

## CULTURA, ESTRUCTURA Y ACCIÓN

Por **Javier RODRÍGUEZ CORRAL**

Departamento Historia I

Universidad de Santiago de Compostela

**Abstract:** This essay intends to rethink about concept of culture and, ultimately, to define the idea of culture as social structure. Therefore, this concept is thought regarding two concepts such as structure and agency, in order to develop one idea of culture a more operational idea for the material culture's research.

**Keywords:** culture, structure, agency, society.

Como ha afirmado P. Ricoeur (2001) vivimos en las metáforas, y forzando a F. Nietzsche, podemos añadir, que estas alcanzan categoría de verdad, en tanto nos olvidamos de que son metáforas. Esto es muy importante ya que el hecho de que vivamos en ellas, una manera de expresarlo que no hace más que confirmarlo, plantea la dificultad de la situación: posibilita el olvido, pues anula la capacidad de reflexión sobre ella en tanto que desde ella surge la reflexión sobre otros objetos. Es sin duda un problema de carácter ontológico. La ciencia necesita establecer el agradable sueño basado en la diferenciación entre objeto y sujeto, pero nuestro pensamiento metafórico, en gran medida, es el que marca cómo imaginamos la realidad. Nuestra manera de entender un concepto puede ir variando, y según que metáfora básica se utilice, se resaltarán o minimizarán determinadas facetas de la realidad que pretendemos captar por simbolización conceptual. La aceptación de una metáfora permite aplicar los términos y relaciones lógicas que se utilizan en el dominio de origen, esto es, desde donde se extraen, al dominio de destino, es decir, a donde se aplican. Su utilización permite la aplicación de una serie indefinida de aseveraciones metafóricas, subsidiarias y congruentes con el objeto en cuestión, que configura la imaginación histórica (Bermejo, 1991; Chamizo, 1998). Así, la cultura puede ser una estructura, entenderse como un mecanismo de adaptación, compararse con una silla, se puede medir su capacidad energética, o explicar su evolución y cambio a través de la idea de falla tectónica.

Dependiendo del estado de evolución de las metáforas podemos hablar de tres tipos de metáforas: las lexicalizadas, las semilexicalizadas y las creativas. Las metáforas semilexicalizadas son las que P. Ricoeur llama metáforas vivas. Son aquellas que somos conscientes de su metaforicidad y sirven para mantener un modo de comprensión concreto. Las lexicalizadas son las que podemos decir de ellas que están muertas, pues han literalizado su contenido metafórico y no mantienen ningún tipo de perspectiva; y las creativas, son aquellas, que al utilizarse, permiten renovar el significado o la perspectiva anterior. Al acercarnos a las *res extensa*, no lo hacemos a través de una captación perfecta, no conseguimos una fotocopia o una fotografía. Bajo esta perspectiva asumida por el realismo trabaja una metáfora, la creencia de que existen reglas de traducción o translación que permiten una captación por el pensamiento y el lenguaje de la realidad (Bermejo, 1991; Ankersmit, 1994). Precisamente entre muchas de las funciones de las metáforas esta la de convencer de algo a alguien a través de una estructura interna, la de la metáfora, que nada tiene que ver con una realidad supuestamente situada ante nuestros ojos (White, 1996). Tenemos infinidad de ejemplos de esto. Recordemos cual fue la excusa y como se convenció a los ciudadanos americanos de la necesaria intervención en Vietnam, cuando se afirmó que Vietnam sería una ficha de dominó que, si caía, llevaría consigo al resto de países de extremo oriente, del mismo modo que lo hace una ficha de dominó con el resto cuando se disponen en fila. La estructura del juego del dominó, nada tiene que ver con invadir un país, ni con los motivos por los que se hace, pero sin embargo, su lógica fue transferida; y al crear un campo isomorfo correcto, sirvió como justificación. En arqueología son muchas las metáforas que se han utilizado para justificar la idea de una *res extensa* rescatable. No olvidemos cuantas veces hemos oído que un yacimiento es una ventana al pasado, que se trata de un libro que tenemos que leer y pasar sus páginas, o simplemente que la cultura material nos habla. Se puede afirmar que esto es simplemente una forma de hablar, pero para nosotros no son expresiones nada inocentes y trabajan subrepticamente en el discurso.

El pasado es una realidad, pero una realidad histórica y, por tanto compleja. No es como contemplar un paisaje como pretende por ejemplo J. L. Gaddis (2004), es una evocación que se lleva a cabo a través de la imaginación (Bermejo, 1991), y es aquí donde las metáforas elaboraran nuestra predicación sobre el pasado, es ahí donde la ilusión sujeto-objeto (presente-pasado) se desvanece, donde la metáfora recorre por igual a quien evoca como a lo evocado, impidiendo cualquier tipo de dualidad antológica sobre la que asentar un conocimiento aséptico y certero. Sin embargo, la predicación de la arqueología ha sido desatendida como si de ahí no viniese conocimiento alguno, como si simplemente fuese el sostén que hace perdurable el conocimiento surgido en otro lugar, que una vez *rescatado* —otra metáfora que trabaja en el discurso arqueológico— solo es expresado a través del lenguaje. Sin embargo, la mayoría de las veces, es en la dimensión predicativa donde se producen los cambios que posibilitan nuevas maneras de

entender el pasado, ya sea por la aparición de nuevos vocabularios, ya a través de 'repensar' vocabularios antiguos que permiten que un área de conocimiento se mantenga viva. Probablemente la predicación que ha mantenido el pensamiento arqueológico y nos ha permitido imaginar el pasado ha estado encerrada en un triángulo formado por tres conceptos: cultura, sistema y estructura. Tres conceptos lexicalizados en nuestro vocabulario, en los que hemos y estamos viviendo, y que en nuestro olvido de que son metáforas, hemos asumido que representan a nivel conceptual, una realidad que está ahí fuera. Pero lejos de adquirir significación literal por su lexicalización, ha ido transformándose como concepto cognitivo a través de las nuevas metáforas que hemos adquirido, posibilitando diversas maneras de entender la realidad. El propósito desde este ensayo es pensar la *cultura* desde la predicación.

Como afirma R. Williams (1976), sin duda, *cultura* es una de las palabras más complicadas de una lengua. En inglés, *cultura* fue asociado con el *cultivo* de animales y cereales y con la veneración religiosa —de ahí la palabra *culto*—. Desde el siglo XVI hasta el XIX, el término empezó a ser ampliamente aplicado al incremento de la mente y maneras humanas individuales a través del aprendizaje. Esto fue una extensión metafórica de la idea de tierras productivas y prácticas agrícolas que funcionó como metáfora creativa hasta que se fue lexicalizando y, por tanto, literalizando sus nuevos significados. Por esta razón podemos hablar de alguien como un ser culto o si él es tosco, como que no tiene cultura. Durante este periodo, la imaginación a través de la metaforización de la realidad crea nuevos significados y el término *cultura* empieza a referirse al crecimiento de la sociedad como un todo; ahora, *cultura* es un sinónimo de *civilización*. Tal diferenciación incluiría diferencias tecnológicas además de las diferencias de costumbres y morales. Sin embargo, con el surgimiento del Romanticismo con la Revolución Industrial, la *cultura* empieza a ser usada para designar solo el desarrollo espiritual y para contrastar esto con el cambio material e infraestructural. Con el nacionalismo romántico a finales del XIX, la manera de entender la cultura introduce como dimensiones de este concepto la tradición y la vida cotidiana —capturadas en las ideas de *cultura folk* y *cultura nacional*—. De acuerdo con R. Williams, estos cambios históricos son débilmente reflejados en los tres usos corrientes del término cultura: para referirse al desarrollo estético espiritual e intelectual de un individuo, grupo o sociedad; para capturar la variedad de actividades intelectuales y artísticas y sus productos; y para designar el modo entero de vida, actividades, creencias y costumbres de grupos humanos y de sociedades (1976: 30-41).

