de la década anterior (los ochenta), y lo asocia con el nacimiento del interés por el sujeto y los procesos de identidad en los estudios sobre el trabajo. Una postura similar adoptan De la Garza, De la O y Melgoza en la introducción (1997) a la recopilación que hacen en el libro *Los estudios sobre la cultura obrera en México* (De la O, De la Garza y Melgoza, 1997). Puede decirse que el desarrollo de los estudios sobre el trabajo en México sigue un camino similar al de los estudios culturales británicos, pasando del interés por el estudio de las estructuras al interés por el estudio de los agentes sociales (Zalpa, 1999).

Pero, ¿cómo conciben la cultura los estudios sobre la cultura obrera y la cultura del trabajo? A juzgar por los estudios recopilados en los libros arriba citados, la concepción más común, y no explícita, es la que identifica a la cultura con un estilo de vida, o con las formas regulares de actuación y de relación de los obreros entre sí y con los empresarios, o con las instancias político-sindicales, las cuales se describen etnográficamente.

Algunos autores, sin embargo, tratan explícitamente, y a veces de forma polémica, el concepto de cultura. Para rastrear estos tratamientos voy a utilizar, fundamentalmente, el excelente trabajo de análisis bibliográfico de Rocío Guadarrama, Paola Martínez y Rodrigo Salazar (1998).

El primer estudio sobre cultura obrera que se reporta en ese análisis es el de Victoria Novelo y Augusto Urteaga acerca de la cultura de los obreros de Ciudad Sahagún (Novelo y Urteaga, 1979). Se trata de una descripción etno-

gráfica de la vida de los obreros de ese complejo industrial, destacando cómo viven el control que ejercen sobre ellos las empresas y cuáles son sus márgenes reales de acción y de conciencia. Posteriormente, en otro trabajo de tipo teórico, Novelo (1986) expone el concepto antropológico de cultura como estilo de vida e intenta ubicarlo en el contexto de la teoría marxista. Termina afirmando que la cultura obrera es parte de la cultura popular.

En el número 145 de los Cuadernos de la Casa Chata se publican algunos artículos que polemizan acerca de la pertinencia de aplicar el concepto de cultura al caso específico de las formas de vida de los obreros. La polémica se inicia con un artículo de Carlos Monsiváis (1987) en el que expresamente habla de una cultura de la clase obrera. La cultura es definida como el

cúmulo de tradiciones, conocimientos y formas de relación de una clase en su conjunto que asimila o actúa, parcial o totalmente, cada uno de sus componentes (*apud* Guadarrama, Martínez y Salazar, 1998, p. 526).

Bonfil Batalla (1987), desde su perspectiva de antropólogo, sostiene que no puede hablarse de cultura obrera porque no hay formas de vida específicas de los obreros, sino que éstos están inmersos y forman parte de la cultura urbana. Juan Luis Sariago (1987), sin embargo, otro antropólogo, en un artículo publicado en el mismo cuaderno, no sólo habla de cultura obrera, sino de una cultura específica de un tipo de obreros, los mineros. Concibe la cultura como modelos de comportamiento y formas de vida, y concluye que la cultura de los mineros es una cultura de oposición, de resistencia. Pérez Arce (1987) parece entrar de lleno en esta polémica pues titula su artículo: “¿Cultura obrera o cultura popular?”, pero más bien trata la cuestión de la formación de una cultura nacional, remontándose al siglo XIX, y en referenda a la polémica sólo opina que es más fácil hablar de cultura popular-urbana que de cultura obrera.

En otro artículo publicado diez años después de su estudio sobre los mineros, Sariago (1997) resume el estado de la cuestión refiriéndose a cuatro concepciones diversas sobre la cultura obrera: a) la de quienes rechazan que el concepto de cultura pueda aplicarse a los obreros. Piensan que el concepto de cultura es demasiado global, como que le queda grande a la cultura obrera; b) la que concibe la cultura obrera como cultura de masas, víctima de la industria cultural; c) la que engloba la cultura obrera en la cultura urbana o en la cultura popular, o urbano-popular y d) la que concibe la cultura obrera

como cultura de clase. Sugiere que este último concepto, que parece adoptar, debe incorporar tanto los procesos subjetivos como al bagaje de las tradiciones objetivas.

Finalmente, hay que señalar que algunos autores mencionan el concepto de cultura como significación. Algunos, como Cuéllar Vázquez (1997) y Melgoza Valdivia (1998), simplemente mencionan pero no elaboran el concepto. Raúl Nieto (1993), en cambio, propone expresamente superar la descripción etnográfica de las experiencias laborales y destacar la importancia de la dimensión simbólica de la realidad. Expone tres perspectivas teóricas en esta dirección, la de Sahlins, la de Perry Anderson, y el concepto de *habitus* de Bourdieu.

Como síntesis me interesa destacar los siguientes elementos; la relación entre el enfoque cultural y la recuperación del papel del sujeto en los procesos sociales; el predominio de la concepción de la cultura como estilo de vida (aunque los elementos que se enumeren como componentes de este estilo de vida sean diferentes en cada autor); la relación de la cultura con el poder enfatizando el carácter de resistencia de clase de la cultura obrera y, finalmente, que no hay un acercamiento de los estudiosos de la cultura obrera, ni siquiera cuando se empieza a hablar de la cultura como significación, con la corriente de los estudios culturales que se desarrolla en México más o menos por la misma época.

Una propuesta teórica

Mi propuesta consiste en definir la cultura como significación, como lo hacen los estudios culturales, y acercar esta perspectiva a las de la cultura organizacional y la cultura obrera, buscando su enriquecimiento.

Inicio con una exposición muy sintética de la concepción de la cultura como significación que, sin desconocer la complejidad de su problemática teórica (Zalpa, 1998a), pretende únicamente plantear las grandes líneas de esta corriente.

No me detengo a considerar la larga y sinuosa historia del concepto (ver Giménez Montiel, 1987; Cuche, 1996; Zalpa, 1998a) sino que contemplo únicamente puntos de llegada. Es decir, la posición de algunos autores que definen la cultura como significación, incluyendo mi propia propuesta.

Aunque no se le presta demasiada atención como teórico de la cultura, el semiólogo italiano Umberto Eco expone explícitamente una teoría de la cultura como significación, en la introducción a su *Tratado de Semiótica General* (1978) que titula “Hacia una lógica de la cultura”. En una serie de pasos lógicos, primero define la significación como un sistema que une

entidades presentes y entidades ausentes. Siempre que una cosa materialmente presente en la percepción del destinatario representa otra cosa a partir de reglas subyacentes, hay significación (p. 35).

El autor hace notar que en esta definición no se incluye la intencionalidad del emisor (que es incluida, por ejemplo, por Lyons, 1977). Es decir que puede haber significación siempre que alguien interpreta algo como signo de algo, aunque no haya intencionalidad del emisor y aunque no haya, ni siquiera, un emisor. Lo que sí se requiere es una convención aceptada para que algo pueda entenderse como una cosa que está en lugar de otra. Cuando hay un emisor consciente se produce un fenómeno de comunicación. En este contexto se define la cultura como significación planteando dos hipótesis que, a mi juicio, parten de un equívoco: el de confundir cultura con sociedad. La propuesta queda más clara si sustituimos en el planteamiento del autor la palabra cultura por la palabra sociedad. Las dos hipótesis quedarían, entonces, como sigue: a) la sociedad por entero *debe* estudiarse como fenómeno semiótico y, b) la sociedad por entero *puede* estudiarse como fenómeno semiótico. El autor se adhiere a la segunda hipótesis para evitar el reduccionismo semiótico pues si bien es cierto que todo puede significar, no debe reducirse todo a la significación. Es decir, todo puede ser estudiado desde el punto de vista cultural, aunque no debe reducirse todo a la cultura.

El concepto queda, sin embargo, más claramente planteado en el terreno de la antropología, particularmente en una corriente conocida como antropología simbólica que autores como Victor Turner, Mary Douglas, Marshall Sahlins y otros empezaron a desarrollar a finales de los años sesenta. En una obra ya clásica, Clifford Geertz (1990) plantea la definición de cultura como significación. Antes cita la definición de cultura de Tylor como el “todo sumamente complejo” (p. 20) al que, en el original, le sigue una enumeración de elementos como conductas, creencias, costumbres, leyes, religión, etcétera, que serían partes de ese todo (Tylor, 1903). En suma: cultura es todo. Según

Geertz, esta definición de Tylor continuó inspirando muchas de las definiciones antropológicas, creando lo que llama un “pantano conceptual”. Cito extensamente para que se vea que la profusión de las definiciones de cultura, y la confusión, no se da sólo en el terreno de los estudios de cultura organizacional, sino también en el de la antropología:

En unas veintisiete páginas de su capítulo sobre el concepto de cultura, Kluckhohn se las ingenia para definir la cultura como 1) “el modo total de vida de un pueblo”; 2) “el legado social que el individuo adquiere de un grupo”; 3) “una manera de pensar, sentir y creer”; 4) “una abstracción de la conducta”; 5) “una teoría del antropólogo sobre la manera en que se conduce realmente un grupo de personas”; 6) “un depósito de saber almacenado”; 7) “una serie de orientaciones estandarizadas sobre problemas reiterados”; 8) “conducta aprendida”; 9) “un mecanismo de regulación normativo de la conducta”; 10) “una serie de técnicas para adaptarse, tanto al ambiente exterior como a los otros hombres; 11) “un precipitado de historia”; y tal vez en su desesperación el autor recurre a otros símiles, tales como un mapa, un tamiz, una matriz (Geertz, 1990: 20).

Quizá Geertz exagera un poco, porque no todo el campo de los estudios culturales es tan confuso. También hay autores y corrientes que definen el concepto de cultura ubicándolo en contextos teóricos más generales en los que adquiere un sentido más específico, aunque no unívoco (Zalpa, 1998a). Pero su intención parece ser la de rechazar un concepto de cultura que lo define casi como cualquier cosa, para proponer el concepto de cultura como significación:

El concepto de cultura que propugno [...] es esencialmente un concepto semiótico. Creyendo con Max Weber que el hombre es una animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdidumbre 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 (Geertz, 1990: 20).

Aunque, normalmente, cuando se hace referencia a la definición de Geertz solamente se cita este párrafo, o incluso una parte de este párrafo, yo considero que es importante hacer las precisiones que hace el autor en torno

al concepto: no está de acuerdo en que, como dice Godenough “la cultura está situada en el entendimiento y el corazón del hombre” (Geertz, 1990: 25), ni con Tylor cuando afirma que la cultura consiste en fenómenos mentales. La cultura no es sólo, pero sí también, lo que los hombres piensan o saben. La cultura como significación tiene que ver con la vida real, con la vida cotidiana.

Considerar las dimensiones simbólicas de la acción social –arte, religión, ideología, ciencia, ley, moral, sentido común– no es apartarse de los problemas existenciales de la vida para ir a parar a algún ámbito empírico de formas desprovistas de emoción; por el contrario, es sumergirse en medio de tales problemas (Geertz, 1990: 40).

Más adelante, en otro capítulo, influenciado por la filosofía de Dewey y el interaccionismo de George H. Mead, Geertz enfatiza un elemento del concepto que a mí me parece muy importante, que es su carácter social (*Ibid.*, 52). En esta perspectiva los significados individuales no sólo no son cultura, sino que ni siquiera son concebibles.

Los estudios culturales en México adoptan este mismo punto de vista. En un artículo que también ya es clásico en nuestro país, Gilberto Giménez (1987) hace un rápido repaso de la historia del concepto, remontándose a la definición antropológica propuesta por Tylor, llegando a la misma conclusión de Geertz: para esta concepción, cultura es todo. Enseguida analiza el concepto marxista de ideología que, no obstante sus limitaciones economicistas y deterministas, tiene el mérito de hacer ver la relación de la ideología con el poder, y especificar que la ideología no es todo, sino que lo ideológico es sólo un aspecto, entre otros, de lo social.

Frente a estas tradiciones, la antropológica y la marxista –quizá como un desarrollo de las mismas– Giménez toma de Lévi-Strauss y de Bourdieu la idea de la definición de la cultura como significación: “el conjunto de hechos simbólicos presentes en una sociedad” (p. 32), “el vasto conjunto de los procesos sociales de significación y comunicación” (*Ibid.*). Esta concepción es diferente de la concepción antropológica tyloriana y de la marxista, pero tiene el mérito de ser totalizante como la primera, puesto que sostiene que todo significa, pero también, como la segunda, el de evitar el reduccionismo, pues la significación es sólo un aspecto, aunque muy importante, de la realidad social: nada es solamente significación.

Aunque las definiciones formales del concepto de cultura son diferentes en los diferentes autores, y se notan incluso variaciones en un mismo autor a medida que su pensamiento se desarrolla, esta concepción semiótica de la cultura es generalmente aceptada entre quienes hacen estudios culturales en México. Jorge A. González, por ejemplo, en su primer trabajo de investigación (González, 1990) define la cultura como el campo social del significado. Posteriormente, en otro trabajo (González, 1987) define la cultura como la organización significativa de la experiencia, que incluye los sueños, las fantasías y la memoria. En este mismo trabajo expone su concepto de “frentes culturales”, que había introducido por primera vez en una investigación sobre las manifestaciones de la religiosidad popular (González, 1986). Recuperando la idea de la relación de la significación con el poder, dice González que los frentes culturales son la arena de la lucha por la imposición de significados a la experiencia, puesto que la construcción de sentido implica siempre la deconstrucción de otros sentidos. Cabe recordar aquí la perspectiva de los estudios mexicanos que se enfocan al estudio de la cultura obrera, o la cultura del trabajo, porque llaman la atención sobre el hecho de que la conducta en las organizaciones no siempre obedece al consenso entre los actores de los diferentes niveles institucionales en las organizaciones.

En ambos autores, así como en otros que trabajan con la misma concepción aparece la idea de que la cultura, entendida como el significado de la acción social, es la misma acción social en cuanto que significa, no algo externo a la acción. Es el sentido del mundo, o de los mundos en los que vivimos. El significado no es una etiqueta de la realidad, algo accesorio, sino la realidad misma en cuanto realidad socialmente construida.

Haciendo una síntesis de los diversos elementos de esta perspectiva, mi propia propuesta es definir la cultura como el significado social de la realidad. Esta definición enfatiza el aspecto de la definición semiótica de la cultura como significación, que es un elemento común en las definiciones de los autores citados, pero también subraya lo social, en dos sentidos. Por una parte, el sentido social, no individual de la cultura como significación, tal como lo precisa Geertz, y por otro la relación de la significación con la conducta que enlaza a esta perspectiva con el construccionismo sociológico (Berger & Luckmann, 1971).

En este punto pueden confrontarse, y enriquecerse, esta concepción semiótica de la cultura y la concepción de la cultura organizacional propuesta

por Schein, y después desarrollada por Ott. Si repasamos el primer nivel de lo cultural, al que estos autores llaman “artefactos”, y que describen como las acciones, las ceremonias, los ritos, las costumbres, las relaciones sociales, los objetos, que son observables en las organizaciones, no podemos dejar de pensar en la definición antropológica de la cultura tal como fue propuesta por Tylor y que de una forma u otra se sigue repitiendo en la actualidad, como puede verse en el caso de algunos de los estudiosos de la cultura obrera. En realidad, sin embargo, si bien se ve, estas conductas regulares, las costumbres, los estilos de vida, etcétera, no pueden ser el elemento de explicación, porque constituyen precisamente lo que queremos explicar. Bien lo dicen Schein y Ott, los artefactos no son propiamente la cultura, sino su manifestación, cuya observación nos permite acceder a la cultura.

Aunque la concepción semiótica no identifica al lenguaje, o al discurso, con la cultura, existe siempre el peligro de llegar a confundirlos en la práctica concreta de la investigación. Si la cultura es significación, y el elemento central, básico, de la significación es el lenguaje, no es extraña esta confusión. Al fin de cuentas es imposible pensar, o siquiera imaginar, la significación sin el lenguaje. De aquí no está lejana la confusión de la cultura con la práctica discursiva de los actores sociales. De aquí también, tal vez, la renuencia de algunos estudiosos para adoptar el concepto de cultura como significación, pues se corre el riesgo de caer en la discursivización o textualización de la realidad social, como si incluso, por ejemplo, “el poder y la política fueran exclusivamente cuestiones de lenguaje o de textualidad”, como lo advierte Hall (1992: 285-286).

La distinción que hacen Schein y Ott entre valores declarados y presupuestos básicos nos ayuda a evitar el riesgo de confundir la cultura con el discurso.

Las creencias y los valores son lo que admiten las gentes. Las premisas básicas son lo que la gente realmente cree y siente y que determina sus pautas de conducta, consciente o inconscientemente (Ott, 1989: 449).

Desde luego que las creencias y los valores que las gentes admiten discursivamente pueden coincidir con lo que realmente creen o sienten, pero también hay que admitir la otra posibilidad, la de que no sea así. A esto mismo se refiere Morgan cuando, al hablar de la cultura en las organizaciones, hace

la distinción entre la cultura declarada y la cultura practicada, y cuando habla de culturas fragmentadas observables en organizaciones en las que se declaran unas cosas, se hacen otras cosas hacia adentro y se hacen otras cosas hacia afuera (1997a: 120-126).

¿En dónde está, entonces, lo cultural? Coincido con Ott (1989: 1) cuando dice que, en un sentido, la cultura son las conductas, los discursos, los valores, etcétera. Al fin de cuentas todo es cultura, porque todo significa. Pero, por otro lado, la cultura es una perspectiva teórica, entre otras, para el estudio de lo social, de las organizaciones y, en su caso, del trabajo y de los trabajadores, de las conductas, de los discursos, de los valores. La cultura es un concepto, no una cosa (Ott, 1989:50). Aunque me doy cuenta de que voy más allá de lo que Schein y Ott plantean, si este concepto se identifica con lo que estos autores llaman los presupuestos básicos, hay que tener en cuenta que esos presupuestos no son algo que los miembros de las organizaciones tienen, sino “los resultados que los investigadores obtienen al aplicar sus conceptos” (Ott, 1989: 51) al estudio de las organizaciones. Siendo una perspectiva teórica para el estudio de lo social, las significaciones no deben reificarse. Es decir, en palabras de Bourdieu, los teóricos deben evitar

la mayor falacia, aquella que consiste en poner en las cabezas de las gentes que están estudiando lo que ellos, los teóricos, deben tener en su cabeza para entender lo que la gente hace (Bourdieu, 1990:80).

Al contrario de lo que hacen autores como Morgan (1997a), Critcher (1976), algunos de los autores que estudian la cultura obrera y otros (ver Zalpa, 1998a), no ubico la perspectiva cultural únicamente en el extremo voluntarista de la acción social, cuyo opuesto sería el sistema o la estructura. Desde mi punto de vista, la cultura, entendida como significación, puede ubicarse, a la manera de la sociedad y el hombre de Berger y Lukmann (1971), en ambos extremos, que se relacionan de tal manera que puede decirse que, en una perspectiva dialéctica, ambos son al mismo tiempo productos y productores el uno del otro. En un aspecto la cultura puede ser concebida como estructuras de significación, y en el otro como prácticas de creación o recreación de sentido. Siguiendo la referencia al acto de cultivar que hace Morgan (1997a: 120), añado con Giménez la referencia a lo cultivado (Giménez Montiel, 1987). Es decir, desde un punto de vista podemos considerar el significado del mundo,

las realidades construidas, como algo dado, como algo externo e independiente de nuestra voluntad, un hecho social, el mundo objetivado del que hablan Berger y Luckmann (1971). Y desde otro punto de vista, enfatizado por los estudiosos de la cultura obrera, podemos considerar las prácticas de significación puestas en juego por los agentes, tendientes a recrear, reproducir o cambiar el sentido objetivado del mundo, la realidad construida.

Voy a tomar como ejemplo de la aplicación de esta perspectiva en el estudio de las organizaciones el trabajo de Gareth Morgan: *Imágenes de la organización*. La semejanza de la concepción de cultura de Morgan con la que aquí se propone, que no es una coincidencia en todos los detalles, se expresa sintéticamente en el título del capítulo en el que el autor expone lo que llama la metáfora cultural para el estudio de las organizaciones: “Creando la realidad social. Las organizaciones como culturas” (Morgan, 1997a: 119). En él se encuentra la definición de cultura como significación compartida y la idea de que esta significación tiene una efectividad social. Estas ideas se encuentran en los siguientes párrafos que cito extensamente a continuación:

Valores compartidos, creencias compartidas, sentido compartido, comprensión compartida y creación compartida de sentido son expresiones diferentes para describir la cultura. Cuando hablamos de cultura estamos realmente hablando de un proceso de construcción de la realidad que permite a la gente ver y entender de una manera específica los eventos, las acciones, los objetos, los acontecimientos y las situaciones particulares. Estas pautas de sentido nos ayudan a manejar las situaciones y proveen una base para hacer que nuestra conducta sea razonable y tenga significación (Morgan, 1997a: 138).

Según estas definiciones, yo diría que cada una de las imágenes que propone el autor en su obra para el estudio de las organizaciones puede ser entendida, precisamente, como un modo de dar sentido y de crear y recrear la realidad de las organizaciones: las organizaciones como máquinas, las organizaciones como organismos, las organizaciones como cerebros, las organizaciones como culturas, las organizaciones como sistemas políticos, las organizaciones como prisiones psíquicas, las organizaciones como flujo y transformación, las organizaciones como instrumentos de dominación. En otras palabras, siguiendo la exhortación del autor para que los lectores se atrevan a ir más allá de lo establecido, yo propongo reordenar su libro para que el

capítulo sobre la cultura sea el que dé el sentido general a su obra. Después de todo, cada una de las imágenes propuestas nos presenta una manera de entender el sentido social de la significación.

En el reconocimiento de que nosotros llevamos a cabo o creamos la realidad del mundo de todos los días tenemos una manera poderosa de pensar acerca de la cultura, ya que esto significa que debemos intentar entender la cultura como un proceso en marcha, proactivo, de construcción de la realidad. Esto le da vida al fenómeno cultural. Cuando se entiende de esta manera, la cultura ya no puede ser vista como una simple variable que tienen las organizaciones, sino que tiene que ser entendida como un fenómeno vivo y activo a través del cual la gente crea y recrea los mundos en los que vive (Morgan, 1997a: 141).

Estas ideas, y la relación de las metáforas con una visión constructivista de lo social, se exponen más claramente en otro de los libros de Morgan (1997b) en el que habla de la imaginación metafórica como una herramienta no sólo para analizar lo que son las organizaciones, sino también para planearlas, construirlas o transformarlas.

También la perspectiva de las prácticas de significación tendientes a la reproducción o a la transformación de los significados construidos de las organizaciones, puestos de relieve por los estudios sobre la cultura obrera, tiene un espacio en la obra de Morgan, particularmente en los capítulos en los que desarrolla las metáforas que hacen ver el cambio en las organizaciones (las organizaciones como flujo y transformación) y los aspectos de intereses, conflicto y poder (las organizaciones como sistemas políticos, y las organizaciones como instrumentos de dominación).

En suma, el diálogo crítico entre las tres perspectivas, la de los estudios culturales, la de los estudios de cultura organizacional y la de los estudios sobre la cultura obrera, proporcionan una teoría cuya utilidad heurística y práctica debe probarse en la investigación empírica.

Notas y referencias bibliográficas

Allcom, Seth (1995). "Understanding Organizational Culture as the Quality of Workplace Subjectivity", *Human Relations*, 48.1, 73-96.

- Baglioni, Guido (1998). "Organizzazione del lavoro, nuove forme partecipative de l'impresa: una introduzione", *Sociologia del Lavoro*, 69, 131-133.
- Berger, Peter and Thomas Luckmann (1971). *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*. London: Allen Lane.
- Bemoux, Philippe (1955). *La sociologie des organizations*. Paris: Seuil.
- Bonfil Batalla, Guillermo (1987). «Comentarios a la ponencia 'Notas acerca de la Cultura obrera'», *Cuadernos de la Casa Chata*, 145, pp. 181-184. México: CIESAS.
- Bourdieu, Pierre (1990). *The Logic of Practice*. Stanford: Stanford University Press.
- Carstensen, Christian (2000). "When Cultures Meet!". Ponencia presentada en la Conferencia "Crossroads in Cultural Studies". Universidad de Birmingham, Reino Unido.
- Chatman, Jennifer and Karen A. Jehn (1994). Assessing the Relationship Between Industry Characteristics and Organizational Culture: How Different Can You Be?, *Academy of Management Journal*, 3, 522-553.
- Clegg, Stewart R. and Cynthia Hardy (1996). "Introduction. Organizations, Organization and Organizing", in Clegg, S.R., Hardy, C. & Nord W.R. (eds.). *Handbook of Organization Studies*. London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage.
- Cuche, Denys (1996). *La notion de culture dans les sciences sociales*. Paris: La Decouverte.
- Cuéllar Vázquez, Angélica (1997). «Los obreros de Tornel frente a dos procesos políticos», en M. E. de la O, E. de la Garza y J. Melgoza (comps.). *Los estudios sobre la cultura obrera en México*, pp. 105-139. México: CONACULTA, UAM.
- Deal, T.E. & A.A. Kennedy (1982). *Corporate Cultures: The Rites and Rituals of Corporate Life*. Reading, MA.: Addison-Wesley.
- De la Garza, Enrique, María Eugenia de la O y Javier Melgoza (1997). "Cultura obrera: la construcción teórica de un objeto de estudio", en M. E. De la O, E. de la Garza y J. Melgoza (comps.). *Los estudios sobre la cultura obrera en México*, pp. 15-71. México: CONACULTA, UAM.
- De la O, Maria Eugenia, Enrique de la Garza y Javier Melgoza (comps.) (1997). *Los estudios sobre la cultura obrera en México*. Mexico: CONACULTA, UAM.
- Elssas, Priscila M. & John F. Veiga (1994). "Acculturation in Acquired Organizations: A Force Field Perspective", *Human Relations*, 47.4,431-450.

- Frost, Peter J., Larry F. Moore, Meryl Reis Louis, Craig C. Lundberg and Joanne Martin (1991). *Reframing Organizational Culture*. Newbury Park, London, New Delhi: Sage.
- Geertz, Clifford (1990). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Giménez Montiel, Gilberto (1987). “La problemática de la cultura en las Ciencias Sociales”, en Giménez Montiel, G. (ed.). *La teoría y el análisis de la cultura*, pp. 15-72. México: SEP, udeg, COMECOSO.
- Gonzalez, Jorge A. (1986). “Exvotos y retablitos: religión popular y comunicación social en México”, *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, 1, 7-22.
- _____ (1987). “Los frentes culturales. Las arenas del sentido”, *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, 2, 5-44.
- _____ (1990). *Sociología de las culturas subalternas*. Mexicali: Universidad Autónoma de Baja California.
- Guadarrama, Rocío, Paola Martínez y Rodrigo Salazar (1998). “Bibliografía analítica”, en Rocío Guadarrama Olivera (coord.). *Cultura y trabajo en México. Estereotipos, prácticas y representaciones*, 475-539. Mexico: Juan Pablos, UAM, Friedrich Ebert Stiftung.
- Guadarrama Olivera, Rocío (1998). “El debate sobre las culturas laborales: viejos dilemas y nuevos desafíos”, en R. Guadarrama Olivera (coord.). *Cultura y Trabajo en México. Estereotipos, prácticas y representaciones*, pp. 15-49. México: Juan Pablos, UAM, Friedrich Ebert Stiftung.
- _____ (coord.) (1998). *Cultura y trabajo en México. Estereotipos, prácticas y representaciones*. México: Juan Pablos, UAM, Friedrich Ebert Stiftung.
- Hall, Stuart (1992). “Cultural Studies and its Theoretical Legacies”, in L. Grossberg, C. Nelson and P. Treichler (eds.). *Cultural Studies*, pp. 277-294. New York, London: Routledge.
- Hatch, Mary Jo (1993). “The Dynamics of Organizational Culture”, *Academy of Management Review*, 18.4, 657-693.
- Hendiy, Joy (1995). *Understanding Japanese Society*. London and New York: Routledge.
- Kroeber, A. (1948). *Antropology*. New York: Harcourt, Brace.
- Lanier, Alison R. (1991). *Cómo trabajar y negociar con los japoneses*. Santa Fe de Bogotá, Colombia: Legis.
- Learned, E. P. and A. T. Sproat (1971). *Organizzazione aziendale. Introduzione alle teorie organizzative*. Milano: Isedi.

- Lyons, John (1977). *Semantics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mayntz, Renate (1972). *Sociología de la organización*. Madrid: Alianza Editorial.
- McGregor, D. (1960). *The Human Side of Enterprise*. New York: McGraw-Hill.
- Melgoza Valdivia, Javier (1998). “La cultura política en ámbitos sindicales. Ensayo de revisión teórica y empírica a partir de la dimensión organizacional”, en R. Guadarrama Olivera (ed.). *Cultura y trabajo en México. Estereotipos, prácticas y representaciones*, pp. 357-385. México: Juan Pablos, UAM, Friedrich Ebert Stiftung.
- Merton, Robert K. (1964). *Teoría y estructura sociales*. México: FCE.
- Monsiváis, Carlos (1987). “Notas acerca de la cultura obrera”, *Cuadernos de la Casa Chata*, 145, pp. 167-179. México: CIESAS.
- Montironi, Giovanni B. (1971). *Introduzione alla sociologia industriale*. Perugia: CLEUP.
- Morgan, Gareth (1997a). *Images of Organization*. Beverly Hills, Newbury Park, London, New Delhi: Sage.
- Morgan, Gareth (1997b). *Imaginization*. San Francisco: Barret-Koheler, Thousand Oaks, London, New Delhi: Sage.
- Mouzelis, Nicos P. (1973). *Organización y Burocracia*. Barcelona: Península.
- Nieto Calleja, Raúl (1993). “De la centralidad de lo laboral en un orden simbólico” *Iztapalapa*, 13.30, pp. 107-116.
- Novelo, Victoria y Augusto Urteaga (1979). *La industria en los magueyales*. México: Nueva Imagen, Cisinah.
- Novelo, Victoria *et al.* (1986). “Propuestas para el estudio de la cultura obrera”, *Nueva Antropología*, 8.29, pp. 65-83.
- Ott, Steven J. (1989). *The Organizational Culture Perspective*. Pacific Grove, Cal.: Brooks/Cole Publishing Company.
- Pérez Arce, Francisco (1987). “¿Cultura obrera o cultura popular?”, *Cuadernos de la Casa Chata*, 145, pp. 37-50. México: CIESAS.
- Preston, Diane (1993). “Management of Development Structures as Symbols of Organizational Culture”, *Personnel Review*, 32.1, pp. 18-30.
- Reed, Michael (1996). “Organizational Theorizing: A Historically Contested Terrain”, in Clegg, S. R., Hardy, C. and Nord W.R. (eds.). *Handbook of Organization Studies*. London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage.
- Roethlisberger, F. J. y W.J. Dickson (1939). *Management and the Worker*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

- Romme, A. Georges L. (1999). "Domination, Self-determination and Circular Organizing", *Organization Studies*, 20.5, pp. 801-831.
- Sariego, Juan Luis (1997). "Cultura obrera y procesos de trabajo: debates y propuestas", en M. E. de la O, E. De la Garza y J. Melgoza (coords.). *Los estudios sobre la cultura obrera en México*, pp. 89-103. México: CONACULTA-UAM.
- Sayle, M. (1982). "The Yellow Peril and the Red Haired Devils", Harper's, November, pp. 25-35.
- Schein, Edgar H. (1992). *Organizational Culture and Leadership*. San Francisco: Jossey-Bass Publishers.
- Simon, H. (1945). *Administrative Behaviour*. New York: McMillan.
- Tylor, Edward Bumet (1903). *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*. London: John Murray.
- Tuckman, Alan (1994). "The Yellow Brick Road: Total Quality Management and the Restructuring of Organizational Culture", *Organization Studies*, 15.5, pp. 727-751.
- Van Maanen, John (1991). "The Smile Factory: Work at Disneyland", in P. J. Frost, L. F. Moore, M. Reis Louis, C. C. Lindberg and J. Martin (eds.). *Reframing Organizational Culture*, pp. 58-76. Newbury Park, London, New Delhi: Sage.
- Wamer, Malcom (1994). "Japanese Culture, Western Management: Taylorism and Human Resources in Japan", *Organization Studies*, 15.4, pp. 509-533.
- Wright, Susan (1994). "Culture in Anthropology and Organization Studies", in S. Wright (ed). *Anthropology of Organizations*, pp. 1-31. London and New York: Routledge.
- Zalpa, Genaro (1998a). *The Imaginary World of Mexican Comics*. Tesis doctoral no publicada. Universidad de York, Gran Bretaña.
- _____ (1998b). "Los agujeros de la red: conocimiento, totalidad, interpretación", *Caleidoscopio*, 4, pp. 89-108.
- _____ (1999). "Los Cultural Studies, ¿un campo para todos los gustos?", *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, 11.5.10, pp. 109-126.
- Zamanon, Sonia & Susan R. Glaser (1994). "Moving Toward Participation and Involvement", *Group & Organization Management*, 19.4, pp. 475-502.



Corrupción y cultura, *¿nos podemos arreglar?*¹

Recientemente, en mayo de este año (2016), el presidente de la república promulgó la reforma constitucional por la que se creó el sistema nacional anticorrupción. Un paso más en la lista de esfuerzos legales y administrativos para combatir ese fenómeno que, hasta ahora, se ha mostrado inmune e inalterado.

Haciendo un rápido recuento de esa lista, seguramente incompleto, se pueden mencionar las siguientes acciones: En 1982 se creó la Contraloría General de la Federación. En 1994 la función se elevó de rango, creando la Secretaría de Contraloría y Desarrollo Administrativo. En 1996 se llevaron a cabo reformas a la Ley Orgánica de la Administración Pública Federal, la Ley Federal de las Entidades Paraestatales y la Ley Federal de Responsabilidades de los Servidores Públicos. En el año 2000 se dio

1 Texto inédito, escrito en 2016.

a la Secretaría de la Contraloría la facultad para establecer, administrar y operar el Sistema Electrónico de Contrataciones Gubernamentales (Compranet). En el año 2001 el Ejecutivo Federal expidió el nuevo Reglamento Interior de la Secretaría de Contraloría y Desarrollo Administrativo, en el que destaca la inclusión, en su estructura orgánica, de la Secretaría Ejecutiva de la Comisión Intersecretarial para la Transparencia y el Combate a la Corrupción en la Administración Pública Federal. En el 2002 se creó el Instituto Federal de Acceso a la Información Pública (IFAI), con el objetivo de dar transparencia a las acciones gubernamentales, incluidas aquellas en las que se involucra la gestión de los recursos públicos. Ese mismo año se promulgó la ley de responsabilidades de los servidores públicos. En el año 2003, se cambió la denominación de la Secretaría de Contraloría y Desarrollo Administrativo por el de Secretaría de la Función Pública.

No obstante esos esfuerzos, la corrupción se ha mostrado prácticamente inalterada según el Índice de Percepciones de Corrupción (IPC) de Transparencia Internacional (TI)², que desde 1996 mide anualmente la percepción de analistas de riesgo, inversionistas y hombres de negocios acerca de los niveles de corrupción de los diferentes países que aparecen en él. En una escala de 0 a 10 (en los últimos años de 0 a 100), en la que 10 significa ausencia de corrupción y 0 sería la corrupción absoluta, México obtuvo una calificación de 3.3 en 1996. Han pasado 18 años entre ese primer índice³ y el último, publicado en diciembre de 2014, en el que nuestro país alcanzó apenas 3.5 de calificación. Durante esos 18 años la calificación más alta que se ha obtenido es 3.7 en el 2001, el primer año de la gestión del presidente Vicente Fox, surgido del Partido Acción Nacional (PAN) después de 70 años de hegemonía del Partido Revolucionario Institucional (PRI), haciendo concebir la esperanza de que la alternancia política sería un remedio efectivo contra la corrupción. Sin embargo, el sexenio de Fox terminó con una calificación de 3.3, igual que la de 1996. La calificación más baja, 2.6, se dio en 1997 en el régimen priista de Ernesto Zedillo, pero también durante la gestión del presidente panista Felipe Calderón se obtuvieron calificaciones muy bajas: 3.1 y 3 en los años 2010 y 2011, con

2 Lo mismo muestran otros instrumentos de medición de la corrupción, como el Barómetro Global de Corrupción de Transparencia Internacional, el Índice Nacional de Corrupción y Buen Gobierno de Transparencia Mexicana, y la Encuesta Nacional de Calidad e Impacto Gubernamental que aplica el Instituto Nacional de Estadística y Geografía.

3 El primero considerado válido por TI, aun que el primer índice se elaboró en 1995.

lo que se desvaneció la esperanza de que la alternancia ayudara a disminuir los niveles de corrupción.

¿Por qué? ¿Qué es lo que ha hecho que los altos niveles de corrupción en México permanezcan casi inalterados a pesar de los esfuerzos administrativos y legales que se han hecho, y a pesar de los cambios políticos? La pregunta es difícil de resolver, pero un equipo de investigadores de la Universidad Autónoma de Aguascalientes (UAA), decidimos analizar el fenómeno desde una perspectiva diferente: la de la cultura. Nos preguntamos si podría pensarse que la corrupción es parte de nuestra cultura y emprendimos una investigación para responderlo. Tuvimos que concluir que sí, y que tal vez por eso los esfuerzos por disminuir sus niveles han resultado hasta ahora infructuosos.

Coincidimos, pues, con la afirmación que a finales de agosto de 2014 hizo el presidente Enrique Peña Nieto, y que reiteró recientemente el 7 de mayo de 2015: la corrupción en México es un fenómeno cultural. Debemos aclarar que nunca nos propusimos coincidir con el mandatario, porque nuestra primera investigación sobre el tema terminó en el año 2008, y el libro con sus resultados se publicó en 2013.⁴

Para exponer algunos de nuestros hallazgos tenemos que empezar por definir lo que entendemos por corrupción y lo que entendemos por cultura. Con respecto a la corrupción adoptamos inicialmente la definición de corrupción política de Transparencia Internacional: *la corrupción es el abuso de puestos públicos para obtener beneficios privados*. Pero pronto decidimos emplear la definición ampliada de la misma agencia que, a raíz del escándalo de corrupción en algunas corporaciones privadas, acuñó una definición que la incluyera: *la corrupción es el uso de cualquier poder delegado (entrusted power) para obtener ganancias privadas*. Un empleado de cualquier rango, sea de la administración pública o de una compañía privada, tiene una posición de poder que le delega quien lo contrata o quien lo designa para ocupar el puesto, como también quien detenta un cargo público de elección o el CEO de un corporativo tienen una responsabilidad delegada por los electores o por los accionistas, y cualquiera de ellos puede abusar de ese poder delegado para obtener ganancias privadas.

Es más complicado definir lo que es la cultura, por lo que vamos a recurrir a una tipología simplificadora, pero no exenta de fundamentación. Las

4 Genaro Zalpa (2013) *¿No habrá manera de arreglarnos? Corrupción y cultura en México*. México: Nostra Ediciones, Universidad Autónoma de Aguascalientes.

numerosas definiciones de cultura se pueden enmarcar en tres tipos: la cultura patrimonio (arte, artesanías, tradiciones, vestigios arqueológicos, etc.), la cultura como forma de vida, y la cultura como significación. Nosotros utilizamos estos dos últimos conceptos, por lo que cuando decimos que la corrupción es parte de nuestra cultura queremos decir que es parte de los significados que construyen la realidad de nuestra vida social, y parte de nuestra forma de vida. Los significados y las formas de vida los vemos estrechamente relacionados.

Una anécdota que motivó nuestra investigación puede ayudar a entender esa relación entre significados y formas de vida: Un agente de tránsito de un pueblo pequeño contaba que le debía el puesto al favor del director de la oficina ubicada en una ciudad cercana. En el tiempo en que eso ocurrió los agentes no recibían un sueldo, sino que sus ingresos dependían de lo que se podían agenciar *mordiendo* a cuanto chofer se pudiera, debiendo destinar una parte de lo obtenido a ser repartido entre los superiores. Actuando conforme al sistema, el agente en cuestión logró elevar su nivel de ingresos y el nivel de vida de su familia. Pero, como suele suceder, un día cambiaron las condiciones porque el jefe que lo protegía fue sustituido por otro que tenía otros amigos a quienes colocar en el puesto, por lo que lo despidieron. Precisamente en ese tiempo que se quedó sin empleo enfermó su papá y, según contó, aunque tenía varios hermanos y hermanas ninguno “fue bueno” para atenderlo sino que esa tarea se la dejaron a él, que no tenía trabajo. Con muchos sacrificios, pidiendo dinero prestado aquí y allá, se dedicó a cuidar a su padre quien, finalmente, murió en sus brazos, no sin antes haberle agradecido por haber sido un buen hijo y haberle dado su bendición. Al poco tiempo –lo que sigue son sus palabras casi textuales– “yo creo que Dios me recompensó, porque me volvieron a llamar para trabajar en tránsito y ya no me pusieron en el pueblo, sino en la ciudad, y en un crucero tan bueno que, no les miento, ya no hallaba dónde meter tanto billete”. Dos cosas llaman la atención en este relato. Una, la “normalidad” de la práctica de la *mordida*, y la otra, quizá la más impactante, que esta práctica no solamente no significa algo reprobable, sino una bendición de Dios: una recompensa divina por haber sido un buen hijo. De estas consideraciones surgió la pregunta fundamental de la investigación que llevamos a cabo: *¿la corrupción es parte de nuestra cultura?*

Las preguntas de nuestra investigación no se orientaron a indagar actos de corrupción, ni a medir sus niveles, ni a relacionarla con otras variables sociales, políticas o económicas, sino al sentido que le da la sociedad mexicana, a

preguntarnos si forma parte de las creencias que constituyen el *ethos*, el modelo para nuestras prácticas sociales, la semiosfera en la que somos lo que somos y actuamos como actuamos.

Para responder a nuestras preguntas, inicialmente utilizamos grupos de discusión: un grupo de alumnos de un doctorado en ciencias sociales, un grupo de sacerdotes católicos, un grupo de alumnos de licenciatura en sociología, y los regidores del municipio de Playas de Rosarito, Baja California, que casualmente visitaron nuestra Universidad mientras llevábamos a cabo la investigación. También se hicieron entrevistas grupales a funcionarios y a un grupo de señoras de una colonia popular. Pero nos encontramos con el problema del acuerdo prácticamente unánime de los participantes con nuestro planteamiento. Si hubiéramos hecho la hipótesis de que en México la corrupción es un fenómeno cultural, no habría habido manera de falsearla. Pero, ¿y si el acuerdo provenía de nuestra manera de conducir las discusiones y las entrevistas grupales? En la duda, optamos por aplicar también un cuestionario, cuyas preguntas surgieron de los datos recogidos en los grupos. También hicimos entrevistas individuales con funcionarios públicos y con un pastor cristiano. Lo que sigue son algunos de los resultados de nuestra indagación.

Corrupción, amistades y favores

Una de las formas que adopta la corrupción es el favoritismo, que es el abuso del poder para favorecer a familiares, amigos y grupos o personas cercanas. Ser familiar o ser amigo significa tener la obligación de favorecer de diferentes maneras a los familiares y amigos cuando se tiene un puesto público o privado desde el que es posible hacerlo.

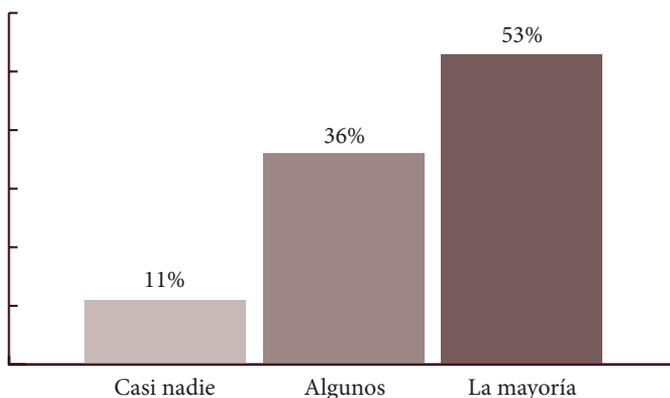
Ahí el asunto (consiste en que) si alguien tiene un familiar bien colocado se percibe que ese familiar bien colocado tiene la obligación, por ser familiar, de ayudar (Enfoque doctorado).

La gente que necesita un favor del Seguro Social (IMSS) (dice): “¿Tienes un amigo ahí?, porque necesito que te intervengan mañana. A ver, a quién conoces”. Siempre la gente se mueve, y lo están viendo no como hacer un acto de corrupción, sino como: “tengo que operar a mi mamá mañana, tengo que ponerle un marcapaso, a quién le hablamos para que le pongan el marcapaso

mañana porque, si no, le tocaba dentro de un mes, igual y en ese mes ya no funciona”. Se percibe a la mejor no como un acto de corrupción y sí se percibe como una obligación u oportunidad de tener un amigo o alguien que te pueda echar la mano (Enfoque doctorado).

En realidad, uno no puede engañarse a sí mismo. Yo ayudo bastante a mi familia desde que tengo este trabajo. Quizá se deba a que tengo un contacto directo con el presidente municipal (Funcionaria).

Los mexicanos creen que quien ocupa un cargo (público o privado) tiene obligación de ayudar a sus parientes y amigos, aunque para hacerlo tenga que violar normas



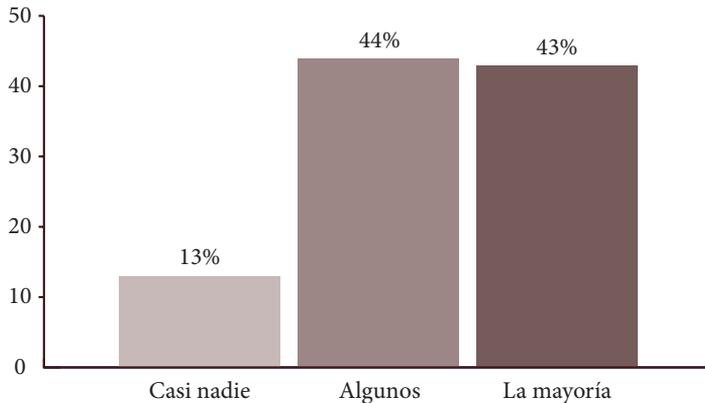
Encuesta a población 2008.

Si yo no hiciera esto sí me sentiría mal, porque sería egoísmo. Además, es dinero público. Si tengo tan a la mano las hojas de papel, por qué no ayudar a los míos. A uno en su casa lo han enseñado a ser “gente” con los de uno (Funcionario E).

Otra manera de ver lo mismo es la molestia que expresan quienes no obtienen el favor solicitado, porque se considera que los funcionarios no cumplen con su obligación como familiares o amigos.

Ya es más que nada eso, ya que muchos no se dan cuenta. Más bien es como un deber familiar o de amistad, porque si no lo hacen, en vez de tomarlo como lo correcto se toma hasta como una traición, como un mal amigo o un mal familiar (Grupal, alumnos de sociología).

Los mexicanos creen que es comprensible que sus familiares y amigos se “sientan” con quien no acepta hacer una transa para ayudarlos



Encuesta a población 2008.

Un tema muy estudiado por la antropología es el de los regalos y la obligación de reciprocidad que es importante en muchas culturas. El problema es que cuando se estudia la corrupción no está muy clara la línea divisoria entre los regalos y los sobornos. Por eso en algunos gobiernos se prohíbe a los funcionarios recibir regalos para evitar la confusión, y para que no se sientan obligados a favorecer de algún modo, en reciprocidad, a quienes los hacen.

En México, el intercambio de regalos es una costumbre social que no tiene que ver, de por sí, con la corrupción. Se intercambian regalos entre amigos o familiares en ocasiones como los cumpleaños, las bodas, los bautizos, etc. Cuando ese intercambio empieza a adquirir ribetes de corrupción es cuando el regalo o sus equivalentes como las fiestas, los servicios o el apoyo se ofrece a quienes tienen, o se espera que tendrán, un puesto, público o privado, desde el cual pueden favorecer a quienes hacen el regalo otorgando un puesto para el que se sabe que no se está calificado, condonando una deuda, cerrando los ojos para no ver alguna infracción, favoreciendo con un contrato, etcétera.

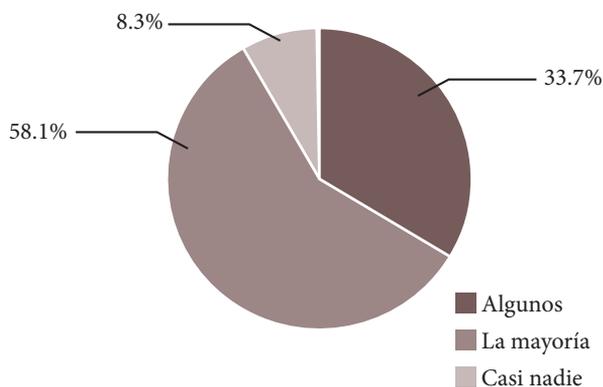
Ahorita, que si andan en la candidatura o precandidatura, ya les hacen comidas. Hay personas que están organizando desde un recibimiento, les dan su apoyo o su comisión (Enfoque sacerdotes católicos).

Estamos muy acostumbrados en México (a) que yo te hice un favor, tú me debes uno. Estamos muy interrelacionados en nuestra cultura de trabajo; de que inclusive en la política los favores que se deben les van abriendo puertas para llegar a ocupar estas oficinas y puestos políticos Y creo que eso es una corrupción de alto nivel, y esa corrupción está en los niveles más altos. Pues no nos sorprenda que esas esferas de más abajo también caigan en lo mismo (Entrevista pastor cristiano).

El tema de los regalos está relacionado con el de las redes de relaciones sociales. En México, como en otras muchas sociedades, la gente ocupa parte de su tiempo tejiendo relaciones que le pueden llegar a ser de utilidad.

Incluso como ya se ha estado manejando: para que me faciliten aquellas cosas, oiga, me hago compadre, me hago amigo, pero yo lo estoy facilitando (Enfoque sacerdotes católicos).

Los mexicanos creen que más vale tener palancas que tener dinero



Encuesta a población 2008.

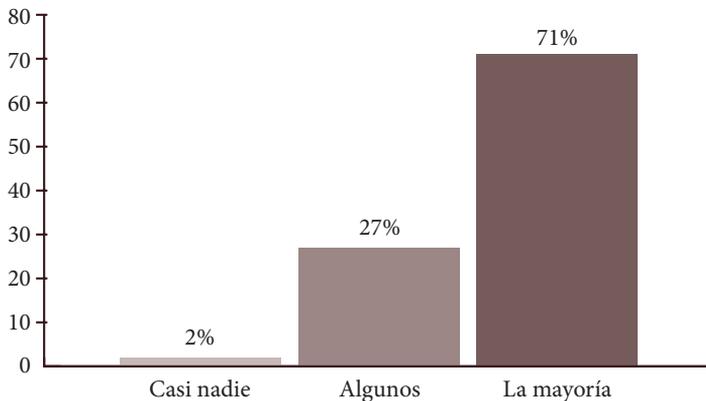
Política, políticos y corrupción

En las creencias de los mexicanos sobre la corrupción, la corrupción de los políticos y de la política es un lugar común. Es algo de lo que no se duda, que no se discute, que se necesitaría estar ciego para no verlo, o ser muy ingenuo para no admitirlo. En suma, en la visión de los mexicanos, los políticos, todos, son el paradigma de la corrupción.

Bueno con respecto a los políticos yo considero que ya es algo que va inherente al rol que se desempeña (Enfoque doctorado).

Siempre que hacen un negocio, un político por lo regular siempre está involucrado. Por ejemplo, que van a poner semáforos, en vez de que cuesten un millón de pesos cada semáforo dices que cuestan dos, o sea, el que los vende se queda con medio millón para él y medio millón para el político o de x cantidad de semáforos, lo que tú quieras. Pero entonces el corrupto es el político y queda esa otra parte de la sociedad que también es corrupta (Enfoque doctorado).

Los mexicanos creen que todos los políticos son corruptos

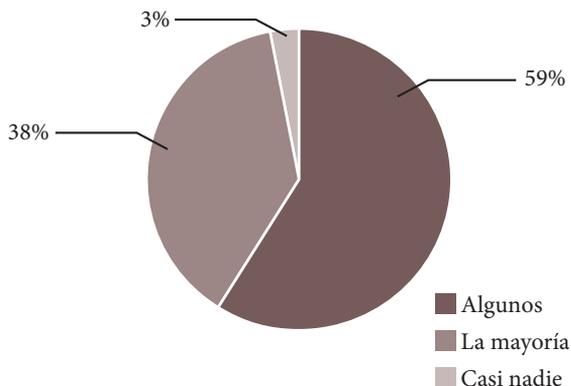


Encuesta población 2008.

Más aún, existe entre los mexicanos la convicción de que quien no aprovecha el puesto es porque es “pendejo”. En nuestra encuesta sustituimos esta

palabra, que podía sonar ofensiva, por la menos fuerte de “tonto”, pero el resultado es el mismo.

Los mexicanos creen que los que no hacen transas para sacar provecho de sus puestos, es porque son tontos



Encuesta población 2008.

Trámites burocráticos y corrupción

No es indispensable dar una mordida para hacer un trámite, pero sí es necesario (risas) (Entrevista colectiva señoras colonia popular).

Esta cita de lo expresado por una señora en la entrevista colectiva que se llevó a cabo con señoras de una colonia popular, pinta de una manera muy viva la percepción de la gente acerca de la relación entre corrupción y burocracia, porque retrata por una parte la idea de que hacer trámites no debería implicar ningún pago a quienes tienen la obligación de facilitarlos, es decir a los burócratas, y por el otro la experiencia vivida de que si no media un pago los trámites se harán, por decir lo menos, más complicados. La mordida, desde luego, agiliza los trámites y reduce los requisitos.

[...] cuando vemos de un lado, es cuando dices: “qué coraje” [...] pero también como dices si estás del otro lado: “qué bueno, no voy a tener que esperar tanto, me van a agilizar mis tramites y todo va a estar bien”. Como el anuncio: ¿sabes qué?, si no me pagas, tu trámite va a durar como tres meses, pero si me pagas una lana esto se arregla ahorita (Enfoque doctorado).

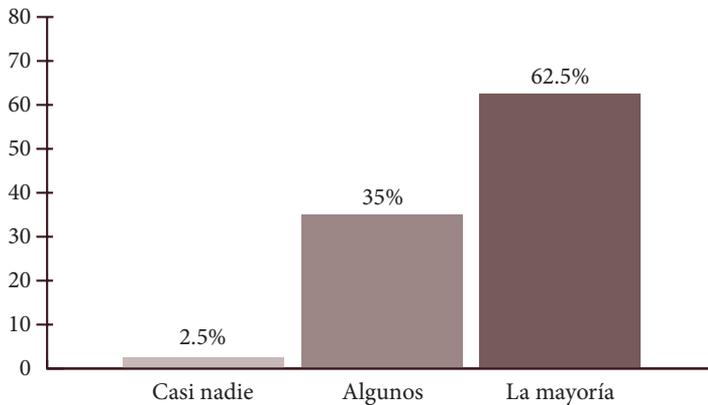
Aquí vamos a retomar el tema de inicio, que muchas veces es el tiempo, la mayoría de los que nos vemos involucrados en este tipo de delito es por la cuestión de trabajo, yo prefiero darle 50 pesos, a lo mejor, al oficial que tener que pedir permiso (en el trabajo), que casi sería imposible, para llevar ese trámite, que si no conozco a nadie de las oficinas me van a dar, inclusive, un trato déspota (Funcionario D).

Ante este panorama, la corrupción, ya sea dando sobornos o recurriendo a palancas, se ve como la única alternativa para lograr hacer trámites o recibir algún servicio. Porque si no se hace así, como suele decir la gente, cuando vas a hacer un trámite te piden hasta el acta de defunción. O como dicen en Portugal: los burócratas tienen la llave del excusado, y pueden hacer que te hagas en los pantalones.

Muchas veces también, por ejemplo, no te queda de otra. Si esta institución (el Seguro Social) trabajara bien y fuera eficiente no tendría que acceder a esto, y muchas veces no te queda otra. No hay de otra aunque yo no quisiera, si no tengo una palanca pues hay que buscarla (Enfoque doctorado).

Eso es un hecho, eso es claro, porque no hay otra manera, desafortunadamente es ya un modo de vida, un modo de vida que probablemente no tiene nada que ver con lo que nosotros pensamos, con lo que nosotros quisiéramos que este mundo fuera... sin embargo es así, si no tienes a un conocido en la ventanilla simplemente tu paciente no va a entrar y se va a morir tal vez en la espera (Grupal funcionarios).

En su opinión, cuántos mexicanos creen que: En México es inevitable dar mordida para poder agilizar trámites, tanto gubernamentales como privados



Encuesta a población 2008.

La corrupción somos todos

En los tiempos de la campaña presidencial de José López Portillo se acuñó y se usó una frase que decía: “La solución somos todos”, la cual se escribió con profusión en las bardas de ciudades y de pueblos y hasta en las piedras del campo y de las colinas cercanas a los centros de población y a las carreteras. Muy pronto el ingenio popular tachó la palabra “solución” y la sustituyó con “corrupción”: “La corrupción somos todos”. Esta frase sintetizaba una creencia popular que todavía se mantiene.

[...] porque yo creo que no solamente el gobierno es corrupto, todo mundo cuando entra al juego (Grupal funcionarios).

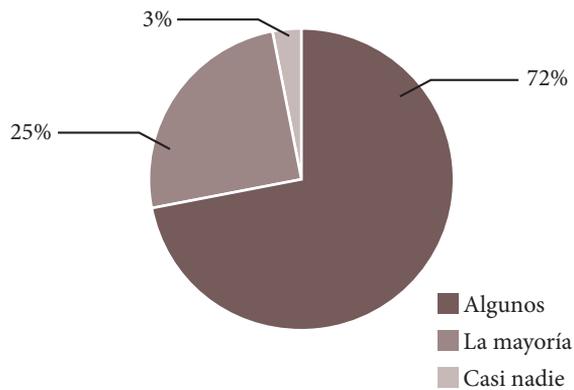
Yo les decía a algunas personas que tenemos nosotros la culpa de que haya la corrupción porque propiciamos (Enfoque sacerdotes católicos).

De que hay corrupción, donde quiera. Y estamos hablando de la justicia. Pero si hablamos de iglesia, de empresas o hablamos de formar una tortillería o una lechería, esas preferencias es corrupción. Aquella persona que está esperan-

do, o algo, en las becas de los niños. Por ejemplo las de “oportunidades”. Hay personas que en verdad no la tienen, hay personas que no lo necesitan y no son capaces de decir: “ya no la necesito” (Entrevista colectiva señoras colonia popular).

[...] existe, es un hecho real, objetivo, nadie lo desconocemos, todos hemos participado ¡todos! Y quien tú menos te imaginaras por sus valores por su cultura personal, por su identidad, en fin que te lo diga... (Grupal funcionarios).

Los mexicanos creen que la corrupción somos todos



Encuesta a población 2008.

¿Hay alguien que no haya incurrido en algún acto de corrupción? Si la respuesta es que sí, debe ser porque no ha tenido necesidad, o porque no ha tenido un puesto del cual aprovecharse, como lo muestra la siguiente entrevista a un taxista mientras se hace un viaje:

Entrevistador: ¿Cómo ve lo de la corrupción? ¿Se mejoraría con este gobierno?

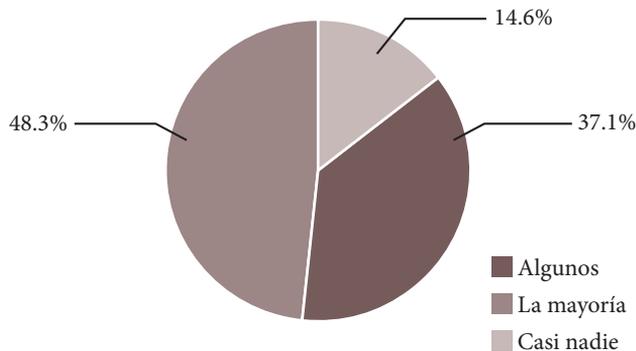
Taxista: No señor, qué se va a mejorar. Todos llegan con tamañas uñotas. Así son todos los políticos.

Entrevistador: Oiga, ¿y no será que nosotros somos honestos porque no nos han dado chance?

Taxista: Eso sí, señor. Si a mí me dieran chance, yo no dejaba nada.

Esta entrevista dio la idea para insertar una cuestión relativa al tema en el cuestionario:

Los que no han hecho transas es porque no han tenido la oportunidad



Encuesta a población 2008.

Mexicanidad, ¿igual a corrupción?

En este apartado abordamos una tema que nos muestra la gravedad de la problemática de la relación entre cultura y corrupción, que es el preguntarnos, o preguntarles más bien a los mexicanos, si la corrupción forma parte de nuestra identidad cultural. Desde luego, la forma de hacer la pregunta tiene alguna influencia sobre la respuesta. Es decir, es probable que si le preguntamos a la gente qué es ser mexicanos, qué nos define como tales, no aparecería la corrupción como rasgo de nuestra identidad. Pero si les preguntamos, como lo hicimos nosotros, si la corrupción es parte del ser mexicanos, obtenemos una respuesta positiva: la corrupción nos define. Aún más, los mexicanos somos corruptos por naturaleza. Entendámonos, no lo decimos nosotros, los investigadores, sino la gente. Nosotros haremos nuestras propias puntualizaciones más adelante.

Los siguientes puntos nos sirven como guion para exponer los hallazgos de nuestra investigación sobre este punto crucial:

- La corrupción se considera como algo normal.
- No es algo de lo cual avergonzarse.
- La corrupción se considera como un rasgo de la identidad cultural.
- De lo anterior se pasa a un discurso esencialista que considera la corrupción como parte de la naturaleza de los mexicanos.

En México pensamos que la corrupción es algo normal. Algo que está tan presente en la vida cotidiana que incluso se hace sin pensar, o forma parte de la sabiduría popular.

Ya no sabes si es corrupción o no, simplemente vas a sacar el billete (para sobornar); eso es el modo de vida que te comento, y que no todos compartimos. Es que todavía dices: “no, es que eso no está bien, eso no está correcto”, pero en la cotidianidad dices “ya no sé si yo estoy mal por creer en mis convicciones, por creer en lo que me enseñaron mis padres, por creer en lo que me enseñó la institución educativa en la que estudié” y no sabes lo que es lo correcto (Grupal funcionarios).

Igualmente incluso después hasta lo percibo también en la escuela, en la universidad, ¿no? O sea, el alumno para poder sacar su papel pues busca la manera de cómo corromper al maestro, a la maestra. En todo. (Enfoque sacerdotes católicos).

Pues para mí en mi trabajo y en todo lo que sea, (la corrupción) es una forma de vida (Enfoque doctorado).

El que la corrupción forma parte del sentido común que es el modelo para la vida cotidiana se refleja también en los dichos y refranes que, como “evangelios chiquitos”, constituyen el marco, el telón de fondo sobre el que se interpreta la experiencia.⁵ El sentido común es natural, práctico, sutil, accesible y no metódico. La característica de ser natural lo asemeja a la vida cotidiana. Tanto el sentido común como la vida cotidiana simplemente están allí, simplemente son, tienen la cualidad de la evidencia, de lo que no necesita demostración, como el muy conocido y muy repetido refrán: “el que no transa no avanza”.

Una persona conocida por sus habilidades para ganarse la vida decía: “No le pido a Dios que me dé, nomás que me ponga donde hay” (Enfoque doctorado).

5 Una colega, la doctora Evangelina Tapia, hizo una investigación sobre este tema.

No es algo de lo cual avergonzarse. La normalidad con la que se ve la corrupción se refleja también en que no causa ningún sentimiento de vergüenza, por lo que se platican los actos corruptos, incluso en público, como quien platica de negocios o de anécdotas que hacen ver lo listo que se es. Por ejemplo, en el tiempo en que se estaba haciendo esta investigación se escuchó la siguiente plática entre dos clientes formados en la fila de las cajas de un banco, sin cuidar que los demás no los escucháramos:

—¿Qué tal Pedro? ¿Ya mandaste los becerros?

—No, Juan, ¿no ves que está cerrada la exportación de ganado de esta región?

—¡Pues yo ya los mandé! Me conseguí una guía de Tlaxcala y los mandé como si fueran de allá. Si quieres te doy la dirección y a quién hay que pasarle una feria. No es caro.

Por la forma en que se llevó a cabo la plática se puede suponer que desde el punto de vista de los interlocutores estaban hablando simplemente de un negocio normal, no de una acción corrupta de la que tendrían que avergonzarse y cuidar que los demás no se enteraran.

Es un rasgo de la identidad. La identidad es el resultado de cómo nos vemos a nosotros mismos y de cómo nos ven los demás. Estos dos aspectos salieron a relucir en nuestra investigación. El primero en ocasiones de manera clara, pero en otras con duda. Nuestra pregunta fue: ¿La corrupción es una característica del mexicano? A continuación se reportan las respuestas, algunas en forma de diálogo y mezclando la corrupción con otras características, algunas también negativas, pero otras positivas:

Desde algunas generaciones para acá, sí. Es una herencia para la sobrevivencia, de ahí se acuña “el que no transa no avanza” (Grupal, alumnos sociología).

Y yo veo, y está tan metido de veras en la idiosincrasia, (en) la manera de pensar de la gente, que no creo que será posible que se acabe (Enfoque sacerdotes católicos). Pero entonces no pasa nada. No es lo mismo que digas: corrupción igual a mexicanidad. Y hay muchísima gente que es... éste ... la corrupción. Es la de que el que no transa no avanza. Yo sí he escuchado en todos los sectores habidos y por haber, que la gente tanto en México... no tanto sinónimo, pero sí... este... una de las características que definen al ser mexicano, la corrupción.

Igual que muchas otras cosas. No sé, que si es flojo, que si X, lo que sea, yo creo que sí es una cosa fundamental (Enfoque doctorado).

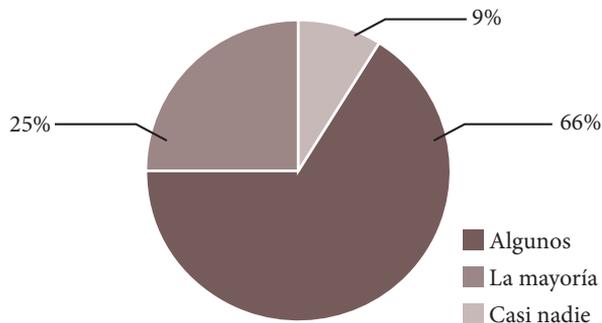
Otro elemento definitorio de la identidad es la diferencia, no con uno mismo en el tiempo porque se constata que uno cambia sin dejar de ser uno mismo, sino con los demás. Nuestra identidad es lo que nos define como diferentes de los otros.

Yo duré fuera de aquí de México como 10 años, estuve en Estados Unidos (allá) no se usa la palabra, no se escucha tanto corrupción [...] Allá no se da por ejemplo eso de que a alguien le dan cierta preferencia, si eres amigo del tránsito, si hablas con el jefe te hacen un descuento, si hablas con el director también (Enfoque doctorado).

Y aquí le detiene un oficial de tránsito y en lugar de pagar la multa mejor darle una propina, si así le queremos llamar, pero es cohecho. Y en EU eso es muy castigado, muy castigado; es delito que se castiga por ley (Entrevista pastor cristiano).

Entre los mexicanos existe la creencia de que nada más pasando la frontera con los Estados Unidos, nuestros connacionales se comportan de manera diferente, notablemente respetando las leyes y renunciando a hacer transas, tal como lo expresaron los regidores del municipio fronterizo de Playas de Rosarito y algunos profesores de la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez con quienes se comentó el tema de nuestra investigación.

Los mexicanos creen que somos corruptos por naturaleza



Encuesta a población 2008.

La respuesta a esta pregunta nos plantea crudamente la gravedad del problema, porque culturalmente creemos que la corrupción es natural, que los mexicanos somos corruptos por naturaleza. Desde luego, el hecho de que por lo menos no sea la mayoría la que piensa así, permite un respiro de alivio.

¿Habrá manera de arreglarnos?

Hace algunos años, cuando se planteó la perspectiva de esta investigación en el marco de un seminario en la Universidad de Passau, en Alemania, la representante de TI en el evento mostró su desacuerdo diciendo que si aceptáramos que la corrupción es parte de la cultura, entonces por una parte habría que respetarla como se deben respetar los elementos constitutivos de todas las culturas y, por otra, aunque quisiéramos cambiarla la empresa sería extremadamente difícil, porque es muy difícil cambiar las culturas.

A esas observaciones se respondió que todas las culturas están constituidas por elementos no solamente positivos, sino también negativos, como el machismo o la violencia de género por poner unos ejemplos que parecen evidentemente reprochables. Se reconoció, en cambio, la dificultad del cambio cultural, pero añadiendo que si efectivamente la corrupción es parte de la cultura, la peor estrategia para combatirla sería cerrar los ojos ante ese hecho por la magnitud de la dificultad que representa.

Una objeción que repetidamente se suele poner en nuestro medio a la consideración de la corrupción como rasgo de nuestra cultura es que haría que la responsabilidad se diluyera: como miembros de nuestra cultura todos somos corruptos, y nadie es responsable. Evidentemente este argumento no se sostiene. El hecho de que, por ejemplo, el machismo y la violencia de género sean parte de nuestra cultura, no implica que no haya responsabilidad personal de quien golpee a su pareja.

El combate a la corrupción, como a otros rasgos negativos de cualquier cultura, comienza teniendo claras dos cosas. La primera: que la cultura no es la naturaleza. Por lo tanto que la corrupción no es parte de nuestra naturaleza o de nuestros genes como mexicanos, aunque haya compatriotas que crean que sí. La segunda: que las culturas cambian, lo hacen continuamente. Dicho eso hay que reconocer, sin embargo, que la cultura tiene una consistencia que no

hace fácil su cambio, y que los cambios culturales no se dan en tiempos cortos, aunque a veces parece que se aceleran.

¿Cómo y por qué se dan los cambios culturales? ¿Es posible diseñar estrategias para eliminar rasgos culturales que se consideran negativos? ¿Cuáles pueden ser los agentes de tales estrategias? ¿Los resultados de los cambios culturales son siempre los resultados buscados? ¿Los mexicanos jugamos solos en la cancha del cambio cultural, o jugamos con y contra jugadores globales?