Fueron muchas las metáforas que significaron la cultura. El funcionalismo la pensó a través de la metáfora de adaptación; F. Ratzel, a través de las migraciones de los animales, creó una imagen de grupos culturales migratorios; y en sociología, por ejemplo, metáforas como las de R. Park explicaba las culturas —la persistencia observable de algunos tipos de relaciones humana— por analogía a una mesa —estable y permanente a los ojos, pero compuesta de millones de átomos en constante movimiento—. Esta analogía nos conduce a la imagen mental o

metáfora raíz de una sociedad siempre en movimiento y potencialmente abierta a cambios. La imagen inversa surgiría de las metáforas sistémicas y la idea de falla tomada de la geología por la sociología del último T. Parson, con la que se refuerza una pintura a través de la que se percibe una estructura estable, normalmente equilibrada y duradera, pero en peligro de alteración periódica debido a las inevitables presiones y tensiones en las juntas, que carecen de unión perfecta, conduciendo a una creciente presión tendente al cambio de modelo del mismo modo que un terremoto transforma un espacio (Matthews, 1977:134). En un caso u otro, la posibilidad de cambio se encuentra en el interior o en el exterior de la estructura.

\* \* \*

Sin embargo aunque el concepto de *Cultura* se lexicalizó y lo que antes era metafórico, ha pasado a literalizarse en los diccionarios, otras metáforas utilizadas desde diversas disciplinas han sacado constantemente de su letargo a este término, creando nuevas imágenes. A principios de los 50, A. Kroeber y C. Kluckhohn (1952), llevaron a cabo una compilación de las definiciones que existían de cultura hasta el momento en uso inglés. De entre toda esa miríada de definiciones encontraron seis tendencias. (1) Las definiciones descriptivas. Estas veían la cultura como una totalidad comprensiva formada por la suma de la vida social. La definición base de esta tendencia la hizo Tylor en 1871: «la cultura o civilización [...] es ese todo complejo que incluye conocimiento, creencias, arte, leyes, moral, costumbres y otras capacidades y hábitos adquiridos por el hombre como miembros de una sociedad». (2) Definiciones históricas, las cuales tienden a ver la cultura como un patrimonio que es transmitido a través del tiempo a las generaciones siguientes. En 1921, Park y Burgués definen así cultura: «la cultura de un grupo es la suma total y la organización del patrimonio social que ha adquirido un significado social por el temperamento racial y la vida histórica del grupo». (3) Definiciones normativas. En estas, se engloba a aquellas que sugieren la cultura como un modo de vida que determina patrones de comportamiento y acción concretos. Valga de ejemplo, la definición de cultura como «el modo de vida seguida por la comunidad o las tribus» o «el agregado de creencias y procesos estandarizados seguidos por la tribu». Otro ejemplo, sería la definición de W.I. Thomas, que ve la cultura como los valores sociales y materiales de un grupo de gente, sea salvaje o civilizada». (4) Definiciones psicológicas, enfatizan la cultura como un patrón que resuelve problemas a la gente, esto es, permite la comunicación, el aprendizaje y la satisfacción de las necesidades materiales y emocionales. (5) Definiciones estructurales. Estas enfatizan el hecho de que la cultura es una abstracción y que es diferente al comportamiento concreto, esto es, una interrelación organizada de los aspectos aislados de la cultura. (6) Definiciones genéticas. Aquí la cultura se ve en los términos de cómo llega a existir o continua existiendo.

Explican la cultura como algo que surge de la interacción humana o que continúa existiendo como resultado de la transmisión intergeneracional.

Lo que ocurrió en el ámbito de los estudios de la cultura desde la publicación de este libro hasta nuestros días, lejos de traernos una mayor unificación a la hora de definir cultura, nos ha traído más debates y reformulaciones. Lo que nos interesa ahora es entender como imaginamos la cultura en la década de los 50 y 60, y para eso, lo hacemos a través de la relación entre cultura y estructura/sistema. Podemos decir que las percepciones de la cultura siempre han estado determinadas por dos marcos teóricos: el procesual y el estructural. De hecho la clasificación de Kroeber refleja el cambio en los trabajos teóricos, aunque no tanto en los prácticos, desde posiciones procesuales a estructurales. Antes de los 40, la vida humana era un proceso generalizado, una interacción continua de unidades individuales —seres humanos o grupos, perpetuamente combinados y recombinados en patrones que son indeterminados en el nivel micro aunque modelados a gran escala de tendencias históricas—. A partir de ese momento, los nuevos esquemas que se pueden llamar estructurales o sistémicos, tienen en común el interés en los elementos persistentes en las situaciones sociales como clases e instituciones visualizadas como órdenes estables de elementos. Así empiezan a surgir teorías estructurales como las de R. Benedict y M. Mead en antropología y T. Parsons en sociología, que servirán de soporte, en los años 50, a la antropología cultural y psico-cultural americana. En la arqueología el término *cultura* fue asociado a otras metáforas como estructura y sistema, lo que supuso la asunción de todo el campo metafórico de estos términos, esto es, la predicación posible a partir de las metáforas y lógicas subsidiarias de estos términos matriz. Sin embargo un tercer término hizo aparición a partir de los 80: *agency*. Un término que hizo fortuna gracias a las obras de A. Giddens y P. Bourdieu.

El funcionalismo y el estructuralismo marcan los dos caminos por los que ha transitado la teoría en la segunda mitad del siglo XX. Entre la confusión polisémica de estas dos tendencias se puede aislar sus puntos en común. Al margen de sus diferencias, sus idearios han coincidido en priorizar el objeto sobre el sujeto, o si se quiere, la estructura/sistema sobre la acción. Esto lo podemos ver si nos retrotraemos a E. Durkheim. En su pensamiento podemos aislar dos momentos si nos atenemos a la relación existente entre la sociedad y el individuo. En un primer momento, E. Durkheim estableció una fuerte escisión entre la estructura social y los agentes sociales, subrayando la idea de sociedad como algo externo a sus miembros individuales. Para Durkheim, en este momento, las personas son solo un individuo en un sistema de asociaciones que implica muchas otras. Detrás de esta imagen de la sociedad estaba trabajando un campo metafórico básico que bebía de la física y la química. En *Las Reglas del método sociológico*, estableció la idea de *limitaciones sociales* y la significó a través de una analogía con las limitaciones físicas, llevando a su teoría a que comprendiese los hechos sociales como un poder externo que determina completamente al individuo social. Asimismo-

mo, en más de una ocasión, comprendió esta relación por medio de una analogía química, comparando a los miembros de una sociedad con los elementos de la naturaleza. De esta forma, del mismo modo que la asociación de oxígeno e hidrógeno para formar agua crea propiedades que no son aquellas de las propiedades constituyentes, o derivables de ellas, los individuos se mantienen al margen de las propiedades estructurales que conforman la sociedad.

Esta línea encuentra un punto en común con el funcional-estructuralismo de Radcliffe-Brown y Malinowski, y el estructuralismo de base saussureana que consagra Levi-Strauss en antropología. En ambos se enfatiza la sincronía, olvidándose de lo diacrónico. Cada uno acentúa la importancia del sistema, social y lingüístico, en contraste con los componentes que lo forman. A partir de ahí y sobre esta base, divergen. Las diferentes perspectivas que toman se pueden explicar a través de sus respectivas bases metafóricas. Los autores funcionalistas han encontrado en la biología su fuente de imaginación y el modelo guía del sistema es el del organismo. Por su parte, a través de Saussure y el Círculo de Praga, se plantea una aproximación lingüística en la manera de entender la teoría social; esto es, se aplican modelos lingüísticos para imaginar y comprender los fenómenos sociales y culturales. De este modo, desde Durkheim, pasando por el Funcional-estructuralismo o el Estructuralismo, el individuo mantuvo el anonimato, y su papel pasivo y únicamente receptivo fue reforzado.

Sin embargo, el segundo momento del pensamiento de Durkheim que antes apuntábamos, esta marcado por el abandono de este campo metafórico, enfatizando la naturaleza moral de los hechos sociales, y por tanto abandonando el símil con las limitaciones físicas, lo que abre un espacio a la idea de sujeto como agente activo. Desde el punto de vista de la personalidad de los individuos, los valores proveen las disposiciones necesarias que determinan la conducta del actor; mientras a nivel del sistema social, como normas institucionalizadas, los valores forman un consenso que sirve para integrar la totalidad. El camino abierto por esta perspectiva lo va transitar Giddens desde finales de los 70 (1979: 52). Pero este segundo Durkheim se cuela, ya en los 30, a través de T. Parson en la antropología americana llegando e influenciando a los trabajos de M. Mead y R. Benedict que preparan el camino a la Antropología Psicocultural de la década de los 50. Este último E. Durkheim, fue la principal inspiración del T. Parson antes de la Segunda Guerra Mundial. Comprende la acción en relación al voluntarismo, pero buscado reconciliar este último con un reconocimiento de las propiedades emergentes de los sistemas sociales. A partir de esta apertura teórica al individuo, lo que interesa a R. Benedict, como señala F. Boas en la introducción a *El hombre y la Cultura* (1989), es comprender al individuo viviendo en su cultura, y a la cultura como vivida por individuos. Este interés por los problemas socio-psicológicos no se opone al criterio histórico sino que revela procesos dinámicos que actuaron en los cambios culturales. Apunta hacia una comprensión de la relación individuo y cultura, lo que requiere penetración profunda en el *genio* de la cultura, esto es, conocer las actitudes que dominan la conducta individual y grupal. De este modo

entramos en la década de los 60, con aproximaciones que se centran, no solo en el interior de la cultura, pues aunque no lo hubiese hecho el evolucionismo sistémico y funcionalista de W. Steward o L. White, sí lo había hecho las aproximaciones estructuralistas, sino también, que empiezan a tener en cuenta el papel de los individuos y su comportamiento en relación al conjunto o totalidad.

La década de los 60 ve desarrollarse dos corrientes: la Antropología Simbólica y la Ecología Cultural. En el primer caso, merece la pena subrayar el pensamiento de tres de sus representantes: C. Geertz, D. Schneider y V. Turner. Geertz habla de cultura y no de sociedad, debido sin duda a la influencia que recibió de M. Weber a través de T. Parsons. La cultura como algo que «no es localizado dentro de la cabeza de la gente, sino más bien está encarnada en los símbolos públicos, símbolos a través de los cuales los miembros de una sociedad comunican su visión del mundo, sus valores, *ethos* y todo lo demás entre ellos, a las siguientes generaciones—y a los antropólogos—» (1995: 24). La consecuencia de esto es que da a la cultura un *locus* relativamente fijo, una objetividad que no tenía hasta ahora. Sin embargo, su interés se ha centrado en la cuestión de cómo los símbolos y los modos en que los actores sociales ven, sienten y piensan sobre el mundo; como le gusta decir a él, como los símbolos operan como vehículos de cultura. Asimismo, Geertz enfatiza que la cultura es un producto del ser social actuante intentando dar sentido al mundo en que se encuentra. Por tanto si estamos intentando encontrar el sentido de una cultura, debemos situarnos en la posición desde la que fue construida. La cultura no es un sistema abstractamente ordenado, que deriva su lógica de principios estructurales ocultos, o desde símbolos especiales que proveen la clave a su coherencia. Su lógica—los principios de relación que obtienen entre sus elementos— deriva más desde la lógica u organización de la acción, desde la gente que opera dentro de ciertos órdenes institucionales, interpretando su situación para actuar coherentemente dentro de él. La perspectiva de la antropología simbólica a través de Geertz nos acerca a la idea de cultura que defenderemos al final de este ensayo, esto es, la cultura y la sociedad no son cosas diferentes, más bien habría que hablar de la estructura social de la cultura. Aun así, como señala Ortner, la perspectiva centrada en el autor que defiende Geertz no deriva en una sistematización que desarrolle una teoría de la acción o práctica como tal, por la que tendremos que buscarla en otra parte (1984: 130).

Como Geertz, Schneider habla de cultura y no de sociedad por la influencia de T. Parson, aunque también influenciado por Levi-Strauss. En sus investigaciones, la idea de cultura se aleja de cualquier componente social, precisamente por la asunción de la idea de estructura de Levi-Strauss. Lo que le lleva a una comprensión lógica interna de sistemas de símbolo y significados. Esta manera de entender la cultura al margen de la praxis, precisamente hizo que seguidores como Barnett (1977), Kemnitzer o Dolguin (1977), terminaran viendo la práctica social como un problema difícil de esquivar y por tanto, que tarde o temprano habría que abordarlo.

A diferencia de Geertz y Schneider, Turner habla de sociedad y no de cultura. El motivo radica en la influencia de uno de sus referentes teóricos, E. Durkheim, que le lleva a asumir aquélla y no ésta. Sin embargo, se aleja de la idea durkheimiana de Sociedad. Rechaza la idea de solidaridad como algo que es afinado, reforzado e intensificado en la sociedad, para entenderla, con la ayuda de K. Marx, como construida y sostenida por encima de los conflictos y contradicciones que son características de la situación normal de cualquier sociedad. Si a esto le sumamos su crítica a los excesos de la estructura levi-strussiana tenemos los elementos que explican su interés por las situaciones libremente organizadas y espontáneas (antiestructuras), esto es, no sujetas a la estructura, a partir de las cuales desarrollo sus ideas de *liminalidad* y *comunitas*. A diferencia de Schneider, centrado en la lógica interna de las culturas, la reflexión de Turner al tomar como punto de partida el concepto de sociedad, concluye en una posición en la que ambos conceptos se acercan. Los símbolos no son vehículos de la cultura. Geertz de este modo, aún sacando a la cultura de la cabeza de los individuos, mantenía demasiado separado ambos conceptos. Turner, en su lugar, ve los símbolos de la cultura como operadores de los procesos sociales.

La otra gran corriente dentro del pensamiento antropológico de la década de los sesenta corresponde a la ecología cultural. En este caso carece de importancia para nuestro propósito por evitar todo intento de explicación interna de la cultura, y anular el papel del sujeto. Este concepto se construyó a través de la metáfora de la adaptación y captación de energía. Persiguiendo la cientificidad de la disciplina rechazaron las dinámicas internas que interesaban a la antropología simbólica y la tacharon de idealista. La corriente teórica encabezada por Sahlins y Service junto a la Antropología Simbólica encarnaron el debate emic/etic de la década de los 60. En Europa, la Antropología Social Británica prestó escaso interés a este debate que tenía lugar en territorio americano, porque consideraba que ignoraba las personas, grupos, relaciones e instituciones sociales. En el caso de la ecología cultural es evidente; sin embargo es matizable que eso se pueda decir de la antropología simbólica. Geertz situó los símbolos de los esquemas abstractos estructuralistas fuera de las cabezas y Turner directamente analizó la cultura inserta en la estructura social.

En la década de los 70 nos encontramos con otra corriente: el Marxismo Estructural (Althusser 1971; Godelier 1977; Friedman, 1975). Este sitúa las fuerzas determinantes dentro de ciertas estructuras de relaciones sociales. Subordina los factores ambientales que privilegiaba el ecologismo cultural a un segundo orden. Y las estructuras sociales que la antropología social británica había creído determinar como estructuras sociales nativas, son vistas por estos estructuralistas marxistas como carentes de profundidad e importancia, descuidando así lo que verdaderamente era decisivo y estructural, las relaciones asimétricas de producción (Ortner, 1984; Terray, M., 1975). Bajo este marco, se distancia además del materialismo vulgar, como ellos llaman al ecologismo cultural, en que dan importancia a las cuestiones internas de la cultura (creencias,



comportamientos, categorías nativas, etc.), pero lo hacen entendiendo este concepto en base a otro: la ideología. De este modo la cultura fue entendida desde la perspectiva de su rol en la reproducción social. Esta perspectiva tiene la ventaja, en principio, de no separar cultura y estructura social, pero sin duda la desventaja de condenarla a un papel meramente reproductivo de la estructura social que busca el *status quo* de las relaciones de producción y que al final, como ha afirmado Ortner, sitúan lo social como la base, pero de un modo mas objetiva y real de cómo lo había propugnado E. Durkheim y T. Parson.

\* \* \*

### LOS INTENTOS DE SÍNTESIS: CULTURA, ESTRUCTURA Y AGENCY

La gran contribución de Giddens y Bourdieu es haber aunado las dos alternativa: la procesual y estructural: la cultura es una estructura procesual. La estructura tiene su condición de ser en el mismo proceso y este es el camino que hay que seguir en la teorización de la cultura y no caer en los extremos ni del Interaccionismo Simbólico o la Etnometodología que ha priorizado al actor, ni al Neomarxismo, Funcionalismo parsoniano y estructuralismo que ha enfatizado el poder de los sistemas de significados al control de los agentes humanos.