Las preguntas se pueden todavía multiplicar, porque unas hacen surgir otras. Digamos pues que buscar las estrategias adecuadas para luchar contra la corrupción implica, en primer lugar, conocer y reconocer su complejidad para atacarla desde todos los frentes necesarios: legal, administrativo, político, económico, y también cultural. Es en este punto en el que la investigación académica juega un papel importante, porque puede proporcionar a quienes actúan y toman decisiones (gobiernos, partidos políticos, legislaturas, poder judicial, organizaciones no gubernamentales, etc.), un conocimiento que puede ir siendo más fino y más útil en la medida en que va creciendo el número de investigaciones y de académicos dedicados a estudiar el fenómeno. La verdad es que los académicos de nuestro país le hemos dedicado poco esfuerzo, y las instancias gubernamentales poco apoyo a ese esfuerzo. Esto es algo que tendría que cambiar.



Globalización del capital, ¿globalización de las culturas?¹

A principios del siglo xx, y de la antropología como ciencia, dos escuelas se disputaban el campo del análisis de la cultura: el evolucionismo y el particularismo histórico. Las dos coincidían en la constatación empírica de la existencia de culturas diferentes, pero discrepaban en la explicación de las diferencias. Para la primera, las diferencias se debían a que los distintos pueblos se encontraban en etapas diferentes de la evolución hacia un destino común: la civilización europea, que representaba el ápice del desarrollo cultural. La segunda, en cambio, sostenía que cada cultura constituía un fenómeno único, particular, con su propio desarrollo histórico que no seguía un patrón universal, ni tenía un destino común, junto a estas dos escuelas existió brevemente

1 El presente texto se publicó originalmente en el año 2000 en la revista *Caleidoscopio*, 4.8, 27-45.

te otra que, más que en las diferencias, hacía hincapié en las semejanzas; el difusionismo. Esta corriente sostenía que las semejanzas se debían a que las culturas se habían difundido a partir de unos pocos centros importantes, verdaderos imperios en todos los aspectos, como Egipto. La poca importancia concedida a esta escuela se debió a que la difusión cultural suponía la existencia de contactos entre pueblos muy distantes entre sí, sin que se pudieran aportar datos empíricos que los avalaran.

En la actualidad, la postura del difusionismo podría tener un mayor sustento, porque las posibilidades de contacto entre las culturas se han ampliado de una manera inimaginable hace un siglo, eliminando en gran parte el obstáculo de las distancias. Es un lugar común afirmar que los medios de comunicación posibilitan que los extremos más distantes del globo entren en contacto a través del cine, la radio, la televisión y el turismo de masas. Si se afina un poco la mirada, sin embargo, se cae en la cuenta de que esos contactos no constituyen una presencia recíproca e igual entre todas las culturas, sino la presencia más frecuente y, algunos temen, avasalladora, de las culturas de los países con mayor desarrollo económico. De esta manera, el difusionismo universal que no era posible ni en la época del imperio egipcio, ni hace un siglo, sería hoy una realidad tendiente a sustituir la diversidad por la homogeneidad, la diferencia por la uniformidad, imponiendo la hegemonía global de las culturas de los países más desarrollados.

Pero no solamente el desarrollo de las comunicaciones contribuye, en la actualidad, a la difusión de las culturas de los países desarrollados. La globalización de los capitales, particularmente cuando toma la forma de las corporaciones transnacionales, puede ser igual de importante, o más, que los medios de comunicación. Cuando las empresas multinacionales se establecen en regiones geográficas y culturales diversas, no sólo llevan consigo el capital y las tecnologías del mundo desarrollado, sino también prácticas de organización del trabajo y modelos de acción que están estrechamente relacionados con sus culturas de origen. Es decir que, junto con el capital y las tecnologías, las empresas transnacionales llevan consigo valores, creencias, normas y visiones del mundo que se concretizan en las prácticas de organización del trabajo que implantan, o pretenden implantar, en los contextos culturales más diversos, influenciando y modificando las culturas de los países en los que se establecen. Los trabajadores, por su parte, al someterse a los modelos de trabajo impuestos por sus empresas, adoptan consciente o incons-

cientemente modos de actuar y de ver el mundo que, al rebasar los límites del ámbito estricto del mundo de la empresa, conducen también a la modificación de su cultura. Lo que se busca explícitamente por medio de la globalización del capital es la generación de riqueza por medio del mejoramiento de la eficiencia de los procesos productivos, pero como una consecuencia indirecta, y tal vez no buscada, se produce la globalización de las culturas.

Desde una postura más pragmática el mismo problema es enunciado en otros términos por los estudiosos que se ocupan de la eficiencia de los modelos de administración empresarial y por los ejecutivos de las empresas transnacionales. Ellos se preguntan si los modelos de organización del trabajo surgidos en un contexto cultural específico pueden ser efectivamente aplicados en contextos culturales diferentes. Es decir, si la cultura puede ser influenciada y modificada por las prácticas de organización del trabajo o si, por el contrario, la cultura impone prácticas, costumbres y marcos de referencia que los modelos administrativos no pueden ignorar si quieren ser eficientes. En el primer caso, nos encontraríamos frente a un fenómeno de globalización de las culturas impuesta por la globalización de los capitales. En el otro, frente a la persistencia de las particularidades y de las identidades culturales, que ejercen su influencia sobre los modelos de organización del trabajo.

El presente artículo se centra en el estudio de algunos aspectos de las prácticas administrativas de la filial mexicana de una empresa transnacional. Se enfoca directamente al análisis de problemas prácticos que, sin embargo, tienen como fondo común su relación con el contexto cultural. En este sentido, es también el análisis indirecto de la problemática más global acerca de la globalización de las culturas aparejada a la globalización del capital.²

Tráileres Mexicanos (TM) es el nombre imaginario que voy a utilizar para referirme a la empresa que se analiza. Es filial de una compañía internacional establecida en una ciudad de la provincia mexicana, con sede matriz en los Estados Unidos, que se dedica a la fabricación de partes para unidades de autotransporte pesado. La problemática concreta que dio origen al estudio se expresó en su momento en los siguientes términos: 1) Aunque la compañía hace esfuerzos considerables encaminados a lograr la satisfacción de sus empleados, los resultados de dos encuestas recientes encargadas por la misma

2 Una versión en inglés de este texto fue presentada en el III Congreso Internacional de Estudios Culturales llevado a cabo en Birmingham, Inglaterra, del 21 al 25 de junio del 2000.

empresa muestran un índice de satisfacción en el trabajo de menos del 50%. 2) La empresa inició un programa tendiente a establecer un sistema de trabajo basado en equipos autónomos. Este programa, diseñado en la sede norteamericana de la compañía, consta de seis fases que deberían instrumentarse en dos años. Pero, después de dos años, el programa no ha podido comenzar ni siquiera su segunda fase.

La hipótesis guía del presente trabajo es que esos dos problemas están relacionados con realidades culturales.

Después de mi primera visita a TM hice el ejercicio de sintetizar mis impresiones utilizando una metáfora, siguiendo la metodología propuesta por Morgan.³ No pude encontrar una imagen más adecuada que la de afirmar que lo que había visitado no era México. Esta primera impresión se corroboró después de otras visitas a la planta y de algunas entrevistas con ejecutivos de la empresa. En mis visitas adopté el punto de vista de que la cultura se hace visible a través de los escenarios y de las actuaciones de los actores,⁴ y que mis observaciones deberían ser discutidas con los ejecutivos de la empresa y con los colegas investigadores.⁵

La compañía está internamente dividida en subunidades dedicadas a la fabricación de partes diferentes. Algunas de estas subunidades comparten un espacio físico común, y su separación se hace mediante líneas de color pintadas en el piso a manera de fronteras simbólicas que, junto con la vestimenta de trabajo, las diferencian unas de otras. Llama la atención que en este espacio común no hay mujeres, ni obreras ni supervisoras o ejecutivas. Las mujeres trabajan en otra área que no es visible desde el área común, a la cual los obreros varones no tienen acceso, aunque sí hay supervisores y ejecutivos varones.⁶

3 Gareth Morgan, *Images of Organization*, Thousand Oaks, London. New Delhi. Sage, 1997: Imaginization. New Mindsets for Seeing, Organizing, and Managing. San Francisco, Berrel-Koehler Publishers. Thousand Oaks. London and New Delhi. Sage, 1997.

4 Erving Goffman, *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires, Amorrortu, 1971; *Frame Analysis, An Essay on The Organization of Experience*. Boston: Northeastern University Press, 1986; Denis Brisett and Charles Edgley (eds), *Life as Theatre. A Dramaturgical Source Book*. New York: Aldine de Gruyter, 1990.

5 Muy valiosos fueron los comentarios de Graciela Rodríguez, estudiante de la maestría en Sociología de la Cultura de la Universidad Autónoma de Aguascalientes.

6 Para un análisis de la presencia masculina en las áreas femeninas ver Sabine Fortino, "De la ségregation sexuelle des postes a la mixité au travail: étude d'un processus", *Sociologie du Travail*, 41, 1999, 363-384.

Las mujeres pueden acceder a espacios comunes como el comedor sin necesidad de caminar a través del área “masculina”. Sin embargo, con frecuencia se ve a mujeres atravesar esta área.

Desde el espacio que comparten los ejecutivos, un gran ventanal permite tener una visión panorámica del área “masculina”. Desde el primer momento llama la atención lo que podría calificarse como quietud excesiva, lo que es confirmado cuando se visita la planta. No se trata solamente de que las máquinas modernas son cada vez más silenciosas, sino de algo más, que después de un esfuerzo de atención, se identifica como relacionado con el comportamiento de los trabajadores. Quienquiera que haya visitado una planta industrial en México, o haya trabajado en ella, seguramente recordará el ruido producido por los trabajadores mismos, independientemente del ruido de las máquinas. Cantan, gritan, silban, se hacen bromas, etc. Este recuerdo es el que llama la atención dado que en TM no sucede esto. Los trabajadores tienen en general una actitud seria y pensativa, o interactúan en un tono normal de voz, sin gritar, y también en una actitud seria, sin las vaciladas que son comunes en otros espacios de trabajo. Se me explica que una demanda de la empresa a los trabajadores es que se comporten de una manera que manifieste lo que la compañía llama “respeto por sí mismos y por los demás”, que es considerado un elemento fundamental de la cultura de la empresa. Yo pienso, sin embargo, que la particular concretización de ese respeto en la demanda de una conducta seria, no juguetona, casi triste, explica en parte los bajos índices de satisfacción en el trabajo.

De acuerdo con mi punto de vista general para el análisis, estaría tentado a decir que esa concretización particular del respeto por sí mismos y por los demás es propia de la cultura de origen de esta empresa transnacional, y que los trabajadores de la casa matriz probablemente obtienen satisfacción de tal tipo de comportamiento, pero que no es el caso de los trabajadores mexicanos que tienen una cultura distinta. Sin embargo, la investigación en este campo muestra un panorama diferente. Según Halle, los trabajadores norteamericanos consideran su trabajo como una actividad enfadosa, por lo que “le dan vida al tiempo que permanecen en el trabajo con una vibrante cadena de actividades de diversión (la mayoría informales), que giran en torno a la amis-

tad masculina. Estas actividades son el foco de su energía y de su tiempo en la planta”⁷

Willis,⁸ por su parte, dice que la subcultura obrera en Inglaterra incluye un comportamiento de los obreros en la planta que es casi lo opuesto del comportamiento prescrito en TM. Gritos, vaciladas, groserías, albures, malas palabras, rudezas físicas, etc., son considerados como el elemento agradable, la atracción, del mundo del trabajo. Y entre los trabajadores franceses la situación no es diferente de acuerdo a Fortino,⁹ quien dice que la violencia física, la rudeza, las maldiciones y las vaciladas son características del mundo de los trabajadores franceses. Quizá, entonces, se debería hablar de una cultura obrera opuesta a la cultura de los trabajadores de cuello blanco, en lugar de culturas nacionales. El respeto de sí mismos y de los demás entendido en términos de una conducta seria y formal parece ser más propia de un sector de las empresas que de culturas nacionales particulares. Así lo entienden, por ejemplo, los trabajadores entrevistados por Willis.¹⁰ Hay, sin embargo, un aspecto de la cultura obrera que es diferente en los países desarrollados y en los no desarrollados de Occidente, y que tiene que ver con la relación entre los géneros en el lugar de trabajo. Probablemente la base de esa relación es la misma: una actitud machista que considera a las mujeres como objetos sexuales que deben ser conquistadas por sus colegas varones.¹¹ En los países desarrollados de Occidente, sin embargo, los movimientos feministas han ganado el suficiente terreno como para lograr que tales actitudes sean reprimidas, si no por otra cosa, por lo menos por el temor de los obreros a ser acusados de hostigamiento sexual en el lugar de trabajo.¹² Esto no sucede, generalmente, en México. Aunque probablemente existan leyes que castiguen el hostigamiento sexual, no hay una conciencia generalizada, ni entre los hombres ni entre las mujeres, de que sea una actividad ilícita que deba ser denunciada y castigada. De aquí que la exigencia, en TM, de que los obreros no molesten a las obreras con sus ac-

7 David Halle, *America's Working Man*, Chicago, University of Chicago Press, 1984, p. 50.

8 Paula Willis, *Learning to Labour. How Working Class Kids Get Working Class Jobs*, West Mead, Farnborough, Hants, Saxon House, 1977.

9 *Ibid.*

10 *Ibid.*

11 *Ibid.*

12 Stacy de Coster, Sarah Beeth Estes and Charles W. Muller, "Routine Activities and Sexual Harassment in the Workplace", *Work and Occupations*, 26.1, 1999, 21-49.

titudes de machos conquistadores, no sea ni entendida ni aceptada por los trabajadores varones, lo que me atrevo a pensar que influye, también, en los bajos índices de satisfacción en el trabajo. Aún más, aunque estoy consciente de entrar en un terreno bastante movedizo, habría que añadir que en la cultura mexicana, y quizá latinoamericana, hay una línea no muy claramente trazada entre dos actitudes que, teniendo el mismo fondo de conquista sexual, son sin embargo diferentes o, por lo menos, percibidos culturalmente como diferentes: el piropo y el hostigamiento sexual. Es difícil establecer en la práctica dónde termina uno y comienza el otro, pero el énfasis en su diferencia, a mi parecer, es importante, habría que preguntarse si no solamente los hombres, sino también las mujeres, hacen esa distinción. Me atrevería a decir, entonces, que la rigidez de la separación entre los sexos que se practica en TM quizá sea considerada excesiva también por las obreras, porque elimina el ingrediente de coqueteo y diversión que conlleva el piropo, sin que esto quiera decir que las trabajadoras acepten las actitudes de hostigamiento sexual, o que éstas encuentren justificación en sus actitudes de coqueteo, lo cual es inaceptable.

La demanda de un comportamiento formal y serio en TM no se limita al lugar de trabajo, sino que se extiende a la vida doméstica y social. Se espera que los empleados se asuman como mujeres y hombres de la compañía dentro y fuera del trabajo. Se les dice, por ejemplo, que si asisten a una fiesta deben comportarse adecuadamente no bebiendo demasiado ni contando chistes de mal gusto. No deben emplear vocabulario incorrecto ni ser descorteses. También se les anima a que usen el uniforme o algún distintivo de la compañía fuera del lugar de trabajo.

La moda de la noción de una cultura corporativa que elimina las fronteras entre trabajo, hogar y vida social fue impulsada por la admiración causada por el éxito económico de Japón después de la Segunda Guerra Mundial. Junto con los datos acerca de los logros económicos de ese país, a los países occidentales llegaron también “asombrosas historias que cuentan [...] cómo el dedicado obrero de Honda ajusta los limpia-parabrisas de todos los Honda que se encuentra en su camino a casa todas las tardes”.¹³ Desde entonces se extendió una práctica de emulación acrítica¹⁴ que, con éxito desigual, intentó

13 Gareth Morgan, *Images of Organization*, p. 125.

14 Rabindra N, Kanungo and Alfred M. Jaeger, “Introduction: The Need for Indigenous Management in Developing Countries”, en *Id.* (eds), *Management in Developing Countries*, London, New York, Routledge, 1990, pp. 1-19.

implantar en Occidente el mismo modelo, sin considerar debidamente el contexto cultural.

Por ejemplo, si examinamos el concepto japonés del trabajo y el de las relaciones entre los empleados y sus organizaciones, encontramos que son muy diferentes de los que prevalecen en Occidente. La organización es vista como una colectividad a la que pertenecen los trabajadores, no solamente como un lugar de trabajo compuesto por individuos separados [...] mientras que, si miramos a los Estados Unidos en busca de ejemplos acerca de cómo la cultura configura la administración, probablemente el ejemplo más claro es el de la ética de la competencia individual. Muchas corporaciones norteamericanas y sus empleados se preocupan por el deseo de ser “ganadores”, y por la necesidad de premiar la conducta exitosa, y por castigar la que no lo es.¹⁵

En ese contexto cultural norteamericano hay que entender el hecho de que mucho antes de que surgiera la noción de cultura corporativa, “el departamento social de Ford estableció la buena conducta doméstica y la asistencia a la iglesia como condiciones de la paga de 5 dólares diarios.”¹⁶ En éste, y en otros casos similares, más que de comunidad o de cultura corporativa, es mejor hablar de control de la conducta. “Kunda, basándose en el trabajo de Etzioni, llama a esto ‘control normativo’ y lo describe como la regulación de la personalidad del empleado.”¹⁷ No es extraño, entonces, que tal intento de control sea resistido por los empleados, quienes lo ven como una amenaza a su identidad,¹⁸ o como el intento de la gerencia por controlar las fronteras entre el tiempo del trabajo y el de la familia.¹⁹

Desde luego que ha habido programas exitosos para establecer una cultura corporativa fuera del contexto cultural japonés, como es el caso de una compañía de consultores de negocios en Londres reportado por Grugulis, Dundon y Wilkinson.²⁰ En esa compañía se ha desvanecido la frontera entre

15 Garelh Morgan, *Images of Organization*, pp. 122, 126.

16 Irena Grugulis, Tany Dundon and Adrian Wilkinson, “Cultural Control and the ‘Culture Manager’: Employment Practices in a Consultancy”, *Work, Employment & Society*, 14.1, 2000, 97-116, p. 112.

17 *Ibid.*, p. 97.

18 Mark A. Covallesky, Mark W. Dirsmith, James B. Heian and Sajay Samuel, “The Calculated and the Avowed: Techniques of Discipline and Struggles over Identity in Big Six Public Accounting Firms”, *Administrative Science Quarterly*, 43, 1998, 293-327.

19 Leslie Perlow, “Boundary Control: The Social Ordering of Work and Family Time in a High-Tech Corporation”, *Administrative Science Quarterly*, 43, 1998, 328-357.

20 *Op. cit.*

trabajo, vida doméstica y vida social, y los empleados declaran que les gusta tal situación. TM, sin embargo, es una compañía multinacional con sede matriz en los Estados Unidos y fuertemente influenciada por los valores norteamericanos, de tal manera que el intento por hacer de los obreros mujeres y hombres TM, tiene más de control que de creación de una cultura corporativa. Un ejemplo de la diferencia entre la compañía londinense y TM consiste en que mientras aquella utiliza los servicios de un gerente de cultura corporativa, ésta confía más en métodos de vigilancia y control, lo que hace que los trabajadores consideren la pretensión de la compañía como algo que son obligados a hacer, no como algo que desean hacer y que, por lo tanto, les produce satisfacción.

Pero no se trata solamente de que algunas compañías, como TM, no utilizan los instrumentos apropiados para desarrollar en sus empleados un sentido de pertenencia a las empresas. Es más importante subrayar la importancia del papel que tiene la cultura para explicar el éxito o el fracaso en la administración de los recursos humanos.²¹ En el caso de TM el uso de la vigilancia y el control e instrumentos tales como eventos sociales, competencias deportivas, actividades de caridad, etc., tienen éxito hasta cierto punto. Pero la cultura mexicana, aunque no se opone, no le da tanta importancia al sentido de pertenencia a la compañía, a la demanda de ser siempre y en todos lados mujeres y hombres TM. La cultura mexicana no es individualista como la cultura norteamericana, sino que, por el contrario, se puede decir que es una cultura comunitaria. Pero las comunidades valoradas como importantes son la familia, los amigos, el pueblo, el barrio y la iglesia.²² Los trabajadores mexicanos perciben que el sentido de pertenencia tiene que ver con la definición de su persona,²³ y en última instancia con su identidad.²⁴ Para la cultura mexicana, que está relacionada con la herencia cultural de la religión católica, ni el trabajo ni el lugar de trabajo tienen la importancia que tienen en las culturas con herencia cultural puritana, como es el caso de la cultura norteamericana.²⁵ En el terreno de la

21 Robert M. Verburg, Pieter J.D. Drenth, Paul L. Koopman, Jaap J. Van Muijen and Zhong-Ming Wong, "Managing Human Resources across Cultures: A Comparative Analysis of Practices in Industrial Enterprises in China and the Netherlands", *The International Journal of Human Resource Management*, 10.3, 1999, 391-410.

22 Guillermo Bonfil Batalla, *México profundo. Una civilización negada*, México, Grijalbo, 1990.

23 Irena Grugulis, Tany Dundon and Adrian Wilkinson, *op. cit.*

24 Mark A. Covalevsky, Mark W. Dirsmith, James B. Heian and Sajay Samuel, *op. cit.*

25 George M. Marsden, *Religion and American Culture*, San Diego, New York, London, Sydney, Tokio, Toronto, Harcourt Brace Jovanovich, 1990.

identidad, los mexicanos son mexicanos y guadalupanos o alteños y sanjuaneros, pertenecen a una región, un pueblo, una familia. Y al último, no sólo en orden sino también en importancia, quizá se identifiquen con la compañía para la que trabajan.

Hay otro aspecto de la cultura corporativa que se trata de establecer en TM, y que se relaciona con lo anterior. Se solicita a los empleados que denuncien a sus compañeros cuando su comportamiento no corresponde al que demanda la compañía. Para tal propósito se han instalado en la planta buzones en los que, de forma anónima, se pueden hacer tales denuncias, lo que rara vez pasa, según refieren los ejecutivos. Para entender esta escasa respuesta es necesario considerar que, aunque el rechazo de los espías u “orejas” no es algo que sea peculiar de la cultura mexicana; sin embargo, en cada cultura hay una línea que divide lo que se considera obligación moral o cívica de denunciar actividades ilegales, y lo que es considerado negativamente como espiar o ser “oreja”. Debido, entonces, a que gritar, bromear, piropear, beber, tratarse rudamente, y en general lo que la empresa considera una conducta negativa, son vistas por los trabajadores como actividades normales y como lo que constituye el lado agradable del trabajo, no sólo no hay denuncias, sino que el mero hecho de que la empresa las solicite es un elemento más que explica los bajos índices de satisfacción en el trabajo.

Toca el turno de analizar, ahora, el otro problema enunciado al principio: el de la dificultad para implementar un sistema de trabajo basado en equipos autónomos. Como se explicó, el plan de la empresa contemplaba seis fases que deberían haberse completado en dos años. En el tiempo en que este estudio se llevó a cabo, ya habían transcurrido los dos años y todavía no podía empezarse la segunda fase. La primera fase consistió en una serie de cursos a los que deban asistir los obreros y los supervisores. Estos cursos se impartieron durante las horas de trabajo y cada curso aprobado era premiado con un aumento de salario no muy grande, pero tampoco insignificante. Después de la primera fase se esperaba que los trabajadores hubieran aprendido el sistema de trabajo basado en equipos autónomos, y que estuvieran lo suficientemente motivados para asistir a otros cursos y reuniones fuera del tiempo de trabajo, en su tiempo libre, y sin ninguna recompensa económica. No sucedió como se esperaba y los ejecutivos estaban considerando la conveniencia de premiar también la implementación exitosa de los pasos de la segunda fase.

La moda de establecer sistemas de trabajo basados en equipos autónomos ha sido criticada por ser una nueva forma de explotación capitalista en lugar de un verdadero potenciamiento (*empowerment*) de los trabajadores.²⁶ También ha sido criticada por tener “una mayor difusión en el nivel de la retórica que en el de la práctica, en un mundo en el que siguen prevaleciendo las prácticas tradicionales de control”.²⁷ En el mismo sentido, algunas de las formas más difundidas de trabajo en equipos como el Control Total de Calidad y el Justo a Tiempo han sido consideradas como estrechamente relacionadas con los viejos taylorismo y fordismo.²⁸

Según Baglioni,²⁹ hay diferentes niveles de potenciamiento del nivel de decisión de los trabajadores, que van desde su participación en la toma de las decisiones más importantes de las empresas, hasta su participación en las decisiones más banales. En este último caso, que es el más frecuente, tomando prestada una expresión empleada por Morgan, a los trabajadores “se les permite elegir el color del papel tapiz de las paredes, pero muy poco más”.³⁰ El nivel de participación de los empleados depende de lo que se perciba o se espere que pueden contribuir a aumentar la productividad o las ganancias de la empresa.³¹

Según lo comentaron algunos ejecutivos de TM, aunque tampoco la sede matriz de la empresa tuvo éxito en implementar el sistema de trabajo basado en equipos autónomos, se esperaba tener éxito en la filial mexicana. Este sistema descansa en una relación entre los empleados que se basa en la cooperación mutua y en una cultura empresarial fincada en el sentido de pertenencia que se discutió anteriormente, por lo que no es sorprendente que la cultura norteamericana, individualista y competitiva, no facilite su implementación.³² La cultura

26 Mahmoud Ezamel and Hugh Willmott, “Accounting for Teamwork: A Critical Study of Group-based Systems of Organizational Control”, *Administrative Science Quarterly*, 43-2, 1998, pp. 358-396.

27 A. Georges L. Romme, “Domination, Self-determination and Circular Organizing”, *Organization Studies*, 20.5, 1999, p. 802.

28 Malcom Warner, “Japanese Culture, Western Management: Taylorism and Human Resources in Japan”, *Organization Studies*, 15.4, 1994, pp. 509-533; Alan Tuckman, “The Yellow Brick Road: Total Quality Management and the Restructuring of Organizational Culture”, *Organization Studies*, 15.5, 1994, pp. 727-751.

29 Guido Baglioni, “Organizzazione del lavoro, nuove forme partecipative ed efficienza dell’impresa: una introduzione”, *Sociologia del lavoro*, 69, 1998, pp. 131-133.

30 Gareth Morgan, *Images of Organization*, p. 159.

31 Guido Baglioni, *Images of Organization*; A. Georges L. Romme, *op. cit.*

32 Gareth Morgan, *Images of Organization*, p. 126.

mexicana, en cambio, es más comunitaria y cooperativa, pero también tiene otras características que obstaculizan el trabajo basado en equipos autónomos.

Pries,³³ por ejemplo, comparando la historia de los obreros mexicanos y la de los europeos, concluye que mientras que éstos están orgullosos de su historia y han alcanzado niveles salariales que les permiten disfrutar un buen nivel de vida, la historia política de los obreros mexicanos ha sido la de un movimiento sometido a los poderes político y económico, y tienen niveles salariales que apenas les permiten sobrevivir. Esto último hace que en los proyectos de vida de los obreros mexicanos se encuentre, muy frecuentemente, la aspiración a independizarse, convirtiéndose en sus propios patrones para poder incrementar su nivel de vida. Para lograrlo, muchos de ellos emplean su tiempo libre en la búsqueda de caminos que los conduzcan en esa dirección. No pueden, por lo tanto, aceptar los llamados de las empresas para que empleen su tiempo libre en la realización de esfuerzos para aumentar la productividad.

En un estudio comparativo sobre la cultura política y su influencia en las formas de administrar los recursos humanos, Verburg y sus colegas³⁴ estudian los casos de China y Holanda. Afirman que “hablar de relaciones laborales en Holanda, es prácticamente lo mismo que hablar de democracia industrial”,³⁵ mientras que en China, a pesar de los cambios políticos, siguen siendo más importantes las relaciones y las conexiones personales, lo cual se reproduce al nivel de las relaciones laborales. Incluso si se compara con otros países desarrollados de Occidente, la cultura política de Holanda favorece más las relaciones laborales democráticas, como lo afirma Romme al reportar un programa exitoso de corresponsabilidad y de participación de los trabajadores en una compañía de ese país.

Sin lugar a dudas, el contexto institucional holandés en el que el gobierno tiende a confiar en la autorregulación colectiva y en la preferencia por llegar a consensos y hacer compromisos entre pares, facilitó los primeros experimen-

33 Ludger Pries, “Conceptos de trabajo, mercados de trabajo y ‘proyectos biográfico-laborales’”, en M. E. de la O, E. de la Garza y J. Melgoza (coords.), *Los estudios sobre la cultura obrera en México*, pp. 141-187, México, CONACULTA/UAM, 1997.

34 Robert M. Verburg, Pieter J.D. Drenth, Paul L. Koopman, Jaap J. Van Muinjen and Zhong-Ming Wong, *op. cit.*

35 *Ibid.*, p. 395.

tos de Erenburg [...] Los ejecutivos están menos separados de los trabajadores *que en el mundo anglosajón, o que en Francia y en Bélgica.*³⁶

La falta de una cultura democrática en el país, que se manifiesta también en las organizaciones gremiales,³⁷ hace que los trabajadores mexicanos no estén acostumbrados a relaciones laborales democráticas. En este sentido, es posible que la cultura política mexicana esté más cerca de la cultura política china, basada en relaciones y conexiones personales que, para ser útiles, tienen que establecerse con personajes poderosos y no con pares, favoreciendo así una fuerte estructura jerárquica en la que las decisiones se toman de arriba hacia abajo. Tomando en cuenta este contexto, ni los ejecutivos cuando hablan de equipos autónomos estarían hablando de una participación significativa de los trabajadores en las decisiones de la empresa, ni los trabajadores se sienten, ni quieren ser, corresponsables de la marcha de sus empresas. Después de todo, como lo manifestó un trabajador de otra empresa que se analizó al mismo tiempo que TM, “a los ejecutivos se les paga por asumir esa responsabilidad, no a los trabajadores”.

A lo anterior habría que añadir la falta de un sentido de pertenencia, como se dijo más arriba. Quizá habría que decir que este sentido de pertenencia, y también una cierta corresponsabilidad en la marcha de la empresa, que sin embargo no llega a ser participación democrática, se desarrolla más en las empresas pequeñas en las que las relaciones laborales llegan a convertirse en relaciones de amistad.

No quiero decir que no sea posible aumentar la productividad de los trabajadores mexicanos por medio del establecimiento de equipos de trabajo autónomos, con diversos grados de autonomía, porque hay reportes de programas exitosos en otras compañías multinacionales como Ford³⁸ y VolksWagen.³⁹ Lo que quiero subrayar, empleando el caso de TM, es el papel que juega el contexto cultural en el éxito o fracaso de la implementación de los sistemas de trabajo: Solamente cuando la empresa se da cuenta de que

36 A. Georges L. Romme, *op. cit.*, p. 823.

37 Ludger Pries, *op. cit.*

38 Alejandro Covarrubias, “Relaciones laborales y actitudes obreras en la industria automotriz mexicana. Transformaciones bajo nuevos sistemas de producción” en R. Guadarrama Olvera (ed.), *Cultura y trabajo en México. Estereotipos, prácticas y representaciones*, pp. 203-252, México, Juan Pablos, UAM, Friedrich Ebert Stiftung, 1998.

39 Ludger Pries, *op. cit.*

no puede copiar mecánicamente modelos de administración surgidos en un contexto cultural y aplicarlos en otros contextos culturales diferentes puede, eventualmente, tener éxito.

* * *

¿Implica la globalización del capital la globalización de las culturas? ¿Asistimos, finalmente, al triunfo de la difusión cultural a partir de los centros imperiales? La investigación realizada en este campo muestra que no existe una respuesta simple y sencilla a esa pregunta. Como lo dice Parker,

Hay un sentido creciente de que los acontecimientos mundiales están convergiendo rápidamente a configurar un mundo único e integrado en el que la economía, los fenómenos sociales y culturales, las tecnologías y otras influencias atraviesan las fronteras entre naciones, culturas, tiempo, espacio, y también las fronteras entre empresas, con creciente facilidad [...] Esta conceptualización de la globalización como ausencia de fronteras nacionales puede hacer pensar a algunos que se está produciendo un movimiento mundial hacia la homogeneidad y la uniformidad. Otros, sin embargo, han hecho notar que mientras las fronteras se disuelven, mientras se cruzan las barreras, mientras el mundo se empequeñece, mientras nos volvemos interdependientes, más conscientes nos volvemos de las diferencias culturales y de la diversidad.⁴⁰

Lo que sí parece claro es que hay una influencia mutua entre la cultura y las prácticas administrativas. Las investigaciones muestran que, por un lado, el

40 Barbara Parker, "Evolution and Revolution: from International Business to Globalization", in S.R. Clegg, C. Hardy and W. R. Nord (eds.), *Handbook of Organization Studies*, pp. 484-506, London, Thousand Oaks, Now Delhi, Sage, 1996, p. 485.

contexto cultural influye en las prácticas administrativas⁴¹ y, por otro, que las prácticas administrativas influyen en el contexto cultural.⁴²

Mi propia investigación muestra que la adopción acrítica, en nuestro país, de teorías y de modelos prácticos de administración que han surgido en los contextos culturales de los países desarrollados conducen, muchas veces, a la inoperancia administrativa, simplemente porque “los trabajadores no son robots culturales [...] la cultura laboral no es un vacío [...] y la administración de las empresas no es la única fuente de significados culturales”.⁴³

Se puede concluir que algo que no existe algo que pueda llamarse “cultura global” o, al menos, todavía no existe, ni siquiera una cultura empresarial global.⁴⁴ Por lo tanto, que ningún modelo de administración puede ser considerado como “el mejor”, independientemente del contexto cultural en el que se pretenda implantarlo.

41 Sita C. Amha-Rao, Joseph A. Petrick, Jatinder N. D. Gupta and Thomas J. Van der Embse, “Comparative Performance Appraisal Practices and Management Values among Foreign and Domestic Firms in India”, *The International Journal of Human Resource Management*, 11.1, 2000, pp. 60-89; Fritz Rieger and Durhane Wong-Rieger, “Oigantization and Culture in Developing Countries: A Configurational Model” in A. M Jaeger and R. M. Kanungo, *op. cit.*, pp. 101-127; F. Tampenaars, *Riding the Waves of Culture: Understanding Cultural Diversity in Business*, London, Nicholas Brealey; 1993, Barbara Parker, *op. cit.*; A. Georges L. Romme, *op. cit.*

42 Yoram Mitki and A. B. (Rami) Shani, “Cultural Challenges in TQM Implementation: Some Learning from the Israeli Experience”, *Canadian Journal of Administrative Sciences*, 12.2, 1995, pp. 161-170; Robert M. Verbung, Pieter J.D. Drenth, Paul L. Koopman, Jaap J. Van Muijen and Zhong. Ming Wong, *op. cit.*

43 Irena Grugulis, Tany Dundon and Adrian Wilkinson, *op. cit.*, p. 98.

44 Foster S. Butchel, “Organizational Myths: Important Tools in the Dialogue Between Cultures”, *Dialogue Between Cultures and Changes in Europe, and the World*, XXXII World Congress, Institut International de Sociologie, July 3-7, 1995, Trieste, Italy.



“El que a buen árbol se arrima...” Intercambio de favores y corrupción¹

Genaro Zalpa, Evangelina Tapia Tovar
y Jorge Reyes Martínez

Según Transparencia Internacional, dos de las formas que adopta la corrupción son el favoritismo y el nepotismo, que se definen como el abuso de poder para favorecer a amigos, partidarios y familiares. Esta forma de corrupción se relaciona con el intercambio de favores que es una costumbre arraigada en algunas sociedades, incluyendo la nuestra, por lo que incluye prácticas que la población, o parte de ella, no considera como corrupción. Este trabajo, que se basa en investigaciones empíricas llevadas a cabo en Aguascalientes, cuyos datos se comparan con los hallazgos que han hecho otros investigadores en otras sociedades, analiza la delgada línea que separa

¹ El presente texto se publicó originalmente en el año 2014 en la revista *Cultura y representaciones sociales*, año 9, no. 17, 149-176.

la corrupción de la reciprocidad y el intercambio de favores. Palabras clave: corrupción, corrupción gris, cultura, favoritismo, intercambio de favores.

El que a buen árbol se arrima... exchange of favors and corruption

According to International Transparency, two of the forms that corruption adopts are favoritism and nepotism, which are defined as the abuse of power in order to favor friends, supporters and relatives. This form of corruption, related to the exchange of favors, is a habit established in some societies, including ours, since it includes practices that the population, or part of it, does not consider as corruption. This text, which is based on an empirical research carried out in Aguascalientes, analyses, by comparing its finding with the ones that other researchers have achieved in other societies, the thin line that separates corruption from reciprocity and the exchange of favors.

Key words: corruption, gray corruption, culture, favoritism, exchange of favors.

Introducción

Uno de los problemas que se deben enfrentar para combatir el fenómeno de la corrupción es su comprensión. Es decir, la sociedad que se enfrenta a ese fenómeno debe llegar a un acuerdo acerca de qué es aquello contra lo que se está luchando, lo que se busca erradicar o, por lo menos, reducir a niveles tolerables. Es posible que en algunas sociedades se tenga una idea clara y compartida acerca de qué es la corrupción y, por consiguiente, también acerca de qué no es. Pero en otras, como en la nuestra, no hay una comprensión compartida acerca del fenómeno. Particularmente, no se distinguen con claridad usos y costumbres como el intercambio de favores y la solidaridad por una parte, y la corrupción por otra. El objetivo de este artículo es reflexionar acerca de la delgada línea que separa esos fenómenos y ensayar su diferenciación.

El trabajo se basa en tres investigaciones que llevaron a cabo los autores. Genaro Zalpa investigó la relación entre cultura y corrupción (Zalpa, 2013); Evangelina Tapia indagó cómo se expresa y se valora la corrupción en esos

“evangelios chiquitos” que son los dichos y los refranes (Tapia Tovar, 2011; Tapia Tovar y Zalpa, 2009 y 2011); y Jorge Reyes quien está terminando su tesis de doctorado sobre cultura organizacional y corrupción.

El artículo tiene tres partes. En la primera se plantea el problema partiendo de las definiciones de la corrupción. En la segunda se hacen análisis comparativos entre los datos obtenidos en Aguascalientes, y en México, y lo que algunos investigadores han encontrado en otros países. En la última parte, la tercera, se concluye haciendo un sumario y planteando algunas reflexiones en torno al tema.

La definición de la corrupción

Entre las varias definiciones de corrupción (Zalpa, 2013: 27-44) la más difundida y aceptada, tanto en el mundo académico como en el de los organismos que la combaten, es la que utiliza Transparencia Internacional (TI), organismo para el que la corrupción es “el mal uso del poder encomendado para obtener beneficios privados” (Pope, 2000: 46). Ésta y otras definiciones semejantes (ver, por ejemplo, Nye, 1967 y Kahn 1996, citados por Andvig, Fjelstad *et al.*, 2000: 12) tienen en común que se basan en una distinción fundamental entre los ámbitos de lo público y de lo privado. Un ejemplo es la siguiente definición en la que se señala claramente esa distinción: “una transacción entre actores de los sectores público y privado, a través de la cual bienes públicos se convierten ilegítimamente en ganancias privadas” (Heidenheimer, Johnston y Levine, 1990: 6).

Cuando se califican los niveles de corrupción de los diferentes países, como lo hace Transparencia Internacional, o de los estados de un país como lo hace Transparencia Mexicana (TM), se utiliza esa definición. E igualmente cuando se proponen medidas para combatirla. No se tiene en cuenta que los miembros de diferentes culturas pueden tener percepciones diferentes sobre el fenómeno, de tal manera que lo que es corrupción desde unas perspectivas culturales, no lo es desde otras (lo mismo ocurre cuando se define la corrupción en el ámbito jurídico. Ver Zalpa, 2013: 32). Estas discrepancias dificultan la lucha contra la corrupción porque no hay acuerdo acerca de qué es lo que se combate.

Claudio Lomnitz (2000) hizo notar que la idea de corrupción es histórica, porque no tiene una existencia atemporal sino que surge en determinados momentos históricos, de tal manera que lo que en un tiempo es considerado como algo común y aceptable, en otro momento es considerado como corrupción y, por lo tanto, condenable y combatible.

Rubén Aroca (s/f. Ver Tapia Tovar y Zalpa, 2011: 31-32) se basa en el consenso del reconocimiento de lo que se considera como corrupción por parte de los miembros de las sociedades para proponer una tipología en la que la corrupción que llama blanca es aquella que, cayendo en el ámbito de lo que los organismos internacionales definen como corrupción, hay consenso entre los miembros de una sociedad para no reconocerla como tal sino, tal vez, como parte de los usos y costumbres considerados como normales y aceptables. En estos casos la lucha contra lo que desde el exterior se define como corrupción es muy dificultosa y tiene pocas probabilidades de éxito. En cambio, la corrupción negra es aquella que, por consenso, se considera como tal y que debería ser menos difícil combatir. Un tercer tipo es el que Aroca llama la corrupción gris, que es aquella constituida por acciones que algunos miembros de la sociedad, usualmente una minoría, las consideran como corrupción, mientras que otros, la mayoría, no las considera como tal.

Lo que nos proponemos analizar en este trabajo puede considerarse como corrupción gris de acuerdo a la tipología propuesta por Aroca, pues el intercambio de favores y la solidaridad, cuando ocurren entre quienes ocupan cargos encomendados y quienes no, o entre quienes ostentan cargos mayores y menores, pueden ser acciones consideradas como corrupción por algunos miembros de la sociedad pero no por otros, de tal manera que no hay un consenso general al respecto. Aunque nuestro análisis no es cuantitativo, es posible especular que son minorías las que consideran tales acciones como corrupción y mayorías las que no. Las primeras, es decir las minorías, estarían constituidas por los miembros de los organismos cuyo objetivo es combatir la corrupción, por los intelectuales, por algunos comunicadores, por algunos políticos y por otros actores sociales que conocen y comparten las posturas de Transparencia Internacional, Transparencia Mexicana, estudios académicos, etc. Las segundas, las mayorías, estarían constituidas por el grueso de los miembros de la sociedad.

Dijimos arriba que la definición de corrupción que emplea TI se basa en la distinción entre lo público y lo privado. Jeremy Pope, en el Libro de Con-

sulta 2000 de TI, señala expresamente que tal distinción implica la distancia entre el cumplimiento de la función y las relaciones personales: la corrupción “también se puede decir que representa el incumplimiento del principio de mantener cierta distancia, según la cual ninguna relación personal o de parentesco debe estar presente en la toma de decisiones económicas (políticas, de gestión pública, etc.) ya sea por parte de actores económicos o de funcionarios de gobierno (Pope, 2000: 46. Paréntesis nuestro).

Desde este punto de vista se hace una clasificación de los actos de corrupción entre los que se encuentra el favoritismo, describiéndolo como el abuso del poder para favorecer a familiares, amigos y grupos o personas cercanas, por lo que también puede recibir el nombre de amiguismo o cuatismo (Adler-Lomnitz, 2001 y A. de Lomnitz, 1981) y cuando expresamente se favorece a familiares se llama nepotismo.

Una de las críticas más importantes que se ha hecho a estas definiciones y clasificaciones es que se basan en una concepción no solamente occidental sino incluso propia de la concepción sociológica weberiana, acerca de la distinción entre lo público y lo privado, que sería la característica de las administraciones públicas modernas que se basan en la racionalidad de las acciones. Tal definición, se dice, está lejos de poderse aplicar en sociedades en las que tal distinción no existe, sino que en el ejercicio de la administración se tienen también en cuenta las relaciones familiares, tribales, grupales o, más en general, sociales. Es esto lo que aquí vamos a considerar.

Análisis comparativo²

La distinción entre lo público y lo privado en diferentes sociedades y culturas, imbricado con la solidaridad, con el intercambio de favores y con la corrupción, ha sido abordada por algunos científicos sociales, cuyos trabajos de investigación llevados a cabo en diferentes sociedades vamos a utilizar

2 Para hacer el análisis comparativo se echa mano de datos que tienen que ver con el intercambio de favores y con la solidaridad, que fueron recolectados en el curso de las tres investigaciones mencionadas en la introducción. No nos detenemos a explicar los métodos y las técnicas mediante las cuales se recopilaban esos datos, pero los lectores interesados pueden consultar los siguientes documentos: Zalpa, 2013: 90-92, 215-234; Tapia Tovar, 2011. Los datos recolectados por Jorge Reyes y la metodología empleada constan en los informes de avances de la investigación para doctorado y estarán disponibles en el documento final de su tesis. Las fuentes de los datos son citadas añadiendo las iniciales de los investigadores: ETT, JRM, GZ.

en esta sección para hacer un análisis comparativo que nos permita ver, con mayor claridad, la percepción que tiene la población de nuestro país de esa misma problemática.

Iniciamos con el estudio de Akhil Gupta, quien hace notar lo borroso de la percepción de los límites entre lo público y lo privado en una provincia de la India, exponiendo el caso de un funcionario público encargado del registro de la propiedad de la tierra. Gupta observó que este funcionario llevaba a cabo las actividades propias de su cargo en el piso inferior de su propia vivienda de dos plantas, por lo que se puede decir que la contigüidad entre los espacios en los que se desarrollaban su vida privada y su función pública hacía que la distinción entre la esfera de lo público y la de lo privado fuera poco clara. Lo anterior se acentuaba porque recibía al mismo tiempo a varios solicitantes de sus servicios, discutiendo los asuntos en voz alta y permitiendo que todos opinaran acerca de los trámites de los demás. El funcionario además, también en voz alta, cobraba por sus servicios. Lo relevante de este estudio es que, según Gupta, los usuarios veían como algo normal esa imbricación entre lo público y lo privado, y que no definían los pagos al funcionario como corrupción, porque éste era eficiente y cumplía correctamente con su trabajo. Para ellos la corrupción consistía en cobrar y no hacer un buen trabajo, como ocurría cuando acudían a hacer trámites con otros funcionarios (Gupta, 1995).

En nuestro país tampoco es muy clara la distinción entre lo público y lo privado, aunque la confusión no tiene que ver con la contigüidad de los espacios en los que se desarrollan ambas esferas pues es común la distinción entre las oficinas públicas y las viviendas de los funcionarios, aunque es posible que en algunos casos, tal vez en poblaciones pequeñas, pueda darse la situación descrita por Gupta. Lo borroso de los límites tiene que ver, más bien, con la confusión entre bienes públicos y bienes privados.

Al respecto, una funcionaria entrevistada decía que ayudaba a sus hermanas proporcionándoles hojas de papel de su oficina para hacer sus trabajos escolares, lo cual veía como algo no reprochable porque no robaba a nadie ya que las hojas no eran bienes de alguien sino recursos públicos: “Además, es dinero público. Si tengo tan a la mano las hojas de papel, ¿por qué no ayudar a los míos?” (Entrevista a funcionario E. GZ).

Tal parece que esta percepción no es peculiar de los mexicanos, pues comentando sobre los argentinos el escritor Jorge Luis Borges señala que para ellos...

[...] el Estado es una inconcebible abstracción, el Estado es impersonal, el argentino sólo concibe una relación personal. Por eso, para él, robar dineros públicos no es un crimen. Compruebo un hecho, no lo justifico o excuso (Citado por Moreno Ocampo, 1993: 12).

Otro de los aspectos considerados en la investigación de Gupta es el pago que hacen los usuarios al funcionario por los servicios que debe proporcionar por el cargo que ocupa, cuando ya recibe un salario del Estado. Como ya mencionamos los usuarios no consideran ese pago como corrupción si el servicio es eficiente.

Algo semejante, según Michele Rivkin-Fisch (2005) ocurría en la Unión Soviética y sigue ocurriendo actualmente en Rusia. Se trata precisamente de los pagos a los funcionarios públicos para obtener servicios que están obligados a prestar, lo cual es conocido como “blat” (ver también Ledeneva, 1998). Lo ilustra con el caso de los servicios de salud. Dice que en la era soviética tales pagos se hacían para obtener acceso preferente a los servicios de salud, que por ley eran gratuitos, y una atención esmerada. En la era postcomunista se permitió que se ofrecieran servicios de salud privados por los que hay que pagar, y se conservaron los otorgados por el Estado que siguieron siendo gratuitos. El pago por estos servicios legalmente gratuitos, sin embargo, continuó existiendo, pero cobró un nuevo sentido entre la población: en la actualidad se considera como una justa retribución a los profesionales de la salud por parte de ciudadanos que tienen los suficientes recursos para hacerlo:

Tenemos que desterrar esa idea soviética sin sentido de que la gente debe trabajar gratis. Yo siento que tengo que pagar y tengo dinero, por lo tanto está bien que pague por su profesionalismo y su tiempo (Rivkin-Fish, 2005: 48).

También entre los profesionales de la salud cambió el sentido de los pagos, pues empezaron a sentir que su trabajo no era suficientemente bien pagado por el Estado mientras que sus colegas que se dedicaban al ejercicio privado de la profesión obtenían mayores ganancias, por lo que esperaban, y hasta exigían, los pagos informales como una justa compensación por su trabajo.

Por lo demás, este pago no se considera como un soborno, ya que no es en realidad un pago, sino una muestra de agradecimiento que se entrega después de haber recibido el servicio y no antes, como se hacía en la era so-

viética. Al respecto Rose-Ackerman (2006: 92-96) hace notar que hay algunos fenómenos que están tan relacionados que en algunos contextos culturales es difícil distinguirlos, como es el caso de los sobornos, los regalos y las propinas. Cabe entonces preguntarse si los pagos a los profesionales de la salud en la era soviética eran considerados como sobornos o como regalos, lo cual no puntualiza el análisis de Rivkin-Fish. Por el contrario, parece claro que los pagos actuales deben considerarse como propinas por un servicio recibido, lo que conlleva el supuesto de que en futuras ocasiones se recibirá un buen servicio en espera, claro, de otra propina.

En México, el pago por recibir un servicio público o por agilizar trámites recibe el nombre coloquial de mordida, que abarca también el soborno para no recibir una sanción. Pero ese nombre frecuentemente es sustituido por el de propina para atenuar su connotación negativa, aunque se sobreentienda que se trata del pago de un soborno. Un pastor cristiano entrevistado comentó lo siguiente:

Aquí supuestamente también, no sé cómo marque la ley aquí [...] pero sobre todo las propinas [...] yo vivía en Mexicali, en la frontera, y me acuerdo de un aduanal que se convirtió al cristianismo que me dijo que él ganaba tres veces más por las propinas que por su sueldo (Entrevista a pastor cristiano. GZ).

En estos casos se trata de “propinas” que usualmente se dan, o se ofrecen, antes de recibir algún servicio por parte de un servidor público, y que con frecuencia implica quebrantar alguna norma.

Según los datos recabados por la Segunda Encuesta Nacional de Calidad e Impacto Gubernamental (ENCIG) llevada a cabo por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) en el año 2013, la tasa de incidencia de los actos de corrupción relacionada con el suministro de servicios en nuestro país fue de 24 mil setecientos veinticuatro por cada 100 mil habitantes. La encuesta no especifica si tales actos consistieron en pagos por recibir los servicios a los que se tiene derecho, pero basados en datos recabados por nosotros (GZ, JRM), podemos decir que en la mayoría de los casos es así.

Las siguientes son las cifras por servicios, según la misma encuesta:

Figura 1. tasa de incidencia de actos de corrupción por servicios

Contacto con autoridades de seguridad pública	50.6
Permisos relacionados con la propiedad	24.8
Otros pagos, trámites o solicitudes	21.9
Trámites ante el ministerio público	21.8
Trámites en juzgados o tribunales	20.1
Trámites del servicio de energía eléctrica	15.1
Derivado de llamadas de emergencia a la policía	14.8
Trámites vehiculares	13.2
Trámites municipales	11.8
Trámite para abrir una empresa	9.2
Servicios municipales	8

Dado que a los encuestados se les preguntó expresamente sobre su experiencia personal de actos de corrupción, puede decirse que la encuesta nos proporciona, en cifras, la percepción de que el pago por obtener servicios a los que se tiene derecho se considera como tal, como corrupción.

Pero datos obtenidos por otros medios nos hacen ver que la consideración de que el pago de una mordida es corrupción tiene que ver en nuestro país no solamente con el hecho mismo de pagar, sino con otros factores como, entre otros, el monto de lo que se paga. Uno de los participantes en un grupo de discusión comentó lo siguiente: “Comparado con lo que roban los políticos, con lo que se robó Salinas,³ darle diez pesos al tránsito para que te deje ir, no es corrupción” (Grupo de discusión alumnos de doctorado. GZ). Sobre esto se incluyó una pregunta en la encuesta aplicada a una muestra de mil doscientas personas (Encuesta. GZ). Se preguntó a los encuestados si, según ellos, los mexicanos incluyen en la corrupción la disposición indebida de grandes y pequeñas cantidades de recursos, o si hacen una distinción al respecto. La afirmación sobre la que se pidió la opinión de los encuestados es la siguiente: “Los mexicanos creen que comparado con lo que roban los altos funcionarios, dar

3 Ex presidente de México (1988-1994) con fama pública de corrupto.

o recibir mordidas pequeñas no puede considerarse corrupción”. El resultado fue que el 44% consideró que la mayoría de los mexicanos así lo cree, y el 33% respondió que algunos; si sumamos las dos respuestas tenemos que el 77% de los encuestados considera que la mayoría o algunos de los mexicanos hacen esa distinción, y que no consideran como corrupción las pequeñas mordidas. El 23% opinó que casi nadie hace tal discriminación, es decir que para ellos tanto las mordidas grandes como las pequeñas son corrupción.

El soborno no solamente adopta la forma de un pago, sino que también incluye el no pago: el disfrute gratuito por parte de los servidores públicos de los productos o servicios ofrecidos por los ciudadanos con los que tienen relación debido a su cargo. Un funcionario, que desempeña el cargo de verificador municipal, es decir encargado de que los negocios cumplan con los requisitos debidos para su funcionamiento, manifestó:

[...] muchos lo ven como cortesía, pero igualmente mucha gente igual hasta se enoja, a veces se enojan los mismos dueños del lugar porque nos vamos y nos sentamos [...] porque también muchas veces hay gente de buena fe, que nos dice ‘síntese aquí, no hay bronca, tómese un refresco o una cerveza, o un taco’, pero hay veces que lo hacen a propósito para comprometernos, porque ya cenando, ya están ahí poniendo de su lana [...] pues ya lo estás protegiendo. Lo que nos recomiendan es que ni nos paremos. A lo que vamos y de salida, para qué correr riesgos. (Entrevista con funcionario público 8. JRM).

[...] algunos compañeros van y les dicen “yo te cubro, te dejo que cierres a altas horas de la noche”, y a veces no pedían nada, pero les daban botellas, o esto, o servicios cuando ellos iban al lugar, cervezas gratis, porque les estaban dando chance, todas esas cuestiones nosotros sabemos que está mal, pero se hace de todos modos... (Entrevista funcionario público 7. JRM).

[...] pues ellos tienen la consigna de que no tienen que asistir a ningún lugar donde ellos no paguen, si están en algún turno verificando y pasa el jefe de grupo, donde estén cenando, donde estén en esas cuestiones, tienen que ponerlo en sus bitácoras. Todos esos candaditos se hacen internos, no hay un reglamento, eso es interno. Pero igual hay monitoreo de cada mes, y hay pláticas y muchos comentan que a veces, pues les hacen un descuento, no gratis, pero de todos modos les hacen descuento, y está mal... (Entrevista funcionario público 8. JRM).

No cobrarles a los funcionarios públicos por disfrutar de servicios o productos puede considerarse como un favor, o un regalo, que nos introduce al tema de la reciprocidad. ¿El favor se hace, o el regalo se da, con la intención de comprometer a quien lo recibe a la reciprocidad, como dice el entrevistado citado arriba? ¿Es mejor, entonces, que los funcionarios públicos no acepten favores o regalos? Recordemos que un acuerdo de la Secretaría de la Función Pública, emitido en el 2013, prohíbe a los funcionarios públicos solicitar o aceptar regalos de bienes o servicios que sean mayores a seiscientos cincuenta pesos en un año, para ellos mismos o para los parientes hasta el cuarto grado. ¿Este acuerdo deja zanjada la cuestión? Desde la perspectiva administrativa sí, pero pensamos que no desde el punto de vista de la opinión pública; es decir que no estamos seguros de que dar regalos a los funcionarios públicos y esperar algo a cambio sea considerado siempre como corrupción.

Veamos lo que sucede en otros contextos. El estudio del intercambio de regalos ha sido un tema clásico en la antropología desde los estudios pioneros de Malinowski (1922) sobre el Kula Ring, y el de Mauss (2002)⁴ sobre la obligación de reciprocidad ligada a los mismos. En estos estudios, sin embargo, no se tocó el tema de la corrupción. En cambio, más recientemente Yang (1989; 1994) estudió la institución del guanxi en China, que es la obligación social de dar y recibir regalos, con la consiguiente obligación de reciprocidad. Está relacionada con el prestigio social que consiste en obtener, mantener o perder la estimación de los demás. En varias situaciones la práctica de dar regalos activa obligaciones de ayuda mutua entre actores que mantienen relaciones sociales. Yang pone el ejemplo de una vecina que le hizo una chaqueta de algodón a otra, y más tarde recibió de ella un pastel para su hijo. En este intercambio nada tiene que ver la corrupción. Pero presenta también el caso de un trabajador que quiere faltar unos días a su trabajo, para lo cual le ofrece un regalo a su supervisor. Como el ofrecimiento lo hace en privado, el supervisor no lo acepta sabiendo que, en reciprocidad, deberá pasar por alto la falta del trabajador. Entonces éste recurre a ofrecerle el regalo en público, con lo que el supervisor se ve obligado a aceptarlo y a reciprocárselo no reportando la falta, so pena de perder el prestigio ante los demás. Esto sería corrupción desde el punto de vista de las definiciones teóricas, ¿pero lo es desde el punto de vista de los actores involucrados?

4 Primera edición en 1925.

Una estudiante china que cursaba un posgrado en los Estados Unidos expresó de una manera muy clara la distinción cultural entre el arte del guanxi y el soborno. Para ella, el soborno y la corrupción son términos peyorativos, negativos, mientras que el guanxi connota sentimientos humanos [...], amistad, relaciones personales prolongadas, y una imagen de ayuda mutua entre la gente. El guanxi tiene, pues, un lado positivo que no tiene el soborno. Por ejemplo, si no se tiene una relación personal previa con un servidor público que le hace a alguien un favor, como ser paisanos, parientes o algo así, entonces la gente va a pensar que hay corrupción de por medio (Yang, 1994: 63).

La conclusión de Yang es que el guanxi, al suponer que se dan lazos durables de solidaridad entre los involucrados, no se considera como corrupción. El problema es que esta distinción no es universalmente aceptada. Para TI el guanxi sería también corrupción en cualquier caso.

Utilizando la perspectiva teórica de las redes sociales, Larissa Adler-Lomnitz (2006), hizo un análisis de la institución del compadrazgo en Chile, que en muchos aspectos es semejante al guanxi. El compadrazgo es un sistema de redes sociales, basado en la amistad y la confianza, en el que se da un continuo intercambio de favores motivado por una ideología de amistad; se trata de “una ayuda empleada para obtener algo con mayor facilidad y en menor tiempo donde los objetivos son usualmente legales, pero los medios suelen no serlo.” (Adler-Lomnitz, 2006: 103). Funciona con base en un sistema de reglas no escritas pero reconocidas por todos los miembros de la sociedad, que se basan en la reciprocidad, pero también en el decoro por lo que no deben pedirse favores que “vayan en contra de la ideología de la amistad y de la decencia” (Adler-Lomnitz, 2006: 104) según los valores de la sociedad chilena. Tales favores pueden ser “oportunidades laborales; favores burocráticos; préstamos; admisión a escuelas públicas o privadas; favores legales, y relaciones sociales y políticas” (Adler-Lomnitz, 2006: 103).

En México se practica también el intercambio de regalos y de favores que, cuando ocurren entre personas que no ocupan cargos desde los cuales pueden hacer favores relacionados con su función, no implican corrupción ni desde el punto de vista teórico, ni desde el punto de vista de la población:

Como eso que dice de la amistad, muchas veces pienso (que) en donde trabajo: ‘qué bueno que me llevo con fulanito, porque siempre me atienden súper bien y me hacen mucho caso’; no es que les tenga que hacer un favor ni nada, sim-

plemente pienso que qué suerte que nos llevamos bien porque simplemente me hacen caso, qué bueno que no tengo que hacer nada más que tener suerte de haberles caído bien (Grupo de discusión alumnos de doctorado. GZ).

Pero aun cuando intervenga en el intercambio algún funcionario público, el favor no siempre se percibe como corrupción:

La gente que necesita un favor del Seguro Social (dice): “¿Tienes un amigo ahí?, porque necesito que te intervengan mañana. A ver a quién conoces”. Siempre la gente se mueve, y lo están viendo no como hacer un acto de corrupción, sino como: “tengo que operar a mi mamá mañana, tengo que ponerle un marcapaso, a quién le hablamos para que le pongan el marcapaso mañana, porque si no le toca dentro de un mes, igual y en ese mes ya no funciona”. Se percibe a lo mejor no como un acto de corrupción y sí se percibe como una obligación u oportunidad de tener un amigo o alguien que te pueda echar la mano (Grupo de discusión alumnos de doctorado. GZ).

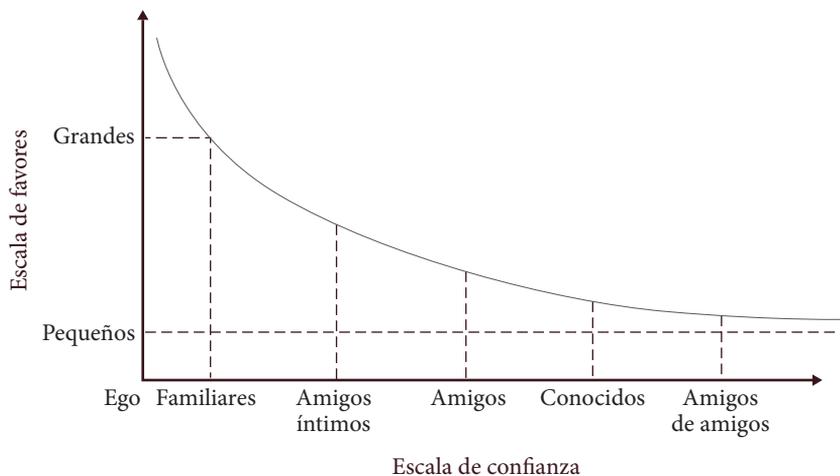
Algunas veces en el intercambio de favores están implicadas algunas formas de relaciones sociales, como en el guanxi chino y en el compadrazgo chileno. En estos casos la percepción de la población es que los funcionarios tienen la obligación de ayudar a conocidos, amigos, paisanos, compadres:

[...] en efecto a veces tenemos esta sensación de que porque están en algún lugar importante tienen la obligación de ayudarnos cuando tenemos algún problema, o cuando hay que agilizar un trámite, pues como que es normal. Para mi es normal hablar de que: “fíjate que tengo este problema...”, se puede ayudar sin dinero (de por medio) ni nada (Grupo de discusión alumnos de doctorado. GZ).

Este tipo de favores no se pagan con dinero ni con regalos, sino con otro favor, porque favor con favor se paga, dice un dicho popular; aunque no exista ningún documento de por medio el compromiso adquirido es generalmente respetado. Dentro de esta lógica es muy importante tener amistades, o familiares, bien colocados en los diferentes espacios sociales, porque ello permitirá que la red sea más funcional para todos sus miembros. Estos mecanismos operan entre los ciudadanos como un apoyo interpersonal e intersocial, y entre los funcionarios a partir de las redes sociales que se han tejido previamente,

con el propósito de darse apoyo mutuo a través de la ayuda, los favores y las recomendaciones que luego deberán ser compensadas.

Figura 2. Diagrama de favores y distancia social



Como se aprecia en la figura 2, los estudios realizados por Adler-Lomnitz tanto en México como en Chile permiten establecer que a mayor cercanía de parentesco o de amistad, más probabilidad habrá de hacer un favor “grande”, pero aún a los amigos de los amigos, a los “recomendados” se les hará el favor, ya que eso depende también de la cercanía del amigo que recomienda.

Hay dos dichos relacionados con el intercambio de favores y con la solidaridad que, según la opinión de una muestra de quinientas personas encuestadas (Encuesta. ETT), pueden estar, o no, relacionados con la corrupción: El que a buen árbol se arrima buena sombra le cobija y más vale tener palancas que tener dinero.

De las quinientas personas a las que se les preguntó si consideraban que el refrán *El que a buen árbol se arrima, buena sombra le cobija*, estaba relacionado con la corrupción, sólo el 30% respondió afirmativamente. Esto puede deberse a que el refrán se puede aplicar a situaciones que, efectivamente, nada tienen que ver con actos de corrupción como la búsqueda de instrucción de un maestro por parte de un alumno, seguir el ejemplo de un padre o de una madre, buscar la compañía de un sabio, tener buenas amistades, etc. Pero tam-

bién puede deberse a que los actos de favoritismo no son considerados como impropios por los encuestados.

El dicho más vale tener palancas que tener dinero, por el contrario, fue asociado con la corrupción por el 83% de los encuestados. La obtención de favores por parte de quienes pueden hacerlos puede seguir dos vías: o se consiguen por medio de sobornos, las famosas mordidas, o por medio de las relaciones sociales, es decir las palancas. Por eso muchas veces más vale tener palancas que tener dinero o, como lo dice otro dicho: el que tiene amigos no es pobre. En una de nuestras encuestas (Encuesta. GZ) preguntamos si los mexicanos creen que más vale tener palancas que tener dinero. El 52% respondió que la mayoría de los mexicanos así lo cree, el 42% que algunos, y sólo el 6% que nadie.

A partir de ir identificando el entretejido social que sirve como base para el uso de las palancas, una pregunta brota de manera natural: ¿tener palancas es tener amistades? Los entrevistados, en varias ocasiones, trataron de diferenciar la palanca de las amistades: “...a veces vale más tener una amistad que es la que te ayuda a hacer todo mucho más fácil”. (Entrevista con taxista. ETT), o cuando otro dice, haciendo alusión al refrán más vale tener palancas que dinero: “...yo más bien (lo) cambiaría (por) más vale tener conocidos que dinero, porque muchas veces puedes tener un conocido que te puede ayudar ¿no?” (Entrevista con editor. ETT).

Por ejemplo, si tú tienes alguna necesidad lo más lógico es: “oye, ¿pos’ qué no es tu amigo fulano de tal? No..., pos’ él te puede conseguir, él te puede dar el hombro, él te puede sacar de la cárcel” (Grupo de discusión sacerdotes católicos. GZ).

Por ejemplo, si se trata del ingreso a la escuela, los favores se pueden pedir a la inspectora del jardín de niños, al funcionario de la Secretaría de Educación Pública (SEP), a la directora o director de la escuela o a un simple maestro o intendente que conoce a otra persona de más alto rango. Uno de los entrevistados manifestó:

[...] cuando yo era pequeño yo estudié la primaria abierta, yo no la hice normal por un problema de salud y resulta que [...] no me querían en ninguna secundaria, [...]. Visité como diecisiete secundarias, o no sé si todas las que hay en Aguascalientes, y en ninguna me quisieron. Entonces, [...] yo trabajaba en una pensión (para autos) donde yo le lavaba el carro a una señora que se

veía así... que tenía dinero... y yo para esas fechas ya tenía [...] trece años [...]. Fui a visitar más secundarias y [...] llegó esta señora y me dice: “¿por qué estás tan triste güerito?” [...], y le digo: “no, pues, es que mire así y así”. Y me dijo: “no te apures, hombre”. Ella era creo algo así del IEA⁵ [...] tenía un puesto importante y [...] ella me echó mucho la mano y entré a estudiar a una secundaria normal, a la Lic. Benito Juárez (Entrevista con editor. ETT).

Este sistema es sostenido por variables culturales de lealtad, confianza y amistad, por lo que es socialmente validado y legitimado; la mayoría de la gente común, y muchos de los funcionarios, no ven en estas conductas algo ilícito, inmoral ni corrupto; por el contrario, aquél que no respeta esta costumbre es sancionado por su grupo social etiquetándolo como mal amigo, mal paisano o, de plano, como una mala persona.

La obligación de ayudar que tienen los funcionarios públicos es más demandante si quien solicita el favor es un familiar. En entrevistas con funcionarios algunas respuestas hablan simplemente de la obligación que sienten los burócratas de ayudar a familiares y amigos. El entrevistador preguntó: Cuando se ocupa un puesto, ¿se ayuda a familiares y amigos? Las respuestas fueron las siguientes:

En realidad, uno no puede engañarse a sí mismo. Yo ayudo bastante a mi familia desde que tengo este trabajo. Quizá se deba a que tengo un contacto directo con el presidente municipal (Entrevista a funcionaria. GZ).

“En lo particular, no siempre pero sí he hecho cosillas para ayudar a los amigos y a la familia. Principalmente a la familia” (Entrevista a funcionario B. GZ). “Si yo no hiciera esto sí me sentiría mal, porque sería egoísmo [...] A uno en su casa lo han enseñado a ser gente⁶ con los de uno” (Entrevista a funcionario E. GZ).

En lo particular me porto muy rígido cuando se trata de los pagos de recibos de agua potable. Pero para qué me hago, a quienes son amigos, familiares y a gente muy fregada les hago descuentos especiales en el pago del servicio (Entrevista a funcionario C. GZ).

5 Instituto de Educación de Aguascalientes.

6 Ser gente significa ser amable, gentil, ayudar.

Más arriba consignamos la observación de Larissa Adler-Lomnitz (2006) de que en las relaciones de compadrazgo en Chile se solicitan, por lo general, favores lícitos aunque los medios tal vez no lo sean. Nosotros les preguntamos a los entrevistados (Encuesta. GZ) su opinión acerca de si los mexicanos creen que quien ocupa un cargo (público o privado) tiene obligación de ayudar a sus parientes y amigos, aunque para hacerlo tenga que violar normas, las respuestas fueron que la mayoría de los mexicanos (51%) o algunos (36%) lo creen así, mientras que solamente el 11% opinó que casi nadie.

Al respecto, las siguientes son algunas de las respuestas de funcionarios entrevistados:

Desde el punto de vista ético, nosotros como servidores públicos tenemos la obligación de ayudar a todas las personas que se acerquen con uno. Aunque por lo regular, procuramos ayudar a las gentes más pobres. Ahora, desde un punto de vista más personal y de forma indirecta, ayudo bastante a mis hijos, a mi esposa y a mí mismo (Entrevista a funcionario D. GZ).