En el corazón de la visión de Giddens se sitúa un modelo del sujeto activo y creativo, y arguye vigorosamente contra la visión de que los humanos son meros muñecos determinados por las reglas y estructuras externas tales como los hechos sociales durkheimianos, las lógicas profundas estructuralistas o las lógicas asimétricas de producción del marxismo estructural. Al mismo tiempo, se distancia de aquellos que privilegian un individualismo y subjetivismo ilimitado como el propugnado por la Etnometodología y Fenomenología. Intenta encontrar una posición entre ambas posturas. Así, sugiere que la estructura necesita ser pensada como algo interno a lo individual más que como algo externo a él. Insiste que en el análisis final, las instituciones y sistemas sociales —lo que normalmente pensamos como estructura— no son más que el producto agregado de las acciones reflexivas de la gente real sobre el sustrato. La estructura tiene una existencia virtual en patrones trazados de pensamiento y memoria, que posibilita más que limita, como nos animaba a pensar, por ejemplo, las limitaciones sociales del primer Durkheim. Giddens, considera que la estructura además de estar formado por reglas, también esta por recursos.

Las estructuras no son las prácticas sociales diseñadas —*patterned*— que forman los sistemas sociales, sino los principios que diseñan esas prácticas. Las estructuras por tanto tienen lo que él en otro lugar llamó existencia *virtual* (1982). Las estructuras no existen concretamente en el tiempo y en el espacio excepto como «huellas de memoria, la base orgánica de conocibilidad» (esto es, solo como ideas o reglas en el cerebro humano) y como instantes en acción (esto es, puestos en practica).

Para esbozar su idea de estructura asume la metáfora lingüística, dejando de lado la metáfora orgánica del pensamiento sistémico-funcionalista. Y esto se debe, entre otras cosas, a que la definición saussureana establece una relación entre momento y totalidad totalmente distinto al que aparece en el funcionalismo, una relación dialéctica entre presencia y ausencia. La relación entre una sentencia y el lenguaje, no es la misma que la existente entre el órgano de un cuerpo y la totalidad del organismo. Las relaciones sintagmáticas entre las palabras pronunciadas existen en un contexto espacio-temporal, pero las propiedades del lenguaje, como características de una comunidad de hablantes, no. Y esas propiedades tienen una existencia virtual (Giddens, 1982: 33). La metáfora saussureana para explicar la lógica relacional entre la idea de estructura y la de práctica, sirve a Giddens, tanto para acercarse como para distanciarse del estructuralismo. La estructura funcionaría como la *langue*, las reglas abstractas que hacen posible la producción de sentencias gramaticales y la práctica, funcionaría como la *parole*, el habla o producción de sentencias reales (1982:10-12). Como consecuencia, para Giddens, «la estructura como el lenguaje es un complejo de reglas con existencia virtual», mientras la práctica, como el habla, es «una representación de esas reglas en el espacio y en el tiempo» (1977: 119). Estructura (*langue*) y Práctica (*parole*), se unen para formar lo que llama la *estructura dual*. El avance con Giddens es de carácter situacional; la estructura pasa de *estar a surgir*. La estructura dual es fruto de la dialéctica estructura-estructuración. La estructura existe en la práctica y la estructura es lo que la práctica le deja ser, sin olvidar que esta viene determinada por la estructura. De este modo, la estructura tiene para Giddens una existencia virtual en los patrones de pensamiento y huellas de la memoria y posibilita más que constriñe, pues es un medio y resultado al mismo tiempo. Es medio, en la medida que la acción humana sería caótica sin patrones y conocimientos internalizados; pero resultado, en tanto que son reales al ser reproducidos en el momento que son usados.

Sin embargo para A. Giddens la estructura esta formada no sólo por reglas —que son las que componen las estructuras del estructuralismo francés—, sino por recursos. Nos encontramos aquí con el avance definitivo. Si las estructuras están sujetas al tiempo y al espacio, se deben conceptualizar como que incluyen no sólo reglas sino también recursos (1979). Es a través de este concepto, como Giddens introduce la idea de poder, entendida como la capacidad de obtener resultados (1979: 38). Los recursos son los medios a través de los cuales el poder es usado en el curso rutinario de la acción social, pero ellos son elementos estructurales de los sistemas sociales, reconstituídos en la interacción social (1982:39; 1972:92). De este modo sería a través de los recursos de donde emanaría el poder en las interacciones sociales. Sin embargo los recursos poseen una doble naturaleza. Giddens distingue dos tipos. Por un lado, los recursos no humanos (*authorization*) son aquellas «capacidades que generan dominio sobre personas», esto es, son objetos animados o inanimados (existentes o manufacturados) que pueden ser usados para aumentar o mantener el poder de los recursos

humanos. Por otro, los recursos humanos (*allocative*) son aquellos con «capacidades que generan dominio sobre las cosas» (1979: 79), a saber, fuerza física, habilidad, conocimiento u obligaciones emocionales que pueden ser utilizadas para aumentar o para mantener el poder, incluyendo el conocimiento de los medios para obtener, retener, controlar y propagar los recursos humanos y no humanos. Ambos son medios de poder y están distribuidos de forma desigual. Lo que hace concebir como agente al ser humano es el acceso a los recursos de un tipo u otro. Esta idea de poder o capacidad se acercaría a la que teoriza P. Bourdieu con su concepto de *campo* (Bouedieu, P, 1997; Rodríguez, J., 2006).

Es en este punto donde debemos detenernos y hacernos la pregunta que se ha hecho J. W. H. Sewell, ¿son virtuales los recursos?. Si Giddens considera la estructura como virtual, por lógica y extensión, la respuesta es sí. Pero como afirma Sewell, parece dudosa en el caso de los recursos no humanos. Armamento o tierras tienen un peso crucial en la formación y limitaciones de la vida social en un tiempo y espacio concreto, lo que hace lógico incluirlas de algún modo en el concepto de estructura. Pero es difícil verlos como virtuales, pues las cosas por definición existen en el espacio y tiempo. Recursos humanos como los cuerpos humanos o como las cosas no pueden ser virtuales, pero el conocimiento y las obligaciones emocionales, los aspectos mentales de los recursos humanos como el poder de un chaman o un sacerdote católico aun sin ser recursos que no son materiales, por lo menos en el mismo sentido que una fábrica, no significa que sean virtuales. Existen en lo que Giddens llama espacio-tiempo; son características observables de la gente real que vive en tiempos y espacios concretos. Es su actualización en las mentes y cuerpos de la gente que las hacen recursos, si olvidar toda una serie de recursos materiales y visibles como las instituciones y rituales.

Así los recursos son más que virtuales. Si embargo si esto es así, la definición de Giddens de estructura es contradictoria. Una vez nos hemos dado cuenta de esto, para solucionar el problema podríamos afirmar que la estructura sólo se refiere a las reglas —manteniendo así su naturaleza virtual— y que los recursos son efectos de éstas —perdiéndola en este caso—. Sin embargo, aunque sería posible que esto pudiese ser en el caso de los recursos humanos, en el caso de los no humanos sigue planteando problemas. Su existencia material no es reducible a reglas. La activación de las cosas materiales como recursos, la determinación de su valor y poder social, depende de los esquemas culturales que informan su uso social. Además si asumiéramos esa línea estaríamos cayendo en el determinismo del funcionalismo y estructuralismo que Giddens precisamente quiere evitar (Giddens, 1979: 138-139). Bienes materiales, conocimiento u obligaciones emocionales se vuelven inertes, meros medio para y consecuencia de las operaciones determinantes de las reglas culturales. Las reglas se convierten en las únicas entidades dadas y los agentes se convierten en los agentes de las estructuras mentales, actores que solo pueden aplicar las pautas preexistentes.

Sewell (1992:13) apunta una solución que nos parece acertada. Se puede mantener el carácter dual de la estructura, pero en detrimento de su naturaleza virtual. Ésta debemos transferirla a las reglas y entender la estructura compuesta simultáneamente por las reglas —que son virtuales— y por recursos —que son reales—. Esto es importante si queremos hacer operativa la noción de estructura en los estudios de la cultura material. Desembarazarnos de la virtualidad de la estructura plantea resolver el problema de la definición mentalista de la cultura que la sitúa inmediatamente fuera del alcance de este tipo de estudios.

Los recursos son una *instantaneación* o encarnación de las reglas, por tanto también las inculcan y justifican. Los recursos pueden ser leídos, para descubrir los esquemas culturales que representan —ejemplos que podemos ver en los estudios de M. Foucault sobre las cárceles o los psiquiátricos—. Pero las reglas son efectos de los recursos. Los esquemas tienen que ser sostenidos y reproducidos en el tiempo —sin esto es difícil ser considerado estructura— deben ser validados por la acumulación de recursos que su representación engendra. Las reglas no potenciadas o regeneradas por los recursos serán finalmente abandonadas, al igual que los recursos sin esquemas culturales para dirigir su uso, finalmente se disipan y decaen. Los conjuntos de esquemas y recursos se puede decir que constituyen estructuras únicamente cuando mutuamente se implican se sostiene uno al otro en el tiempo. La cultura entendida a través de esta reformulación de la estructura dual es si duda más operativa.

Pero existe otro problema que tenemos que resolver. La idea de regla bajo una perspectiva dual de la estructura, pierde operatividad lógica. Resulta demasiado dura y rígida. El camino, de nuevo, nos lo marca Giddens, cuando abandona la unidireccionalidad y determinación inquebrantable de la idea de regla levi-straussiana, para asumir la de L. Wittgenstein: «consideramos las reglas de la vida social [...] como procedimientos generalizables aplicados a la representación/reproducción de la vida social» (1984: 21). Si son procedimientos generalizables, sin duda incluye las reglas de de Levi-Strauss, pero también de otros tipos. Para Sewell, con otros antropólogos culturales, más que situar las reglas en el nivel estructural más profundo, debe pensarse que están en diferentes niveles. Las reglas más superficiales no son menos importantes. Hay que pensar que las reglas de la vida social debe incluir todas las variantes de esquemas culturales que los antropólogos han descubierto: además de oposiciones binarias, las diversas convenciones, recetas, escenarios, principios de acción y hábitos de habla y gestos. Esto es el mundo simbólico que la antropología simbólica ha enfatizado. Por tanto sería mejor abandonar la idea de regla, que remite a una rigidez normativa y prescriptiva y hablar de esquemas, más acorde al reblandecimiento que estamos llevando a cabo de la idea de estructura. Pero ¿Qué quiere decir Giddens exactamente con generalizables? Los esquemas son generalizables, ya que debido a su virtualidad muestran la capacidad de ser aplicado y extendidos a una variedad de contextos de interacción que pueden ser tanto en las situaciones en las que fueron aprendidos o convencionalmente utilizadas, como ser genera-

lizados (transportado/extendido) a nuevas situaciones cuando las oportunidades surgen.

\* \* \*

Hasta el momento, hemos asumido una idea blanda de estructura, esto es, la estructura existe en nuestras prácticas y no en nuestras cabezas. A su vez, hemos preferido la idea de esquema en vez de regla, permitiendo librarnos de la fuerte e irrevocable prescripción del estructuralismo francés al que este concepto remite. Finalmente, hemos transferido la característica de virtualidad desde la estructura a sus esquemas, asumiendo una dimensión material por medio de los recursos, que nos permite salir del sueño mentalista y hacer más operativo el concepto de estructura en el estudio de la cultura material. A continuación, ineludiblemente trataremos dos cuestiones. Por un lado, la idea de práctica o *agency*, y por otro lado, como consecuencia de asumir el poder agéntico frente al estructuralismo, la idea de cambio.

### **Práctica estructural: reproducción y transformación**

En los siguientes apartados utilizamos dos expresiones: *práctica* estructural y *práctica* individual. Con esto no asumimos una postura en la que la práctica individual nos permite imaginar que las personas son agentes en los que se encuentra los instrumentos de control de las estructuras sociales y que la *práctica* estructural nos sugiere que los seres humanos están en completo control del mundo social. Lo que sería caer en los extremos que quiere evitar este ensayo, el voluntarista y el estructuralista. Al contrario, esta diferenciación epigráfica solo pretender funcionar a nivel analítico, y de ahí, nunca debe salir. Pues en la cultura como estructura social no podemos diferenciar el agente de la estructura. Buscando un símil, sería como cuando al estudiar una guerra, uno pretende situarse bajo la perspectiva de ambos bandos; analíticamente podemos distinguir dos guerras, las percibidas desde un bando u otro, pero no hay más que una. Con la salvedad de que en nuestro caso es aun más forzado y lleva a una cosificación elemental y dualista de nuestra idea de cultura, que en la realidad se desmorona.

Desde la posición analítica la naturaleza agéntica de la estructura puede ser de dos tipos: reproductiva o transformativa. La *práctica* estructural reproductiva ha sido teorizada desde los ochenta por un número considerable de sociólogos (Alexander, Berger, Blumer, Douglas, Garfinkel, Giddens, Goffman, Mehan, etc.) y ha planteado dos cuestiones muy importantes. Frente a la idea de sistema o estructura, ya sea aplicada a la cultura o a la sociedad, una estructura dual, esto es, con capacidad agéntica permite ver los individuos como agentes que pasan del pasivo anonimato al papel activo. Esto evita una definición de cultura mentalista y estructuralmente etérea. La estructura no permanece inmaterial en las cabezas de los individuos desde donde los determina. Como Giddens señala, «las propie-

dades estructurales de los sistemas sociales existen solo en la medida en que las formas de la conducta social son reproducidas crónicamente a través del tiempo y el espacio» (1982: 62). Bajo esta óptica los individuos adquieren un papel activo, tienen capacidad de elección, pero lo que logran es la reproducción de las estructuras sociales existentes. Las personas son agentes con alternativas en el curso de la acción y hacen elecciones (consciente o inconscientemente) entre un conjunto disponible de alternativas estructuralmente provistas. Como señalamos arriba, son muchos los niveles estructurales. La cultura puede hacer visible muchos de sus niveles e incluso subvertirlos en un momento dado (en el espacio y en el tiempo) pero con un resultado evidentemente reproductivo. Esto lo podemos ejemplificar con los estudios de V. Turner sobre dos ideas desarrolladas por él, la *liminalidad* y *Comunitas*. Como ya vimos, Turner rechazó la excesiva preeminencia que se le había dado a la estructura, dejando al margen las situaciones libremente organizadas. Y aquí es donde encajan estas dos ideas. Estudió los aspectos colectivos de *liminalidad*, además de sus vínculos con el curso de vida individual. Durante los periodos de *liminalidad* las colectividades experimentarían la ruptura de los códigos culturales y de la clasificación social establecida. Las jerarquías son reemplazadas por comunidades de iguales caracterizadas por sentido de solidaridad que Turner designa como *comunitas*. De acuerdo con este autor, las sociedades tienden a oscilar entre el orden y el desorden. Presta particular atención a los carnavales y rituales como elementos liminales y identifica caracteres comunes de liminalidad tales como la ausencia del status, humildad, creatividad, desinterés, insensatez y la inversión o minimización de distinciones de sexo.

Sin embargo, la estructura tiene también una capacidad agentica creativa, es decir, transformativa (Lukes, S., 1977:7-15; Hunt, L., 1984; Sewell, W.H. Jr., 1992). Esta concepción es clave porque aporta otro avance. Ya no solo se nos abre el camino al papel activo del individuo como agente activo y práctico, sino que además posibilita la idea de cambio que la estructura metafórica del pensamiento estructuralista negaba y el sistémico dejaba al margen del propio grupo a través de sus metáforas funcionalistas. Las estructuras viven en la simbolización y práctica agentica que determina la estructura social de la cultura. La estructuración práctica de la estructura viene dada por elecciones sociales humanas con consecuencias no triviales—esto es, aquellas acciones que afectan a los patrones de estructuras sociales en algún modo empíricamente observables—. La idea estructuralista se invierte y las estructuras sociales surgen como creaciones humanas —Las consecuencias históricas intencionadas como no intencionadas del pensamiento y comportamiento humano— (Hays, S., 1994:64). El ejemplo que viene a la cabeza a cualquiera son las revoluciones en curso. Pero en el *continuum* de la reproducción de la estructura se dan posibilidades de cambio, debido a condicionantes como la multiplicidad de estructuras, la transportabilidad de esquemas, la imprecisibilidad de la acumulación de recursos, la polisemia de los recursos y la intersección de las estructuras (Sewell, 1992:19).

### **Práctica individual: reproducción y transformación**

En nuestro ejercicio analítico, observamos la cultura desde el otro lado, a través del agente en su dimensión activa y creativa. Las personas hacen las estructuras como las estructuras hacen a las personas. Esta idea es la que subyace a la idea de sujeto práctico o de *habitus*. A través de las prácticas diarias, las elecciones hechas por los agentes permiten crear y recrear estructuras continuamente. El pensamiento postprocesualista de I. Hodder reclamó frente al olvido de la arqueología procesual, el papel activo del individuo. En sus investigaciones etnoarqueológicas con los Nuba, registro un patrón estructural de conducta. Existía una división del poblado en base a la dicotomía femenino-masculino. De este modo el recinto doméstico estaba asociado a lo femenino. El hecho de creer que las mujeres eran impuras, llevaba a que estas tenían que echar las cenizas del hogar dentro de los límites domésticos. I. Hodder observó como una mujer rompía la norma cultural y en una acción de protesta lanzaba las cenizas en el espacio masculino. Este pasaje, de sobra conocido, sirvió para explicar el carácter estructurante del comportamiento de la mujer. Sin embargo esta acción por si sola no genera capacidad transformativa, y si cabe no hace más que reproducir parte de la estructura de esa cultura por omisión de la norma.