[...] es bien sabido por todos, que los “jefes”, o los que tienen cierta influencia con ellos, pues muchas veces reciben llamadas de la familia o de sus amigos para sacarlos de algún asunto en el que se metieron, que están detenidos, que chocaron, y cosas así, y casi todos, no digo que todos, le hablan al compañero que está haciendo su trabajo, y pues le dicen que no hay problema, que después se arregla [...] en otras ocasiones somos nosotros mismos los que hablamos para que ayuden a alguien que conocemos, y pues así es la cosa, hay que ayudarse, claro si no se puede pues ni modo... (Entrevista a funcionario 7. JRM)

Desde luego, quienes solicitan los favores esgrimen justificaciones:

En mi caso sólo en emergencias. Yo tenía un pariente en el IMSS⁷ y para consultas seguíamos el procedimiento normal, pero un día mi hermana tuvo un accidente y en ese caso sí recurrimos al familiar (Entrevista grupal a alumnos de licenciatura en Sociología. GZ).

7 Instituto Mexicano del Seguro Social.

Lo anterior no quiere decir que haya un consenso generalizado, porque la percepción cambia cuando los favores hechos a algunos afectan los derechos de otros:

[...] por ejemplo, en el sistema de salud, muchas deficiencias que existen gracias a este problema de corrupción... si tienes a tu tía o a un conocido ahí y te internan, resulta que tú llegas un lunes y hay otras personas que están desde el sábado, viernes, lo que sea y a ti te pasan primero a quirófano o a hacerte el estudio que ocupes y se brincan a las demás personas, y a mi eso realmente me da coraje; entonces [...] ¿Cuál trabajo te costó?, nada más ser pariente de fulanita y ya entraste (Entrevista con editor. ETT).

Una variante del intercambio de favores es cuando se exige a los subordinados que realicen determinadas acciones a favor de partidos o candidatos, so pena de perder el puesto, en cuyo caso la corrupción adquiere tintes de extorsión. No es un caso único lo que pasó durante la época de la campaña electoral por la presidencia municipal de Aguascalientes, cuando se pidió a los empleados del gobierno municipal que hicieran propaganda para el Partido en el poder y sus candidatos, durante y fuera de su horario de trabajo, con la amenaza de diversas consecuencias en caso de no hacerlo.

[...] cuando yo ingresé a trabajar se me pidió disposición para participar en actividades políticas si se me requería, y al final pues sí se requirió. En mi caso no fue a la fuerza, pero me dieron a entender que no había de otra aquí... (Entrevista funcionario 20. JRM).

[...] existieron varias actividades en las cuales a compañeros de distintas dependencias los inducían a llevar personas del programa x, porque en reuniones anteriores nos dijeron a todos: “ustedes saben si llevan o no llevan gente, las puertas son grandes” (para salir despedido del puesto ocupado) [...] (Entrevista funcionario 5. JRM).

[...] me sentía incómoda e insegura de que me despidieran si yo no participaba en las actividades [...] nos pasaron folletos y había personas de diferentes programas de apoyo ahí, yo me sentía muy mal, incómoda (Entrevista funcionaria 6. JRM).

[...] en una junta para la organización de una actividad electoral, (en la que) no participé, sí asistí a ella y fui a hacer acto de presencia para evitar problemas

porque tengo una familia que mantener [...] días antes se me citó para supervisar el trabajo realizado, yo pensé que mi trabajo por el que me contrataron y se me paga, sin embargo la junta fue sólo y exclusivamente para preguntarme cómo estaba el sector donde yo trabajaba respecto de la campaña, por quién iban a votar, qué estaba haciendo yo para mejorarlo... (Entrevista funcionario 9. JRM).

[...] a unos se les requirió que participaran en programas de puerta a puerta con propaganda política, mi posición personal fue acudir al bandere⁸ porque era lo menos comprometedor... (Entrevista funcionario 6. JRM).

[...] es algo que no es correcto, pero se tiene que hacer si uno quiere seguir en esto, además después puede haber alguna recompensa por lo que hacemos... quién sabe... (Entrevista funcionario 5. JRM).

No se pidió opinión respecto a si estas exigencias son consideradas como corrupción, o como una exigencia que tienen derecho a hacer los altos cargos públicos. Pero como se puede leer en los testimonios anteriores, los subordinados las consideran como un abuso y como algo incorrecto. Como una extorsión a la que se deben someter so pena de perder su trabajo, por lo tanto como corrupción.

Hasta aquí hemos hablado sobre la solicitud y la concesión de favores que, desde el punto de vista teórico, TI clasifica como favoritismo: “Abuso del poder para favorecer a familiares, amigos y grupos y personas cercanas” (Zalpa, 2013: 38). Pero en el mismo renglón se incluye el nepotismo: “que consiste en asignar puestos oficiales sin tomar en cuenta la competencia sino sólo la relación personal” (Zalpa, 2013: 38).

El nepotismo se ve, por una parte, como algo normal de tan común:

Al pertenecer a una estructura siempre pretendemos una mejor... una mejora a nuestro salario, una mejora... y se pide el clásico “échame la mano”, cuando debería ser por las habilidades o las capacidades, de ahí que nuestra estructura en gobierno muchas veces esté dada al compadrazgo. Esa sería una de las prácticas de las que yo veo más a menudo (Entrevista colectiva a funcionarios. GZ).

8 Proselitismo del partido en cuestión electoral.

Es algo bien común y normal cuando alguien no se atreve a pedir un favor: “necesito trabajo para fulanito”. Tú le estás debiendo el favor al otro. (Grupo de discusión alumnos de doctorado. GZ).

Pero por otra parte sí se asocia con la corrupción:

[...] los que pueden decidir quién entra y quién no, no ponen a sus familiares o amigos en su misma dependencia, le consiguen en otra diferente y ellos ponen al familiar o amigo del que les hizo el favor de ayudar a su amigo, así no dejan rastro y no pueden ser castigados por contratar a familiares... (Entrevista funcionario 9. JRM).

Estamos muy acostumbrados en México [a] que yo te hice un favor, tú me debes uno. Estamos muy interrelacionados en nuestra cultura de trabajo; de que inclusive en la política los favores que se deben les van abriendo puertas para llegar a ocupar estas oficinas y puestos políticos Y creo que eso es una corrupción de alto nivel, y esa corrupción está en los niveles más altos. Pues no nos sorprenda que esas esferas de más abajo también caigan en lo mismo (Entrevista a pastor cristiano. GZ).

Esta idea de obligación, por una parte, y de tradición por la otra, no es privativa de México. Ruud (1998), por ejemplo, hace una descripción etnográfica de un habitante de Bengala que, con el objetivo de obtener un puesto de trabajo en un hospital estatal, recurrió a solicitar la palanca de conocidos y amigos. Sin embargo, quien de verdad podía ayudarle era un cuñado, pero éste se negó y su negativa dañó las relaciones con los familiares de su esposa y con su misma cónyuge. En este caso, e independientemente del resultado, quienes no rehusaron ayudar al buscador de empleo elevaron su estimación como buenos amigos o buenos vecinos, mientras que se dañaron las relaciones con el cuñado, quien no cumplió con el deber social de ayudar a un familiar. Como dijo uno de nuestros entrevistados: “Uno no puede rehusar hacer un servicio, un favor, dar un empujoncito o complacer, sin graves consecuencias” (Andvig, Fjeldstad *et al.*, 2000: 76).

Pero el tema no es propio solamente de los países pobres, o en desarrollo. En un artículo muy interesante Cris Shore (2005) expone unos muy sonados casos de corrupción en la Comisión Europea. El caso más interesante desde el

punto de vista cultural fue el de la acusación de clientelismo⁹ contra la titular de la Comisión para la Educación y Capacitación, Edith Cresson, quien había sido primera ministra de Francia. La acusación que se le hizo fue la de haber contratado a su dentista y amigo, el señor Berthelot, como científico visitante con un salario muy alto.

El señor Berthelot no tenía ninguna calificación científica para ocupar tal puesto, su designación fue manifiestamente irregular, su contrato se extendió más allá de los límites legales, y no hizo ningún trabajo para la Comisión (Shore, 2005: 143).

El interés cultural de este hecho está en que Cresson se defendió diciendo que no había hecho nada que no pudiera considerarse un comportamiento normal en la administración francesa. El caso desató una controversia acerca de las diferencias culturales entre los países miembros de la Comunidad Europea pues, según aseguraron algunos, la práctica de ayudar y rodearse de amigos y gente de confianza en la administración pública, que en los países mediterráneos era visto como una conducta no sólo normal, sino laudable, era vista desde la perspectiva de los países anglosajones como corrupción. Las acusaciones fueron incluso calificadas como una conspiración anglo alemana y también como una conspiración de la derecha contra los políticos europeos surgidos de la izquierda.

Como en la concesión de favores, el nepotismo se ve mal cuando afecta a terceros, y sobre todo cuando afecta personalmente:

[...] yo busqué trabajo en el Hotel Francia y ya prácticamente estaba que tenía la pluma en la mano para firmar mi contrato, iba a ser gerente de recursos humanos y resulta que me paran el contrato y me dicen: “no, que vente mañana y no se qué”, y ya cuando voy me dicen: “no, ¿sabes qué? ¡no!”, y una chavita que era la de recepción me dijo: “no, es que... ¿sabes qué?, pues es que el que te iba a contratar resulta que metió a su sobrina, tenía una palancota...” (Entrevista con editor. ETT).

Sin embargo, la opinión pública también registra, y acepta, que cuando la ayuda a los familiares no se da, es normal que estos se sientan molestos:

9 Intercambio extraoficial de favores a cambio de apoyos o favores futuros.

Que no le ayudaron y no los acomodan entonces: “que nomás no nos ayudó, yo hasta anduve llorando”. O sea, lo ven como una ingratitud ¿verdad? (Grupo de discusión sacerdotes católicos. GZ).

Al respecto, los encuestados (Encuesta. GZ) opinaron que algunos (62%) o la mayoría (38%) de los mexicanos creen que es comprensible que los familiares y amigos “se sientan”¹⁰ con quienes no aceptan hacer una transa para ayudarlos. Nadie (0%) opinó que no.

Reflexiones finales

En la primera parte de este trabajo fijamos nuestro propósito de seguir a Aroca en su propuesta de distinguir entre lo que llama corrupción blanca, negra y gris, porque estamos de acuerdo con él en que para lograr una mayor efectividad en contra de ese fenómeno, sería necesario un consenso social acerca de cuáles son los fenómenos que etiquetamos como corrupción.

Tenemos dos extremos, la corrupción blanca y la negra. La primera es aquella que los organismos internacionales, como TI, definen como corrupción, pero no así los miembros de la sociedad. Según nuestros datos, en esta categoría podemos ubicar los intercambios de favores, particularmente los que tienen que ver con las relaciones de amistad y con lazos familiares.

La corrupción negra, según Aroca, es aquella que tanto los organismos internacionales como la población de nuestro país coinciden en etiquetar como corrupción. Según los hallazgos de nuestras investigaciones en esta clasificación se deben incluir dos casos: 1) el de la llamada gran corrupción, o corrupción política que involucra a altos funcionarios y que:

Generalmente tiene que ver con los grandes contratos de suministros o de obra pública, por lo que involucra sobornos cuantiosos, a gran escala. Es este tipo de corrupción el que mide el Índice de Percepciones de Corrupción de TI (Zalpa 2013: 39-40).

10 Sentirse lastimado u ofendido.

y 2) el de la extorsión que significa condicionar la permanencia en un cargo, al activismo político a favor de un partido o un candidato.

La corrupción gris es aquella constituida por acciones que algunos miembros de la sociedad, usualmente una minoría, las consideran como corrupción, mientras que otros, la mayoría, no las considera como tal. De acuerdo al resultado de nuestras investigaciones, en esta categoría entran los actos de corrupción que involucran pequeñas cantidades de dinero. Es la que se denomina corrupción burocrática...

[...] porque involucra a los funcionarios de menor nivel del aparato burocrático de la administración pública, y a la población en general que paga sobornos para obtener servicios a los que tiene derecho y que no se respetan o en todo caso se conceden como favores y se cobran, o para evitar sanciones a las que se hace acreedora. Son las típicas mordidas a los policías de tránsito, a los verificadores del cumplimiento de los reglamentos, a los recolectores de basura, a quienes confeccionan las listas de los elegibles para obtener algún beneficio social, etc. (Zalpa 2013: 41).

No justificamos que la población lo perciba así, porque nos damos cuenta de que...

Considerados en su totalidad estos sobornos alcanzan cifras elevadas, cuyo monto se obtiene de la suma de muchos sobornos de cantidades relativamente modestas. Además generan una conciencia de ciudadanía sumisa y dependiente que requiere congraciarse con el que tiene poder para asegurarse la atención a sus demandas ciudadanas (Zalpa, 2013: 41).

Lo que señalamos, siguiendo a Aroca, es el problema que representa involucrar a la población en la lucha contra algo que la mayoría no considera corrupción (aunque es difícil deducir de nuestros datos si se trata efectivamente de mayorías y minorías. Lo más que podemos decir es que no hay consenso).

No seguimos a Aroca en su apreciación de que el combate contra la corrupción blanca tiene pocas probabilidades de éxito, mientras que la lucha contra la corrupción negra debería ser menos difícil. No se pronuncia sobre la corrupción gris.

Pensamos que lo que tenemos es un problema cultural, que no se resuelve con medidas administrativas o legales, sino con estrategias culturales, que desde luego habría que diseñar.

El análisis de la relación entre el intercambio de favores y la corrupción nos muestra la estrecha relación entre corrupción y cultura. Si definimos la cultura como “el significado social de la realidad” (Zalpa, 2011: 147-155) la problemática planteada acerca de la significación que tiene para una sociedad el intercambio de favores y su relación con la corrupción se presenta, precisamente, como una problemática cultural. Si el intercambio de favores, más que como corrupción se ve como una obligación social que no sólo no es reprochable, sino encomiable, difícilmente se podrá combatir. E igual consideración debe hacerse acerca de la corrupción burocrática, la que no involucra en cada transacción grandes cantidades de dinero.

Sin embargo, también sostenemos que la cultura es cambiante y cambiante, por lo que es posible diseñar y poner en práctica estrategias culturales para transformar lo que consideremos que son elementos negativos de nuestra cultura. Para eso, desde luego, se requieren otras investigaciones.

Bibliografía

- A. de Lomnitz, Larissa (1981). *Cómo sobreviven los marginados*. México: Siglo XXI.
- Adler-Lomnitz, Larissa (2001). *Redes Sociales, Cultura y Poder. Ensayos de Antropología Latinoamericana*. México: Flacso, Miguel Ángel Porrúa.
- Adler-Lomnitz, Larissa (2006). “Economía informal, redes sociales y confianza”, en A. Azuela (Coord.) *La corrupción en América. Un continente, muchos frentes*, pp. 101-126. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Andvig, Jens Chr., Odd-Helge Fjelstad *et al.* (2000). *Research on Corruption. A Policy Oriented Survey*. Oslo: Chr. Michelsen Institute & Norwegian Institute for International Affairs.
- Gupta, Akhil (1995). “Blurred Boundaries: The Discourse of Corruption, the Culture of Politics, and the Imagined State”, *American Ethnologist*, 22.2, pp. 375-402.

- Heidenheimer, Arnold J., Michael Johnston y Victor T. LeVine (Eds.). *Political Corruption. A Handbook*. New Brunswick, London: Transaction Publishers.
- Ledeneva, Alena V. (1998). *Russia's Economy of Favours: Blat, Networking and Informal Exchange*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lomnitz, Claudio (2000). “Ritual, rumor y corrupción en la formación de ‘los sentimientos de la nación’”, en C. Lomnitz (Coord.). *Vicios públicos, virtudes privadas: la corrupción en México*, pp. 241-274. México: Ciesas, Porrúa.
- Mauss, Marcel (2002). *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. Edición electrónica realizada por la Universidad de Quebec.
- Malinowski, Bronislaw (1922). *Argonauts of the Western Pacific*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Moreno Ocampo, Luis (1993). En defensa propia. Cómo salir de la corrupción. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Pope, Jeremy (2000). Libro de Consulta 2000 de TI. <http://www.transparency.org>
- Rivkin-Fish, Michele (2005). “Bribes, Gifts and Unofficial Payments: Rethinking Corruption in Post-Soviet Russian Health Care”, in D. Haller y C. Shore (Eds.). *Corruption. Anthropological Perspectives*, pp. 47-64. London: Pluto Press.
- Rose-Ackerman, Susan (2006). *Corruption and Government. Causes, Consequences and Reform*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Ruud, Arild Engelsen (1998). “Corruption as Everyday Practice. Rules and Rule-Bending in Local Indian Society”, *SUM working paper*, 4.
- Shore, Cris (2005). “Culture and Corruption in the EU: Reflections on Fraud, Nepotism and Cronyism in the European Commission”, en D. Haller y C. Shore (Eds.). *Corruption. Anthropological Perspectives*, pp. 131-157. London: Pluto Press.
- Tapia Tovar, Evangelina (2011). “El saber popular de la corrupción. Análisis de refranes sobre corrupción”. Tesis de Doctorado. México: UAA.
- Tapia Tovar, Evangelina y Genaro Zalpa (2009). “¿Más vale tener palancas que dinero? La fraseología popular sobre la corrupción”, *Caleidoscopio*, año 5, No. 26, pp. 7-20.
- Tapia Tovar, Evangelina y Genaro Zalpa (2011). “La corrupción a la luz de los dichos y refranes”, *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, No. 126, pp. 21-65.

- Yang, Mayfair Mei-Hui (1989). "The Gift Economy and State Power in China", *Society for Comparative Study of Society and History*, 31.1.
- Yang, Mayfair Mei-Hui (1994). *Gifts, Favours and Banquets: The Art of Social Relationship in China*. Ithaca, London: Cornell University Press.
- Zalpa, Genaro (2013). *¿No habrá manera de arreglarnos? Corrupción y cultura en México*. México: Nostra ediciones, Universidad Autónoma de Aguascalientes.

Capítulo III

Religiones



Problemas teórico metodológicos en el estudio del campo religioso¹

Resumen

El artículo se centra en la presentación de tres problemas teórico-metodológicos que se enfrentaron al estudiar el campo religioso en Aguascalientes, y en la manera como se solucionaron. El primero se refiere a la existencia misma del campo religioso en Aguascalientes, el segundo a la dificultad para operacionalizar el concepto de “posiciones objetivamente desiguales”, y el tercero al recurso a la teoría de juegos para el análisis de las estrategias de los agentes y los criterios que se utilizaron para convertir un juego de N jugadores en un juego bipersonal.

1 En C. Gutiérrez Zúñiga (ed.) (2004). *El fenómeno religioso en el Occidente de México*, pp. 35-47. Guadalajara: El Colegio de Jalisco, Universidad de Guadalajara.

El campo religioso y su constitución

En un artículo publicado en 1971,² Bourdieu trata específicamente el tema del campo religioso. Su planteamiento está fuertemente influenciado por las teorías marxistas dominantes en ese tiempo, que tendían a interpretar lo simbólico en términos de la teoría de la ideología. Bourdieu concibe el campo religioso como la expresión de las relaciones de clase, y como el reforzamiento ideológico, enmascarado, de esas mismas relaciones de clase. Más adelante, sin embargo, en otros escritos en los que la influencia de las fórmulas del marxismo ya había desaparecido, el autor afirma que el campo religioso es un campo “en el cual los agentes [...] luchan por la imposición de la definición legítima de lo religioso”,³ pero también por la imposición de una visión del mundo y por la transformación o la conservación de las relaciones de fuerza dentro del campo.

No se dispone de otros escritos de Bourdieu que traten específicamente el tema del campo religioso, pero teniendo en mente la teoría general sobre el concepto de campo, y la teoría del propio autor sobre la religión, se puede decir que el campo de la religión es un campo relativamente autónomo de posiciones en relación objetivamente desigual y en lucha por el mantenimiento o la modificación de esas relaciones, es decir, del campo. Este campo relativamente autónomo es el campo de la lucha por la concepción de lo religioso, la concepción del mundo y, en particular, del mundo social.

Concibiendo los dominios de la teoría y de la investigación empírica estrechamente relacionados, como lo hace el mismo Bourdieu⁴, en lugar de continuar la exposición del concepto de campo religioso, que también es importante, en este artículo me propongo exponer a la consideración de la comunidad científica algunos problemas teórico-metodológicos que enfrenté al aplicar el concepto al estudio empírico del campo religioso en Aguascalientes, así como la manera en que se solucionaron.

El primer problema se refiere a la existencia del campo mismo. Aunque el concepto de campo religioso es una construcción teórica, necesita sin em-

2 Pierre Bourdieu. “Genèse et structure du champ religieux”. *Revue Française de Sociologie*. XII, 1971, pp. 295-334.

3 Pierre Bourdieu. *Cosas dichas*. Barcelona: Gedisa, 1988, p. 102.

4 Pierre Bourdieu avec Loïc J. D. Wacquant. *Réponses*. Paris: Seuil, 1992, pp. 133-137.

bargo referentes empíricos “teóricamente contruidos”,⁵ para poder afirmar su existencia en un contexto histórico concreto, como lo muestra Boltansky⁶ a propósito del campo de la historieta que, según él, apenas comenzó a existir en Francia en los años setenta, mientras ya existía con anterioridad en los Estados Unidos. La duda sobre la existencia del campo religioso en Aguascalientes la hizo surgir la lectura de un artículo en el que, utilizando el concepto de “mercado de ofertas de sentidos últimos” propuesto por Berger,⁷ Mariz y Machado⁸ cuestionan que se pueda hablar, en el caso de Brasil, de un mercado constituido, porque el peso y el poder de las religiones es demasiado desigual, dada la posición claramente hegemónica de la Iglesia Católica. Dado que Bourdieu utiliza también el concepto de mercado, y dado que la posición de la Iglesia Católica en Aguascalientes es similar a la que detenta en Brasil, es decir, de clara hegemonía, empecé a cuestionarme sobre la existencia del campo mismo. Los datos que proporcionan las autoras para el caso de Brasil, que toman del censo general de 1991, muestran que el 8.98% de la población brasileña se declaró en ese año como evangélico. Si esos datos hacen que las autoras se inclinen por hablar de un mercado en constitución en lugar de un mercado constituido, los datos que arrojaron los censos del 2000 para el caso de Aguascalientes deberían empujar todavía más decididamente en la misma dirección. Esos datos informan de un porcentaje del 95.76 de católicos entre la población mayor de cinco años, mientras que las iglesias evangélicas agrupan al 2.79%, cuando a nivel nacional el porcentaje es de 7.2.

Otros indicadores de la hegemonía de la Iglesia Católica en el campo religioso en Aguascalientes, son los que tienen que ver con su presencia pública, comparada con la presencia pública de las otras iglesias. La diferencia, por decirlo en una palabra, es abismal. La visibilidad de la Iglesia Católica a través de los medios de comunicación, por ejemplo, apenas admite comparación con la presencia de las otras iglesias, pues está presente todos los días, por lo menos en las páginas de sociales de los diarios en las que se reportan matrimonios, primeras comuniones y bautismos celebrados en los distintos templos de la

5 *Ibidem*, p. 135.

6 Luc Boltansky. “La constitution du champ de la bande dessinée”. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*. 1, 1975, pp. 37-59.

7 Peter Berger. *Para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona, Kairós, 1971.

8 Cecilia Loreto Mariz y Maria das Dores Campos Machado. “Changements récents dans le champ religieux brésilien”. *Social Compass*. Vol. 45, núm. 3, 1998, pp. 359-378.

ciudad capital y del estado. Las opiniones del obispo sobre los más variados temas, además, son expuestas en una conferencia de prensa que se lleva a cabo habitualmente los lunes, las cuales son difundidas por todos los medios de comunicación cada semana.

Las otras iglesias en cambio, son invisibles para los medios de comunicación y también invisibles para el público. Durante dos años (2000-2002) no hubo en los diarios locales ni una sola nota informando sobre algún acontecimiento en relación con estas iglesias. Sí hubo, en cambio, notas críticas en las que invariablemente se les llama sectas, y no iglesias, con lo cual se busca producir el efecto discursivo de colocar a estas iglesias fuera del campo religioso, lo que tiene que ver con el enfoque de este trabajo: el hecho de que no haya un campo constituido no quiere decir que no haya relaciones objetivamente desiguales y lucha, pero no por mejorar las posiciones en el campo, sino por la constitución del campo mismo, es decir, por la inclusión o la exclusión de las opciones religiosas del campo de la religión como opciones religiosas que pueden legítimamente competir por la construcción del sentido. En estos casos los esfuerzos y las estrategias de las iglesias que están fuera se dirigen a imponer su presencia dentro del campo, mientras que los esfuerzos y las estrategias de la(s) iglesia(s) hegemónica(s), las dueñas del campo, tienen como objetivo mantener la exclusión de los competidores, para así conservar su hegemonía. Un campo en proceso de construcción no implica ausencia de competencia, sino un cambio en el objetivo: la competencia se da por la inclusión o la exclusión de los *outsiders*, por su reconocimiento o desconocimiento como jugadores con una presencia legítima en el campo.

Una vez establecido lo anterior, se procedió en la investigación empírica a analizar las estrategias de los *insiders* para mantener a los *outsiders* fuera del campo, y las estrategias de los *outsiders* por abrir el campo a su propia participación como competidores legítimos.

El campo como relaciones *objetivamente* desiguales

El campo religioso es un campo especial, porque es un campo de sistemas de creencias que se constituye como campo, es decir como un espacio con posiciones objetivamente desiguales de los actores en el campo, teniendo como

base, como capital, las creencias de la gente acerca del valor de cada sistema de creencias religiosas.

En una de sus últimas obras, Bourdieu⁹ hace el planteamiento de que también el campo económico se fundamenta, en última instancia, en creencias. No obstante lo anterior, las posiciones desiguales en el campo económico se miden de acuerdo al capital económico de los actores, el cual es un capital cuyo monto es objetivo y no depende de las creencias de los actores en el campo.

Lo anterior tiene consecuencias para la investigación empírica sobre el campo religioso, porque orienta la definición del capital, o de las posiciones objetivamente desiguales en el campo, al terreno de las creencias sociales. Es decir que si las posiciones en el campo se definen como posiciones objetivas, en el caso del campo religioso se trata de un tipo especial de objetividad: una objetividad basada en las creencias. De esta manera, si en el campo de la economía se habla de posiciones objetivas en el campo basadas en la cuantificación del capital económico, en el campo de la religión no es posible hablar de un capital religioso que se base en el mayor o menor valor relativo de cada una de las religiones, de su sistema de creencias, de sus supuestos filosóficos, etc. Por lo menos no desde el punto de vista sociológico. La posición objetiva en el campo, el capital religioso, debe establecerse en términos de la creencia social en el valor de cada una de las religiones. El capital son creencias que se objetivizan y que se pueden observar y, eventualmente, medir, como visibilidad, presencia y prestigio social de las religiones o de las iglesias, definición social como religiones, etc.

En resumen, y buscando acercar el concepto a la investigación empírica, el campo religioso en un ámbito geográfico delimitado por los intereses de la investigación –como puede ser una ciudad, un estado, un país o una región– consiste en una estructura de relaciones entre creencias religiosas a las que las creencias sociales sobre la religión ubican en posiciones desiguales, y las cuales desarrollan estrategias que buscan mantener o transformar la composición del campo religioso manteniendo o transformando el peso de cada religión en la definición de la realidad o, como es el caso del campo religioso en Aguascalientes, en la constitución misma del campo.

En otras palabras, la operacionalización del concepto de posiciones objetivamente desiguales en el campo debe hacerse, en el caso del campo religioso,

9 Pierre Bourdieu. *Les structures sociales de l'économie*. Paris: Seuil, 2000.

mediante la objetivación de las creencias sociales en el valor de las religiones o las iglesias, a través de su membresía, de su presencia pública en los medios de comunicación, de su aceptación social como alternativas religiosas legítimas, de su prestigio social, etc.

Estrategias y teoría de juegos

Al hablar de estrategias es importante iniciar con la advertencia de Bourdieu acerca de la diferencia entre la conciencia que los actores tienen de sus prácticas y las teorías que los analistas construyen para entender esas mismas prácticas, cuando se refiriere a los modelos de simulación y a los modelos de las prácticas sociales, a los que reconoce su función heurística, pero previniendo a los científicos sobre el peligro de caer en la tentación de convertir los modelos de la realidad en la realidad del modelo. En sus propias palabras, los teóricos deben evitar “la mayor falacia, aquella que consiste en poner en las cabezas de las gentes que están estudiando lo que ellos, los teóricos, deben tener en su cabeza para entender lo que hace la gente”¹⁰. Es decir que el modelo de la teoría de juegos que utilicé para analizar las acciones de las iglesias en el campo religioso, y su misma consideración como estrategias, son las herramientas teóricas a las que recurrí como analista, sin caer en el error de suponer que los actores sociales, en este caso las iglesias, tienen en sus cabezas la teoría de juegos. Desde el punto de vista de los actores religiosos lo que ellos hacen es evangelizar, pero desde el punto de vista del análisis sus acciones son entendidas como las estrategias que se despliegan para la constitución del campo, es decir para ser consideradas como opciones religiosas legítimas en un terreno dominado por una religión hegemónica: la Iglesia Católica Romana.

Para analizar las estrategias de las iglesias utilicé como herramienta la teoría de juegos.¹¹ Esta teoría fue inicialmente propuesta por John Von Neumann y Oskar Morgenstern en 1928.¹² Su punto de partida fue que los problemas típicos del comportamiento económico son estrictamente idénticos a las no-

10 Pierre Bourdieu. *The Logic of Practice*. Stanford: Stanford University Press, 1990, p. 80.

11 Ver: Morton D. Davis. *Teoría de juegos*. Madrid: Alianza Editorial, 1977; Martin J. Osborne and Ariel Rubinstein. *A Course in Game Theory*. Cambridge, Ma., London: MIT Press; Shaun P. Hargreaves Heap and Manis Varoufakis. *Game Theory. A Critical Introduction*. London and New York: Routledge.

12 Morton D. Davis. *Op. cit.*, p. 19.

ciones matemáticas de juegos de estrategia. Desde entonces la teoría de juegos, aplicada a los más variados campos como la ciencia política, las finanzas, la psicología, etc., se ha desarrollado de tal manera que no se puede hablar de una sola, sino de varias teorías. Sin embargo, las diferentes teorías coinciden en el planteamiento de algunas nociones básicas, que son las que aquí se exponen.

En un juego hay jugadores que toman decisiones que los llevan a actuar de determinadas maneras. Estas son las estrategias. Los jugadores pueden ser individuos o grupos: equipos, corporaciones, partidos políticos, iglesias, etc. Los miembros de un grupo se consideran como un jugador si tienen los mismos intereses en el juego. Como consecuencia de la actuación de los jugadores hay un resultado positivo o negativo del juego, frecuentemente visto como recompensa o castigo. Las estrategias que los jugadores despliegan están encaminadas a obtener del juego el resultado que buscan, que puede ser ganar, perder, empatar, o prolongar el juego sin obtener un resultado que pondría fin al juego. Con frecuencia, sin embargo, los jugadores obtienen resultados que no buscaron.

En el análisis de un juego es importante poder conocer: 1) el número de jugadores, pues mientras más jugadores hay más complicado resulta el juego y, en la historia de la teoría de juegos, menos satisfactorias resultan las teorías para explicarlos o para delinear estrategias; 2) la personalidad de los jugadores y/o las normas sociales que rigen su conducta, pues estas los apartan muchas veces de las estrategias consideradas como más racionales, y 3) las reglas del juego, que en el caso de los juegos que son realmente juegos están formalmente establecidas, pero no siempre, o no en su totalidad, en los juegos de la vida económica, política, o social, en cuyos casos se utilizan reglas puestas en práctica pero no verbalizadas por todos, o por algunos, de los jugadores, pero que el analista debe intentar descubrir. Entre estas las más importantes son las que se refieren a: i) el tipo de juego, ii) el grado de comunicación permitido entre los jugadores, iii) si éstos pueden hacer convenios que los obliguen y iv) si las ganancias se comparten.

En la clasificación de los diferentes tipos de juegos se toma en cuenta el número de jugadores y el grado de competitividad y de información. El juego más simple es el juego unipersonal, en el que sólo participa un jugador. No quiere decir que el jugador que juega solo tenga asegurada la victoria en el juego, pues puede jugar contra la naturaleza o el azar los cuales, aunque no pueden ser definidos como jugadores porque no tienen interés en un resultado

específico del juego, deben ser tomados en cuenta para el establecimiento de las estrategias del jugador y de sus probabilidades de obtener el resultado deseado del juego.

Los juegos bipersonales, de suma cero, de información perfecta son aquellos en los que intervienen dos jugadores, cada uno de los cuales, si obtiene alguna ganancia, la obtiene del otro jugador, de tal manera que la suma de las ganancias de los jugadores es cero ($+1-1=0$). Es, por lo tanto, un juego intensamente competitivo. Pero el grado de información es muy alto: cada uno de los dos jugadores tiene información completa de las acciones que despliega el otro jugador en el juego. Un ejemplo clásico es el juego de ajedrez, pero difícilmente pueden ponerse ejemplos de este tipo de juego fuera de los juegos de salón.

Muchos ejemplos prácticos, en cambio, se pueden poner con sólo introducir una variante en el grado de información: la información imperfecta. Es decir que cada uno de los jugadores no conoce completamente las acciones que realiza el otro jugador. Es el caso, por ejemplo, de dos partidos políticos que deben decidir cómo actuar ante una determinada circunstancia, sin saber cómo actuará el otro partido, y sabiendo que su decisión influirá en la ganancia o pérdida de votantes dependiendo no sólo de su propia acción, sino de la acción del otro partido, que desconocen.

Todavía más común en la vida real, aunque más complicado teóricamente, es el juego que es también bipersonal, pero que se mueve en una línea continua entre la competencia y la cooperación y entre la ausencia o presencia de información. En la línea de la competencia en un extremo está el juego de suma cero, y en el otro el juego completamente cooperativo. Arriba puse ejemplos del juego de suma cero. Un ejemplo de juego que se coloca en el otro extremo del continuo, es decir el juego completamente cooperativo, puede ser el de las operaciones involucradas en el aterrizaje de un avión, en cuyo caso hay dos jugadores, el piloto y el controlador de vuelos, que tienen todo el interés en cooperar para obtener el mismo resultado: hacer aterrizar bien el avión. El juego se vuelve, teóricamente, unipersonal, porque los dos jugadores tienen el mismo interés en el juego. Los juegos en su mayoría, sin embargo, se encuentran en algún punto entre los extremos de la competencia y la cooperación y la completa información o desinformación. En los juegos parcialmente cooperativos y parcialmente competitivos, las ganancias se obtienen de un tercero pero el reparto de las ganancias es un juego de suma cero: lo que uno obtiene lo deja de obtener el otro. Al considerar este tipo de juegos es cuando

es importante conocer si los jugadores pueden hacer convenios que los obliguen (por ejemplo con respecto al reparto de las ganancias), la personalidad de los jugadores y las normas sociales.

Finalmente, con el mayor grado de complejidad, está el juego de N personas. No se sigue especificando si se trata de 3, de 4, de 5 o de más jugadores, pues una vez superado el número de jugadores del juego bipersonal, la complejidad del juego es la misma independientemente del número de jugadores que intervengan. Von Neumann y Morgenstern, en un intento por resolver la complejidad de este tipo de juegos, propusieron considerar no a cada jugador aislado, sino a alianzas de jugadores para reducir los juegos de N personas a juegos bipersonales. La manera de hacerlo es asignar, teóricamente, un valor a las posibles coaliciones y quedarse con las que maximizan las ganancias de todos los jugadores. El problema es que, aunque se puede hacer esta operación en teoría, ésta supone que los jugadores tomarán decisiones racionales, lo cual en la práctica muchas veces no sucede, por lo que las alianzas de valor más alto no son necesariamente las que se llevan a cabo, o puede no llevarse a cabo ninguna alianza. Aun en ese caso, sin embargo, la solución teórica más simple es considerar a un participante como un jugador, y a todos los otros como otro.

En el caso de las Iglesias en Aguascalientes, la primera pregunta que intentaré responder es: ¿de qué tipo de juego se trata? Mi planteamiento es que, siendo un juego de N jugadores, la competencia entre las iglesias se puede reducir a un juego bipersonal. Pero a partir de aquí hay dos posibilidades: si se adopta la perspectiva de una competencia por la membresía, el juego es de suma cero, pues los miembros que un jugador obtiene son miembros que otro jugador pierde. Pero si se adopta la perspectiva de la constitución del campo mismo, es decir del proceso de legitimación de los jugadores hasta ahora excluidos como jugadores con presencia legítima en el campo, no puede hablarse de juego de suma cero, aunque desde luego se trata de un juego competitivo, dado el interés de la Iglesia Católica por mantener a las otras iglesias fuera del campo y el interés de éstas por ingresar a él. La Iglesia Católica no arriesga en el juego pérdida de legitimidad, pero sí su posición de hegemonía.

Desde el punto de vista de la información, si se coloca ésta en un continuo, tiende hacia el extremo de la información perfecta pues, como resultó de la investigación empírica, las estrategias de las iglesias son previsibles.

Una primera reducción del número de los jugadores en el campo nos lleva a considerar, todavía, un número grande de jugadores: 1) la Iglesia Católica,

el jugador con la posición hegemónica en el campo; 2) la Alianza Ministerial de Aguascalientes que, según la entrevista realizada con sus directivos el 7 de Junio del 2001, contabilizaba 36 iglesias evangélicas entre sus miembros; 3) las iglesias del protestantismo histórico, luteranos y presbiterianos, quienes sin formar alianza son considerados por la iglesia hegemónica como jugadores legítimos: son iglesias, no sectas; 4) los Testigos de Jehová, una denominación que no se considera a sí misma, ni es considerada por las demás iglesias, como parte del equipo evangélico o cristiano, y que rechaza cualquier política de alianzas con otras religiones a las que considera erróneas; 5) la iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (Mormones), por las mismas razones que la anterior, así como 6) la Luz del Mundo, y 7 a N) todas las demás iglesias, evangélicas y no, que no forman parte de la Alianza Ministerial Evangélica de Aguascalientes.

Tal parece que no hay más posibilidades de reducir el número de jugadores (pero muy posiblemente sí de aumentarlo), si no se hace antes un rodeo explicativo, también basado en la teoría de juegos, que nos llevará directamente a reducir el juego a un juego bipersonal sin pasar por otros números intermedios de jugadores. La explicación es teóricamente sencilla pues se basa en el supuesto de que la mayoría de las iglesias no católicas comparten el mismo interés en el juego: entrar al campo religioso como jugadores, es decir, terminar con el monopolio de la Iglesia Católica para lograr que todas las otras iglesias se conviertan en opciones religiosas legítimas para la población de Aguascalientes. Sin embargo, esa solución teórica sencilla no lo es tanto en el terreno de lo empírico porque: a) no todas las iglesias no católicas contribuyen de igual manera, o simplemente algunas no contribuyen, al esfuerzo común por la apertura del campo religioso y, b) no hay un acuerdo acerca de cómo repartirse las ganancias, es decir los fieles, en caso de tener éxito.

Un ejemplo que suelen poner los teóricos del juego acerca de la primera circunstancia es el caso de las negociaciones sindicales: los miembros de un sindicato saben que todos obtendrán las mismas ganancias independientemente de si participan activamente o no en las reuniones del sindicato, o en acciones como huelgas, marchas, etc. Como participar en las reuniones, o en otro tipo de actividades, implica un costo que puede medirse en términos de tiempo, de incomodidad o de otros factores semejantes, un número variable de sindicalistas prefiere no participar porque sabe que de todos modos obtendrá las mismas ganancias que los que participan. Pero aquí interviene una varia-

ble más: si la mayoría de los miembros del sindicato hace este razonamiento y decide no participar, muy probablemente el sindicato se verá debilitado en las negociaciones y se obtendrán menos ventajas que las que se obtendrían si todos participaran activamente y, como resultado, todos ganarán menos. Algo de esto sucede cuando no todas las iglesias no católicas participan en el esfuerzo común por la apertura del campo, o no lo hacen con el mismo esfuerzo: el esfuerzo común se debilita.

Un ejemplo de la segunda circunstancia es el grupo de los países exportadores de petróleo, miembros y no miembros de la OPEP, los cuales, una vez que se determina la cantidad óptima de producción total para obtener un precio determinado que todos consideran adecuado, lo cual es una cuestión puramente técnica, tienen que negociar entre sí, muchas veces sin poder llegar a acuerdos, acerca de la cuota de producción, es decir de ganancias, para cada uno. Es en este punto en el que frecuentemente fracasan las negociaciones, y la no obtención del precio esperado se convierte en pérdidas para todos.

Dije más arriba que para convertir la competencia por la constitución del campo religioso en un juego bipersonal, se parte del supuesto de que *la mayoría* de las iglesias no católicas comparten el mismo interés. Es el momento de explicar por qué no se dice que *todas* las iglesias no católicas están en ese supuesto. La razón es que desde antes del Concilio Vaticano II, la Iglesia Católica y las iglesias del llamado “protestantismo histórico”, iniciaron un diálogo ecuménico que se intensificó después de la celebración del Concilio, y que desde entonces estas iglesias, como la Luterana y la Presbiteriana de Aguascalientes, se consideran como opciones religiosas legítimas. Debemos suponer, entonces, que estando ya dentro del campo, más bien comparten el interés de la Iglesia Católica por mantenerlo cerrado a la legitimidad de la participación de otros jugadores. Se puede decir, sin embargo, que siendo aliados de la Iglesia Católica, no participan activamente en los procesos de exclusión de los otros jugadores, pero también que su participación no hace falta. Por otra parte, tampoco obtienen ganancias significativas en el acrecentamiento de su membresía. Son iglesias muy pasivas, como lo observó Patricia Fortuny también para el caso de Guadalajara.¹³

13 Patricia Fortuna Loret de Mola. “Competencia por las almas en el contexto de la diversidad religiosa”. Ponencia en el V Encuentro de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en el Centro Occidente de México. El Colegio de Michoacán. Zamora, Mich., 30 y 31 de mayo, 2002.

Partiendo del supuesto de que todas las demás iglesias no católicas comparten el mismo interés por la apertura del campo, otro supuesto es que, en principio, cada una de ellas lucha por abrirlo para su propia inclusión como opción religiosa legítima. Con base en datos empíricos, sin embargo, se puede hablar de una alianza de iglesias evangélicas, a través de la participación de sus pastores en la Alianza Ministerial Evangélica de Aguascalientes (AMEDA), la cual también lidera algunas acciones en las que participan algunas iglesias evangélicas que no son parte de la Alianza.

El aumento en el número de miembros de una iglesia, como el de la población, se da por dos vías: el crecimiento natural por nacimientos de hijos de quienes ya son miembros de la iglesia, o por inmigración de miembros de otras iglesias. El crecimiento natural no interesa en esta investigación. La segunda vía, la de la inmigración, se expresa en términos de la teoría de juegos como una ganancia de suma cero, porque los fieles que se aumentan a una iglesia normalmente se obtienen de otra iglesia. Si pensamos en dos jugadores, la Iglesia Católica y las iglesias no católicas, el crecimiento de estas últimas significa un decrecimiento de la primera. Pero, en la medida en que este fenómeno, aunque exiguo, se produce, se presenta el problema del reparto de las ganancias, sobre todo cuando se realizan esfuerzos colectivos en los que, de todos modos, no todos participan. En otras palabras ¿cuáles son las iglesias que deberían de obtener una ganancia? La respuesta que parece más obvia es que las ganancias deberían de repartirse solamente entre las que participan, de acuerdo al esfuerzo desplegado por cada una. En la realidad, sin embargo, no ocurre así. Puede ser que obtengan más ganancias las iglesias que no participan, o puede ser que el reparto de las ganancias no se haga proporcionalmente al esfuerzo hecho por cada iglesia en la tarea común, lo cual parecería estar fuera de control, y de hecho en buena medida lo está. Lo único que pueden hacer los miembros de la alianza (esta vez no de la Alianza Ministerial, sino de la alianza que teóricamente redujimos a un jugador: las iglesias no católicas), es tratar de establecer algunas reglas para el reparto de las ganancias las cuales, dice la teoría de juegos, serán más efectivas en la medida en que pueda forzarse su cumplimiento. Entre las iglesias evangélicas la única regla que se expresó en varias entrevistas individuales y colectivas con los pastores es la prohibición del “robo de ovejas”. Se trata de la prohibición de que las iglesias aumenten el número de sus miembros a expensas de otra iglesia. Esta prohibición, por supuesto, no se refiere a la Iglesia Católica porque si no, ¿de dónde

se van a obtener los fieles? Es una prohibición de robarse ovejas entre sí las iglesias evangélicas. Es decir, se establece que hay que dejar a la libre elección de los posibles nuevos fieles la iglesia de la que quieren ser miembros y, una vez hecha esta elección, no hay que intentar cambiarla para ganar más fieles para la propia iglesia. Pero las iglesias no tienen los medios para forzar el respeto de la regla, por lo que el robo de ovejas, aunque se descalifica, se da continuamente de acuerdo a la queja de varios pastores.

La dificultad del acuerdo sobre el reparto de las ganancias y la desigualdad de la participación en los esfuerzos comunes llegan algunas veces a impedir, o a hacer más lentas, las iniciativas de trabajo colectivo, además de que, como lo señala la teoría de juegos, le resta efectividad a las estrategias del jugador que se ha conformado, al menos teóricamente, por alianzas.

Para concluir: Teoría y metodología como objeto

Cuando se reporta el final de una investigación, muy pocas veces se reportan las dificultades teóricas y metodológicas que se enfrentaron en su realización. Tal parece que se quiere dar la impresión de que el camino fue llano y sin obstáculos, que todo resultó exactamente como fue planeado, y que no quedó ninguna duda al final, lo cual está muy lejos de ser la realidad de la investigación. Lo más común es que haya habido obstáculos, que algunos se hayan podido superar y otros no y, sobre todo, que queden interrogantes en el investigador sobre lo pertinente y lo adecuado de las decisiones tomadas y de los caminos seguidos.

La reflexión sobre la investigación es un proceso mediante el cual se lleva a cabo el ejercicio de convertir la relación entre la teoría y la metodología en objeto, mediante la exposición de las entrañas de la investigación no solamente a la mirada propia, sino a la mirada de los colegas con quienes se quiere construir una comunidad científica. En palabras de Popper: “De esta manera nuestras teorías, nuestras conjeturas, nuestros intentos o nuestros ensayos y errores pueden convertirse en objetos: objetos semejantes a las estructuras físicas vivas o muertas. Se pueden convertir en objetos de investigación crítica”.¹⁴ Este es el propósito de este trabajo.

14 Karl R. Popper. “Evolutionary Epistemology”. Michel F. Goodman and Robert A. Snyder (eds.) *Contemporary Readings in Epistemology*. Englewood Cliffs: Prentice Hall, p. 346.

Bibliografía

- Amatulli Valente, Flaviano. *Diálogo con los protestantes*. México: Apóstoles de la Palabra, (s/f).
- Berger, Peter. *Para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona: Kairós, 1971.
- Berger, Peter y Thomas Luckmann. *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 1976.
- Bourdieu, Pierre. *Cosas dichas*. Barcelona: Gedisa, 1988. “Genèse et structure du champ religieux”, *Revue Française de Sociologie*, XII, pp. 295-334, 1971.
- _____. *Les structures sociales de l'économie*. Paris: Seuil, 2000.
- _____. *The Logic of Practice*. Stanford: Stanford University Press, 1990.
- Bourdieu, Pierre avec Loïc J. D. Wacquant. *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*. Paris: Seuil, 1992.
- Davis, Morton D. *Teoría de juegos*. Madrid: Alianza, 1977.
- Fortuny Loret de Mola, Patricia. “Competencia por las almas en el contexto de la diversidad religiosa”. Ponencia en el V Encuentro de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en el Centro Occidente de México. El Colegio de Michoacán. Zamora, Mich., 30 y 31 de Mayo, 2002.
- Hargreaves Heap, Shaun P. and Manis Varoufakis. *Game Theory. A Critical Introduction*. London and New York: Routledge, 1995.
- Mariz, Cecilia Loreto et Maria das Dores Campos Machado. “Changements récents dans le champ religieux brésilien”, *Social Compass*, Vol. 45, Núm. 3, pp. 359-378, 1998.
- Osborne, Martin J. and Ariel Rubinstein. *A Course in Game Theory*. Cambridge Ma., London: MIT Press, 1994.

*Del dicho al hecho... ser creyentes en Aguascalientes*¹

Introducción

La “Encuesta sobre creencias y prácticas religiosas” aplicada en Aguascalientes en octubre del año 2009 (ECPRA, 09) plantea, como era su propósito, más preguntas que respuestas. Por un lado, nos ofrece una pintura instantánea de algunas de las creencias y las prácticas religiosas en el estado, pero por otro, hace surgir un buen cúmulo de interrogantes cuando se miran los datos con atención, esbozando así algunos problemas para esclarecer en futuras investigaciones.

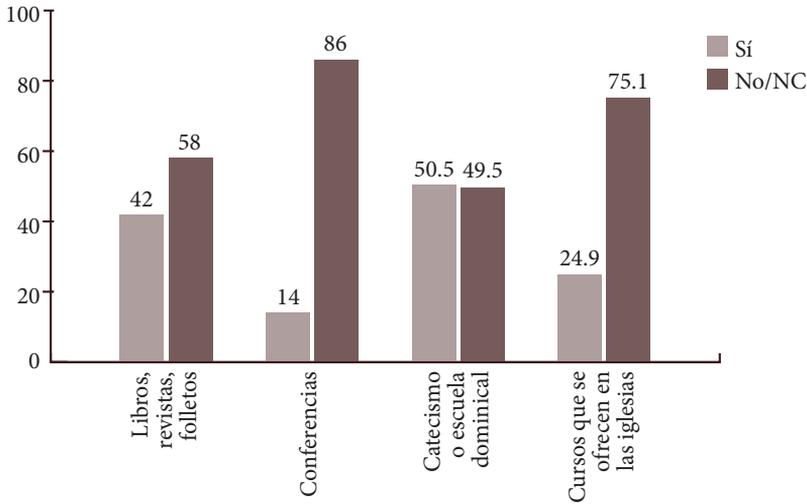
1 En María Eugenia Patiño López (Coord.) *Creencias y prácticas religiosas en Aguascalientes: ensayos interpretativos*, pp. 49-75. Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes. ISBN 978-607-8285-87-7.

El objetivo de este trabajo es bosquejar algunas de las interrogantes que surgen de la encuesta, particularmente las que tienen que ver con lo que llamo el *ethos* religioso de la sociedad aguascalentense, que hipotéticamente puede ser también el *ethos* religioso de la sociedad mexicana y, quizá, hasta latinoamericana. Todo lo cual tendría que ser, desde luego, corroborado por otras investigaciones específicamente diseñadas para ello.

El *ethos* religioso de la sociedad de Aguascalientes

Hablo del *ethos* religioso de la sociedad de Aguascalientes en general, porque la encuesta se hizo a una muestra representativa de su población. Esto no significa desconocer que, tanto en el terreno del conocimiento, como en el de las creencias y el del *ethos*, hay seguramente diferencias entre grupos que se distinguen por pertenecer a diferentes religiones e iglesias (Zalpa, 2003); aunque también hay que decir que, puesto que 94.3% de los encuestados se declaró católico, las consideraciones que siguen se refieren sobre todo a los creyentes de esa religión. Tampoco hay que desconocer que entre los católicos pueden darse diferencias significativas, particularmente entre quienes militan en las diferentes asociaciones de laicos (Patiño López, 2000). Pero la encuesta muestra que sólo 4.5% de los aguascalentenses participa regularmente en grupos religiosos, por lo que se puede decir que los datos que proporciona se refieren al católico común, el que no se enrola en grupos religiosos específicos. A ellos me refiero en lo que sigue.

Gráfica 1. ¿Usted ha recibido o recibe instrucción religiosa a través de...?



Fuente. Patiño, 2009.

Me parece que es importante empezar por considerar el medio por el cual se adquieren los conocimientos y las creencias religiosas, sin dejar de insistir en su distinción.

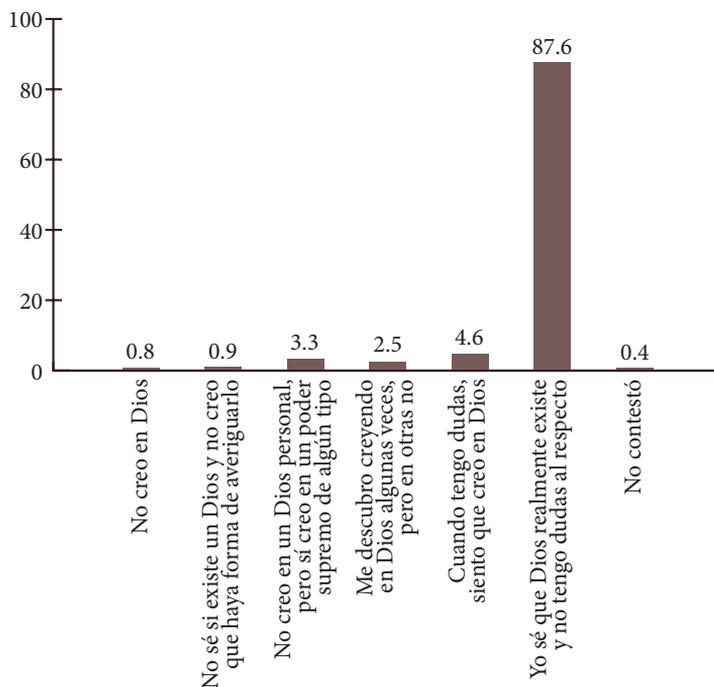
De estas gráficas hay que comparar las respuestas afirmativas y las negativas, el sí y el no, para saber por qué medios se recibe la instrucción religiosa. Así vemos que, como es de imaginarse, la mayoría recibió su instrucción religiosa por medio del catecismo (las escuelas dominicales son más bien propias de las iglesias evangélicas), en la niñez, durante el relativamente corto período que dura la preparación mínima obligatoria para la primera comunión. Otro porcentaje significativo ha leído acerca de temas religiosos en libros, revistas y folletos, aunque no sabemos cuántos ni cuáles, y en línea con lo que hemos dicho es por lo menos de dudarse, como lo expresa también Umberto Eco, que todo lo que se lee influya la cultura vivida (Eco, 2010: 218). Quizá resulten más significativos los porcentajes de quienes han recibido instrucción religiosa asistiendo a los ejercicios espirituales que se suelen ofrecer durante la cuaresma, y a los cursos que se ofrecen en las iglesias. Esto podría hacer pensar en una bien organizada y sistemática instrucción religiosa por parte de las parroquias, que raramente se da, pero también puede referirse a los cursos

que obligatoriamente, y renuenteemente, se deben tomar para casarse, bautizar y confirmar a los hijos, o ser padrinos. Esto es algo más que queda por aclarar.

Desafortunadamente faltaron en la encuesta (en cuyo diseño participé) dos importantes instituciones sociales mediadoras en la adquisición de instrucción religiosa, pero sobre todo, de creencias: la familia y los amigos. Como se sabe, tanto la familia como los amigos constituyen los grupos primarios que median el significado del mundo y las creencias que los agentes sociales interiorizamos. De tal manera, puede ser que, mientras que en las instancias mencionadas en la encuesta se adquiera la instrucción religiosa, sea en la familia y en los grupos de amigos en donde se adquieran las creencias que conforman el *ethos* religioso de una sociedad.

De entre esas creencias hay una que es fundamental: la creencia en la existencia de Dios. La gran mayoría de los aguascalentenses lo declara así:

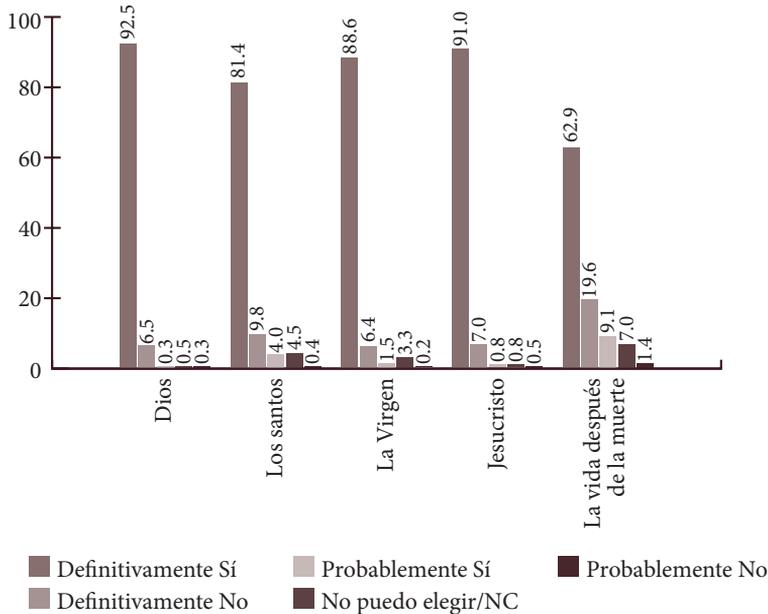
Gráfica 2. Por favor indique cuál afirmación expresa mejor lo que usted cree acerca de Dios



Fuente. Patiño, 2009.

El porcentaje de quienes declaran compartir esta creencia fundamental aumenta (92.5) cuando la pregunta se hace de otro modo, como puede verse en la gráfica siguiente:

Gráfica 3. ¿Usted cree en...?



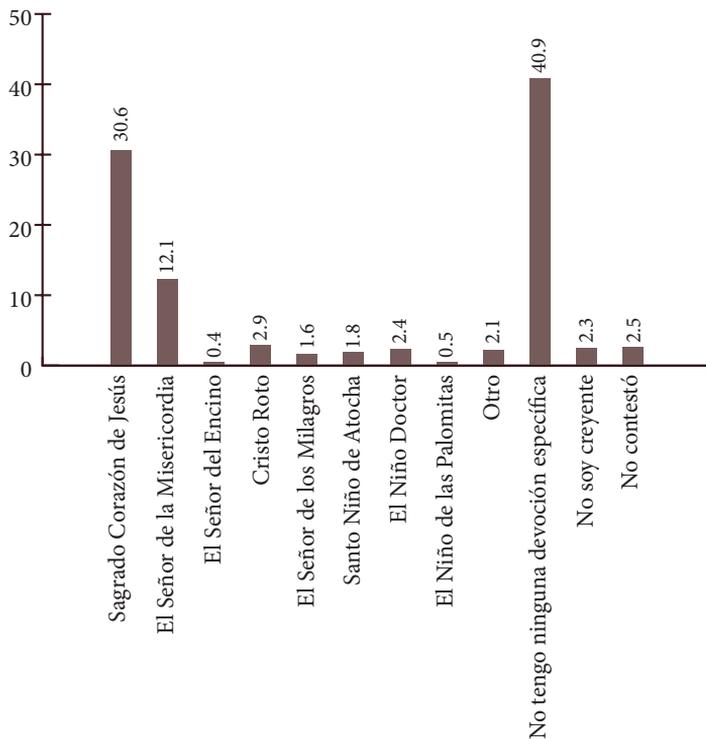
Fuente. Patiño, 2009.

En esta misma gráfica se observa que la creencia en Dios es acompañada, casi con el mismo porcentaje (91), por otra creencia que es también fundamental para todos los cristianos: la creencia en Cristo. No hay que olvidar que siendo muy alto el porcentaje de católicos (94.3), éste se incrementa si se le añaden los porcentajes de creyentes cristianos no católicos (96.2). En cambio, el porcentaje disminuye un poco cuando se pregunta acerca de la creencia en la Virgen y en los santos, porque se trata de creencias no compartidas por los cristianos evangélicos.

En este punto se puede insertar una hipótesis acerca de la discrepancia entre la doctrina de la Iglesia católica y las creencias de sus fieles, pues éstos creen que las diversas advocaciones de Cristo no son el mismo Cristo. No es

el mismo el Sagrado Corazón, que el Señor de las Angustias que se venera en el municipio de Rincón de Romos (Hernández Serrano, 2010), que el Cristo Roto cuya devoción ha sido recientemente impulsada con el propósito de fomentar el turismo religioso en San José de Gracia, que el santo Niño de Atocha, o que el Señor del Encino, también conocido como el Cristo Negro del Encino por el color de la imagen, y que se venera en el barrio de El Encino, uno de los barrios tradicionales de Aguascalientes. Unos son, incluso, más milagrosos que otros, o realizan cierto tipo de milagros, y unos tienen un mayor porcentaje de devotos que otros. Contra la hipótesis, se puede suponer que quienes contestaron que no tienen una devoción específica son los que creen en un único Cristo.

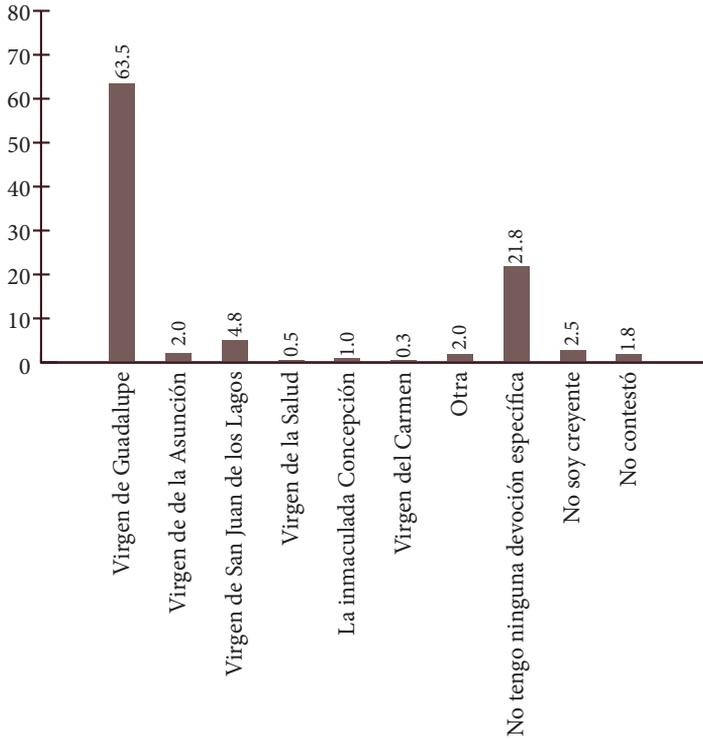
Gráfica 4. ¿Siente usted alguna devoción especial por una advocación de Jesucristo?



Fuente. Patiño, 2009.

Lo mismo sucede con las advocaciones de la Virgen: las diversas advocaciones son diferentes vírgenes, unas son más milagrosas, hacen distintos tipos de milagros y el porcentaje de sus devotos es diferente. Es de notar el poco porcentaje (2%) de devotos de la Virgen de la Asunción, que es la patrona de la diócesis, así como el hecho de que el porcentaje de los que no tienen ninguna devoción mariana disminuye mucho comparada con la de la devoción a Cristo.

Gráfica 5. ¿Siente usted alguna devoción especial por una advocación de la Virgen María?



Fuente. Patiño, 2009.

Para precisar estas hipótesis, y para diseñar una investigación que las confirmara o las rechazara, es útil la distinción entre conocimiento y creencia, porque puede ser que la mayoría de los fieles sepan que Cristo es uno solo, y

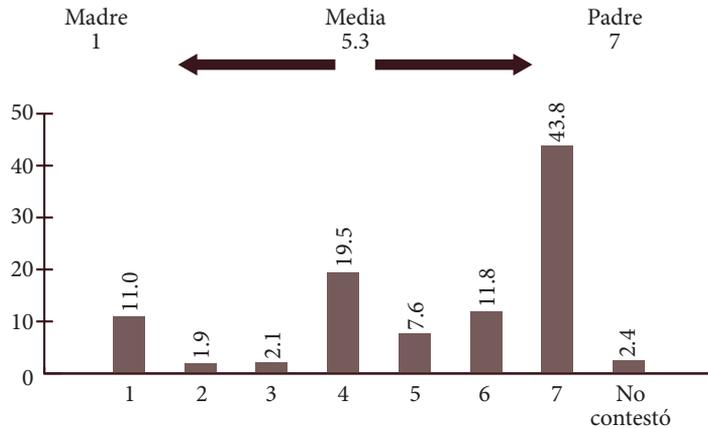
que la Virgen María es una sola porque lo han escuchado o leído, pero también puede ser que al mismo tiempo crean en varios cristos y varias vírgenes.

Otra discrepancia, también hipotética y que no se basa en datos de la encuesta, consiste en que los fieles creen que los milagros (en los que definitivamente cree 73% de los encuestados, a los que hay que añadir 16.8% que cree que posiblemente se dan) son hechos por la Virgen, por los santos o por los ángeles, mientras que la Iglesia católica enseña que los milagros sólo los hace Dios, y que la Virgen y los santos desempeñan el papel de mediadores, es decir, intercesores ante Dios por cuenta de los fieles.

Cuando pasamos a considerar cómo se viven las religiones, ya no hablamos de conocimientos o creencias, sino de *ethos*. Recordemos que el *ethos* es el carácter y el tono de la vida de un pueblo, que incluye su estilo moral (Geertz, 1990: 118). Hablamos de significados vividos, de las religiones como efectivos “modelos para” la acción, que no se identifican con la moral enseñada por las iglesias, ni con el discurso ético de las teologías. Son visiones engarzadas con obligaciones, habitus culturales (Zalpa, 2008), presupuestos compartidos que permiten predecir lo que la gente hará en determinadas circunstancias (Schein, 1992: 12).

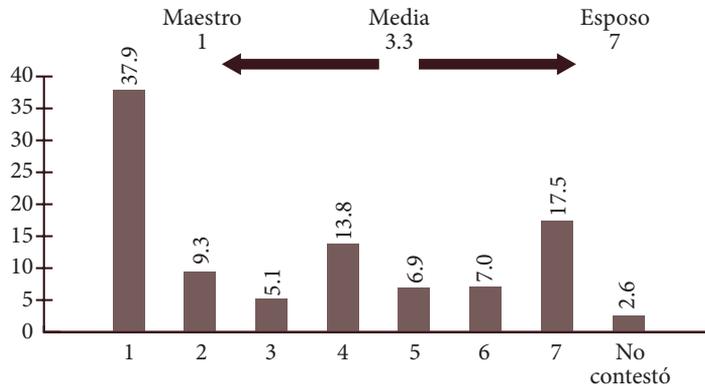
En la encuesta aparecen algunos datos que nos permiten vislumbrar este *ethos*, empezando por la imagen de Dios. A Dios se le ve principalmente como padre. También como maestro y como compañero amoroso. Por la forma en que están hechas las preguntas, que comparan las imágenes madre/padre, maestro/esposo, juez/compañero amoroso y amigo/rey, no es posible comparar, por ejemplo, las imágenes de padre y juez, que en el vocabulario y en las oraciones populares aparecen frecuentemente. Baste pensar en el “padre nuestro”, que es una de las oraciones más conocidas y recitadas, y en la expresión: “pero hay un Dios...”, que se dice cuando se considera que se ha sido víctima de alguna injusticia, y para expresar la esperanza de que Dios, como justo juez, la reparará poniendo a cada quien en su lugar. Y hay que pensar también en que éstas son las dos imágenes que se interiorizan en la familia: Dios es padre amoroso, pero también es un Dios que castiga. Se inculca el rezo del “padre nuestro”, pero también el temor de Dios. Aunque las iglesias hablan de Dios como maestro, esposo, compañero amoroso, amigo y rey, estas imágenes raramente aparecen en las conversaciones cotidianas o en las oraciones populares.

Gráfica 6. Hay muchas maneras de imaginar a Dios, nos gustaría saber los tipos de imágenes con las cuales asocia más a Dios. ¿Dónde ubicaría usted la imagen que tiene de Dios en la siguiente escala de imágenes?



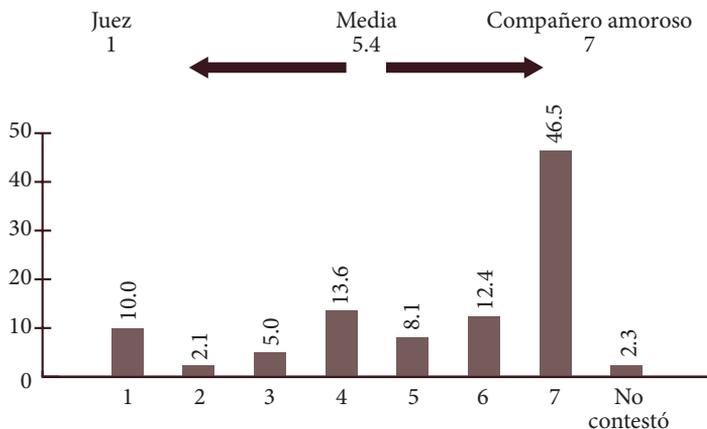
Fuente. Patiño, 2009.

Gráfica 7. Hay muchas maneras de imaginar a Dios, nos gustaría saber los tipos de imágenes con las cuales asocia más a Dios. ¿Dónde ubicaría usted la imagen que tiene de Dios en la siguiente escala de imágenes?



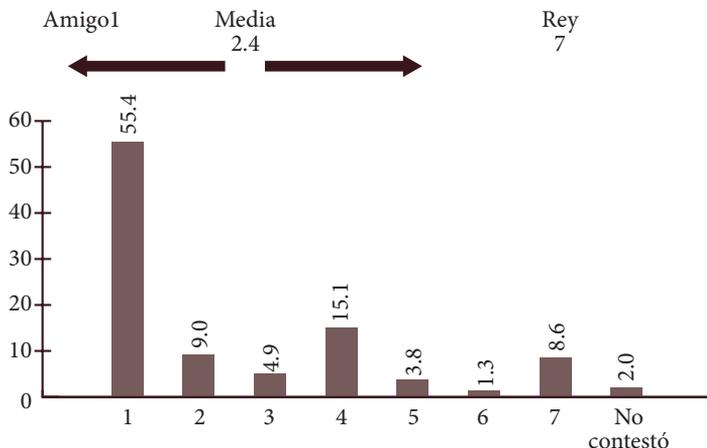
Fuente. Patiño, 2009.

Gráfica 8. Hay muchas maneras de imaginar a Dios, nos gustaría saber los tipos de imágenes con las cuales asocia más a Dios. ¿Dónde ubicaría usted la imagen que tiene de Dios en la siguiente escala de imágenes?



Fuente. Patiño, 2009.

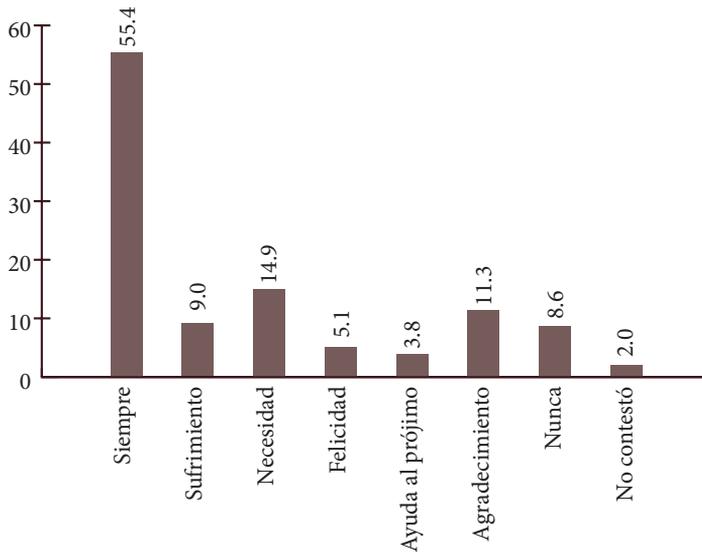
Gráfica 9. Hay muchas maneras de imaginar a Dios, nos gustaría saber los tipos de imágenes con las cuales asocia más a Dios. ¿Dónde ubicaría usted la imagen que tiene de Dios en la siguiente escala de imágenes?



Fuente. Patiño, 2009.

Otra pregunta que se debe hacer para dilucidar al *ethos* religioso es acerca de la utilización, la utilidad o la función de las creencias religiosas en la vida cotidiana de los fieles. Se puede plantear la hipótesis de que mayoría no cuantificada se encomienda a Dios y/o a la Virgen, y/o a los santos (incluyendo los santos no oficiales como Juan Soldado, Jesús Malverde, el Niño Fidencio y la Santa Muerte la sombra del Señor San Pedro, la Lliga de la espalda de Cristo, etcétera). En la encuesta sólo se preguntó en qué momento se acude más a Dios, y las respuestas fueron las siguientes:

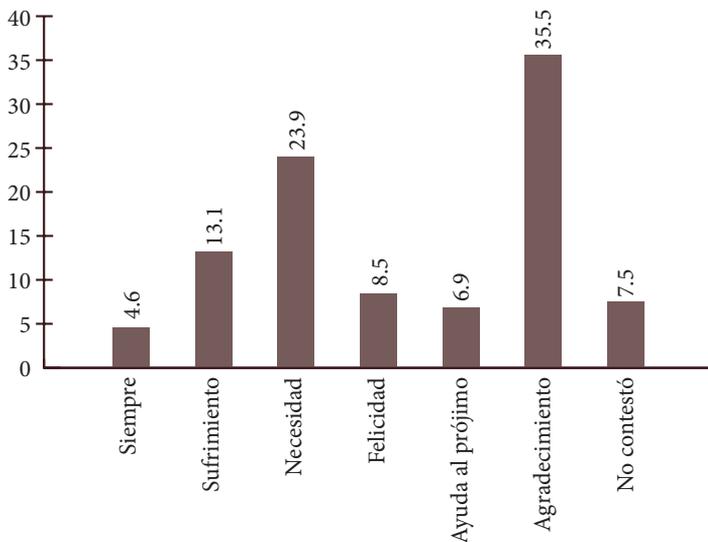
Gráfica 10. ¿En qué momento usted acude más a Dios? Primera mención



Fuente. Patiño, 2009.

Si de esta gráfica se restan las respuestas “nunca” y “no contestó”, resulta que 97.7% acude a Dios, 49% siempre, y los demás por distintos motivos. Resultó interesante que en la segunda mención destacaran el agradecimiento y la necesidad como principales momentos para acudir a Dios:

Gráfica 11. ¿En qué momento usted acude más a Dios? Segunda mención



Fuente. Patiño, 2009.

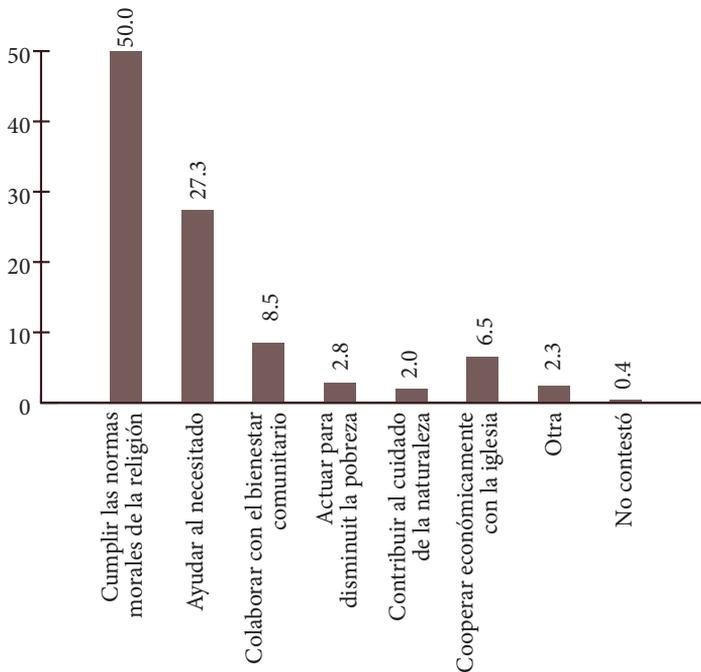
La encuesta, desde luego, no informa acerca de cuáles son las necesidades que se busca remediar cuando se acude a Dios, ni por cuáles favores se le agradece, pero hay muchos datos como las oraciones populares, las oraciones y acciones de gracias que se publican en los diarios (Patino López, 2008), las cadenas enviadas por la Internet, los exvotos y retablitos (González, 1981: 91-100; Bêlard y Verrier, 1996), para darse cuenta no sólo de cuáles son los favores más solicitados sino también de cómo han ido cambiando las necesidades y los motivos por los que se agradece (Morán Quiroz, 2008).

Desde luego es posible, también, que en las peticiones por las necesidades se den juegos de suma cero, porque lo que unos piden es contrario a lo que piden otros, como cuando los seguidores de dos equipos de fútbol que se enfrentan en un partido piden por la victoria de los suyos. O en un ámbito más serio, cuando el jefe de un grupo de la delincuencia organizada y un arzobispo piden la protección de Dios. Servando Gómez Martínez, “La Tuta”, líder del grupo delictivo “La familia michoacana”, le dice al diputado federal Julio César Godoy Toscano: “No se preocupe, compadre, primeramente Dios va a ver cómo (vamos) a estar sanos y libres”, mientras que se indigna porque alguien

que piensa que lo traicionó también le ruega al mismo Dios: “Ayyy, compadre, yo no puedo acogerme a Dios y rezar diario con Dios, cuando sé que estoy obrando culeramente” (conversación grabada reportada por La Jornada, 15 de octubre de 2010, p. 11). Por su parte, en la homilía pronunciada durante el funeral de 18 víctimas del crimen organizado, el arzobispo de Morelia declara: “Que Dios nos libre de los hombres perversos y malvados que nos acosan. Quien mata, asesina y destruye la vida de un hermano está negando su fe” (La Jornada, 8 de noviembre, p. 7).

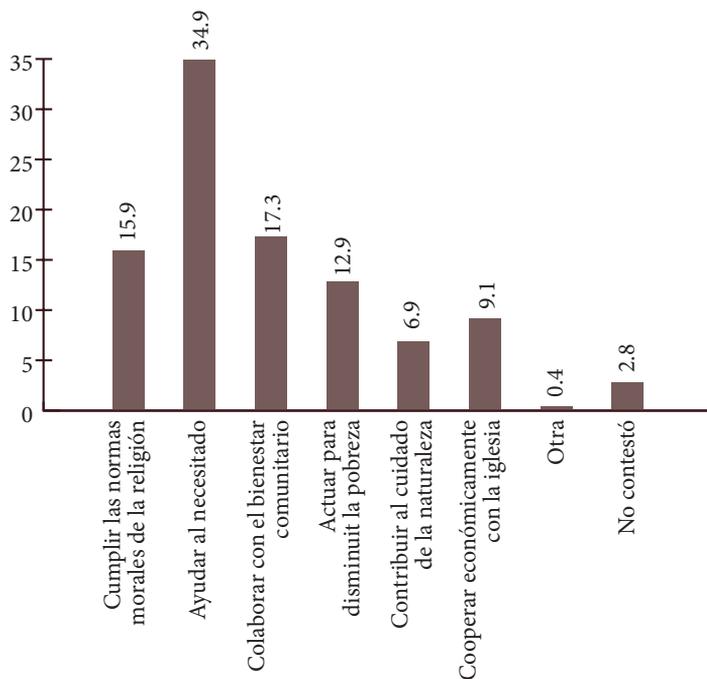
Lo anterior nos da pie para relacionar el *ethos* con las obligaciones éticas. Es decir, especular acerca de cuáles son las obligaciones básicas que forman parte del *ethos* religioso. Como puede verse en las siguientes gráficas, sobresalen dos: cumplir las normas morales de la religión y ayudar al necesitado.

Gráfica 12. ¿Cuáles considera que son las dos principales obligaciones que tiene como creyente de su religión? Primera mención



Fuente. Patiño, 2009.

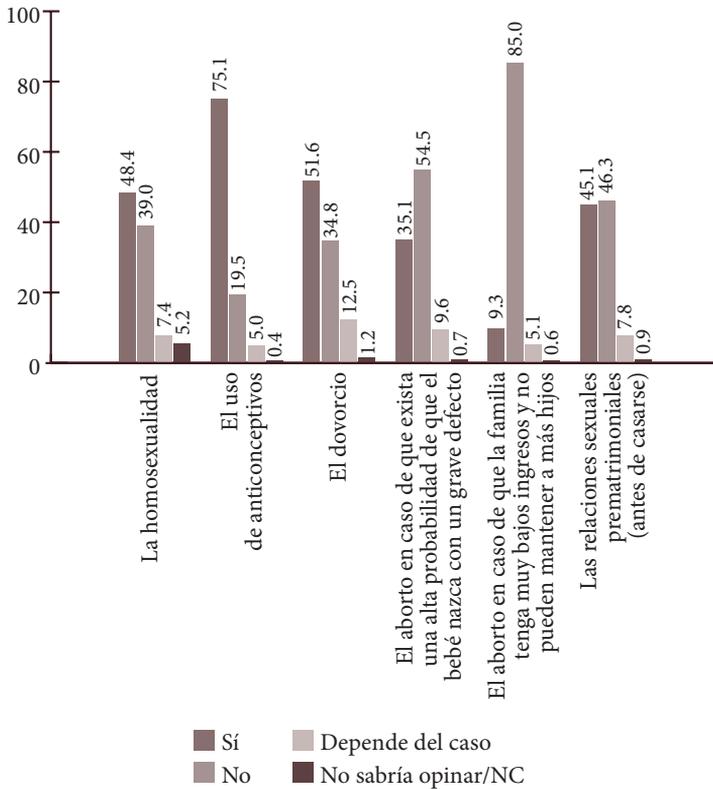
Gráfica 13. ¿Cuáles considera que son las dos principales obligaciones que tiene como creyente de su religión? Segunda mención



Fuente. Patiño, 2009.

En vista de lo anterior, llama la atención que siendo las normas morales relacionadas con la sexualidad, la familia y la vida las que más predicen las iglesias, sean de las menos acatadas por los fieles, lo cual hace pensar, una vez más, en la distancia entre lo declarado y lo vivido.

Gráfica 14. ¿Podría mencionar usted si está o no de acuerdo con las siguientes prácticas?



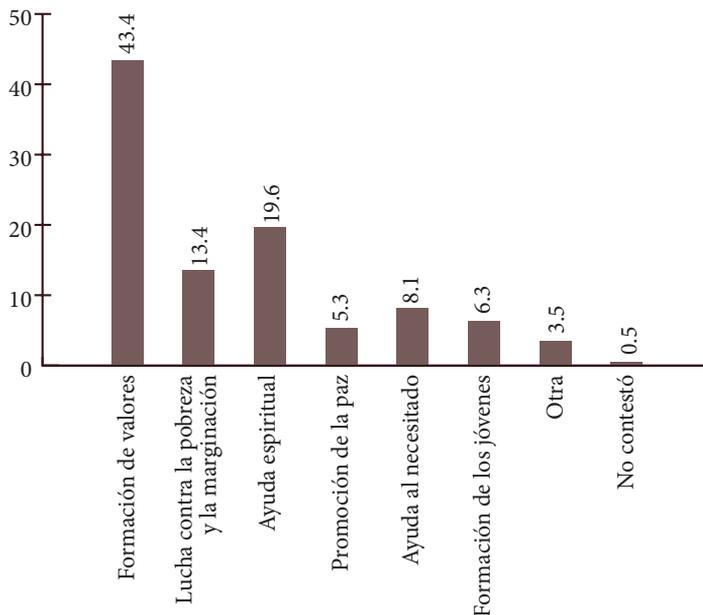
Fuente. Patiño, 2009.

Es particularmente notable la discrepancia en torno al uso de anticonceptivos, aunque hay que señalar también que en un libro-entrevista de reciente aparición, el papa Benedicto XVI (2010) declaró que el uso de preservativos, por prostitutas o cuando uno de los miembros de una pareja padece SIDA, está moralmente admitido. En ese mismo libro reconoce que la gran mayoría de los católicos usa anticonceptivos, y señala que no usarlos sigue siendo una norma moral, pero tal vez para unos pocos llamados a ejercerla.

En cuanto a la ayuda a los necesitados, se puede conjeturar que en el *ethos* se traduce como la obligación de realizar obras de misericordia, como limos-

nas personales, ayudas a organizaciones caritativas y solidaridad con quienes se encuentran en necesidad por haber sufrido algún desastre natural como terremotos, inundaciones, sequías, etcétera. Aunque, según el reporte 2010 de la Agencia de las Naciones Unidas para el Desarrollo, “Latinoamérica es la región más desigual del mundo... La desigualdad y sus caras socialmente visibles, son una realidad para los ciudadanos” (p. 16), el compromiso por la erradicación de la pobreza, por la igualdad y por la justicia social, no parecen estar entre las obligaciones del cristiano. No se ve tampoco como la principal función de las iglesias:

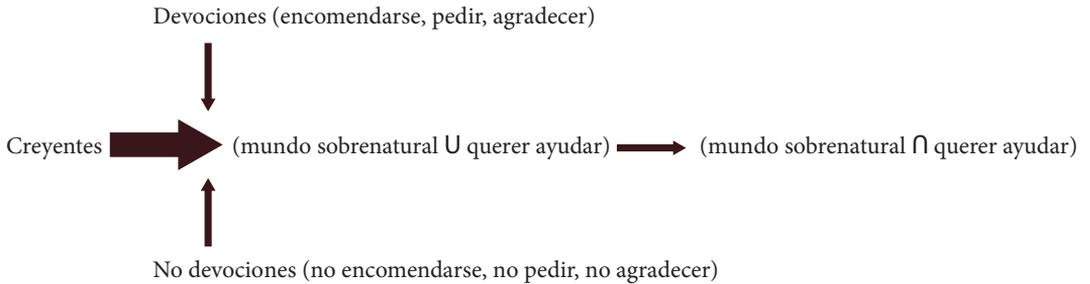
Gráfica 15. En su opinión, además de la formación religiosa, ¿cuál es la principal actividad que deben desempeñar las iglesias?



Fuente. Patiño, 2009.

En suma, se puede plantear la hipótesis de que el habitus, el esquema fundamental de las percepciones, las evaluaciones y las acciones de este *ethos* religioso se puede trazar como sigue, utilizando el modelo actancial de Greimas, simplificado (Zalpa, 2000: 165-172):

Figura 1.

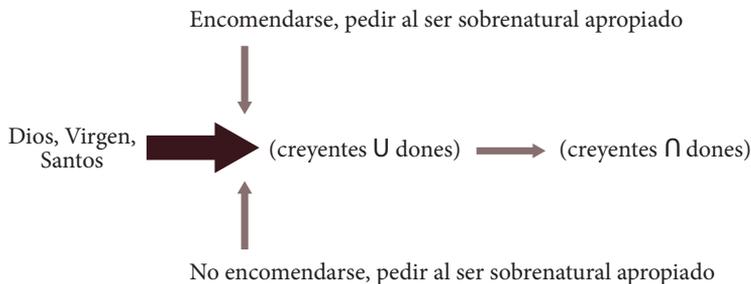


Fuente: elaboración propia.

Es decir, con el apoyo de sus devociones religiosas –que como vimos arriba consisten fundamentalmente en encomendarse, pedir y agradecer a Dios (los cristos, el Espíritu Santo), la Virgen (las vírgenes), los santos (que pueden ser no aprobados por la Iglesia católica) y los ángeles–, los creyentes mueven la voluntad de ese mundo sobrenatural para que decida, quiera, ayudarlo (transformar un estado inicial de disyunción \cup en un estado final de conjunción \cap del mundo sobrenatural con la voluntad de ayudar al creyente). A esa transformación se opondría no encomendarse, no pedir la protección de Dios, la Virgen, los santos y los ángeles, o no agradecerla.

Una vez propiciada la voluntad del mundo sobrenatural, es éste ahora el que lleva a cabo la transformación de disyunción \cup (no tener), a conjunción \cap (tener) de los creyentes con los dones que ese mundo otorga, es decir, a recibir lo que solicitan. Esto es apoyado por haber hecho la petición al Cristo, a la Virgen, al santo o al ángel apropiado, según el favor que se solicita, o bien obstaculizado por no haber acertado a hacer la petición al ser especializado en conceder los milagros que se piden:

Figura 2.



Fuente: elaboración propia.

Preguntas, para concluir

Como dije al principio de este trabajo, la encuesta más que proporcionar respuestas plantea preguntas. Las interrogantes que quedan planteadas, provisionalmente, para futuras investigaciones, a reserva de aumentarlas, reducir las y afinarlas, son las siguientes:

- ¿Cuál es el papel de la familia y de los amigos en la adquisición de las creencias religiosas?
- Además de las creencias evidenciadas por la encuesta, ¿cuáles otras conforman las creencias religiosas básicas de una sociedad, una región o un país? ¿Hay diferencias entre religiones y regiones?
- ¿Cuál es el *ethos* religioso?

En este trabajo se plantean las siguientes, hipotéticas, respuestas:

- En México la instrucción religiosa es más bien pobre, aunque posiblemente varía dependiendo de las religiones. Lo que la población católica sabe de su religión se limita a lo que se aprende en el catecismo durante la infancia, en las misas, en los cursos obligatorios para recibir los sacramentos y en los ejercicios espirituales. Una minoría, que habría que determinar, recibe una mejor instrucción porque participa activamente en grupos religiosos o en actividades parroquiales.

En cambio, la mayoría de los católicos adquiere las creencias religiosas en los grupos primarios como la familia y los amigos. Los creyentes no católicos tienen un mejor conocimiento de su religión, y en las iglesias no católicas está mejor organizada la instrucción religiosa.

- En Aguascalientes, México, tal vez con diferencias entre religiones y regiones que habría que especificar, la mayoría de los católicos comparte las siguientes creencias religiosas básicas:
 - La existencia de Dios, de Cristo, de la Virgen, de los santos, de los ángeles y cada vez más del Espíritu Santo.
 - Las advocaciones de Cristo y de la Virgen son diferentes cristos y vírgenes.
 - La Virgen y los santos realizan milagros para solucionar determinados tipos de problemas y necesidades, y unos son más milagrosos que otros.
 - Existen el cielo y el infierno, que son lugares a los que se va después de la muerte. En el infierno hay fuego.

- También en Aguascalientes, en México, tal vez con diferencias entre religiones y regiones, que habría que especificar, los católicos comparten un *ethos* religioso que tiene los siguientes componentes:
 - Hay que encomendarse a Dios, y pedir la protección de la Virgen y/o los santos (aprobados o no por la Iglesia católica) y los ángeles para nuestras acciones, independientemente de la valoración ética de las mismas.
 - La obligación de ayudar a los demás se practica como solidaridad con, y ayuda a, los necesitados, y a todos quienes se encuentren en situaciones de necesidad.

La investigación puede diseñarse para distinguir entre los diferentes tipos de creyentes: por religión, por militancia en organizaciones de laicos, por la religiosidad popular, edades, etcétera. Pero tratando de dilucidar el *ethos* de una sociedad como la mexicana, también se podría prescindir de esas distinciones suponiendo que quienes militan en las organizaciones de laicos (como lo mostró la encuesta) son una exigua minoría.

Bibliografía

- Bélar, M. y Philippe V. (1996). *Religión y cultura. Los exvotos del occidente de México*. México: El Colegio de Michoacán y Centre Français d'Études Mexicaines et Centraméricaines.
- Benedicto XVI. (2010). *Luz del mundo. El Papa, la Iglesia y los signos de los tiempos. Una conversación con Peter Seewald*. Barcelona: Ed. Herder.
- Berger, P. (1971). *Para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona: Kairós.
- Berger, P y Thomas L. (1977). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.
- Bourdieu, P. y L.J.D. Wacquant. (1992). *Réponses. Pour une anthropologie Réflexive*. París: Ed. Seuil.
- Eco, U. (2010). "Rastavelli, chi era costui?". En *Panorama*, número 48, año LVI, 2 de diciembre.
- González, Jorge A. (1981). *Cultura(s)*. México: Universidad de Colima, Universidad Autónoma Metropolitana.
- Hernández Serrano, P.A. (2010). *La comunidad de las angustias. Religiosidad popular y privada en la fiesta del Señor de las Angustias*. Aguascalientes: Instituto Cultural de Aguascalientes, Programa de Apoyo a las Culturas Municipales y Comunitarias.
- Morán Quiroz, L.R. (2008). "El Niño de Atocha de Plateros, Toribio Romo y la evolución de las vocaciones de las imágenes devocionales". En L.R. Morán Quiroz y L.G. Flores García (coords.). *Religión, desarrollo y modernidad*, pp. 361-381. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- Novalis. (2008). "Gérmenes o fragmentos". *Gaceta del Fondo de Cultura Económica*, 450, 6-7.
- Patiño López, M.E. (2000). *Religión y vida cotidiana. Los laicos católicos en Aguascalientes*. Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes. Consejo Ciudadano para el Desarrollo Cultural del Municipio de Aguascalientes.
- _____. (2008). "Las oraciones en los avisos clasificados: un caso de religión mediatizada". En L.R. Morán Quiroz y L.G. Flores García (coords.). *Religión, desarrollo y modernidad*, pp. 63-72. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- _____. (2009). *Encuesta sobre creencias y prácticas religiosas en Aguascalientes (ECPRA)*.

- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. (2010). *Informe regional sobre desarrollo humano para América Latina y el Caribe 2010. Actuar sobre el futuro romper la transmisión intergeneracional de la desigualdad*. San José de Costa Rica: PNUD.
- Villoro, L. (2006). *Creer, saber, conocer*. México: Siglo XXI.
- Zalpa, G. (2000). *El mundo imaginario de la historieta mexicana*. Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes, Instituto Cultural de Aguascalientes.
- _____. (2003). *Las iglesias en Aguascalientes. Panorama de la diversidad religiosa en el estado*. Aguascalientes y Zamora: Universidad Autónoma de Aguascalientes, Centro de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Aguascalientes, El Colegio de Michoacán.
- _____. (2008). “¿De Dios venga el remedio, o a Dios rogando y con el palo dando?”. En G. Zalpa y H.E. Offerdal (coords.). *¿El reino de Dios es de este mundo? El papel ambiguo de las religiones en la lucha contra la pobreza*, pp. 151-174. Bogotá: Clacso/Crop, Siglo del Hombre.

Hemerografía

La Jornada.



Y la palabra se hizo poder... semiosis social, significación y poder en las organizaciones religiosas¹

Introducción

El interés de las ciencias sociales por el estudio de la religión asume, en mi opinión, dos perspectivas básicas. Una consiste en las aportaciones que pueden hacer las diferentes teorías de las ciencias sociales para el conocimiento de los fenómenos religiosos, y la otra en las aportaciones que el conocimiento de la religión puede hacer para ayudar a entender los fenómenos sociales, tal como lo hicieron en su momento Durkheim y Weber. El presente trabajo se ubica en la segunda perspectiva, y está relacionado con otro que fue publicado con anterioridad (Zalpa, 2001) en el que reflexiono en el papel de la creencia en

1 El presente texto se publicó originalmente en Antonio Higuera Bonfil (Coord.) (2011), *Religión y culturas contemporáneas*. México: Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México, Universidad Autónoma de Aguascalientes, pp. 181-206.

la construcción significativa de la realidad a la luz de algunas corrientes de la teología protestante.

En esa misma dirección se ubica este trabajo, que explora las relaciones entre las creencias y la construcción de la realidad del poder.

El trabajo tiene cuatro partes. En la primera, se plantea la problemática teórica de la relación entre la significación y las realidades extrasemióticas, entre las que se encuentra el poder, recurriendo a la presentación crítica de algunos autores, como Austin, Hodge, Kress y Coronado. En la segunda, se argumenta a favor de la concepción teórica de que existe una relación intrínseca entre realidad, significación y poder, cuyo poder heurístico se pone a prueba en la tercer y en la cuarta partes analizando el caso de la constitución del poder en dos organizaciones religiosas: la Iglesia Reestructurada del Espíritu Santo, y Casa de Oración Palabra de Fe. Se concluye con una corta reflexión final que, además de recapitular someramente lo desarrollado en el trabajo, plantea la posibilidad de extender el análisis a ámbitos no religiosos.

Significación y poder

Bob Hodge y Gabriela Coronado publicaron (2003) un artículo que propone una reconfiguración de la semiótica, la cual tiene como objetivo convertir a esta ciencia en una herramienta útil para al análisis de los problemas sociales, entre ellos el poder, y que de esta manera deje de ser solamente un juego formal, una especie de divertimento para especialistas:

La semiótica en tanto ciencia de los signos ha tenido un lugar muy curioso en la historia del pensamiento de la segunda mitad del siglo veinte. En la década de los cincuenta, se anunció como una revolución que transformaría a las ciencias humanas, sin embargo a fines del siglo sería vista por muchos como un campo restringido y de exclusivo interés para un reducido número de especialistas, como una forma abstracta, formal, como un juego asocial que no aporta nada a quienes se involucran en los complejos y urgentes asuntos del mundo turbulento de hoy. A pesar de ello, este número de la revista Versión aborda el tema considerando que la semiótica es aún relevante en una nueva configuración y nuestro artículo pretende contribuir a esta tarea (Hodge y Coronado, 2003: 17).

La propuesta de reconfiguración de la semiótica que hacen los autores la visualizan como una continuación o, mejor, como una superación de la semiótica social que el mismo Hodge, en coautoría con Kress, habían propuesto años atrás con la etiqueta de semiótica social (Hodge y Kress, 1988).

Para entender la problemática que dio origen a los planteamientos de estos autores, hay que ubicarla en el contexto de la cuestión de la relación entre la significación y las realidades extrasemióticas, la cual a su vez se puede entender mejor ejemplificándola, como lo haré en este trabajo, con el caso de la relación entre el discurso y el poder.

La problemática que da origen a mis planteamientos se ubica en el contexto de la relación entre la significación y las realidades extrasemióticas. Las preguntas que me hago son las siguientes: ¿son la significación y la realidad, en concreto el discurso y el poder, variables que se condicionan la una a la otra pero manteniendo una relación extrínseca? O, por el contrario, ¿son fenómenos que pueden entenderse mejor si se considera que mantienen una relación intrínseca?

Me parece que esta problemática fue claramente planteada por Austin en las conferencias que dictó en la Universidad de Harvard en 1955, y que fueron publicadas póstumamente con el título de *How to do Things with Words* (Austin, 1962). El objetivo de estas conferencias fue considerar un aspecto del lenguaje que, según él, había sido descuidado hasta entonces por la filosofía, porque se había concentrado en el análisis de las afirmaciones descriptivas –aquellas de las cuales se puede decir que son verdaderas o falsas–. Ese aspecto descuidado es el hecho de que el lenguaje, aparte de considerarse como verdadero o falso, puede considerarse también como acción, es decir como actos de habla. Entre los varios tipos de actos de habla le interesan sobre todo aquellos mediante los cuales se hace algo, es decir aquellos que producen efectos de diversas clases, a los cuales llama performativos (del verbo inglés *to perform*).

El efecto de algunos de estos actos de habla se resuelve en el ámbito mismo del lenguaje, de tal manera que decir algo es hacerlo. En otras palabras, hacemos algo por el hecho mismo de decirlo, como cuando decimos: “yo digo”, “yo hablo”, “yo prometo”, “yo opino”, etc. Cuando alguien dice “yo digo”, está diciendo; cuando dice “yo hablo”, está hablando; cuando dice “yo prometo”, está prometiendo; cuando dice “yo opino”, está opinando. En otros casos, en cambio, el efecto se produce en un ámbito ajeno al del lenguaje, como cuando se dice “yo te bautizo...”, “el elegido es...”, “este es mi cuerpo...”, “sal”, “entra” y

muchas otras expresiones similares. Cuando el efecto del discurso se produce en el discurso, la explicación de su efectividad no requiere que se consideren otros elementos que no sean discursivos. Pero cuando el efecto del discurso se produce en otro ámbito que no es el del discurso, entonces es necesario tener en cuenta las circunstancias ajenas al discurso que constituyen las condiciones de su efectividad: “yo te bautizo...”, por ejemplo, sólo produce su efecto en un contexto religioso determinado. El contexto se concibe como las circunstancias de la enunciación, que están fuera del ámbito del lenguaje. Si las circunstancias no son las adecuadas, no se dice que tales enunciaciones sean falsas sino que son fallidas. Austin estudia y clasifica las fallas en las circunstancias que producen la falla de los performativos, pero aquí no me interesa exponerlas sino solamente subrayar el hecho de que tales circunstancias son ajenas a los actos de habla. Para él, discurso y circunstancias son variables extrínsecas que producen efectos una en la otra. En otras palabras, la capacidad performativa del discurso depende de circunstancias que son ajenas al discurso.

Algo similar propusieron Hodge y Kress (1998) en el terreno de la semiótica al exponer su proyecto de semiótica social. Al hacer su propuesta, estos autores entablaron un diálogo crítico con la corriente que llaman “semiótica tradicional”, que consideran que está representada por Saussure y por quienes han desarrollado sus orientaciones teóricas. Según ellos, los planteamientos del lingüista suizo orientaron el posterior desarrollo de la semiótica por un camino puramente formal, en el que los procesos sociales no encontraron cabida. Tal orientación se encuentra en el sistema de las dicotomías saussurianas y en la práctica del autor que consistió en usar las tijeras para cortar uno de los términos y dejarlo fuera del terreno de la ciencia de los signos que proponía. La primera dicotomía es fundamental porque en ella opone lo que es interno y lo que es externo al lenguaje (interno/ externo), y usa las tijeras para dejar fuera lo externo, como la etnología, la historia, la política, etc., a pesar de que llamó al lenguaje “hecho social”. La siguiente dicotomía fue la de lengua/habla en la que también se excluye el segundo término para proponer como objeto de estudio de la lingüística el sistema abstracto de reglas que constituyen la lengua. Otra oposición es la de diacronía/sincronía en la que, como se sabe, Saussure privilegió la sincronía por encima de los procesos diacrónicos, históricos. Los autores sostienen que estas exclusiones condujeron al formalismo en lingüística y en semiótica, lo que parecería corroborarse por las caracterís-

ticas de la teoría desarrollada por Hjelmslev (Nöth, 1995: 64-73) a quien, sin embargo, los autores sólo citan una vez de manera marginal.

En contraposición, la propuesta de los autores que comentamos tiene como premisa central que “las dimensiones sociales de los sistemas semióticos son tan intrínsecos a su naturaleza y a sus funciones que no pueden estudiarse separadamente” (Hodge y Kress, 1988: 1), lo que los lleva a acuñar un neologismo para referirse a los procesos semiótico sociales: semiósico, o plano semiósico (semiosic, semiosic plane) (Hodge y Kress, 1988: 5), al que diferencian del plano mimético, el cual sin embargo también está incluido en su proyecto.

Dos de los capítulos de la obra me parecen fundamentales para entender su propuesta de semiótica social. Estos capítulos son el tercero, “El contexto como significado: la dimensión semiósica”, y el quinto, “Las definiciones sociales de lo real”. En el citado capítulo tercero, los autores ensayan varios acercamientos al tema del contexto del significado, todos enmarcados en la idea de que “El contexto de la semiosis está también organizado como una serie de textos, con significados asignados a las categorías y a las relaciones de los participantes” (Hodge y Kress, 1988: 40).

En uno de estos ensayos, retoman un estudio hecho por Brown y Gilman (1960) acerca del uso del pronombre ‘tú’ en algunas lenguas europeas y su variación a lo largo de cuatrocientos años. Otros lingüistas también han estudiado los pronombres, pero lo que interesa a Hodge y Kress del estudio de Brown y Gilman es que estos pusieron el significado social en el centro de su estudio. Hacen ver, por ejemplo, que algunas lenguas, como el italiano (que es el caso también del castellano), tienen dos formas de pronombre de la segunda persona del singular: ‘tu’ y ‘lei’ (‘tú’ y ‘usted’), cuyo uso está sometido a reglas muy complejas que no son sólo gramaticales, sino que implican el conocimiento de la direccionalidad del discurso, es decir quién le habla a quién, y del sistema social en el que las personas ocupan posiciones diferentes en diferentes escalas como la edad, el género, el poder, o la riqueza que, a su vez, pueden combinarse; por ejemplo: edad+género. género+riqueza, etc. Como los sistemas sociales varían en el espacio y en el tiempo, el uso de los pronombres también varía, como lo demuestra el análisis del uso que hace Shakespeare de la forma inglesa ‘thou’ en el Rey Lear, en el momento en que se abandonaba para ser sustituida por la forma más simple: ‘you’ Actualmente la forma ‘thou’ se emplea sólo en el contexto religioso en algunas plegarias e himnos. La relación

entre el significado de los pronombres y el contexto social es tan estrecha que, según los autores, de la observación de los pronombres que los interlocutores usan para dirigirse unos a otros se podría conocer el sistema social.

En otro ensayo retoman el análisis que hace Bourdieu del significado de la típica casa berebere y de su uso, en el que el sociólogo francés hace ver que al interior de la casa se invierten las relaciones sociales entre géneros que se dan en el exterior. En el exterior el varón es productor y dominante y la mujer productiva y dominada, mientras que en el interior, y sobre todo durante el día, la mujer es productora y dominante, mientras que el hombre es productivo y dominado.

También exponen los análisis de dos temas con motivo religioso: el de una pintura de “La Anunciación” y el del ritual del matrimonio. El retablo de “La Anunciación” al que se refieren fue pintado por Simone Martini, en Siena, en 1333, y estuvo colocado en el altar de la Catedral de esa ciudad, aunque actualmente se encuentra en Florencia, en la galería de los Uffizi. Los autores hacen la lectura del significado de este retablo mediante dos aproximaciones; en la primera, ponen su atención en los elementos del cuadro proponiendo su propia interpretación de elementos como la distancia que hay entre María y el arcángel Gabriel, la relativa mayor altura de la Virgen, que leen en términos de poder, y de varios elementos que interpretan como símbolos sexuales. En la segunda aproximación toman en cuenta el contexto que influye en el emisor del mensaje, es decir el pintor, y en sus destinatarios que fueron los fieles que asistían a la Catedral de Siena. Aunque el cuadro está firmado, lo que no era usual en ese tiempo, en el contexto de la colocación de la pintura en el altar de la catedral el pintor desaparece, para ser sustituido como emisor por otro sujeto dotado de poder, que es la Iglesia. Los fieles como destinatarios, por su parte, estaban impedidos de acercarse a la pintura por la barrera puesta por el poder en la forma de la balaustrada del altar, por lo que la distancia mínima para observarla era de diez metros, lo que hacía que los detalles se les escaparan y sólo quedarán impresionados por la cantidad de oro de la que el retablo estaba cubierto.

Por otra parte, en el ritual del matrimonio, los autores ven en la ceremonia de la colocación del anillo por parte del novio en el dedo de la novia (en el ritual de la Iglesia Anglicana la novia no le coloca anillo al novio), una inversión simbólica del acto sexual, semejante a la que se da en la casa berebere de los papeles del varón y de la mujer.

De estos ensayos, me interesa resaltar la relación que los autores establecen entre el significado y el contexto, la cual me parece que es una relación de exterioridad porque lo social es, precisamente, contexto del significado, aunque se haga el esfuerzo de considerar, y por tanto leer, el contexto como texto. Al incluir en el contexto al emisor y al receptor del mensaje, el plano de la semiótica social se inserta en el proceso de comunicación, el cual, efectivamente, es un proceso social. Según Eco (1988), sin embargo, la significación es diferente de la comunicación porque aquella no contempla un emisor ni un receptor, sino un interpretante que, además, puede ser un interpretante posible. Si esto es así, mientras es fácil aceptar que la comunicación es un proceso social, queda la duda acerca de si el proceso de significación también lo es, o es sólo un proceso formal.

En el quinto capítulo del libro, los autores analizan la relación entre el significado y la realidad. Para hacerlo, enuncian lo que llaman “una teoría general de la modalidad” que busca relacionar las categorías ‘verdad’ y ‘realidad’ ubicándolas en un proceso social que involucra la interacción de actores con relaciones de poder dispares. Hay que hacer notar que al incorporar en su teoría la categoría de ‘verdad’, los autores están incluyendo en su análisis las enunciaciones que Austin llama ‘constatativas’, que son el objeto de estudio de la filosofía tradicional y que se relacionan con los performativos de una manera muy compleja. Hodge y Kress introducen esta complejidad al relacionar la modalidad con la descripción, lo que merecería más comentarios que, sin embargo, exceden el objetivo de este trabajo.

Es sorprendente el paralelismo entre la propuesta teórica de los autores que comentamos y la de otros dos autores. Berger y Luckmann, que ya he comentado en otro trabajo (Zalpa, 2001). Estos proponen la tesis de que la realidad se construye socialmente. Los términos clave para sostener su afirmación son “realidad” y “conocimiento” que, aclaran, son definidos sociológicamente, y no filosóficamente. La realidad es “una característica propia de los fenómenos que reconocemos como independientes de nuestra propia volición (no podemos “hacerlos desaparecer”); y conocimiento es “la certidumbre de que los fenómenos son reales y de que poseen características específicas” (Berger y Luckmann, 1976, 13. *Cursivas mías*). Hodge y Kress, por su parte, proponen la tesis de que lo real se define socialmente, y los términos clave son ‘verdad’ y ‘realidad’ cuyas definiciones, semióticas, son las siguientes:

La ‘verdad’ es una descripción del estado de cosas cuando los participantes sociales en el proceso semiótico aceptan el sistema de clasificaciones del plano mimético. La ‘verdad’ es el estado de cosas cuando los términos del sistema clasificatorio y el sistema mismo les parecen ‘seguros’... a los participantes en el proceso semiótico. [...] ‘Realidad’ es la descripción, que hacen los participantes, de aquella parte del sistema de clasificación que se tiene como ‘segura’ y que está en juego en la interacción. [...] Cuando los participantes están listos para invocar el término ‘verdad’, es porque les parece que hay una correspondencia perfecta entre el sistema de clasificación y los objetos que describe, la cual se ve como transparente, natural e inevitable al mismo tiempo (Hodge y Kress, 1988: 122).

Los autores ven las definiciones de ‘verdad’ y ‘realidad’ como procesos que no sólo involucran interacciones sociales, sino también relaciones de poder, porque lo verdadero y lo real son siempre definiciones transitorias que constantemente se ponen en duda, o en discusión, modalizando las afirmaciones no sólo a través de los verbos auxiliares ‘puede’ o ‘podría’ ser verdad que..., sino también a través de otros elementos que realizan la misma función como las expresiones: ‘es dudoso que...’, ‘hay un elemento discutible...’, ‘no creo que...’ etc. Lo más importante es que los verbos y las expresiones modales no se agotan en ser sólo significantes, sino que implican contextos sociales en los que se establecen relaciones asimétricas, que son relaciones de poder.

En su artículo, Hodge y Coronado (2003) parten de la idea de que el replanteamiento de la semiótica desde la perspectiva de la teoría del caos les permitirá integrar de una mejor manera la significación y los procesos sociales. Pero, tal como la exponen, la asociación entre la semiótica y la teoría del caos muestra la complejidad de los fenómenos que se estudian pero no replantea la relación entre la significación y el poder de una manera que significara la superación de lo que propusieron Hodge y Kress en su obra sobre la semiótica social. Sin embargo, en una de las afirmaciones que hacen acerca de esa relación señalan direcciones que, en lo que sigue, me propongo desarrollar siguiendo un camino diferente al planteado por estos dos autores: “Sin el flujo de significados, comunicados y aceptados, el poder no existiría. Sin el poder, en sí mismo un significado, el acto semiótico tendría un efecto e intención diferentes” (Hodge y Coronado, 2003: 30).

Realidad, significación y poder

Parto del supuesto ontológico de que existen realidades que son independientes de la significación, y de la concepción del signo como algo que está en lugar de algo para alguien, que incorpora el concepto de interpretante como un elemento esencial de la función semiótica (Eco, 1980). El supuesto ontológico quiere decir que la realidad puede existir aunque no haya un interpretante que ponga en marcha la función semiótica para hacer que la realidad se convierta en signo. Y la concepción del signo quiere decir que, sin embargo, si existen los hombres, existen los interpretantes que pueden hacer que los fenómenos de la realidad sean potencialmente signos. No se puede concebir una relación de los hombres con la realidad que no esté mediada por la significación. Dicho todo esto de otro modo: aunque no existieran los hombres, seguirían existiendo las estrellas, pero no serían las “estrellas” sino que, simplemente, existirían; desde el punto de vista de la significación serían la nada. La significación no crea las estrellas, pero sí las construye como “estrellas”; la significación no crea, ni agota, la realidad del poder, pero sí construye determinadas relaciones como “relaciones de poder”.

Desde mi punto de vista, esas premisas son las que permiten hablar de una construcción social de la realidad por medio de la significación, y no por medio del conocimiento, como lo afirman Berger y Luckmann (1977) quienes están influidos por la teoría fenomenológica de la conciencia planteada por Husserl. La realidad se construye socialmente porque los interpretantes le dan un sentido que la constituye como una determinada realidad que es definida por y para cada sociedad, por y para cada grupo social y por y para cada actor social para quienes esa realidad construida es, simplemente, “la” realidad. Así, los hombres construyen las diferentes realidades, los diferentes mundos en los que viven y a los que ajustan sus prácticas, a las que también les asignan sentidos. Las prácticas, al ser prácticas de actores sociales, es decir de interpretantes actuales o posibles, tienen el carácter de signos.

Al construir el sentido de lo real los actores sociales también se construyen a sí mismos. Luckman y Berger (1980) hablan de un proceso dialéctico por el que la sociedad es un producto humano, y el hombre, un producto social. Este proceso dialéctico constaría de tres momentos que se relacionan de una manera circular: i) la externalización que es el proceso de construcción del mundo por medio de prácticas que significan; ii) la objetivación que es

la institucionalización de la significación de los mundos construidos como si fueran cosas (Durkheim) o relaciones que son independientes de la voluntad (Marx); iii) la internalización que es la incorporación del sentido del mundo construido y objetivado por parte de los actores sociales, que se habilitan de ese modo para la realización de determinadas prácticas sociales que constituyen la externalización, el punto de partida de este proceso circular en que cada uno de estos momentos lógicos puede ser tomado como punto de partida.

Berger y Luckmann señalan la evidencia de que existen varios mundos, varias realidades socialmente construidas, así como el hecho de que para las sociedades su propio mundo construido no es una realidad entre otras, sino simplemente “la” realidad. Lo que no enfatizan es el proceso mediante el cual un sentido de la realidad se impone como “la” realidad excluyendo otros sentidos, otras realidades; como sí lo hace, en cambio, Jorge González, quien propone el concepto de “frentes culturales”, que toma de Fossaert (González, 1986), introduciendo de esta manera la relación de la significación con el poder. Los frentes culturales son la arena de la lucha por la imposición de significados a la realidad. Hay lucha, dice el autor, porque la construcción de un sentido implica siempre la desconstrucción de otros sentidos. En la lucha se implica el poder que, a primera vista, es una realidad externa a la significación como parece exponerlo Bourdieu:

El poder simbólico, que es el poder de construir el dato anunciándolo, 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 sino 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. *Cursivas mías*).

Tomo, sin embargo, las mismas palabras de este autor para señalar el papel de la significación en la constitución del poder cuando afirma que el poder

simbólico se “cumple en y por una relación definida”, es decir, por una relación que tiene un sentido, a la que los actores sociales le dan un sentido al definirla.

El poder social es una práctica humana y, por lo tanto, una realidad que significa. Pero afirmar que el poder significa no es lo mismo que afirmar, como yo lo hago, que el poder es poder porque significa, aunque no únicamente porque significa. Mi postura no quiere ser reduccionista, como si “el poder y la política fueran exclusivamente cuestiones de lenguaje o de textualidad” (Hall, 1992: 285-286), pero estoy de acuerdo con Foucault, para quien “el discurso no es simplemente lo que traduce las luchas o los sistemas de dominación, sino aquello por lo que, y a través de lo que, se lucha, el poder que se busca dominar” (Foucault, 1972: 10). Explico mi postura de otra manera: si el poder es la capacidad que alguien tiene de hacer que otro haga algo, o que no lo haga, entonces se trata de un fenómeno que pone en relación a dos actores, y para que esa relación sea una relación de poder es condición indispensable que los actores, actuando como interpretantes, le den a la relación el significado de una relación asimétrica en la que un actor manda y el otro obedece; es decir, que la definan como una relación de poder. En suma, significación y poder no son realidades extrínsecas la una con respecto a la otra porque la realidad del poder, como todas las realidades, se construye por medio de la significación y, a su vez, la significación de una realidad como “la” realidad se impone por medio del poder.

Regresando a la cita de Bourdieu, este autor introduce otro elemento que es importante en el análisis del poder de imponer significaciones: la creencia, o el reconocimiento. Según él, el poder simbólico “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 sino en la medida en que quienes se someten reconocen a quienes la ejercen”. En otro trabajo (Zalpa, 2001) desarrollé más ampliamente el papel de la creencia en la construcción social de la realidad, aquí me interesa analizar el papel de la creencia en relación con el poder.

Según Max Weber, hay básicamente dos tipos de poder, el poder que se impone por la fuerza, al que llama simplemente poder, y la autoridad. El poder que se impone por la fuerza también significa, pero no tengo claro si también se impone porque significa o si la fuerza elimina la significación como fuente del poder. El caso de la autoridad es diferente porque se trata de un poder aceptado, reconocido, es decir legitimado. El mismo Weber clasifica la autori-

dad en tres tipos de acuerdo a la fuente de su legitimidad, que son la autoridad tradicional, la autoridad racional y la autoridad carismática, y en los tres tipos se ve la relación intrínseca de este tipo de poder con la significación, y también con la creencia. Los actores que entablan una relación de poder y subordinación actuando como interpretantes, definen el acto de poder como parte de la tradición, como una necesidad racional o como un atributo de quien tiene el carisma, al mismo tiempo que creen en la definición, por lo que reconocen y ejercen, o reconocen y se someten, a la autoridad, la cual, a su vez, asume el poder de construir la realidad definiéndola, dándole un sentido.

Estas reflexiones teóricas acerca de la relación intrínseca entre el poder, la significación y la creencia, que se aplican a cualquier situación de poder, pueden apreciarse más claramente al analizar el fenómeno del poder en las instituciones religiosas. Me parece pertinente, entonces, tomar el análisis de la constitución del poder en dos iglesias para ejemplificar, heurísticamente, la propuesta teórica que se expuso arriba.

Donde está Elías estoy yo

La Iglesia Reestructurada del Espíritu Santo, Pureza, Amor y Luz (también conocida como Iglesia PAL) surgió de una reforma hecha por su fundador, el hermano Justo de Israel, a las iglesias trinitarias espiritualistas marianas, por considerar que éstas se habían desviado de la verdadera iglesia espiritual fundada en la Ciudad de México por Roque Rojas, entre 1866 y 1869. La Iglesia está fundada en la creencia en una tercera alianza entre Dios y los hombres, que viene después de la primera alianza del Antiguo Testamento y la segunda alianza del Nuevo Testamento, que son llamadas “tiempos” o “eras”. Cada uno de estos tiempos tiene un Mesías: Moisés en el primer tiempo, Jesús en el segundo, y Roque Rojas, quien es el Elías prometido por Dios, en el tercer tiempo. Ellos forman la Trinidad Mesiánica a la que los miembros de la Iglesia rinden culto, como también lo rinden a Dios y a la Virgen María.

Esta religión estuvo organizada en una iglesia subdivida, a su vez, en siete iglesias llamadas de los Siete Sellos, tal como fue revelado por Dios al fundador. En la única publicación oficial de la Iglesia Reestructurada del Espíritu Santo se consigna esta Revelación:

1. Las revelaciones de los siete sellos que son los escudos que ostentan u ostentarán las siete Iglesias del Espíritu Santo, me fueron dadas a mí ROQUE ROJAS, el día 16 de Agosto del año de Gracia de 1867.
2. En un éxtasis o arrobación mística fui transportado en espíritu al cielo y en una nube de color de oro me habló una potente voz, al mismo tiempo que escuché una música celestial, y de lo infinito o desconocido descendió un arcángel trayendo en sus manos un grande libro de color oro purísimo y poniéndolo en mis manos me dijo estas palabras: Este es el libro sellado que tiene siete sellos y tu conocerás cómo son esos sellos.
3. Y al momento que el Arcángel me dijo las palabras proféticas vi que en el cielo fueron apareciendo uno a uno los siete sellos.
4. Vi que apareció en el cielo el Sello Primero, que era formado por un rectángulo. Dentro del rectángulo un círculo, siendo el rectángulo y el círculo formados cada uno por dos rayas negras. Dentro del círculo estaba un triángulo con filo de color azul. En cada ángulo tenía un punto negro y en el centro del triángulo un sol con cara de hombre, de color entre rojo y amarillo. Tenía en medio de ambos círculos 22 hojas de laurel y siete botones, todo de color verde natural. Las leyendas que tenía eran las siguientes, en letras de color negro que a su vez decían:
5. Sello primero. Representación de la primera persona de la Trinidad, el poder y la sabiduría. En el siglo de las luces o XIX, año de 1869 Reino de Dios.
6. 6 al 21. En estos números se describen los otros seis sellos: El segundo sello es la representación de la segunda persona de la Trinidad, el amor y la redención. El tercero es la representación de la tercera persona de la Trinidad, la luz y la revelación. Se dice que el Cuarto Sello representa el reino de Dios, la Paz y la Misericordia; el Quinto la venida de Elías el Prometido, El Castigo y el fuego; el Sexto la Divina Presencia de Dios, el Juicio y los Cargos; finalmente, el Séptimo representa la nueva iglesia. La Iglesia y la Gracia.
7. Y después de haber visto en el cielo cómo fueron apareciendo de uno a uno los siete sellos la potente voz de Dios me dijo: Estos son los escudos que tú grabarás en cada una de las Siete Iglesias. (Iglesia Reestructurada del Espíritu Santo, s/f. 6 - 9).

Desde la fundación de la Iglesia, Roque Rojas fue su máximo dirigente, pero no he podido saber más acerca de la estructura jerárquica, aparte del dato significativo de que las mujeres fueron admitidas al sacerdocio, lo que propició que después de la muerte del fundador, ocurrida en 1879, las iglesias llamadas del Sexto Sello estuvieran dirigidas por una mujer, Damiana Oviedo, quien enfatizó en las ceremonias de culto el trance místico como medio para la enseñanza y para la curación. Con el tiempo, la actividad de curación se hizo preponderante en la Iglesia y en la percepción de los fieles que acuden a ellas, aún actualmente, en busca de la recuperación de la salud o de la solución de sus problemas. Las iglesias del Sexto Sello fueron las que más crecieron, extendiéndose incluso a los Estados Unidos. La mayor parte de sus miembros pertenecen a los estratos más pobres de la sociedad, con escasa formación escolar. Los fieles de estas iglesias aparecen en los censos nacionales bajo la categoría de “espiritualistas”. El censo reporta una membresía de 60.657, pero ellos afirman que su número gira en torno a los seis millones (Ortiz Echaniz, 1994).

La Iglesia Reestructurada del Espíritu Santo se fundó como una reforma –como su nombre lo indica: una reestructuración– de las iglesias espiritualistas marianas por considerar que éstas se desviaron de las enseñanzas de Elías-Roque Rojas, entre otras cosas por haber confundido lo espiritual con el espiritismo, por haberse estancado en la doctrina correspondiente a la segunda venida del Espíritu Santo, cuando ya se están viviendo los tiempos posteriores a la tercera venida, el tercer tiempo, y por el lucro indebido que obtienen de la instrucción y de los rituales de curación. Es por eso que la Iglesia Reestructurada pone mucho énfasis en que no se la confunda con las otras iglesias espiritualistas, a las que llaman “relativas”.

La reforma fue realizada en una fecha que no he podido precisar, entre los años cincuenta y sesenta del siglo xx. La historia de la Iglesia, y la historia del hermano Justo de Israel narrada por los miembros de la Iglesia, tienen el carácter de historias sagradas que no se preocupan por precisar los datos empíricos de la historia fáctica. Lo cual tampoco se requiere porque, como afirmaron hace mucho tiempo los Thomas (1928), no importa si algo es real o no, si la gente cree que es real, es real en sus consecuencias. Como sucede en otras iglesias (De la Torre, 1995: 46,55), la historia sagrada de la Iglesia Reestructurada se transmite en forma oral en las conversaciones de los fieles, en los actos de culto y en los discursos pronunciados en las reuniones nacionales de los miembros

de la Iglesia, y no tiene como objetivo precisar los hechos históricos sino glorificar a la Iglesia y los hechos y las virtudes de su fundador. Lo que cuenta esta historia es que el hermano Justo de Israel vivió en Los Mochis, Sinaloa, y que sin tener estudios formales era una persona sumamente inteligente, tanto que muchas veces derrotó a los sacerdotes de la Iglesia Católica que se ponían a discutir con él acerca de cuestiones religiosas. También se cuenta que atraía a mucha gente que buscaba sus enseñanzas y sus curaciones y que llegó a resucitar muertos, lo que fue señal de su poder espiritual. Los fieles que cuentan esta historia afirman que hubo testigos de estos hechos, quienes a su vez los contaron a otros y así llegó la tradición oral hasta los actuales narradores, quienes no tienen ninguna duda de su veracidad.

Haciendo un análisis de las estrategias discursivas mediante las cuales se apuntala el poder, como fundador, del hermano Justo de Israel, vemos que estas consisten en interpretar su vida y sus obras como una sucesión de hechos no sólo extraordinarios sino, incluso, milagrosos, los cuales adquieren un carácter divino por su similitud con otros hechos que ya son definidos y reconocidos como tales. Estos hechos pertenecen a la vida de Jesús tal como se narra en los evangelios, como las discusiones de Jesús con los doctores, sus numerosos seguidores, sus curaciones milagrosas y, como prueba suprema, la resurrección de muertos. El hermano Justo adquirió así características divinas que culminaron con la revelación de su identidad sobrenatural como la reencarnación de Elías, es decir de Roque Rojas, el fundador de las iglesias espirituales y Mesías del Tercer Tiempo. Por medio de esta significación, en la que los fieles creen, una persona es investida por sus seguidores con las características de lo sobrenatural, de lo que se deriva el poder de su palabra, es decir, de la efectividad de su palabra en la conformación de una organización, la Iglesia Reestructurada, y de la conducta de sus fieles en la vida cotidiana. Su palabra se encuentra en sus enseñanzas, las cuales son transmitidas oralmente por medio de otras personas que afirman haber escuchado a testigos directos narrar las acciones y las enseñanzas del hermano Justo. En la corta vida de la Iglesia, esta tradición oral todavía no se transforma en un libro sagrado.

La Iglesia tiene un oratorio central en la ciudad de Celaya, Guanajuato. En la pared de atrás del altar del oratorio se encuentra una fotografía enmarcada de Justo de Israel que lo muestra posando, ataviado con una túnica y un manto que le dan una apariencia que se asemeja a la que suele verse en las imágenes eclesiásticas que representan a los apóstoles o, más precisamente a

la representación popular de los apóstoles. Se le puede calcular una edad de alrededor de 35 años en el momento en que fue tomada la fotografía. Su muerte o, como dicen los miembros de la Iglesia, su desencarnación ocurrió recientemente, el 14 de octubre del 2001.

No tengo todavía suficientemente clara la jerarquía en la Iglesia. Solamente distingo dos niveles jerárquicos: uno que se ejerce sobre toda la Iglesia y que ocupa actualmente el hermano Mario, hijo y sucesor del fundador, a quien llaman “Hermano Mayor”. Él es quien toma las decisiones que conciernen a toda la Iglesia, como la de nombrar a los sacerdotes de los diferentes templos, lo que muchas veces implica para el nombrado cambiar su lugar de residencia. Preside las reuniones nacionales en las que da directivas para el trabajo pastoral y para la construcción y mantenimiento de los templos y también reprende a los sacerdotes y a los miembros de la Iglesia por el trabajo que considera que ha sido mal hecho. En el siguiente nivel jerárquico se encuentran los sacerdotes. Ellos son los responsables del funcionamiento de las iglesias particulares, y deben rendir cuentas de su actuación ante las asambleas que se reúnen en Celaya y ante el Hermano Mayor. La viuda del hermano Justo, madre del actual líder, ocupa un lugar simbólico especial que no es, sin embargo, un nivel jerárquico formal.

En la Iglesia hay, además, sacerdotisas. Ellas participan como auxiliares en los rituales de la Iglesia. Son las que ofrecen el agua perfumada para el desalojo espiritual de lo mundano antes de entrar a los templos, reparten el agua curativa que se toma al finalizar el culto y participan en los rituales de curación. Pero no están a cargo de ninguna iglesia particular, ni de ningún templo. En las reuniones nacionales en el oratorio central realizan tareas que tradicionalmente se asignan a las mujeres: se encargan de la cocina, del comedor, y organizan el servicio de los sanitarios y de los baños. En ninguna ocasión las he visto dirigirse en público a los fieles haciendo el papel de predicadoras.

Algunos varones desempeñan el papel de guardianes, del que no estoy seguro de que sea un nivel jerárquico. Ese papel consiste en cuidar el orden en los actos de culto: ellos señalan el orden en que se ingresa y se sale del templo, y cuidan que los fieles guarden la compostura y la postura adecuada. Las mujeres que se encargan del bálsamo que se utiliza en los rituales también son llamadas guardianas.

Los miembros de la Iglesia llevan a cabo dos reuniones nacionales en el Oratorio Central de Celaya. Una, la más importante, durante la Semana Santa,

como lo hacen también en otros lugares las otras iglesias trinitarias espiritualistas marianas (Ortiz Echaniz, 1994). La otra, durante los días 15 y 16 de septiembre. En el trabajo de campo llevado a cabo durante la reunión de septiembre del año 2004 se pudo observar cómo se refuerzan las creencias de los miembros de la Iglesia de una manera intensiva por medio de ceremonias que se llevan a cabo hasta cinco veces al día y en las que los sacerdotes de diferentes templos predicán las verdades que constituyen la visión del mundo, de su Iglesia y de sí mismos como miembros ubicados en diferentes niveles jerárquicos. Estas enseñanzas se repiten continuamente en las conversaciones informales que se tienen en los tiempos que transcurren entre las ceremonias religiosas.

Es esta historia sagrada y estas creencias religiosas constantemente repetidas pero, sobre todo, aceptadas por los fieles de la Iglesia, es decir esta particular construcción significativa de la realidad, la que constituye, no las condiciones externas sino, precisamente, la realidad en la que viven los fieles y de la que forma parte la definición, también particular, del ejercicio del poder en la Iglesia. Entre las creencias más importantes, está la creencia en la reencarnación: cuando el cuerpo muere, el espíritu no muere, sino que se encarna en otro cuerpo. Esto es lo que hizo que el hermano Mario haya quedado investido de un poder real cuando, como cuentan en su historia sagrada, el hermano Justo de Israel pronunció la fórmula: “Donde estoy yo está Elías, y donde está mi hijo estoy yo”, lo cual el consagrado repite una y otra vez en el curso de las ceremonias que se llevan a cabo durante la reunión nacional.

Investido de esta autoridad que es aceptada por los miembros de la iglesia, el hermano Mario puede hacer que los fieles dejen todo, sus trabajos, sus familias, sus amistades, para acudir a su llamado, no sólo para asistir a las reuniones nacionales sino cada vez que los convoca para trabajar en la construcción de algún templo en alguna parte de la República o para apuntalar la labor pastoral de alguna iglesia que necesita ayuda, para mudar su lugar de residencia con el fin de ejercer el papel de sacerdotes encargados de algún templo o encargarse, por turnos, del culto y del mantenimiento del Oratorio Central sin recibir ninguna retribución sino, al contrario, gastando parte de sus modestos ingresos para sostenerse y para darle mantenimiento al templo y a los salones y dormitorios anexos. En una plática sostenida con una joven que asistió a la reunión, en la que junto con otras mujeres se encargó del servicio del comedor, ella comentó que su ocupación es la de sirvienta y que no deja de asistir a las reuniones nacionales ni a los otros llamados del hermano Mario,

aun cuando se enfrente a la posibilidad de perder su trabajo lo que, por otra parte no ocurre con frecuencia pues al emplearse advierte a sus patronas tanto de las ausencias programadas como de las eventuales y sólo acepta trabajos que respeten esas condiciones.

La eficacia performativa de la frase del hermano Justo de Israel: “donde estoy yo está Elías y dónde está mi hijo estoy yo”, no está sujeta a la racionalidad de los procesos. Durante esa misma reunión nacional, el hermano Mario convocó a una asamblea formal de los miembros de la Iglesia en la que sometió a su consenso la conveniencia de rifar una camioneta usada para obtener fondos para sufragar las necesidades de la Iglesia. Hubo algunas voces, rápidamente acalladas por otras voces, que sugerían que sería más atractivo rifar una camioneta nueva. El consenso fue el de aceptar la propuesta del hermano Mario, el cual lo reafirmó diciendo en un tono burlón que quienes querían que se rifara una camioneta nueva podían asociarse para comprarla. Enseguida se pasó a deliberar el costo del boleto. Casi inmediatamente surgió la propuesta, hecha por uno de los miembros, de que el costo fuera de mil pesos y que todos los miembros se comprometieran a comprar uno y a vender otros nueve boletos más, o pagarlos si no los vendían. La cantidad suena demasiado alta para el nivel de ingresos de los fieles, y de nuevo surgieron dos voces que proponían un costo menor, las cuales fueron también acalladas por las voces de otros miembros por lo que el precio quedó fijado en mil pesos y contraído el compromiso. Lo más sorprendente de todo fue que, apenas tomada esta decisión por la asamblea ¡ya estaban los boletos impresos con el costo de mil pesos para la rifa de una camioneta usada! ¿Manipulación? Tal vez, desde el punto de vista de un observador externo, pero sin duda no desde el punto de vista de los fieles. Más bien manifestación del poder del hermano Mario, el Hermano Mayor, la reencarnación de Elías, según las palabras del hermano Justo de Israel.

Desde luego, las palabras consagradorias se pronuncian desde el poder. No cualquiera puede decir, eficazmente, “donde estoy yo está Elías”, y “donde está mi hijo estoy yo”. En la arena del sentido en la que la construcción de una significación es la desconstrucción de otras significaciones, el éxito de la imposición de una significación está íntimamente ligado con las relaciones de poder. Aunque en la observación empírica no se detectó ninguna evidencia de un contradiscurso al interno de la Iglesia, sí se hizo referencia al contradiscurso de las otras iglesias espiritualistas que se proclaman como las continuadoras de la iglesia fundada por Roque Rojas a las que se descalifica al aplicarles el adjetivo

de “relativas”, y a las otras iglesias de la tradición cristiana como la Iglesia Católica, la cual se considera que se quedó estancada en el Segundo Tiempo.

La relación entre significación y poder es una relación circular en la que aquella es eficaz por el poder y éste es poder por la significación.

Levántate, hija de Sión...

En el año 2004 se cumplieron 25 años de la fundación de la Iglesia Casa de Oración Palabra de Fe en Aguascalientes, que actualmente se ha extendido por varios estados de la República. Durante estos 25 años se ha ido consolidando el liderazgo, como Pastora General, de la señora Consuelo –conocida como Chelo– Licón, quien sucedió al pastor fundador Elmer Kooiman, quien falleciera ese año un tiempo después de la celebración del 25 aniversario de la Iglesia.

En esos veinticinco años de existencia de la Iglesia, también de una manera paulatina y siguiendo el discurrir cotidiano de la vida de la congregación, la señora Chelo ha ido construyendo y afirmando su liderazgo, convirtiéndose primero en encargada de la Iglesia durante las ausencias del pastor Kooiman, después en pastora de la Iglesia en Aguascalientes y luego en Pastora General.

Hay que resaltar que el liderazgo de una mujer en una iglesia no es común en nuestro país. Ya se sabe que la Iglesia Católica no acepta la ordenación de mujeres, pero también las iglesias evangélicas, aunque aceptan, y hasta enfatizan, la importancia del papel de las mujeres, no les conceden, sin embargo, la posibilidad de ocupar las posiciones más importantes de liderazgo, como sería, por ejemplo, ocupar el papel de pastoras de sus congregaciones. En Aguascalientes, aparte de Casa de Oración, solamente otra iglesia pentecostal, la Iglesia Cristiana Aposento Alto (Zalpa, 2003: 160-165), es liderada por una mujer. En las otras iglesias las mujeres ocupan puestos que son considerados, culturalmente, propios de las mujeres, como la enseñanza religiosa a los niños, la organización de obras de caridad, el aseo de los locales de las iglesias, etc. Es en este contexto en el que resulta relevante el liderazgo de la señora Licón en la Casa de Oración Palabra de Fe.

En una entrevista concedida a Flor Ramírez Leyva, Chelo Licón narra de la siguiente manera el proceso que la llevó a convertirse en pastora:

El Señor sabe lo que está dispuesto, y lo que está dispuesto va hacia arriba, y yo, cuando menos acordé, estaba involucrada totalmente en la obra, y la misma gente me involucró... las mismas ovejas, la misma congregación. Elmer (Kooiman) se iba y yo me quedaba al Frente sin tener... sin ser nombrada pastora. Nada más (me decía): “allí le encargo”, de tal manera que cuando el regresaba, de todas maneras la gente me buscaba. Yo era muy chiquita, no sabía mucho, pero Dios me daba tanta sabiduría que les contestaba a la manera como yo sabía, pero era la solución... hasta que me di cuenta de que yo estaba ocupando el lugar de un pastor sin darme cuenta (Ramírez Leyva, 1998: 73. Paréntesis míos).

Esta historia narrada por ella misma, muy sintetizada, deja ver lo que dijimos arriba: que el proceso de establecimiento y afianzamiento de su liderazgo se fue dando de una manera paulatina y, como dice ella misma, como sin darse cuenta. Desde luego que lo que le falta a este relato son los detalles, que deben ser muchos y también muy interesantes, y también las dificultades y los problemas que tuvo que enfrentar, particularmente por el hecho de ser mujer. Ojalá algún día se escriba la historia fáctica del proceso de creación de este liderazgo. Por lo pronto, con lo que contamos es con la historia sagrada cuya importancia en la construcción de la realidad ya se expuso arriba.

La historia sagrada del liderazgo de Chelo Licón se proclamó solemnemente durante la ceremonia de celebración del 25 aniversario de la Iglesia. Tal proclamación la legitimó como Pastora General al mostrar su confirmación divina ante los miembros de las congregaciones de todo el país, que se reunieron para participar en el duodécimo congreso anual, en la sede matriz, en Aguascalientes. El Congreso no estuvo formalmente dedicado a la confirmación del liderazgo de la señora Licón, pero siempre estuvo presente a través de símbolos, cantos, discursos y representaciones.

El cartel que sirvió como símbolo del XII Congreso muestra un extenso campo semiárido con algunas montañas en el horizonte. En primer plano se muestra la figura de un hombre tendido en el suelo, ataviado de la manera como se usa representar a los antiguos habitantes de Israel: una cinta ciñendo su cabeza, otra que cruza su pecho desnudo, muñequeras, una falda corta y huaraches. Por encima de las montañas brilla el sol, que emite sus rayos en todas direcciones. Debajo del sol, dispuestos de una forma gráfica que los hace parte de sus rayos, se encuentra escrito el siguiente pasaje de la Biblia:

Levántate y trilla, hija de Sión, porque haré tu cuerno como de hierro, y tus uñas de bronce, y desmenuzarás a muchos pueblos; y consagrarás a Dios su botín, y sus riquezas al Señor de toda la Tierra

Mi. 4:13

El cartel tiene un tamaño muy grande y se colocó en el auditorio principal de la Iglesia, en el que se llevaron a cabo las ceremonias más importantes, y en la portada de los programas del Congreso.

A primera vista, el mensaje del cartel es ambiguo por el contraste que se da entre el género femenino de la “Hija de Sión” y el personaje postrado en el suelo que es claramente la figura de un varón. Se podría identificar a la Iglesia como el referente de la expresión. Es decir que la Iglesia, compuesta de varones y de mujeres, es la “Hija de Sión”, y que se eligió poner la figura de un varón para simbolizar a todos sus miembros, así como se suele usar la expresión “los hombres” para referirse a todo el género humano.

En el programa están anunciadas tres actividades para llevarse a cabo el día de la inauguración del Congreso, el miércoles 21 de julio (2004):

6:30 a 7:00	Alabanza	Bony solís
7:00 a 7:35	Mensaje	Chelo Licón de Marín
7:35 a 9:55	Inauguración	

En el Mensaje, a cargo de la señora Licón, ella se encargó de despejar la ambigüedad del mensaje del cartel: La “Hija de Sión” es ella misma. En efecto, sin dar en ningún momento datos históricos ni nombres concretos, narró su saga personal como pastora de la Iglesia, recalcando los muchos obstáculos, los ataques, las murmuraciones, las barreras y, en general, las dificultades (hay que recalcar que dicho con una gran emoción) que ha tenido que enfrentar, todo lo cual culminó en un momento de gran desánimo en el que dudó del sentido de su lucha y de su capacidad para librarla. Naturalmente, hubo también personas que la animaban, miembros de la Iglesia entre los cuales sobresalían su esposo y el pastor fundador Elmer Kooiman. Era tal su desánimo, sin embargo, y la conciencia de su debilidad, que en un momento determinado estuvo decidida a abandonar su papel como pastora. Pero, como suele suceder en las iglesias evangélicas pentecostales, le llegó un momento de iluminación por parte del Espíritu Santo por medio del cual comprendió que no podía

tomar una decisión por sí misma, sino que el consejo para tomar la mejor decisión debía venir, precisamente, de Dios, del Espíritu Santo. Fue así como en los momentos de mayor desánimo e incertidumbre, de mayor conciencia de su debilidad, oró a Dios, tomó la Biblia y la abrió precisamente en el pasaje del profeta Miqueas que se puso en el cartel y por medio del cual el Señor le dijo a ella: ¡Levántate. Hija de Sión! Fue así como, por mandato expreso de Dios, decidió dejar atrás los desánimos, no confiar en su debilidad sino en la fuerza del Señor, y continuar su misión como pastora de la Iglesia. No solamente como pastora, sino como Pastora General, como claramente se especificó en el acto de inauguración.