Hugo Mehan (1990) analizó cuales eran los elementos formales de los exámenes psiquiátricos de un Hospital para definir la conducta del paciente como insano. Sus conclusiones fueron que lógicamente los examinadores actuaban como agentes. Pero sus elecciones no eran sorprendentes ni imprevisibles. El efecto de su acción era reproducir su ideología, la ideología de la insanidad, reproducir la posición subordinada del paciente y reproducir su posición de experto. Sus prácticas eran constitutivas de la vida social, pero ellas no eran, sin embargo, esencialmente «reconstitutivas» de estructuras sociales. Por su parte P. Willis en 1977 realizó un trabajo de campo en un barrio deprimido para investigar las ideas y comportamientos de un pequeño grupo de escolares de clase trabajadora. Como agentes, se distinguen ellos mismos de sus homólogos conservadores, a través de su mal comportamiento en la escuela y al rechazar la ideología de la misma. Lo que demuestra P. Willis es que las elecciones creativas de estos chicos, irónicamente, los conduce a salir rápido de la escuela y entrar a trabajar en una fabrica o estar desempleados, y por tanto en último término significa que sus opciones como adultos son más limitadas. La acción de los chicos únicamente sirvió, en este caso para reproducir y solidificar aun más tanto su cultura de clase baja como su propia posición como miembro de una clase subordinada.

Pero sin duda existe otra perspectiva. El papel del individuo no sólo es activo en tanto agente que con sus prácticas reproduce la estructura, sino también creativo y con capacidad para transformar la realidad. Para ello partimos de presupuestos pragmáticos. Para el pragmatismo, la metáfora directriz no es ni la expresión poética ni la producción material ni la transformación revolucionaria de

la sociedad, sino la resolución creativa de los problemas por parte de una inteligencia que experimenta. El significado de 'intencionalidad' propuesto por las teorías de la acción racional y la Teoría Sociológica de la Acción hacía que la acción se entendiese como la realización de unos fines prejuzgados. En su lugar, Mead intenta formular la idea de una subjetividad creadora. Rechaza la idea de que la conciencia establezca los fines fuera de los contextos de acción. En vez de esto, los fines resultan de la reflexión sobre las resistencias que encuentra el comportamiento, orientado en múltiples direcciones, de un ser cuyo mundo siempre está esquematizado de una manera práctica, anterior a toda reflexión. Esta perspectiva no es solo asumida por Mead, sino por el pragmatismo en general. Si resulta imposible seguir simultáneamente todos los distintos impulsos que dirigen nuestra acción, puede darse la selección de un impulso dominante que, como fin, dominará al resto, o que les permitirá entrar en juego de un modo meramente secundario. Pero esta clara orientación hacia un único fin no es de ningún modo normal. Por su naturaleza, la acción sólo es difusamente teleológica. Hasta la percepción está conformada por nuestras capacidades y posibilidades de acción. Solo las constricciones, originadas en uno mismo o en el exterior, harán que el actor restrinja la diversidad de sus impulsos y su sensibilidad a una única línea clara de acción (Joas, H., 1998: 283)

La percepción de Mead dejaba encarrilada la acción a la idea de la astucia dirigida a la situación que existe detrás del concepto de Praxis y a la recreación artesanal de la póiesis, lo que nos resulta operativo para evitar concepciones utilitaristas. Sin embargo, topamos con un problema que en principio hace inservible para nosotros su obra; como señala H. Joas, su percepción parece centrarse en las actividades que satisfacen las necesidades de individuos aislados. Pero este autor, nos saca de estos problemas enfatizando la lectura del artículo de Mead, *La Naturaleza de la Experiencia Estética*, a la luz del pensamiento de otro pragmatista, el último Dewey. Tanto uno como otro abordan «la creatividad colectiva en la constitución de los valores ideales y la creatividad individual en la especificación *abductiva*, no deductiva, de tales valores en metas concretas de acción». Así no debemos quedarnos con la idea de que el individuo como agente, controla su cuerpo y que es «autónomo en relación a sus semejantes y a su entorno» y dirige su acción hacia una meta. Este agente no hay que convertirlo en modelo de la teoría de la acción, sino que hay que obtener las condiciones para que se dé la posibilidad de este tipo de actor (Joas, H, 1998: 284). De todos modos, el pragmatismo no es la única vía para llegar a este punto. Formulaciones similares las podemos encontrar en el pensamiento fenomenológico de A. Schutz. Para estos autores, la acción no se percibe como la búsqueda de fines establecidos, abstraídos de situaciones concretas, sino que los medios y los fines desarrollados de modo general con contextos que son en sí mismos siempre cambiantes y así siempre sujetos a la reevaluación y reconstrucción por parte de la inteligencia reflexiva. De todo esto, se puede extraer dos conclusiones, que ya las encontramos desarrolladas en *The Philosophy of the Present* de Mead. El concepto de



tiempo como constituido a través de los acontecimientos emergentes, que requieren un reenfoque continuo del pasado y el futuro, y el concepto de conciencia humana como continuidad a través de la sociabilidad, la capacidad para ser temporalmente y racionalmente en una variedad de sistemas a la vez. Sin embargo, Mead va más allá del tipo de individualismo y subjetivismo que podemos encontrar en Bergson que conceptualiza el tiempo más en clave introspectiva, como un fenómeno meramente psicológico más que un fenómeno intrínsecamente social. Por contraste, Mead insiste que la experiencia humana de la temporalidad está basada en el carácter social de la emergencia, esto es, en el camino de lo viejo a lo nuevo, y en los cambios interrelacionados que ocurren a lo largo de los diversos contextos situacionales dentro de los cuales los seres humanos están incardinados (Emirbayer *et al.*, 1998: 968). Entonces, la situación creativa o agéntica es temporalmente construida por los actores de los diferentes ambientes estructurales. Estos contextos temporal-relacional que a través del intercambio de hábitos, imaginación, y criterios, tanto reproducen como transforman esas estructuras en respuesta interactiva a los problemas planteados por situaciones históricas cambiantes.

Con M. Emirbayer y A. Mische (1998: 970), podemos describir la *agency* en base a tres elementos: la iteración, la proyectividad y la evaluación práctica. Los elementos iteracionales hacen referencia a «la reactivación selectiva por actores de patrones de pensamiento y acción pasados, como rutinariamente incorporados en actividad práctica» y «por tanto dando estabilidad y orden a los universos sociales y ayudando a sostener identidades, interacciones y instituciones en el tiempo». Es el que más atención ha recibido en la teoría sociológica y en filosofía. Más recientemente se han descrito como teorías de la práctica (Ortner, 1984 y Turner, 1994). Por su parte, los elementos proyectivos son aquellos que permiten a los actores «la generación imaginativa [...] de posibles trayectorias futuras de acción, en las que las estructuras recibidas de pensamiento y acción pueden ser creativamente reconfiguradas en relación a las esperanzas, miedo y deseos de los actores para el futuro». Este nivel agéntico ha recibido atención por parte de la fenomenología de A. Schutz y en la filosofía existencial, psicoanálisis, y psicología narrativa. Por último, los elementos practico-evolutivos suponen «la capacidad de los actores de hacer juicios normativos y prácticos entre las posibles trayectorias alternativas de la acción, en respuesta a las demandas emergentes, dilemas y ambigüedades de situaciones envolventes en ese momento». No tomada en cuenta por la sociología pero desarrollada en la filosofía moral desde Aristóteles hasta las más recientes teorías de la deliberación crítica.