Los asistentes que escucharon el mensaje de la pastora pasaron del silencio y de la comunión de sentimientos de la extensa primera parte del mensaje, a la algarabía y el gozo de la segunda parte. En la primera, un observador atento podía ver en sus rostros y en sus expresiones que muchos de ellos comprendían cuáles eran las dificultades de las que hablaba la pastora pues, aunque provenían de diferentes partes de la república, siendo comunidades relativamente pequeñas, están muy al tanto de su vida interna. Esa comprensión les hacía compartir más íntimamente los sentimientos expresados por la pastora.

El pastor fundador, Elmer Kooiman, estuvo presente en la ceremonia ocupando un lugar especial en el estrado, pero sin participar activamente. Hacía tiempo que el pastor había dejado las riendas de la Iglesia en las manos de la señora Licón, ciñéndose por su parte a cumplir el papel de consejero y líder moral. En esta ocasión cumplió un rol, aunque pasivo, muy importante: fue testigo y aval de la legitimación del liderazgo de la pastora, pero sin intervenir, al contrario de como se cuenta que lo hizo el hermano Justo de Israel en la consagración del liderazgo de su hijo en la Iglesia Reestructurada del Espíritu Santo. El pastor Kooiman no solamente no adoptó el papel de intermediario entre la divinidad y la nueva líder sino que ésta, en un momento muy solemne de la ceremonia, le impuso las manos al pastor fundador. La imposición de manos unos a otros de todos los miembros de las congregaciones es una característica de las iglesias pentecostales de la tercera ola, así que, desde este punto de vista, no es extraño que la señora Licón le haya impuesto las manos al pastor Kooiman. La importancia del hecho se deriva de que tuvo lugar durante la ceremonia, que estuvo toda centrada en la legitimación del liderazgo de la pastora.

Como himno oficial de este Congreso, y de la celebración del 25 aniversario de la Iglesia, se compuso uno que sería entonado en todas las ocasiones en que los fieles se reunieron, incluida una magna celebración en el Teatro Aguascalientes. Este himno se entonó también en la ceremonia que estamos describiendo. Su letra dice:

No llores más
no te he abandonado
hoy me dijo mi Señor:
Yo te he llamado.
No temas más
porque no te dejare
Contigo siempre iré
la victoria te he dado.
Y aunque se levanten
por montones contra ti
no tema tu corazón.
Y estoy en ti
te escogí y te llamé
y mi poder te delegué
anda, anímate y ve
se valiente y esforzado.

Levántate y trilla hija de Sión
porque haré tu cuerpo como de hierro
y tus uñas de bronce
y desmenuzarás a muchos pueblos
y consagrarás a tu Dios su botín y sus riquezas
al Señor de toda la tierra (dos veces).

Conocimiento, renovación.
fe, actitud, declaración.
crecimiento espiritual
es el fruto que ahora brota.
De la semilla sembrada
tus ojos verán el árbol
gran cosecha tú tendrás
tu trabajo no es en vano.
Y aunque se levanten
por montones contra ti
no tema tu corazón.

Levántale y trilla hija de Sión
porque haré tu cuerpo como de hierro
y tus uñas de bronce
y desmenuzarás a muchos pueblos
y consagrarás a tu Dios su botín
y sus riquezas al Señor
de toda la tierra (dos veces).

Como se puede ver fácilmente, los temas del himno son los mismos del mensaje de la pastora, esto es los obstáculos, el desánimo, la debilidad y la fortaleza dada por el Señor. En el himno aparece, además, una estrofa destinada a expresar la legitimación divina del liderazgo de la pastora, mencionando explícitamente el llamamiento por parte de Dios y la delegación de su poder:

Y estoy en ti te escogí y te llamé y mi poder te delegué anda, ánimo y ve sé valiente y esforzado.

No estaba anunciada en el programa, pero hubo también una representación teatral a cargo del grupo de mimos, quienes juegan un papel evangelizador importante en la Iglesia escenificando los mensajes que se quieren transmitir (Ramírez Leyva, 1998). En esta ocasión se representó el mensaje de la pastora. El personaje principal es asediado por otros personajes vestidos de negro, quienes lo acosan hasta hacerlo desfallecer y caer al suelo. Después de un buen rato de acoso y de angustia, aparece otro personaje que representa al pastor Kooiman, quien trata de ayudar al personaje tirado en el suelo a que se levante, pero no lo logra por lo que tiene que dejarlo solo y los personajes vestidos de negro, lo siguen hostigando. El protagonista muestra en sus expresiones y en su actuación la angustia y el desánimo que le producen los ataques de los personajes de negro cuando, de pronto (lo cual no quiere decir que inesperadamente, desde el punto de vista de los espectadores), aparece otro personaje vestido de blanco, el cual representa al mismo Dios, el cual le da la mano al personaje caído y angustiado y le dice: “Levántate y trilla. Hija de Sión, porque haré tu cuerno como de hierro, y tus uñas como de bronce, y desmenuzarás a muchos pueblos; y consagrarás a Dios su botín, y sus riquezas al Señor de toda la tierra”. Con la aparición del Señor y la luz que irradia, los personajes vestidos de negro desaparecen, y el personaje principal se incorpora y recupera su calma y su fuerza. Así termina la representación.

El público, miembros de la Iglesia que provienen de todos los lugares de la república en los que la Iglesia tiene congregaciones, no solamente está muy atento a la representación sino que, de alguna manera, participa compartiendo los sentimientos que transmite. Al final, no queda duda: Dios mismo ha llamado a la señora Consuelo Licón para ser Pastora General de la Iglesia. Es decir que no se trata de una sucesión por mecanismos humanos, como hubiera podido ser una votación de la comunidad como se usa en las iglesias

bautistas para elegir a sus pastores, o una ratificación por votación del nombramiento de los presidentes de estaca como se usa en la Iglesia Mormona o, como hubiera podido ser en este caso, la designación de la Sra. Licón como su sucesora por parte del fundador como ocurrió en la Iglesia Reestructurada del Espíritu Santo. No es del pastor Kooiman, ni de la comunidad, de quien la señora Licón recibe la designación como pastora, sino de Dios. Y el público, es decir la comunidad de los miembros de la Iglesia, reconocen esa designación y, por consiguiente, el liderazgo de Chelo Licón.

Aún hay que explicar algunos elementos discordantes en la simbología de la ceremonia, como el personaje masculino del cartel y, como habrán notado los lectores atentos, el género masculino del personaje a quien se escoge, se llama y se le delega el poder: “sé valiente y esforzado”.

Lo anterior, en mi opinión, se explica por la dificultad que siempre enfrentan las iglesias evangélicas que, como las pentecostales, se apegan al sentido literal de la Biblia, pues en ella aparecen varios pasajes que, interpretados literalmente, establecen una jerarquía de superioridad masculina sobre las mujeres. Ef. 5:21-24 “Sed sumisos los unos a los otros en el temor de Cristo: las mujeres a sus maridos, como al Señor, porque el marido es cabeza de la mujer, como Cristo es cabeza de la Iglesia, el salvador del cuerpo Como la Iglesia está sumisa a Cristo, así también las mujeres deben estarlo a sus maridos en todo”. Aun más, hablando de la vida de las comunidades eclesíásticas, la primera epístola de San Pablo a los Corintios dice: “Como en todas las iglesias de los santos, las mujeres cállense en las asambleas: que no les está permitido tomar la palabra: antes bien, estén sumisas como también la Ley lo dice. Si quieren aprender algo, preguntenlo a sus propios maridos en casa; pues es indecoroso que la mujer hable en la asamblea” I Cor. 14:33-35. Esta dificultad es la que me parece que se presenta en los signos, contradictorios con la ceremonia, del detalle del cartel y de la palabra en masculino de la mencionada estrofa del himno.

El sí mismo, dice Goffman (1971), se construye a través de las actuaciones que se llevan a cabo en la vida cotidiana. Tal construcción es un proceso dramático en el que los actores representan ante diversos públicos, con éxito variable, determinados papeles. Unos representan el papel de maestros, otros de obreros, otros de deportistas, otros de policías, otros de padres, otros de ministros religiosos, etc. En este proceso, la representación puede llevar a la consagración de alguien en un papel, lo cual significa no sólo que el actor ha puesto en juego lo mejor de sus habilidades para representarlo, sino también

que el público ha aceptado la calidad de la representación hasta el punto de identificar al actor con el papel.

La representación no es solamente el momento de fusión en el que se encarna un personaje y al cual asistiría un público neutro. El público está allí, por el contrario, como parte esencial, ya que es él el que valida o invalida la personificación. El mundo es como una boda: sin ceremonia de consagración ninguna individuación es posible. El sí mismo no se sustancia sino por la mediación del público. El yo es un efecto dramático (Herpin, 1976: 72).

Pero las ceremonias no son sólo representaciones, sino que son también la reafirmación de los valores morales de la comunidad (Goffman, 1971: 47). Y cuando son ceremonias que representan el poder, son también eficaces en la legitimación del poder (Wolf, 2001). Desde el punto de vista sociológico no solamente el yo, sino también el poder es un efecto dramático porque es un efecto de la significación.

En las iglesias cristianas, como es el caso de Casa de Oración Palabra de Fe, la construcción del significado de la realidad se lleva a cabo por medio de la referencia a un libro sagrado, la Biblia, cuyo significado, a su vez, es el de ser la palabra de Dios. La Biblia, siendo un discurso sobre lo real se presenta, sin embargo, como lo real por excelencia. En estas iglesias el discurso religioso remite constantemente al discurso sagrado en una relación de presuposición lógica en el orden de lo verosímil semiótico. Una vez asignada esta significación a este discurso, y una vez compartida, creída, reconocida esta significación por los fieles, no se necesita más: el poder es constituido por la significación que, a su vez, se define desde el poder. De una forma similar a como lo señalamos arriba refiriéndonos a la construcción del liderazgo en la Iglesia Reestructurada del Espíritu Santo, en Casa de Oración no cualquiera puede proclamarse como la Hija de Sión a la que se refiere el pasaje de la Biblia. Esa proclamación, que es definición de significado, se hace desde el poder que ha sido construido mediante procesos que podrían conocerse a través de la historia fáctica, pero que son eficaces porque son definidos de una manera determinada por la historia sagrada.

El poder y la significación

El discurso religioso es un discurso sagrado para los miembros de las iglesias que creen en su sacralidad. La creencia, o la fe, es un presupuesto de la enunciación del discurso religioso que adquiere, así, su eficacia simbólica. Retornando a los performativos de Austin, se construye realidad con las palabras porque éstas se pronuncian desde el poder, al tiempo que el poder mismo (su significación, la construcción de su realidad como poder) se constituye por las palabras. La fe en la sacralidad del discurso religioso es un presupuesto social de la comunicación que no está subordinado a la comunicación, sino que es, como diría Durkheim, el elemento no contractual del contrato.

Ahora bien, ¿lo que se dice del poder en las iglesias se puede extender al análisis del poder en las instituciones no religiosas? ¿Con los elementos propuestos se puede entender la eficacia simbólica de la frase “el elegido es Arturo Montiel”, que lo constituyó como precandidato a la presidencia de la república por su partido, el PRI? Yo pienso que sí, que la idea de la relación entre poder y significación que considera que cada uno es constitutivo del otro tiene una potencialidad heurística para el análisis del poder en general, no solamente en las organizaciones religiosas.

Bibliografía

- Austin, J.L. (1962). *How to Do Things with Words*. Cambridge: Harvard University Press.
- Berger, Peter y Luckmann, Thomas (1977). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Brown, R. & Gilman, A. (1960). “Pronouns of Power and Solidarity”, in T. Sebeok (Ed.) *Style in Language*. Cambridge: MIT Press.
- De la Torre, Renée (1995). *Los hijos de la luz. Discurso, identidad y poder en La Luz del Mundo*. Guadalajara, México: Iteso, Ciesas, udeg.
- Eco, Umberto (1980). *Tratado de semiótica general*. México: Nueva Imagen.
- Goffman, Erving (1971). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Hodge, Robert & Gunther Kress (1988). *Social Semiotics*. Cambridge: Polity Press.

- Hodge, Robert y Gabriela Coronado (2003). Semiótica y poder en un mundo caótico, *Versión. Estudios de Comunicación y Política*, 13, 17-47.
- Iglesia Reestructurada del Espíritu Santo. Pureza, amor y luz. spi.*
- Ortiz Echaniz, Silvia (1994). “Surgimiento y conformación de un santuario espiritualista”, en C. Garma Navarro y R. Shadow (Coords.), *Las peregrinaciones religiosas: Una aproximación*. México: Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa.
- Ramírez Leyva, Flor Micaela (1998). *Del campo a la práctica religiosa de la disidencia. Luchas por la legitimación*. Tesis de maestría no publicada. Universidad Autónoma de Aguascalientes. Departamento de Sociología y Antropología.
- Thomas, William I. y Dorothy S. Thomas (1928). *The Child in America: Behavior Problems and Programs*. New York: Knopf.
- Wolf, Eric R. (2001). *Figurar el poder. Ideologías de dominación y crisis*. México: Ciesas.
- Zalpa Ramírez, Genaro (2001) “Teología protestante y teoría de la cultura”, en L. C. Vázquez Parada (Coord.) *Diálogo entre razón y fe. Eugen Drewermann en Guadalajara*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, pp. 41-55.
- Zalpa, Genaro (2003) *Las Iglesias en Aguascalientes. Panorama de la diversidad religiosa en el estado*. Aguascalientes, Zamora: CIEMA, UAA, El Colegio de Michoacán.

¿Una ética para el capitalismo?¹

Resumen

En 1990 Peter Berger editó un libro (*The Capitalist Spirit. Towards a Religious Ethic of Wealth Creation*) en el que varios autores colaboran para proponer los fundamentos de una ética religiosa para la producción capitalista. Este esfuerzo lo continuó pocos años después uno de los autores, Michael Novack, quien partiendo de un análisis interno del desarrollo de la ética de la iglesia Católica y de su interpretación de la obra clásica de Max Weber sobre la ética protestante y el espíritu del capitalismo, propone una ética religiosa para el capitalismo moderno. Esta ponencia es una lectura crítica de estas propuestas.

1 En Luis Rodolfo Morán Quiroz y Laura Gema Flores García (coords.). *Religión, desarrollo y modernidad*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 2008, pp. 95-129.

Introducción

Es muy posible que siempre hayan existido relaciones más o menos directas entre los sistemas económicos y las religiones. Algunos científicos sociales han hecho visible esta relación, que de por sí no siempre es explícita ni aparente. De entre ellos uno de los más conocidos es, sin duda, Max Weber, quien en su obra *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, se propuso mostrar que el *ethos*, o el espíritu como él le llama, que hizo posible el surgimiento del capitalismo racional, fue un efecto no buscado de los principios teológicos del protestantismo calvinista. Lo que muestra, más precisamente, es que se trató de un doble efecto no buscado. El primero fue el surgimiento de la ética puritana como efecto (indirecto, y aparentemente hasta contrario) de la creencia en la predestinación, y el segundo fue el surgimiento del capitalismo como efecto de la ética puritana.

Diferenciándose de esa perspectiva de los efectos no buscados, lo que caracteriza a los autores que analizaré en este trabajo es que tienen el propósito deliberado de crear una relación directa y explícita entre la religión y el capitalismo actual. Se trata de la propuesta de la creación de una ética basada en las religiones bíblicas, para darle un fundamento religioso al sistema económico capitalista con el objetivo de apoyar su legitimidad y su supervivencia.

El suyo no es un esfuerzo aislado. Desde varios frentes, aunque no sin diferencias, enfrentamientos y contradicciones, se ha emprendido una tarea similar (Gay, 1991; Hinkelamert, 2003). Debo precisar, entonces, que este trabajo no pretende examinar todo ese conjunto de trabajos, sino que se limita a analizar críticamente dos obras: una editada por Peter Berger con el título de *El espíritu capitalista. Hacia una ética religiosa de la creación de riqueza* (Berger, 1990), en la cual se publican los trabajos de varios autores que comparten la idea de poner los fundamentos para la construcción de una ética que legitime y fundamente al capitalismo, y otra de uno de esos autores, Michael Novack, un intelectual católico quien, unos años después, dedicó un libro a proponer una ética católica con los mismos propósitos (Novack, 1993).

El trabajo tiene tres partes. En la primera analizaré, siempre críticamente, los principios de los que parten esos autores; en la segunda algunos puntos específicos que cada uno de ellos plantea para la creación de la ética que se proponen, y en la tercera desarrollaré una crítica a un punto, que me parece fundamental, de esos esfuerzos, que es la sacralización de un sistema económico.

I. Los principios

Los principios que comparten y de los que parten los autores son tres: una valoración positiva del capitalismo actual; la importancia de crear un fundamento ético-teológico para ese sistema económico, y la idea de que tal ética debe estar basada en la noción de la producción de bienes, a la que califican de moderna, y no en la de su justa distribución, a la que consideran una noción premoderna.

La valoración positiva del capitalismo

Aunque algunos de los autores que contribuyen a la obra no lo manifiestan explícitamente en alguna frase que se pueda citar, la impresión que le queda al lector es que la empresa en la que se embarcan no tendría sentido si no compartieran una valoración positiva del capitalismo y una apreciación negativa del socialismo y de las ideas que asocian con él. Esto se puede ver en las críticas que enderezan contra los intelectuales en general, pero en particular contra los teólogos que se sienten atraídos por ideas socialistas y que rechazan el capitalismo.

Por otra parte, el hecho de que hayan participado en esta empresa colectiva auspiciada por el Instituto de Estudios Contemporáneos, hace suponer que comparten la apreciación de su presidente, Robert B. Hawkins, quien en el prólogo afirma que: “Mientras que el socialismo ha probado ser un miserable fracaso para elevar significativamente los niveles de vida en las numerosas sociedades en las que lo ha intentado, el capitalismo ha producido con éxito crecimiento económico en una amplia variedad de culturas alrededor del mundo [...]. El capitalismo, con su notable capacidad para producir bienes, se ha constituido como la fuerza más revolucionaria en la historia humana. Ha hecho que por primera vez sociedades enteras produzcan bienes en abundancia” (Hawkins, 1990: vii).

De entre todos los autores que colaboran en la obra, quien más explícitamente expresa su valoración positiva del capitalismo es Michael Novack,² seguido quizá por Peter Berger. En el prefacio del libro que dedica a la ética

2 Dado que entre los autores cuyas obras analizo hay dos de apellido Novack, David y Michael, en adelante me referiré a ellos usando no sólo el apellido, sino también la inicial del nombre de cada uno.

católica y el espíritu del capitalismo, Novak hace una comparación entre dos países, Japón y Brasil, desde el punto de vista de los recursos naturales de los que disponen y del desarrollo que han logrado. Tal comparación se hace en los siguientes términos: Brasil es un país con una mucho mayor extensión territorial y dispone de mayores recursos naturales que Japón, pero éste ha alcanzado, con mucho, un desarrollo más alto. La diferencia está en el sistema económico de cada uno de estos países. Japón es un país capitalista, mientras que Brasil, lo mismo que los otros países de América Latina, no ha logrado todavía dejar atrás el sistema patrimonial mercantilista (al que equivocadamente llaman también “capitalismo”).

Este tipo de comparaciones del capitalismo con otros sistemas económicos, particularmente con los países del tercer mundo, y con los sistemas socialistas del pasado y del presente, se repite en varios pasajes de su libro. También se repite la identificación del capitalismo con el capitalismo norteamericano, pues cuando utiliza ejemplos para mostrar las mejores bondades del capitalismo, casi siempre los toma del capitalismo estadounidense.

M. Novack critica reiteradamente a los intelectuales que, según él, no se rinden ante la evidencia de los hechos y siguen sintiéndose atraídos por ideas socialistas; cito como ejemplo el siguiente párrafo: “Muchos intelectuales ignoran la evidencia de los inmensos beneficios, en forma de prosperidad, libertad, y gran progreso moral que la economía capitalista le trajo a la historia” (Novack, 1990: 52). Sostiene, en suma, que se pueden demostrar con evidencias empíricas las bondades del capitalismo, una de cuyas glorias es que transformó, mejorándolas, las condiciones de vida de los pueblos en los que se adoptó como sistema económico, como lo demuestran los casos de Europa Occidental y América del norte (Novack, 1993: 33).

Berger, por su parte, afirma que el desarrollo industrial que se debe al capitalismo moderno “por primera vez en la historia humana ha hecho que un crecimiento económico explosivo sea una realidad para millones de gentes” (Berger, 1990: 2).³

Pero no todos los autores enuncian una definición del capital y del capitalismo, y quienes lo hacen, no las comparten. Para Grant, “El capital significa, en la ciencia económica moderna, una acumulación de bienes de producción,

3 Ambos autores, Berger y Novack, tienen otras obras enteramente dedicadas al capitalismo, que no se analizan aquí (Berger, 1986; Novack, 1982).

que permite al trabajo humano producir más de lo que lo haría de otro modo” (Grant, 1990:8). El capital se basa en el ahorro y en la austeridad, y se utiliza para la producción, no para ser consumido, ni para ser usado con fines políticos o religiosos, como distribuirlo entre los pobres, por ejemplo. Reconoce la distinción que ya había formulado Weber, aunque no lo cita, entre adquisición de bienes y formación de capital. Los romanos ricos, dice, acumulaban bienes que, sin embargo, no podían definirse como capital porque su fin no era utilizarlos para la producción (Grant, 1990: 28).

En esta obra colectiva Michael Novack no define el capitalismo, pero habla de la creación sistemática de riqueza como una característica que lo diferencia de la pasión por tener dinero o poder. En su obra sobre la ética católica, define el capitalismo de la siguiente manera:

Las características decisivamente definitorias de una economía capitalista no son ni el libre mercado, ni la propiedad privada, ni los incentivos, ni las ganancias. Todo eso se encuentra en las sociedades precapitalistas tradicionales. Todas esas características son importantes como precondiciones para una economía capitalista. Pero el capitalismo, correctamente definido, no surge si no se establecen instituciones que apoyen y nutran sistemáticamente las capacidades creativas del hombre para inventar, descubrir e innovar, y para poner en práctica el derecho humano fundamental a la iniciativa económica (Novack, 1993: 85).

Los otros autores hablan de capital o de capitalismo sin definirlo. Centran mayormente su atención en el análisis del tratamiento que hacen las tradiciones religiosas bíblicas de los temas de la producción y de la distribución de los bienes.

El principio de la valoración positiva del capitalismo es, desde luego, criticable, y ha sido de hecho fuertemente criticado, tanto por científicos sociales como por pensadores religiosos. Sin detenerme a exponer las críticas, lo que requeriría más espacio y otro tipo de trabajo, únicamente refiero al lector a las críticas que se han expresado en las encíclicas sociales de los pontífices romanos, y en el pensamiento de algunos teólogos tanto católicos como cristianos y evangélicos (Gay, 1991; Novack, 1993; Hinkelamert, 2003).

Ética, *ethos* y economía

Otro de los puntos que comparten los autores, y que les da sentido a sus esfuerzos, es la necesidad de proponer una ética de la producción capitalista. Uno podría pensar que cuando hablan de una ética para el capitalismo, los autores se refieren a la necesidad de proponer un código que les señale a los capitalistas las obligaciones morales, particularmente las obligaciones con los demás, derivadas de sus creencias religiosas. Pero no es así. A lo que se refieren es a la necesidad de proporcionar un fundamento, al que algunos llaman ético, pero otros, más acertadamente, llaman teológico o simplemente religioso, a las actividades de los capitalistas, o al sistema capitalista en cuanto tal.

Berger, por ejemplo, en la introducción al volumen colectivo señala la necesidad que tienen los capitalistas serios, que son también practicantes serios de alguna religión, de contar con apoyos religiosos serios para su actividad. Insiste en lo de la seriedad, porque descarta que la proclamación del éxito económico como don de Dios por parte de las iglesias evangélicas pentecostales pueda ser considerado por los actores capitalistas serios como un fundamento para su actividad.

En ese mismo volumen colectivo, M. Novack señala que “aun en los países democráticos y capitalistas, las mujeres y los hombres de empresa trabajan sin el apoyo moral e intelectual de pensadores y moralistas. Se ha creado un sistema capitalista, pero sus propósitos morales se han dejado desarticulados. Judíos y cristianos serios que demandan guía moral en sus actividades de creación de riqueza, lo que encuentran es silencio, si no es que rechazo” (Novack, 1990: 78).

Los dos, como todos los demás autores, coinciden en que es necesario satisfacer esa necesidad. Michael Novack, sin embargo, añade la necesidad de proponer una fundamentación religiosa para el capitalismo en cuanto tal. Su idea es que los sistemas económicos no se reducen solamente a un conjunto de técnicas y procesos económicos, sino que son también estilos de vida, son *ethos*, como lo demostró magistralmente Max Weber. En su opinión, sin embargo, el sociólogo alemán se equivocó en dos puntos cruciales: en la definición del capitalismo, y en la relación que establece entre el protestantismo calvinista y el *ethos* capitalista. En cuanto a lo primero, Weber vio la característica definitoria del capitalismo en la acumulación continua de capital, la búsqueda de siempre más ganancias lo que, sin embargo, es algo que siempre ha estado presente en los diferentes sistemas económicos, no sólo en el capita-

lismo. Desde su perspectiva, lo que define al capitalismo es que se fundamenta en el capital humano, en la capacidad inventiva, en la creatividad. Por eso la necesidad de construir una ética de la producción. En cuanto a lo segundo, basta invocar el caso de Japón para demostrar que no hay tal correspondencia necesaria entre la ética protestante y el *ethos* capitalista, sin contar con que muchas de las virtudes de ese *ethos* se encuentran presentes también en los países capitalistas de tradición católica.

La tarea pendiente, entonces, es la de construir una ética católica (con ‘c’ minúscula, es decir universal) que cimiente y fortalezca el capitalismo. Se trata en realidad de la empresa de construcción de una teología que lo legitime, porque “Los únicos cimientos duraderos para una sociedad capitalista son cimientos morales, espirituales y religiosos” (Novack, 1993: xiv). La revolución económica capitalista debe estar fundamentada en una revolución moral porque como lo afirma citando a Peguy “La revolución es moral, o no es” (Novack, 1990: 77). Se muestra también de acuerdo con un intelectual socialista, Antonio Gramsci, en la idea de que la revolución intelectual y moral es tan importante como la revolución política y económica.

Partiendo del acuerdo de que los sistemas económicos tienen como fundamento un *ethos*, son dos las críticas que se le pueden enderezar a M. Novack. La primera es a su interpretación de la obra de Weber. M. Novack omite aquí, aunque sí lo recuerda en otra parte, que la definición del capitalismo de este clásico de la sociología hace hincapié en la racionalidad de la búsqueda de siempre más ganancias, de tal manera que se puede decir que lo que caracteriza al capitalismo tal como lo entiende Weber, es su racionalidad, y no el apetito por las ganancias que, efectivamente, está presente en otros sistemas económicos. La segunda crítica tiene que ver, en parte, con la primera, pero va más allá. M. Novack se equivoca también cuando afirma que Weber demostró que el Calvinismo le dio un fundamento religioso al capitalismo, cuando lo que éste afirma es que el surgimiento del espíritu capitalista fue una consecuencia *no buscada* de ese movimiento religioso. M. Novack, en cambio, sí se propone la creación de un fundamento religioso para el capitalismo, lo cual parte de su valoración positiva de este sistema económico. Tal propósito se presta fácilmente a las críticas cuando no se comparte tal valoración. Se ha acusado a quienes comparten ese propósito, y a M. Novack en particular, de construir, en realidad, una justificación religiosa de la pobreza (Hinkelamert, 2003).

Weigel, uno de los colaboradores, formula también una observación crítica de carácter práctico a sus colegas. Dice que la necesidad de la formulación de una ética de la producción capitalista es, seguramente, una preocupación de ellos, de los autores que colaboran en la obra; pero que, si hay que decir la verdad, muy probablemente no es una preocupación de los actores económicos. Y añade, aún más, que si se llegara a formular, probablemente no les dijera mucho (Weigel, 1990: 83).

Ética de la producción vs. ética de la distribución

Ya desde la introducción al volumen común, Peter Berger parte de la idea de que hace falta en la tradición religiosa judeo-cristiana una ética que de sustento a la actividad de producción de bienes. Desde su punto de vista, lo que sí es constante es una preocupación por los pobres y la pobreza:

La preocupación por los pobres y, como resultado, la preocupación por las desigualdades económicas han estado profundamente enraizadas en la Biblia Hebrea, en el Nuevo Testamento, y en el pensamiento ético judío y cristiano desde el tiempo de las escrituras (Berger, 1990: 1).

En el pensamiento cristiano reciente tal preocupación se ha expresado en la opción preferencial por los pobres.

Esa preocupación se traduce en la presencia constante del tema de la justa distribución de los bienes en esas tradiciones religiosas, y la virtual ausencia del tema de la producción. Este desbalance en el tratamiento de los dos temas a favor del primero como si la justa distribución fuera la única vía para hacer efectiva la preocupación por los pobres, se da porque los fundamentos de la moralidad judeo-cristiana se ubican en el contexto de las economías premodernas, en las que los bienes se perciben como algo dado, como una especie de pastel que hay que repartir, y por eso se ignora el tema de la producción. Pero esas religiones tendrían que darse cuenta de que: “Excepto bajo las condiciones más primitivas (por ejemplo, una economía de subsistencia en un paraíso tropical), los bienes nunca son algo dado, sino que tienen que producirse” (Berger, 1990:2). Por tal razón, la misma opción preferencial por los pobres (con la que, por cierto, no está de acuerdo), debería hacer que las tradiciones

religiosas se plantearan no solo la cuestión de la distribución, sino la de los sistemas de producción.

Berger admite que hay una excepción. Reconoce que Weber estableció una relación entre la ética de los movimientos post calvinistas y la cultura de la producción capitalista (que había sido precedida según M. Novack por la filosofía económica de David Hume y Adam Smith). Pero lamenta que a partir de entonces se piense que sigue existiendo una relación casi de identidad entre el protestantismo y el capitalismo, y sobre todo deplora que las iglesias evangélicas menos serias reclamen esa identidad, lo que desde luego no satisface a los actores económicos que reclaman un fundamento religioso serio para su actividad. Un hombre de negocios capitalista, judío, protestante o católico, que no milita en esas iglesias, se encuentra desprovisto de un fundamento ético religioso para su actividad de producción económica.

Robert Grant y David Novack dedican sus contribuciones a hacer ver que en la tradición bíblica no está presente el tema de la producción. George Weigel, por su parte, hace un análisis del pensamiento de algunos obispos católicos norteamericanos, así como de las encíclicas sociales de los papas y del Concilio Vaticano II, para mostrar que en él aparece también ese desbalance a favor de la distribución de los bienes. Walther Block inicia su contribución con las siguientes palabras, que después no desarrolla más: “Es importante desarrollar una ética de la creación de riquezas. Porque por mucho tiempo se ha puesto excesiva atención en la moral de su distribución” (Block, 1990: 107).

Este punto de partida es fácilmente criticable. Dado que, como también lo afirman Neuhaus y Grant, no se puede ignorar el hecho de que desde el Génesis el tema del trabajo, que es una forma de producción, está constantemente presente en la Biblia y en el pensamiento cristiano, uno tiene que colegir que tanto Berger como los demás autores basan su postura en el supuesto de que hay una relación de identidad entre producción y producción capitalista. Tal supuesto, desde luego, no es aceptable.

II. Los fundamentos de la ética capitalista

En esta parte voy a analizar los trabajos con los que cada uno de los autores contribuye en el esfuerzo común para construir una cimentación teológica para el capitalismo.

La contribución de Robert M. Grant (1990: 7-29) es un análisis del pensamiento de la comunidad cristiana primitiva en busca de un objeto improbable: la noción de capital. Afirma que en el cristianismo primitivo se dijo casi nada acerca del capital y de la importancia de su formación para la productividad, y encuentra la razón en el hecho de que se esperaba la llegada inminente del Reino de Dios. La riqueza no se valoraba, y mucho menos se veía como productora de más riqueza. Cita un pasaje del evangelio de Marcos (10:17-22) en donde Jesús le dice a un hombre que busca la vida eterna y que proclama haber cumplido los mandamientos que venda cuanto tiene y les regale a los pobres el producto de la venta, con lo que tendrá un tesoro en el cielo, y que después de obrar así, lo siga. Sin embargo, dice, tampoco se puede hablar de que la comunidad cristiana primitiva practicara una especie de comunismo. Comentando Act. 2:44-46; 4:32-35, dice que Lucas no tenía datos para hablar de un comunismo en las primeras comunidades cristianas, sino que lo que exponía era un ideal inspirado en las comunidades esenias y en Qumran.

Expone los diversos pasajes bíblicos en los que se habla de la mayordomía, incluyendo aquel en el que se expone la parábola de los talentos, pero no les encuentra ninguna relación con la ética que dio origen al capitalismo, como lo hace Weber. Señala que desde el Génesis y por todo el Antiguo Testamento se habla del trabajo, pero que el tema desaparece de las enseñanzas de Jesús. En todo el Nuevo Testamento apenas se menciona el trabajo, mientras que aparece recurrentemente la condena de la riqueza.

Muy brevemente y de manera muy general analiza las epístolas de San Pablo y de Santiago. San Pablo habla del trabajo, sobre todo del trabajo propio que pone como ejemplo para impulsar la idea de que los cristianos deben vivir del producto de su trabajo. De la epístola de Santiago señala su condena de los ricos y de los planes de hacer dinero. En ambos casos señala la convicción de que la venida del reino estaba cerca.

En la comunidad cristiana primitiva, concluye, se hablaba de riquezas, pero no de capital; lo cual es fácilmente entendible, podemos añadir nosotros, si tenemos en cuenta que el capitalismo surgió muchos siglos después.

David Novack (1990: 31-50) empieza diciendo que cuando se habla de economía y justicia debe hacerse en tres líneas: la justa economía de la producción, la justa economía de la distribución, y la justa economía de la rectificación. Desde esta perspectiva dice que hablar únicamente de una justa distribución basada en las necesidades supone que el suministro de bienes es infinito. Como no es

así, hay que relacionar la distribución con la producción de bienes, y tomar en cuenta para su distribución no solamente las necesidades sino también los méritos, para premiar a los miembros de la sociedad que más contribuyen a la producción, y por lo tanto al bienestar de la comunidad. Claro que tampoco se pueden tomar en cuenta sólo los méritos, porque entonces se estaría ignorando a la familia, en cuyo seno se toman en cuenta principalmente las necesidades (niños, enfermos, viejos, etc.). “La justa distribución, en cualquier sociedad, requiere un balance entre necesidades por un lado, y méritos por el otro” (Novack, 1990: 33).

Coincide con Grant en que en la Biblia hebrea⁴ prácticamente no se encuentra tratado el tema de la productividad, sino más bien el de la justa distribución de los bienes. No se encuentra el tema de la productividad porque Dios es visto como la fuente de todos los bienes, que otorga graciosamente a su pueblo por virtud de la Alianza. Aunque desde luego la Alianza implica obligaciones por parte del pueblo, entre ellas obligaciones relacionadas con la productividad, que tienen que ver con la tierra, con los demás y con el propio futuro. La obligación con la tierra se cumple dejándola descansar cada siete años, durante el llamado “año sabático”. Las obligaciones con los demás se cumplen compartiendo con los miembros del pueblo que tienen necesidad los productos de la tierra. La obligación con el propio futuro es menos clara, pero parece no tener un horizonte amplio, sino restringido a los siete años del ciclo de la tierra, por lo que se concretaría en la responsabilidad de ser previsores para el séptimo año en que la tierra se deja descansar.

En cuanto a la justa distribución, el autor analiza la cuestión de los préstamos a los menos afortunados, comparándolos con la caridad y con lo que llama una especie de “estado benefactor”, que consistiría en una redistribución centralizada. Saca como conclusión que lo más efectivo, sobre todo para evitar caer en la dependencia de los necesitados, es el préstamo. Está particularmente en contra de la redistribución centralizada, porque desde su punto de vista conduce a la tiranía, y cita pasajes del Éxodo y del profeta Samuel para apoyar sus argumentos (1Sam 8:11,14,17).

Se enfrasca largamente en una discusión sobre el *Prosbul*, una institución creada por Hillel el Viejo, quien condujo al pueblo de Israel en el siglo primero antes de Cristo. Según el mandato bíblico los préstamos debían cancelarse

4 Parece que con la expresión “Biblia hebrea” se refieren al Antiguo Testamento.

durante el año sabático, pero mediante la institución del *Prosbul* se halló una manera de evitarlo: el prestador podía acudir a la mediación de los jueces, quienes siendo una institución sí podían cobrar el préstamo en el año sabático, porque la orden de cancelar las deudas se daba a las personas, no a las instituciones. La opinión de D. Novack es que tal institución se dio cuando Israel ya no era más un pueblo agricultor y los préstamos no se usaban para remediar una necesidad, sino para invertir, y porque los que podían prestar ya no querían hacerlo ante la perspectiva de no cobrar, particularmente en los años inmediatamente anteriores al año sabático.

Es curioso cómo trata David Novack la necesidad de una ética de la producción. Dice que la interpretación de los mandatos económicos de la Biblia debe basarse en las condiciones reales del pueblo de Israel. La idea de un Dios que es proveedor inmediato de los bienes necesarios para el pueblo, y de donde surgen las instituciones del año sabático y del jubileo (cada cincuenta años los israelitas tienen derecho a volver a tomar posesión de la porción de tierra que les pertenece, por el hecho de ser miembros del pueblo de la Alianza), es anterior al exilio, cuando las once tribus tenían pleno dominio de la tierra de Israel. Pero en el exilio, o después de él, estas condiciones cambiaron: si no tenían dominio de la tierra, no podían aplicar su legislación bíblica. Había que considerar esta nueva realidad y los rabinos tenían que establecer otra ética económica que la tuviera en cuenta y, ahora sí, crear una ética de la producción, que ya no considerara a Dios como el inmediato proveedor. “El reconocimiento de que ya no era Dios mismo el proveedor inmediato del bienestar económico del pueblo judío, como lo fue cuando las once tribus vivían en la tierra de Israel, llevó a un mayor énfasis en la productividad humana” (Novack, 1990: 45-46). Tal parece que la producción (el trabajo) en la Biblia aparece como el efecto de dos exilios que fueron consecuencia del pecado: el exilio del paraíso, y el exilio de la tierra prometida. Aparece entonces la producción como castigo, aunque el autor no lo dice.

David Novack concluye que la ley y sus particularidades debían interpretarse a la luz de la Alianza de Dios con el pueblo de Israel. Por consiguiente:

El interés por la productividad económica se hizo parte de la Alianza en la medida en que pudiera ser justificado por el hecho de que acrecentaba los bienes de la comunidad. Tal interés, sin embargo, se opone a la Alianza cuando se ve

como un fin en sí mismo, justificando las diferencias entre pobres y ricos, los poderosos y los débiles (Novack, 1990:49).

El capítulo escrito por Michael Novack (1990: 51-80) trata acerca del cambio en la moral que se dio en Escocia en los siglos XVII y XVIII. Hasta entonces la imaginación moral se fundaba en la visión de los aristócratas, quienes consideraban lo noble como superior a lo útil por lo que despreciaban el trabajo productivo. El mérito de los moralistas escoceses consistió en plantear que la actividad comercial, y en general la búsqueda de bienes y poder, significaba un mejoramiento moral. Estos planteamientos condujeron a la transformación de la ética judía y cristiana con respecto a la virtud y la riqueza.

El autor ve una diferencia entre los judíos y los cristianos consistente en que los primeros se ocupan más de las cosas del mundo, mientras que los segundos están siempre orientados al más allá, aunque esta diferencia se mitigó durante el exilio, durante el cual los judíos también se vieron como expatriados y orientados a un futuro que los llevaría de vuelta a Jerusalén. Pero aún así, regresar a Jerusalén era algo de este mundo, que esperaban que se diera con la llegada del Mesías. Los cristianos, en cambio, aceptando que el Mesías había llegado, estaban más orientados a la segunda venida y la instauración del reino de Dios. Con el tiempo, sin embargo, al darse cuenta de que eso no era inminente, también los cristianos tuvieron que crear una moral para vivir en el mundo.

El pensamiento cristiano, sin embargo, aunque orientado al más allá, también se orienta a la vida en el mundo, pues los cristianos se ven a sí mismos como viviendo en un mundo y una historia que, por la venida y la salvación operada por Cristo, están orientados a la vida eterna. El cristiano es alma y cuerpo, y ambos, alma y cuerpo se deben de salvar. El hecho de que Dios se haya encarnado, y que la Virgen haya sido asunta al cielo en cuerpo y alma, le dan al cuerpo y al vivir en el mundo un sentido religioso. Los cristianos lucharon contra doctrinas como las de los gnósticos y los cátaros que despreciaban el cuerpo. “La vida cristiana tiene que ser vivida enteramente y corporalmente en este mundo, encarnadamente; pero también con un sentido de exilio, de desarraigo y de grande anhelo” (Novack, 1990:55).

El judaísmo y el cristianismo son religiones de la historia, pero con la mirada puesta en un más allá. Ambos, también, puesto que mantienen que los hombres han sido creados a la imagen de Dios, los conciben como dotados de

inteligencia y de voluntad; por consiguiente el razonamiento y la elección son cruciales para la historia individual y para la historia comunitaria: los hombres le pueden decir a Dios que sí, o que no. Aquí es donde entran las orientaciones morales, que tienen sentido sólo en este contexto de reflexión y de libertad.

En la época medieval, o premoderna, surgieron dos tendencias en el cristianismo sobre el tema que nos ocupa. La primera es la de quienes orientan su vida a ser testigos del más allá, por lo que se alejan del mundo y de sus preocupaciones. Estos son los monjes y los anacoretas, los que hacen de la contemplación y del misticismo el sentido de su vida, y del trabajo una oración. El trabajo está orientado a la subsistencia. Lo irónico es que algunas de estas órdenes, como los benedictinos y los cartujos, que surgieron en el siglo VI, tuvieron un gran éxito en las cuestiones mundanas. San Benito es considerado como el padre de la Europa moderna, porque los benedictinos les enseñaron técnicas de cultivo a los campesinos de Francia y de Alemania, construyeron grandes iglesias, bibliotecas y centros de arte y de aprendizaje, enseñaron una especie de democracia porque sus abades eran elegidos por la comunidad, inspiraron respeto por un horario, y fueron pioneros del comercio entre lugares apartados.

La otra tendencia fue la de los cristianos que vivían en el mundo. Sin embargo, el contexto económico del medioevo no permitía que se desarrollara una ética orientada a la producción, porque durante todo este tiempo se tuvo una economía de subsistencia basada en la producción agrícola que dependía de los ciclos de la naturaleza, por lo que era natural que los bienes disponibles se vieran como un don de Dios. O se tenía tierra, o no se tenía. Era una economía casi de suma cero. Al pueblo se le enseñaba que el orden económico era un orden querido por la providencia. Los señores feudales debían su riqueza a la herencia, a la conquista por la guerra y a los impuestos. Por otra parte los caminos eran muy inseguros, lo que no permitía que se desarrollara el comercio entre regiones apartadas. En suma: “Casi no había razón para pensar en la creación de riqueza, porque no era claro que pudiera crearse riqueza, por lo menos no de una manera sistemática” (Novack, 1990:60).

Las cosas empezaron a cambiar cuando se comenzó a desarrollar el comercio internacional. En ese nuevo contexto David Hume y Adam Smith, filósofos y moralistas escoceses, propusieron una nueva moral que presentaron como superior a la moral basada en la ley natural que hasta entonces imperaba. Su mayor aportación fue la de oponer los “intereses” a las “pasio-

nes” humanas. Hasta entonces se pensaba que lo que movía a los hombres de acción eran las pasiones, lo que dio lugar al caos, al desorden y a que sólo algunos pudieran alcanzar las metas que se proponían. En cambio, una concepción del desarrollo moral de los hombres basada en los intereses tendía a hacerlos más disciplinados, frugales, industriosos, porque sólo con la práctica de tales virtudes se podía alcanzar el propio interés.

Ni Hume ni Smith concibieron la riqueza como bien supremo, sino sólo como un medio para alcanzar la libertad y la independencia necesarias para el desarrollo moral, el cual se ponía al alcance de todos, puesto que todos, no sólo los nobles sino también y especialmente los pobres, podían crear bienestar a través del comercio aunque no tuvieran tierras, a condición únicamente de que trabajaran sistemáticamente para lograrlo.

Por medio de estos planteamientos, los dos filósofos escoceses cambiaron la moral. La nueva moral no está basada sólo en la distribución como aparece en la época premoderna o en los sistemas socialistas, sino que es una moral de la producción. Además, no es una moral individualista porque se basa en la simpatía con los demás. M. Novack ve a Hume y a Smith como antecesores de la moral calvinista.

El propósito que se plantea M. Novack, y que les propone a sus colegas, es el de hacer algo semejante a lo que hicieron esos dos filósofos: construir una moral tendiente a impulsar el desarrollo de la virtud por medio del ejercicio de los talentos dados por Dios. Tal moral debería, entonces, ser una ética de la producción, orientada a facilitar las cosas para que la creatividad humana se ponga en ejercicio; en suma para convertir a los ciudadanos en emprendedores. Tal moral, dice, no descuida el problema de la pobreza, sino que por el contrario tiende a poner los bienes a la disposición de todos.

Ninguna sociedad debería depender solamente de una relativamente pequeña elite económica; a todos los ciudadanos, especialmente a los pobres, se les debería hacer participar en la actividad empresarial, en las actividades de creación de riqueza y en todas las demás actividades creativas que hacen humano el entorno del trabajo (Novack, 1990: 79).

Se le olvida a M. Novack otro hecho que ha estado también presente a lo largo de la historia, incluyendo la historia del mercantilismo y del capitalismo, que es el hecho de la desigualdad entre los hombres. Se le podría enderezar a

su propia postura la crítica que él les hace a las pretensiones socialistas de una justa distribución: los hombres no son ángeles; la historia se ha encargado de demostrar que la persecución del interés de cada uno de los miembros de la sociedad no da como resultado el bienestar común, sino el enriquecimiento de unos cuantos.

El artículo de George Weigel (1990: 81-105) es muy interesante. Empieza citando dos parábolas, la de los talentos y la del camello, y al final busca conciliarlas como una forma de crear una ética católica de la creación de riqueza, o una ética para el capitalismo.

Su fundamento es que las ideas nacen y se desarrollan en un contexto social. Sostiene, entonces, que es explicable, que los primeros obispos norteamericanos no hubieran desarrollado una ética de la creación de riqueza, dado que los primeros católicos norteamericanos eran sobre todo trabajadores y, por lo general, pobres. Lo que se desarrolló, por consiguiente, fue una ética centrada en la justa distribución de los bienes. Pero esto es menos entendible actualmente, porque los católicos norteamericanos, de ser una minoría pobre pasaron a ser una mayoría cuyos miembros se clasifican entre quienes han obtenido el mayor éxito económico en Norteamérica. Hoy hay muchos católicos que se ubican entre las elites empresariales, y que al mismo tiempo son seriamente católicos. El problema es, para decir la verdad, que ni los líderes religiosos se preocupan mucho por crear una tal ética de la producción capitalista, ni a los empresarios católicos les preocupa mucho no tenerla. Pero, dice, el asunto les preocupa a los colaboradores de este trabajo, quienes se preguntan si habrá algo intrínseco al catolicismo que impide crear tal ética, o si se trata de circunstancias socio-históricas. El autor apuesta a la segunda hipótesis.

Tanto la *Rerum Novarum* como la *Quadragesimo Anno* y, recientemente, el Concilio Vaticano II se centraron también en el tema de la justa distribución de las riquezas. Para explicarlo con base en las condiciones sociales, el autor cita el juicio de Dennis McCaan quien caracteriza al Papa León XIII, autor de la *Rerum Novarum*, como “un príncipe italiano desposeído, incapaz de aceptar la desaparición de una sociedad agraria y feudal, aun en el centro de Europa” (Novack, 1990: 91). En consecuencia, aunque la *Rerum Novarum* defiende la propiedad privada contra el comunismo, ni esta encíclica ni la *Quadragesimo Anno* aceptan el capitalismo. La *Quadragesimo Anno* propuso el corporativismo como una tercera vía entre esos dos sistemas económicos.

Volviendo al catolicismo norteamericano, dice el autor que es de notarse que en el momento en el que los católicos norteamericanos han alcanzado sus mayores éxitos, haya surgido lo que llama una “nueva clase” (ver Gay, 1991) de intelectuales religiosos en el catolicismo norteamericano que están contra el capitalismo, o que por lo menos los tiene sin cuidado. Esto se nota en la generación y la redacción de la carta pastoral de los obispos norteamericanos “*Economic Justice for All*” (1986) en la cual participaron. Sin embargo, sostiene que esa carta puede interpretarse como una contribución al objetivo común de poner los fundamentos para una ética de la producción capitalista.

El punto central de la controversia es la expresión “opción preferencial por los pobres”, “The preferential option for the poor (que en alguna ocasión P. Berger describió como una mala traducción inglesa de una mala traducción española de una mala idea alemana)” (Weigel, 1990: 97). Creo que el punto está en si esa opción preferencial por los pobres es una opción por la pobreza real y en contra de la generación capitalista de riqueza. La idea del autor es que, contrariamente a lo que piensan tanto los intérpretes pro socialistas (la teología de la liberación) como los conservadores pro capitalistas, la expresión se puede entender como una expresión formal que admite varias interpretaciones. Entre ellas la de que la opción preferencial por los pobres implica la tarea de sacarlos de la pobreza y, por lo tanto, la obligación moral de la creación de riqueza. Y claro, también la de la justa distribución. Así, en la enseñanza de Juan Pablo II, particularmente en *Sollicitudo Rei Socialis*, se formula el derecho a la iniciativa económica. Desde luego también el pensamiento social de Juan Pablo II se puede interpretar, y de hecho se ha interpretado, como pro socialista democrático, o como pro capitalista.

Para el autor la contribución más importante de Juan Pablo II está en haber insistido en la contribución humana a la actividad creadora de Dios. Aquí se puede establecer la base para una teología y una moral de la creación de riqueza, una moral para la actividad capitalista. Lo cual no quiere decir que está desarrollada, sino que es una tarea que se debe llevar a cabo. Tiene que ser una ética que, aparte de fundamentar la creación de riqueza, también impulse el descanso, la espiritualidad y la vocación. Esto último porque no todos los católicos están llamados a ser empresarios. Quienes lo son, están llamados a vivir esa vocación como un servicio a los demás, entre ellos a los pobres por medio de la creación de puestos de trabajo, que es la mejor manera de sacarlos de la

pobreza, más que la caridad. Otros son llamados a la austeridad (¿a la pobreza?) pero eso no quiere decir que sean superiores a los otros, a los empresarios.

Como si el asunto fuera no sobre el capitalismo, sino sobre el capitalismo americano, el autor cita a Jacques Maritain quien, aunque en una de sus obras (*Integral Humanism*) se pronunció contra el capitalismo, en *Reflections on America*, hablando de una nación que eligió el capitalismo como camino al desarrollo, dice que los americanos son amantes de la libertad, de la humanidad, que se atienen a los principios éticos más altos, los más humanos y los menos materialistas.

En fin, Weigel concluye que no hay en la doctrina católica algo que intrínsecamente le impida crear una ética de la creación de riqueza, y propone que tendría que ser una ética que combinara las dos parábolas que cita al principio de su artículo: la de los talentos, y la del camello y el ojo de la aguja.

En uno de los capítulos menos logrados, Walter Block (1990:107-128) expone la filosofía libertaria, que parte del derecho absoluto a la absoluta libertad individual, y rechaza cualquier invasión de agentes externos que tiendan a limitarla. Partiendo de ese principio, la filosofía libertaria, el autor está a favor de la propiedad privada y de que no debe ser tocada, ni siquiera por los impuestos. Está también contra el estado de bienestar y contra la ayuda extranjera porque dice que ambos son una invasión de la libertad, dado que obligan a los ciudadanos a donar una parte de sus bienes, cuando deberían tener la libertad de no dar nada. Cuando busca relacionar la filosofía libertaria con la religión, dice que se basa en el mandamiento de no robar, que interpreta como el mandato del respeto absoluto a la libertad y a la propiedad privada. Claro, también podemos elegir libremente dar, pero entonces es mejor la caridad privada, porque los hechos demuestran que es más efectiva.

El capítulo escrito por Richard John Neuhaus (1990:129-146), que cierra la obra colectiva, es desde mi punto de vista uno de los más interesantes, particularmente porque va a contracorriente de los planteamientos de sus colegas de que las religiones deberían acometer la tarea de dar una fundamentación a la actividad de producción de riquezas, y de que la tradición cristiana no se ocupa del tema de la producción de bienes.

El autor comienza diciendo que si se buscara en un diccionario teológico una entrada que dijera: “riqueza, producción de”, de seguro casi no se encontraría nada. La razón es que la teología no se ha ocupado seriamente de la producción de riqueza, y el propósito de este capítulo es, por una parte,

demostrar que así debe de ser, y por otra que sí hay en la tradición cristiana muchos textos que abordan la actividad de la creación de bienes.

El autor muestra que la Biblia mantiene una postura ambivalente en relación con los ricos y con la riqueza. Por ejemplo, en el Génesis se considera que la riqueza adquirida por medio de la guerra y del pastoreo son un producto de la providencia. Pero después, en los tiempos proféticos, quizá debido a la situación histórica, se denuncia la riqueza y el abuso que se comete contra los pobres y las viudas. En los sapienciales, en cambio, aparece una visión más positiva de la riqueza. Se dice, por ejemplo, que es producto de la sabiduría, del trabajo, de la frugalidad, de la previsión, etc.

En el Nuevo Testamento, la visión escatológica domina la visión de la riqueza. Es decir, la riqueza y todas las cuestiones de este mundo se relativizan en vista del nuevo orden que está por venir: el reino de Dios en el que todo será justo. El mensaje del Nuevo Testamento es que el cristiano debe vivir en este mundo como si no viviera en él, y que debe valorar las cosas de este mundo como cosas pasajeras. Lo cual no quiere decir que no tengan responsabilidades con respecto a las cosas mundanas, sino que las deben vivir orientándolas al tiempo por venir. Pablo es el más claro ejemplo. Habla de las riquezas como si no importaran, con despreocupación. Lo que verdaderamente importa es acumular riquezas celestiales, por lo que la sabiduría del mundo es locura. Los cristianos no deben preocuparse por las cosas del mundo. En fin, lo que resume la postura de Pablo en torno a la riqueza es la indiferencia, en vista de los tiempos escatológicos.

Desde el punto de vista de Neuhaus, la literatura cristiana actual que se pronuncia a favor o en contra del capitalismo o del socialismo no ha logrado centrar el punto principal que aparece tanto en los evangelios como en Pablo. “Ese punto es que la riqueza –tenerla o producirla– en realidad no importa mucho” (Neuhaus, 1990:136), en vista de los bienes del reino de Dios.

Es esta indiferencia la que también predicaron los reformadores. Lo que importa es la salvación mediante la gracia, no la salvación por medio de la riqueza, y ni siquiera por medio del trabajo sistemático, porque la salvación es un don gratuito que no se puede conquistar por las obras. En todo caso, el espíritu capitalista surgió como una consecuencia de esa certeza de haber sido salvados por Dios. Para Neuhaus “la teologización, la moralización, y hasta la salvificación de los asuntos económicos fue un fenómeno posterior en la tradición de la Reforma” (Neuhaus, 1990:137).

Por ejemplo, en Karl Barth aparece una teología del trabajo que, desde el punto de vista del autor, tiene el defecto de que le concede demasiada seriedad. Como que pierde el tono que usualmente le da a su trabajo teológico, que es el de considerar, como Pablo, las cosas del mundo como no tan importantes, en vistas del reino por venir, y de la certeza de que Dios es quien dirige la historia, aunque el hombre no lo sepa o no lo admita. En cambio, Barth recupera esta despreocupación en un texto dedicado a reflexionar sobre la creación, particularmente en un pasaje en el que habla del genio creativo de Mozart, en el que considera que los hombres somos, en realidad, instrumentos en las manos de Dios, que Él es quien crea a través de nosotros.

Finalmente cita a otro teólogo protestante, Dietrich Bonhoeffer, quien fue ejecutado por los Nazis en 1945. Bonhoeffer había experimentado los efectos perniciosos de un estado totalitario que pretendía identificarse con el pueblo. De aquí el rechazo a identificar los sistemas económicos con los sistemas religiosos, y por lo tanto el rechazo a teologizar el capitalismo, lo cual, añade, también produce una mala teología.

Lo que deben hacer las religiones y sus voceros es inculcar en los fieles el deber del juego limpio, pero sin olvidar que la economía es un juego, demasiado serio como para teologizarlo.

III. Una ética para el capitalismo

Quien la propone es Michael Novack (1993), yendo más delante de los esfuerzos de sus colegas. El objetivo que se propone es la creación de una ética católica para el capitalismo, siguiendo los pasos de Weber pero sin desconocer sus limitaciones. Una de ellas, importante para la empresa de M. Novack, es que el capitalismo no está tan íntimamente ligado al protestantismo como lo estableció el sociólogo alemán, porque de hecho el capitalismo se desarrolló en otros lados, como Japón, Italia y Francia, que no son países protestantes. Otro de los límites de Weber es su caracterización del capitalismo como “la búsqueda racional de siempre más ganancias”, dado que el capitalismo no es sólo eso, sino también espíritu empresarial, inventiva, descubrimiento, audacia en la innovación. Weber encierra el espíritu capitalista en la jaula de hierro del cálculo racional, pero el capitalismo es esencialmente libertad.

Yo pienso que el autor se equivoca al suponer que el objetivo de Weber fue, como el suyo propio, el de proponer un fundamento cultural, espiritual, para el capitalismo. Lo que trató, como científico social, fue buscar una explicación del surgimiento del capitalismo moderno. Como se sabe, encontró la explicación en una ética que no le atribuye al calvinismo, puesto que éste sostiene la salvación mediante la gracia, no mediante las obras, sino que afirma que surgió entre los creyentes y entre los predicadores, en el proceso de la búsqueda de señales claras de que se encontraban entre los elegidos para la salvación.

La propuesta de M. Novack tiene dos partes, una es una visión de lo que debe ser el capitalismo “bien entendido”, y la otra es la de mostrar que algunos los textos de la Biblia y de las encíclicas papales, cuidadosamente escogidos, coinciden con esa visión.

El capitalismo “bien entendido”

El autor dedica el primer capítulo de la obra en la que elabora la propuesta de una ética católica para el capitalismo, a examinar críticamente la postura que asumen algunos católicos contra ese sistema económico. Comienza comentando un texto del político democristiano italiano Amintore Fanfani en el que éste afirma que ningún católico puede sostener el capitalismo. M. Novack hace ver que la idea que tiene Fanfani sobre el capitalismo es una caricatura que, sin embargo, comparten otros muchos intelectuales. Para ellos el capitalismo es individualismo, avaricia, tendencia a una ganancia sin límites, tener las ganancias como fin de la vida, etc., cuando en realidad el capitalismo es otra cosa: es creatividad, espíritu empresarial, cooperación, comunidad, descanso, libertad, etc. Como ejemplos pone a Norteamérica y Gran Bretaña, citando en su apoyo a Maritain, quien expresó su admiración por los Estados Unidos después de que tuvo oportunidad de conocer esa nación.

Para M. Novack, “De hecho el espíritu capitalista es creativo, abierto, espontáneo, cooperativo, y liberal en el sentido de ser innovativo, generoso y experimental”. “El invento más característico del espíritu capitalista no es tanto el individuo, sino el hecho de muchos individuos uniéndose en una empresa creativa” (Novack, 1993: 23, 27).

Son tres las características que según M. Novack definen el capitalismo “bien entendido”, que para él es el capitalismo democrático: la creatividad, la libertad y la acción comunitaria de la sociedad civil.

La creatividad

Ya señalé más arriba que para M. Novack lo que define al sistema capitalista no son ni el libre mercado, ni la propiedad privada ni la búsqueda incesante de ganancias sino el establecimiento de instituciones que apoyan las capacidades creativas de los hombres.

El capitalismo “bien entendido” aprecia y estimula la creatividad que es inherente a todos los humanos, no solamente a unos cuantos; en el terreno económico esa creatividad se expresa en la capacidad de iniciativa económica que es la característica de la actividad empresarial, la cual tampoco está reservada a una elite, ni económica ni política.

El capital del capitalismo son los recursos humanos. Es la capacidad creadora de los hombres. Por eso las instituciones del capitalismo deben estar orientadas a preservar y estimular la creatividad. Según el autor, el error del socialismo real fue haber sofocado esta capacidad humana, haciendo que los ciudadanos de los países socialistas adoptaran una actitud pasiva, y que se acostumbraran a esperar todo del estado.

M. Novack está convencido de que el sistema capitalista democrático, fundamentado en la capacidad creativa de todos los hombres, no solamente ha demostrado ser el más grande creador de bienes en la historia de la humanidad, sino que es también la mejor alternativa contra la pobreza. Como la creatividad no es exclusiva de unos cuantos, el estímulo para que se desarrolle en todos, por medio de la educación por ejemplo, hará que también las riquezas estén disponibles para todos, incluyendo a quienes ahora son pobres.

La libertad

A pesar de las imperfecciones que tienen cada uno en su funcionamiento en la práctica, los sistemas que más favorecen la creatividad son la democracia en la esfera política, el capitalismo en la esfera económica, y la libertad de creencias en la esfera cultural-espiritual.

Para favorecer la creatividad de sus ciudadanos, las sociedades capitalistas democráticas deben estar organizadas con base en la independencia, que no quiere decir aislamiento, entre tres esferas: la política, la económica y la cultural-espiritual. Es decir que las instituciones de una de esas esferas no deben dominar a las de las otras, no obstante que las tres tienen una relación tan estrecha que se afectan mutuamente.

En la esfera política el autor está particularmente interesado en hacer ver que no solamente los estados totalitarios sofocan la capacidad de iniciativa de los sujetos, sino que también lo hace el estado benefactor al hacer que los ciudadanos se acostumbren a depender de la ayuda pública para satisfacer sus necesidades. Deplora entonces que haya voces de la sociedad norteamericana que estén por la ampliación del estado de bienestar en ese país.

Desde el punto de vista del autor, la primera libertad es la libertad de creencias, la cual consiste en la capacidad de elegir un credo religioso, o ninguno. Es la primera libertad porque toca la esencia del ser humano, al ubicarlo libremente ante la trascendencia. Pone como ejemplo, nuevamente, a los Estados Unidos, porque la libertad de creencias se asienta en la primera enmienda de su Constitución, y hay un mandato del Congreso para que el Presidente tenga en cuenta la libertad religiosa en los países con los que interactúa como un factor decisivo para otorgarles beneficios.

Después de esa primera libertad, la segunda es la libertad de iniciativa económica que, huelga decirlo, es propia del capitalismo. El capitalismo no puede funcionar sin un mercado que funcione libremente, sin la intromisión del estado y sin el dominio de unos cuantos actores económicos. En la esfera económica un capitalismo “bien entendido” es aquel que elimina los monopolios y reduce a lo indispensable la acción del estado para preservar la libertad de los actores económicos. Si la acción del mercado se entorpece por la intromisión indebida de actores que tienen las condiciones para dirigirlo en provecho de unos cuantos, se socava la libertad de los demás.

La acción comunitaria de la sociedad civil

Contrariamente a lo que se cree, el capitalismo no es individualista, sino que tiene siempre en cuenta el bien común. El capitalismo “bien entendido” estimula la acción colectiva a favor de la justicia social, pero no a través de la acción del estado, sino a través de la acción de las asociaciones libres. Como

dice el autor: “La práctica de la justicia social significa activismo, significa organización, significa tratar de hacer mejor al sistema. Pero no significa necesariamente reforzar el estado; por el contrario, significa reforzar la sociedad civil” (Novack, 1993: 78).

Los argumentos a favor de la acción de la sociedad civil en lugar de la acción del estado, particularmente del estado de bienestar, se dan en cinco líneas:

- Hay que reconocer que la acción de la sociedad civil como instrumento para establecer la justicia social es más rica y más variada que la acción del estado.
- Hay que insistir en la diferenciación entre las tres esferas: la política, la económica y la moral-cultural, que lleva a la división entre tres tipos de instituciones que actúan relacionadas, pero no dependientes entre sí. No lo dice pero se supone que son instituciones económicas, políticas (el estado) y cultural-religiosas (las iglesias).
- Es importante tener en cuenta los conceptos de “orden espontáneo” y de “catalización”, los cuales refieren a un bien común que surge de las actuaciones libres de los actores sociales, no de la imposición.
- Es necesario hacer del “bien común” un concepto relevante para las sociedades complejas y libres.

En suma, el capitalismo “bien entendido”, cuyo mejor ejemplo son los Estados Unidos, es un sistema cuyas instituciones no sólo respetan sino que impulsan la capacidad de acción creativa de los hombres, particularmente la iniciativa económica; su libertad y el bien común por medio de la acción de asociaciones libres.

Un fundamento religioso “bien entendido” para el capitalismo

El segundo y el tercer capítulos de la obra de M. Novack están dedicados a analizar las encíclicas *Rerum Novarum* y *Quadragesimo Anno*, de los papas León XIII y Pío XI. Tal análisis le sirve, sin embargo, para ir planteando sus ideas acerca de la bondad del capitalismo y acerca de lo que la teología católica podría aportar para mejorarlo; particularmente la idea de la sociedad civil como el aspecto social del capitalismo.

En su análisis subraya la importancia de la *Rerum Novarum* colocándola en un contexto semejante al del Concilio Vaticano II: Durante el siglo XIX, y particularmente durante el pontificado de Pío IX, la iglesia se había encerrado en sí misma y había rechazado el mundo moderno. De hecho Pío IX había promulgado el *sylabus* en el que se condenaba el modernismo y el liberalismo. León XIII (quien curiosamente también se asemejaba a Juan XXIII en que por su edad fue considerado, erróneamente, un pontífice de transición), en cambio, comprendió la necesidad de que la Iglesia se abriera al diálogo con el mundo, y una de las maneras fue abordar la problemática social que se vivía, particularmente la problemática socioeconómica. En esa encíclica el Papa condena el socialismo y, aunque no está completamente de acuerdo con el capitalismo al que critica sin mencionarlo, no lo condena. Hay que recordar que cuando se dio a la luz la *Rerum Novarum* (mayo de 1891) todavía no había regímenes socialistas. El socialismo era un movimiento político, laboral, ideológico. El Papa condena tres puntos de la doctrina socialista: i) el desconocimiento del derecho a la propiedad privada, al que el Papa define, yendo más allá de los escolásticos, como un derecho “sagrado”; ii) porque desalienta la iniciativa personal, y iii) porque desconoce la desigualdad natural entre los hombres.

La crítica al capitalismo se enuncia como una crítica al liberalismo, del que señala dos errores fundamentales: el individualismo y el desconocimiento de la desigualdad entre los hombres. Contra esos dos errores opone el derecho de los trabajadores a asociarse, tanto para actuar en comunidad, como para defenderse de los más poderosos económicamente hablando.

Sensatamente M. Novack hace notar que la *Rerum Novarum* no habla de los mercados, ni a favor ni en contra, porque no era todavía un tema obligado, por lo menos en Italia.

En el análisis dedicado a la *Quadragesimo Anno*, encíclica promulgada por Pío XI para celebrar el 40 aniversario de la *Rerum Novarum*, el autor más bien presenta sus argumentos en torno a la necesidad de favorecer el surgimiento y la operación de movimientos de la sociedad civil, como un medio para superar el individualismo, que no es una característica esencial del capitalismo, pero que siempre está allí como una amenaza. Se puede decir que desde su visión, los movimientos de la sociedad civil son una expresión de la iniciativa libre de los ciudadanos, contrariamente a lo que sería la intervención autoritaria del estado, ya sea del estado dictatorial, ya sea del estado de bienes-

tar. Esta intervención de la sociedad civil, además, resultaría, desde su punto de vista, mucho más eficiente que el estado en su lucha contra la pobreza.

De la *Quadragesimo Anno* señala que pone en liza un nuevo concepto: el de justicia social. Este concepto hace que la doctrina de la iglesia vuelva sus ojos, precisamente, a lo social, dejando planteada la pregunta acerca de qué es lo social. Aparentemente lo social es el estado, pero no es necesariamente así.

Según el autor, aunque el concepto de justicia social se usa en la encíclica, y a pesar que recurrentemente aparece como central en el pensamiento católico, sin embargo no hay precisión conceptual en su definición. El redactor de la encíclica, el jesuita alemán Nell-Breuning, por ejemplo, considera la justicia social como una virtud y como un principio guía para la acción del estado, pero termina dándole únicamente este segundo significado porque considera que la justicia social sólo la puede llevar a cabo el estado. Y siendo el estado una institución, no puede ser el sujeto de una virtud, porque los únicos sujetos de las virtudes son las personas. La justicia social como virtud puede ser mejor practicada por las asociaciones civiles, que son asociaciones libres de ciudadanos.

M. Novack dedica mayor entusiasmo al análisis del pensamiento social de Juan Pablo II, particularmente en la encíclica *Centesimus Annus*, aunque también toca algunos puntos de las encíclicas *Laborem Exercens* y *Sollicitudo Rei Socialis*. Según él:

Así como León XIII se ganó el nombre de “Papa de las asociaciones” porque hizo de ellas un punto central de su enseñanza social, así, 100 años más tarde a Juan Pablo II se le puede llamar “el Papa de la empresa económica”, porque hizo de la “iniciativa económica personal” un punto central de su pensamiento social. En la encíclica *Sollicitudo Rei Socialis* proclamó que el derecho a la iniciativa económica personal es un derecho humano fundamental, cuya importancia sólo está después del derecho a la libertad religiosa, enraizado (como la libertad religiosa) en que todos los seres humanos están hechos a la imagen del Creador (Novack, 1993: 106).

Buscando colocar el pensamiento de Juan Pablo II en su contexto, M. Novack enfatiza la experiencia del Papa como habitante de un país socialista. Dice que por su experiencia personal el Papa se dio cuenta de que el socialismo no era la solución para la organización de la sociedad, en especial por la

supresión de la libertad, y la negación de la persona como sujeto activo. De hecho, ya desde antes de ser Papa había escrito un libro en el que reflexionaba sobre la capacidad de acción humana. Pero es muy importante también el contexto social cuyo evento más importante es la caída del socialismo real en 1989. Cita a Robert Heilbroner quien afirma que “A menos de setenta y cinco años de su comienzo oficial, la lucha entre el capitalismo y el socialismo terminó: el capitalismo ganó” (Novack, 1993:91). La importancia de este contexto para el pensamiento del Papa se puede aquilatar si se considera que hace algo que es inusitado: dedica un espacio a recordar los eventos de 1989 en su encíclica *Centesimus Annus*.

Desde luego, acota M. Novack, aunque se pueda decir con el premio Nóbel James Buchanan que Juan Pablo II es el Papa del capitalismo, eso no quiere decir que el pontífice haya aceptado cualquier tipo de capitalismo. Lo que acepta es un capitalismo “bien entendido”, cuyos principios “bien entendidos” están planteados en sus encíclicas.

Reconoce que en el principio de su pontificado, Juan Pablo II usó la palabra ‘capitalismo’ peyorativamente, porque le dio el sentido de cosas, objetos, instrumentos de producción, mientras que reservó para el trabajo el sentido de creatividad (*Laborem Exercens*). Pero unos años más tarde, en la encíclica *Sollicitudo Rei Socialis*, reconoció la iniciativa económica como un derecho humano fundamental. Y finalmente en la *Centesimus Annus* va más allá, teorizando sobre las instituciones necesarias para la libre empresa, sobre la empresa y criticando el estado de bienestar. Este planteamiento es más que una ética, es una antropología religiosa que fundamenta al capitalismo: “En el corazón de cada una de estas proposiciones está su idea fundamental: Toda mujer y todo hombre ha sido creado a la imagen del Creador, para ayudar a co-crear el futuro del mundo” (Novack, 1993: 118).

M. Novack hace una descripción de los diversos temas que toca la *Centesimus Annus*, pero centra su análisis en el número 32, proponiendo una interpretación que lo lleva a concluir que la encíclica propone un pensamiento social católico mediante el cual “Juan Pablo II dio dos pasos importantes para poner el pensamiento social católico en un contacto más cercano con lo mejor de la práctica económica moderna: Reconoció el derecho humano a la iniciativa económica personal, y enfatizó el papel de la creatividad humana en la producción de bienestar y en la superación de la pobreza” (Novack, 1993: 92). Vale la pena citar por entero esos pasajes de la encíclica:

32. Existe otra forma de propiedad, concretamente en nuestro tiempo, que tiene una importancia no inferior a la de la tierra: *es la propiedad del conocimiento, de la técnica y del saber*. En este tipo de propiedad, mucho más que en los recursos naturales, se funda la riqueza de las naciones industrializadas. Se ha aludido al hecho de que *el hombre trabaja con los otros hombres*, tomando parte en un “trabajo social” que abarca círculos progresivamente más amplios. Quien produce una cosa lo hace generalmente –aparte del uso personal que de ella puede hacer– para que otros puedan disfrutar de la misma, después de haber pagado el justo precio, establecido de común acuerdo después de una libre negociación. Precisamente la capacidad de conocer oportunamente las necesidades de los demás hombres y el conjunto de los factores productivos más apropiados para satisfacerlas es otra fuente importante de riqueza en una sociedad moderna. Por lo demás, muchos bienes no pueden ser producidos de manera adecuada por un solo individuo, sino que exigen la colaboración de muchos. Organizar este esfuerzo productivo, programar su duración en el tiempo, procurar que corresponda de manera positiva a las necesidades que debe satisfacer, asumiendo los riesgos necesarios: todo esto es también una fuente de riqueza en la sociedad actual. Así se hace cada vez más evidente y determinante *el papel del trabajo humano*, disciplinado y creativo, *y el de las capacidades de iniciativa y de espíritu emprendedor*, como parte esencial del mismo trabajo.

Dicho proceso, que pone concretamente de manifiesto una verdad sobre la persona, afirmada sin cesar por el cristianismo, debe ser mirado con atención y positivamente. En efecto, el principal recurso del hombre es, junto con la tierra, el hombre mismo. Es su inteligencia la que descubre las potencialidades productivas de la tierra y las múltiples modalidades con que se pueden satisfacer las necesidades humanas. Es su trabajo disciplinado, en solidaria colaboración, el que permite la creación de *comunidades de trabajo* cada vez más amplias y seguras para llevar a cabo la transformación del ambiente natural y la del mismo ambiente humano. En este proceso están comprometidas importantes virtudes, como son la diligencia, la laboriosidad, la prudencia en asumir los riesgos razonables, la fiabilidad y la lealtad en las relaciones interpersonales, la resolución de ánimo en la ejecución de decisiones difíciles y dolorosas, pero necesarias para el trabajo común de la empresa y para hacer frente a los eventuales reveses de la fortuna.

La moderna *economía de empresa* comporta aspectos positivos, cuya raíz es la libertad de la persona, que se expresa en el campo económico y en otros

campos. En efecto, la economía es un sector de la múltiple actividad humana y en ella, como en todos los demás campos, es tan válido el derecho a la libertad como el deber de hacer uso responsable del mismo. Hay además, diferencias específicas entre estas tendencias de la sociedad moderna y las del pasado incluso reciente. Si en otros tiempos el factor decisivo de la producción era *la tierra* y luego lo fue *el capital*, entendido como conjunto masivo de maquinaria y de bienes instrumentales, hoy día el factor decisivo es cada vez más *el hombre* mismo, es decir, su capacidad de conocimiento, que se pone de manifiesto mediante el saber científico, y su capacidad de organización solidaria, así como la de intuir y satisfacer las necesidades de los demás.

Como puede verse, y M. Novack así lo señala, este pasaje de la encíclica parece ser la fundamentación, punto por punto, del capitalismo “bien entendido”. Están expresados, sin duda, el aprecio por la actividad empresarial, la afirmación reiterada de que el hombre mismo, su creatividad añade M. Novack, es actualmente el principal recurso en la producción de bienes (M. Novack olvida señalar lo que sí acota la encíclica: “en los países industrializados”), y la necesidad de que la iniciativa económica se ejerza en un ambiente de libertad. El corolario puede ser que se delinea lo que pudiera llamarse un *ethos* católico que favorece el florecimiento del espíritu capitalista democrático moderno mediante la práctica de algunas virtudes: “En este proceso están comprometidas importantes virtudes, como son la diligencia, la laboriosidad, la prudencia en asumir los riesgos razonables, la fiabilidad y la lealtad en las relaciones interpersonales, la resolución de ánimo en la ejecución de decisiones difíciles y dolorosas, pero necesarias para el trabajo común de la empresa y para hacer frente a los eventuales reveses de la fortuna”.

M. Novack hace notar también, en un afán de objetividad, que el Papa señala las limitaciones del capitalismo actual, pero añade que no propone el establecimiento de otros sistemas económicos, como el socialismo o el mercantilismo patrimonial de los países del tercer mundo. Lo que propone es solventar las limitaciones del capitalismo con base en la antropología religiosa que propone la teología católica.

No menciona, sin embargo, el pasaje inicial del número 33 de la misma encíclica, en la que el Papa pone sobre la mesa un hecho fundamental: la desigualdad social que pone a algunos grupos sociales y naciones enteras en ventaja, y a otras en desventaja frente al desarrollo capitalista:

33. Sin embargo, es necesario descubrir y hacer presentes los riesgos y los problemas relacionados con ese tipo de proceso. De hecho, hoy muchos hombres, quizá la gran mayoría, no disponen de medios que les permitan entrar de manera efectiva y humanamente digna en un sistema de empresa, donde el trabajo ocupa una posición realmente central.

No pretendo, sin embargo, entrar en la discusión, que el mismo M. Novack denuncia, acerca de la interpretación de la encíclica. Mis críticas a la postura de este y de los otros autores se enfocan, más bien, a lo que considero un punto central: la pretensión de legitimar religiosamente el capitalismo. Es de lo que me ocuparé en la última parte de este trabajo.

IV. La crítica fundamental

Mi crítica se centra en señalar el peligro que representa para la libertad humana la consagración religiosa del capitalismo, o de cualquier otro sistema económico-político. De entre todos los autores que participan en el esfuerzo para proponer una ética religiosa para el capitalismo, sólo M. Novack parece darse cuenta de este problema, quizá porque él insiste más que los demás en que la libertad es esencial para el capitalismo democrático.

Aborda el problema diciendo que hay dos maneras de entender la libertad. Una es la manera latina, la *liberté* francesa, y otra la *liberty* anglosajona. Como se puede fácilmente adivinar si se ha seguido su argumentación, que tiene como uno de sus ejes la valoración positiva del capitalismo norteamericano, se pronuncia a favor de la concepción anglosajona. Explica que la idea latina de libertad es que su ámbito abarca todo lo que no está prohibido, por lo que se ven la ley y la libertad como opuestos. En cambio la idea anglosajona, o por lo menos la idea Norteamericana conservadora, concibe la libertad como la forma interior de la ley: “La inteligibilidad de la acción libre se deriva de la razón, la ley, el deber, y una recta conciencia” (Novack, 1993: 93). Analizando estas ideas más de cerca, M. Novack dice que la concepción latina ve al hombre como impulsado por apetitos que, para permitir la convivencia social, están limitados por la ley, mientras que la concepción anglosajona tiene una idea del hombre que lo ve ordenando su conducta no por algo exterior como la ley, sino por un sentido interior de responsabilidad que no es caprichoso, sino

que está iluminado por la razón. En este sentido la libertad auténtica es la que sigue los dictados de la razón.

Dice compartir la idea de libertad de Lord Acton, quien sostiene que la concepción actual de la libertad surgió con el cristianismo, porque este subrayó la importancia de la conciencia, la cual no puede existir si no existe la libertad. Pero conciencia no significa arbitrariedad, porque la conciencia es responsable ante la razón. La libertad, según Acton, es la razón que reina sobre la razón, no la voluntad sobre la voluntad. La libertad no es la felicidad, sino el deber. La libertad religiosa es el derecho de las comunidades religiosas a cumplir con sus deberes religiosos.

Partiendo de estos planteamientos, no es extraño que en algunos pasajes M. Novak identifique la razón con la moral, pues habla de libertad conforme a la razón y conforme a la moral, sin distinguir.

No se le escapa tampoco el problema de que cada individuo puede alegar sus propias razones para justificar su comportamiento, por lo que afirma que uno de los peligros más graves que afronta la antropología religioso-capitalista es la formación de una cultura basada en el relativismo, a la que llama la “cultura enemiga”. Tal cultura, que dice que es impulsada por los liberales de la llamada “nueva clase” norteamericana, sostiene que no hay valores que sean objetivamente válidos para todos y que la libertad consiste en que cada quien haga lo que se le antoje. La única manera para superar ese peligro es que haya instituciones que tengan la autoridad para decir cuáles son los dictados de la razón. Tales instituciones, sostiene M. Novack, son las iglesias.

En contradicción con sus propios planteamientos que dicen tener como base la libertad, de esa postura a la proposición de regímenes teocráticos autoritarios sólo hay un paso, que algunos teólogos tanto del campo protestante evangélico como católico dicen que ya se dio en el actual régimen del presidente Bush quien, sostenido por las iglesias fundamentalistas, proclama que Norteamérica es el reino del bien que se opone al reino del mal. M. Novack mismo dice (1993: 46), citando a Hayek, que uno de los principales errores del socialismo es su concepción de la razón, porque los teóricos socialistas estaban convencidos de que la razón se identifica con la razón científica, y que ellos eran los poseedores de esa razón. Como también lo afirma Kolakowski (1978), esa idea llevó en la práctica política a la implantación de una dictadura del proletariado que unos cuantos imponían sobre el proletariado, en nombre de la razón socialista.

Weber también previno contra la idea de fundamentar los regímenes políticos en la razón (Aguilar Villanueva, 1981) que, como pretendían algunos de los filósofos idealistas alemanes, se encarnaba en el estado. Tal pretensión, advertía, podía conducir a la formación de condiciones culturales propicias para la instauración de un régimen autoritario, tal como sucedió en la Alemania nazi. Si la libertad consiste en obedecer a la razón, y la razón se encarna en el estado, no es sorprendente que los criminales nazis hayan alegado en su defensa que lo que hicieron fue, simplemente, ejercer su derecho a obedecer.

Desde mi punto de vista, es más peligrosa para la democracia la pretensión de fundamentar un sistema económico-político en la religión, que pretender fundamentarlo en la razón, porque la consecuencia sería la sacralización de un sistema que se impone sobre los demás en nombre de Dios. Tiene razón Berger, citado por M. Novack, quien a pesar de su valoración positiva del capitalismo, dice que una antropología religiosa cristiana debería poder fundamentar diversos sistemas económicos, no sólo el capitalismo; podría ser, dice, un socialismo democrático.

No quiero decir, desde luego, que las religiones no tengan derecho a valorar y emitir juicios acerca de los sistemas económico-políticos, basándose para hacerlo en sus concepciones de la humanidad, de la sociedad, de la naturaleza y de los valores. Lo que rechazo como peligroso para la democracia es la pretensión de sacralizar alguno de ellos. En este sentido estoy de acuerdo con M. Novack cuando afirma que ningún régimen, ni el democrático capitalista que tanto admira, debería pretender identificarse con el reino de Dios (Novack, 1993: 216). Mi crítica consiste en advertir que la teologización del capitalismo se orienta en esa dirección.

Bibliografía

- Aguilar Villanueva, Luis (1981). "La política después de las ilusiones", en *Nexos*, 38.
- Berger, Peter L. (1986) *The Capitalist Revolution. Fifty Propositions about Prosperity, Equality, and Liberty*. New York: Basic Books.
- Berger, Peter L. (Ed.) (1990). *The Capitalist Spirit. Toward a Religious Ethic of Wealth Creation*. San Francisco: Institute for Contemporary Studies.

- Berger, Peter L. (1990). "Introduction", en P. Berger (Ed.), *The Capitalist Spirit. Toward a Religious Ethic of Wealth Creation*, pp. 1-5. San Francisco: Institute for Contemporary Studies.
- Block, Walter (1990). "Private Property, Ethics, and Wealth Creation", en P. Berger (Ed.), *The Capitalist Spirit. Toward a Religious Ethic of Wealth Creation*, pp. 107-128. San Francisco: Institute for Contemporary Studies.
- Gay, Craig M. (1991). *Whit Liberty and Justice for Whom? The Recent Evangelical Debate over Capitalism*. Vancouver: Regent College Publishing.
- Grant, Robert M. (1990). "Early Christianity and the Creation of Capital", en P. Berger (Ed.), *The Capitalist Spirit. Toward a Religious Ethic of Wealth Creation*, pp. 7-29. San Francisco: Institute for Contemporary Studies.
- Hawkins, Robert B. Jr. (1990). "Foreword", en P. Berger (Ed.), *The Capitalist Spirit. Toward a Religious Ethic of Wealth Creation*, pp. vii-viii. San Francisco: Institute for Contemporary Studies.
- Hinkelamert, Franz (2003). *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del imperio*. San José de Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones.
- Kolakowski, Leszek (1978). *Main Currents of Marxism. 2. The Golden Age*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Neuhaus, Richard John (1990). "Wealth and Whimsy: Being Rich, Producing Riches", en P. Berger (Ed.), *The Capitalist Spirit. Toward a Religious Ethic of Wealth Creation*, pp. 129-146. San Francisco: Institute for Contemporary Studies.
- Novack, David (1990). "Economics and Justice: a Jewish Example", en P. Berger (Ed.), *The Capitalist Spirit. Toward a Religious Ethic of Wealth Creation*, pp. 31-50. San Francisco: Institute for Contemporary Studies.
- Novack, Michael (1982). *The Spirit of Democratic Capitalism*. New York: Simon & Schuster.
- Novack, Michael (1990). "Wealth and Virtue: The Development of Christian Economic Teaching", en P. Berger (Ed.), *The Capitalist Spirit. Toward a Religious Ethic of Wealth Creation*, pp. 51-80. San Francisco: Institute for Contemporary Studies.
- Novack, Michael (1993). *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism*. Nueva York, Londres, Toronto, Sidney, Tokio, Singapur: The Free Press.
- Weigel, George (1990). "Camels and Needles, Talents and Treasure: American Catholicism and the Capitalist Ethic", en P. Berger (Ed.), *The Capitalist*

Spirit. Toward a Religious Ethic of Wealth Creation, pp. 81-1105. San Francisco: Institute for Contemporary Studies.

Zalpa, Genaro (2002). “Teología protestante y teoría de la cultura”, en K. Y. Covarrubias y R. de la Mora (Eds.), *Cambios religiosos globales y reacomodos locales*. Colima: Anuies, Alttexto.

¿“De Dios venga el remedio” o “A Dios rogando y con el mazo dando”?¹

Introducción

El trabajo busca analizar una contradicción en las relaciones entre religión y pobreza, e indirectamente también entre religión y justicia social. Se analizará, en el ámbito de las creencias religiosas del catolicismo popular la concepción del milagro, y en el movimiento “palabra de fe” del pentecostalismo, la fe en las promesas eficaces de Cristo como recursos para salir de la pobreza o mitigarla y, paradójicamente, cómo se produce el efecto no buscado de reproducir las situaciones de pobreza y de injusticia.

1 Genaro Zalpa y Hans Egil Offerdal (comps) *¿El reino de Dios es de este mundo? El papel ambiguo de las religiones en la lucha contra la pobreza*. Bogotá: Clacso, Crop, Siglo del Hombre, 2008, pp. 151-174.

La relación entre creencias religiosas y pobreza no se percibe como una relación de causalidad mecánica y exclusiva, como si las creencias religiosas, y sólo ellas, produjeran actores sociales concebidos “como marionetas controladas por los hilos de las estructuras” (Bourdieu, 1988: 22). Más bien esa relación se piensa desde una perspectiva cultural que considera que la explicación consiste en “conectar la acción con su sentido, en lugar de conectar la conducta con sus determinantes” (Geertz, 1993: 34), y se recurre al concepto de *habitus* acuñado por Bourdieu para hablar no de prácticas de significación repetidas mecánicamente, sino de esquemas fundamentales de significado de la acción que se descubren mediante el análisis de las prácticas religiosas. La hipótesis del trabajo es que las creencias religiosas católicas populares en torno al milagro, y las del movimiento “palabra de fe” del pentecostalismo producen como efecto no buscado un *habitus* de significado que genera percepciones y acciones que tienden a reproducir la pobreza y la injusticia. Se considera también, aunque esto aquí no se desarrolla sino sólo se apunta, que los mismos esquemas fundamentales pueden descubrirse en prácticas no religiosas –sociales, políticas, económicas, etcétera– encaminadas a la superación de la pobreza.

El trabajo tiene tres partes. En la primera se expone la perspectiva cultural para el estudio de las relaciones entre religión y sociedad. Partiendo de una definición semiótica de la cultura y del papel de las creencias como enlace entre la significación y la acción social, se plantea la concepción de la religión como modelo para la acción. En la segunda parte se explica el uso que se hace del *habitus* como una herramienta conceptual que permite pensar de una manera no mecánica la relación entre las estructuras y las prácticas de significación, y se desarrolla el tema del sentido de las acciones religiosas para superar la pobreza mediante la exposición de una dicotomía básica expresada en los refranes que dan título al trabajo. En la tercera parte se hace el análisis de datos empíricos tanto de las prácticas y las creencias de la religiosidad católica popular, como del movimiento “palabra de fe” del pentecostalismo, para construir los esquemas básicos, los *habitus* de sentido de las acciones que, como modelos para la acción, tienden a reproducir las situaciones de pobreza y de injusticia social.

Religión y sociedad

Las relaciones entre la religión y la sociedad se han estudiado desde diferentes puntos de vista, por lo cual es necesario precisar la perspectiva teórica desde la cual se analiza en este trabajo la relación entre pobreza, justicia social y religión. Esta perspectiva es la que considera la religión como un fenómeno cultural.

Como el concepto de cultura es polisémico, sin abundar en el tema apunto que utilizo la noción de cultura propuesta por Clifford Geertz:

El concepto de cultura que propugno [...] 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 (Geertz, 1990: 20).

Aunque, normalmente, cuando se hace referencia a la definición de Geertz solamente se cita este párrafo, o incluso una parte de este párrafo, yo considero que es importante resaltar algunas de las precisiones que hace el autor en torno al concepto, porque contribuyen a clarificar el uso que de él hago en este trabajo.

Geertz deslinda su concepción de la cultura como significación de la perspectiva de la antropología cognitiva, pues no está de acuerdo en que la cultura consiste sólo en fenómenos mentales. El concepto de cultura como significación no tiene que ver únicamente con la mente, sino también con la vida real, con los problemas existenciales de la vida cotidiana (Geertz, 1990: 40). Para explicar la relación entre cultura y vida social el autor propone una visión normativa del papel de la cultura pues la concibe como “mecanismos de control” (Geertz, 1990: 51) de la acción social.

Desde mi punto de vista, para establecer la relación de la cultura con la vida social no es necesario tener una visión normativa, 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 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 normatividad, y otra que tiene que ver más bien con un elemento relacio-

nado con la significación, que es la creencia: “lo que el hombre es puede estar entretejido con el lugar de donde es y con *lo que él cree que es* de una manera inseparable” (Geertz, 1990: 44; énfasis propio). Para desarrollar esta última lo que se necesita es explicar los mecanismos mediante los cuales la significación se convierte en acción. Es decir, ¿cómo se relaciona el conocimiento de lo social con la vida social? ¿Cómo puede el significado hacerse significado vivido? ¿Cómo se relaciona este significado vital con el significado del mundo? Mi propuesta es que la respuesta debe buscarse en la dirección de la elaboración de una teoría de la cultura que, distinguiendo entre conocimientos y creencias, destaque el papel central que tienen estas últimas en la conformación de la acción humana.

Hay una distinción que es 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 este autor desarrolla al distinguir dos sentidos de esa función, a saber: la cultura como “modelo de” y como “modelo para”. En el primer sentido, el de “modelo de”, la cultura tiene el sentido de cosmovisión, el cual es una especie de retrato de cómo son las cosas, es decir la naturaleza, la sociedad y las personas, lo cual tiene relación con el conocimiento. En el segundo, el de “modelo para”, tiene el sentido de *ethos*, que es la actitud, el tono de vida, el estilo moral y estético de un pueblo; tiene relación con el estilo de vida (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 propuesto por Arnason, para quien no son sólo un reflejo de lo que se percibe, sino que 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 que no sería posible si éstas fueran un mero reflejo de una realidad que es igual para todos.

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). Las creencias son como una pinza que, por una parte, se encuentran 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 las creencias son diferentes del conocimiento, el cual se encuentra solamente 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, según él, se inserta directamente en el cuerpo (Bourdieu, 1980).

Se puede decir de las creencias lo que dice Geertz de los símbolos sagrados: que todas ellas definen que vivir bien consiste en el proceso simple de vivir de acuerdo a la realidad, pero que difieren en la definición de lo realmente real y, por ende, en la definición del bien vivir (Geertz, 1990: 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: 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).

En este contexto teórico se puede insertar y entender la definición que hace el autor de la religión como sistema cultural:

Una religión es: [...] un sistema de símbolos que tiene como objeto [...] implantar en los hombres disposiciones y motivaciones poderosas, envolventes y durables a través de la [...] formulación de concepciones de un orden general de la existencia, a las que [...] rodea de una aureola de facticidad tal que [...] las presenta como reales de una manera única (Geertz, 1966: 86).

Este es el marco, el de modelos *de* pero sobre todo el de modelos *para*, en el que ubicamos la importancia de las creencias religiosas sobre la pobreza y la justicia.

***Habitus* y acción social**

Como se mencionó en la introducción, el papel de las creencias como modelo para la acción social no se concibe como la producción de actores sociales concebidos como autómatas, por lo que para pensar ese papel utilizo el concepto de *habitus* de Bourdieu, quien lo define como “un sistema de esquemas interiorizados que permiten engendrar todos los pensamientos, las percepciones y las acciones características de una cultura, y esas solamente” (Bourdieu, 1967: 152). El uso de la palabra latina busca diferenciar este concepto del concepto de hábitos. El *habitus* no se refiere a conductas constantemente repetidas como algunos lo interpretan (ver, por ejemplo, Calhoun 2000: 697), sino a esquemas fundamentales que Bourdieu llega a comparar con la gramática generativa de Chomsky (Bourdieu, 1988: 22).

El concepto de *habitus* se asemeja al de presupuestos compartidos que utiliza Schein refiriéndose a la cultura de las organizaciones: pautas de presupuestos básicos que los grupos aprenden al resolver sus problemas de adaptación al entorno y de integración interna, y que se enseñan a los nuevos miembros como los modos pertinentes de “percibir, pensar y sentir” (Schein, 1992: 12). Estos presupuestos compartidos básicos, añade, orientan la actuación de los actores sociales y, como también lo dice Bourdieu, son duraderos y difícilmente cambiables. Un ejemplo son los presupuestos acerca de la acción que se expresan en una dicotomía: o la acción tiene sentido porque todo se puede lograr actuando, o no lo tiene porque las cosas son, simplemente, como son.

Como dije arriba, no concibo a los actores sociales como autómatas, sino que pienso que en la variedad de sus acciones y de sus percepciones (sus creencias) se pueden individuar esquemas fundamentales (*habitus*), o presupuestos compartidos acerca de la acción, con referencia específica a las acciones y las creencias que tienen que ver con la mitigación o la superación de la pobreza como son las que tienen que ver con el milagro en la religiosidad católica popular, y la “palabra de fe” en las iglesias pentecostales que la profesan.

Desde esta perspectiva me pregunto cómo se concibe en las creencias religiosas el papel de la acción humana tanto en la mitigación o superación de la pobreza como en el establecimiento de un sistema más justo de distribución y redistribución de los bienes. Sostengo que, siendo las creencias religiosas un modelo para la acción social según lo dicho en la primera parte del trabajo, el análisis de los presupuestos acerca de las capacidades de la acción que se contenga en esas creencias ayudará a entender uno de los elementos que contribuyen a la persistencia de la pobreza y de la injusticia, como un efecto no buscado dado que lo que se pretende es precisamente lo contrario.

Es conveniente en este punto, subrayar que no se está hablando de que los pobres no producen, no trabajan o no actúan –como lo hacen Berger y quienes colaboraron con él en el libro en el que también analizan la relación entre religión, pobreza y justicia (Berger, 1990)– sino del sentido que le confieren a sus acciones.

Los presupuestos básicos que se pueden construir por medio del análisis de las prácticas y de las creencias religiosas se conciben como una dicotomía que está enunciada en el título de este trabajo recurriendo a dos dichos populares: *De Dios venga el remedio/A Dios rogando y con el mazo dando.*²

Para explicar esa dicotomía recurro a Luigi Colaianni (2004), quien contrapone las ideas asistencialistas al concepto del desarrollo de las *agency capabilities* en el campo del trabajo social. Según este autor, en la perspectiva asistencialista los trabajadores sociales conciben que su intervención en las problemáticas sociales debe enfocarse a hacer su diagnóstico, y a la mediación entendida como poner en contacto a la población con las agencias gubernamentales y sociales que se las pueden solucionar. En contraste, según la perspectiva del desarrollo de las *agency capabilities*, la acción profesional de los trabajadores sociales debe orientarse a hacer un trabajo de intervención encaminado a desarrollar, en la población que acude a sus servicios, las capacidades que la conviertan en un agente capaz de decidir y de actuar autónomamente en la solución de sus problemas, incluidos los de la superación de la pobreza y el de la creación de la justicia. Se trata de una reorientación de la intervención que pasa de centrarse en las necesidades a centrarse en los recursos, en los derechos y en la acción; es decir, en el potenciamiento de las

2 Este dicho, o refrán, se enuncia en México como “A Dios rogando y con el palo dando”. Es posible que en otras regiones o países de América Latina se enuncie de otros modos, pero con el mismo sentido.

capacidades. Las personas se conciben como potencialmente competentes para llevar a cabo acciones autónomas de definición y de solución de sus necesidades, incluyendo la producción de bienes y la producción y la exigencia de la justicia social.

La hipótesis que se maneja en este trabajo es la de que en las creencias en torno al milagro de la religiosidad católica popular y en las del movimiento “palabra de fe” del pentecostalismo en torno a las promesas eficaces de Cristo se pueden evidenciar *habitus*, es decir esquemas fundamentales, significados básicos compartidos de la acción social que se ubican en el primer término de la dicotomía: *De Dios venga el remedio*, como “modelo para” que produce tipos de acción orientados al asistencialismo, más que al desarrollo o al ejercicio de las *agency capabilities*. Como se dijo antes, pero no está demás volver a enfatizar, estamos hablando de efectos no buscados y de que esos esquemas básicos no se observan solamente en el terreno de la religión, sino también en otras prácticas sociales.

Las contradicciones del milagro

El trabajo pionero de Gilberto Giménez (1978) acerca de la religiosidad popular en México me servirá como punto de partida para iniciar la exposición de un esquema fundamental de percepción de la relación de los actores sociales con el mundo sobrenatural a propósito de la producción de bienes y de la producción de la justicia. También ayudará para ubicar uno de los objetos de análisis, que es la religiosidad popular católica y no las enseñanzas oficiales de esa iglesia.

Giménez hace el análisis de la peregrinación que llevan a cabo los habitantes del poblado mexiquense³ de San Pedro Atlapulco al santuario del Señor de Chalma,⁴ que se lleva a cabo del 21 al 27 de diciembre de cada año. El análisis se hace desde una perspectiva semiótica, partiendo de la idea de que se puede considerar la peregrinación como una representación dramática, es decir una práctica significativa, un texto que manifiesta el sentido de la per-

3 Se les llama mexiquenses a los habitantes del Estado de México, para diferenciarlos del nombre común de mexicanos que se aplica a todos los habitantes del país.

4 El Señor de Chalma, que toma su nombre del de la población donde está asentado su santuario, es una imagen de Cristo en la cruz, con fama nacional por los milagros que se le atribuyen.

cepción que tiene el pueblo de sus relaciones con lo sobrenatural. Para hacer el análisis, emplea el modelo actancial de Greimas, el cual permite pasar de los detalles que proporciona la observación a la elaboración de un esquema fundamental de significación.

Haciendo la lectura desde ese punto de vista, una peregrinación, dice Giménez, es una práctica que significa la búsqueda de un objeto por un sujeto. En el caso particular analizado, el sujeto es la comunidad de los peregrinos y los objetos son bienes concretos que están relacionados con su supervivencia, como el buen temporal, las cosechas, los animales domésticos, los matrimonios, el trabajo; más recientemente, el éxito en la aventura de la emigración a los Estados Unidos y, siempre y sobre todo, la salud (González, 1986). El sujeto operador (o destinador, como lo llama Giménez), el sujeto que opera la transformación que lleva a la conjunción de los sujetos con los objetos, es decir el que hace que se obtenga una buena cosecha, que se realice un matrimonio o que se recupere la salud, es el mundo sobrenatural representado, en el caso concreto de esta peregrinación, por el Señor de Chalma, pero que puede ser también, en otros casos, una advocación de la Virgen o la imagen de algún santo. Los ayudantes del sujeto operador, que en algunas ocasiones pueden ser también oponentes, son ciertos objetos sagrados, los sacerdotes, las ánimas de las personas muertas, algunos animales, algunas circunstancias particulares, los doctores, el cumplimiento o incumplimiento de las mandas⁵ hechas por los creyentes, etcétera.

Antes de que se lleve a cabo la conjunción del sujeto con el objeto, es decir la obtención del bien, se requiere que se produzca una transformación que tiene que ver con la conjunción del sujeto operador con un objeto modal (poder, querer, saber, deber y sus equivalentes). Es decir, en el caso concreto se requiere mover la voluntad del Señor de Chalma para que quiera otorgar el bien que se le pide (no puede ser para que pueda, o para que sepa, porque ese poder y ese saber se presuponen; ni para que deba, porque Dios no puede ser obligado a actuar). Ese es el objetivo de la peregrinación.

En otras palabras, la acción humana de peregrinar, y de hacerlo cumpliendo con las normas informales que definen una peregrinación bien hecha (ver, por ejemplo, Patiño López, 2005: 107-140), tiene como objetivo congra-

5 Las mandas son promesas que los fieles les hacen a los cristos, las vírgenes o los santos, a cambio del favor recibido.

ciarse la buena voluntad de la divinidad para que quiera otorgar los beneficios pedidos: buenas cosechas, un matrimonio, la salud o cualquier otro bien que se percibe como necesario para la vida. De conformidad con estas creencias, estos bienes no se consiguen por medio de la acción humana, o por lo menos no solamente por la acción humana, sino que se necesita la intervención de Dios, de cuya voluntad depende, en última instancia, que se obtengan o no. Dios es el dador de los bienes necesarios para la subsistencia biológica y social.

Se podría pensar que esta visión de la acción humana en relación con la acción divina es, como lo dice Berger (1990: 2), propia de una sociedad agraria como Atlapulco que, dadas sus características, se ubica en un contexto premoderno en el que la agricultura depende casi exclusivamente de las condiciones climáticas, como el buen temporal, que están fuera del control humano, y que es por esto que se pide la intervención divina. Pero, aparte de que no es sólo el buen temporal y las buenas cosechas lo que se pide, sino también otros bienes como matrimonio, trabajo, la buena cría de los animales domésticos, el sanar de alguna enfermedad, etc., esta visión no cambia cuando se analizan las peregrinaciones que se ubican en un contexto urbano. Aguascalientes, por ejemplo, es una ciudad mexicana que tiene alrededor de un millón de habitantes, con un notorio desarrollo industrial y comercial. De esta ciudad, como de muchas otras con características similares, como León o Guadalajara, e incluso de la Ciudad de México, parten peregrinaciones que se dirigen a diversos santuarios, entre ellos al de la Virgen de San Juan De los Lagos.⁶ En cuanto al tema que nos ocupa, éstas tienen las mismas características que las que señaló Giménez para el caso de las peregrinaciones de San Pedro Atlapulco al santuario del Señor de Chalma. He participado personalmente en ellas haciendo observación etnográfica, y los datos recogidos confirman lo anterior: Se peregrina en busca de la obtención de bienes concretos que tienen que ver con las necesidades de la vida cotidiana como el dinero, el trabajo, la salud, el matrimonio, el éxito en los exámenes, la obtención de un grado académico, un ascenso en el trabajo, un mejor sueldo, el buen regreso de la aventura migratoria, etc., incluyendo recientemente el regreso sanos y salvos de la guerra de Irak. El esquema fundamental de la representación de la acción humana en

6 Es un santuario de fama nacional en México que, como meta de peregrinaciones, sólo es superado por la basílica de la Virgen de Guadalupe. Está ubicado en el estado de Jalisco, casi en los límites con Aguascalientes.

relación con la acción divina es el mismo: la Virgen se ve como la todopoderosa otorgadora de estos bienes,⁷ mientras que la acción humana, en concreto la acción de peregrinar, se ve como el medio por el cual los fieles se congracian con la Virgen para que acceda a otorgarles las gracias que le piden.

Es, dice Giménez, una especie de contrato consistente en un *do ut des*, en el que lo que los fieles dan es una acción religiosa, la acción de peregrinar, que busca comprometer a la divinidad en el otorgamiento de las gracias concedidas. Pero es un contrato entre desiguales en el que si el fiel no cumple puede recibir un castigo de la divinidad⁸, mientras que la no obtención de la gracia que se pide no se interpreta como un incumplimiento de la divinidad, sino que encuentra siempre una explicación que muchas veces consiste, precisamente, en el incumplimiento de lo que el fiel ha prometido hacer, tal vez en algún detalle mínimo como hacer la peregrinación fuera de tiempo o, incluso, hacerla a regañadientes.

Otra práctica religiosa, que es específicamente discursiva, es la costumbre de colocar exvotos, en forma de escritos, conocidos en México como retablitos, en los que se dan gracias por los dones recibidos, y que se pueden encontrar en grandes cantidades en todos los santuarios donde se venera alguna imagen considerada como milagrosa. Un análisis de estos escritos nos muestra que la concepción de la relación entre la acción humana y la acción divina es la misma que se manifiesta en las peregrinaciones. He aquí algunos de ellos, tal como los presenta Jorge González:⁹

La señora Hodola Torres. En Comendó a la Virgen de San Juan de los Lagos. A su hijo Sr. Rafael-Jiménez, que se encontraba en la prision de Nueva York. Lo cual se le concedió su libertad milagrosamente. Damos las más infinitas gracias.

7 No como la mediadora que intercede ante Dios para que éste otorgue a los fieles lo que piden, como lo enseña la Iglesia Católica.

8 Los peregrinos a San Juan de los Lagos aseguran que en la noche se puede percibir haciendo el camino a las ánimas de los muertos que, en vida, no cumplieron la promesa de peregrinar.

9 Los retablos se transcriben, como lo hizo Jorge González, con la redacción y las faltas de ortografía que tienen en los originales.

Habiendo tenido la aflicción de que de un momento a otro llegaría el sr. Gobierno a matar nuestros animales¹⁰ los encomendé a San Juanita de los Lagos que nos libertara los nuestros y habiéndomelo concedido hago aquí patente tan gran milagro.

Doy gracias a la Sma. Virgen de San Juan de los Lagos por haberme hecho el milagro de aliviar una vaca que se accidentó (González, 1986: 67,69,70).

Entre los miles de exvotos se encuentran también copias de certificados de educación básica y de títulos universitarios, fotografías de policías y de soldados, copias de licencias de manejar, de visas para ingresar a los Estados Unidos, de pasaportes, de facturas de automóviles, de permisos para abrir negocios, fotografías de bodas, velos de novias, miniaturas de piernas y brazos, etc. Todos ellos dan testimonio de la variedad de beneficios que se proclama haber recibido de algún cristo, alguna virgen o algún santo. Todos ellos muestran, también, que los beneficios se esperan como un don otorgado por la divinidad.

No quiero decir, desde luego, que como en “una economía de subsistencia en un paraíso tropical”, como lo dice Berger (1990: 2), los actores sociales no trabajen o no hagan nada por obtener lo que quieren, y que esperen sólo estirar la mano para recoger los bienes que le solicitaron a la divinidad. Por el contrario puedo afirmar que quienes peregrinan también trabajan, muchas veces realizando trabajos muy agotadores y poco remunerados, aunque desde luego también habrá quienes no lo hagan. Mi manera de enfocar el tema de la pobreza y de la justicia no es el de dilucidar si los actores sociales trabajan o no, si actúan o no, sino el sentido que le dan a su actividad. Desde este punto de vista es que puedo decir que las peregrinaciones revelan un sentido de la acción humana en relación con la acción divina que considera a ésta como el verdadero origen de los bienes que se tienen o que se espera obtener. En otras palabras, se trabaja pero se cree que el fruto del trabajo no depende única o principalmente del trabajo, sino de la voluntad de la divinidad. También depende, pero indirectamente, de la acción humana, en cuanto que ésta debe llevar a cabo de la manera correcta las acciones que, como las peregrinaciones, muevan la

10 Se refiere a una campaña gubernamental contra la fiebre aftosa que implicaba el sacrificio de los animales infectados, que se llevó a cabo en los años cincuenta del siglo pasado.

voluntad divina para que los santos, los cristos o las vírgenes quieran otorgar los bienes que se les solicitan.

Ya se habrá notado que el tema de la justicia está ausente de lo que se pide en las peregrinaciones y de lo que se agradece en los retablos. Se podría decir que desde el punto de vista de esta forma de religiosidad popular, si el tener o no tener, o el tener más o menos bienes depende de la voluntad de Dios, también su distribución, manifiestamente desigual, es fruto de su voluntad pero que, mientras que se busca congraciarse la voluntad divina para que conceda toda clase de bienes, no sucede lo mismo con respecto a su justa distribución y redistribución; la justicia no se pide y la desigualdad parece ser una situación tan normal que no se pide su rectificación.

Lo mismo que se ha dicho de las peregrinaciones se puede decir de las oraciones que se rezan en la religiosidad popular, algunas de las cuales transcribo enseguida:¹¹

El acordaos a nuestra Señora del Sagrado Corazón.

ORACION EFICACÍSIMA

Acordaos ¡Oh nuestra señora del Sagrado Corazón! Del inefable poder que vuestro Hijo Divino os ha dado sobre su corazón adorable. Llenos de confianza en vuestros merecimientos venimos a implorar vuestra protección ¡oh tesorera celestial del Corazón de Jesús! De ese corazón que es manantial inagotable de todas las gracias, el que podéis abrir a vuestro gusto para derramar sobre los hombres todos los tesoros de amor y de misericordia, de luz y de salvación que encierra, concedednos, os lo suplicamos, los favores que pedimos [...] (señálese la gracia que se implora). No, no podemos salir desairados y puesto que sois nuestra Madre ¡oh nuestra Señora del Sagrado Corazón! acoged favorablemente nuestros ruegos y dignaos atenderlos. Así sea.

Nuestra Señora del Sagrado Corazón, rogad por nosotros.

11 Estas oraciones se venden en los alrededores de los templos y en los mercados. No tienen la aprobación oficial de la Iglesia Católica, por lo que se consideran como prácticas propias de la religiosidad popular, no de la religión oficial. También las oraciones se transcriben como están escritas en el original.

¡Jesús mi divino Redentor! Con la humildad y confianza del leproso y usando su misma oración os digo: SEÑOR, SI QUEREIS, PODEIS REMEDIAR MI MAL. Vos sois poderoso y tengo necesidad de vuestro infinito poder. En mi angustia lanzo el grito del ciego de Jericó: JESÚS, HIJO DE DAVID, TENED MISERICORDIA DE MÍ; y como los diez leprosos que os salieron al encuentro cuando caminabais de Samaria a Galilea, os ruego que tengáis lástima de mí. Si vos no me escucháis, si no me socorréis siendo la fuente de toda misericordia, ¿a quién he de acudir? ¿Quién me favorecerá? [...] Si soy indigno os presento los méritos de los dolores y lágrimas de vuestra Madre Santísima. Por ella mi Redentor, os pido me favorezcáis en mi presente aflicción y en todas las necesidades durante mi vida. SEÑOR, MOSTRADME VUESTRA SANTA FAZ Y SERÉ SALVO. Así sea.

En estas oraciones, que son solamente una muestra de muchas otras, como en las peregrinaciones y en los exvotos, todo se espera de la divinidad cuya voluntad hay que mover por medio de la oración que, en algunos casos, va acompañada por acciones rituales casi mágicas que aseguran la obtención de la gracia, como en la siguiente oración a la Divina Providencia:

Oración de las tres monedas a la Divina Providencia.

Recibe oh Señor estas tres monedas que aquí deposito para el culto de tu Divina Providencia, que ellas sean el emblema de las 3 potencias de mi alma que esté siempre amparada bajo tu manto paternal y a la vez te pido que mi pobre cuerpo goce de casa en que habitar, de ropa con que cubrirse y de un pan con que alimentarse. Así sea.

En el nombre del Padre se deposita la primera moneda, en el nombre del Hijo, la segunda moneda, en el nombre del Espíritu Santo la tercera. Amén.

De ese mismo tipo son las oraciones que se publican en los diarios (ver Patiño López, 2005: 58-60), las cuales aseguran la obtención de lo que se pide:

Oración al Espíritu Santo

Espíritu Santo, tú que me aclaras todo, que iluminas todos los caminos para que yo alcance mi ideal, tú que me das el don divino de perdonar y olvidar el mal que me hacen y que en todos los instantes de mi vida estás conmigo, yo quiero en este corto diálogo, agradecerte por todo y confirmar una vez más que nunca quiero separarme de ti, por mayor que sea la ilusión material. Deseo estar contigo y todos mis seres queridos en la gracia perpetua. Gracias por tu misericordia, para conmigo y los míos (La persona debe rezar esta oración 3 días seguidos sin decir el pedido, dentro de tres días será alcanzada la gracia, por más difícil que sea). (Publicar en cuando se reciba la gracia). Agradece la gracia alcanzada.

J. M. H

173584/28E

En resumen, como dice otra oración a la Divina Providencia, de Dios se espera todo; Él, no el trabajo humano, es la fuente de los bienes que necesitamos en nuestra vida diaria:

Divina Providencia nada somos, nada tenemos, nada valemos sin ti por eso llenos de fe y Esperanza, nos acercamos a tu trono para pedirte que en este mes de [...] que hoy principia, nos veas como cosa tuya, nos libres de todo pecado, de toda ocasión de pecar, nos libres de una muerte repentina y de morir sin los últimos sacramentos.

Bendice nuestro hogar, nuestro trabajo y haz que este honradamente nos rinda. Nos consuele en todas nuestras penas, todas nuestras necesidades. Que en nuestra casa no falte el pan. Divina Providencia de ti lo esperamos todo.

Pero sería incorrecto generalizar diciendo que todas las oraciones de la religiosidad popular contienen la misma visión de la relación entre la acción humana, la acción divina y la obtención de toda clase de bienes. También hay oraciones en las que lo que se pide es el auxilio divino para hacer que la acción humana sea capaz de conseguir los fines que se propone. Tal es el caso de la siguiente oración cuyo fin es que los estudiantes obtengan éxito al presentar sus exámenes. A primera vista se podría pensar que esta oración es del mismo tipo de las que han sido analizadas hasta aquí, pero si se pone mayor atención se verá, tanto en las instrucciones como en la oración misma, que difiere de ellas porque le concede un papel importante al estudio acucioso, como actividad humana:

Para el estudiante que va a presentar exámenes.

Después de estudiado concienzudamente las materias que vas a presentar, al entrar en el aula de exámenes haces esta oración silenciosa, dirigida a los examinadores, así:

Reconozco la presencia de Cristo en el corazón de cada uno de ustedes. Ese Cristo que también tengo yo presente en mi corazón, me va a ayudar. Ustedes me van a preguntar aquellas cosas para las que yo *estoy mejor preparado*. *La Divina Presencia me va a librar de todo miedo y nerviosismo*. *Yo sé que yo sé*, por lo tanto ustedes me van a aprobar y yo doy gracias de antemano a ese Cristo viviente que nos une a todos los humanos. Gracias Padre, que estoy tranquilo y con tu ayuda saldré triunfante de esta prueba (énfasis propio).

La petición de que los examinadores le pregunten aquello para lo que está mejor preparado implica, precisamente, la preparación y la creencia en que el fundamento del éxito de la acción está en esa preparación. A Dios se le pide ayuda para superar el nerviosismo y el miedo, que tienen que ver con la competencia para actuar, y no el éxito gratuito, sin esfuerzo. Finalmente, la expresión:

“Yo sé que yo sé” implica confianza en las propias capacidades, aunque se solicite el auxilio divino.

Lo mismo puede comentarse de esta oración dirigida también a la Divina Providencia, pero cuyo contenido muestra otra percepción de la acción:

Para cuando escasean los recursos económicos.

DIOS ES MI INAGOTABLE PROVIDENCIA. En este momento estoy desorientado y no se por dónde encontrarla; así vengo a ti Señor. En procura de luz. *Indícame el camino por donde voy a encontrar mi prosperidad. Toma mis humildes esfuerzos y hazlos prosperar.* Te doy gracias porque esto ya está hecho. Veo que mi provisión viene a mí. Amplia, segura, sostenida. Gracias Padre (énfasis propio).

Que se encuentren este tipo de oraciones en las prácticas de la religiosidad popular me lleva a reconocer que no se puede generalizar mi hipótesis. Tampoco puedo, porque no he llevado a cabo un estudio cuantitativo, decir qué tan extendidas están unas prácticas y las otras entre la población que practica la religiosidad popular. Por otra parte es posible que quienes recitan unas oraciones también reciten las otras, por lo que no puede afirmarse con contundencia que comparten una u otra visión de la acción en relación con la producción de bienes. Redimensionando la hipótesis se puede decir que en muchas de las prácticas de la religiosidad popular aparece una visión de la acción humana en la que los creyentes abdican de su responsabilidad personal y social, poniendo la solución de sus problemas económicos en las manos del mundo sobrenatural representado por Dios, la Virgen y los santos.

Cómo recuperar la salud

Como puede verse en otros trabajos en este mismo libro, la pobreza no tiene que ver únicamente con los bienes materiales, sino con otros elementos que están relacionados, entre los que sobresale el de la salud. En la religiosidad popular es lo que recurrentemente se pide o se agradece, y en ello también puede evidenciarse el mismo esquema fundamental.

Dios o, mejor, el mundo sobrenatural poblado por santos, vírgenes y cristos son los dispensadores de la salud. Son ellos quienes conceden la salud a los enfermos como un don, auxiliados, u obstaculizados, por los médicos o por los curanderos. Esto aparece en las oraciones que los practicantes de la religiosidad popular les dirigen a los santos, los cristos o las vírgenes para implorarla, como en la siguiente oración dirigida a San Judas Tadeo:

San Judas Tadeo, primo hermano de Jesús, que al decirle “Señor, ¿por qué te manifestaste a nosotros y no al mundo? te interesaste por el pueblo, que conociste muy bien el corazón del Médico Divino, Jesús, quien siempre curó a los enfermos si tenían FE, que te preocupaste por la salud corporal (como se ve en la curación de Agábaro, jefe persa) INTERCEDE ante el Señor para que por su misericordia, se repitan los SIGNOS de su poder que me ayude en mi FE, para ser capaz de recibir la curación de mi cuerpo, (Dígale su enfermedad). Y que esto me ayude también a cuidar de la salud del alma. Acepto, aunque no vea claro, la voluntad de Dios. Así sea. Rezar con fe un padre nuestro.

En esta oración la intercesión de San Judas Tadeo, que se percibe como eficaz por el parentesco que lo unía con Jesús, cumple el mismo papel que la peregrinación analizada por Giménez, ya que es esa intercesión la que hace que se mueva la voluntad de Dios para conceder la salud. Siendo Jesús el Médico Divino, su poder de conceder la salud se presupone. El propio creyente participa con su fe, por lo que cumple dos papeles: el del sujeto que recuperará la salud y el de ayudante. Por inferencia, la poca fe o la incredulidad serían los opositores. Jamás aparece el creyente como sujeto operador de su propia salud. Muy ilustrativa a este respecto es la oración al Niño Doctor, que es una figura de Jesús niño, vestida con el pantalón y el saco blancos característicos del atuendo de los doctores y que tiene a su lado un maletín de médico:

Postrado delante de ti, Niño Dios, Doctor de los Enfermos, te pido un remedio espiritual para los males del alma y del cuerpo, si es del agrado de tu Divina Voluntad. Manda un rayo de luz a mi desfallecido espíritu para examinar mi pasada vida y saborear lleno de júbilo las alegrías que experimenta el corazón arrepenido.

Líbrame Divino Niño, de la peste y de las enfermedades, de las calumnias, falsos testimonios, muerte repentina, de vivir en pecado mortal y enciende en mi corazón el sagrado fuego de tu amor a tu Divina Madre y a su Santísimo esposo San José. Por nuestro Señor Jesucristo. Amén.

Lo mismo se encuentra en los agradecimientos inscritos en los retablos. Transcribo uno de los innumerables que se encuentran en la basílica en la que se venera a la virgen de San Juan de los Lagos:

Doy gracias a la Santísima Virgen de San Juan por haberme salvado de la enfermedad de que los doctores no me hallaban en un gran sueño se me apareció la virgen y me indico que tenia un derrame cerebral, siendo ella la que me hizo el milagro. Doy gracias a Dios y a la virgen de San Juan que me alivió.

Dios, y el mundo sobrenatural en general, se perciben como el sujeto operador de la conjunción de los enfermos con la salud. La acción de los médicos es vista generalmente como auxiliar en la recuperación de la salud, no sólo por los pacientes sino por los mismos médicos, quienes se proclaman como instrumentos de Dios. También los brujos, los curanderos y sus pacientes invocan a Dios y a los santos, aceptando al mundo sobrenatural como el sujeto operador, el dador de la salud, pero su propia ubicación actancial es más problemática. Algunos, particularmente los creyentes que practican la religiosidad popular, los consideran también como auxiliares del mundo sobrenatural, pero otros, especialmente los ministros religiosos, los consideran como opositores.

Transcribo, para terminar, la “oración de curación” que aparece en un folleto cuyo título es *Oraciones poderosas*, y que adquirí en un expendio colocado cerca de la entrada principal de un templo en Aguascalientes. Me parece que esta oración resume la visión de la religiosidad popular acerca de la salud, la enfermedad y la curación. Posiblemente su origen esté en el movimiento carismático católico, lo que reforzaría la idea de que la visión de algunas variantes del pentecostalismo se acerca a la de la religiosidad católica popular:

Oro pidiendo curación. Creo en la curación y espero la curación. Con Dios todas las cosas son posibles. He sido creado para tener vida y salud. La felicidad

y la vitalidad son mías por derecho divino al nacer. La voluntad de DIOS es que me cure y me restaure.

Si necesito salud, me veo como DIOS me ha creado: completo, bien, perfecto. Me adhiero a la verdad de que con DIOS todas las cosas son posibles. Oro pidiendo curación, creo en la curación y espero la curación.

A través de la oración me convierto en aliado de las fuerzas y energías de DIOS. Hago de mí mismo un canal a través del cual fluye libremente la vida de DIOS, llevando salud a cada parte de mi cuerpo.

La fe es el medio a través del cual hago contacto con la ilimitada y eterna fuente de curación. Tengo fe y me afianzo firmemente en esa fe. El saber que puedo curarme disipa las nubes de preocupación y temor, y mi mente y mi corazón descansan.

Para los hombres esto puede ser imposible; mas para DIOS todo es posible. Estoy vivo con la vida del Espíritu. Mi cuerpo irradia salud y perfección. Gracias Padre que esto es así.

El pentecostalismo de palabra de fe

Haber tocado el tema de la salud, que desde luego tiene directamente que ver con la pobreza y con la justicia, me permite comparar la visión de la religiosidad católica con la religiosidad protestante para señalar sus diferencias,¹² y con la religiosidad pentecostal de las iglesias que predicán la “palabra de fe”, para señalar, al menos tentativamente, sus semejanzas.

En la concepción del protestantismo que se deriva del puritanismo y del metodismo, Dios es visto como el origen y el sostén de todo lo que existe, el origen del mundo y de los hombres. Pero tienen en su doctrina el concepto de mayordomía que se deriva de la parábola de los talentos, mediante el cual entienden que el mundo ha sido puesto por Dios bajo el cuidado de los hombres, quienes han adquirido una obligación de la que les pedirá cuentas. Un ejemplo es el caso del propio cuerpo y de la salud, cuya fuente última es Dios, pero que se ha puesto en las manos de los creyentes como una obligación moral-religiosa de la cual tienen que responder ante Dios. La enfermedad y la pobreza son

12 Esta comparación puede hacerse también con otros tipos de religiosidad católica, como podría ser, por ejemplo, la de las comunidades eclesiales de base. Probablemente se obtendría el mismo resultado.

entonces percibidas como señales de que no se cumplen las obligaciones y, en última instancia, de que no se forma parte de la comunidad de los elegidos por Dios. Es una desviación moral.

En términos del modelo actancial de Greimas, Dios no es el dador inmediato de la salud, ya que su conservación y su cuidado corresponden al creyente. Dios es, más bien, quien lleva a cabo la transformación que hace del creyente el sujeto operador de su propia salud, realizando la conjunción del creyente con el objeto modal “tener que”, es decir creándole una obligación moral que lo hace responsable de su salud. Tal concepción dio origen a la percepción social de la enfermedad como una desviación y a la persona enferma como un desviado (Lupton, 1994). Por el contrario, si alguien se enferma a pesar de ser una persona cuidadosa, responsable y de buena conducta, la explicación de la enfermedad se vuelve problemática. Lupton cita, por ejemplo, las palabras de la estrella del pop Olivia Newton John al referirse al cáncer de mama que padeció: “Al principio estaba desconcertada por el hecho de padecer la enfermedad porque como moderadamente, hago ejercicio regularmente, no fumo y casi no bebo” (Lupton, 1994: 92).

Esta visión es diferente de la que se observa en la predicación y en la práctica de los creyentes de las iglesias pentecostales que se identifican con el movimiento “palabra de fe”.

Para David Martin (1990; 2002) el pentecostalismo latinoamericano tiene una visión de la acción humana como acción racional que lleva a la disciplina económica, que le viene como herencia del metodismo. Esta es, según él, la cultura que inculca entre sus fieles latinoamericanos. Algunas iglesias todavía predicán la tradicional ética protestante, pero las nuevas, que se asientan en contextos económicos diferentes inculcan en sus fieles una cultura diferente:

Los nuevos habitantes de las ciudades deben encontrar su camino en los mercados de trabajo flexibles y desregulados de la economía post-industrial, basada en los servicios. Los nuevos protestantes no son ya parte típica del proletariado manufacturero, sino trabajadores del sector servicios, frecuentemente en la economía informal, en medio de un capitalismo global, *high-tech*, basado en la información. En tal mundo la capacidad para ser puntual, disciplinado y obediente, tan crucial en el sistema (fordista) industrial, es menos relevante que la capacidad para la auto motivación, para controlar el proceso de trabajo sin necesidad de supervisión, para ser reflexivo y auto

supervisado, y para manejar los encuentros personales de manera eficiente [...]. El pentecostalismo proporciona exactamente esas cualidades personales (Martin, 2002: 79).

Pero el mismo Martin señala otro contexto diferente en el que se desarrolla un pentecostalismo también diferente. El contexto es el del consumismo capitalista que es, dice, una especie de capitalismo de casino en el que las fortunas se ganan y se pierden en instantes. En este contexto surgen iglesias como las brasileñas Iglesia Universal del Reino de Dios y Renacer. “Estas iglesias ponen en práctica un estilo agresivo en su empresa evangelista, así como en la vocación secular de sus miembros” (Martin, 2002: 80). La Iglesia Universal del Reino de Dios también está presente en México, en donde es mejor conocida con el nombre de Pare de Sufrir y en donde predica, en programas que se transmiten por la televisión durante una buena parte de la noche, la palabra de fe.

Pero esas iglesias brasileñas no son las únicas, sino que son muchas más las iglesias pentecostales que se adhieren al movimiento que fue fundado en 1979 por el Dr. Doyle Harrison y por otros muy conocidos predicadores televisivos independientes como Kennet Hagin, Kenet y Gloria Copeland, Frederick K. C. Price, Norvel Hayes, Jerry J. Savelle y John H. Osteen. Algunas, como la iglesia fundada en Aguascalientes, México: Casa de Oración, Palabra de Fe, ostentan expresamente el nombre del movimiento en su propia denominación, otras adoptan esa doctrina como algo fundamental en sus creencias, y otras predicán la eficacia de las promesas de Cristo sin adherirse al movimiento (Zalpa, 2003).

El movimiento “palabra de fe” tiene como fundamento la teología de la confesión positiva, según la cual poseemos lo que confesamos (*what I confess I possess*). Quien tiene fe, y confiesa y reclama públicamente algo de Dios, ya sea la sanación de alguna enfermedad, el mejoramiento de alguna relación, o la prosperidad material puede estar seguro de que lo obtendrá pues, como lo repiten constantemente sus predicadores, Cristo ha prometido que todo lo que los creyentes le pidan al Padre en su nombre, les será concedido, y las promesas de Cristo no son promesas vanas, sino eficaces.

Como puede fácilmente verse, tal movimiento se parece a lo que hemos dicho de la religiosidad popular en Latinoamérica. La diferencia es que no son las peregrinaciones ni los ritos, es decir no las obras, sino la fe, el medio por el

cual prácticamente se obliga a Dios a cumplir la promesa de que todo lo que se pida en el nombre de Cristo será concedido.

Las prácticas basadas en esta fe, como las oraciones pidiendo prosperidad material, solución de problemas personales, sanación, etc., han sido reportadas por varios autores (ver por ejemplo, en este mismo libro, los trabajos de Coto Murillo y Salgado Ramírez, y el de Horjales *et al.*). Yo mismo he observado servicios religiosos, en vivo y en televisión, en los que se piden esos bienes insistiendo en la confesión positiva y en la eficacia de las promesas de Cristo.

Reporto aquí mi observación de una reunión de pastores, la mayoría no pertenecientes a este movimiento, en la que se comunicó que un pastor que no estaba presente padecía una enfermedad que lo obligaba a poner en venta el equipo de sonido de su iglesia para solventar los gastos requeridos para atenderse, por lo que se preguntaba a los pastores si alguno quería comprarlo y ayudar así a su colega enfermo. Uno de los presentes intervino para recordar la caridad cristiana que les imponía el deber de ayudar al enfermo sin que tuviera que vender el equipo de sonido que le era útil para su actividad apostólica. Después de esa intervención, todos estuvieron de acuerdo en cooperar de acuerdo a sus posibilidades. Pero pidió la palabra un pastor adherente del movimiento “palabra de fe” y arengó a los demás pastores de la siguiente manera:¹³

¿Somos o no somos hombres de fe? ¿Por qué entonces no hacemos lo que predicamos? ¿Por qué tiene que vender nuestro hermano el equipo de sonido que tan útil le es para su ministerio? Es más, ¿por qué tenemos que dar una cooperación económica? ¿No estamos seguros de que si lo pedimos con fe, nuestro hermano sanará? ¿No estamos convencidos, y predicamos, que Cristo nos ha prometido que todo lo que pidamos en su nombre se nos concederá? ¿Creemos o no en la eficacia de la promesa de Cristo?

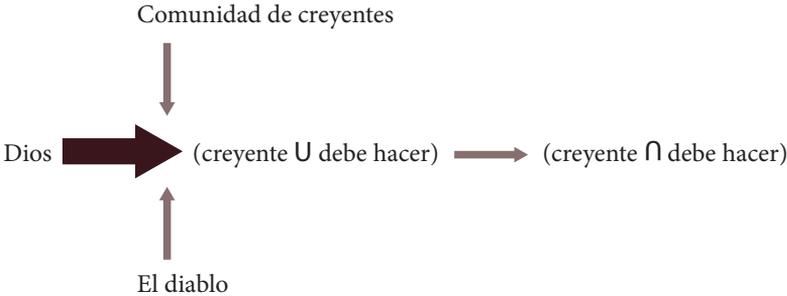
En otras palabras: ¿por qué hacer algo más que pedir con fe? No todos los pastores presentes en la reunión eran adherentes del movimiento “palabra de fe”, por lo que estuvieron de acuerdo en orar por el hermano enfermo y pedir su sanación, pero también en cooperar para ayudar a pagar el tratamiento médico requerido.

13 No son las palabras exactas, pero sí su sentido, y el tono en que fueron dichas.

Habitus, religión y pobreza

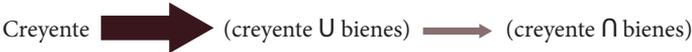
Utilizando el modelo actancial de Greimas, la diferencia entre los *habitus*, es decir entre los esquemas de percepción y de acción del mundo religioso protestante derivado del puritanismo y del metodismo y los del mundo de la religiosidad popular mexicana y del pentecostalismo del movimiento “palabra de fe”, que ya se hizo ver en el apartado anterior, puede esquematizarse de la siguiente manera, utilizando el modelo actancial de Greimas:

Concepción protestante



Dios es el sujeto operador que da a los fieles una competencia bajo la forma de deber hacer, ya sea deber de producir bienes, como deber de cuidar la propia salud. También el deber de luchar por la justicia, que han asumido algunas iglesias.¹⁴

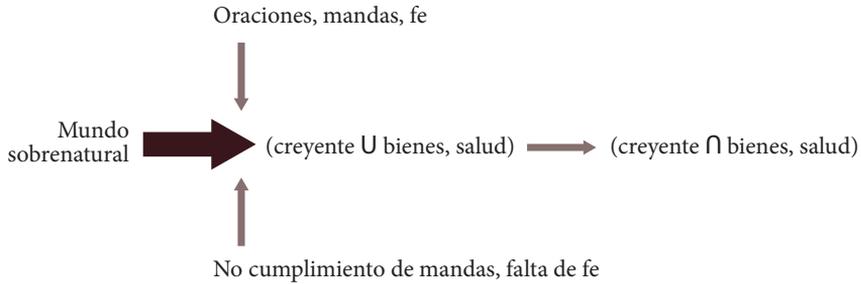
Con el esquema anterior, casi como una consecuencia, se relaciona el esquema siguiente:



Una vez hecho competente por medio del deber hacer o del poder hacer, el creyente se ve a sí mismo, a su propia acción, como la que produce los bienes con los que cuenta.

14 Ver en este mismo libro los trabajos de Caridad Masson y Fabio Lozano.

Concepción del catolicismo popular y del pentecostalismo del movimiento “palabra de fe”



El esquema fundamental del sentido de la acción es que Dios es el dador de todo bien. De su intervención milagrosa que se implora por medio de las peregrinaciones, las promesas, las oraciones y otras acciones, o por la intermediación única de Cristo, se esperan los bienes necesarios para la subsistencia o para la prosperidad y la salud.

Conclusiones

El tema de las relaciones entre religión, pobreza y justicia social se aborda en este trabajo desde una perspectiva cultural, entendiendo la cultura como las redes de significación que nosotros mismos vamos tejiendo, y en las que la religión ocupa un lugar central como proveedora de sentido.

Los significados del mundo no se conciben como desligados de la acción social por lo que se proponen las creencias como el eslabón que une los significados como modelos de, con los *ethos* como modelos para la acción, y en esta propuesta se inscribe el tema de la relación entre religión, pobreza y justicia social por medio de la hipótesis que sostiene que las creencias que se manifiestan en la religiosidad popular católica, así como en el pentecostalismo del movimiento “palabra de fe”, al inculcar una visión del papel de la actividad humana en la producción, tanto de los bienes como de la justicia en la que todo se espera de Dios, inculcan en sus fieles un “modelo para” que tiene como efecto no buscado la reproducción de la pobreza y de la injusticia.

Con la idea de pensar los efectos de las creencias sobre las prácticas de una manera que, por una parte, de cuenta de su efectividad pero, por otra, excluya la concepción de los actores sociales como autómatas, recurrí al concepto de *habitus* propuesto por Bourdieu, y evidenciado por medio del uso del modelo actancial de Greimas para analizar tanto las prácticas (peregrinaciones) como los discursos (oraciones, retablos) de la religiosidad católica popular y las prácticas del movimiento pentecostal palabra de fe. Por medio de ese análisis se mostraron “modelos para” que pueden generar una variedad muy amplia de acciones diversas, pero que se inscriben en el mismo esquema fundamental, o responden a los mismos presupuestos básicos, tendientes a reproducir la pobreza y la injusticia.

En el curso del análisis, sin embargo, se encontraron evidencias que hacen redimensionar la hipótesis, pues no en todas las prácticas de la religiosidad popular se pueden evidenciar los *habitus* hipotizados.

Dado que el análisis se realizó utilizando datos empíricos provenientes solamente de México, algo que queda pendiente para futuros trabajos de investigación es si, como me atrevo a conjeturarlo, los mismos esquemas básicos de acción se pueden encontrar en la religiosidad católica popular de los otros países de América Latina y el Caribe. Y queda también pendiente la cuestión ética de si, además del sentido de la acción, se puede hablar de la posibilidad de evidenciar esquemas básicos de responsabilidad religioso-moral de los actores sociales en la lucha por la superación de la pobreza y la injusticia.

Bibliografía

- Arnason, Johann P. 1989 “Culture and Imaginary Significations” en *Thesis Eleven* (Londres) Vol. 22.
- Berger, Peter (ed.) 1990 *The Capitalist Spirit. Toward a Religious Ethic of Wealth Creation* (San Francisco: Institute for Contemporary Studies).
- Bourdieu, Pierre 1967 “Postface” en Panofsky, Erving *Architecture gothique et pensée scolastique* (Paris: Minuit).
- Bourdieu, Pierre 1980 *Le sens pratique* (Paris: Minuit).
- Bourdieu, Pierre 1988 *Cosas Dichas* (Barcelona: Gedisa).
- Calhoun, Craig 2000 “Pierre Bourdieu” en Ritzer, George (ed.) *The Blackwell Companion to Major Social Theorists* (Oxford: Blackwell).

- Colaiani, Luigi 2004 *La competenza ad agire : agency capabilities e servizio sociale. Come le persone fronteggiano eventi inediti e il servizio sociale può supportarle* (Milano: Franco Angeli).
- Foucault, Michel 1984 “Debate con los historiadores” en Terán, Oscar (ed.) *El discurso del poder* (México DF: Folios).
- Geertz, Clifford 1966 “La religione come sistema culturale” en Zadra, Dario (ed.) *Sociología della religione. Testi e documenti*. (Milán: Ulrico Hoepli).
- Geertz, Clifford 1990 *La interpretación de las culturas* (Barcelona: Gedisa).
- Geertz, Clifford 1993 *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology* (London y Nueva York: Fontana).
- Jiménez, Gilberto 1978 *Cultura popular y religión en el Anáhuac* (México DF: Centro de Estudios Ecuménicos, A.C.).
- González, Jorge A. 1986 *Cultura(s)* (Colima/México DF: Universidad de Colima/ Universidad Autónoma Metropolitana).
- Lupton, Deborah 1994 *Medicine as Culture. Illness, Disease and the Body in Western Societies* (Londres: Sage).
- Martin, David 1990 *Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America* (Oxford, UK, Cambridge, Mass.: Blackwell).
- Martin, David 2002 *Pentecostalism: The World Their Parish* (Oxford, UK: Blackwell).
- Patiño López, María Eugenia 2005 *Religión y vida cotidiana. Los laicos católicos en Aguascalientes* (Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes, CONCIUCULTA).
- Schein, Edgar H. 1992 *Organizational Culture and Leadership* (San Francisco: Jossey-Bass Publishers).
- Zalpa, Genaro 2003 *Las iglesias en Aguascalientes. Panorama de la diversidad religiosa en el estado* (Aguascalientes: Centro de Investigaciones y Estudios Multidisciplinarios sobre Aguascalientes/Universidad Autónoma de Aguascalientes/El Colegio de Michoacán).



Capítulo IV

Herramientas metodológicas



El *habitus*: propuesta metodológica¹

Resumen

Este trabajo tiene un objetivo metodológico. Partiendo de la definición del *habitus* como esquemas de pensamiento, de percepción, de evaluación y de acción, se proponen los esquemas actanciales de Greimas para el análisis narrativo, modificados, como herramientas metodológicas para hacer visibles, construyéndolos, los *habitus* en las investigaciones empíricas.