Estos tres elementos que funcionarían desde una perspectiva temporal nos pueden servir para trazar el espacio agéntico del individuo. De todos modos no pretendemos con esto establecer una pauta universalista, sino una invitación a la reflexión sobre estas cuestiones, indagar su aplicabilidad, y ver como funciona en diferentes contextos históricos. El modo en que la gente comprende su propia relación con el pasado, futuro y presente hace diferentes sus acciones. Depen-

diendo de sus posibilidades agénticas en relación a contextos estructurales, como actores en diferentes períodos y lugares ven sus mundos como más o menos sensible a la imaginación humana, sentido y esfuerzo (Emirbayer, 1998: 972). En suma, lo que incorpora el *insight* de G. H. Mead es la capacidad para distanciarse imaginativamente y para la evaluación comunicativa.

\* \* \*

## CULTURA COMO ESTRUCTURA SOCIAL

El término estructura (o sistema) plantea un problema de polisemia marcado por las diferentes utilizaciones que se hacen del mismo en sociológica por una parte y en antropología y arqueología, por la otra. Para aquella, la estructura hace referencia a lo social, que es el sustrato material que determina el resto, mientras la cultura es pensada como débil debido a su naturaleza inmaterial, esto es, mental, y por tanto como derivada de la estructura. En su uso antropológico y arqueológico, sin embargo, la cultura es considerada como el lugar preeminente de la estructura. De este modo, el concepto de estructura ha tenido como referente lo que le ha asignado disciplinas que estudian los grupos humanos pero que históricamente se han dado la espalda. Sociólogos como Gusfield, Skocpol, Bellah, o Willis han usado este concepto para referirse a las instituciones, instrumentos de poder, sistemas de producción, estados, clases, etc.; mientras antropólogos y arqueólogos como Douglas, Levis-Strauss, Shalins o Renfrew han entendido la cultura como la estructura que ordena la vida social. Detrás del pensamiento sociológico que ve la cultura como reflejo de la estructura (social) esta sin duda la generalización de la metáfora de la infraestructura y superestructura marxiana en su variante vulgar y la equiparación por parte de muchos sociólogos entre cultura y acción (Parson, Skocpol, Swidler, Thopson y Willis). Sin embargo la Antropología Simbólica americana es un ejemplo de pensamiento que ha evitado esta polarización disciplinaria con consecuencias tanto epistemológicas como ontológicas. Para Geertz como vimos, la cultura no se deposita en la cabeza de los miembros de un grupo social, imagen que remite a la cultura a una existencia concreta inmaterial frente a la estructura social. Muy al contrario la estructura es simbólica y este sistema simbólico, que es material y vive tanto en los esquemas como en los recursos que componen la estructura es el vehículo de la cultura. Por su parte, Turner, frente al interés estructuralista por el sustrato fuerte, profundo y permanente, se interesa por esos momentos que él llama antiestructurales. Sin embargo con ellos, como vimos no hay sistematización de una teoría de la acción humana.

Esta dicotomía Cultura/Sociedad, *agency*/estructura, interno/externo, interpretación/explicación, surge, como decimos, en primer lugar, por la polarización entre la sociología y las ciencias de tendencia mas semiótica. Pero, además, existe otra

causa. La confusión existente entre estructura/agency no se debe únicamente a una compartimentación de saberes, sino también, como ha señalado S. Hays, a que existe un poderoso compromiso ideológico que subyace a todo esto:

La confusión al definir Estructura, Cultura y *agency* en la vida social esta relacionada con el hecho de que, en la historia de nuestra sociedad, la libertad humana, particularmente la libertad individual y el orden social ha sido tratados simultáneamente como ideales crucialmente iguales y como ideales en competencia. [...] esto deja a la teoría social en un atasco. Junto a la obligación de la búsqueda del voluntarismo, también existe una larga historia por el orden social. El privilegio moderno de la ciencia, por ejemplo, es debido en parte a su promesa en buscar el orden. Esto significa que muchos científicos sociales están obligados a buscar orden, encontrar patrones, hacer generalizaciones, establecer leyes y por tanto descubrir el carácter estructurado del universo social. Subrayando la persistencia de esos ideales encontrados en la investigación social (1994: 66).

Llegado a este punto. Debemos asumir dos pasos más. La diferenciación entre sociedad y cultura no debe salir del estricto marco analítico para convertirse en una división real. Sociedad y cultura no son más que las dos caras de la misma moneda. Las definiciones que han ido moldeando la idea de cultura desde finales del siglo XIX cuando Tylor nos da la primera definición antropológica de ella, hasta nuestro días, no ha hecho mas que redundar en esta escisión entre sociedad y cultura. Definiciones descriptivas, genéticas, etc., como vimos a través de Kroeber ayudaron a cimentar esta escisión. Sin embargo el recorrido de la antropología y sociología de la segunda mitad del XX, aun cuando redundó en las mismas líneas de principio del siglo XX, empezaron a darnos pautas por las que transitar.

Las definiciones de cultura genéticas o descriptivas transmiten una imagen de la cultura como compacta y conclusa que es heredada de generación en generación y asumida a lo largo del tiempo. Esto nos lleva a entender la idea de cultura al margen del individuo. Sin embargo, como hemos visto, surge de los actos, procesos sociales, percepciones y significaciones (en su conjunto, construcciones) que han tenido lugar en la historia de un grupo y que se reproducen en las interacciones sucesivas de sus miembros, y es aquí donde la mutación, transformación y cambio hace que la cultura no sea algo muerto y definitivo, sino vivo. Así la cultura esta viva por que encuentra su motricidad en su carácter diferencial entre la respuesta pautada más probable a un conjunto de condiciones y la respuesta real de sus miembros. Esto permite entender la cultura a través de su carácter procesual, histórico y práctico. Un agente individual debe ser sensible al sistema de condicionantes (esquemas y recursos) en el tiempo y lugar en que actúa, como hemos visto a través de Giddens. Lo que observamos en costumbres, leyes, artefactos, idiomas, mitos, cuentos, religiones, etc., —elementos resaltados en las definiciones genéticas, estructurales, etc.—, son los restos más estable y perdurables de ese proceso constructivo. Es aquí, donde se ha centrado la mayoría de los estudios, en las pautas mas lexicalizadas, pero la cultura, en su

*continuum*, es transformada, pues como vimos, existen mecanismos que lo permiten.

La cultura se debe comprender como una estructura social, y no como consecuencia de una estructura social. Es un patrón formado por capas durables y sociales de sistemas cognitivos y normativos, que son a la vez ideal o material, objetivo o subjetivo, encarnado en artefactos e incrustado en el comportamiento. La cultura es un *pattern* transmitido por interacción, internalizado en las personalidades y externalizado en las instituciones. Es tanto el producto de la interacción humana como el productor de ciertas formas de interacción humana. Construye como posibilita.

E. R. Leach utilizó una metáfora para comprender la relación entre cultura y estructura social. Es curiosa su utilización, pues este mismo símil funciona perfectamente para justificar y comprender una forma de entender esta relación que el mismo rechaza. Para Leach, «la cultura proporciona la forma, el *vestido* de la situación social». El rechaza la idea de que «dos grupos de personas» que «tengan diferentes culturas» implique «necesariamente que pertenezcan a dos sistemas sociales [...] distintos» (1976: 39).

Si embargo esta metáfora básica del vestido, valdría perfectamente para justificar precisamente esto. Si establecemos el campo metafórico de tal modo que el vestido es blando y débil y su función es adaptarse al cuerpo, y el cuerpo es fuerte y determinante, y por tanto impone su forma, entonces, la relación isomórfica está establecida: el vestido cultural se adapta al cuerpo estructural, y por tanto dos estructuras sociales, bajo esta lógica, muestran el vestido de una forma diferente. Bajo esta lógica, cada diferencia en la estructura social se refleja en la cultura. Sin embargo, Leach utiliza este símil de otro modo. El argumenta que, por ejemplo, la simbolización del matrimonio en la Sociedad *Kachin* (adopción del turbante) y la sociedad inglesa (adopción del anillo) es diferente, pero la estructura social (el matrimonio) es igual. Por tanto lo que está detrás de este símil, es que el sustrato fuerte es el acto del matrimonio entendido como estructura social, y la cultura es relegado a un papel complementario; los símbolos, el turbante o el anillo, son el aspecto anecdótico de la estructura, como si de un vestido se tratara; una persona mantiene su cuerpo/estructura a pesar de los cambios de vestimenta. Así, la situación cultural es relegada a «un producto y accidente de la historia» (1976: 38). El azar histórico producirá variedades culturales que no afectan a la estructura social. Aquí nos topamos con dicotomías tópicas de la teoría occidental: asumir la idea de que el cuerpo social se pone el vestido cultural, establece la dicotomía vestido/cuerpo, que en último término nos traslada a la dicotomía apariencia/esencia, superficial/profundo, patente/subyacente, superestructura/base tan presente en el pensamiento occidental. Leach de este modo comprende la estructura social como agregado de relaciones sociales y la cultura como contenido de esas relaciones. Pero este contenido no determina este agregado, sino que lo viste por azar histórico. Concluye que no hay razón para pensar que las fronteras significati-