Palabras clave: *Habitus*, Construir esquemas, Actantes.

1 El presente texto se publicó originalmente en el año 2018 en la revista *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, Época III, Vol. XXIV, Número 48, 43-63.

Abstract-The *Habitus*: a Methodological Proposal

This paper intends to make a methodological contribution. Departing from the definition of *habitus* as schemes of thought, perception, evaluation and action, I put forward a modified version of the Greimas' actantial schemes for the analysis of narrative, as a methodological tool to construct and make visible the *habitus* in empirical research.

Key Words: *Habitus*, Schemes, Actants.

El objetivo de este artículo es, y no es, una búsqueda. Es una breve búsqueda teórica y epistemológica en pos del concepto *habitus* en la teoría de la acción social de Bourdieu, pero es, sobre todo, una propuesta metodológica para hacer visibles, construyéndolos, los *habitus* en las investigaciones empíricas.

La breve búsqueda teórica es más bien una definición del concepto, ya que ha sido interpretado de tan diferentes maneras que corre el peligro de banalizarse al estar cerca de ser cualquier cosa, casi lo que quiere cada quien. Se impone, entonces, precisar su significado en el contexto de la teoría de la acción social del sociólogo francés, aunque sin detenerse demasiado porque éste no pretende ser un trabajo centrado en lo teórico, sino en lo metodológico. Reconociendo que hay diversas definiciones del *habitus* en la obra de Bourdieu, en este trabajo vamos a tomar la que lo concibe como “esquemas de percepción, de pensamiento, de apreciación y de acción” (Bourdieu, 1996, [1970]: 75) que el sociólogo asemeja a la gramática generativa de Chomsky (Bourdieu, 1988 [1987]: 22).

Me detendré un poco más en la perspectiva epistemológica que tiene que ver con la concepción bourdieana de la relación entre los conocimientos científicos y los razonamientos prácticos de los agentes sociales, porque de aquí se desprende la viabilidad y la aceptabilidad de la propuesta metodológica. Del resultado de esa búsqueda se desprende que el *habitus* no es un objeto empírico que se pueda descubrir utilizando técnicas más o menos sofisticadas de observación y de recolección de datos, sino que es un concepto teórico que se construye a partir de lo observable.

Por consiguiente, el trabajo se centra en la propuesta de la utilización de herramientas metodológicas derivadas de diversas disciplinas, particularmente de la semiótica, que permitan construir *habitus* a partir de la observación de las prácticas sociales.

Pero en este punto surge un problema importante, el cual consiste en que escasamente se pueden encontrar en la obra de Bourdieu estos esquemas construidos, mientras que abunda el uso teórico del concepto. Con riesgo de equivocarme –un riesgo mayor que asumo– me atrevo a decir que sólo aparecen algunos esquemas dicotómicos en *La distinción*, dentro del apartado dedicado al *habitus* y los estilos de vida: substancia/ forma, inmediato/diferido, fácil/difícil, función/forma, visible/invisible, fuerza/forma (Bourdieu, 1979b [1965: 189-248]), otros en un artículo sobre el *habitus* y la codificación: noche/día; dentro/fuera (Bourdieu, 1988 [1987]: 84), y otros en el primer capítulo de *La noblesse d'état* donde se presentan como categorías de clasificación que los profesores y los alumnos aplican “a los profesores y a los alumnos y a sus producciones, sean cursos, trabajos, ideas o discursos: brillante/aburrido, fácil/laborioso, distinguido/ vulgar, cultivado/académico, personal/vulgar, original/común, vital/plano, fino/burdo, notable/insignificante, rápido/lento, vivaz/pesado, elegante/ torpe” (Bourdieu, 1989: 31). Esto parece dar razón a la crítica que hacen entre otros Philippe Corcuff (2005: 130) y Raymond Boudon (1996), quienes dicen que el *habitus* es una caja negra de la que la sociología debería deshacerse si aspira a ser considerada científica.

Este trabajo pretende salir al encuentro de esas críticas proponiendo herramientas metodológicas para construir esos esquemas de pensamiento, de percepción, de apreciación y de acción, que permitan utilizar el *habitus* como un concepto fundamental para entender lo social. El camino será, parafraseando a Lévi-Strauss –aunque él habla del concepto de estructura (Lévi-Strauss, 1963: 275)–, no el de buscar los *habitus* entre los fenómenos empíricamente observables, sino el de utilizar los fenómenos empíricamente observables como la materia prima con la cual se pueden construir los *habitus*.

De acuerdo con lo anterior, este trabajo tiene tres partes. En la primera se expone sintéticamente el concepto *habitus* en el marco de la teoría general de la acción social de Bourdieu, en la segunda se aborda la perspectiva epistemológica, y en la tercera se proponen las herramientas metodológicas para construir los *habitus* a partir de lo observable.

El *habitus* en la teoría de la acción social de Bourdieu

Como se sabe, el *habitus* no es un concepto original de Bourdieu, ni fue el primero que lo utilizó (Bourdieu y Wacquant, 2005 [1992]: 181). Tomó la idea de la utilización del concepto *habitus* de la obra del historiador del arte Erwing Panofsky (1967) sobre la relación entre la arquitectura gótica y la filosofía escolástica que el sociólogo tradujo al francés, le añadió un postfacio (Bourdieu, 1967) e hizo publicar en la colección *Le sens commun* que él dirigió en *Les Éditions de Minuit*. Bourdieu mismo reconoce que es un concepto aristotélico y tomista aunque aclara que él lo reformuló completamente (Bourdieu, 1988 [1987]: 23). También había sido utilizado por Max Weber, por Husserl y por Mauss, mientras que Merleau Ponty usó el concepto similar de *habitude* (Martínez, 2007: 40-58; 146-172). Por esto se precisa ubicar el concepto en el contexto de la teoría de la acción social de nuestro autor para puntualizar su sentido específicamente bourdieano.

Una de las características distintivas de la obra de Bourdieu es la estrecha relación entre las investigaciones empíricas y las elaboraciones teóricas. La teoría hace que la investigación empírica haga visibles aspectos de la realidad que sin ella pasarían inobservados, y la investigación empírica le pone a la teoría problemas que ésta debe resolver. Uno de los problemas que la observación empírica le plantea a la teoría es el de la relación entre lo colectivo y lo individual.

Para resolver ese problema, Bourdieu propone el *habitus* como la noción que permite conservar los dos términos de las viejas dicotomías de las ciencias sociales: determinismo/libertad; estructura/prácticas; estructura/agencia; estructura/sujeto; colectividad/individuo, escapando así de la necesidad de tener que elegir uno de los dos excluyendo al otro.

Se puede comprender retrospectivamente –de hecho las cosas no pasan así en la realidad de la investigación– el recurso a la noción de *habitus*, viejo concepto aristotélico-tomista que volví a pensar completamente, como una manera de escapar a esta alternativa entre el estructuralismo sin sujeto y la teoría del sujeto (Bourdieu, 1988 [1987]: 23).

Por una parte: “Hablar de *habitus* es aseverar que lo individual, e incluso lo personal, lo subjetivo, es social, colectivo” (Bourdieu y Wacquant, 2005 [1992]: 186), como se demuestra en las investigaciones sobre la fotografía

(1979^a [1965]), sobre el gusto (Bourdieu y Saint Martin, 1976) y sobre el mundo del arte (Bourdieu, Darbel y Schnaper, 1966; Bourdieu, 1968; 1979b). Pero por otra parte afirma Bourdieu:

Yo quise, por decirlo de alguna manera, reintroducir a los agentes que Lévi-Strauss y los estructuralistas, entre otros Althusser, tendían a abolir considerándolos como simples epifenómenos de las estructuras. Y enfatizo que digo agentes, no sujetos. La acción no es simplemente la ejecución de una regla, o la obediencia a una regla. Los agentes sociales, en las sociedades arcaicas y en las nuestras, *no son meros autómatas regulados como relojes* de acuerdo a leyes que no entienden (Bourdieu, 1988 [1987]: 22. *Cursivas mías*).

Para entender cómo el concepto *habitus* permite escapar de tener que elegir entre las estructuras y los agentes, o las estructuras y las prácticas, hay que repetir lo que Bourdieu define como esquemas fundamentales de conocimiento, de percepción, de evaluación y de acción y puntualizar que es un concepto semejante a la competencia lingüística de la gramática generativa de Chomsky, es decir, al sistema de las reglas de la lengua con base en el cual los hablantes ejecutan un número infinito de actos de habla. Bourdieu señala, sin embargo, que entre el *habitus* y la gramática generativa, hay “la siguiente diferencia: yo hablo de disposiciones adquiridas a través de la experiencia y, por lo tanto, variables de lugar a lugar y de tiempo a tiempo” (Bourdieu, 1988 [1987]: 22).

Para explicar la diferencia entre competencia y ejecución, o entre lengua y habla, algunos lingüistas utilizan el ejemplo del juego del ajedrez: con el número finito de reglas del juego se pueden jugar un número infinito de partidas diferentes. Utilizo el mismo ejemplo para explicar la diferencia que hace Bourdieu entre el *habitus* y la gramática generativa de Chomsky: el lingüista habla de esquemas universales a los que todos los seres humanos tienen acceso, mientras que las reglas del ajedrez son específicas de ese juego. Bourdieu habla de esquemas particulares que cambian de lugar a lugar, de tiempo en tiempo y de grupo social a grupo social, cambiando por consiguiente también las ejecuciones: “el *habitus*, como todo *arte de la invención*, es lo que permite producir prácticas en un número infinito, y relativamente imprevisibles (como las correspondientes situaciones), *pero limitadas no obstante en su diversidad* (Bourdieu, 2007 [1980]: 90. *Cursivas mías*).

Quizá todo quede más claro escuchando a Wittgenstein:

¿Por qué no llamo a las reglas de cocina arbitrarias, y por qué estoy tentado a llamar arbitrarias a las reglas de la gramática? Porque «cocinar» se define por un propósito, en tanto que «hablar» no. A esto obedece que el uso del lenguaje sea autónomo, en cierto sentido en que no pueden serlo cocinar y lavar. Quien se guía, cuando cocina, por reglas distintas de las correctas, cocina mal; pero *quien se guía por reglas distintas de las que son propias del ajedrez, juega un juego diferente*; y quien se guía por reglas gramaticales distintas de tales o cuales, no por eso dice algo incorrecto, sino que habla de otra cosa (Wittgenstein, 1997: 62. Cursivas mías).

En suma, el concepto *habitus* permite pensar la determinación estructural sin caer en el mecanicismo, y la gran diversidad de prácticas de los agentes sin caer en el individualismo. Es un concepto mediador entre las estructuras y las prácticas:



¿Dónde está el *habitus*?

Lo digo de entrada: como todos los conceptos científicos el *habitus* no es un objeto empírico que esté en algún lado en donde, buscándolo, se pueda observar directamente. Si es que tiene un lugar, éste es la cabeza de los científicos sociales que tratan de entender las acciones de los agentes sociales y que, para hacerlo, construyen los *habitus*. Ésta, desde luego, es una postura en el terreno de la reflexión sobre la relación entre los conceptos científicos y los datos que está lejos de ser única o indiscutida (véanse los planteamientos alternativos en Boyd, Gasper y Trout, 1991), pero es la postura que adoptan tanto Bourdieu como otros filósofos y científicos sociales (Zalpa, 2011: 15-22).

El punto de partida es el desacuerdo con la idea de que el conocimiento científico consiste en descubrir leyes que existen de por sí en la realidad de los objetos, como sostiene lo que Suppe (1974) llama la posición epistemológica heredada. Idea que, a su vez, se deriva de la distinción entre la teoría por un lado, y por otro lado los datos que se conciben como independientes de la teo-

ría. Según esta postura, el quehacer científico consistiría en elaborar teorías sobre la realidad de las que, mediante procedimientos lógicos complejos, se derivan hipótesis cuya verdad se pone a prueba mediante su confrontación con los datos. Contra esas ideas, Bourdieu (y otros) sostiene que los objetos de la ciencia no están dados en la realidad empírica, sino que se construyen teóricamente: “oponiéndose al materialismo positivista, la teoría de la práctica como práctica postula que los objetos de conocimiento son construidos, y no pasivamente registrados” (Bourdieu y Wacquant, 2005 [1992]: 180).

Esta idea la desarrollan ampliamente Bourdieu, Chamboredon y Passeron en *El oficio de sociólogo*, cuyo subtítulo es: *Presupuestos epistemológicos*. Basta con echar una mirada al índice de ese libro para tener clara su postura: “El hecho se conquista contra la ilusión del saber inmediato”; “La ilusión de la transparencia”; “La construcción del objeto”; “El hecho se conquista, construye, comprueba: la jerarquía de los actos epistemológicos” (Bourdieu, Chamboredon, Passeron 1975 [1973]: 5-6).

Pero no basta con una mirada rápida al índice, porque de la lectura atenta del texto se desprende que Bourdieu y sus colegas asocian la construcción del objeto de la sociología con una ruptura epistemológica: la ruptura con el sentido común sobre lo social que poseen los actores sociales. Es decir: los actores sociales, todos los actores sociales incluyendo los sociólogos, tienen sus propias ideas sobre el medio social en el que viven y actúan, ideas comunes que circulan y se comparten en las diferentes sociedades. En otras palabras, los actores sociales creen que saben, que los procesos sociales son transparentes, lo que constituye la “ilusión del saber inmediato” con el que la sociología debe romper para constituirse como ciencia. Como lo expresa Eduardo Andion: “Bourdieu considera que la existencia social de tales sociedades (las preindustriales), en su dimensión simbólica, dóxica, es decir, que el sistema simbólico compartido es evidente e inmediato, implicado en una lógica práctica que hace parecer innecesario el discurso explícito y especializado” (Andión, 1999: 32). Pero entonces surge otro problema, el cual consiste en la discrepancia entre la objetividad del conocimiento científico y la percepción subjetiva de los actores sociales sobre sus propias acciones.

Desde muy temprano en su trabajo sociológico, en sus investigaciones entre los bereberes de Argelia, Bourdieu detectó esa discrepancia. En ese caso se trataba de la afirmación de los bereberes de que cuando los varones elegían pareja seguían la norma del matrimonio preferencial con la prima cruzada ma-

trilateral –hija del hermano de la madre–, y la constatación sociológica de que esos casos constituían solamente entre el 3 y el 4 por ciento. Puede citarse también la discrepancia entre la afirmación de los campesinos de Bearn, Francia, para quienes el hecho de que hubiera muchos varones célibes de entre veinticinco y treinta y cinco años en esa región era algo excepcional debido a la guerra (la Segunda Guerra Mundial), y los datos objetivos que señalaban que no era algo excepcional, sino un fenómeno constante por lo menos desde 1881 (Bourdieu, 1962). Bourdieu y Passeron constatan igualmente la discrepancia entre las afirmaciones de que quienes abandonan la escuela lo hacen por propia voluntad, porque no tienen la capacidad o el gusto por estudiar, y los datos que muestran que las condiciones objetivas hacen que sean sobre todo los miembros de las clases bajas los que abandonan los estudios (Bourdieu y Passeron, 1964a; 1964b).

La sociología, entonces, no puede ser científica si no rompe con esa ilusión del saber inmediato, si se limita a escuchar a los actores sociales:

Quizá la maldición de las ciencias del hombre sea la de ocuparse de un *objeto que habla*. En efecto, cuando el sociólogo quiere sacar de los hechos la problemática y los conceptos teóricos que le permitan construirlos y analizarlos, siempre corre el riesgo de sacarlos de la boca de sus informantes. No basta con que el sociólogo escuche a los sujetos, registre fielmente sus palabras y razones, para explicar su conducta y aun las justificaciones que proponen: al hacer esto, corre el riesgo de sustituir lisa y llanamente sus propias prenociones por las prenociones de quienes estudia o por una mezcla falsamente científica y falsamente objetiva de la sociología espontánea del “científico” y de la sociología espontánea de su objeto (Bourdieu, Chamboredon, Passeron, 1975[1968]: 57).

Inicialmente Bourdieu resuelve esta discrepancia entre la objetividad de la ciencia y la subjetividad de los actores sociales decantándose por la objetividad. Inclusive, en su libro sobre la fotografía lo hace en términos idénticos a los usados por Durkheim para definir los hechos sociales:

La sociología supone, por su existencia misma, la superación de la oposición ficticia que subjetivistas y objetivistas hacen surgir arbitrariamente. Si la sociología como ciencia objetiva es posible, es porque existen relaciones exteriores, necesarias, independientes de las voluntades individuales *y, si se quiere, inconscientes* (Bourdieu, 1979^a [1965]: 16. Cursivas mías).

En esta etapa de su reflexión epistemológica, Bourdieu llega incluso a eliminar la conciencia de los actores sociales sobre sus acciones:

Tal convergencia –entre Durkheim, Marx y Weber– se explica fácilmente: lo que podría denominarse principio de la no-conciencia, concebido como condición *sine qua non* de la constitución de la ciencia sociológica, no es sino la reformulación del principio del determinismo metodológico en la lógica de esta ciencia, del cual ninguna ciencia puede renegar sin negarse como tal (Bourdieu, Chamboredon, Passeron, 1975 [1968]: 31).

Pero, ¿qué tiene que ver esto con el *habitus*? Tiene que ver porque en esta fase Bourdieu parece concebir el *habitus* como algo que los actores tienen, algo que utilizan sin ser conscientes de hacerlo y cuya objetividad solamente es demostrable por la ciencia de la sociología.

“La problemática de la discrepancia entre el sentido común de los actores sociales y el conocimiento de la sociología que descubre elementos objetivos como el *habitus* se resuelve en una reflexión epistemológica posterior en la que se plantea la distinción entre las cosas de la lógica y la lógica de las cosas” (Bourdieu, 2007 [1980]: 80), es decir, entre la lógica de la práctica que emplean los actores sociales y la lógica del conocimiento de la práctica que emplean los científicos sociales, y que no está ni tiene por qué estar en la cabeza de los actores sociales, por lo que los teóricos deben evitar “la mayor falacia, aquella que consiste en poner en las cabezas de las gentes que están estudiando lo que ellos, los teóricos, deben tener en su cabeza para entender lo que hace la gente” (Bourdieu, 1994: 80). Entre esas cosas está el concepto de *habitus*. De esta manera se disuelve también el problema de la conciencia de los actores sociales, porque no se puede decir que tienen o que no tienen conciencia del *habitus*, sino en todo caso que no conocen el concepto, ni tienen por qué ni necesitan conocerlo.

Entonces, si el *habitus* está en la cabeza de los científicos sociales que utilizan la teoría de la acción social de Bourdieu, ¿sale simplemente de su cabeza, sin ninguna relación con los datos? La respuesta a esta pregunta es negativa, es decir, que los esquemas de conocimiento, de percepción, de evaluación y de acción que son los *habitus* se construyen con base en la observación de las prácticas, de las interacciones, de los hábitos, de los discursos, de las posturas corporales, etcétera, de los actores sociales. No porque las prácti-

cas, las interacciones, los hábitos, etcétera, sean datos empíricos independientes de la teoría, sino porque “uno no puede pensar bien sino excepto en y a través de casos empíricos teóricamente contruidos [*on ne peut penser correctement qu'à travers des cas empiriques théoriquement construits*]” (Bourdieu y Wacquant, 2005: 230 [1992,135]).

Es lo que se trata de hacer en lo que sigue: poner ejemplos de construcción de *habitus* a partir de los hechos observados, evidenciando el proceso de su construcción de tal manera que ese proceso y su resultado se vuelva discutible y se someta, por lo tanto, a la vigilancia epistemológica propia del conocimiento científico.

Habitus: esquemas contruidos

Mi propuesta se basa en una versión modificada del análisis actancial elaborado por Greimas para el análisis narrativo (Zalpa, 2005: 165-172),² y siguiendo el camino iniciado por Gilberto Giménez (2013, 231-256) quien lo aplica al análisis de procesos sociales. Vale la pena, sin embargo, aclarar que el análisis no se aplica directamente a los procesos sociales, sino a la narrativa mediante la cual el investigador da cuenta de esos procesos, sus notas de campo, su reporte de lo que observa.³

Para iniciar, hay que definir algunos conceptos:

- Un concepto fundamental es el de actante, que no debe confundirse con actores o con personajes. Un actante puede ser un actor, un personaje o un grupo, pero también una fuerza impersonal o un objeto inanimado.
- En los procesos sociales hay dos actantes: sujeto y objeto, que se encuentran en una relación que se enuncia con los verbos ser o tener y sus equivalentes. En el primer caso, cuando se utiliza el verbo ser, se trata de definición de la situación, y en el segundo, con el verbo tener se hace un enunciado de estado. La relación puede ser de conjunción: ser, tener, o de disyunción: no ser, no tener.

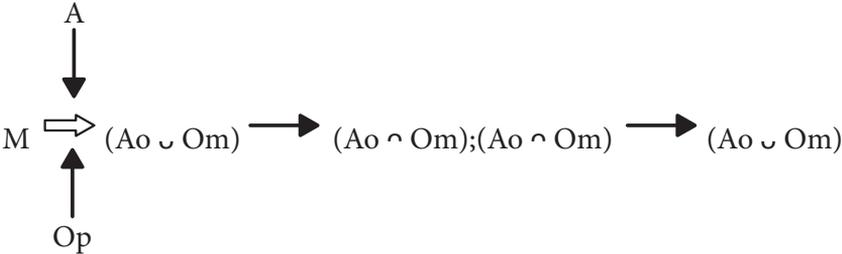
2 En este texto se hace también una exposición de la propuesta de Greimas.

3 La problemática de la relación entre el discurso etnográfico y la realidad de los procesos sociales o, más en general, entre el discurso y la realidad, es un tema complejo que no se aborda aquí.

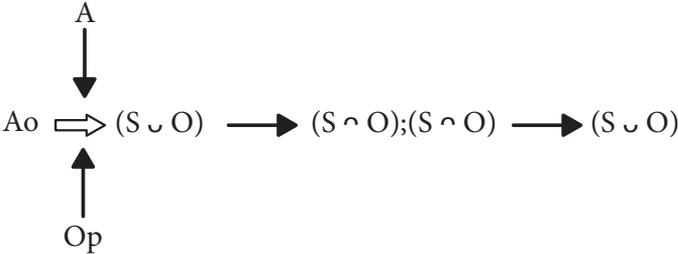
- Las relaciones de conjunción o de disyunción se transforman en el proceso de la acción social: de la conjunción se pasa a la disyunción y, viceversa, de la disyunción a la conjunción.
- Las transformaciones son llevadas a cabo por otro actante llamado agente operador. Hay que recordar la distinción entre actante y actor para precisar que cuando se habla de otro actante no se habla necesariamente de otro actor distinto del sujeto aunque, desde luego, puede ser que sí, que el agente operador sea distinto del sujeto.
- El agente operador se relaciona con otro objeto que es su propio hacer, llamado objeto modal. Se trata de una relación de competencia –en el sentido de ser competente, no de competir– que se enuncia con cuatro verbos: querer, deber, saber, poder y sus equivalentes. También esta relación puede ser de conjunción o de disyunción, y también se puede transformar de conjunción a disyunción o viceversa. Igualmente hay un agente que opera la transformación, que se llama manipulador.
- Las operaciones de transformación pueden ser facilitadas por otro actante llamado ayudante, y obstaculizadas por otro llamado oponente.
- Todos estos elementos se pueden transcribir formalmente de la siguiente manera. (S, O) sujeto y objeto; (Ao) agente operador; (M) manipulador; (D) definidor; (om) objeto modal; (A) ayudante; (Op) oponente; (\wedge) conjunción; (\vee) disyunción; (\rightarrow) transformación; (\Leftrightarrow) operación de transformación.

Lo anterior da lugar a esquemas formales como los siguientes:

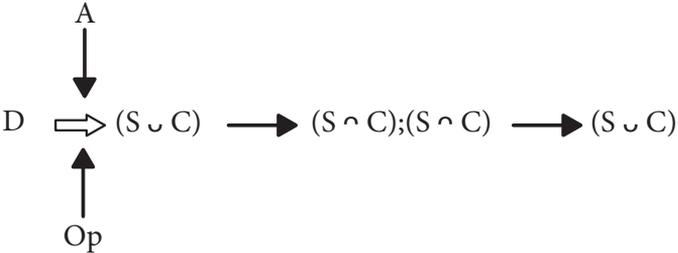
Esquema 1



Esquema 2



Esquema 3



Toca ahora llenar estos esquemas de contenido, lo cual haré ubicándolos en el contexto de una investigación sobre la cultura de la salud⁴ y la religiosidad que llevé a cabo hace algunos años.

En la investigación hice una comparación entre dos *habitus* diferentes, es decir dos esquemas básicos diferentes de percepción y de acción que relacionan la religiosidad y la salud: el de la religiosidad popular⁵ mexicana y el de la religiosidad protestante puritana. Los datos de la primera se recabaron en el curso de la investigación, mientras que los referentes a la segunda se tomaron de las obras de otros autores. Iré comparando los dos *habitus* mediante la construcción y la comparación de los esquemas actanciales.

Voy a tomar como punto de partida los casos en que personas sanas contraen alguna enfermedad; es decir, que tienen salud y la pierden. En los términos del esquema actancial, son sujetos que inicialmente se encuentran en un estado conjunto con la salud (Sujeto \wedge salud) y que, al enfermarse, se encuentran en un estado disyunto (Sujeto \vee salud). ¿Quién, o qué, es responsable de la pérdida de la salud? Es decir, ¿quién o qué es el sujeto operador de la disyunción? En la percepción protestante puritana, el sujeto operador es la misma persona enferma porque falta al deber ético de conservar la salud de su cuerpo. De acuerdo con el concepto de mayordomía, Dios ha puesto el mundo, incluido el cuerpo, bajo el cuidado de los seres humanos. El cuidado de la salud se percibe como una obligación que ha sido instaurada por Dios. En la ética protestante puritana el cuerpo es un instrumento que tiene que estar siempre en buen estado para trabajar acrecentando los bienes que Dios ha puesto al cuidado de los seres humanos para que los multipliquen (Weber, 2010). En palabras de Deborah Lupton:

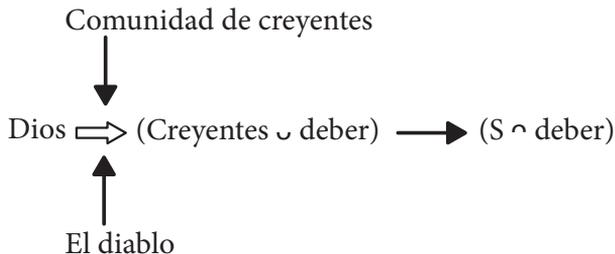
En la Inglaterra del siglo xvii, la religión, la salud y la enfermedad estaban íntimamente interrelacionadas y con mucha frecuencia se usaban metáforas religiosas para describir el cuerpo. Los escritores hablaban del cuerpo como un objeto hecho por Dios, un templo que se debía mantener puro, limpio y en buen estado (Lupton, 1994: 57).

4 El concepto de salud es el que usa la gente: ausencia de enfermedad.

5 A sabiendas de la dificultad de definir lo que se entiende por religiosidad popular, utilizamos la expresión únicamente para diferenciarla de la doctrina oficial de la Iglesia Católica.

En el esquema actancial, Dios es el sujeto manipulador que lleva a cabo la conjunción del agente operador con el objeto modal deber. Esa conjunción con el deber es apoyada por la comunidad de creyentes, y obstaculizada por el diablo:

Esquema 4



Una vez aceptada esa obligación religiosa de cuidar la salud de su propio cuerpo, los creyentes protestantes puritanos procuran comer alimentos que deben ser saludables antes que sabrosos, dormir las horas necesarias para recuperar las fuerzas del cuerpo, no consumir sustancias consideradas nocivas como tabaco o alcohol:

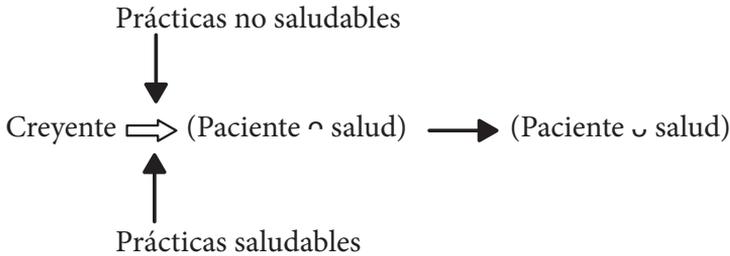
Se percibía que la buena salud era asegurada y mantenida por una dieta adecuada, ejercicio, evacuaciones regulares, horas de sueño suficientes, un entorno saludable y el control de las pasiones (Lupton, 1994:81).

Por consiguiente, si se pierde la salud ellos mismos son los responsables, y son también los responsables de recuperarla. En este contexto, si alguien se enferma a pesar de ser una persona que se cuida, la explicación de la enfermedad se vuelve problemática. Lupton cita las palabras de la cantante Olivia Newton John acerca del cáncer de mama que padeció:

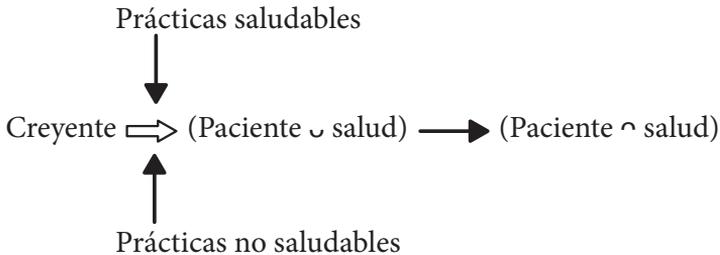
Al principio estaba desconcertada por el hecho de padecer la enfermedad porque como moderadamente, hago ejercicio regularmente, no fumo y casi no bebo (Lupton, 1994:92).

En suma, en el esquema actancial los creyentes son los agentes operadores tanto de la pérdida como de la conservación de la salud:

Esquema 5



Esquema 6



En la percepción popular mexicana, en cambio, el agente operador es un agente externo; la enfermedad llega por un contagio, por un accidente, tal vez por algún maleficio, por la envidia de alguien, o quizá por un descuido personal. Incluso puede ser por voluntad divina, porque Dios quiso poner una prueba, porque en su infinita sabiduría... o quién sabe por qué, pero “sea por Dios”. Los practicantes de la religiosidad popular ponen en las manos de Dios, de los cristos,⁶ de las vírgenes⁷ y de los santos tanto el cuidado de su salud como su recuperación en caso de perderla. Esto hace que ellos se desentiendan del cuidado de su propia salud. Los alimentos, por ejemplo, antes que

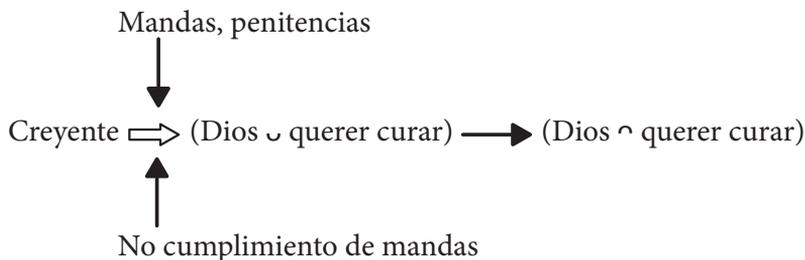
6 Las diferentes advocaciones de Cristo, que frecuentemente son vistos como cristos diferentes.

7 Las diferentes advocaciones de la Virgen María, que frecuentemente son vistas como vírgenes diferentes.

saludables tienen que ser sabrosos, lo que en México significa grasosos y muy picantes. En Aguascalientes, como en todo México, se comen toda clase de alimentos en la calle; recientemente conté quince negocios de venta de comida, por lo general tacos y tortas, en ocho cuadras. Encaja aquí la anécdota que me narró un amigo, quien escuchó decir a una persona a la que el médico le prescribió comer alimentos sanos, con verduras abundantes y poca grasa: “esta dieta sana me está matando”. Y, por otra parte, no se tiene la costumbre de acudir a la medicina preventiva, sobre todo si no se experimenta ningún síntoma de enfermedad: ¿para qué acudir periódicamente al dentista si no duelen los dientes? ¿Para qué chequearse los niveles de colesterol o triglicéridos si no se siente ningún malestar? ¿Para qué chequearse la presión arterial? ¿Para qué controlar el peso si no se tienen preocupaciones estéticas?

Al enfermar recurren al mundo sobrenatural en busca de curación, para lo cual buscan cuál cristo, cuál virgen o cuál santo es el más milagroso, o el pertinente para curar el mal que los aqueja, con el objetivo de mover su voluntad para que quieran hacerlo; no para que puedan o para que sepan hacerlo, porque eso se presupone. Y tampoco para que deban hacerlo, porque como criaturas no pueden obligar a Dios y al mundo sobrenatural a actuar. Para mover la voluntad de los seres sobrenaturales, para que quieran curar, se reza y se hacen promesas y se ofrece el cumplimiento de mandas. En el esquema actancial el creyente es el agente manipulador que opera la unión del agente operador con el objeto modal querer:⁸

Esquema 7



8 Para abreviar, en el esquema escribo Dios, refiriéndome a Él mismo, a los cristos, a las vírgenes y a los santos.

Dios es, entonces, el agente operador de la recuperación de la salud. Por eso se peregrina, aun estando todavía enfermos, o convalecientes, a los santuarios de los cristos, las vírgenes y los santos que la devoción popular tiene por más milagrosos. Por eso mismo se pone en peligro la salud al caminar de rodillas, o al mortificar el cuerpo de cualquier otra manera. Por lo general no se deja de acudir también a los profesionales de la salud, como los médicos, los curanderos y los brujos, pero en el entendido de que el que cura es Dios. Como dijo en plan de queja un médico entrevistado: “si se curan fue san Juditas, y si no se curan es culpa del médico”. Es decir que recurrir a un mal profesional de la salud puede ser un obstáculo para la recuperación de la salud, así como también el no cumplimiento de las promesas y las mandas, o el no haberle pedido al santo más milagroso. Con respecto a esto último se escuchó que un visitante le dijo a un enfermo al que visitaba en el hospital que en lugar de encomendarse al santo que se estaba encomendando, mejor se encomendara a san Charbel, que a él le constaba que era un santo de verdad muy milagroso. Véase la siguiente oración a san Judas Tadeo:

San Judas Tadeo, primo hermano de Jesús, que al decirle “Señor, ¿por qué te manifestaste a nosotros y no al mundo? te interesaste por el pueblo, que conociste muy bien el corazón del Médico Divino, Jesús, quien siempre curó a los enfermos si tenían FE, que te preocupaste por la salud corporal (como se ve en la curación de Agábaro, jefe persa) INTERCEDE ante el Señor para que por su misericordia, se repitan los SIGNOS de su poder que me ayude en mi FE, para ser capaz de recibir la curación de mi cuerpo, (Dígale su enfermedad). Y que esto me ayude también a cuidar de la salud del alma. Acepto, aunque no vea claro, la voluntad de Dios. Así sea”. Rezar con fe un padre nuestro.

Y esta otra al Niño Doctor, que es una figura de Jesús niño, vestida con el pantalón y el saco blancos característicos del atuendo de los médicos:

Postrado delante de ti, Niño Dios, Doctor de los Enfermos, te pido un remedio espiritual para los males del alma y del cuerpo, si es del agrado de tu Divina Voluntad. Manda un rayo de luz a mi desfallecido espíritu para examinar mi pasada vida y saborear lleno de júbilo las alegrías que experimenta el corazón arrepenido.

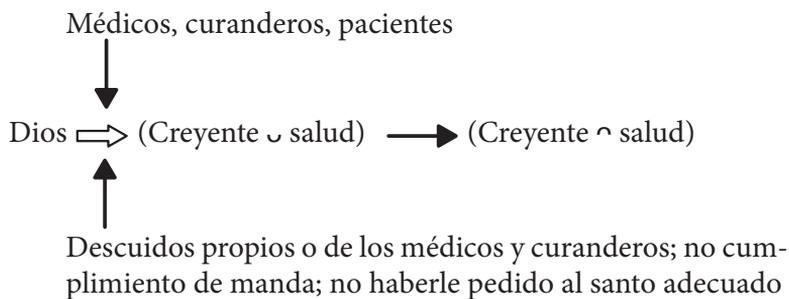
Líbrame Divino Niño, de la peste y de las enfermedades, de las calumnias, falsos testimonios, muerte repentina, de vivir en pecado mortal y enciende en mi corazón el sagrado fuego de tu amor a tu Divina Madre y a su Santísimo esposo San José. Por nuestro Señor Jesucristo. Amén.

Véase también uno de los muchos ex votos de la basílica de la virgen de San Juan de los Lagos:

Doy gracias a la Santísima Virgen de San Juan por haberme salvado de la enfermedad de que los doctores no me hallaban en un gran sueño se me apareció la virgen y me indico que tenia un derrame cerebral, siendo ella la que me hizo el milagro. Doy gracias a Dios y a la virgen de San Juan que me alivió (se respeta la sintaxis y la ortografía del original).

El siguiente es el esquema actancial:

Esquema 8



Desde luego, desentenderse de la responsabilidad de la propia salud no es algo buscado por la religión ni enseñado por la doctrina oficial de la Iglesia Católica, sino que es un resultado que se produce sin buscarlo por la manera en que se vive la religión en la práctica del pueblo creyente.

Regresando a nuestro asunto principal: estos esquemas son los *habitus* construidos con base en la observación de las acciones y de los hábitos de los actores sociales. No los ponemos en la cabeza de los actores sociales, sino en nuestra cabeza para entender las acciones de los actores.

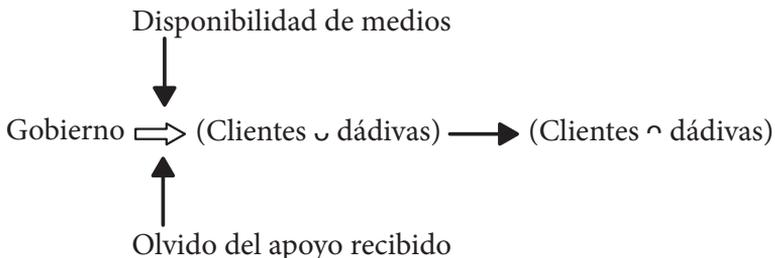
Este *habitus* nos permite entender, por ejemplo, por qué los programas para prevenir la salud tienen un éxito escaso, sobre todo, si pretenden modificar hábitos como la vida sedentaria o la dieta, lo cual implica la participación responsable de las personas para sacrificar lo que se percibe como las delicias de un estilo de vida: “me da una gordita de chicharrón verde, otra de rojo, una de carnitas y una coca”.

Pero, además, estos esquemas nos permiten salir del terreno de la salud y su relación con la religión, y pensar con *habitus* homólogos el caso del clientelismo en la política mexicana. En este caso los clientes, usualmente grupos de gentes de escasos recursos, aunque también pueden ser empresarios o políticos en ascenso, reciben favores (despensas, regalos, leyes, puestos) de un agente operador que voy a llamar el gobierno, englobando en él a todos los agentes que tienen el poder de conceder esos favores. Lo que tienen que hacer los clientes es ayudar para que el agente operador pueda conceder los favores ganando, por ejemplo, una elección; o para que quiera concederlos si ya tiene el poder. El esquema actancial sería el siguiente:

Esquema 9



Esquema 10



Una vez que los políticos obtienen un puesto de gobierno ya pueden, y se espera que quieran, otorgar los favores a los clientes. El gobierno es entonces el agente operador de la conjunción de los clientes con los favores.

El esquema anterior es solamente un esbozo, ya que está construido con base en apreciaciones generales y no con base en una investigación, pero la intención es que sirva para ver cómo se pueden utilizar esquemas, es decir *habitus*, homólogos para comprender diferentes situaciones.

Reflexiones conclusivas

El objetivo de este trabajo fue hacer una propuesta metodológica para la construcción de los *habitus* a partir de la observación de las prácticas. Comencé y terminé con unas reflexiones epistemológicas.

Las teorías, los conceptos teóricos, entre ellos el concepto *habitus* son como mapas de una realidad con la que no se identifican ni la agotan sino que, más bien, la simplifican, pero que sólo así, simplificándola, son útiles como instrumentos de conocimiento (Zalpa, 1998). Por otra parte los mapas son eso: mapas, no son la realidad que mapean. Los *habitus*, los esquemas que construyen los teóricos para entender la realidad, no son la realidad. No están en la cabeza de los actores sociales, sino en la de los teóricos que tratan de entender las acciones de los actores.

Sin embargo, tampoco son construcciones arbitrarias sino que deben poder confrontarse con los datos empíricos construidos teóricamente, no porque se busque encontrar los conceptos cosificados en la realidad, sino porque puede poder decirse que las cosas ocurren “como si”. Escuchemos a Bourdieu:

Todo sucede *como si* el *habitus* fabricase coherencia y necesidad a partir del accidente y de la contingencia; *como si* consiguiera unificar los efectos de la necesidad social soportada desde la infancia, a través de las condiciones materiales de existencia, las experiencias relacionales primordiales y la práctica de acciones, de objetos, de espacios y de tiempos estructurados, y los efectos de la necesidad biológica, ya se trate de la influencia de los equilibrios hormonales o del peso de las características aparentes de lo físico; *como si* produjese una lectura biológica (y especialmente sexual) de las propiedades sociales y una lectura social de las propiedades sexuales, conduciendo así

a una reexplotación social de las propiedades biológicas y a una reutilización biológica de las propiedades sociales (Bourdieu, 2007 [1980]: 128. *Cursivas mías*).

Además, los esquemas conceptuales deben poder ser objeto de discusión entre las comunidades científicas, y precisamente la formalización contribuye a la objetivación metodológica que permite que las teorías sean discutibles y que se ejerza sobre ellas una vigilancia epistemológica: “la formalización lógica encarada como medio para poner a prueba la lógica en acto de la investigación y la coherencia de sus resultados constituye uno de los instrumentos más eficaces de control epistemológico” (Bourdieu, Chamboredon y Passeron, 1975: 21).

Desde luego, la utilización del esquema actancial no es el único medio para hacer visibles los *habitus*. Por ejemplo, pueden utilizarse también esquemas binarios como los que emplean Alexander y Smith (1990: 172ss) para entender la cultura política norteamericana. También los códigos elaborados y restringidos de los que habla Bernstein (1964). Las metáforas raíz que proponen Lakoff y Johnson (1995), y los presupuestos básicos de la teoría de Schein (1992: 12).

Este artículo es, pues, también una invitación a continuar el trabajo de Bourdieu, proponiendo más herramientas para la construcción de *habitus*.

Bibliografía

- Alexander, J. C. y Smith, P. (2003). “The Discourse of American Civil Society”, en: *The Meanings of Social Life. A Cultural Sociology*, Jeffrey C. Alexander, Oxford: Oxford University Press, pp. 121-154.
- Andión, E. (1999). *Pierre Bourdieu y la comunicación social*. México: UAM Xochimilco.
- Bernstein, B. (1964). “Elaborated and Restricted Codes: Their Social Origins and Some Consequences”, en: *American Anthropologist* 66, pp. 55-69.
- Boudon, R. (1996). “Social Mechanisms without Black Boxes”, en: Hedström. P y Swedberg, R. *Social Mechanisms. An Analytical Approach to Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 172-203.
- Bourdieu, P. 1962. “Célibat et condition paysanne”, en: *Études Rurales* 5-6, pp. 32-136.

- Bourdieu, P. y Passeron J.-C. (1964a). *Les héritiers, les étudiants et la culture*. Paris: Minuit.
- Bourdieu, P. y Passeron J.-C. (1964b). *Les étudiants et leurs études*. Paris, The Hague: Mouton.
- Bourdieu, P., Darbel, A. y Schnapper, D. (1966). *L'amour de l'art: Les musées d'art et leur public*. Paris: Minuit.
- Bourdieu, P. (1967). "Postface", en: *Architecture gothique et pensée scolastique*, Erwin Panofsky, Paris: Minuit, pp. 133-167.
- Bourdieu, P. (1968). "Eléments d'une théorie sociologique de la perception artistique", en: *Revue Internationale des Sciences Sociales*, (20) 4, pp. 640-664.
- Bourdieu, P. Chamboredon, J.-C. y Passeron, J.-C. (1975). *El oficio de sociólogo*. Buenos Aires, México, Madrid: Siglo XXI.
- Bourdieu, P. y de Saint Martin, M. (1976). "Anatomie du goût", en: *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 5, pp. 4-115.
- Bourdieu, P. (1979a). *La fotografía. Un arte medio*. Madrid: Nueva Imagen.
- Bourdieu, P. (1979b). *La distinction. Critique sociale du jugement*. Paris: Minuit.
- Bourdieu, P., (1988). *Cosas Dichas*. Barcelona: Gedisa.
- Bourdieu, P. (1989). *La noblesse d'état. Grandes écoles et esprit de corps*. Paris: Minuit.
- Bourdieu, P. (1994). *In Other Words. Essays Towards a Reflexive Sociology*. Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, P. (1996). *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. México: Fontamara.
- Bourdieu, P. y Loïc Wacquant, (2005). *Una invitación a la sociología reflexiva*. Buenos Aires, México: Siglo XXI.
- Bourdieu, P. (2007). *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Boyd, R., Philip Gasper y J.D. Trout, eds. 1991. *The Philosophy of Science*. Cambridge, Mass.: Massachusetts Institute of Technology.
- Corcuff, P. (2005). "Lo colectivo en el desafío de lo singular", en: *El trabajo sociológico de Pierre Bourdieu. Deudas y críticas*. Lahire, B. (coord). Buenos Aires: Siglo XXI, pp. 113-142.
- Giménez Montiel, G. (2013). *Cultura popular y religión en el Anáhuac*. Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes.
- Lakoff, G. y Johnson, M. (1995). *Metáforas de la vida cotidiana*. Madrid: Cátedra.
- Lévi-Strauss, C. (1963.) *Antropología estructural*. Buenos Aires: Eudeba.

- Lupton, D. (1994). *Medicine as Culture. Illness, Disease and the Body in Western Societies*. London: Sage.
- Martínez, A. T. (2007). *Pierre Bourdieu. Razones y lecciones de una práctica sociológica*. Buenos Aires: Manantial.
- Panofsky, E. (1967). *Architecture gothique et pensée scolastique*. Paris: Minuit.
- Schein, E. H. (1992). *Organizational Culture and Leadership*. San Francisco: Josey-Bass.
- Suppe, F. (1974). "The Search for Philosophic Understanding of Scientific Theories", en: Suppe, F. *The Structure of Scientific Theories*. Urbana: University of Illinois Press, pp. 1-242.
- Weber, M. (2010.) *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Wittgenstein, L. (1997). *Zettel*. México: UNAM.
- Zalpa, G. (1988). "Los agujeros de la red: conocimiento, totalidad, interpretación", en: *Caleidoscopio*, 2, 4: pp. 89-108.
- Zalpa, G. (2005). *El mundo imaginario de la historieta Mexicana*. Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes, Instituto Cultural de Aguascalientes.
- Zalpa, G. (2011). *Cultura y acción social. Teoría(s) de la cultura*. México, Aguascalientes: Plaza y Valdés, Universidad Autónoma de Aguascalientes.



Análisis metafórico: una herramienta para los estudios culturales¹

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.

Geertz (1990: 20)

Resumen

El objetivo de este trabajo es proponer al análisis metafórico como una herramienta metodológica para el análisis cultural cuando se define la cultura como significación. Se aborda lo

¹ Este texto se publicó originalmente en el año 2014, en la revista *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, Vol. XX, Num. 39, 149-171.

que son las metáforas, por qué pueden ser consideradas como herramientas del conocimiento interpretativo, y cómo llevar a cabo el análisis metafórico. Se ofrecen algunos ejemplos ilustrativos para su mejor comprensión. El artículo cierra con algunas reflexiones acerca de la relación de las metáforas y del análisis metafórico con la verdad y con el conocimiento científico.

Palabras clave: Cultura, Significación, Metáforas, Análisis Metafórico, Interpretación, Conocimiento.

Abstract

The aim of this article is to introduce a methodological tool for the analysis of culture, whenever culture is defined as meaning. It is called metaphorical analysis. The article explains what metaphors are, why are they considered tools for interpretive knowledge, how to perform metaphorical analysis, and some illustrative examples for a better understanding. The article closes with some reflections on metaphors and metaphorical analysis relationships with truth, and with scientific knowledge.

Keywords: Culture, Meaning, Metaphors, Metaphorical Analysis, Knowledge.

El planteamiento de este trabajo parte del principio metodológico de que debe de haber una relación coherente entre la teoría y las herramientas de recolección y análisis de datos. En este caso, el punto de partida es simple: si la cultura se define como significación, la metodología no puede ser sino interpretativa (Geertz, 1990:20). De aquí la propuesta del análisis metafórico como una herramienta útil para la recolección y el análisis de datos en los estudios culturales.

Esta propuesta surge de una experiencia. Con frecuencia nos sucede a los investigadores embarcarnos en proyectos de pesquisa abordados desde perspectivas teóricas que nos plantean problemas metodológicos difíciles de resolver. Éste fue mi caso cuando emprendí una investigación sobre cultura organizacional, adoptando una definición de la cultura como significación social de la realidad (Zalpa, 2011:12; 148-155). Así, me ví frente al problema de cómo indagar la cultura, es decir el significado, de las organizaciones empresariales que había decidido estudiar. Durante mucho tiempo le di vueltas a la pregunta: ¿cómo se recaban datos sobre el significado de las organizaciones?

Incluso, de manera más general: ¿cómo se recaban datos sobre el significado de los fenómenos sociales? Me quedaba claro que no podía llegar a eventuales entrevistas con los directivos o con los miembros de las empresas (empleados y obreros) planteándoles la pregunta: “¿Qué significa su organización?”, o algunas otras semejantes como: “¿Qué sentido tiene para ustedes su empresa? ¿Cómo interpretan ustedes su organización? ¿Cómo entienden ustedes a la empresa?”.

Imaginé también las siguientes respuestas: “nuestra organización significa mucho para nosotros”; “nuestra empresa tiene un sentido social”; “¿cómo que cómo la interpreto?”; “la entiendo muy bien”; “no la entiendo, quién sabe qué quieren los patrones”; etcétera.

Estando en esos apuros, y pensando que para salir del atolladero sería más fácil definir la cultura como pautas de comportamiento cediendo a la tentación de modificar la perspectiva teórica para salvar el problema metodológico (a la manera del borracho de Kaplan –citado en Bourdieu, Chamboredon y Passeron, 1975:21– que busca debajo de un farol la llave que perdió en otro lugar alegando que allí hay más luz), cayó en mis manos el libro de Gareth Morgan (1986) *Images of Organization*,² con lo que se encendió una linterna que podía llevar conmigo precisamente a donde estaba buscando respuestas a mis preguntas; es decir, a buscar el significado de las organizaciones y de otros fenómenos sociales. A esa herramienta la llamaría después *análisis metafórico*.³

¡Claro, aquí está la herramienta metodológica que andaba buscando!, me dije. Las metáforas son significados, como la cultura. Entonces lo que tengo que hacer es entrevistar a los dirigentes de las organizaciones empresariales, a los empleados y a los obreros, pidiéndoles que me digan lo que para ellos es su empresa relacionándola con algo que la describa. Es decir, nuestra empresa es como... una flor, por ejemplo, o cualquier otra cosa que les parezca que la describe de la mejor manera. El resultado fue sorprendente y tuvo un beneficio adicional, no esperado, ya que al preguntarles el por qué de la metáfora empleada, los mismos entrevistados me ayudaron a hacer el análisis de los datos, del significado de las metáforas, es decir, de la cultura.

2 Hay traducción al español: Gareth, M. (1990) *Imágenes de la organización*. Madrid: Librería Ra-Ma, Editorial Microinf.

3 No soy, desde luego, el único en emplear esta expresión. Véanse, por ejemplo, los trabajos de Emmanuel Lizcano quien, sin embargo, utiliza lo que llama el análisis sociometafórico como herramienta para el análisis del discurso, principalmente del discurso científico.

Pero no fue todo, también me di cuenta de que estaba recabando no únicamente el significado pensado, sino también el significado vivido: la cultura vivida. Así me surgió la idea de que el análisis metafórico podía emplearse también como herramienta metodológica para hacer investigación-acción participativa en el terreno de la cultura. Pero esto será tema de otro artículo.

Como era de esperarse, después comprendí que el asunto no era tan fácil como parecía, porque el tema de la metáfora tiene muchas aristas, lo que dio pie a algunas reflexiones, aunque incipientes, sobre su definición, sobre su valor interpretativo y sobre su relación con la verdad.

Esto es lo que escribo en este ensayo metodológico, que tiene cinco partes. En la primera expongo sintéticamente lo que son las metáforas; en la segunda abordo la utilidad del uso de metáforas para el estudio de la significación. En la tercera hago la propuesta de un recorrido práctico para realizar el análisis metafórico; en la cuarta, que es la más amplia, pongo ejemplos de cómo he utilizado el análisis metafórico en algunas investigaciones empíricas sobre cultura organizacional. Como reflexión final, en la quinta parte planteo la discusión en curso acerca de la relación entre metáforas y verdad, basándome en la afirmación de Ricoeur de que se puede hablar de verdad metafórica (Ricoeur, 1994: 7).

La metáfora

De acuerdo a Nöth (1995) hay dos maneras de entender y dos maneras de definir la metáfora. Una manera de entenderla es como un término que engloba a todas las figuras del lenguaje sin distinción entre ellas; es decir que todas las figuras son metafóricas. Y la otra es considerarla como una figura específica, diferente de otras como la metonimia, la aliteración, el oxímoron, la elipsis (véase, por ejemplo: Todorov, 1983: 318-320). Pero Lakof y Johnson (1995: 73-78) añaden una tercera manera de entenderla: como una figura que no engloba a todas sino solamente a algunas de las otras figuras, como la metonimia y la sinécdoque, ésta última considerada como un caso especial de metonimia.

Las maneras de definirla implican la utilización de uno de estos dos conceptos: el de transferencia de sentido y el de semejanza.

Quienes adoptan el primer concepto se refieren a la etimología de la palabra griega metáfora (*methaphorá*) que “significa precisamente transferencia,

llevar de un lugar a otro” (Nöth, 1995: 128-129), como también lo dice Michel de Certeau refiriéndose al uso actual de la palabra:

En la Atenas de hoy día, los transportes colectivos se llaman *methaphorai*. Para ir al trabajo o regresar a casa, se toma una metáfora, un autobús o un tren (De Certeau, 1996:127).

Esta idea de transferencia de sentido adopta, a su vez, dos formas. La primera implica que se traslada el uso de una palabra, o de una expresión, de un sentido literal a un sentido figurado; el diccionario de la Real Academia Española, por ejemplo, define a la metáfora como “tropo que consiste en trasladar el sentido recto de las voces a otro figurado, en virtud de una comparación tácita”. Este tipo de definiciones son, por decir lo menos, controversiales, como lo atestigua la discusión acerca de si se puede hablar de un sentido literal o si, por el contrario, todo el lenguaje es figurado y por lo tanto metafórico, como según Todorov dirían “Vico, Hamann, Rousseau, Nietzsche entre muchos otros” (Todorov, 1983: 316). Según Haidar, Nietzsche considera que “las figuras fundan el uso del lenguaje, ya que éste es metafórico” (Haidar, 2007: 25). Obviamente, si todo el lenguaje es metafórico, todas las figuras también lo son.

Debido a esa discusión, y como una manera de eludirla, en lugar de hablar de una transferencia de un sentido literal a uno figurado, algunos autores hablan más bien de la transferencia de un sentido habitual de las palabras, de las frases o de los discursos a otro no habitual. Así, por ejemplo, el sentido habitual de la palabra “pie” significa la extremidad inferior de los seres humanos, y la misma palabra se usa metafóricamente para referirnos a la base de una montaña: “el pie de la montaña”. Algunos extienden esta perspectiva hasta hablar de metáforas muertas, o zombies, que son aquellas que se usan tan habitualmente que ya no nos percatamos de que son metáforas como, precisamente: “pie de la montaña”, y de metáforas vivas, novedosas, como podría ser, por ejemplo, el pie de un argumento, para referirnos a su base, a su fundamentación.

Dado que, como dice Nöth (1995: 128), las definiciones de la metáfora como reemplazo, sustitución y translación se basan en la misma idea de la transferencia de sentido, las definiciones utilizadas por Lakoff y Johnson se inscriben en esta perspectiva:

La esencia de la metáfora es entender y experimentar un tipo de cosa en términos de otra [...] Hemos descubierto que las metáforas nos permiten entender un dominio de la experiencia en términos de otro (Lakoff y Johnson, 1995: 41; 158).

Para Nöth, en cambio: “la semejanza es la característica distintiva de la metáfora en su sentido restringido” (Nöth, 1995: 128); esa característica la distingue de las otras figuras del lenguaje. Pero esta teoría de la semejanza tampoco está exenta de controversias, parecidas a las del sentido literal y el figurado, porque se inscriben en la discusión acerca de la iconicidad o de la arbitrariedad de los signos. Umberto Eco, por ejemplo, rechaza la idea de que haya signos icónicos; o sea, signos que tengan las propiedades del objeto. Pero igualmente rechaza la idea de una completa arbitrariedad de la relación de los signos con los objetos, y se decanta más bien por una relación basada en convenciones culturales (Eco, 1978: 325-360).

Sin tener, personalmente, bases suficientes para adoptar una u otra de las perspectivas para la definición de la metáfora, uso aquí la que proporciona el diccionario inglés Webster, que combina las dos, como la del diccionario de la Real Academia Española, pero que no hace, como ésta, referencia a un sentido recto, o literal: La metáfora es “una figura del lenguaje en la que una palabra o una frase que denota una clase de objeto o acción se usa en lugar de otra, sugiriendo una semejanza o una analogía entre ellas” (*Webster’s Third New International Dictionary*).

Metáforas y conocimiento

De los planteamientos anteriores sobre la definición de la metáfora se desprende la posibilidad de utilizarla como instrumento de conocimiento.

Según Gimete-Welsh: “Jiménez Paton, en el marco de las ideas de Marco Tulio Cicerón, subraya el papel de la metáfora como proceso fundamental de la creación literaria, pero también de la creación de nuevos conceptos. Es decir: estamos ante la idea de que la metáfora desempeña una función de conocimiento en la medida en que hace notar la similitud entre cosas diferentes dentro de un contexto cultural” (Gimete-Welsh, 2007: 8).

Para Lakoff y Johnson (1995: 78), la función primaria, tanto de la metáfora como de la metonimia, es la comprensión. La metáfora cumple esa función

por medio de la concepción de una cosa en términos de otra, y la metonimia la cumple cuando escogemos qué va a representar a qué; por ejemplo, en el caso de la metonimia “la parte por el todo”, la parte del todo que escogemos nos hace centrarnos en un aspecto del todo, aquel que elegimos para representarlo.

Nöth afirma que las metáforas no son naturales ni universales porque la percepción de semejanzas depende de códigos culturales, y que en el seno de las diferentes culturas pueden referirse a semejanzas reconocidas, o pueden mostrar semejanzas no advertidas previamente entre objetos que a primera vista son completamente diferentes y, en este sentido, ser utilizadas como instrumentos de conocimiento (Nöth, 1995:133. Véase también Eco, 1978: 325-360).

Ricoeur (1994) hace un planteamiento más general que abarca el campo de la retórica clásica y el de la semiótica, el de la semántica y el de la hermenéutica. Tanto la retórica como la semiótica, dice, toman como punto de referencia las palabras, lo que se vincula con la filosofía de Aristóteles. Para él, la metáfora se relaciona al mismo tiempo con la retórica y con la poética, por lo que se entiende como un desplazamiento de sentido con dos funciones, una de persuasión (retórica) y una mimética (poética). La semántica, en cambio, se refiere a las frases, no a las palabras aisladas, enlazándose más bien con la teoría de la semejanza, porque consiste en afirmar que algo *es como* algo. Finalmente, plantea la perspectiva hermenéutica desde la cual no hay que considerar en la metáfora sólo el nombre que se desplaza, sino también la relación que se opera entre dos términos, porque esta relación, que es de semejanza, es *creación de sentido*. Es decir, creación de conocimiento: “el lugar de la metáfora, su más íntima y última ubicación, no es el nombre, ni la oración, ni siquiera el discurso, sino la cópula del verbo ser. El metafórico ‘es’ significa al mismo tiempo ‘no es’ y ‘es como’. Si esto es realmente así, podemos hablar de verdad metafórica, en un sentido ‘tenso’ de la palabra ‘verdad’” (Ricoeur, 1994: 7).

Es precisamente este metafórico “es como” lo que en este ensayo metodológico asocio con la cultura como significación. Decir que algo “es como” es enunciar el sentido que ese algo –una situación, un proceso, una institución– tiene para quien lo enuncia. Es conocer la cultura de una sociedad, de una colectividad, de un grupo. Incluso, me atrevo a ir más allá y apoyarme en Lakoff y Johnson (1995) y en Morgan (1986) para afirmar que las metáforas no solamente enuncian la cultura, sino que también la crean porque construyen el significado de la realidad.

Ya dije en la introducción que leyendo a Morgan me surgió la idea de utilizar las metáforas como herramientas para el estudio de la cultura organizacional. Las obras de este autor en las cuales me basé no tienen como objetivo proponer una metodología de investigación basada en metáforas, sino exponer las teorías organizacionales utilizando metáforas que hicieran notar las semejanzas básicas entre teorías a primera vista diferentes, y proponer la imaginación metafórica como una forma de impulsar la creatividad en la dirección (*management*) de las organizaciones. En su obra más conocida: *Images of Organization* (1986), Morgan propone la metáfora cultural –entender la organización como cultura– como una más entre otras: las organizaciones como máquinas, como organismos. Pero dado que al plantear la metáfora cultural asevera que la cultura crea realidad social creando significados, a mí me parece que todas las metáforas que él propone son culturales porque todas crean significados y, por lo tanto, realidades sociales; es decir, que la metáfora cultural engloba a todas las otras metáforas. Después de esa obra publicó otra, basada en la anterior pero con orientación más pragmática: *Imagin.i.zation. New Mindsets for Seeing Organizing and Managing* (Morgan, 1997); en ella propone, como lo resume su subtítulo, nuevas formas de ver las organizaciones y su dirección, basadas en la imaginación metafórica. Con ese propósito expone algunas experiencias que tuvo en su trabajo como consultor en las que, para hacer el diagnóstico de los problemas de algunas organizaciones a las que asesoró, les pidió a sus directivos que los describieran utilizando metáforas: o sea, significados; es decir, cultura. De estas dos perspectivas, una más teórica y otra más pragmática, derivé la propuesta del análisis metafórico como herramienta para la investigación cultural.

Procedimiento para el análisis metafórico

Idealmente, el análisis metafórico consta de dos fases. La primera consiste en pedirles a los actores sociales que describan por medio de metáforas el significado de lo que nos interese conocer: organizaciones, situaciones, instituciones, grupos sociales, problemas, fenómenos naturales. La segunda, que corre a cargo de los investigadores, consiste en relacionar las metáforas usadas con lo que Putnam, Phillips y Chapman (1996) llaman “metáforas raíz”,

nombradas así porque están en la base de otras metáforas, de tal manera que pueden resumirlas y relacionarlas con teorías.

El siguiente es un esquema del recorrido práctico de la primera fase del análisis metafórico.

1. Selección de los actores sociales que, de acuerdo con nuestra investigación, nos interesa entrevistar; aquellos cuya cultura nos interesa conocer: un grupo, los miembros de una organización (directivos, mandos medios, empleados, obreros), un equipo encargado de alguna tarea específica, los interesados en resolver algún problema, una asamblea comunitaria. El número de participantes debe ser manejable para propiciar la participación. Puede variar desde una persona hasta, más o menos, treinta o cuarenta, sin que estos números representen un límite infranqueable;
2. Presentación del investigador o de quien dirigirá la sesión, quien ofrecerá una breve explicación de la investigación, de sus objetivos y de la dinámica de la sesión;
3. Se les pide a los entrevistados que describan por medio de metáforas el significado de lo que nos interese conocer. En lugar de explicar lo que son las metáforas, se les pone un ejemplo como: “nuestro equipo es como un tigre”. Se les instruye que no repitan la metáfora del ejemplo sino que se esfuercen por encontrar otras similitudes, es decir otras metáforas. Nuestra experiencia nos mostró que lo hacen sin mucha dificultad;
4. Cuando se entrevista a una sola persona se le debe dar la oportunidad de que, eventualmente, proponga varias metáforas, hasta que quede satisfecha con una. Cuando los entrevistados son un grupo y proponen varias metáforas, se les pide que se pongan de acuerdo en alguna que describa mejor la situación;
5. Una manera de facilitar el uso de las metáforas y su explicación es emplear el dibujo. Se ponen a disposición de los entrevistados algunas hojas en blanco, unas cartulinas o un rotafolio, así como lápices, plumas, plumones, o los actuales recursos electrónicos. De esta manera se puede decir que no sólo platican, sino que también dibujan las metáforas;

6. La participación de los actores sociales cuya cultura se investiga no se limita solamente a proponer metáforas, sino que también se les involucra en su análisis por medio de una pregunta que es crucial: ¿por qué *esas* metáforas? Sus respuestas, fincadas en su competencia cultural (Eco, 1979: 17), son el análisis del significado de lo que se describe con la metáfora; es decir, de la cultura. Si es posible, estas explicaciones se registran electrónicamente;

La segunda fase, consistente en proponer una metáfora raíz, es tarea de los investigadores. Se trata de buscar metáforas, o eventualmente elegir alguna de las utilizadas por los informantes, o por algún autor que sirva como referencia, que engloben las metáforas propuestas por los actores sociales, y que refieran a las teorías que se pueden utilizar para explicar los fenómenos sociales, lo cual depende del ámbito disciplinar en el que se ubica la investigación.

El esquema del recorrido práctico de la segunda fase es el siguiente:

1. Análisis de las metáforas propuestas por los entrevistados y de sus dibujos si se hicieron, y particularmente de su explicación revisando los registros escritos o grabados;
2. Buscar en la bibliografía disponible si las metáforas propuestas pueden referirse a alguna metáfora raíz (que pueden ser propuestas con ese nombre o con otros como metáforas madre, metáforas básicas, o sin utilizar el nombre de metáforas como cuando se habla de la sociedad como organismo), y si tal metáfora se relaciona con alguna teoría del ámbito disciplinar de la investigación. Ejemplos de metáforas raíz, aunque no las llama así, son las empleadas por Morgan en el libro ya citado sobre metáforas, o imágenes, de la organización (Morgan, 1986).

Si no se encuentra alguna referencia bibliográfica, se procede a proponer una metáfora raíz. Cuando la investigación se lleva a cabo en equipo, sus integrantes discuten las propuestas hasta que se ponen de acuerdo en alguna, y en su relación con alguna teoría. En ambos casos se deben explicar claramente las razones de la elección de la metáfora raíz, de tal manera que sean discutibles en el seno de la comunidad de científicos (Popper, 1993: 346).

Lo anterior quedará más claro con los ejemplos que siguen, tomados de la investigación sobre cultura organizacional en algunas empresas que se llevó a cabo en el año 2000.

Ejemplos de utilización del análisis metafórico

Hilos Termápolis⁴

La empresa Hilos Termápolis (HT) fue fundada en 1976 por el padre de los actuales directivos. Once años después, en 1987, la compañía tuvo que cerrar por dificultades que no se especificaron. Se reabrió en 1991, quedando bajo la dirección de cuatro hijos del fundador. Los cuatro tienen preparación profesional: dos estudiaron Administración de Empresas; otro Relaciones Industriales; y uno más, Informática. Se puede decir, entonces, que siendo una empresa familiar es al mismo tiempo una compañía profesionalizada. El fundador forma parte del Consejo de Administración y está al pendiente de la marcha del negocio, pero el manejo diario está bajo el control de sus hijos, los actuales directivos.

Lo anterior le da una fisonomía especial a esta empresa pues, al contrario de lo que ocurre en otros negocios familiares en las que el fundador controla casi todo, los actuales directivos de HT tienen amplios márgenes de acción. Además, su preparación profesional los ha dotado de herramientas para la administración profesional de la compañía, las cuales emplean en la práctica, y los hace estar abiertos a la búsqueda, a las innovaciones, y a la colaboración externa por parte de especialistas, tanto en los aspectos técnicos como en los aspectos administrativos.

La búsqueda de los mejores procedimientos de administración los hizo incursionar en la Planeación Estratégica que, a decir de ellos mismos, no les dio el resultado esperado, particularmente porque no pudieron estimular el interés ni la participación de los trabajadores. Recurrieron después, con mejores resultados, a implementar la certificación ISO 9000. La certificación los llevó a documentar su sistema de trabajo, lo que les permitió estandarizar los proce-

4 En los ejemplos se emplean nombres ficticios para preservar el anonimato de las organizaciones empresariales en las que se llevó a cabo la investigación.

dimientos y tenerlos por escrito; acortar los tiempos del proceso productivo; identificar áreas problemáticas para buscar mejorarlas; y, como marco de referencia, buscar la implementación de la Calidad Total y la Mejora Continua adoptando una mentalidad de calidad centrada en el cliente. Actualmente, se trabaja también con la Teoría de Restricciones para identificar áreas problemáticas, cuellos de botella.

Todo lo anterior ha llevado a la empresa a un buen nivel de productividad y de calidad. La mejora en la calidad ha sido reconocida por los clientes, quienes han aumentado sus pedidos de tal manera que se ha logrado, por ejemplo, que durante la temporada primavera-verano, que es tradicionalmente mala para la empresa textil en general, no se reduzca como antes el ritmo de trabajo. Se juzga que la mejora en la calidad del producto es lo que ha hecho que aumente la demanda por parte de los clientes. En el tiempo en que se llevó a cabo la investigación la empresa trabajaba a toda su capacidad, con tres turnos diarios, y un cuarto turno los fines de semana.

En este contexto, las metáforas empleadas por los directivos y por los trabajadores para describir el significado de su empresa fueron las siguientes.

Los directivos

“La empresa es como un capullo que quiere ser mariposa”. Ésta fue la metáfora que empleó uno de los directivos al referirse a la situación actual de la empresa. Para explicarla dijo: “la empresa está actualmente un poco feíta”, como los capullos. Pero, por otra parte, está inmersa en un proceso de transformación con una gran potencialidad, y en proceso de: “convertirse en mariposa”. La ve como una gran oportunidad para los directivos, quienes son responsables de conducirla con éxito hacia el futuro, o frustrar su desarrollo.

No se elaboró más esa metáfora, sino que otro de los directivos propuso otra con la que estuvieron de acuerdo: “Somos como un equipo”.

Ante la propuesta de esa metáfora, y siguiendo la idea de Morgan (1997: 91-124) de que es importante saber de qué tipo de equipo se trata, el investigador preguntó: “¿Un equipo de qué?” Después de pensarlo un poco la respuesta fue: “¡Un equipo de remo!”.

Como se sabe, hay muchos tipos de equipos. En los extremos podemos colocar aquellos que, como el equipo de remo, no sólo no requieren sino que les es perjudicial que se tengan iniciativas individuales una vez que se deci-

de el objetivo, el papel, el ritmo y las acciones precisas que cada uno de los miembros tiene que realizar. Puede ser posible que los miembros del equipo participen en la planeación de los objetivos y de las estrategias, pero una vez en el agua, el líder marca el ritmo que todos deben seguir, y nadie debe decidir por su cuenta remar a un ritmo diferente. Todos deben hacer el esfuerzo, hasta el límite de sus capacidades, para cumplir su función en el equipo, que está definida con toda precisión. De esta idea resulta la definición de lo que significa ser buen miembro del equipo: es aquel que realiza, exactamente, las acciones que se esperan de él.

En el otro extremo podemos colocar como ejemplo a un equipo de futbol soccer. Hay un entrenador, un capitán y también se planean las jugadas, pero el juego es muy impredecible y siempre quedan amplios espacios para la inspiración y las decisiones personales. Un buen jugador es más difícil de definir con exactitud, pues tiene que ser una mezcla de capacidad técnica individual, obediencia a un plan, e inspiración del momento basada en la evaluación de las situaciones. Un portero que mete gol no está realizando sus funciones, pero está contribuyendo, quizá en un momento decisivo, para conseguir los objetivos de su equipo.

La metáfora del equipo de remo refiere con claridad a una de las metáforas organizacionales básicas, que aquí llamamos metáforas raíz, propuestas por Morgan: la de la organización como máquina (Morgan, 1986: 19-38). Aunque los miembros de un equipo de remo no son el conjunto de piezas mecánicas de una máquina, sino un grupo de seres humanos, se parecen, sin embargo, a una máquina en su aspiración de funcionar, en la expresión popular, “como relojito”. Se trata de que cada uno de los miembros siga exactamente, y poniendo todo su esfuerzo, las estrategias planeadas y el ritmo que marca el líder, el cual, según la marcha de la competencia, puede tomar decisiones con las que eventualmente pueden no estar de acuerdo, pero que tienen que secundar con su esfuerzo. Se puede decir que el equipo de remo es la metáfora que define a la cultura empresarial que efectivamente opera en la empresa, la que la hace ser lo que es y la que explica sus éxitos y sus limitaciones.

El problema que los directivos también perciben, es que, desafortunadamente para esta visión, el equipo de la empresa está formado por seres humanos que eventualmente pueden decidir, y deciden, no cumplir adecuadamente con su función, no hacer el esfuerzo esperado o, en el extremo, no jugar el juego: decidir que no son un equipo de remo o partes de una máquina.

Los trabajadores

Las metáforas empleadas por los directivos acerca de lo que es la empresa son correspondidas por la metáfora empleada por los trabajadores, sólo que ésta es más explícitamente la metáfora de una máquina: “La empresa era como un carro atorado, descompuesto. Ahora, con la certificación (ISO 9000) sigue siendo un carro, aunque el camino es mejor y las condiciones del carro también son mejores”.

Es decir, como el capullo en trance de convertirse en mariposa, el carro que estaba atorado y descompuesto –un poco feíto– está ahora en un camino mejor y en mejores condiciones. Pero es como un carro, es decir como una máquina. Así perciben los trabajadores a su empresa. Y añaden: “los trabajadores somos como una pieza mecánica del coche, o como la gasolina que lo hace funcionar. Cada quien tiene un trabajo específico, por eso es que somos una pieza mecánica del carro”.

Resulta obvio que las piezas de un carro deberían funcionar como se espera que funcionen, que pueden eventualmente fallar, pero que no toman decisiones ni tienen más responsabilidades que la de funcionar según el papel que deben desempeñar en el mecanismo del carro.

Y, sin embargo, no todo marcha sobre ruedas, como también lo perciben y lo reportan los directivos, pues los obreros en general (salvo pocas excepciones) no se sienten miembros del equipo de remo, no “jalan parejo”. El resultado es que no se logra acrecentar la productividad para llegar a los niveles óptimos que los directivos juzgan posibles. Tal cosa sucede pese a los esfuerzos de los dirigentes quienes, como se puede ver en la breve historia de la empresa, han utilizado diversos recursos administrativos como la planeación estratégica, la teoría de restricciones y la certificación ISO 9000 en la búsqueda de mayor calidad y productividad.

En efecto, de acuerdo con Morgan (1986: 19-38), hay una premisa básica de este modelo que no es cierta, y que pone límites que son del modelo, no de la manera como se implementa ni de quienes lo implementan: los trabajadores no son, en realidad, piezas de una máquina. Es decir que ninguna organización se comporta como se planeó por el sólo hecho de haberlo planeado, no importando lo bien hecha y lo racional que sea la planeación. Una empresa no es, en realidad, una máquina que se construye y que se echa a andar. En las empresas y en cualquier organización se trabaja con seres humanos, los cuales tienen sus

propios objetivos, motivaciones, deseos, preocupaciones, aspiraciones, por lo que los administradores deben estar conscientes de que hay que hacer mucho más que planear para que las cosas salgan como se planearon, lo cual con frecuencia, en este modelo, se suele olvidar.

Dice Morgan que las siguientes frases de los obreros expresan las limitaciones del modelo: “Yo no me tengo que preocupar por eso”. “Esto no me toca”. “Es su responsabilidad, no la mía”. “No me dijeron que lo hiciera”. “Esto le toca al supervisor” (Morgan, 1986: 36-37).

Estas mismas expresiones, con las mismas o con otras palabras, y otras expresiones similares, se escuchan también en HT. Por ejemplo, uno de los trabajadores expresó que no ve por qué tendría que dedicar parte de su tiempo libre a planear la marcha de la empresa o la mejora en la calidad de sus productos cuando “a los ejecutivos se les paga por asumir esa responsabilidad, no a los trabajadores”. Y los directivos se quejan de que cualquiera que sea la situación en un momento determinado, como estar eventualmente afrontando un problema específico de producción, a la hora de la salida los obreros tranquilamente se van, cuando su presencia en la fábrica por unos pocos minutos más podría ayudar a resolverlo. Los obreros tampoco toman la iniciativa para ayudar a resolver problemas, sino que esperan a que los supervisores los detecten y tomen cartas en su resolución. El asunto mismo de la calidad del producto lo ven como algo que no es de su competencia.

Es decir que, como característica del modelo, al estandarizar las funciones y especificar con precisión lo que cada quien tiene que hacer, indirectamente se especifica también lo que a cada quien no le toca hacer y, por consiguiente, no se le puede pedir que haga.

En suma, la imagen cultural de HT es la de la organización como máquina. La puesta en práctica de esta visión le ha permitido a la empresa tener éxito en el aumento de la productividad y de la calidad de sus productos y, consecuentemente, en la satisfacción de sus clientes. Pero esta cultura tiene sus limitaciones y los directivos de HT son conscientes de ellas y han hecho algunos esfuerzos, aunque según ellos mismos no los suficientes, para superarlas. Quizá cuando decidan dedicarle tiempo a analizar esta problemática puedan encontrar una variante de la misma cultura de la máquina que les permita minimizar sus aspectos negativos, o experimentar otras culturas organizacionales.

Suéteres de calidad

Otra de las empresas analizadas se dedica a la fabricación de suéteres. Aquí la designaremos con el nombre de Suéteres de Calidad (sc). La historia de la empresa es narrada de forma similar por el gerente, por la única empleada administrativa y por los trabajadores.

En la narración del gerente, la empresa fue fundada en los años cincuenta por sus padres logrando, casi inmediatamente, un éxito considerable que se reflejaba en las ventas. Además, toda la producción se vendía en la misma ciudad en la que está ubicada la compañía. En ese tiempo no era necesario preocuparse por la comercialización, sino solamente por la producción. La calidad de los suéteres era muy estimada y la empresa era líder en tecnología.

Posteriormente, según el gerente, esta situación fue afectada en gran medida por las políticas económicas del gobierno que, en aras del libre mercado, abrió las puertas a la importación de productos de otros países. Otro de los factores de esta política que afectó a la empresa fue la crisis económica de 1994, que fue precedida por una bonanza artificial durante la cual, argumenta el gerente, era tan barato el dinero que era insensato no endeudarse, con las consecuencias negativas conocidas, que no son privativas de esta empresa.

Por estas fechas están por salir del problema del endeudamiento que absorbió sus energías por un largo período. La empresa ya no es puntera en tecnología, pero tampoco es obsoleta. Actualmente, debido a la apertura del mercado, su problema es el de la comercialización. Tiene capacidad instalada ociosa y se dedica, en parte, a la maquila, aunque hacerlo no es rentable. Es cien por ciento más rentable producir su propia marca.

La historia interna de la organización está entrelazada con la historia de la familia. Inicia con el éxito de los fundadores de la empresa. Siguió la esperanza de poner la dirección de la empresa en las manos del hijo mayor, malograda por su muerte accidental, lo que hizo que se diera el ingreso emergente de otro de los hijos a la misma. En la actualidad se tiene la esperanza depositada en que llegue a asumir la gerencia otro de los hijos que ostenta una mayor capacitación, y que tiene práctica administrativa adquirida en grandes empresas ajenas a la familia. La relación con la historia de la familia se dejó sentir también en una descapitalización inoportuna de la empresa por una toma de utilidades para beneficiar a cada uno de los hijos del matrimonio fundador.

Los fundadores participan todavía en la dirección del negocio. Por una parte supervisan diariamente su marcha, y por otra parte se reservan las decisiones que impliquen mucho capital o compromisos de largo plazo.

Como se dijo arriba, en líneas generales, aunque aportando algunos detalles, esta misma historia es contada por el empleado administrativo y por los trabajadores, por lo que está muy cercana a lo que algunos de los teóricos de la cultura organizacional llaman la historia mítica de la organización, que forma parte de su cultura (Ott, 1989: 26ss; Hansen y Kahnweiler, 1993).

El gerente

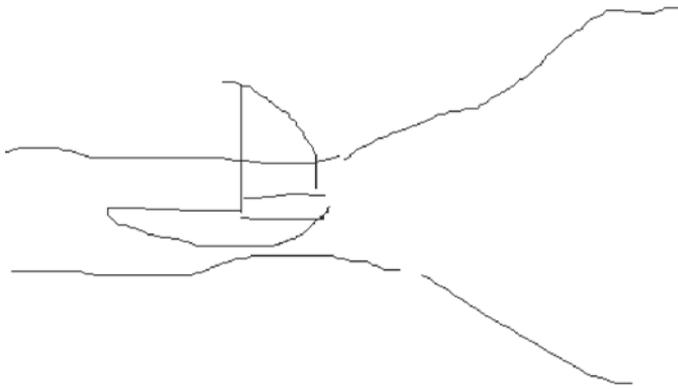
La primera metáfora empleada por el gerente de SC fue la de un león dormido. Al proponerla tomó una hoja de papel de su escritorio y pergeñó el dibujo de un león.

Figura 1. León dormido



Intentó explicar el por qué de la metáfora, refiriéndose a la fuerza del león que, al estar dormido, no la estaba utilizando, pero que tal vez despertara y... No satisfecho con esa metáfora, tachó el dibujo y propuso otra: la metáfora de un barco, del cual también hizo un dibujo que fue completando con otros elementos a medida que fue explicando el significado de la misma: SC es como un barco que, en sus primeros años, navegó en aguas tranquilas y con un rumbo bien definido. Era como un barco navegando en un canal como el de Panamá: la dirección de la navegación está determinada por el canal, las aguas son tranquilas, y los miembros de la tripulación saben qué hacer y saben que haciendo lo que tienen que hacer la navegación será exitosa. Se navega casi con piloto automático.

Figura 2. Barco en el Canal de Panamá



En una época determinada (en el momento de la apertura de los mercados) el barco salió del canal y llegó a mar abierto. Allí se tuvo que enfrentar a las marejadas, las corrientes, los vientos y, en ciertos momentos, a las tempestades. En los momentos más críticos ha estado a punto de hundirse, pero ha logrado mantenerse a flote. El problema más importante que ha tenido que afrontar es el rumbo de la navegación. En el canal no había problema, se navegaba en la única dirección posible, pero ahora que se ha salido a mar abierto el barco no tiene un rumbo definido.

Figura 3. Barco en mar abierto



Ya sorteó las peores tempestades, está razonablemente reparado y tiene buenos motores para poder navegar con éxito. Lo que se necesita es echar el ancla para fijar el rumbo. Una vez que el barco tenga un rumbo definido, un puerto al cual dirigirse y una mano firme en el timón, los esfuerzos de todos los tripulantes se pueden sumar para conseguir el objetivo.

Es importante resaltar que, según la visión del gerente, la tripulación está dispuesta a trabajar para que el barco tenga una navegación exitosa. No sólo no hay ninguna señal de motín a bordo, sino que hay la mejor disposición para sumar esfuerzos en la tarea común. También es importante hacer notar que aunque la figura metafórica empleada, el barco, puede interpretarse como una máquina, los miembros de la organización no se identifican con las piezas del barco sino con la tripulación, que puede considerarse como un equipo de cuyos miembros se espera lealtad y esfuerzo, pero no una actuación mecánica como en el caso de la figura del equipo de remo. Una tercera característica relevante de la metáfora es la importancia concedida al rumbo del barco y al papel del piloto, porque revela desacuerdos en la conducción de la empresa, en el establecimiento de su dirección fundamental. De hecho se especifica que no hay acuerdo entre el gerente y los fundadores-dueños de la empresa, sus padres, en lo que se refiere al rumbo del barco.

Los trabajadores

Los trabajadores, no sabemos si por haber platicado previamente con el gerente porque fueron entrevistados un día después, emplearon la misma metáfora del barco, pero no enfatizaron los mismos detalles. Para ellos la empresa es *como una familia* que hace un viaje en un barco. En un determinado momento el barco sufre el abordaje de parte de un pirata al que identifican con un personaje que los llevó a dedicarse a la maquila. El “pirata Morgan” –así le llaman–, es quien los empujó a maquilar y de quien no se han podido deshacer. En cuanto lo logren, el barco volverá a navegar tranquilamente y todos pondrán su mejor esfuerzo para que la compañía vuelva a ser lo que fue en sus inicios.

Mi propuesta es que la metáfora raíz a la que refiere la metáfora del barco y su tripulación es la de la familia: SC es como una familia que maneja una máquina.

La posibilidad de aplicación de la metáfora no coincide necesariamente con la propiedad o el manejo familiar de las organizaciones. Es decir, la propiedad, el equipo gerencial y la forma como se manejan las organizaciones son asuntos diferentes. Puede haber empresas de propiedad familiar que no sean manejadas por la familia y/o que no sean manejadas *como una familia*; por ejemplo HT, que es de propiedad familiar y es manejada por la familia, pero no se maneja como una familia, sino como una máquina. Puede haber, en cambio, empresas que no sean de propiedad familiar o que no sean manejadas por una familia, pero que se manejen como si fueran una familia. Desde luego, como en el caso de SC, también puede ser que una empresa sea de propiedad familiar, sea manejada por integrantes de la familia y se organicen como una familia.

El tamaño de la empresa no tiene que ver con la posibilidad del empleo útil de esta metáfora para el conocimiento de las organizaciones, porque no es el tamaño el que se está considerando, sino el tipo de relaciones que se dan en las organizaciones (para un análisis de las relaciones entre el tamaño de las organizaciones y la cultura, véase: Chatman y Jehn, 1994). Aunque es posible, desde luego, que sean sobre todo las organizaciones con pocos miembros las que se desarrollen con esta visión; después de todo, en las organizaciones pequeñas se produce el contacto personal cara a cara que tiende a desaparecer cuando las organizaciones crecen (Grugulis, Dundon y Wilkinson, 2000). Pero no hay que olvidar que, como HT, hay empresas pequeñas en las que no se desarrollan ese tipo de relaciones. Y puede ser que en una corporación las relaciones entre la matriz y sus filiales se desarrolle una relación de tipo familiar como los mismos nombres –matriz y filial– sugieren.

La metáfora de la familia tiene, desde mi punto de vista, otra ventaja: la de ofrecer, al mismo tiempo, una perspectiva general y otra particular. La perspectiva general se refiere a la idea común de relaciones familiares sugiriendo, de por sí, un tipo específico de relaciones que es diferente de otros. Esas relaciones, sin embargo, deben concretarse desde la perspectiva particular que se refiere a los diferentes tipos de relaciones familiares que tienen que ver con los diferentes contextos culturales.

La principal ventaja de las organizaciones que se manejan dentro del marco de la visión cultural de la familia es la lealtad, el compromiso que se genera entre todos sus miembros. En el caso de las empresas, el compromiso mutuo entre los directivos y los trabajadores. Este compromiso es muy claro en

el caso de sc. Los trabajadores refieren que en los tiempos de crisis financiera de la empresa, los patrones no buscaron solucionarla despidiendo trabajadores, sino que hicieron un gran esfuerzo para mantener a su planta laboral y pagarles puntualmente sus salarios. En correspondencia, los trabajadores se sienten totalmente comprometidos con los patrones y están dispuestos a hacer lo que se requiera de ellos para sacar adelante a su empresa. Esta disposición de los trabajadores, quienes al referirse a la empresa lo hacen siempre con las palabras “nuestra”, “nosotros”, es, en realidad, uno de los principales activos de sc.

Los trabajadores emplearon expresamente la metáfora de la familia para referirse a la visión de ellos mismos en su centro de trabajo:

En esta empresa somos como un equipo, o más bien como una segunda familia, porque aquí pasamos más tiempo que en la casa y porque las relaciones han sido muy cordiales entre los trabajadores y con los patrones. Ellos trabajan aquí como un obrero más, la señora en el área de terminado y el señor en mantenimiento especialmente [...] Todos tenemos varias tareas porque el personal es escaso y porque todos compartimos la responsabilidad de la producción. Estamos comprometidos con la empresa porque es la fuente de ingresos y porque las relaciones no son sólo laborales, sino humanas.

La lealtad, la disposición para el trabajo y el compromiso de sus trabajadores se encuentran entre los principales activos con los que cuenta esta empresa.

Reflexiones conclusivas: *metáfora y verdad*

Cito nuevamente a Ricoeur cuando afirma que:

[...] el lugar de la metáfora, su más íntima y última ubicación, no es el nombre, ni la oración, ni siquiera el discurso, sino la cópula del verbo ser. El metafórico “es” significa al mismo tiempo “no es” y “es como”. *Si esto es realmente así, podemos hablar de verdad metafórica, en un sentido “tenso” de la palabra “verdad”* (Ricoeur, 1994: 7. *Cursivas mías*).

¿Sentido “tenso” de la palabra “verdad”? Quizá sea mejor aceptar que la verdad metafórica es controversial, pues hay quienes la rechazan y quienes la aceptan. Locke, por ejemplo, afirma lo siguiente:

Pero si queremos hablar de las cosas como son [...] toda aplicación artificial y figurativa de las palabras, inventadas por razones de elocuencia, no sirven sino para insinuar ideas equivocadas, estimular las pasiones y, por lo tanto, desviar el juicio; son en verdad puro chisme (*Essay concerning Human Understanding*, Book 3, ch.10, p. 105. Citado por Goatly, 1997: 1).

Ingrid Finger, en un libro en el que trata el problema de la significación en la metáfora, afirma que la metáfora es esencialmente una mentira. Así, cuando decimos: “ese policía es un gorila”, si se toman las dos palabras, policía y gorila en su sentido literal, al unirlos se está diciendo una falsedad aunque partamos del concepto de metáfora como el establecimiento de semejanzas, pues puede ser que el policía sea tan alto, tan fuerte, tan feroz, etc., como un gorila, pero un gorila no puede ser como un policía (Finger, 1996: 67-84).

Mauricio Beuchot, en una postura menos extrema, no descarta la validez de la interpretación metafórica, pero la aproxima a la que llama hermenéutica equivocista:

Aun cuando la hermenéutica metafórica de Ricoeur no es equivocista sino analógica, toma la parte de la analogía que más se acerca a la equivocidad, la metáfora (Beuchot, 2007: 11).

Mientras que la metonimia estaría más cercana a la hermenéutica analógica postulada por él y que se ubica a medio camino entre la univocidad y la equivocidad:

La univocidad es el modo de significar claro y distinto, la equivocidad es el modo de significar completamente irreductible, relativista extremo, totalmente ambiguo; entre ellos se coloca el modo de significar analógico que, sin reducir toda diferencia, alcanza suficiente semejanza como para que haya cierta objetividad y universalidad (*Ibidem*).

Desde mi punto de vista, en el análisis metafórico el problema de la verdad debe considerarse desde dos perspectivas: la de la creación de semejanzas, es decir de sentido, enunciadas por los actores sociales, y el de la propuesta de metáforas raíz postuladas por los investigadores.

Desde la primera perspectiva las metáforas no tienen relación con el problema de la verdad o la falsedad, sino con la significación, que no es ni verdadera ni falsa. O, siguiendo a Eco, si una cosa, como una metáfora “no puede usarse para mentir, en ese caso tampoco puede usarse para decir la verdad: en realidad, no puede usarse para decir nada” (Eco, 1978: 31). En otras palabras, que para sus miembros una empresa sea como un equipo de remos o como un barco tiene sentido, pero no tiene que ver con la verdad. Puede incluso ser mentira, pero como ya lo afirmaron los Thomas en los primeros años del siglo pasado: “Si los hombres definen las situaciones como reales, sus consecuencias son reales” (Thomas y Thomas, 1928: 572). Como lo dice Nöth, las semejanzas postuladas por las metáforas no son ni realidades ontológicas, ni verdades lógicas, sino productos de la experiencia cultural de quienes las postulan (Nöth, 1995: 135).

Desde la segunda perspectiva, la de la propuesta de metáforas raíz por parte de los investigadores, éstas son también creadoras de sentido, como lo son los conceptos de la ciencia a los que Luhmann (1990; 1996), por ejemplo, repetidamente llama metáforas. Postura a la que se suma Susan Sontag cuando afirma que, simplemente, “no es posible pensar sin metáforas” (Sontag, 1996: 93). Las metáforas raíz, como los conceptos con los que se asocian, pretenden ser sentido del sentido, interpretaciones de otras interpretaciones (Geertz, 1990: 19-40). Su cientificidad no consiste en ser susceptibles de sujetarse a verificación o falsificación como lo pretende la teoría de la ciencia a la que Suppe (1977) llama “la postura heredada”, sino como herramientas metodológicas que hacen que las interpretaciones de los investigadores sean, como dice Geertz, esencialmente discutibles (Geertz, 1990: 39) en el seno de las comunidades científicas y, por lo tanto, heurísticas. Son herramientas no del arte de probar (*ars probandi*), sino del arte de descubrir (*ars inveniendi*) (Bourdieu, Chamboredon, Passeron, 1975: 17).

Bibliografía

- Beuchot, M. (2007). *La hermenéutica como herramienta en la investigación social*. San Luis Potosí: Comisión Estatal de Derechos Humanos, Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí.
- Bourdieu, P., Chamboredon, J-C. y Passeron J-C. (1975). *El oficio de sociólogo*. Buenos Aires, México, Madrid: Siglo XXI.
- Chatman, J. y Jehn K. A. (1994). "Assesing the Relationship Between Industry Characteristics and Organizational Culture: How Different Can You Be?", en: *Academy of Management Journal*, No. 3, pp. 522-553.
- De Certeau, M. (1995). *La invención de lo cotidiano. 1 Artes de hacer*. México: Universidad Iberoamericana.
- Eco, U. (1978). *Tratado de semiótica general*. México: Nueva Imagen.
- Eco, U. (1979). *Lector in fabula. Le rôle du lecteur ou la coopération interprétative dans les textes narratifs*. Paris: Grasset.
- Finger, I. (1996). *Metáfora e significação*. Porto Alegre: Edipucrs.
- Geertz, C. (1990). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Gimate-Welsh, A. (2007). "Prólogo", en: Gimate-Welsh, A. (Coord.). *Metáfora en acción*. México: Juan Pablos, Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 7-18.
- Goatly, A. (1997). *The Language of Metaphors*. London, New York: Routledge.
- Grugulis, I., Dundon, T. y Wilkinson, A. (2000). "Cultural Control and the 'Culture Manager': Employment Practices in a Consultancy", en: *Work, Employment & Society*, Vol. 14, No. 1, pp. 97-116.
- Haidar, J. (2007). "El análisis de la metáfora desde la transdisciplina", en: Gimate-Welsh, A. (Coord.). *Metáfora en acción*. México: Juan Pablos, Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 19-37.
- Hansen, C. y Kahnweiler, W. M. (1993). "Story Telling: An Instrument for Understanding the Dynamics of Corporate Relationship", en: *Human Relations*, Vol. 46, No. 12, pp. 1391-1409.
- Lakoff, G. y Johnson, M. (1995). *Metáforas de la vida cotidiana*. Madrid: Cátedra.
- Luhmann, N. (1990). *Sociedad y sistema. La ambición de la teoría*. Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós, Universidad Autónoma de Barcelona.
- Luhmann, N. (1996). *Introducción a la teoría de sistemas*. México, Guadalajara, Barcelona: Universidad Iberoamericana, Iteso, Anthropolos.

- Morgan, G. (1986). *Images of Organization*. Newbury Park, Cal., London: Sage.
- Morgan, G. (1997). *Imagin.i.zation. New Mindsets for Seeing Organizing and Managing*. San Francisco, Thousand Oaks, London, New Delhi: Berret-Koehler Publishers, Sage.
- Nöth, W. (1995). *Handbook of Semiotics*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.
- Ott, S. J. (1989). *The Organizational Culture Perspective*. Pacific Grove, Cal.: Brooks/Cole Publishing Company.
- Popper, Karl R. (1993). "Evolutionary Epistemology", in: M.F. Goodman y R. A. Snyder (Eds.). *Contemporary Readings in Epistemology*, pp. 338-350. Englewood Cliffs: Prentice Hall.
- Putnam, L., Phillips N. y Chapman P. (1996). "Metaphors of Communication and Organization", en: Clegg, S. R., Hardy, C. y Nord W. R. (Eds.). *Handbook of Organization Studies*. London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage, pp. 374-408.
- Ricoeur, P. (1994). *The Rule of Metaphor. Multi-Disciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language*. London: Routledge.
- Sontag, S. (1996). *La enfermedad y sus metáforas y El sida y sus metáforas*. Madrid: Taurus.
- Suppe, F. (1977). "The Search for Philosophic Understanding of Scientific Theories", en: Suppe, F. (Ed.). *The Structure of Scientific Theories*. Urbana: University of Illinois Press, pp. 1-241.
- Thomas W. I. y Thomas, D. S. (1928). *The Child in America: Behavior Problems and Programs*. New York: Knopf.
- Todorov, T. (1983). "Figuras", en: Ducrot O. y Todorov T. *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje*. México: Siglo XXI, pp. 315-322.
- Zalpa, G. (2011). *Cultura y acción social. Teoría(s) de la cultura*. México: Plaza y Valdés, Universidad Autónoma de Aguascalientes.



Análisis metafórico para la intervención social participativa (IAP)¹

Genaro Zalpa y María Teresa Ortiz Rodríguez

Resumen

A lo largo de su historia, el trabajo social ha enfrentado dificultades para involucrar a las poblaciones con las que trabaja en las diferentes etapas de los programas de intervención social, desde el diagnóstico hasta la evaluación, incluyendo la meta de que ellas mismas lleguen a hacerse cargo de sus procesos y problemáticas sociales. La investigación-acción participativa (IAP) ha sido uno de los recursos que se han empleado para perseguir esos objetivos. Este trabajo hace la propuesta de incorporar el análisis metafórico a ese tipo de investigación, argumentando que su empleo facilita la participación de las poblaciones en la

¹ El presente texto se publicó originalmente en el año 2018 en la revista *Perspectivas Sociales/Social Perspectives*, Vol. 20, Num. 1, 89-107.

generación de conocimientos por medio del diagnóstico de las problemáticas, el diseño de estrategias con miras a enfrentarlas y la evaluación continua de los procesos, logrando así capacitarse y empoderarse para tomar en sus manos la gestión de su propio desarrollo. El trabajo abordará las características de la IAP y las del análisis metafórico para proponer cómo se pueden relacionar a fin de conseguir una intervención social que incorpore a las poblaciones en el proceso y al mismo tiempo las empodere.

Palabras clave: análisis metafórico, investigación-acción, participación.

Abstract

Throughout its history, social work has faced difficulties in involving the populations with which it works in the different stages of social intervention programs, from diagnosis to evaluation, including the goal that they themselves come to be in charge of their own social problems. Participatory action research (PAR) has been one of the resources that have been using to pursue these objectives. This paper proposes to incorporate metaphorical analysis into this type of research. We argue that its use facilitates the participation of populations in the generation of knowledge through the diagnosis of problems, the design of strategies to face them and a continuous evaluation of action-research processes. We maintain that in this way can be achieved the training and empowerment of people in order that they take in their hands their own development. The work will address the characteristics of participatory action research and of metaphorical analysis to propose how they can be related to achieve a social intervention that incorporates populations in the process and empowers them in the same move.

Keywords: metaphorical analysis; action research; participation.

Introducción

En el verano de 2014, uno de los autores del presente trabajo publicó el artículo: “Análisis metafórico. Una herramienta para los estudios culturales” (Zalpa, G., 2014), cuyo objetivo fue proponer la utilización de metáforas como instrumento metodológico para investigar la cultura, a la que en otro trabajo había

definido como “la significación social de la realidad” (Zalpa, G., 2013). Durante el proceso de elaboración de la propuesta, en diálogo con la trabajadora social que es coautora de este trabajo, empezamos a percibir el potencial que ese tipo de análisis podía tener no solamente para la recolección y el análisis de datos en una investigación sobre el significado de la realidad, sino también para diseñar estrategias de intervención social con la participación de las poblaciones involucradas. Dedujimos que el análisis metafórico podía emparentarse con la investigación-acción, que a ambos nos parece una metodología apropiada para una profesión como el trabajo social cuya característica distintiva es, precisamente, la intervención social. Pensamos, además, que esta herramienta metodológica –que siendo sencilla tiene a la vez un gran potencial de generación de conocimientos– acrecienta la capacidad de participación de las poblaciones que no tienen una formación académica para la investigación social, permitiéndoles apropiarse de los procesos de investigación-acción, y tomar en sus manos sus problemáticas y sus procesos de desarrollo autónomo.

El trabajo tiene tres partes y unas reflexiones finales. En la primera se describe someramente la situación actual de la investigación-acción participativa (IAP). En la segunda, también brevemente, se describe en qué consiste el análisis metafórico y su potencial de generación de conocimientos. En la tercera se plantean los pasos para incorporar el análisis metafórico a la IAP. Finalmente, se reflexiona sobre la eficacia de las acciones y sobre el papel de las trabajadoras y los trabajadores sociales, subrayando el potencial de asociación del análisis metafórico con la IAP para propiciar la participación y el empoderamiento de las poblaciones.

La investigación-acción participativa (IAP)

Como se sabe, los inicios de la IAP se remontan a 1946, cuando fue propuesta por Kurt Lewin (1946, 1952) como un instrumento para que los grupos o comunidades que buscaban mejorar sus condiciones de vida o de trabajo fueran capaces de investigar sus propias situaciones y las circunstancias que las afectaban, y así pudieran actuar para transformarlas. Desde entonces la IAP se ha desarrollado siguiendo varios derroteros.

Rene Loewenson *et al.* (2014) refieren dos líneas principales de desarrollo de la IAP: una pragmática y utilitaria desarrollada sobre todo en Europa y Amé-

rica del Norte; y otra liberadora con orientación al cambio social, basada en la pedagogía de Paolo Freire y con influencia de la Teología de la Liberación, que surgió en América Latina a mediados de los años setenta y se desarrolló principalmente en esa región con la contribución muy importante de Orlando Fals Borda (1978, 1980, 1986), así como en el continente africano (ver esquema en Loewenson, R. *et al.*, 2014: 15). En este trabajo prescindimos de la localización geográfica de esas dos orientaciones y prestamos más atención a la manera diferente como se entiende en cada una de ellas la participación.

La orientación pragmática se utilizó y se desarrolló sobre todo en los ámbitos del trabajo en las organizaciones, los negocios y la educación y se orientó principalmente al análisis de las prácticas de los profesionistas que actúan en ellos, con la finalidad de mejorarlas para lograr prácticas profesionales más efectivas (Melrose, M. 2001).² En esta orientación, la IAP se enfoca en la reflexión sobre la propia práctica de las y los profesionistas de la administración, de la educación, de la salud pública y de otras especialidades orientadas a la intervención social, con el objetivo de mejorarla para optimizar los resultados que buscan conseguir. Chris Argyris y Donald A. Schön fueron pioneros en la propuesta y en el desarrollo de este enfoque (Argyris, C. y D. Schön, 1974; Schön, D., 1983). En esta perspectiva, la participación se entendió como reflexión o estudio colaborativo de las y los practicantes de las diferentes profesiones que analizan grupalmente sus propias acciones; es decir, que los participantes son las y los profesionales que llevan a cabo autorreflexiones grupales sobre sus prácticas (Baldwin, M., 2002; Kemmis, S. y R. McTaggart, 1988: 161ss). También el trabajo social se inscribió, aunque desde luego no exclusivamente y tal vez no primordialmente en esta perspectiva (Baldwin, M., 2001; Baldwin, M. y N. Gould, 2004).

En la orientación liberadora y orientada al cambio social –que también puede orientarse a la conservación o reproducción de situaciones valoradas como positivas–, la participación se refiere al involucramiento no de los profesionales, sino de las poblaciones que comparten una situación social, tanto en la investigación como en la planeación de las acciones, en su ejecución y en la evaluación de los resultados. Citamos solamente una de entre muchas otras definiciones de la IAP que, con distintas palabras, hacen alusión a lo anterior:

2 Ver también el libro de Peter A. Clark de 1972 sobre la IAP y el cambio organizacional. En el ámbito de la educación, hay incluso revistas especializadas como el Classroom Action Research Network Bulletin.

En primer lugar, transforma el rol de quienes son usualmente objetos de la investigación, involucrándolos en cambio como investigadores activos y agentes de cambio. La investigación acción participativa busca *superar la separación entre sujetos y objetos de la investigación*. Los afectados por el problema son la fuente primaria de los datos y los actores principales en la generación, validación y uso del conocimiento para la acción. El investigador es, por tanto, parte de la comunidad afectada, facilitador de los procesos de empoderamiento de esa comunidad, o es dirigido por la misma.

En segundo lugar *implica la implementación y el desarrollo de las acciones y la reflexión sobre las mismas* como parte de la investigación y del proceso de generación de conocimiento. La investigación acción participativa busca entender y mejorar el mundo cambiándolo, pero lo hace de manera que los afectados por los problemas actúen colectivamente y lleven a cabo el cambio como instrumento del nuevo conocimiento (Loewenson, R. *et al.*, 2014: 12).

Pero la participación de las poblaciones, como también se sabe, tiene diferentes niveles que van desde auxiliar a los investigadores profesionales en la tarea de la recolección de datos, pasando por su involucramiento en todo el proceso de investigación –siempre conservando la distinción entre investigadores profesionales y población–, hasta tomar en sus propias manos el proceso de tal manera que dicha distinción desaparezca, logrando que la población se empodere al asumir ella misma el papel de sujeto de la investigación y agente de sus propios procesos sociales.

Es precisamente a fin de lograr lo anterior para lo que proponemos la utilización del análisis metafórico como estrategia de investigación ya que, como veremos, hace accesible a la gente común –los no especialistas– el proceso de producción de conocimientos mediante el diagnóstico, la planeación, la acción y la evaluación que son elementos característicos de la IAP.

El análisis metafórico

En lo que sigue hacemos una síntesis de la herramienta metodológica a la que hemos llamado análisis metafórico; para una visión más amplia y completa ver el trabajo de Genaro Zalpa (2014). Empezamos con una definición sencilla de lo que son las metáforas, que tomamos de un diccionario: la metáfora es “una

figura del lenguaje en la que una palabra o una frase que denota una clase de objeto o acción se usa en lugar de otra, sugiriendo una semejanza o una analogía entre ellas” (*Webster’s Third New International Dictionary*), por ejemplo: tus ojos son dos capulines. Desde luego, esta no es la única definición, sino que existen muchas otras que son semejantes a esta o que pueden diferir en algunos aspectos pero, en general, todas se basan en dos ideas fundamentales: la transferencia de sentido y la semejanza. En el ejemplo propuesto se transfiere el sentido del capulín a los ojos, porque se postula una semejanza entre esos dos objetos.

La transferencia de sentido hace referencia a la etimología de la palabra castellana metáfora, que proviene de la palabra griega *methaphorá* que “significa precisamente transferencia, llevar de un lugar a otro” (Nöth, W., 1995: 128-129). Esto hace que el asunto de la definición se complique si nos preguntamos en qué consiste la transferencia de sentido, porque algunas definiciones hablan de que se traslada el uso de una palabra, o de una expresión, de un sentido que es literal a otro que es figurado. Ejemplo de este tipo de definiciones es la que hace otro diccionario, el de la Real Academia Española, en el que la metáfora es definida como “tropo que consiste en trasladar el sentido recto de las voces a otro figurado, en virtud de una comparación tácita”. La complicación de estas definiciones consiste en que dan lugar a la controversia de si existe un sentido recto, o literal, de las voces o si todo el lenguaje es figurado y, por lo tanto, metafórico, como al decir de Tzvetan Todorov afirman “Vico, Hamann, Rousseau, Nietzsche entre muchos otros” (Todorov, T., 1983: 316). Nietzsche, por ejemplo, según J. Haidar, considera que “las figuras fundan el uso del lenguaje, ya que este es metafórico” (2007: 25). Para tratar de evitar esta discusión, algunos autores no hablan de una transferencia de un sentido literal a uno figurado, sino de la transferencia del sentido habitual de las palabras o de las expresiones a otro que no es habitual. Por ejemplo, el sentido habitual de la palabra “brazos” se refiere a las extremidades superiores de los seres humanos, y la misma palabra se utiliza metafóricamente, es decir de una manera no habitual, para referirse al “brazo armado de la ley” a fin de designar a la policía. En fin, como afirman George Lakoff y Mark Johnson, “la esencia de la metáfora es entender y experimentar un tipo de cosa en términos de otra” (Lakoff y Johnson, 1995: 41).

Esa definición de Lakoff y Johnson nos lleva a la otra idea base de la metáfora: la semejanza. Según Winfried Nöth, “la semejanza es la caracterís-

tica distintiva de la metáfora en su sentido restringido” (1995: 128); así que cuando decimos que “tus ojos son dos capulines” o que “la policía es el brazo armado de la ley”, estamos diciendo que los ojos de la persona a la que nos referimos y los capulines, así como la policía y los brazos de las personas, se asemejan entre sí, se parecen.

¿En qué se parecen? La respuesta puede parecer una obviedad: en el color negro en el caso de los ojos y los capulines, y en que los brazos humanos y la policía realizan el trabajo que deciden llevar a cabo la cabeza de las personas o la ley; pero tal obviedad depende de una apreciación cultural particular que destaca de los capulines y de los ojos una sola de sus características, el color, y de los brazos y la policía, que no se mueven por voluntad propia, sino respondiendo al mandato de la cabeza o de la ley. Por eso dice Nöth (1995: 133) que las metáforas no son naturales ni universales, porque la percepción de semejanzas depende de códigos culturales.

Uniendo los dos enfoques, el del desplazamiento de sentido y el de la semejanza, Paul Ricoeur plantea que en la metáfora no hay que considerar solamente el nombre que se desplaza, sino también la relación de semejanza que se opera entre dos términos, que es creación de sentido:

el lugar de la metáfora, su más íntima y última ubicación, no es el nombre, ni la oración, ni siquiera el discurso, sino la cópula del verbo ser. El metafórico “es” significa al mismo tiempo “no es” y “es como”. Si esto es realmente así, podemos hablar de verdad metafórica, en un sentido “tenso” de la palabra “verdad” (1994: 7).

Así, cuando afirmamos metafóricamente que tus ojos “son” dos capulines, decimos al mismo tiempo que “no son” dos capulines, pero que “son como” dos capulines, con lo cual estamos estableciendo una verdad metafórica.

Nöth, por su parte, afirma que cuando en una cultura se establecen semejanzas entre objetos diferentes que no habían sido advertidas previamente, entonces las metáforas pueden ser utilizadas como instrumentos de conocimiento (Eco, U., 1978: 325-360). Y en la misma dirección, Adrián Gimete-Welsh dice que “estamos ante la idea de que la metáfora desempeña una función de conocimiento en la medida en que hace notar la similitud entre cosas diferentes dentro de un contexto cultural” (Gimete-Welsh, A. 2007: 8).

Lo anterior, sin embargo, no es universalmente aceptado. John Locke, por ejemplo, en su *Essay concerning Human Understanding* afirma que:

si queremos hablar de las cosas como son [...] toda aplicación artificial y figurativa de las palabras, inventadas por razones de elocuencia, no sirven sino para insinuar ideas equivocadas, estimular las pasiones y, por lo tanto, desviar el juicio; son en verdad puro chisme (citado por Goatly, A., 1997: 1).

Retomaremos esta controversia en el apartado siguiente. Por ahora nos ponemos la pregunta: ¿cómo se lleva a cabo el análisis metafórico? En el artículo mencionado de Genaro Zalpa (2014) se proponen dos fases en el marco de los procesos de investigación científica tradicional, en la que se establece distinción entre sujetos y objetos de la investigación, es decir, entre los investigadores y la población objeto de la investigación.

La primera [fase] consiste en pedirles a los actores sociales que describan por medio de metáforas el significado de lo que nos interese conocer: organizaciones, situaciones, instituciones, grupos sociales, problemas, fenómenos naturales, etc. La segunda, que corre a cargo de los investigadores, consiste en relacionar las metáforas usadas con lo que Putnam, Phillips y Chapman (1996) llaman “metáforas raíz”, nombradas así porque están en la base de otras metáforas, de tal manera que pueden resumirlas y relacionarlas con teorías (Zalpa, G., 2014: 156).

Quien se interese por ese proceso enmarcado, como ya se dijo, en la concepción tradicional de la investigación científica, puede recurrir al varias veces citado artículo de Zalpa (1974). Aquí vamos a plantear otros derroteros para relacionar el análisis metafórico con la IAP.

Análisis metafórico e IAP

Retornemos brevemente a la discusión acerca de si las metáforas son creadoras de verdad. Una autora que no solamente lo pone en duda, sino que afirma categóricamente que la metáfora es una mentira es Ingrid Finger (1996: 67-84). Según ella, cuando decimos, por ejemplo: “ese policía es un gorila”, al unir

las dos palabras, policía y gorila, se está diciendo una falsedad porque, aunque es claro que estamos postulando una semejanza basados en que el policía al que nos referimos es tan alto, tan fuerte y tan feroz como un gorila, el gorila en cambio no puede ser como un policía. Desde luego que podríamos replicar que no estamos postulando una semejanza de ida y vuelta, porque al decir “ese policía es un gorila”, no estamos diciendo “ese gorila es un policía”. Pero dejemos las cosas allí y avancemos hacia lo que nos interesa en el marco de la relación entre el análisis metafórico y la IAP y que tiene que ver con que por medio del análisis metafórico se recaba no “únicamente el significado pensado, sino también el significado vivido” (Zalpa, G., 2014: 151).

Retornemos al ejemplo de Ingrid Finger, “ese policía es un gorila”, para postular que esa metáfora no se refiere solamente al significado pensado, sino a la experiencia, al significado vivido por quienes emplean esa metáfora. En su libro *Metáforas de la vida cotidiana*, George Lakoff y Mark Johnson señalan que las metáforas, además de ser creadoras de sentido, se fundamentan en la experiencia: “La esencia de la metáfora es entender y *experimentar* un tipo de cosa en términos de otra” [...] “Hemos descubierto que las metáforas nos permiten entender *un dominio de la experiencia* en términos de otro” (1995: 41, 158) [cursivas nuestras]. Desde luego, las experiencias no son universales, lo que expresan las metáforas son experiencias particulares. En determinados contextos se podría decir, por ejemplo, que “ese policía es gallina” si esa es la experiencia que se tiene. Es célebre la metáfora empleada por quien fue presidente de México en el sexenio 1976-1982, José López Portillo, cuando dijo que “defendería el peso como un perro” ante la amenaza de devaluación de la moneda nacional. Ya entonces se comentó que la metáfora era incomprendible para quienes tienen la experiencia de los perros como mascotas de compañía y no en calidad de guardianes, como la mayoría de los habitantes de los países europeos.

¿Los policías son en realidad gorilas o gallinas? Ya dijimos, siguiendo a Ricoeur, que no. Pero desde el punto de vista metafórico no importa, lo importante es que se experimentan como tales. Recogemos en este punto la clásica aseveración de los Thomas, William Isaac y Dorothy Swaine (1928), de que si se define una situación como real, sin importar si es real o no, es real en sus consecuencias porque la conducta humana se ajusta a la definición. Un ejemplo claro es la creencia en la existencia del “mal de ojo”; no importa si es real o no, quienes creen que es real se comportan de acuerdo a esa creencia: lo

diagnostican como un mal real, recurren a curanderos y siguen sus rituales e indicaciones. Así, quienes creen que los policías son gorilas o gallinas, sin importar si lo son en verdad se comportarán con ellos como si lo fueran. Lakoff y Johnson aportan otros muchos ejemplos: las ideas son alimento, el amor es locura, el amor es magia, el amor es guerra, la vida es un juego de azar, etcétera. Si el amor se experimenta como locura, como magia o como guerra, se vive entonces como tal.

Basados en lo anterior, proponemos en lo que sigue el procedimiento para llevar a cabo el análisis metafórico que, relacionado con la IAP, se propone en primertérmino hacer el diagnóstico de las situaciones vividas, experimentadas, haciendo que la población sea ella misma el sujeto de la investigación.

En este tenor no son los investigadores los que seleccionan a la población de acuerdo a sus intereses académicos, sino que la población sujeto es la que decide investigar las situaciones que la afectan positiva o negativamente. “En la investigación acción participativa el conocimiento se construye por medio de la comparación colectiva de las experiencias subjetivas de la realidad, que llevan a cabo grupos de personas comúnmente expuestas a la misma realidad” (Loewenson, R. *et al.*, 2014: 14).

Para llevar a cabo esa comparación colectiva de las experiencias o, mejor, el intercambio de experiencias como lo denominan el sociólogo Salvador García Angulo y la trabajadora social Oralia Cárdenas Zacarías (s/f: 50-51), se llevan a cabo reuniones o asambleas en las que participan quienes se interesan en llevar a cabo acciones para reproducir situaciones que consideran positivas y que, quizá, se ven amenazadas por alguna circunstancia, a fin de cambiar las que consideran negativas o para planear actividades que beneficien a las comunidades. En el curso de la asamblea, quienes la coordinan –que pueden ser las o los profesionales del trabajo social– solicitan a las y a los presentes que expresen su experiencia de las situaciones utilizando metáforas. Señalamos que metáfora es un término que puede resultar extraño, por lo que se recurre a poner ejemplos para que lo que se solicita sea fácilmente entendible. Un ejemplo puede ser: “nuestras costumbres son como un tesoro que hay que conservar”. Una vez que se entiende lo que es la metáfora, se les pide a los participantes que piensen a qué se parecen las costumbres según su experiencia y que lo manifiesten con otras palabras. Entonces alguien podría decir que “algunas de nuestras costumbres son como cadenas que no nos dejan actuar con libertad”. Se da el tiempo suficiente para que participen todos los que lo

deseen, por lo que usualmente se obtienen varias metáforas. En algunos casos, si es pertinente, se puede recurrir a dibujar las metáforas que van surgiendo como, continuando con nuestros ejemplos, dibujar un tesoro o unas cadenas. Desde luego que no importa la calidad del dibujo. Copiamos aquí como muestra el que empleó un entrevistado que dijo que su empresa era como un león dormido:



Tomado de Genaro Zalpa (2014: 164).

Es importante que de cada metáfora se pida a quienes las proponen las razones de las metáforas que enunciaron: ¿por qué las costumbres son como un tesoro? ¿Por qué son como cadenas? El resultado es que, al exponer las razones de las metáforas, los participantes llevan a cabo el diagnóstico de cómo se viven las situaciones. Puede ser, además, que se expongan razones semejantes para proponer metáforas diferentes, lo que facilita el siguiente paso: llegar a un consenso. Se puede convenir, por ejemplo, que algunas de las costumbres son como un tesoro, pero que otras son como cadenas.

Pongamos un ejemplo real tomado de una tesis de maestría (Vázquez Piña, G., 2006). Se le pidió a un grupo de habitantes de una colonia marginada de la ciudad de Querétaro que describieran con una metáfora la situación de su colonia. La metáfora que consensaron fue: “somos como un Frankenstein”. Estas fueron las razones del empleo de esa metáfora:

- La colonia se hizo a pedacitos.
- Tenemos todo pero funciona mal.
- La colonia parece un rompecabezas.
- Hay un montón de problemas.
- A los que estamos bien ya no nos importa cooperar para resolver los problemas de los demás.
- Buscamos lugares en las escuelas donde no hay problemas, fuera de la colonia (Vázquez Piña, G., 2006: 158).

Desde luego que la colonia no es Frankenstein, pero así era como sus habitantes experimentaban la situación. Este es el diagnóstico de su experiencia, hecha por ellos mismos. Esto pues es hacer investigación; es decir, que hacer investigación no es algo esotérico y misterioso que solamente un puñado de gente especializada puede emprender, sino un proceso de creación de conocimiento que está al alcance de la población en general.

Pero las y los profesionales del trabajo social no implementan intervención solamente en comunidades, sino también en instituciones. También allí se puede hacer el análisis metafórico de la experiencia. Uno de los pioneros de la aplicación del análisis metafórico para el diagnóstico y la intervención en las instituciones es Gareth Morgan (1986; 1997).

Aunque sus orientaciones están dirigidas a los administradores, se pueden fácilmente trasladar al ámbito del trabajo social. En el primero de los textos citados (Morgan, G., 1986), el autor propone el uso de metáforas para diagnosticar los diferentes tipos de organización: las organizaciones como máquinas, como organismos, como cerebros, como arenas políticas, etcétera. En el segundo narra algunas de sus experiencias de intervención en diferentes organizaciones. Tomamos una de esas experiencias como ejemplo, el cual elegimos por dos razones: se trata de la intervención en un hospital, que puede ser un ámbito de intervención de las trabajadoras y los trabajadores sociales, y no se trata de resolver un problema, sino de conducir un proceso de cambio ya iniciado. En el hospital del ejemplo, las jefas de los diferentes servicios de enfermería habían decidido emprender el camino de sustituir la estructura burocrática semejante a una máquina cuyas piezas, las enfermeras, simplemente seguían de una manera mecánica los procedimientos establecidos, y habían optado por un modelo de auto-organización que les diera la autonomía suficiente para llevar a cabo procedimientos no estandarizados, decididos autónomamente, que en lugar del seguimiento de los ordenamientos burocráticos tuviera como objetivo el bienestar de los enfermos. Sin embargo, el proceso les causaba incertidumbre porque temían que las llevara a la desorganización, posiblemente al caos, y a confrontarse con las otras áreas del hospital que seguían en su actuación el modelo jerárquico-burocrático. En esa incertidumbre decidieron acudir a Gareth Morgan para llevar a cabo, con su ayuda, el diagnóstico de la situación utilizando metáforas. Se organizó con ese fin un seminario de un día y medio en el que participaron los mandos medios de los servicios de enfermería que habían emprendido la innovación orga-

nizacional, unas 40 personas que se dividieron en equipos para, entre otras actividades, hacer un análisis metafórico de su situación. Las metáforas que surgieron fueron, entre otras: estamos como en una acampada con pocas reglas; participamos en una carrera; somos como un pájaro que está empezando a volar; estamos como en el caos organizado de la estación central; somos un recipiente de agua hirviendo. Después de poner las metáforas en común se consensó utilizar esta última del agua hirviendo, porque el nuevo proceso les producía entusiasmo y euforia, pero en la incertidumbre en la que se encontraban corrían el riesgo de que el agua se evaporara y el recipiente se secara, es decir, que la experiencia fracasara.

Hasta allí los diagnósticos, o la investigación de la situación. El siguiente paso es la planeación para la acción, que inicia con proponerse objetivos, para lo cual también se utilizan metáforas. “Nuestra colonia es como un Frankenstein”, pero ¿cómo queremos que sea? La respuesta de los habitantes de la colonia fue: “como un árbol frondoso”, y la de las enfermeras fue que querían conservar el entusiasmo por el nuevo proceso, que su experimento siguiera hirviendo, pero de una manera controlada para que no se evaporara el agua y se secara.

Viene enseguida el diseño de las estrategias para conseguir los objetivos, nuevamente utilizando metáforas. Desafortunadamente, en la tesis que hemos venido citando no se abunda en este aspecto para el caso de la etapa de desarrollo de la colonia a la que se refieren las metáforas de Frankenstein y del árbol frondoso, pero podemos echar mano de la metáfora que se refiere a otra etapa del desarrollo de la misma colonia: Nos gustaría que “nuestra colonia fuera como un hormiguero y la gente como unas hormigas”, porque:

- Las hormigas son inteligentes, fuertes y organizadas.
- Son “bien hechas” [suelen realizar concienzudamente las tareas].
- Son unidas y trabajadoras.
- Necesitamos un líder que tenga autoridad.
- Necesitamos que la gente sea entusiasta.
- Necesitamos que la gente que tenga mejores condiciones y medios apoyen a los demás (Vázquez Piña, G., 2006: 143) [con adaptaciones nuestras].

Las enfermeras, por su parte, se propusieron el objetivo de llegar a ser como una galaxia ordenada pero no descubierta, por la convicción que tenían

de que en el nuevo modelo organizativo había un orden diferente todavía no descubierto, y de allí la incertidumbre que les generaba el proceso hacia la auto-organización y el temor a que se generara caos y a que las otras áreas del hospital no las comprendieran. La estrategia para alcanzar el objetivo se ejemplificó con otra metáfora tomada de *El Mago de Oz*: “seguir el camino amarillo”, con lo que querían significar que no abandonarían su experiencia ni el objetivo de llegar a la “Ciudad Esmeralda”, que sabían que emprendían un camino no conocido en el que encontrarían dificultades y amenazas, pero que había un camino que seguir; así, debían entender todas con claridad el modelo organizativo que se proponían para seguirlo como el camino amarillo y poder explicarlo a sus eventuales acompañantes.

Y después de la planeación viene la acción. Como queda claro en el mismo nombre, la investigación-acción no se entiende sin la acción. Sigamos a Thomas Luckmann (1996) en su razonamiento sobre la acción social: la acción no se lleva a cabo sin antes pensarla, pero pensar las acciones no es actuar; pensar en lavarse la cara no es lavarse la cara. Ahora bien, pasar de pensar en lavarse la cara a lavársela puede convertirse en un hábito que no necesita planeación. Pero otras acciones sí necesitan planearse además de pensarse, y planearse además mediante un proyecto factible para que no se queden en pura fantasía. Pensar y planear, sin embargo, aunque ocurren en la realidad, no intervienen sobre la realidad; pensar vestirse y planear cómo vestirse no es vestirse. Es la acción, el obrar, el que interviene sobre la realidad.

George Lakoff y Mark Johnson relacionan expresamente la manera metafórica de darle sentido a la experiencia con la acción:

Nosotros hemos llegado a la conclusión de que la metáfora [...] impregna la vida cotidiana, no solamente el lenguaje, sino también el pensamiento y la acción. Nuestro sistema conceptual ordinario, en términos del cual pensamos y actuamos, es fundamentalmente de naturaleza metafórica.

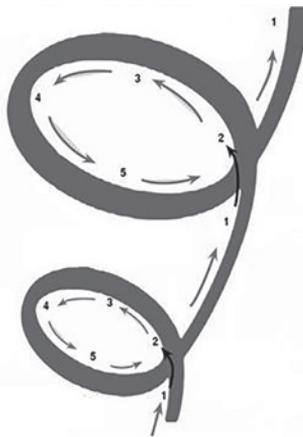
Los conceptos que rigen nuestro pensamiento no son simplemente asunto del intelecto. Rigen también nuestro funcionamiento cotidiano, hasta los detalles más mundanos [...] Si estamos en lo cierto al sugerir que nuestro sistema conceptual es en gran medida metafórico, la manera en que pensamos, lo que experimentamos y *lo que hacemos* cada día también es en gran medida cosa de metáforas (1995: 39) [cursivas nuestras].

No sabemos si los habitantes de la colonia que hemos utilizado como ejemplo llevaron sus planes a la acción. Pero podemos recurrir a otro caso que sí conocimos, el de la asociación que conformaron un buen número de comunidades de El Valle del Mezquital, del estado de Hidalgo. No conocemos las metáforas mediante las cuales analizaron su situación de partida, pero deben haber sido figuras que denotaban desorganización. Sabemos, en cambio, que recurrieron también a la metáfora del hormiguero como aspiración: se propusieron ser como hormigas y de hecho se autodenominaron “Hormigas del Valle”. (Por lo demás, no es inusual que se recurra a esta metáfora por la visión que se tiene de que las hormigas son organizadas y muy trabajadoras). La mayoría de las comunidades que se unieron ya había emprendido algún proyecto de automejora, pero se decidió que si entre todas constituían una organización podrían llevar a cabo acciones que difícilmente implementaría cada una por su lado. Y pasaron a la acción: constituyeron formalmente una organización con una directiva elegida democráticamente, la registraron como asociación civil con el nombre de Comunidades del Valle, AC (COVAC) y emprendieron acciones comunes como la construcción de vivienda digna, logrando edificar 3 mil 500 casas en 140 comunidades con el apoyo financiero de la organización Hábitat para la Humanidad, de la Iglesia Bautista y de Fomento Social Banamex. El apoyo económico de esas instituciones se hizo rendir más mediante el apoyo mutuo por medio de faenas para la construcción de las casas y la constitución de un fondo revolvente: las casas se pagaban en abonos fijados por la misma comunidad teniendo en cuenta la situación económica de las familias, para que los fondos iniciales no se agotaran y se pudiera financiar la construcción de más casas con objeto de beneficiar a más familias y comunidades. También compraron un terreno y construyeron un centro comunitario en Ixmiquilpan al que llamaron Casa Campesina en la cual llevaban a cabo las reuniones de los diversos comités y del conjunto de la asociación. Otras acciones fueron la dotación de agua potable, establos lecheros, tiendas comunitarias, molinos comunitarios, granjas avícolas, cooperativa artesanal, etcétera.

Las enfermeras continuaron con su experiencia de auto-organización pero caminaron más despacio, tomándose el tiempo de explicar el modelo a todas las enfermeras y a las otras áreas del hospital con las que tenían contacto por su trabajo, como la administrativa y la médica. Así lograron controlar el hervor del agua y transitar por el camino amarillo, un camino nuevo pero camino al fin. Y llegaron a la Ciudad Esmeralda, implementaron su mode-

lo organizativo que se alejó de la metáfora de la máquina para acercarse a la metáfora del holograma: cada una de las enfermeras tenía claro el objetivo de buscar la mejoría de los enfermos y obraba en consecuencia, sin generar caos sino coordinándose con sus compañeras y con las otras áreas del hospital, las que con el tiempo les pidieron asesoría para emprender procesos semejantes.

Desde luego allí no termina todo. Idealmente por lo menos, el proceso de IAP puede representarse metafóricamente como una espiral, como lo hacen Rene Loewenson *et al.* y que aquí presentamos modificando sus componentes para adoptar un esquema que es ampliamente utilizado en el trabajo social cuando se elaboran proyectos de intervención social: 1 análisis de la situación; 2 establecimiento de objetivos; 3 planear, proyectar; 4 actuar; 5 evaluar el curso y los resultados de la acción; 1 volver a empezar...



Tomado de Loewenson, R. *et al.* (2014: 13).

Inspirándonos en Gareth Morgan (1997: 1-19), aunque no siguiéndolo al pie de la letra, adaptamos el esquema anterior para aplicarlo a la IAP con el empleo de la imaginación metafórica: 1 la imaginación metafórica facilita el análisis de las situaciones compartiendo las experiencias; 2 la imaginación metafórica facilita plantear nuevas metáforas como objetivos a alcanzar; 3 la imaginación metafórica ayuda a planear las acciones para construir las situaciones visualizadas por las metáforas; 4 acción; 5 la imaginación metafórica permite evaluar constantemente los resultados de las acciones; 1 empezar de nuevo...

Algunas reflexiones finales

Nuestras reflexiones finales tienen que ver con dos preguntas que nos hicimos y que muy probablemente también se harán las eventuales lectoras y lectores de este texto. Una tiene que ver con la efectividad de las acciones, es decir, ¿las acciones que se llevan a cabo utilizando este modelo son siempre efectivas? ¿Se consigue lo que se busca? Y la otra tiene que ver con el papel de las y los profesionales del trabajo social en el proceso.

A la primera pregunta hay que responder que el éxito de las acciones no está, desafortunadamente, garantizado. Se pueden planear y poner en marcha acciones que no consigan los resultados buscados, o que los consigan durante un tiempo y luego dejen de ser efectivas. En un breve párrafo, Oralia Cárdenas Zacarías, Salvador García Angulo y Luis Eloy Trejo (1988: 40-41) reportan los problemas que llevaron a la disolución de COVAC, aunque siempre es posible que algo valioso quede, como en esa experiencia la cooperativa artesanal La Flor del Valle, que sigue existiendo y funcionando (Ramírez, M., 2004). Es posible también que persiguiendo un objetivo se consiga otro que no se buscaba, pero esto es un tema diferente que pensamos abordar en otro trabajo.

En la IAP, tal como nosotros la entendemos, el papel de las trabajadoras y los trabajadores sociales no es el de investigar a una población objeto para hacer un diagnóstico y proponer un proyecto de intervención y llevarlo a la práctica. En la IAP es central borrar la distinción entre investigador e investigados pero ¿es esto posible?, ¿cómo? Una manera es la ejemplificada por Morgan, quien participó en la experiencia de las enfermeras como experto externo –porque obviamente él no estaba viviendo la situación–, pero cuya asesoría consistió en capacitarlas para que ellas mismas dirigieran la investigación y la planeación de sus acciones.

Puede haber otras maneras, muchas otras quizá, pero lo importante es no perder el objetivo de que la IAP busca empoderar a la gente haciendo que descubra su capacidad para la investigación y para la acción.

El proceso [de la IAP] es sensible al contexto y *traslada el poder hacia los afectados por el problema* en términos de que conocen, problematizan, entienden, actúan y transforman colectivamente las condiciones que afectan sus vidas. El proceso de la investigación acción participativa debería, por tanto, empoderar

a la gente, dándoles un creciente control sobre sus vidas (Loewenson, R. *et al.*, 2014: 14).

Salvador García y Oralia Cárdenas expresan lo mismo de la siguiente manera:

Investigación. Los campesinos nunca serán **sujetos** de su propio desarrollo mientras sean solo **objetos** de investigación. Mediante la autoinvestigación se apropian automáticamente del conocimiento que será punto de partida del proceso de autodesarrollo. En el modelo de autoinvestigación no se requiere plantear una etapa de “regreso” del conocimiento al pueblo, puesto que el aprendizaje es continuo, en una acción conjunta entre técnicos o científicos e investigadores populares [el pueblo, los miembros de las comunidades o de las instituciones], que van generando colectivamente conocimiento nuevo. Así se asegura la validación social de los proyectos (Cárdenas, O. y S. García, s/f: 45).

Se trata, pues, de que las y los profesionales del trabajo social asesoren a las poblaciones para desmitificar y desofisticar el proceso de investigación, para lo cual pensamos que el uso de la imaginación metafórica es un poderoso auxiliar. Todos, tanto las y los profesionales como la población en general, tenemos imaginación metafórica, la cual “proporciona medios para empoderar a la población y para que confíen en ellos mismos” [...]. “El propósito [...] es adentrarlo en el proceso y mostrarle cómo puede desarrollar sus propias habilidades creativas” (Morgan, G., 1997: xxix).

Referencias

- Argyris, Chris y Donald A. Schön, 1974, *Theory in Practice. Increasing Professional Effectiveness*, San Francisco, Josey-Bass Inc.
- Baldwin, Mark, 2001, “Working Together, Learning Together; the Role of Cooperative Inquiry in the Development of Complex Practice by Teams of Social Workers”, en Peter Reason y Hilary Bradbury (eds.), *Handbook of Action Research*, Londres, Sage, pp. 287-293.
- Baldwin, Mark, 2002, “Cooperative Inquiry as a Tool for Professional Development”, *Systemic Practice and Action Research*, (15)3, pp. 223-235.

- Baldwin, Mark y Nick Gould (eds.), 2004, *Social Work, Critical Reflection and the Learning Organization*, Aldershot, Ashgate.
- Cárdenas Zacarías, Oralia y Salvador García Angulo, s/f, *Autogestión indígena. Experiencias en el Valle del Mezquital*, Spi.
- Cárdenas Zacarías, Oralia, Salvador García Angulo y Luis Eloy Trejo, 1988, *Desarrollo autogestivo en comunidades del Valle del Mezquital. La experiencia de SEDAC y COVAC*, México, Red de Gestión de Recursos Naturales/ Fundación Rockefeller.
- Clark, Peter A., 1972, *Action Research and Organizational Change*, Londres, Harper & Row.
- Eco, Umberto, 1978, *Tratado de semiótica general*, México, Nueva Imagen.
- Fals Borda, Orlando, 1978, "Por la praxis: el problema de cómo investigar la realidad para transformarla", en AA.VV., *Crítica y política en ciencias sociales I*, Bogotá, Punta de Lanza, Universidad de los Andes, pp. 209-249.
- Fals Borda, Orlando, 1980, "La ciencia y el pueblo, nuevas investigaciones sobre la investigación acción", en AA.VV., *La sociología en Colombia: balance y perspectivas*, Bogotá, Asociación Colombiana de Sociología, pp. 149-174.
- Fals Borda, Orlando y Carlos Rodríguez Brandao, 1986, *Investigación participativa*, Montevideo, Instituto del Hombre.
- Finger, Ingrid, 1996, *Metáfora e significação*, Porto Alegre, Edipucrs.
- Gimate-Welsh, Adrián, 2007, "Prólogo", en Adrián Gimate-Welsh (coord.), *Metáfora en acción*, México, Juan Pablos/Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 7-18.
- Goatly, Andrew, 1997, *The Language of Metaphors*, Londres, Nueva York, Routledge.
- Haidar, J., 2007, "El análisis de la metáfora desde la transdisciplina", en Adrián Gimate-Welsh (coord.), *Metáfora en acción*, México, Juan Pablos/Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 19-37.
- Kemmis, Stephen y Robin McTaggart, 1988, *The Action Research Planner*, Melbourne, Deakin University Press.
- Lakoff, George y Mark Johnson, 1995, *Metáforas de la vida cotidiana*, Madrid, Cátedra.
- Lewin, Kurt, 1946, "Action Research and Minority Problems", *Journal of Social Issues*, 2, pp. 34-46.

- Lewin, Kurt, 1952, "Group Decision and Social Change", en E. E. Maccoby, Th. M. Newcomb y E. L. Hartley (eds.), *Readings in Social Psychology*, Nueva York, Holt, Rinehart & Winston, pp. 459-473.
- Loewenson, Rene, Asa Laurell, Christer Hogstedt, Lucia D'Ambruoso y Zubin Shroff, 2014, *Participatory Action Research in Health Systems: A Method Reader*, Arare, TARC, WHO, IDR Canada, EQUINET.
- Luckmann, Thomas, 1996. *Teoría de la acción social*, Barcelona, Paidós.
- Melrose, Mary J., 2001, "Maximizing the Rigour of Action Research: Why You Would Want To? How Could You?", *Field Methods*, (13) 2, pp. 160-180. Disponible en: [https:// pdfs.semanticscholar.org/793e/e67a8491709def1dee31dd83c075514f785c.pdf](https://pdfs.semanticscholar.org/793e/e67a8491709def1dee31dd83c075514f785c.pdf)
- Morgan, Gareth, 1986, *Images of Organization*, Newbury Park, California, Londres, Sage.
- Morgan, Gareth, 1997, *Imaginization. New Mindsets for Seeing Organizing and Managing*, San Francisco, Thousand Oaks, Londres, Nueva Delhi, Berret-Koehler Publishers, Sage.
- Nöth, Winfried, 1995, *Handbook of Semiotics*, Bloomington, Indiana University Press.
- Putnam, Linda, Nelson Phillips y Pamela Chapman, 1996, "Metaphors of Communication and Organization", en Stewart R. Clegg, Cynthia Hardy y Walter R. Nord (eds.), *Handbook of Organization Studies*, Londres, Thousand Oaks, New Delhi, Sage, pp. 374-408.
- Ramírez Reséndiz, Martha E., 2004, *La Flor del Valle. Una experiencia indígena de organización artesanal*, Ixmiquilpan, Semillas para el Desarrollo.
- Ricoeur, Paul, 1994, *The Rule of Metaphor. Multi-Disciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language*, Londres, Routledge.
- Schön, Donald A., 1983, *The Reflective Practitioner. How Professionals Think in Action*, Estados Unidos de América, Basic Books.
- Thomas, William Isaac y Dorothy Swaine Thomas, 1928, *The Child in America: Behavior Problems and Programs*, Nueva York, Knopf.
- Todorov, Tzvetan, 1983, "Figuras", en Oswald Ducrot y Tzvetan Todorov, *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje*, México, Siglo XXI Editores, pp. 315-322.
- Vázquez Piña, G., 2006, *Cultura y organización popular en el proceso de construcción de dos colonias urbano-populares de la ciudad de Querétaro*, tesis

de maestría, Universidad Autónoma de Aguascalientes, Aguascalientes, México.

Zalpa, Genaro, 2013, *Cultura y acción social. Teoría(s) de la cultura*, México, Universidad Autónoma de Aguascalientes/Plaza y Valdés.

Zalpa, Genaro, 2014, "Análisis metafórico. Una herramienta para los estudios culturales", *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, Época III, (XX)3, pp. 149-171.



Cómo somos, qué creemos, cómo vivimos
Cultura, religiones y vida cotidiana

Primera edición 2021 (versión electrónica)

El cuidado de la edición estuvo a cargo del Departamento Editorial
de la Dirección General de Difusión y Vinculación
de la Universidad Autónoma de Aguascalientes.