vas de los sistemas sociales coincidan con las fronteras culturales (1976: 39). Cuando se refiere a que las estructuras similares tienen vestidos culturales, creemos que se equivoca. Esta perspectiva en cierto modo, está actualmente entre nosotros, pues recuerda a la idea tan de moda de las sociedades multiculturales. Solo bajo una idea de la cultura como interna, abstracta, únicamente virtual, o como mera vestimenta de la estructura social, puede tener sentido la idea de sociedad multicultural en el sentido más vulgar, esto es, el que defiende que una sociedad puede respetar y asumir e introducir en sus seno cualquier cultura. Más bien habría que hablar de tipos de culturas que sus condiciones permiten una mayor apertura a patrones exógenos. Las culturas son estructuras sociales, y pueden llegar a abrirse a pautas culturales externas y asumirlas, en tanto estas pautas entrantes sean operativas y aplicables en la estructura social, y aceptable para la cultura.

Partiendo de esto, la estructura social es la manera como cada sociedad o grupo regula las relaciones sociales. Esta regulación se realiza definiendo posiciones sociales, que solemos llamar status, y estableciendo unos modelos o pautas de interacción social que llamamos instituciones. Estas instituciones establecen una predecibilidad en la manera como los individuos responden los unos a los otros. Las pautas establecidas tienen una traducción individual en los roles, de tal manera que a los diferentes status de la estructura social le corresponden sendos roles, entendidos como comportamientos esperados en virtud de esa posición. Tanto las instituciones como los roles son en gran medida independientes de las particularidades individuales y ejercen un importante papel como modeladores de comportamientos e identidades. Estas son las condiciones de posibilidad de la cultura en su plasmación histórica. Aquí se plantea una cuestión importante. Una cultura es una estructura social. Los sistemas de significado —no solo las creencias y valores de los grupos sociales, sino también su lenguaje, formas de conocimiento, y sentido común, además de los productos materiales, prácticas interaccionales, rituales y modos de vida establecido por estos— cuando son trasladados a otro contexto social, pierden su operatividad y equilibrio debido a que ese traslado no se puede hacer al completo al carecer de su estructura social desde donde, a través de la práctica estructurante, la cultura adquiere su modo de ser.

De este modo la cultura es una estructura social. Diferenciar sistemas de significados y sistema de relaciones sociales no deja de ser un ejercicio analítico: roles, relaciones, creencias, valores, formas de dominación, lenguaje forman parte de una misma estructura, toda separación realizada desde cualquier disciplina no es más que un ejemplo de ejercicio por el cual convertes algo en lo que no es, para poderlo estudiar. El propio Leach recalca que él es un antropólogo social, reconociendo que su posición académica determina la realidad que está construyendo. Pero como afirma S. Hays (1994) es un error perpetuar los contrastes entre cultura y estructura social, opuesta al materialismo y tratada como subjetiva,

interna maleable y contingente. La cultura es en realidad tanto externa como interna, objetiva y subjetiva, material e ideal. Transciende a los individuos, limita y posibilita, produce en interacción, y produce la forma de interacción, la cultura es un patrón que provee la continuidad de la vida social.

Como agentes, los individuos juegan un papel activo, creativo y sostenedor de la cultura como estructura social y aunque las elecciones cotidianas que toman, por si solas, no alteran fundamentalmente las formas estructurales subyacentes de cada cultura o relación social, la acumulación de acciones de todos los miembros sostenedores y practicantes de esos esquemas y recursos posibilitan la transformación de las mismas, plasmadas y posibilitadas en la multiplicidad e intersección de estructuras, la generalización de esquemas, La imposibilidad de predecir la acumulación de recursos y la polisemia de estos. Los sistemas culturales deben considerarse así, como una forma de estructura social, o patrón de vida social con tendencia a permanecer estable en el tiempo, pero con posibilidad de cambio.

## BIBLIOGRAFÍA

- ALTHUSSER, L. (1971), *Lenin y la filosofía*. Buenos Aires.
- ANKERSMIT, F. (1994), *History and Tropology: The Rise and Fall of Metaphor*. California.
- BARNETT, S. (1977), «Identity Choice and Caste Ideology», en *Symbolic Anthropology*, J. Dolgin, D. Kemnitzer, and D. Schneider, eds. Nueva York.
- BENEDICT, R. (1989). *El Hombre y la Cultura*. Barcelona.
- BERMEJO, B. (1991) *Fundamentación Lógica de la Historia: introducción a la historia teórica*. Madrid.
- BOURDIEU, P (1997), *Razones prácticas: sobre la teoría de la acción*. Barcelona.
- CHAMIZO, J. (1998), *Metáfora y Conocimiento*. Malaga.
- DURKHEIM, E. (2000). *Las Reglas del método sociológico*. Madrid
- EMIRBAYER, M. y MISCHÉ, A. (1998), «What is Agency?», *American Journal of Sociology*, 103, 4
- FRIEDMAN, J. (1974), «Marxism, Structuralism, and Vulgar Materialism». *Man*, 9. pp. 444-469.
- GADDIS, J.L. (2004), *Paisaje de la Historia : cómo los historiadores representan el Pasado*. Barcelona.
- GIDDENS, A. (1977), *New rules of sociological method: a positive critique of interpretative sociologies*. Londres.
- GIDDENS, A. (1979), *Central Problems in Social Theory*. California.
- GIDDENS, A. (1982), *Profiles and Critiques in Social Theory*. California.
- GEERTZ, C. (1995), *La Interpretación de las culturas*. Barcelona.
- GODELIER, M. (1977), *Perspectivas in Marxist Anthropology*. Cambridge.
- GUSFIELD, J.R. (1981), *The Culture of Public Problems*. Chicago.
- JOAS, H. (1998), *El Pragmatismo y la Teoría de la Sociedad*. Madrid.
- LEACH, E.R. (1976), *Sistemas Políticos de la Alta Birmania*. Barcelona.
- MEAD, G. H. (2002), *The Philosophy of the Present*. Chicago.
- MEHAN, H. (1983), «The Role of Language and The language of Role», *Language in Society*, 12, 3. pp 1-39.
- ORTNER, S. B. (1984), «Theory in Anthropology since the Sixties» *Comparative Studies in Society and History*, 26. pp 126-166
- PARSON, T. (1968), *The Structure of the Social Action*. Nueva York
- RICOEUR, P. (1980), *La metáfora viva*. Madrid.
- RODRIGUEZ, J. (2006), «Textos y Contextos de la Imaginación y Materialidad Arqueológica», *Gallaecia*, 25. pp 305-331.
- HAYS, S. (1994), «Structure and Agency and the Sticky Problem of Culture», *Sociological Theory*, 12,1. pp 57-72.
- MATTHEWS, F. (1989), «Social Scientists and the Culture Concept, 1930-1950» *Sociological Theory*, 7, 1. pp 87-101.
- SCHNEIDER, D. (1968), *American kinship: A Cultural Account*. New Jersey.
- SEWELL, W.H.Jr (1992), «A Theory of Structure: Duality, Agency and Transformation», *American Journal of Sociology*, 98, 1. pp 1-29.
- SKOCPOL, T. (1979). *States and Social Revolutions*. Cambridge.

Rodríguez Corral, J.

- SWIDLER, A. (1986), «Culture in Action: Symbols and Strategies», *American Sociological Review*, 51. pp 273-286.
- TERRAY, E. (1972), *Marxism and «primitive» societies*. Nueva York.
- THOMPSON, E. P. (1989). *La Formación de la Clase Obrera en Inglaterra*. Barcelona.
- TURNER, V. (2005), *La Selva de los símbolos*. Barcelona.
- TURNER, V. (1988), *El Proceso Ritual : estructura y antiestructura*. Madrid.
- WILLIAMS, R. (1976), *Culture and Society: 1780-1950*. London.
- WILLIS, P. (1977), *Learning to Labor*. Nueva York.
- WHITE, ROGER M. (1996), *The Structure of Metaphor: the way the language of metaphor works*. Oxford